

NA MATA DO SABIÁ
CONTRIBUIÇÕES SOBRE A PRESENÇA
INDÍGENA NO CEARÁ



ORGANIZAÇÃO
ESTÊVÃO MARTINS PALITOT

NA MATA DO SABIÁ
CONTRIBUIÇÕES SOBRE A PRESENÇA
INDÍGENA NO CEARÁ

2ª EDIÇÃO

FORTALEZA – CEARÁ
2009

Copyright © 2009 by Estêvão Martins Palitot

Governo do Estado do Ceará

Governador: Cid Ferreira Gomes

Secretaria da Cultura do Estado do Ceará

Secretário: Francisco Auto Filho

Museu do Ceará

Diretora: Cristina Rodrigues Holanda

Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC)

Coordenadora: Célia Guabiraba

Coordenação da Edição

Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto

Projeto Gráfico: Museu do Ceará / Valdiano Araújo Macedo

Capa: João Paulo Vieira Neto (Foto: Joceny de Deus Pinheiro)

Revisão da Edição: Ana Amélia Rodrigues de Oliveira e Alexandre Oliveira Gomes

CATALOGAÇÃO NA FONTE

N 111 Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará./Estêvão Martins Palitot [organizador]. – Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

461p.

ISBN: 978-85-7563-379-3

1. Índios-etnologia. 2. Índios- Ceará- Memorial. I. Palitot, Estêvão Martins.

II. Título

CDD: 980

SUMÁRIO

Apresentação 11
Cristina Rodrigues Holanda

Prefácio 15
Isabelle Braz Peixoto da Silva

Introdução 19
Estêvão Martins Palitot

Povos e comunidades tradicionais no Ceará 43
Max Maranhão Piorsky Aires

Parte I – História

Índios a serviço D’El Rey: manutenção da posse das
terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril
no Ceará (C.1680-1720)..... 61
Lígio de Oliveira Maia

Ordem e disciplina: a formação de tropas indígenas
do Ceará na Revolução Pernambucana de 1817 87
João Paulo Peixoto Costa

Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX:
revendo argumentos históricos sobre
desaparecimento étnico..... 107
Carlos Guilherme Octaviano do Valle

A saga de Amanay, o Algodão, e dos
índios da Porangaba 155
Alexandre Oliveira Gomes

Massacre na fuma dos caboclos:
esboço de um projeto de pesquisa 193

Luís Carlos Leite de Melo

Parte II– Territórios

Retomada de terras Tapeba: entre a afirmação
étnica, os descaminhos da demarcação territorial
e o controle dos espaços 213

Ana Lúcia Farah de Tófoli

As perambulações: etnicidade, memória e
territorialidade indígena na serra das matas..... 233

Carmem Lúcia Silva Lima

Territorialidade, saudade, resignificação:
índios Tabajara do Olho d'água dos Canutos..... 251

Alyne Almeida Ciarline

Um quadro de multiplicidade étnica:
os povos indígenas em Crateús 271

Estêvão Martins Palitot

Parte III – Rituais

Corpo e ritual: práticas de cura e afirmação
identitária nos Tremembé de Almofala 301

Juliana Monteiro Gondim

O balanço da aldeia Pitaguary *no giro do maracá*..... 321

Elói Magalhães

Parte IV– Políticas Culturais

As políticas de educação escolar “diferenciada”: a
experiência de organização dos Pitaguary 349

Flávia Alves de Sousa

Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos..... 367
Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto

Parte V – Falas do movimento

“A história só sei que é esta, foi desse jeito...”
(entrevista com Sr. Mariano Barata, Monte Nebo, Crateús, 1997) 395
Ivo de Souza

Resistência Tremembé no Ceará – Depoimentos e Vivências..... 401
Maria Amélia Leite

Uma intuição que pela experiência virou convicção 421
Margaret Malfliet

Povo Pitaguary na visão dos Pitaguary 431
Maria Bernardete Alves Feitosa e Maria da Conceição Alves Feitosa

Ensaio fotográfico..... 437
Joceny de Deus Pinheiro

Anexos 451

Os autores 459



Oi, tem, tem, tem,
Lá na nossa aldeia, tem.
Tem índio na aldeia,
Que não teme a ninguém.

Na mata do sabiá,
Canta rola e juriti.
Quem fala mal dos índios,
O caminho é por ali.

Toré dos índios Tabajara e Kalabaça de Poranga



APRESENTAÇÃO

No ano de 2007, em consonância com o movimento da Assembléia Legislativa do Ceará de atualizar o texto constitucional elaborado para o Estado em 1989, a Secretaria de Cultura do Estado (SECULT) promoveu a **Constituinte Cultural**¹, um modelo de consulta pública que procurou revisar o capítulo VIII da Constituição do Ceará, dedicado à cultura, mas também elaborar o Plano Plurianual da Política Cultural, que estabelece as diretrizes para o Plano Estadual da Cultura, executado anualmente pela SECULT.

Os resultados desse processo foram registrados, entre outros suportes, no *Documento Síntese da Assembléia Popular Estadual*, e entre as várias proposições do Plano Plurianual da Política Cultural há uma destinada à criação de “... programas de apoio às culturas indígenas, ciganas, quilombolas e outras minorias étnicas” (CEARÁ, 2007, p.12).

A atual gestão da SECULT propôs, então, a fundação do Memorial das Culturas Indígenas no Ceará. A idéia amadureceu após algumas consultas a vários grupos indígenas, ganhando força uma nova proposta: o fortalecimento dos memoriais indígenas já existentes em municípios como Aratuba, Caucaia e Poranga, bem como a criação de museus comunitários em locais desprovidos desses equipamentos, mas mantenedores de centros culturais indígenas, como Pacatuba, Itarema e Monsenhor Tabosa.

Nesse contexto, pensou-se na montagem de um projeto onde as comunidades visitadas, mantenedoras de museus comunitários/memoriais, receberiam técnicos indicados pela SECULT, antenados com a produção historiográfica local, os desafios enfrentados pelo movimento indígena cearense e as novas tendências da museologia, para a reestruturação museológica desses espaços, a partir de oficinas que constituiriam diagnósticos participativos². Os resultados desse trabalho subsi-

diariam as ações da SECULT, em diálogo com os indígenas, para o fortalecimento desses “lugares de memória” já constituídos.

Pensou-se também na possibilidade de conhecer a história dos museus étnicos que foram idealizados e são gerenciados por comunidades indígenas³ em outros lugares do Brasil, com seus “erros” e “acertos”, não para servir de mera “cópia” para os índios cearenses interessados em consolidar ou fundar seus museus comunitários/memorials, mas como uma experiência que deve ser avaliada, considerando as especificidades de cada realidade. Percebeu-se, então, a necessidade de construir um seminário onde as experiências locais e as nacionais pudessem ser compartilhadas.

Atentando ainda para o fato de que as comunidades indígenas do interior do estado continuam com pouca visibilidade, visto o seu afastamento de Fortaleza (sede do governo do Estado) e o seu processo de emergência étnica iniciado só nos anos 1990, uma década após o movimento começado no litoral pelos Tapeba e Tremembé, notou-se que era preciso conhecer melhor essas comunidades interioranas, por meio dos depoimentos de suas lideranças, fotografias e estudos acadêmicos mais recentes sobre a situação étnica no território cearense, para que os debates fossem mais consistentes e frutíferos no seminário que se pretendia realizar. Esse material seria reunido num livro e entregue como subsídio para os envolvidos na organização e na participação do evento. E foi assim que surgiu *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*, cujo título nos remete a um trecho do toré dos índios Tabajara e Kalabaça, do município de Poranga-CE, que podemos conferir na epígrafe desse belo trabalho coletivo, organizado pelo antropólogo Estêvão Martins Palitot, que conta com quatorze artigos, três relatos de experiência, uma entrevista e um ensaio fotográfico.

Todas as ações supracitadas foram aglutinadas no **Projeto Emergência Étnica**, que paulatinamente foi se ampliando, na medida em que a SECULT possui interesse em criar também o Memorial dos Quilombolas do Ceará e a atual administração municipal de Fortaleza manifestou a intenção de construir o CEMTAC (Centro Memorial Temático Afro Cearense), por meio da Coordenação das Políticas de Promoção da Igualdade Racial – COPPIR.

Diante disso, resolveu-se alargar a programação e a participação de palestrantes e convidados do seminário, que ficou intitulado como **Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares da memória no Ceará**. Os diagnósticos participativos foram garantidos nas comunidades indígenas mantenedoras de memoriais ou centros culturais, já que em Fortaleza e no interior do estado o movimento negro está começando a se organizar para a criação de tais equipamentos. Mas ao invés de uma publicação, outras duas foram planejadas, direcionando-se respectivamente para a situação dos quilombolas e dos negros organizados em Fortaleza. Para a execução dessas diversas ações, agrupadas num único projeto, a SECULT conveniou com o IMOPEC (Instituto da Memória do Povo Cearense), organização não governamental que atua no Ceará há mais de 20 anos, nas áreas de história, memória e educação patrimonial. Para supervisionar o andamento do **Projeto Emergência Étnica**, a SECULT elegeu um dos seus equipamentos culturais – o Museu do Ceará, que ao longo da última década vem mantendo um contato mais estreito com o movimento indígena e, mais recentemente, com o movimento negro.

O aspecto mais importante e inovador de todo esse percurso de construção das ações, especialmente do seminário **Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares da memória no Ceará** é o seu caráter democrático e participativo. O evento foi divulgado por técnicos do Museu do Ceará em grandes encontros, como na XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas (de 15 a 20 de dezembro de 2008, na aldeia Cajueiro-Poranga) e no IX Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas Rurais do Ceará (de 13 a 15 de março de 2009, no Sítio Veiga - Quixadá). Várias reuniões de trabalho foram sediadas no Museu com as lideranças de entidades do movimento social, como a CEQUIRCE (Coordenação Estadual dos Quilombos Rurais do Ceará), COPICE (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará) e FEENECE (Fórum Estadual de Entidades do Movimento Negro). A montagem da programação do Seminário, a identidade visual, as entidades e instituições públicas convidadas, a metodologia de trabalho dos GT's, entre outras questões, foram decididas coletivamente.

Eis que estamos aqui, apresentando este livro e relatando as memórias de um caminho aberto nos primeiros meses de 2008, mas que certamente não se trata nem do começo, muito menos do fim de todo um processo de luta pelo direito às diferentes e diversas memórias que constituem esse lugar hoje chamado Ceará.

Cristina Rodrigues Holanda
Diretora do Museu do Ceará
Gerente Executiva do Sistema Estadual de Museus

NOTAS

¹ Para maiores detalhes acerca dos procedimentos de participação e do número de participantes da Constituinte Cultural, consulte: CEARÁ. *Documento síntese da Assembléia Popular Estadual*. Fortaleza: Secretaria da Cultura do Estado, julho de 2007.

² No artigo *Museu e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos*, presente neste livro, é possível obter uma visão panorâmica sobre os memoriais ou centros culturais indígenas do Ceará e a metodologia empregada na realização dos diagnósticos participativos.

³ Há um artigo muito esclarecedor sobre a questão. Confira: FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta dos museus pelos índios. In: *Cadernos de sócio-museologia*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Departamento de Extensão –SR3; UERJ, 1998, p.25-29 (circulação interna).

PREFÁCIO

Ao escrever este prefácio, estou numa bela manhã de chuva, daquelas que trazem alegria aos nordestinos e dão uma vontade danada de tomar banho no meio da rua, passeando de biqueira em biqueira pelas calçadas do quarteirão, como fazíamos no meu tempo de infância. Lembro imediatamente que o gosto pelo banho que os brasileiros cultivam vem da tradição indígena, como bem apontou Darcy Ribeiro. E imagino também, pelo avesso da fartura de água que agora vejo, que as duras cenas de sofrimentos provocados pelas secas, narradas por Graciliano Ramos ou Raquel de Queiroz, bem poderiam retratar parte da saga das populações indígenas que constituíam a ocupação original do território que viria a se tornar o atual estado do Ceará, e que dramáticos processos sofreram com a chegada dos alienígenas e a sua permanência em terras antes a eles pertencentes, aos índios.

Sujeitos severamente desprezados da antiga historiografia, deixaram de todo modo suas pegadas nos escritos de antanho, numa surpreendente transmutação do exercício de sobrevivência física em sobrevivência histórica. Em sua informação sobre a grande seca de 1791-93, João Brígido assim escreve: “Grande seca no Ceará. Começou em 1791 e terminou em 1793. São tristes as notícias, que ficaram desta quadra. Procurando abrigo, o padre João Bandeira veio fazer, no Jardim, as primeiras plantações; e foi isto parte para formar-se alli o arraial, depois via d’aquelle nome. Houve grande peste de variola. No Aracaty, onde deo-se muita aglomeração de retirantes dos sertões, morreram 600 pessoas. Segundo informações do capitão-geral de Pernambuco ao rei, pereceu um terço da população da Capitania geral. Esta informação contém exagero; mas a perda em homens, sobre tudo em animais, foi muito grande. Os índios morreram ou fugiram para o interior do Piauí e Maranhão, restando mui poucos” (RIC, vol.:XIV, 1900, p.148). Não é à toa que os índios são citados já ao final da narração, separados dos outros homens, após os animais. Emblemática é esta citação, que nos aponta vestígios de uma presença indígena indesejada e ignorada, em

que pese o indigenismo fundador da nacionalidade. Essa indianidade, o olhar contemporâneo enxerga e valoriza.

Não somos todos índios, nós, os cearenses. É bem verdade que em grande parte de nossas histórias familiares há relatos recalcados de parentescos remotos com índios, via de regra atribuídos a gerações pregressas, das quais fazemos questão de nos pensar distantes... E isso não nos torna índios. Índios são aqueles que, apesar do imaginário social desabonador construído sobre estas populações, alimentam um outro sentimento e uma outra atitude diante de sua ancestralidade e faz dela, no mundo hodierno, objeto de auto-estima, dignidade e afirmação étnica. Como anuncia Norbert Elias, “ele [o conceito de cultura] nasce de um conjunto específico de situações históricas e está cercado também por uma atmosfera emocional e tradicional difícil de definir, mas que apesar disso constitui parte integrante de seu significado” (Elias, 1990 [1939], p.51). Índios são os que gritam com orgulho, para aqueles que não os querem ouvir, **eu sou Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanindé, Kalabaça, Kanindé, Kariri, Pitaguary, Potyguara, Tabajara, Tapeba, Tremembé, Tupinambá, Tubiba-Tapuia.**

A importante coletânea com que o Museu do Ceará e o Ilopec ora nos presenteiam, traz novos estudos sobre estas populações. São estudos produzidos a partir do ambiente acadêmico, que trazem consigo a marca da pesquisa histórica e etnográfica, num espectro que parte da história colonial à história no novo milênio. Além dos estudos, há também uma série de depoimentos de lideranças indígenas e de outros agentes sociais, a par de um belo ensaio fotográfico, que enriquecem a percepção e a compreensão sobre a chamada questão indígena.

Pode-se considerar que estes novos estudos dão seguimento a outras publicações que surgiram a partir dos anos 90 do século passado, quando as populações indígenas no Nordeste retomaram a condição de objetos de reflexão da história e da antropologia brasileiras. Frutos do advento da nova história, da “desexotização” da antropologia e do encontro destas duas disciplinas, essas populações têm provocado vigorosos debates na academia, repercutindo toda a sua força

e vitalidade. Ainda que não seja o caso de aqui apresentar uma história da antropologia indígena no Ceará, vale destacar a influência seminal que exerceu sobre toda uma geração de pesquisadores, a pesquisa intitulada *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*, coordenada pela professora Maria Manuela Carneiro da Cunha, a partir do Núcleo de Apoio à Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP). Coordenada no Ceará pela professora Maria Sylvia Porto Alegre, desta pesquisa resultou, entre outros, a publicação *Documentos para a História Indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*, sob a organização de Maria S. Porto Alegre; Marlene Mariz; Beatriz G. Dantas. No mesmo período foi também publicado o *Atlas das Terras Indígenas no Nordeste*, sob a organização do professor João Pacheco de Oliveira, a partir do Museu Nacional. Tais obras são hoje consulta obrigatória para quem deseja compreender a trajetória indígena em nosso estado.

Os quatorze artigos que ora se contemplam, juntos aos depoimentos e ao ensaio fotográfico, reportam a uma diversidade de povos, temas e nuances da história e da vida cotidiana destes povos. Temas como as retomadas, índios urbanos, perambulações, pajelanças e escolas indígenas lançam inquietantes reflexões, ao lado de temas já consagrados e que agora são investigados no Ceará, tais que os processos de etnicização, núcleos familiares, práticas culturais e museológicas. Ademais inovadores estudos históricos que desvelam as ações políticas das populações nativas nos seus encontros e confrontos com os conquistadores. Esse conjunto traz um rico material etnográfico e historiográfico afinado com as mais modernas teorias da história e da antropologia, tão bem comentados na brilhante introdução que se segue a este prefácio. Depois desta coletânea, que não se escute mais que não há índios no Ceará. Ou etnógrafos.

Isabelle Braz Peixoto da Silva

Professora de antropologia da UFC

Fortaleza, abril de 2009



INTRODUÇÃO

Estêvão Martins Palitot

Peço aos leitores a licença para alertar que este livro não possui um formato uniforme, e nem é sua pretensão. Nele não se encontrará uma linha mestra teórica ou uma homogeneidade interpretativa dada por algum ponto de vista. Pelo contrário, esta obra coletiva se pretende heterogênea, tal como o universo aqui analisado.

A presença indígena no Ceará, longe de ser ponto pacífico nos círculos intelectuais, políticos, midiáticos e populares, é marcada pela multiplicidade de enfoques e opiniões. Desde o início do ressurgimento político das etnias indígenas cearenses na década de 1980, o tema que era considerado superado, repetindo a frase final do romance *Iracema* – “*Tudo passa sobre a terra*” – tornou-se objeto de candentes disputas simbólicas e jurídicas.

Único elemento a articular as contribuições deste livro, a existência dos povos indígenas no Ceará organiza os diferentes textos aqui presentes na forma de um caleidoscópio, onde a cada mudança no girar do objeto, as configurações visíveis se alteram. Assim é que os diferentes artigos, ensaios e depoimentos aqui reunidos podem ser lidos. Cada um em relação múltipla com todos os outros.

Se iniciarmos nossas leituras pelos textos dos historiadores, veremos uma interação conflituosa e dinâmica constante entre os indígenas e o Estado, quer seja ele colonial, imperial ou republicano. Por outro lado se prestarmos atenção nas narrativas contidas na seção dos depoimentos poderemos perceber “*uma frágil força messiânica*”, como falou Walter Benjamin (1994 [1940]), a estimular o exercício narrativo indígena atualizado sob a mediação de agências missionárias (MONTERO, 2006).

Ao nos aproximarmos dos textos mais etnográficos, sejam aqueles voltados à análise da dimensão territorial, com seus

múltiplos arranjos e seus conflitos; sejam aqueles voltados às esferas rituais, teremos um quadro complexo onde a luta pela afirmação identitária e territorial rearticula as dimensões do cotidiano desses povos, reescrevendo suas histórias em função da afirmação de uma cidadania diferenciada, garantida a duras penas.

O objetivo do livro, portanto, é apresentar um instantâneo da situação indígena no Ceará. Como uma fotografia tirada de algo em movimento, obviamente, terá algumas margens borradas e pontos desfocados. É nesse sentido, que não fizemos distinção entre contribuições de estudiosos e de atores dos movimentos indígena e indigenista. Também não privilegiamos títulos acadêmicos e suas hierarquias. Aqui, indígenas e missionários, graduandos e doutores, apresentam seus pontos de vista sobre essa realidade multifacetada. O que contou como critério para a seleção dos textos foi em grande parte o ineditismo, seja de pontos de vista, seja de temas e grupos abordados. Projetos de pesquisa, transcrições de entrevistas, depoimentos de militantes e indígenas encontram-se lado a lado com textos mais elaborados, resultantes de pesquisas etnográficas e históricas conduzidas em instituições de ensino superior do Ceará, de outros estados brasileiros e do exterior.

Outro ponto deve ainda ser ressaltado. Dado o nível de polarização das opiniões sobre a presença indígena no Ceará, escrever algo que meramente diga que o grupo X ou Y é indígena implica num posicionamento prévio, alheio e precoce do autor numa das extremidades dessa disputa. Um posicionamento que não significa, de modo algum, que os indígenas necessitem da academia para se legitimarem enquanto grupos sociais, ou que a tarefa dos estudos aqui contidos seja autenticar suas reivindicações. Pelo contrário. O movimento indígena, seguidamente, vem reiterando a sua autonomia política e representacional, dispensando perspectivas tutelares de onde quer que elas venham, seja do Estado, seja da academia, seja das agências missionárias.

A tarefa acadêmica aqui intentada é a de questionar, sempre e continuamente, os consensos estabelecidos e as narrativas bem-acabadas. Nosso esforço é analítico, evidenciando as constantes disputas pelos sentidos atribuídos às classificações

sociais (BOURDIEU, 1989). Não devemos estabelecer primazia entre fontes de dados, sejam elas escritas, orais ou audiovisuais, uma vez que tal postura termina por reificar as relações de poder previamente estabelecidas. Citando Michel Foucault, podemos lembrar que nossa tarefa justifica-se não pela busca de um ponto de vista mais verdadeiro, mas como o exercício de uma *genealogia*, que seria

...o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais (...) trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns (FOUCAULT, 1999, p. 171).

Esta é uma postura epistemológica que pode nos garantir a confrontação de diferentes perspectivas sobre um mesmo processo histórico, uma vez que as perspectivas indígenas não constam dos relatos socialmente legitimados. Também poderemos perceber como, através da ação narrativa contemporânea, o passado é reescrito em função de um momento novo, onde comentar, narrar e, até mesmo, celebrar uma identidade indígena é algo permitido e positivo. Pois, como diz Linnekin (1983, p. 241), a “tradição é um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade”. Neste processo “a seleção que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna” (idem).

Essa tradição indígena, elaborada nos embates de uma luta contemporânea por visibilidade, choca-se com outra tradição, criada no século XIX e destinada a configurar a *cearzensidade* (PORDEUS, 2003). Um projeto que, na esteira de *Iracema* e dos relatórios oficiais que atestavam a extinção dos indígenas, previa a criação de uma população homogênea, ideologicamente construída sob o signo da miscigenação,

para uma província e um país que então se pretendiam em vias de modernização.

Reconstruído naquele momento histórico específico, o índio, tornou-se o contraponto necessário de um Brasil que se queria nação moderna e civilizada, equiparada aos países centrais do Ocidente. Era preciso, portanto, exorcizar e atirar ao passado remoto os elementos e símbolos que atestassem o quanto o Brasil era não-europeu. Ao mesmo tempo, era necessário liberar espaços e mão-de-obra para a ação modernizante promovida pelos grupos econômicos mais privilegiados.

A imagem do índio, assim construída, torna-se mais real do que os próprios indígenas. Um modelo atemporal de alteridade se cristaliza nas representações sociais e as múltiplas dimensões locais de atualização da alteridade tornam-se impossíveis de serem compreendidas pelas instâncias oficiais de conhecimento. Nesta perspectiva, o Ceará seria um só, e os cearenses tendo uma origem e modelação, que os diferenciava e lhes conferia um lugar próprio no seio da nação. Os indígenas que porventura existissem aqui, seriam imponderáveis e suas tradições, quando muito, reminiscências folclóricas, como foi tratado o torém dos Tremembé entre os anos 1950-70 (VALLE, 1993 e OLIVEIRA JR., 1998).

O movimento indígena atual, por recusar a sentença de extinção histórica e a folclorização de suas manifestações culturais, abala o consenso estabelecido sobre o imaginário da *cearensidade* e introduz a alteridade no seio do debate sobre a identidade cearense.

Mas, não só os indígenas promovem essas fraturas no límpido mármore da vetustez da identidade oficial. Como o artigo de Max Maranhão demonstra, outras inúmeras identidades coletivas, étnicas e locais alçam-se à condição de movimentos políticos e culturais no Ceará contemporâneo: são os “povos do mar”, os quilombolas, os ciganos, os atingidos por barragens e os pequenos agricultores. Além de outros grupos que cabem na categoria de “Povos e Comunidades Tradicionais”: pequiizeiros, louceiras, cipozeiros, comunidades de terreiros. Num cenário mundial onde as identidades locais e coletivas (étnicas, raciais e culturais) vêm ganhando cada vez mais espaço nas mobilizações políticas (ALVAREZ, DANIGNO E

ESCOBAR, 2000; CASTELLS, 2002 e HALL, 1999), é importante atentarmos para este mapeamento preliminar e inédito sobre a pluralização das identidades culturais e das lutas políticas nos movimentos sociais cearenses. O artigo, contribui, assim como uma moldura para nossa fotografia borrada.

Os trabalhos seguintes são o pano de fundo da nossa imagem, aquele que principia na linha do horizonte da fotografia e, partindo da indefinição entre mundo e firmamento, vêm tornando-se mais claro à medida que nos aproximamos. São as contribuições dos historiadores, que do passado colonial nos trazem novas questões sobre a relação entre indígenas e colonizadores. Relações que escapam ao que foi sentenciado na historiografia canônica: são líderes e grupos indígenas aceitando colaborar com as instâncias do poder colonial.

Retratados como atores sociais concretos, despontando numa paisagem mitificada por Potis, Araquéns e Jacaúnas, os líderes indígenas que requerem datas de sesmarias e títulos de distinção social por haverem colaborado no esforço de colonização, evitando assim que seus grupos fossem vítimas da violência colonial. Pessoas responsáveis pelas vidas de outras, que deveriam tomar difíceis decisões em momentos de atribulações e rápidas mudanças, é o que nos é apresentado no artigo de Lígio Maia. Neste artigo, podemos observar ainda a gênese do sistema de aldeamentos no Ceará, matriz histórica de um dos modos de vida indígena que chegou até os dias de hoje e informa muitos dos sentidos de pertencimento histórico de grupos como os Tapeba, Pitaguary e Tremembé.

O artigo seguinte aborda um momento posterior, já nos estertores do período colonial, quando inúmeras revoltas liberais sacudiram a capitania de Pernambuco e suas vizinhas. Mantendo-se fiéis aos acordos assumidos com a coroa portuguesa, muitos indígenas aceitam compor tropas leais ao governo e combater os rebeldes liberais. Analisando as políticas de controle da população (não só indígena) nesse período, João Paulo Costa, observa os cuidados que a administração colonial tomava com esses índios aliados, medindo e verificando cada passo das tropas. O autor cuida também de levantar as possíveis táticas indígenas de sobrevivência nesse período de intensas transformações em que a posse que exerciam sobre as terras dos aldeamentos começava a ser fragilizada.

A contribuição de Carlos Guilherme do Valle, aborda o chamado processo de “extinção dos aldeamentos” no Ceará, que teria ocorrido na segunda metade do século XIX. Resultado de laboriosa análise documental, o texto ressalta tanto as ambigüidades da política indigenista do Império como as múltiplas estratégias desenvolvidas pelos indígenas neste contexto. O autor propõe uma leitura da “extinção dos aldeamentos” não só enquanto um processo de reordenamento territorial, mas também de administração da população, quando postularam-se novos critérios para definição dos grupos sociais, onde a mistura e a nacionalidade irão sobrepor-se às identidades indígenas, limitando as possibilidades de organização desses grupos durante o século seguinte.

No artigo seguinte, temos uma investigação sobre a descendência indígena de *Amanay*, o índio *Algodão* das crônicas coloniais. Situado numa posição entre o mito e a história, a figura de Amanay irrompe no texto de Alexandre Gomes, atravessando séculos. De líder indígena que negociou habilmente com portugueses e holandeses, torna-se fundador de aldeamentos, legando posições e honrarias aos seus descendentes. Amanay torna-se mito historiográfico nos escritos dos clássicos da história e da antropologia cearense. Também se mitifica num ritual, que embora profundamente transformado, ao acontecer nos dias de hoje, atualiza sentidos e pertencimentos de uma história muito antiga, revelando a profundidade da presença indígena no Ceará: a Festa da *Chegada dos Caboclos da Parangaba*.

Fechando a seção histórica, temos o trabalho de Luís Carlos Leite de Melo. Em que pese seja um projeto de pesquisa não efetuado até o presente momento, a colaboração desse autor coloca em questão exatamente os pressupostos da extinção oficial dos indígenas no Ceará. A partir de narrativas locais, Luís Carlos nos apresenta a existência de uma memória elaborada ao longo de muitas décadas e que busca explicar a existência de um sítio arqueológico na zona rural de Crateús. As narrativas sobre o *Massacre na Furna dos Caboclos* compõem uma explicação que encontra sentido na associação entre eventos mitificados, estabelecendo uma relação de continuidade onde se supunha haver apenas descontinuidade.

des, instauradas pela colonização e o extermínio dos índios. *A vulgata da avó pega a dente de cachorro* (VALLE, 1993) reaparece aqui dramaticamente intensificada e gerando significados insuspeitos.

Esse primeiro conjunto de textos compreende parte de uma discussão mais ampla sobre a presença indígena na história do Brasil e que tem nos trabalhos de Sylvania Porto Alegre (1992, 1994), John Monteiro (1994, 2001), Regina Celestino de Almeida (2003), Isabelle Braz da Silva (2005) e Francisco Pinheiro (2008), marcos importantes de uma rotação de perspectivas, que começa a perceber o papel ativo dos indígenas na construção da sociedade brasileira, em todas as suas faces históricas. Não se trata mais de uma narrativa histórica linear e progressiva onde o índio dá lugar ao mestiço e este ao cearense, epítome do brasileiro. É sim, um drama concreto, com alternativas e escolhas cruciais, que passa a desenrolar-se diante de nossos olhos. Nem heróis, nem vilões, o passado nos traz. A história tem algo novo a nos dizer e seus personagens são infinitamente mais complexos agora.

E são dramas concretos os que despontam nesse momento no horizonte de nossa fotografia. Mais próximos das figuras em primeiro plano, temos uma visão em perspectiva das dimensões constitutivas das identidades indígenas no Ceará contemporâneo: os processos de territorialização indígena (OLIVEIRA, 2004); as múltiplas dimensões rituais e o universo das políticas públicas da cultura e da educação.

A mobilização política dos grupos indígenas no Ceará deuse numa conjuntura de mudanças sociais importantes e que tiveram lugar a partir dos anos 1970 com a aceleração da concentração fundiária, o êxodo rural, o inchaço das zonas urbanas da capital e do interior, lutas por reforma agrária e por moradia urbana, o processo de redemocratização e a ação de pastorais sociais em algumas dioceses.

A presença indígena, que era ignorada desde o final do século XIX, passa, nos anos 1980, a ser alvo de ações de grupos vinculados à igreja católica (Associação Missão Tremembé - AMIT, Movimento de Apoio aos Índios Pitaguary – MAPI, Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza e Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús) que buscavam resgatar

as “raízes indígenas” das pessoas, promover o reconhecimento da existência dos grupos e lutar pela demarcação de suas terras (BARRETTO Fº, 1992; VALLE, 1993 e PINHEIRO, 2002).

Após duas décadas de ação missionária e organização do movimento indígena podemos encontrar hoje – dentro de um quadro de absoluta precariedade fundiária e falta de ação indigenista por parte da FUNAI – em torno de 20 demandas territoriais indígenas no estado (apenas uma área está regularizada), representativa de 13 etnônimos, com uma população de mais de 22 mil pessoas. O leitor pode visualizar melhor essas informações ao consultar o mapa e as tabelas ao final desta apresentação.

Os trabalhos seguintes dedicam-se à análise deste cenário eminentemente conflituoso e que tem na dimensão do acesso aos territórios o seu ponto de tensão.

Abordando as *retomadas* de terra dos Tapeba de Caucaia, Ana Lúcia Tófoli coloca em questão os impasses que a proteção da regularização fundiária da Terra Indígena Tapeba impõe para esse povo. Reconhecidos plenamente pela opinião pública, pelos órgãos de Estado e ocupando importantes assentos em comissões multilaterais da política indigenista nacional, os Tapeba ainda não viram reconhecidos os seus pleitos territoriais. Tal situação gera inúmeras tensões com alguns segmentos sociais e certos níveis da administração pública, o que tem levado os Tapeba a investir em ações diretas de ocupação territorial, como modo de pressionar pela regularização das terras, mas também como alternativa para garantir a reprodução física e social do grupo.

O trabalho de Carmen Lúcia Silva Lima sobre as *perambulações* dos indígenas da Serra das Matas aborda um processo diametralmente oposto ao de aldeamento, ou seja, a dispersão da população indígena por fazendas e povoados, os deslocamentos motivados pelas secas, a perda de terras e as lutas para a fixação de territórios mínimos, onde os grupos indígenas pudessem reorganizar sua vida de modo mais ou menos autônomo. No exercício narrativo, na interpretação sobre os lugares da memória (sítios arqueológicos, cemitérios e olhos d’água) e no palmilhar de amplos territórios, a identidade indígena se constrói a partir de múltiplos referenciais.

No artigo seguinte, a etnografia de Alyne Almeida Ciarlini, trata dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos, um povo indígena que vive no município de Monsenhor Tabosa. Em seu texto, a autora constrói, a partir da voz nativa, a trajetória histórica de formação de um grupo familiar, prototípica das situações indígenas no sertão do estado. Nessa trajetória, as relações de patronagem sobressaem como forma de subordinação e controle das populações do sertão, subsumindo suas identidades particulares, que ganham visibilidade apenas no momento em que conseguem construir um espaço (físico e social) de autonomia grupal.

Completando o quadro dos processos de territorialização temos um trabalho de minha autoria que trata da constituição dos territórios indígenas urbanos na cidade de Crateús. Encruzilhada de rotas migratórias, Crateús cresceu sob o impacto de ocupações de terrenos urbanos, assessoradas por organizações pastorais. No início dos anos 1990, essas organizações começaram a atuar também na promoção das raízes culturais e étnicas daqueles migrantes rurais, criando espaços de mediação cultural, onde narrativas subterrâneas e práticas rituais estigmatizadas pudessem vir à luz, colaborando no processo de organização comunitária. É dessa organização comunitária, baseada numa idéia reflexiva de cultura, que emergem os atuais grupos indígenas da cidade, configurando uma situação de multiplicidade étnica e de arranjos territoriais sem paralelo na história dos povos indígenas no Brasil até o momento.

Numa outra vertente, mas também voltada para a análise da construção de identidades, temos os trabalhos relacionados à esfera ritual. A contribuição de Juliana Gondim volta-se para a etnografia dos rituais de cura (*tundá*) entre os Tremembé de Almofala. Em sua pesquisa, a autora mergulha no universo dos rituais mediúnicos onde a alteridade étnica se inscreve. É no decurso das práticas de cura e no contato com os *Encantados*, espíritos de antepassados que vivem em lugares marcados pelo sobrenatural, que a identidade indígena se elabora em ato e representação. Debruçando-se sobre a *expertise religiosa das pajés* Tremembé, seu estudo permite que percebamos a construção de múltiplas identidades – gê-

nero, geração e etnia – através da performance mediúnicamente realizada no corpo dessas mulheres.

Em seguida, temos o trabalho de Eloi Magalhães, que ao abordar o processo de produção cultural do toré entre os Pitaguary nos fornece uma chave interpretativa para a compreensão das tradições dos povos indígenas no Ceará. O esforço de construção de uma expressão cultural que sintetize a ação política e o impacto emocional do movimento indígena revela-se na etnografia apresentada pelo autor. O toré é a marca da distintividade e a linguagem do movimento indígena contemporâneo no Nordeste (GRÜNEWALD, 2005). Atuando em múltiplas frentes, o toré reescreve, no embate público e interacional, os sentidos de ser índio nos dias de hoje. A relação existente entre o toré e os cultos mediúnicos (umbanda) demonstra que, para além da produção de uma expressão diacrítica, este ritual é a atualização de experiências de alteridade vivenciadas em contextos menos visíveis, nos quais nunca deixou de se falar, sentir e vivenciar a indianidade presente nas entidades *caboclas*.

Partindo do universo ritual em direção às políticas públicas, vamos encontrar dois textos que abordam o universo das políticas educacionais e culturais voltadas para os povos indígenas. Promovido por diversos atores sociais no Ceará contemporâneo (agências missionárias, organismos de Estado, ONGs e segmentos empresariais), o neoliberalismo multicultural (HALE, 2002) atua na produção de um campo social que favorece as afirmações de identidades culturais múltiplas:

... abrindo de certo modo espaços na estrutura de oportunidades políticas para a conquista de direitos, mas, por outro lado, avançando na imposição de suas agendas políticas e regulando os espaços de participação indígena e normatização das diferenças culturais (AIRES, 2008).

Nesse contexto, as políticas de educação escolar indígena tornam-se um campo tenso de disputas, onde a criação de instituições escolares gerenciadas pelos próprios indígenas e reconhecidas oficialmente é algo inédito na história brasileira. O artigo de Flávia Sousa aborda a experiência de orga-

nização da *escola diferenciada indígena* entre os Pitaguary, analisando os dilemas na elaboração administrativa e curricular do adjetivo *diferenciado*. Encarado pelos Pitaguary como mais uma das faces da sua luta por reconhecimento, a escola indígena diferenciada abre novos espaços para o grupo, ao mesmo tempo em que impõe novos limites, em função das práticas normativas do sistema de ensino nacional.

O artigo seguinte é uma contribuição dos historiadores Alexandre Gomes e João Paulo Vieira, que propõem uma política cultural museológica para os povos indígenas no Ceará (a partir do *Projeto Historiando*)¹ fazem um balanço tanto do processo de constituição do acervo indígena do Museu do Ceará, como também inventariam as iniciativas indígenas de construção de museus e centros culturais. Como Benedict Anderson (2008) demonstrou, o museu é o espaço físico e simbólico que atua como um dos mais poderosos instrumentos de construção da nação. Sua função é conferir legitimidade às linhagens históricas, transformando amontoados de objetos e lugares antigos em matrizes de significação e pertencimento para os diferentes grupos sociais que são chamados a compor os estados nacionais. A apropriação do museu pelos povos indígenas contribui para a construção de suas narrativas contra-hegemônicas, permitindo-lhes criar seus espaços no seio da narrativa da nacionalidade, erodindo a sua pretendida homogeneidade.

Continuando na discussão sobre narrativas em luta por sua validade, chegamos à parte final do nosso livro, onde alguns dos protagonistas da nossa fotografia aparecem de corpo inteiro, em primeiro plano. Através de textos escritos ou da transcrição de uma entrevista, missionárias e indígenas nos comunicam suas posições singulares no campo social indigenista no Ceará. A fala desses atores sobressai nesse momento como complemento e contraponto de tudo que foi apresentado nos textos anteriores.

A primeira contribuição é a transcrição de uma entrevista com seu Mariano Lima de Sousa, mais conhecido como Mariano Barata, indígena Potyguara de Crateús. Essa entrevista foi realizada pelo antropólogo Ivo de Sousa e por liderança Tabajara, Cícero Batata. O registro em vídeo deu-se em 1997,

pouco antes de Seu Mariano falecer. A entrevista contribui nesta seção do livro como uma possibilidade de aprofundamento e diversificação da leitura dos artigos de Luís Carlos de Melo, de Carmen Lima e do meu próprio. Nela, descortinamos parte do universo de significados condensados na narrativa do *Massacre da Furna dos Caboclos* e sua atualização num contexto de afirmação das identidades indígenas.

O próximo artigo é uma contribuição da secretária-geral da Associação Missão Tremembé, a professora Maria Amélia Leite. Com longa atuação no campo missionário e indigenista no Nordeste, Maria Amélia é uma das personagens fundamentais no processo de visibilização e luta por reconhecimento das etnias indígenas nos últimos trinta anos. Sua contribuição recupera de modo textualizado parte de uma história de vida que já foi registrada em inúmeras entrevistas concedidas para pesquisadores e palestras proferidas pela missionária. Em seu texto, podemos perceber uma preocupação constante em situar sua atuação em função das evidências culturais da persistência dos indígenas na sociedade cearense.

No texto da Irmã Margaret Malfliet temos a recuperação da trajetória de vida dessa missionária, com ênfase na sua obstinada percepção sobre as nuances da cultura brasileira e sertaneja. A Irmã Margaret me contou, em outras situações, que o modo dela identificar os indígenas na região de Crateús foi sensibilizar-se para perceber o “sentir profundo”, os traços comportamentais e culturais que por força da situação colonial foram recalcados na população sertaneja de ascendência indígena e invisibilizados a partir de inúmeras formas de repressão social e simbólica. O seu texto é rico na apresentação desses elementos, no modo como eventos, atos e falas, considerados muitas vezes como banais, foram somando-se num processo ativo de reescrita da história, promovido pelos próprios indígenas mobilizados enquanto animadores e agentes pastorais.

Por fim, temos a contribuição das indígenas Bernardete e Conceição Alves Feitosa, ambas Pitaguary. As duas professoras e lideranças indígenas trazem-nos a oportunidade de estar diante de vozes indígenas que dialogam com a academia e a administração pública. Seu texto é uma narrativa autoe-

tnográfica sobre os Pitaguary, tendo como pano de fundo a discussão sobre etnicidade e organização social indígena levada adiante pelos diversos pesquisadores que passaram pela sua aldeia.

Infelizmente, pela agenda intensa de compromissos das lideranças indígenas no Ceará, não pudemos contar com um número maior de contribuições desse tipo, porém, isso serve de estímulo para novos projetos de registro de suas perspectivas. Quem sabe, um livro apenas com textos de indígenas ou transcrições de suas entrevistas, onde possamos preservar de modo mais acurado o tom poético e expressivo de suas falas, sempre tão marcantes.

Dialogando com os textos aqui presentes, temos ainda as belíssimas fotografias de Joceny Pinheiro. Nestas imagens, tomadas em seu último período de trabalho de campo, entre os anos de 2005 e 2008, Joceny nos revela as subjetividades presentes nos olhares capturados por sua lente. Realizadas durante as assembléias indígenas anuais, a maioria das fotos são closes de rostos, ressaltando as expressões e individualidades dos protagonistas do movimento indígena, dando feição humana aos processos sociais que foram aqui tematizados.

Para finalizar esta apresentação, gostaria de agradecer especialmente ao convite formulado por Cristina Holanda, Alexandre Gomes e João Paulo Vieira para a organização deste livro, que se insere no **Projeto Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares da memória no Ceará** financiado pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, executado através do IMOPEC (Instituto da Memória do Povo Cearense) e coordenado pelo Museu do Ceará.

Este livro também não teria sido possível sem a gentil e prestimosa colaboração de todos os autores presentes. Dentre os colaboradores, destaco o esforço de Légio Maia em fazer a chamada de trabalhos circular entre os colegas historiadores. Também devo agradecimentos especiais a Joceny Pinheiro que, do outro lado do Atlântico, disponibilizou tempo precioso em comentários e conversas através de e-mail e MSN, além de contribuir com suas belíssimas fotografias. Assim como Joceny, Max Maranhão, Isadora Lídia, Analu Tófoli, Carmen Lima e Amanda Soares participaram das rodadas iniciais de

discussão que se deram na aldeia Cajueiro (em Poranga - Ce) e num shopping de Fortaleza, durante um almoço. Também gostaria de agradecer ao empenho de Maria Amélia Leite e Ceiza Pitaguary para a consecução dos trabalhos deste livro.

Agora, convido os leitores a se acercarem da nossa fotografia, borrada, mas de um colorido intenso.

NOTAS

¹ O Projeto Historiando é uma iniciativa de historiadores e arte-educadores com vistas a promover a educação patrimonial e o registro histórico coletivo em bairros, comunidades, grupos étnicos e socialmente marginalizados, utilizando a educação histórica como prática de reflexão e transformação social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Max Maranhão Piorsky (Org.). *Políticas interculturais e escolas indígenas no Nordeste brasileiro*. Fortaleza: EDUECE, 2008 [no prelo].

ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALVAREZ, Sonia E.; DANIGNO, Evelina e ESCOBAR, Arturo (orgs.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARRETTO Fº, Henyo T. *Tapebas, tapebanos e pernas de pau*. Etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1992.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: *Walter Benjamin (obras escolhidas)*. Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1994

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: FUNDAJ, Editora Mas-sangana, 2005.

HALE, Charles R. 2002. *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala*. *Journal of Latin American Studies* 34:485-524.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

LINNEKIN, Jocelyn s. *Defining tradition: variations on the Hawaiian identity*. *American Ethnologist*, 1983.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre-docência. IFCH-UNICAMP. 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>

MONTERO, Paula. *Deus na Aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

OLIVEIRA JR., Gérson Augusto de. *Torém*. Brincadeira dos índios Velhos. São Paulo: Annablume, 1998.

PINHEIRO, Francisco José. *Notas sobre a formação social do Ceará: 1680 – 1820*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2008.

PINHEIRO, Joceny (org.) *Ceará: Terra da luz. Terra dos Índios; história, presença, perspectivas*. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6a Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN/4a Superintendência Regional, 2002.

PORDEUS, Ismael. Cearensidade. In: CARVALHO, Gilmar de. *Bonito pra chover. Ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no final do século XVIII: Aspectos Demográficos da 'Cultura de Contato'*. Trabalho Apresentado ao GT História Indígena e do Indigenismo, XVI Encontro Anual da ANPOCS, 1992.

_____. Repertório de Documentos do Arquivo Público. In: *Documentos para a História Indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. Maria S. Porto Alegre; Marlene Mariz; Beatriz G. Dantas (orgs.). São Paulo: NHII-USP/FA-PESP, 1994.

SILVA, Isabelle Braz P. da. *Vilas de Índios no Ceará Grande*. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2005.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

MAPA I

POVOS INDÍGENAS NO CEARÁ CONTEMPORÂNEO



Fonte: Relação dos indígenas presentes na XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará, realizada na Aldeia Cajueiro, Poranga, em dezembro de 2008.

Elaboração: Estêvão Martins Palitot



TABELA I
SITUAÇÕES TERRITORIAIS INDÍGENAS NO CEARÁ

Nº NO MAPA	SITUAÇÃO TERRITORIAL	ETNIA	MUNICÍPIO	PROCEDIMENTO DEMARCATÓRIO
01	Tremembé de Queimadas	Tremembé	Acaraú	Em estudo pela FUNAI.
02	Córrego João Pereira	Tremembé	Itarema e Acaraú	Homologada.
03	Tremembé de Almofala	Tremembé	Itarema	Identificada. <i>Sub júdice.</i>
04	Tremembé de São José e Buriti	Tremembé	Itapipoca	Em estudo pela FUNAI.
05	Anacé	Anacé	Caucaia e São Gonçalo do Amarante	Sem providências.
06	Tapeba	Tapeba	Caucaia	Identificada. <i>Sub júdice.</i>
07	Pitaguary	Pitaguary	Maracanaú e Pacatuba	Em demarcação.
08	Lagoa da Encantada	Jenipapo-Kanindé	Aquiraz	Identificada.
09	Kanindé de Aratuba	Kanindé	Aratuba	Sem providências.
10	Kanindé de Canindé	Kanindé	Canindé	Sem providências.
11	Mundo Novo/Viração (Serra das Matas)	Potyguara, Tabajara, Gavião e Tubiba-Tapuia	Monsenhor Tabosa e Tamboril	Em estudo pela FUNAI.
12	Periferias de Crateús (Aldeia São José, Vila Vitória, Maratoã, terra Livre, Nova Terra, Planaltina, Altamira, Pedra Viva, Terra Prometida, etc.)	Potyguara, Tabajara, Kala- baça, Kariri e Tupinambá	Crateús	Sem providências.
13	Carnaúba	Tapuya-Kariri	São Benedito	Sem providências.

14	Imburana e Cajueiro	Tabajara e Kalabaça	Poranga	Sem providências.
15	Nazário (Serra das Melancias)	Tabajara	Crateús	Sem providências.
16	Potyguara de Monte Nebo	Potyguara	Crateús	Sem providências.
17	Potyguara de Novo Oriente	Potyguara	Novo Oriente	Sem providências.
18	Tabajara de Quiterianópolis	Tabajara	Quiterianópolis	Sem providências.
19	Umari	Kariri	Crato	Sem providências.
20	Olho D'Água dos Canutos	Tabajara	Monsenhor Tabosa	Sem providências.

Fonte: Informações dos indígenas presentes na XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará, realizada na Aldeia Cajueiro, Poranga, em dezembro de 2008.

TABELA II
POPULAÇÃO INDÍGENA NO CEARÁ

Etnia	Município	Aldeia	Casas	Famílias	Pessoas
Anacé	Caucaia	Capoeira	4	5	18
		Japoara	119	137	457
		Matões	89	104	323
		Santa Rosa	90	104	333
	Maracanaú	Horto	0	0	1
	São Gonçalo do Amaranthe	Bolso	45	53	150
	3	6	347	403	1282
Gavião	Monsenhor Tabosa	Boa Vista	12	14	58
		Mundo Novo	1	1	2
	1	2	13	15	60
Jenipapo-Kanindé	Aquiraz	Lagoa Encantada	81	94	303
	1	1	81	94	303
Kalabaça	Crateús	Nazário	2	3	8
		Vila Vitória	42	48	168
	Poranga	Umburana	12	14	53
	2	3	56	65	229
Kanindé	Aratuba	Fernandes	148	185	658
	Canindé	Gameleira	13	14	55
	2	2	161	199	713
Kariri	Crateús	Terra Prometida	29	34	116
	1	1	29	34	116

Pitaguary	Aquiraz	Lagoa Encantada	0	0	1
	Maracanaú	Aldeia Central	64	72	294
		Aldeia Nova	56	61	232
		Horto	285	333	1.102
		Olho D'água	274	308	1.093
		Santo Antônio	55	57	207
	Pacatuba	Monguba	240	280	928
	3	7	974	1.111	3.857
Potiguara	Crateús	Nazário	2	4	6
		São José - Crateús	332	373	1.229
		Terra Nova	2	2	9
	Monsenhor Tabosa	Boa Vista	4	4	12
		Chupador	9	10	41
		Espírito Santo	34	42	118
		Jacinto	26	34	108
		Jucás	146	166	549
		Longar	47	52	189
		Mereio	11	13	48
		Mundo Novo	20	25	84
		Passagem	28	33	105
		Passarinho	2	3	14
		Pau Ferro	25	28	95
		Pitombeira	79	102	345
		Tourão	14	15	58
		Várzea	35	37	137
	Novo Oriente	Açude dos Carvalhos	23	27	96
		Lagoinha	43	57	193
	Tamboril	Viração	24	27	95
	4	20	906	1.054	3.531

Tabajara	Crateús	Nazário	9	13	36	
		Terra Nova	217	262	853	
	Monsenhor Tabosa	Jucás	15	16	54	
		Lagoa dos Santos	32	40	152	
		Olho D'água dos Canutos	7	8	30	
		Olho D'águinha	29	33	102	
		Rajado	24	30	105	
	Poranga	Cajueiro	9	10	36	
		Umburana	276	323	1.139	
	Quiterianópolis	Croatá	8	16	52	
		Fidélis	32	37	157	
		Vila Nova - Quiterianópolis	37	46	153	
	Tamboril	Grota Verde	29	40	113	
		5	13	724	874	2.982
	Tapeba	Caucaia	Capoeira	241	284	1.014
Coité			38	41	131	
Jandaiguaba			300	360	1.327	
Jardim do Amor			123	145	507	
Lagoa dos Tapeba I			62	63	256	
Lagoa dos Tapeba II			257	303	1.071	
Lameirão - Caucaia			41	45	169	
Ponte			81	87	342	
Sobradinho			20	29	103	
Trilho			354	432	1.469	
Vila Nova - Caucaia			11	11	39	
Maracanaú		Aldeia Nova	1	1	6	
		Olho D'água	1	1	5	
	2	13	1.530	1.802	6.439	

Tremembé	Acaráú	Queimadas	23	26	147
		Telhas	18	21	102
	Itapipoca	Buriti	72	76	312
		São José - Itapipoca	35	39	139
	Itarema	Batedeira	21	24	94
		Batedeira II	42	48	167
		Cajazeiras	6	7	25
		Capim-Açú	33	37	141
		Comon-dongo	13	16	49
		Curral do Peixe	14	14	72
		Lameirão - Itarema	27	29	127
		Mangue Alto	13	15	63
		Panan	16	18	58
		Passagem Rasa	19	21	85
		Praia de Almofala	25	27	158
		São José - Itarema	47	50	217
		Saquinho	13	13	58
		Tapera	65	79	306
		Urubu	42	44	146
	Varjota	102	120	558	
	3	20	646	724	3.024
Total	16	76	5.467	6.375	22.536

Fonte: SIASI (Gerado em 28/07/2008 e cadastro encerrado em 23/06/2008)
Fundação Nacional de Saúde – Distrito Sanitário Especial Indígena Ceará.

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO CEARÁ

Max Maranhão Piorsky Aires

O objetivo da minha exposição nessa mesa¹ é apresentar um conjunto de informações que consegui reunir sobre Povos e Comunidades Tradicionais no Ceará. De modo provisório, procurei realizar duas tarefas: (a) organizar e sistematizar informações sobre estas populações (localização geográfica, organizações, redes de apoio aos movimentos sociais etc.); e (b) realizar um levantamento das teses e dissertações defendidas nos Programas de Pós-Graduação, sobre as populações tradicionais no Ceará.

Logo de início, gostaria de deixar claro que este mapeamento só pode ser visto como um esforço inicial, portanto, sujeito a imprecisões e alterações.

POVOS DO MAR

O maior movimento social situado na zona costeira cearense é autodenominado de “povos do mar”. Maior pela quantidade de categorias de sujeitos que o movimento abarca, congregando organizações de pescadores, catadores de caranguejo, marisqueiras, produtores de algas, “moradores” e, em certas circunstâncias, indígenas e quilombolas.

É o maior também pela quantidade de comunidades distribuídas ao longo da zona litorânea, e também pela importância da produção de pescado para a economia cearense. Os números não são precisos, porém estima-se em mais de 100 comunidades pesqueiras distribuídas em 20 municípios cearenses (PORTAL DO MAR, 2009). Outro número é que entre

30 e 37 mil pescadores artesanais atuam no estado do Ceará em embarcações que em 2002 constituíam a maior parte da frota estadual (78,17%), respondendo por mais da metade (64,66%) do pescado produzido no Ceará (IBAMA *apud* CASTRO E SILVA, 2004).

Só para termos uma idéia da amplitude desta rede, na II Assembléia dos Movimentos Sociais da Zona Costeira do Ceará, realizada em Tatajuba (Camocim-CE), em 2006, os organizadores mencionaram a participação de “29 comunidades e cerca de 50 entidades” (CARTA DE TATAJUBA, 2006).

Com essa unidade de mobilização complexa,² a rede de movimentos sociais do litoral cearense possui inúmeros fóruns de discussão que representam as organizações locais e, por conseguinte, rompem com a fragmentação da mobilização, como por exemplo: o Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará (FDZCC); o Fórum de Pescadores e Pescadoras do Litoral do Ceará (FPPLC); a Rede de Educação Ambiental do Litoral Cearense (REALCE); a Articulação de Mulheres Pescadoras do Ceará; e a Federação das Colônias de Pescadores do Ceará.³ Paralelamente, existe também uma ampla rede de apoio formada por inúmeras organizações, movimentos sociais e de pesquisadores.⁴

Num levantamento de teses e dissertações que tratam, direta ou indiretamente, das comunidades tradicionais do litoral cearense, localizamos 30 teses e dissertações defendidas em Programas de Pós-Graduação em Geografia, Sociologia, Economia Rural, História, Engenharia de Pesca e Meio Ambiente e Desenvolvimento.⁵

Tabela 1 – Dissertações e teses sobre os “povos do mar” no Ceará.

Dissertações e teses					
Multidisciplinar	Geografia	Sociologia	Econ. Rural	Eng. Pesca	História
11	08	04	03	02	02
Total: 30					

Os temas explorados nas pesquisas foram os seguintes: articulação entre produção industrial e artesanal do pescado; imaginário de uma colônia de pescadores do litoral cearense; conflitos sócio-ambientais; situação da pesca artesanal; inserção de comunidades no turismo; qualidade do pescado marinho no sistema de pesca artesanal; impacto de grandes projetos; monitoramento participativo da qualidade de vida das comunidades; turismo comunitário; desenvolvimento sustentável e educação ambiental.

As pesquisas foram realizadas em 10 municípios cearenses,⁶ produzindo conhecimento sobre as localidades de Redonda e Ponta Grossa (Icapuí); Caetanos de Cima, no Assentamento Sabiaguaba (Amontada); Tatajuba (Camocim); Caponga (Cascavel); Guriú e Mangue Seco; Guajiru (Trairi); Prainha do Canto Verde; Morro Branco (Beberibe); Fortim; Reserva Extrativista do Batoque (Aquiraz) e Cumbe. Os trabalhos tratam principalmente dos pescadores, mas há um trabalho sobre as marisqueiras.

INDÍGENAS

Uma outra mobilização importante no Ceará é a dos povos indígenas. A quantidade desses povos no Ceará varia de acordo com a agência produtora de informação. O movimento indígena menciona 13 povos em 16 municípios, e há organizações não-governamentais e pesquisas que apresentam números que variam entre 17 e 18 povos.⁷ O IBGE (2006) estimou uma população de 21.015 indígenas no estado e num documento produzido pelo movimento indígena afirma-se que “[...] a população indígena no estado já supera 23 mil indígenas devidamente cadastrados pela FUNASA e pelo NAL/CE [Núcleo de Apoio Local da FUNAI]” (APOINME, 2009, p. 1). Há também inúmeros povos indígenas morando em Fortaleza, sobre os quais há poucas informações.⁸

Os movimentos indígenas estão representados por 17 organizações; 11 delas são organizações locais e 2 organizações são de representação dos povos do estado do Ceará.

A rede de apoio ao movimento indígena é extensa, mas a meu ver, ainda é bem menor e com características bastantes distintas em relação aos povos do mar. Ela é composta por inúmeras entidades, dentre as quais estão: Associação Missão Tremembé (AMIT), Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH), Pastoral Raízes Indígenas, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ADELCO, ADER, Visão Mundial, universidades, simpatizantes de um modo geral, entre outras.

Sobre a produção acadêmica, de 1992 até o momento, foram defendidos 19 trabalhos de pesquisa sobre os povos indígenas no Ceará, em Programas de Pós-Graduação em Antropologia, Sociologia, Educação, Saúde, Psicologia e Políticas Públicas.

Além desses trabalhos, há sete monografias de graduação defendidas nos cursos de Ciências Sociais, História e Serviço Social. No momento há cinco projetos de pesquisa de doutorado em andamento (Antropologia, Sociologia, História e Psicologia), cinco de mestrado (Sociologia, Saúde e Políticas Públicas) e quatro de graduação (Ciências Sociais). Ao todo são nove pesquisas de pós-graduação e quatro trabalhos de graduação em andamento.

Tabela 2 – Dissertações e teses sobre os povos indígenas no Ceará.

Dissertações e teses							
Antrop.	Sociol.	Educação	Geog.	Saúde	Psicolog.	Hist.	Pol. Públicas
5	4	5	2	1	1	2	1
Total: 21							

Os seguintes povos receberam atenção dos trabalhos de pesquisa acadêmica: Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Tremembé, Anacé, Potyguara e indígenas do município de Crateús.

Há também um número razoável de trabalhos de pesquisa defendidos ou sendo realizados por indígenas. Existe uma dissertação de Mestrado e um projeto de Doutorado em andamento, e pelo menos três trabalhos de especialização e quatro de graduação concluídos, e tenho o registro ainda de duas pesquisas de graduação em desenvolvimento.

QUILOMBOLAS

De acordo com levantamento do movimento negro, há 82 comunidades quilombolas no Ceará, distribuídas em 29 municípios (QUILOMBOLAS, s/d). Há notícias também de inúmeras comunidades em Fortaleza.

O número de organizações locais quilombolas parece não ser tão expressivo. Identifiquei somente duas associações locais, a saber: Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências (ARQUA), e a Associação da Comunidade Quilombola de Queimadas (ACOMRQQ).

Um dos marcos para a organização quilombola no estado foi o I Encontro de Comunidades Negras do Ceará, realizado em 1998. Localizei uma entidade de representação estadual, a Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas Rurais do Ceará (CERQUICE), criada em 2005, que em 2009 realizou o XIX Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará (CONVITE, 2009).

De acordo com Noletto (s/d), o Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará (IDACE) e o INCRA informam que são 47 terras de quilombos no estado do Ceará, distribuídas em 17 municípios. No entanto, em 2005 só havia 18 processos de regularização fundiária abertos, cinco destes estavam em fase inicial, e somente um processo já tinha seu relatório antropológico concluído (INCRA, 2005).

A rede de apoio aos quilombos é constituída principalmente pelo movimento negro cearense e as universidades públicas.

Em relação às pesquisas acadêmicas, existem até o momento duas dissertações defendidas sobre quilombos no Ceará, em Sociologia e Geografia – ambas sobre as comunidades de Bastiões, do município de Iracema.

Tabela 3 – Dissertações e teses sobre quilombolas no Ceará.

Dissertações e teses	
Sociologia	Geografia
1	1
Total – 2	

Em andamento há ainda dois projetos de pesquisa, um de Mestrado em Sociologia e outro de Doutorado em Educação.

PEQUENOS AGRICULTORES

Vazanteiros

Os vazanteiros – agricultores que usam o leito dos rios para plantio – aparecem na cena pública em razão dos conflitos referentes à gestão dos recursos hídricos. Provavelmente o caso mais conhecido no Ceará é o conflito entre 180 pequenos agricultores e a Prefeitura Municipal de Sobral em torno da inundação dos plantios de vazantes no rio Acaraú (CEARÁ, 2005).

Localizei quatro organizações de vazanteiros: a Associação dos Vazanteiros da Margem Esquerda do Açude Boqueirão, e a Associação Vazante Grande – ambas no município de Tejuçuoca; a Associação dos Vazanteiros do Açude Cachoeiro, em Sobral, e a Associação Comunitária Erva Moura, em Pentecoste (RELATÓRIO, 1995; ÁLVARES DA SILVA, 2004).

Ao que parece, existe apenas um trabalho de pesquisa: a dissertação de Laurinda Lília Sales Furtado, intitulada “Conflitos nos Processos de Alocação de Águas: O Caso de Vazanteiros e Irrigantes do Sistema Orós-Lima Campos”, defendida em 1997 no Mestrado em Engenharia Civil da Universidade Federal do Ceará (UFC).

No entanto, outros trabalhos mencionam os vazanteiros, como por exemplo, a dissertação de Ubirajara Patrício Álvares da Silva: *Análise da Importância da Gestão Participativa dos Recursos Hídricos no Ceará: um Estudo de Caso*, defendida em 2004 no Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, na Universidade Federal do Ceará.

Apesar do grande número das organizações de apoio aos pequenos agricultores,⁹ não encontramos nas fontes consultadas menção explícita aos vazanteiros.

Terras de uso comum: “terras soltas”

Em relação às terras de uso comum, vale mencionar o trabalho da Dra. Alexandra de Oliveira (2006). A pesquisadora realizou estudos em oito assentamentos localizados nos municípios de Acaraú, na zona litorânea, e de Canindé, no interior do Estado. Num contexto da “reforma agrária de mercado” que de acordo com a autora, consiste na compra de lotes de terra, com crédito do Banco Mundial, para fins de reforma agrária, a pesquisadora identificou terras de uso comum, as chamadas “terras soltas,”¹⁰ em assentamentos.

CIGANOS

Há duas comunidades de ciganos assentados nos municípios de Sobral e Limoeiro do Norte. Tive notícias de mais outras três comunidades nos municípios de Independência, Crateús e também em Fortaleza (CEARÁ, 2008).

Os ciganos de Sobral residem nos bairros do Alto Novo, Sumaré e Pantanal. Os números populacionais, mais uma vez, não são precisos. Bessa (1999, 2001) apresenta um número em torno de 26 famílias e 162 indivíduos. Numa reportagem foi mencionada uma população de aproximadamente 500 ciganos (DIÁRIO, 2005). Há também um grupo de sete famílias no bairro da Cidade Alta, em Limoeiro do Norte, mas também podem ser encontrados Ciganos na cidade de Jaguaruana (SILVA, 2009).

Em relação aos trabalhos acadêmicos, localizei uma monografia de graduação e uma dissertação de mestrado sobre os Ciganos Cem, de um mesmo autor. Vale ressaltar que o professor José Rogério Fonteneli Bessa desenvolveu pesquisa juntamente com outros professores da Universidade Estadual Vale do Acaraú, que resultou no livro intitulado *Comunidade Cigana de Sobral: aspectos lingüísticos e etnográficos relativos à mobilidade geográfica, natureza e tempo*, publicado pela mesma instituição.

Não localizei organizações, nem rede de apoio aos povos ciganos no Ceará.

ATINGIDOS POR BARRAGENS

A luta dos atingidos por barragens no Ceará pode ser situada no contexto da construção do açude Castanhão, que deslocou um número próximo a 15 mil pessoas. No final da década de 1990, o MAB começou a atuar na região apoiando a Associação de Moradores de Jaguaribara, criada em 1989. A associação logo contou com uma rede de apoio constituída por inúmeras entidades¹¹. Os primeiros atos públicos do MAB no Ceará ocorreram em 2002, com a mobilização de 500 participantes (ARAÚJO; SENA, 2006).

Além do Castanhão, há atingidos por outras grandes obras hidráulicas que também se integram à rede de movimentos dos atingidos por barragens como, por exemplo, a construção das barragens de Figueiredo e Aracoiaba (ARAÚJO; SENA, 2006).

A militância do MAB no Nordeste queixa-se da ausência de pesquisas e publicações sobre os atingidos no semi-árido. Com respeito aos atingidos no Ceará, localizei uma dissertação de mestrado em História, e uma defendida num Programa Multidisciplinar.¹²

OUTRAS COMUNIDADES

Sem pretender esgotar o vasto leque de Povos e Comunidades Tradicionais, a seguir faço breve relato de algumas informações que pude reunir.

Pequizeiros ou Catadores de Pequi

No período da safra cerca de 30 famílias mudam para a serra do Araripe para coletar o fruto. Com uma organização, a Associação dos Catadores de Pequi, a agenda política dos pequizeiros inclui reivindicações por infraestrutura de trabalho, escolas para as crianças e jovens no período da coleta e serviços de saúde (DIÁRIO, 2002, 2007, 2009). Não localizei informações sobre trabalhos acadêmicos, organizações e/ou rede de apoio.

Cipozeiros

Localizei dois números bastante distintos sobre a quantidade de pessoas que coletam cipós no município de Cascavel. Numa reportagem estima-se em mais de 100 famílias (GLOBO.COM, 2008), e noutra menciona um número em torno de 500 famílias (DIÁRIO, 2008) coletando o “cipó de fogo” para fabricar artesanalmente sofás, mesas, luminárias, peças decorativas, entre outras.

Louceiras

Há um número grande de louceiras no Ceará, no entanto, só obtive informações sobre louceiras no município de Cascavel, nas localidades de Alto Luminoso e Moita Redonda. Em Limoeiro do Norte, na localidade de Córrego de Areia, as “louceiras do Córrego de Areia”, e nos municípios de Granja, Ipu e Viçosa.

Há um trabalho de graduação, uma tese de mestrado e um projeto de doutorado em desenvolvimento por uma mesma pesquisadora sobre as louceiras do Córrego de Areia.

Povos de terreiro ou povos de santo

De acordo com a União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum) existem pelo menos 15 mil terreiros de umbanda no Ceará (DIÁRIO, 2003). Localizei as seguintes organizações: União Espírita Cearense de Umbanda (Uecum), União Cearense de Umbanda; mas há inúmeras outras instituições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao fim, gostaria de dizer que organizei informações de cerca de 13 categorias de sujeitos coletivos que compreendem uma parte significativa dos povos e comunidades tradicionais: pescadores; coletores de caranguejo; produtores ou catadores de algas; marisqueiras; indígenas; quilom-

bolas; vazanteiros; pequizeiros; ciganos; povos de santo ou de terreiros; cipozeiros; atingidos por barragem e louceiras.

Com estas informações, algumas situações chamam a atenção e gostaria de finalizar mencionando-as:

- Alguns povos, apesar da mobilização recente, tal como os povos indígenas, possuem uma rede de apoio importante e um razoável material bibliográfico produzido.
- Apesar de não chegar a concluir o levantamento dos povos de santo ou de terreiro que possuem uma mobilização antiga em Fortaleza, chama a atenção o fato de termos poucas pesquisas acadêmicas sobre o assunto. O número de trabalhos é pequeno, se compararmos aos povos indígenas, por exemplo.
- O mesmo acontece com os quilombolas, que também têm tido pouca atenção dos trabalhos de pesquisas, apesar dos esforços do movimento negro, da mobilização quilombola e, mais recentemente, dos órgãos públicos, em produzir informações.
- Os povos do mar, por sua vez, possuem uma ampla rede de apoio e uma mobilização que congrega várias comunidades.
- Outros, tais como vazanteiros e louceiras, quase não há organizações ou trabalhos de pesquisa realizados.

Com este levantamento inconcluso, espero poder ter contribuído com este esforço coletivo e colaborativo, pois aqui estão representantes dos Povos de Terreiros, Indígenas, Ciganos e Fundos de Pasto, em refletir sobre as dificuldades e estratégias de produção de informações a respeito dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil.

NOTAS

¹Texto da comunicação apresentada na Mesa Redonda “A Visibilidade de Comunidades Tradicionais”, no Encontro de Pesquisadores do Nordeste – Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil, evento promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) e Departamento de Antropologia

(DAN), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), no período de 2 a 4 de março de 2009.

² Sobre a idéia de unidade de mobilização, conferir Almeida (2006).

³ Reúne 60 colônias em todo o Estado.

⁴ Associação dos Amigos da Prainha do Canto Verde; Conselho Pastoral dos Pescadores-CE; Instituto Terramar; JANUS-CE; Associação Missão Tremembé; ONG Caiçara (Icapuí-CE); Instituto Participação, Instituto Ambiental; APECE; Instituto Terrazul; Movimento Maceió de Mãos Dadas Contra o Empreendimento Turístico; Movimento Nacional dos Pescadores (MONAP); Fórum Cearense de Mulheres (FCM); MST-CE e outros fóruns e movimentos sociais. Rede Tucum, Rede Mangue Mar, Rede de Justiça Ambiental, Rede Manglar, Rede Mata Atlântica e outras.

⁵ Além das teses e dissertações, localizei também um trabalho de graduação e um de especialização. Não inclui indígenas e quilombolas.

⁶ Amontada, Aquiraz, Beberibe, Camocim, Cascavel, Canoa Quebrada, Fortim, Icapuí, Paracuru, Trairi.

⁷ Relação do movimento indígena: Anacé, Gavião, Kalabaça, Kanindé, Potiguara, Tabajara, Tubiba-Tapuia, Kariri, Jenipapo-Kanindé, Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Tupinambá.

⁸ Há os Potiguara de Paupina, os Caboclos da Parangaba e os Paiacu, na Lagoa da Precabura. De acordo com informações prestadas pela Associação Missão Tremembé há em Fortaleza índios Jabaquara, Guarani e Tremembé, originários de Almofala, nos bairros de Serviluz, Praia do Futuro, Caça e Pesca e no Conjunto Palmeira.

⁹ Só para citar algumas: Cáritas Diocesana, Comissão Pastoral da Terra (CPT), Centro de Estudos do Trabalho e de Assessoria ao Trabalhador (CETRA), Centro de Pesquisa e Assessoria (ESPLAR), Fórum Cearense pela Vida no Semi-Árido, Federação dos Agricultores na Agricultura do Estado do Ceará (FE-TRAECE) e MST.

¹⁰ Ver: Joca (*apud* XAVIER, 1999).

¹¹ Grupo Multi-Participativo do Castanhão, Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC), o Movimento de Educação de Base (MEB), CÁRITAS, CETRA (SILVEIRA *apud* PEROTE, 2006).

¹² ARAÚJO, Christianne E. de. *Educação Ambiental e Movimento dos Atingidos por Barragens, no Contexto da Barragem Castanhão: um estudo no reassentamento Alagamar, Jaguaribara-Ceará*. PRODEMA-UFC, (2006). SILVEIRA, Edvanir Maia. *Naufrágio de uma cidade: história da resistência da população da cidade de Jaguaribara à sua submersão, pela construção da barragem Castanhão*. Dissertação (Mestrado em História).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, 'Babaçuais Livres', 'Castanhais do Povo', Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

APOINME. *Situação e demandas dos Povos Indígenas do Ceará*, 2009.

ARTICULAÇÃO de Mulheres Pescadoras do Ceará realiza I Encontro Estadual
<http://www.terramar.org.br/oktiva.net/1320/nota/140593>

ARAÚJO, Christianne E. de. *Educação Ambiental e Movimento dos Atingidos por Barragens, no Contexto da Barragem Castanhão*. Um Estudo no Reassentamento Alagamar, Jaguaribara-Ceará. Fortaleza: PRODEMA-UFC, 2006.

ARAÚJO, Christianne E. de e SENA, Custódia S. A represa Castanhão e o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). O Público e o Privado. Nº 7, Fortaleza: Janeiro-Junho, 2006.

BAHIA E CEARÁ. *Projeto Conservação e Gestão Sustentável do Bioma Caatinga*. Estudo de Estratégias de povos indígenas e quilombolas da área do projeto (Consultora: Juliana Almeida Noleto).

BESSA, José Rogério Fontenele. *Os ciganos assentados em Sobral: razões e passos metodológicos da investigação científica*. Revista do Instituto do Ceará. Ano CXIII, 1999.

_____. A linguagem dos ciganos de Sobral – Glossário. *Revista do Instituto do Ceará*. Ano CXV, 2001.

CARTA DE TATAJUBA, 2006.

CASTRO E SILVA, Sônia Maria Martins de. *Caracterização da pesca artesanal na costa do Estado do Ceará, Brasil*. Univer-

sidade Federal de São Carlos. Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. São Carlos, 2004. Tese (Doutorado)

CATADORES têm pouca escolaridade Fortaleza. Diário do Nordeste, Terça-feira, 12 de março de 2002. <http://diariodonordeste.globo.com/2002/03/12/010026.htm>

CEARÁ. Diagnóstico Socioeconômico da Zona Costeira do Estado do Ceará. Fortaleza: SEMACE/UFC, 2005.

_____. Vida Cigana. A influência da cultura cigana na música, na política e no cotidiano do Brasil. Enredo. *Revista da Cultura*. nº 1, dezembro de 2008.

CENTRO de Cultura Luiz Freire e do Instituto Sumaúma. Mapeamento Ceará. 1ª ed. *Revista Quilombos Hoje*, 2008. p. 12-13.

COGERH – Companhia de Gestão de Recursos Hídricos. *Proposta Metodológica Para o Gerenciamento dos Sistemas Hídricos no Estado do Ceará*. Departamento de Organização dos Usuários. Fevereiro/2000

CONVITE. 9º Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas Rurais do Estado do Ceará. 13, 14 e 15 de março de 2009. Local: Serra do Estevão (Dom Maurício) – Quixadá – CE.

DIÁRIO DO NORDESTE. Catadores têm pouca escolaridade, 12/03/2002 <http://diariodonordeste.globo.com/2002/03/12/010026.htm>

_____. Comunidade cigana sofre perda de seus costumes, 24/07/2005. Jornalista: Cristiane Vasconcelos.

_____. Começa safra do pequi na Serra do Araripe, 24/1/2007 (Reportagem de Elizângela Santos) <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=400465>

_____. Sem limites para a criação, 19/12/2008 <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=599513>

_____. Catadores prevêem safra recorde de pequi em 2009, 12/01/2009
<http://diariodonordeste.globo.com/2002/03/12/010026.htm>

GLOBO.COM. Artesãos de Cascavel (CE) fazem móveis com cipó [Moradores de Cascavel, interior do Ceará, aproveitam o cipó para fazer móveis e decoração de Natal. As peças são rústicas e bem originais.]. Programa Via Brasil, 23/12/2008
<http://video.globo.com/videos/player/noticias/0,,gim940425-7823-artesaos+de+cascavel+ce+fazem+moveis+com+cipo,00.html>

INCRA. *Relação das Comunidades Quilombolas com Processo Aberto no Incra, no Estado do Ceará*. Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas, 2005.

MDA. Comunidades quilombolas do Ceará perto do reconhecimento, 18/11/2008.
<http://www.mda.gov.br/portal/index/show/index/cod/134/codInterno/19563>

MOVIMENTO dos Atingidos por Barragens. <http://www.mab-nacional.org.br/>

OLIVEIRA, Alexandra Maria de. A Política de Contra-Reforma Agrária do Banco Mundial no Ceará. GEOUSP. Nº 19. São Paulo: Espaço e Tempo, 2006, p. 151 - 175.

PACHECO, Tânia; RIBEIRO, Tereza. Mapa de conflitos causados por Racismo Ambiental no Brasil: levantamento inicial, junho de 2007.

PORTAL DO MAR. <http://www.portaldomar.org.br/>

QUILOMBOLAS. Levantamento das comunidades Quilombolas no Ceará. Documento atribuído ao movimento negro, s.d.

RELATÓRIO do I Seminário dos Usuários das Águas do Vale do Curu, 1995. Disponível em: http://www.cogerh.com.br/gestao/curu_sem95.html

SILVA, Lailson Ferreira da. Entre o Passado e o Presente: A Construção e Afirmação da Identidade Étnica dos Ciganos da Cidade Alta, Limoeiro do Norte–Ce. *Revista Eletrônica Inter-Legere*, nº. 03, Jul/Dez 2008.

_____. A Descendência do Cigano Cem: construção e afirmação étnica dos ciganos da Cidade Cidade Alta (Limoeiro do Norte/CE). *Revista Eletrônica Inter-Legere*: Número quatro, dois anos, 2009.

XAVIER, Uribam. Desenvolvimento rural no Ceará e o projeto cédula da Terra: inclusão social ou um Cavalão de Tróia? Fortaleza: março de 1999.



PARTE I

História



ÍNDIOS A SERVIÇO D’EL REI: MANUTENÇÃO DA POSSE DAS TERRAS INDÍGENAS DURANTE O AVANÇO DA EMPRESA PASTORIL NA CAPITANIA DO CEARÁ (C.1680-1720).

Lígio de Oliveira Maia

A capitania do Ceará - diferente da antiga sede administrativa colonial, Bahia, de Pernambuco, e mesmo sua vizinha mais ao norte, a capitania do Rio Grande - conheceu sua ocupação histórica por lusos e brasílicos apenas tardiamente. Entre a atenção governativa através de avanços de conquista dispensada ao imenso Maranhão no século XVII - território, então, que se estendia de parte do Ceará às possessões de Espanha -; e a contínua expulsão dos povos indígenas ao longo dos rios São Francisco e Paraíba, já iniciadas no longínquo Quinhentos, a ocupação do espaço cearense, deu-se apenas por um “avanço arrastado”, no dizer de Capistrano de Abreu (1988, p.39-40).

Alguns autores insistem que a causa não poderia ser outra, além da desvantagem na produção do açúcar, marca histórica e indelével a separar Pernambuco e parte da Paraíba em contradição ao Ceará e Rio Grande. Para Caio Prado Jr. e seus seguidores, a formação econômica no Brasil só pode ser compreendida a partir de um “sentido da colonização” na qual a ocupação territorial estaria diretamente ligada ao comércio europeu, em grande parte resultado das navegações ultramarinas (PRADO JR., 1997, p.31). Essa condição, segundo o autor, é que traçou o processo de ocupação diferenciado no território da extensa América portuguesa.

Esse aspecto da tese de Prado Jr., no Brasil, apesar das críticas,¹ ainda hoje, tem certa força analítica, particularmente para explicar a ocupação da região Nordeste, enfeixada entre a pecuária (produção extensiva e subsidiária da monocultura açucareira) e a produção e exportação do açúcar dos engenhos de Pernambuco e Bahia, cuja opulência já foi contada e descrita por Antonil no clássico *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas* (1711). Dessa vertente, sobressai um tipo de história explicada apenas em seus marcos estruturais cujas temáticas estão quase sempre atreladas ao europeu, centro irradiador, cujas forças conformaram a tudo e a todos.

A meu ver, a historiografia sobre a capitania do Ceará se ressentia de uma síntese que leve em conta os limites do alcance dessas explicações acerca da estrutura da pecuária, nascente ao final do século XVII. É como se o conselho perspicaz do historiador inglês, E. P. Thompson em apontar os limites na relação estrutura/evento, estivesse até hoje sendo considerado: "*La Structure* ainda domina a experiência, mas dessa perspectiva sua influência determinada é pequena", de forma que, "as maneiras pelas quais qualquer geração viva, em qualquer 'agora', 'manipula' a experiência, desafiam a previsão e fogem a qualquer definição estreita da determinação" (1981, p.182-189). É essa "experiência humana", apontada pelo marxista inglês, que deve ser levada em conta nas ações humanas com seu significado mais profundo, logo, muito além de simples reflexos estruturais.

A explicação estrutural da pecuária tem levado até mesmo alguns pesquisadores a atrelar a história dos índios na, hoje, região Nordeste, ao processo de avanço das áreas pastoris, sem levar em conta de maneira detida a experiência histórica de suas ações (DANTAS et alli, 1992, p.431).² A formação da pecuária e a ocupação territorial através das datas de sesmarias serão aqui analisadas apontando os limites de seus efeitos modificadores demonstrando que, mesmo no âmago de uma lógica territorial expansionista, os índios agiram buscando seus próprios interesses, construindo por suas ações um outro sentido da colonização, ainda, que continuassem em condição de dominação.

PECUÁRIA NO CEARÁ: CAMINHO DO GADO, CAMINHO DE HOMENS

De origens que remontam a 1375, em Portugal, e embasadas nas Ordenações do Reino, as sesmarias tiveram uma aplicação adaptada à Conquista no Brasil. Concedidas em nome do Rei ao *Sesmeiro* – em Portugal era assim chamado o funcionário que a concedia, sendo no Brasil o titular da posse –, a cláusula essencial que dava forma jurídica ao domínio do Soberano era a prerrogativa de que na ausência de cultivo no prazo estabelecido (cinco anos), a terra voltava à Coroa para novos pedidos. Isentos de foros, o dízimo pago pelas terras doadas era também marca indelével nas concessões reais, fossem elas requeridas por autoridades, missionários e mesmo índios (FAORO, 1997, p.123-127).

Durante todo o século XVII, a capitania do Ceará se constituiu como um entreposto, uma guarnição de passagem: inicialmente, como uma possessão da Coroa na proteção de toda extensão do território do Rio Grande para além da província do Jaguaribe, “infestada” de grupos indígenas hostis, e sob perigo constante dos franceses que comerciavam com os Potiguara, no litoral. Apenas ao final do século XVII, com certa organização administrativa e concessões de datas sesmarias, é que se tem início a uma sistemática política de ocupação territorial.

Neste contexto, as autoridades colonialistas apontavam numa mesma direção de que a ocupação para a pecuária se faria somente com a “desinfestação” dos índios “bárbaros”, cujas hostilidades eram impedimentos concretos da efetiva economia nascente. É o que se depreende de uma expedição enviada pelo capitão-mor do Ceará, Fernão Carrilho, para fazer guerra contra os Paiacu e “outros índios de corso, que infestavam as terras do Jaguaribe e Banabuiú”, em 1694 (STU-DART, 2001, p.97).

O discurso construído da indistinta “barbárie” acerca dos grupos indígenas é um claro exemplo da violência generaliza-

da. Por outro lado, seu curso espacial acentua o objetivo dos empreendimentos, grosso modo, nas principais bacias hidrográficas da capitania do Ceará, como, por exemplo, no Jaguaribe e no Acaraú; regiões com áreas de várzeas e catalisadoras dos primeiros currais de gado que, ao longo do século XVIII, se transformariam na maior concentração populacional na área pastoril.

Como se sabe, o Ceará era uma área de confluência de duas vias de penetração de gado e de homens no nordeste, egresos especialmente da Bahia e de Pernambuco. O sertão baiano – “sertão de dentro” – compreendia a margem ocidental do rio São Francisco mais o Piauí, que seguindo a oeste, envolvia o alto Itapecuru alcançando até mesmo a longínqua terra de Pastos Bons, no Maranhão. No sentido contrário, a leste, abrangia toda área das Serras de Ibiapaba, estabelecendo-se na bacia do rio Poti, onde hoje está a cidade de Crateús, antes pertencente ao Piauí, atingindo também o sul cearense, nos Cariris Novos; o sertão pernambucano – “sertão de fora” – atingira o Ceará pelo litoral atlântico em direção ao interior, ocupando efetivamente a bacia do rio Jaguaribe (PRADO JR., 1997, p.62-63).

Se as duas vertentes confluem no espaço cearense, ela não diz muito do processo de ocupação da terra pela empresa pastoril. Neste sentido, é fundamental a compreensão de duas variáveis, diretamente relacionadas aos pedidos de cartas e datas de sesmarias: o absenteísmo e as prescrições. A primeira diz respeito às terras confirmadas, mas sem ocupação dos requerentes, em geral, moradores de outras capitanias; as prescrições constituíam novos pedidos solicitados às autoridades, devido ao descumprimento dos antigos sesmeiros em não torná-las produtivas. Capistrano de Abreu apenas *en passant*, refere-se a essa importante questão:

No regime pastoril do Ceará percebem-se facilmente duas fases. A primeira caracteriza-se pelo absenteísmo, isto é: homens ricos, moradores em outras capitanias, requerem e obtêm sesmarias para onde mandaram vaqueiros com algumas

sementes de gado; eles, porém, em geral baianos, não visitam suas propriedades, contentes com o embolso do preço das boiadas. Na segunda fase os fazendeiros vão se estabelecer em suas terras, ou porque o avultado dos interesses exija sua presença, ou por incitá-los ao espírito de liberdade que, segundo o ilustre Martius, foi o propulsor do povoamento dos sertões no Norte (ABREU, 1988, p.140-141).

Essa é talvez uma das mais repetidas hipóteses acerca do processo pastoril na historiografia sobre o Ceará. Apesar da arguta análise de Capistrano, as duas fases mencionadas nunca foram efetivamente comprovadas; e não é por menos, pois ao todo são dois mil quatrocentos e setenta e dois processos de cartas/datas solicitadas, entre 1679 e 1824.³

Em tese de doutorado, recentemente defendida na Universidade Federal de Pernambuco, Francisco Pinheiro demonstra em números a hipótese de Capistrano de Abreu, inclusive, abrindo outras questões não enfrentadas pelo ilustre historiador cearense. A tabela logo a seguir fecha, a meu ver, uma lacuna imprescindível nas análises de ocupação do espaço cearense, uma vez que identifica os motivos dos solicitantes, as atividades produtivas para uso das terras, além de traçar amplamente a estrutura fundiária na capitania do Ceará. Daí porque usar os dados levantados pelo autor.

Distribuição de Sesmarias na Capitania do Ceará, 1679-1824

Período	Pecuária	Agricultura	Agr. + Pec.	Total
1679-1699	254	-	07	261
1700-1709	583	0	12	595
1710-1719	324	02	12	338
1720-1729	383	12	26	421
1730-1739	300	11	20	331
1740-1749	212	15	11	238
1750-1759	50	07	03	60
1760-1769	06	-	-	06
1770-1779	09	-	01	10
1780-1789	12	07	02	21

1790-1799	28	12	07	47
1800-1809	12	02	04	18
1810-1819	47	08	34	89
1820-1824	26	00	01	27
Sem definição	-	-	-	10
Total Geral	2.246	76	140	2.472

Fonte: (PINHEIRO, 2006, p. 9).

De todas as solicitações de terras requeridas, 91% delas eram justificadas para uso da pecuária. O absenteísmo, isto é, a solicitação de terras não ocupadas, era de quase metade (45,6%) entre 1679 e 1700. A partir de 1701 há uma queda no absenteísmo atingindo, em 1720, patamares insignificantes; por outro lado, as prescrições somavam apenas quatro, nos vinte e um anos iniciais, aumentando para trinta e um nos dez anos seguintes, totalizando cinquenta e quatro entre 1679-1720, e também apresentando números insignificantes a partir de 1740 (PINHEIRO, 2006, p. 9-12).

A relação entre absenteísmo e prescrições nas datas sesmarias revela que, entre 1700 e 1720, há uma diminuição considerável da primeira, sugerindo que as terras efetivamente estavam sendo ocupadas. Já o aumento das prescrições comparadas ao período inicial (de 4 entre 1679-1700, para 54 entre 1700-1720) demonstra a atenção com que as autoridades locais estavam dispensando ao processo das terras solicitadas. É desta fase que se tem o mais agudo conflito entre sesmeiros e grupos indígenas, ou seja, na fase efetiva da ocupação das terras e maior rigor com que as autoridades colonialistas passaram a se ocupar com as prescrições. Ainda, segundo Pinheiro, a partir dos representantes locais, especialmente capitães-mores e camaristas fundou-se, deliberadamente e contra a legislação em vigor, uma forma de "violência institucionalizada" contra os grupos indígenas paulatinamente expulsos de seus territórios.

Não se deve esquecer que essa fase de conflitos deu-se no âmbito do que alguns historiadores, apressadamente, denominaram como Guerra dos Bárbaros. Na capitania do Ceará, todavia, os conflitos na ribeira do Jaguaribe demonstram que

a área conflagrada estava também na zona de fronteira com o Rio Grande, portanto, na lógica dos combates da Guerra do Açu. De qualquer forma, essa região era reputada como sendo a melhor área para criatório de gado, iniciando sua ocupação pelos sesmeiros por volta do final da década de 1670. Basicamente, todo sertão de fora foi atingido pelos conflitos, chegando à capitania do Ceará, em 1685, de acordo com uma carta do capitão-mor Bento de Macedo de Faria dando conta ao rei da opressão sofrida pelos moradores.⁴

A formação de núcleos populacionais brasílicos esteve diretamente ligada ao gado ou, mais precisamente, ao seu transporte e manufatura que criou todas as condições para um sistema de comunicação, inclusive, com outras capitanias.⁵ Essa configuração de malhas de comunicação não passara despercebida pela Coroa, cujo objetivo era promover a criação de núcleos populacionais nos mais ínfimos sertões e confirmar sua presença frente aos “senhores do sertão”, potentados locais. Em concomitância com essa formação civil no extenso sertão cearense, havia um processo violento em curso, como assinalava um missionário, coetâneo a todo processo de expansão das frentes pastoris, em princípio do século XVIII:

“Todavia, logo que os gados e vaqueiros tinham entrado à sua vontade, a ambição tudo destruíra, e melhor fora que nunca tivessem havido escravos e só existissem cristãos e ‘fazendas pingues’. Porém, o gentio fora sentenciado sem ser ouvido, e a maior parte das vezes atraído e morto debaixo da paz.”⁶

EXPERIÊNCIA INDÍGENA NA EXPANSÃO PASTORIL: AS DATAS DE SESMARIAS

No processo de expansão da pecuária, os grupos indígenas - entre a terra e o sesmeiro - apresentavam interesses, ações e formas distintas de respostas em relação a este avanço colonialista. E tal diversidade era fruto, dentre outras razões, do grau de incerteza em que estiveram envolvidos. O contexto

histórico, como se viu, era de ocupação efetiva das sesmarias para criação extensiva de gado, início de um sistema administrativo, onde as câmaras amparavam a justificativa da violência e promoviam o extermínio completo de inúmeros grupos nativos, particularmente entre as últimas décadas do século XVII e as duas décadas do século seguinte.

Aos grupos indígenas restava, frente a esse novo contexto, formas de estratégias construídas algumas vezes sob o amparo da legislação em vigor. Tratava-se mesmo de uma espécie de “racionalidade seletiva” (LEVI, 2000, p.44-46), isto é, a tomada consciente de decisões que resultassem em menos desvantagens para eles, pressionados por uma estrutura, então, irreversível, afinal, o Estado precisava apresentar-se no sertão, o sesmeiro precisava do gado e o gado precisava de terras. E nessa equação irrevogável, os índios – de forma individual ou coletiva – precisavam encontrar seu lugar. Na capitania do Ceará, essa racionalidade seletiva dos povos indígenas pode ser encontrada nas solicitações de datas de sesmarias.

De acordo com o Alvará de novembro de 1700, apenas as aldeias com ao menos cem casais, poderiam ter sesmarias para sustentação dos índios e missionários. Contudo, as terras doadas se situariam a “vontade dos índios”, ou seja, em sítio por eles escolhido, com a garantia de que não haveria o espólio de quaisquer sesmeiros, e os missionários informados de que as terras concedidas pertenciam aos índios.⁷ Como se verá ao longo deste artigo, nenhuma das sesmarias solicitadas (com exceção, dos índios Canindé) objetivava a exclusiva fundação de uma aldeia cristã, governada por missionários; mas amparava-se na relação do pacto de vassalagem, cujos serviços prestados ou acordos atualizados, determinaram à confirmação das terras requeridas pelos índios.

O avanço colonialista com a participação dos índios era uma necessidade imperativa, pois inexistiam núcleos populacionais densos. Em 1699 avisava o capitão-mor do Ceará, Pedro Lelou, que havia apenas duzentos moradores, alguns soldados na guarnição de Fortaleza e os mais eram “gentios domésticos”.⁸

Refletindo sobre esse contexto histórico, na capitania do Ceará, a sesmaria – além do princípio último ao avanço pastoril e ocupação da terra para posse e rendimentos à Coroa

– deve ser compreendida também como uma forma de distribuição de mercês aos “vassalos úteis”.⁹ Dispositivo legal usado também em outras partes do imenso Império português, as sesmarias eram concebidas às vezes como uma necessidade direta de composição na relação rei/vassallos. Em outras palavras, no Antigo Regime era “preciso o incentivo do prêmio para o vassalo se prontificar a realizar feitos em benefício da Coroa, e se isto era verdade em Portugal, muito mais era no Brasil, onde tudo estava por fazer” (SILVA, 2005, p.76).

Para fins de análise, pode-se dizer que as petições dos índios inscreviam-se em duas ordens de significado quanto às justificativas apresentadas para o uso das terras, cujo usufruto mantinha um caráter individual ou coletivo.

A maior parte das solicitações indígenas, vale notar, ocorreram nas primeiras duas décadas do século XVIII, ou seja, durante o processo efetivo de ocupação do território e no auge dos conflitos abertos contra diversos grupos nativos. Se as sesmarias solicitadas por índios são ínfimas no cômputo geral, ao longo de quase século e meio, na perspectiva que proponho aqui analisá-las são fontes esclarecedoras da ação indígena frente à expansão da pecuária.

Para tanto é necessário formular algumas questões: Que elementos discursivos são apropriados pelos solicitantes, na formulação das petições de datas de sesmarias? Quais são os argumentos, conteúdos e justificativas? Há alguma diferença marcante entre solicitações indígenas (individual e coletiva) para usufruto das terras requeridas? E, por conseguinte, é possível que as datas sesmarias possam ser trabalhadas como fontes que apontem mais do que meras formalidades de registros de terras?

AS SOLICITAÇÕES INDIVIDUAIS

A solicitação individual mais antiga é de 1706, requerida por D. Jacob de Sousa e Castro, um dos principais índios da aldeia jesuítica nas Serras de Ibiapaba. Eis o conteúdo da petição:

Diz D. Jacobe de Souza um dos principais da Aldeia da Serra da Ibiapaba da nação tabajara que pelo trabalho que teve em mostrar aos brancos as terras E caminhos circunvizinhos a dita serra para as povoarem e Assistir com ele para os defender do inimigo tapuia adquirir algum gado Vacum e Cavalar e nas terras que para a dita Aldeia sua majestade que deus guarde lhes mandou medir e demarcar não pode ele suplicante Cirallo [criá-lo] pelo dano que há de fazer as lavouras nem nelas haver Capacidade de pastos (...). Pede a Vossa mercê que em remuneração dos serviços que há feito a sua majestade que deus guarde a esta capitania lhe faça mercê para ele suplicante e seus descendentes.¹⁰

O pedido de D. Jacob de Sousa teve o aval de uma certidão “que apresentou de seu missionário” confirmando que possuía o gado, mas que não tinha terra suficiente para criá-los. O lugar social do solicitante está claro: era um principal da aldeia de Ibiapaba, respaldado com título de Dom, quer dizer, era detentor de uma distinção social. Em outras palavras, era uma aldeia importante no ponto de vista das forças indígenas avassaladas, no contexto dos conflitos abertos, contra os chamados índios de corso.

Este chefe indígena junto com outros principais de Ibiapaba - Salvador Saraiva e D. Simão Taminhombá - compuseram a organização social da aldeia, fundada pelos jesuítas, em 1700. De acordo com a carta anual assinada pelos padres Ascenso Gago e Manuel Pedroso e enviada ao Provincial do Brasil, padre Francisco de Matos, fica claro pelo menos uma das funções do novo reduto missionário:

Dividimos os índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade e séquito entre eles; aos quais fizemos fazer suas caixas de guerra, mandando-os os seus principais passar mostra em algumas ocasiões para os ter exercitados e prontos não só para a defesa contra os Tapuias, se se oferecer ocasião, mas também para socorrerem e ajudarem aos Brancos, se o pedir a necessidade.¹¹

Por volta de 1694, estava para ser descido das Serras para o litoral cerca de 3.000 tabajaras, o que realça bem a importância da aldeia e de suas lideranças na capitania do Ceará. Por outro lado, se o processo de expansão da pecuária estava apenas iniciando-se ao final deste período, o mesmo não se pode dizer da capitania do Piauí.

A região noroeste da capitania do Ceará e, especialmente, no lado oriental de Ibiapaba, na capitania do Piauí, o número de fazendas e sesmarias era bastante considerável. Por volta de 1697, Domingos Afonso Sertão e D. Leonor Pereira Marinha senhoreavam juntos mais de 129 fazendas, todas elas estabelecidas após a expulsão dos tapuias.¹² De acordo com o padre Miguel Couto, os índios expulsos da área que compreendia essa parte das Serras de Ibiapaba e arredores eram os Alongaz e Anassuz, expulsos pelos brancos moradores; e, certamente, pelas forças guerreiras de D. Jacob de Sousa e Castro, pelo que se depreende de sua solicitação de data de sesmaria.

Por mostrar aos “brancos” os sinuosos caminhos circunvizinhos da imensa Ibiapaba e auxiliá-los contra os inimigos tapuias, D. Jacob de Sousa e Castro conseguira juntar gado vacum e cavalariço; porém, na impossibilidade de criá-los nas terras da aldeia devido às lavouras dos índios, solicitou e lhe foi confirmada uma data de terra de léguas e meia de comprimento e meia de largo no rio Camuci, no sítio chamado Yperuquara.

Nos mesmos termos e com mesma data (04/09/1706) – auxiliando na povoação de brancos e combatendo os tapuias inimigos – era concedida também a D. Simão de Vasconcelos (nome cristão de D. Simão Taminhombá) duas léguas de comprimento e meia de largo nas terras de Itacolomim. Sendo um dos principais de Ibiapaba e mestre-de-campo requeria as datas em “Satisfação dos Nobres Serviços que há feito a sua Majestade que Deus Guarde e a esta Capitania”.¹³ Em 1730, novamente, lhe era confirmada uma outra data de duas léguas na Serra Inmuasuú.¹⁴

Não há registro de sesmaria do outro principal que compôs a organização da aldeia de Ibiapaba, Salvador Saraiva, contudo, há uma pista importante de que sua vassalagem não fora esquecida pelas autoridades colonialistas. Em 1721, um índio tabajara e sem qualquer menção de cargo militar, buscou na ascendência imediata com o referido chefe à justi-

ficativa para também ser contemplado com uma confirmação de terras:

Diz Sebastião Saraiva Contº índio Tabajara e principal da sua gente que por falecimento de seu pai que morreu no serviço Real lhe ficara algumas cabeças de gado, vacum, e cavalar e q até o presente não tem terras a que comodamente as pudesse criar.¹⁵

Em 1718, outro principal nas Serras de Ibiapaba e também agraciado com título de Dom, solicitara e lhe foi confirmada uma data de sesmaria de duas léguas de terras de comprido e meia de largo no sítio chamado Sunununga. O pedido deste principal índio, D. José de Vasconcelos, tem o seguinte teor:

Diz D. Jozeph de Vasconcellos mestre de Campo, e principal da Sua gente, e de nação Tabajara que ele tem em sítio olheo [sic] algumas Vacas que com seu trabalho e indústria tem adquirido para Sustentação de sua casa e famílias e que como é notório que ele Suplicante frequentemente Se acha na campanha em Serviço real até agora não teve lugar nem terras para a Situar.¹⁶

O sustento de sua Casa, famílias e por estar frequentemente em campanha, são as justificativas apontadas por essa liderança indígena. Mas é outra solicitação, dois anos depois e junto com seu filho, D. Balthazar de Vasconcelos, que é possível compreender melhor o papel dessa liderança. O despacho do capitão-mor Salvador Álvares da Silva é o seguinte:

Faço Saber aos que esta carta de data e sesmaria Virem que a mim enviou a dizer em sua petição Dom Jozeph de vasconcellos e seu Filho Dom Balthazar de vasconcellos Índios tabajaras e principais da sua gente que Eles têm descoberto um Sítio e Lugar chamado Jopepapa em terra devoluta e desaproveitada e até o presente infestada do Gentio Bárbaro onde Eles suplicantes podem acomodar algum gado e Bestas que possuem e até o presente não tem terras onde os pos-

sa criar e que naquele Lugar o podem fazer Suficientemente com utilidade dos dízimos reais.¹⁷

A terra de Jojepapa “infestada do Gentio Bárbaro” daria lugar a um sítio com criação de gados e bestas. Aqui o objetivo da sesmaria assemelha-se a tantas outras como nas ribeiras mais importantes, para expulsar os índios e iniciar a produção pastoril. A expulsão dos grupos indígenas no curso estava garantida pela força bélica de índios avassalados e sob comando de D. José de Vasconcelos e sua parentela. À Coroa ficava a certeza de novo sítio para a pecuária, com efetiva ocupação e rendimento dos dízimos, além é claro, de uma renovação nas alianças com os principais de uma aldeia com importante linha de defesa. Não é por menos que a câmara de Aquiraz, cabeça da capitania, vai referir-se à aldeia das Serras de Ibiapaba como sendo o “Braço forte da capitania”.¹⁸

Os títulos de Hábitos militares dispensado aos principais de Ibiapaba, apesar de não terem sido postos em dúvida nos despachos de solicitações de terras, deve ter causado certa desconfiança em algumas autoridades locais. Em 1723, era baixado um decreto concedendo, de acordo com uma resolução anterior, não apenas o tratamento de Dom aos principais José de Vasconcelos, Salvador Saraiva e Filipe de Sousa, mas também outras regalias como tenças de 20 mil réis anuais pelas concessões do Hábito de Santiago (ARARIPE, 1958, p.61).

Sabe-se que os Hábitos militares eram comendas da maior importância no Antigo Regime, e sua distribuição estava embasada na “economia das mercês”, cujo significado não era um ato gratuito e desinteressado do rei: “Disponibilidade para o serviço, pedir, dar, receber e manifestar agradecimento, num verdadeiro círculo vicioso, eram realidades a que grande parte da sociedade deste período [séculos XVII-XVIII] se sentia profundamente vinculada, cada um segundo a sua condição e interesses”. Lembra, ainda, Fernanda Olival que, a economia das mercês estava fortemente estruturada nos hábitos, pois com “um império multi-racial, interessáveis usar essa moeda para satisfazer inclusive alguns nativos, tornando-os cooperantes fiéis com os interesses da Coroa portuguesa” (OLIVAL, 2000, p.18). No ultramar, em geral, aos nativos eram distribuídos Hábitos de Santiago e Avis, restrin-

gindo-se a cobiçada comenda do Hábito de Cristo para alguns portugueses do Reino.

Há poucos estudos sobre índios principais detentores de hábitos militares na América portuguesa. Apenas os índios potiguaras Diogo Pinheiro Camarão e Sebastião Pinheiro Camarão tiveram suas comendas confirmadas, na Mesa de Consciência e Ordens. A hipótese de Raminelli é que a promessa real para o privilégio constituiu-se em um engodo com o fim de animar os índios para apoiarem os interesses expansionistas da Coroa, logo, a promessa “não era efetivação da honra” (RAMINELLI; MIMEO, p. 4).

É possível que não haja registro de confirmação, nos trâmites das rigorosas habilitações na Mesa de Consciência e Ordens, dos principais de Ibiapaba, aliás, tampouco há registro das comendas de Araribóia ou Felipe Camarão, para se ficar nos chefes indígenas mais conhecidos do período colonial. Alastrando a assertiva de Raminelli, é fundamental afirmar que não se deve menosprezar o efeito da promessa das comendas militares em situação colonial. Os exemplos acima, dos índios de Ibiapaba, demonstram claramente isso.

Por outro lado é quase impossível saber ao certo o limite e alcance da inserção dessas lideranças indígenas no interior de seu próprio grupo, mas não há como negar o reconhecimento de sua vassalagem – isto é, eles estavam sob o pacto da vassalagem como súditos d’ El Rei -, cuja obediência lhes valeu a distinta comenda militar. Todavia, parece razoável supor que a relação do líder e seus liderados foi se modificando, numa tênue fronteira entre o poder tradicional - de onde, aliás, eram reconhecidos - e dos ganhos advindos na aliança com os portugueses. A experiência dos índios com os missionários jesuítas ao longo de quase cem anos deu aos grupos indígenas, em Ibiapaba, uma dimensão mais ampla de sua própria história frente ao processo colonial. Compreenderam assim, que diante das incertezas e da completa insegurança que caíra sobre quase todos com o avanço pastoril, era necessário fazer escolhas, tomar decisões que fossem menos deletérias para si e suas formas de vivências no seu próprio território.

Nessa aparente cooptação das lideranças indígenas se esconde um jogo complexo de sociabilidade, fácil de ser avalia-

do apenas por quem está olhando para trás, no lado confortável da escrivania e na história atual. Essa tem sido uma das mais injustas perspectivas analíticas referente aos povos indígenas do Novo Mundo. Como assinala Boccara é necessário estar aberto às distintas respostas nativas dadas à colonização e o que pode parecer simples “aculturação”, pode ser mais bem compreendida como uma absorção criativa, uma reinterpretação tanto das instituições como das idéias dos colonizadores que foram re-significadas e apropriadas pelos índios na complexa situação colonial (BOCCARA, 2006).

O ganho material (terras e gado *vacum*) conseguido por algumas lideranças afasta a idéia do índio puro, defensor incondicional de sua “cultura” – aqui empregada como um conjunto substantivista e imutável de seus costumes. O caso é que os índios, como agentes históricos, também estavam participando dos meandros coloniais, buscando a partir de suas inserções vantagens para si e seus grupos de liderados.

De modo que, longe de qualquer passividade ou “subordinação/adequação ao modo de vida europeu” (PINHEIRO, 2000, p.53), mesmo que, de certa forma continuassem reféns da expansão pastoril, os índios dentro de seus limites fizeram uso da legislação e, enquanto vassalos, puderam solicitar a proteção do rei uma vez que se diziam “pobres” e desprotegidos das injustiças de moradores vizinhos; ou mesmo se valer de seu papel ativo no mesmo contexto histórico, auxiliando sesmeiros e/ou tropas contra os tapuias, resguardando seu território e, através da lei, confirmar à sua posse por ascendência antiga, de vassallos que também prestaram serviços à Coroa.

Ao se colocarem na situação de vassallos, isto é, colaboradores d’El Rei, os índios contraíram com o soberano uma dívida. Como lembra Alencastro (2000, p.21), o pacto de vassalagem correspondia, desde os primeiros tempos da Conquista, como um fator constitutivo da essência imperial, cujo domínio de terras e imperium (tutela) de homens mantinham, de acordo com as Leis, a soberania dos povos, agora, sob o Senhor português.

AS SOLICITAÇÕES COLETIVAS

As solicitações coletivas de sesmarias, por outro lado, são mais comedidas de feitos e serviços pessoais específicos, sobressaindo-se uma espécie de confirmação do sossego geral da capitania. Neste sentido, ganha força a confirmação de acordos passados que deviam, há seu tempo, serem atualizadas.

Na aldeia de Paupina, o principal, os oficiais e soldados índios solicitaram uma data, cujo teor é o seguinte:

Dizem o principal velho da aldeia de paupina e os mais oficiais, e soldados, índios geralmente que eles Suplicantes estão possuindo as terras da pacatuba donde plantão suas novidades sem contradição de pessoa alguma e as houveram de seus antepassados, ora de presente tem por noticia haver que se quer por a pedi-las por data, cousa que lhe Servirá de muito prejuízo, a eles e a todos os índios da dita Aldeia, pois todos plantam nas ditas terras.¹⁹

A história dos índios da aldeia de Paupina – cuja criação original remete ao início da década de 1690 com denominação de Aldeia de São Sebastião de Paupina - possuía uma relação bastante aproximada com as autoridades locais. Em 1691, índios de Paupina e Parangaba foram requisitados pelo mestre-de-campo da tropa de paulistas Matias Cardoso de Almeida para que, independente da jurisdição do capitão-mor do Ceará, servissem como força aliada nos combates na Guerra do Açu. Dessa participação resultou uma carta remetida aos principais, em que o governador Câmara Coutinho disse que daria conta ao rei da fidelidade e obediência apresentadas. O novo governador de Pernambuco, D. Fernando Matias Mascarenhas de Lencastro fora avisado pelo rei para que não consentisse em extorsões nas terras das duas aldeias, em benefício dos serviços prestados (STUDART FILHO, 1965, p.120-121).

A petição desses índios é a mais clara quanto à necessidade de se renovar os acordos firmados. A referência ao “principal velho” da aldeia e o usufruto das terras de seus antepassados, a meu ver, traz implícita duas dimensões da memória nativa.

Os seus antepassados é uma referência ao chefe João Algodão, o primeiro de uma linhagem de chefias diretamente

ligada às aldeias de Parangaba e Paupina. Em 1665, João Soares Algodão aliando-se aos portugueses numa nova investida ao sertão logo após a expulsão definitiva dos holandeses (1654), estabeleceu-se com seus parentes nas terras de Bom Jesus da aldeia de Parangaba. Em 1671, junto com outros principais, requereu ao capitão-mor do Ceará, Jorge Correia da Silva, permissão para fazer guerra contra os Paiacu. Dessa aldeia originaram-se outras três: Caucaia, Paupina e Parnamirim. Por volta de 1705, substitui-o na liderança José Soares Algodão; em 1739 era a vez de Sebastião Soares Algodão, seguido por João Soares Algodão que, em 1759, com a política pombalina e ereção da nova Vila Real de Arronches ficou como juiz ordinário.²⁰

Já “o principal velho” na aldeia, referido na solicitação, é a testemunha, o representante ainda vivo de um acordo firmado no final do século XVII que, embora não estivesse lavrado nos livros de sesmarias, sem dúvida, era de conhecimento mútuo. Assim o principal era a garantia testemunhal da aliança que os índios construíram em décadas precedentes, constituindo-se seu pedido e, posterior confirmação, uma re-atualização da estreita aliança já existente. Ao que parece, a liderança da Família Algodão estava diretamente relacionada com as vantagens adquiridas para sua aldeia com as autoridades colonialistas.

Algo semelhante ocorrera com os índios da Aldeia de Parangaba. O principal Thomé Dias, junto com seus oficiais, apresentou uma solicitação de terras, como índios avassalados, fazendo notar sua importância nos seguintes termos:

Dizem o principal da aldeia de porangaba thome dias e seus capitães alferes sargentos e soldados e mais oficiais da dita Aldeia que eles suplicantes estão atualmente servindo nesta Capitania do Siara [Ceará] a sua majestade que Deus guarde sem deste serviço terem até o presente remuneração alguma do dito serviço e porque eles suplicantes não tem terras algumas em que posam Lavar e Cultivar suas plantas e Legumes era o pasadio da vida humana assim para Eles como para Seus filhos e Vindouros nem menos aonde criar seus gados Vacuns e Cavalares e porque em remuneração de seus serviços feitos

o que hão de fazer ao dito Senhor ao diante se lhe Como
Leais Vassallos.²¹

Os representantes da aldeia de Parangaba, formada por mais de duzentos casais, solicitavam terras para plantar e fazer criatório de gado vacum e cavalar pelos serviços que até então não estavam sendo recompensados; e, mais importante, por serviços outros que hão de fazer ao Soberano como “leais vassallos”. O despacho de três léguas de terras de comprido e meia de largo, nos arredores da Serra de Maranguape, serviu como uma re-afirmação, uma renovação presente e ulterior da aliança entre uma aldeia de índios vassallos e a Coroa.

Se por um lado era fundamental estar na condição de vassalo para se dirigir e solicitar mercês ao rei através de seus representantes na capitania, aos índios – de forma individual ou coletiva – restava a possibilidade de entrar nesse novo estatuto sob a ótica colonial. Para os grupos indígenas, então, a vassalagem tornou-se algo a ser perseguida, a ser ambicionada porque significava uma outra forma de garantia de seus ínfimos direitos, como servidores da Coroa.

A petição dos índios “tapuyos da nação Canindés” ao governador geral da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Sibão, em 1731, é esclarecedora nesse aspecto. Em nenhuma parte do documento os índios referem-se a si como vassallos e nem pedem compensação por serviços prestados. E a razão é historicamente constatável, pois os Canindé, junto com os Icó, Paiacu e Jagoaribara foram apontados como causadores diretos dos inúmeros conflitos contra os moradores no Ceará. Eis o conteúdo da petição:

Diz o principal da nação Canindés, que estão vivendo no grêmio da Igreja a mais de vinte anos sem terem tido Missionários e que por ora Recorrem a v. m. e a Illmo Sr. Bispo para lhe permitirem dar missionários para se aldearem nas cabeceiras do xoro donde tem terras de plantas, desertas e desaproveitadas donde morarão os holandeses (...) para fazerem a sua Aldeia e viverem com o seu Missionário, outrossim por detrás da serra dos macacos está um olho de água que faz campos

com palmeiras capas de se poderem Aldear, e ter campos de sustentação para o gado do seu Missionário no dito olho de água pedem outra Légua, por tanto.²²

Todos os dispositivos possíveis de uma aproximação com o intuito de constituírem sua vassalagem foram aqui acionados. Já estavam no grêmio da Igreja há vinte anos, solicitavam missionários para que pudessem ser aldeados, inclusive, recorrendo ao Prelado de Pernambuco. Os Canindé solicitavam também terras “desaproveitadas” – e não terras em que viviam -, sem esquecer a inclusão de terras para o “gado do seu missionário”.

O grupo Canindé havia sido anistiado em 1713 – junto com outros grupos indígenas -, embora fosse novamente atacado, em 1721, pelo capitão-mor Salvador Álvares da Silva, refugiando-se na aldeia de São João, sob assistência do Pe. Antônio Caldas Lobato, sacerdote do Hábito de São Pedro. Mesmo no interior da igreja – refúgio usual nos conflitos em terras portuguesas – os índios foram aprisionados e repartidos entre os oficiais da tropa do capitão Luís Pereira. A partir da denúncia do sacerdote era expedida uma carta régia mandando o governador de Pernambuco, D. Manuel Rolim de Moura, que se restituísse a liberdade dos cativos tirados em injusta guerra e que fossem dispensados todos os soldados considerados culpados neste episódio (STUDART FILHO, 1965, p.138-139).

Diferente de outras solicitações indígenas, o despacho favorável aos Canindé não fora cumprido imediatamente. Em fevereiro de 1731, era pedido ao capitão-mor do Ceará, João de Barros Braga que informasse se as terras requeridas estavam vagas e que “qualidade de gentio é”. A resposta confirmava as informações na petição, acrescentando que a nova aldeia era de “grande bem aos povoadores” de Quixerambim. Em março, novamente, pedia o governador informações como, por exemplo, se haveria missionário disponível sem adjutório da Fazenda Real e o número de casais. Ornamentos e uma imagem para o altar era a única exigência do sacerdote para aldear os mais de cinquenta casais. O despacho final foi

expedido em 1734, mais de três anos depois: “Passe carta de sesmaria para os Suplicantes de uma Légua de terra somente que será a primeira que pedem, sem prejuízo de terceiros, e sem penção por ser para os ditos Índios”.²³

A aldeia certamente era usada como mão-de-obra pelos povoadores de Quixeramobim, no sertão central, ainda assim, aos Canindé ficava a certeza de estarem sob a proteção real. Desde então eram vassalos e, como os demais, estavam debaixo das leis de vassalagem. A preocupação do governador de Pernambuco quanto a quê qualidade de gentio se tratava estava muito longe de se saber se era “Tapuia” ou Tupi – antítese construída no contexto colonial e cara aos povos indígenas do litoral e sertão de séculos precedentes. A intenção não dita era reconhecer o ânimo dos Canindé, saber de suas intenções ao se aproximarem da tutela da Igreja e ficarem sob a égide colonialista. No fim e ao cabo, os índios intencionavam à vassalagem como recurso legal de onde poderiam, a partir de então, minimizar o grau de incerteza diante de uma realidade deletéria e irrevogável. Enfim, sua história dali em diante era outra...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade dos índios, no Antigo Regime, de se valer da escrita do colonizador era algo muito mais freqüente do que costuma atentar, grosso modo, a historiografia. Desde 1970, na comunidade de Cumbal – localizada numa região montanhosa entre a Colômbia e o Equador – os índios Malte, Tupue e Tarapués vêm promovendo uma série de ocupações de terras alegando que elas lhes haviam sido usurpadas trezentos anos antes, pelos funcionários coloniais da Nova Espanha. A contemporaneidade dos conflitos é apenas aparente, pois as comunidades nativas são portadoras de registros documentais que contém milhares de páginas de transcrições de uma batalha jurídica - entre seus antigos Cabildos, autoridades espanholas e o Estado colombiano - que remonta aos últimos quatro séculos. Como assinala Rappaport (2005, p.17-47), a memória dessa batalha no campo jurídico, quer dizer, no interior do sis-

tema legal colonial tem resultado em novas formas de evidências de apropriação territorial, construídas por gerações sucessivas de índios através da oralidade, outras formas de escrita e até de vestígios tangíveis nas terras reclamadas.

Sabe-se também que no México, as elites índias aprenderam em apenas uma geração a forma de escrita do colonizador. Para Gruzinski, o processo de Ocidentalização – conceito que o autor emprega em lugar de “colonização” por considerar que apresenta um sentido melhor de processo –, mais do que mera cooptação passiva das lideranças, serviu como uma alternativa de resistência à dominação colonial, uma compreensão nativa dos elementos da cultura alheia, para formular uma visão original da colonização hispânica, ao mesmo tempo em que não perderam seus próprios referenciais culturais. Vários índios letrados da aristocracia nativa se valeram do uso do latim na escrita de suas cartas ao rei de Espanha introduzindo palavras em nahuatl – língua dos Astecas. Esse lento processo de “colonização do imaginário” – especialmente, através da compreensão da língua e sua forma escrita – deu às elites índias a possibilidade de preservar parte considerável de sua própria história, ainda que fosse fruto direto de uma “cultura mestiça” (GRUZINSKI, 1999, p.282-298).

Se as solicitações de datas de sesmarias na capitania do Ceará não representam a mesma grandeza numérica das ações judiciais da comunidade de Cumbal e nem apresentam o valor estético renascentista nas obras das elites intelectuais índias do México, ainda assim, é necessário compreendê-las muito mais do que meros registros acanhados e repetitivos. Em conjunto, a forma e fim das solicitações até pode parecer o mesmo, isto é, a concessão de terras; mas os meios de sua constituição a partir de seus solicitantes trazem uma intrincada rede de interesses com significados diversos.

Por isso as solicitações indígenas são, em essência, muito diferentes de outros sesmeiros, grosso modo, requerendo a simples ocupação da terra para ocupá-la com gado e se tirar o dízimo para a Coroa, sem que se espere da confirmação da data de sesmaria uma espécie de compensação por sua vassalagem.²⁴ De maneira contraditória, ao entrar nos meandros legais colonialista, de alguma forma os grupos indí-

genas mantiveram a garantia de suas terras, apresentando formas de elaboração que se enquadravam na necessidade de cada solicitação, fosse ela apresentada de forma individual ou coletiva.

NOTAS

¹ Por exemplo, a tese de Alencastro supera o “sentido da colonização” de Caio Prado Jr., pois desloca a formação do Brasil da Europa para um espaço aterritorial lusófono, na bipolaridade Brasil-Angola. Sem mencionar que Portugal construiu uma relação de dominação diversa em suas conquistas na América, África e Ásia. Cf. “O aprendizado da colonização”. In: Alencastro, 2000: 9, 13-43.

² Vale dizer que, os autores deste artigo pretenderam fazer um esboço histórico dos índios na região Nordeste, portanto, sem se aterem a análises que contemplassem experiências individuais ou particulares.

³ Cf. Arquivo Público do Estado do Ceará. *Datas de Sesmarias do Ceará e índices das datas de sesmarias*: digitalização dos volumes editados nos anos de 1920 a 1928 (3 CD-Room's). Fortaleza: Expressão Gráfica/Wave Media, 2006. As referências aqui usadas estão nesta coleção.

⁴ Carta régia. 25/01/1685. *Apud* PUNTONI, 2002, p. 124-126.

⁵ Cf. “Vias de comunicação do Ceará colonial”. In: Studart Filho, 1965, p. 135-163.

⁶ Carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário geral do Brasil, feito das missões e seu visitador para el-Rei sobre a questão dos índios da serra da Ibiapaba. 23/11/1719. In: RAU, Virgínia (ed.). *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil* (vol.II) - MACC. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958, p. 254.

⁷ Registro da ordem de S. Majestade que manda dar uma légua de terra a cada aldeia. 23/11/1700. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro - ANRJ, Códice 1119, vol. 1, fls. 71, 71v. Vale notar que essa prerrogativa legal foi aplicada também no sul da América portuguesa, na capitania do Rio Grande de São Pedro, em 1704. Cf. ANRJ, Códice 537, vol. 1, fls. 214-214v.

⁸ Carta régia a Caetano de Mello e Castro. 11/09/1699. *Apud* Studart, 2001, p. 105.

⁹ Expressão encontrada nos documentos do século XVIII. Os índios aldeados, dentro do pacto de vassalagem, tinham direitos como à proteção real e obrigações para a manutenção do Império entre elas, lutarem em guerras contra grupos hostis e se disporem a trabalhar em serviços aos moradores e ao rei

em troca de salários. Cf. Perrone-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, 1992, p.118.

¹⁰ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 3, nº149. 04/09/1706.

¹¹ Gago, Ascenso. Carta anual de 1701. In: Leite, 1943, III, p. 64.

¹² Couto, Pe. Miguel. “Descrição de Pernambuco” [02/03/1697]. In: Ennes, 1938, p. 370-389.

¹³ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 3, nº151. 04/09/1706.

¹⁴ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 12, nº7. 04/02/1730.

¹⁵ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11, nº1. 30/11/1721.

¹⁶ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 6, nº423. 14/12/1718.

¹⁷ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 6, nº477. 26/08/1720.

¹⁸ Representação da câmara de Aquiraz contra a desanexação da aldeia de Ibiapaba do Ceará (06/11/1719). In: MACC, p. 241.

¹⁹ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11, nº11. 12/01/1722.

²⁰ Cf. Studart Filho, 1965, p. 120; Studart, 2001, p. 82.

²¹ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 4, nº210. 25/02/1707.

²² Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 12, nº108. 17/08/1734.

²³ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 12, nº108. 17/08/1734.

²⁴ O que não quer dizer que esse tipo de pedido inexistia. É no período dos conflitos com os índios que ganha força este tipo de solicitação por não índios como, por exemplo, dos capitães Manoel da Costa Rego e Manoel Pereira da Silva: “que eles suplicantes assistem há anos nestes sertões assistindo as guerras dos tapuias com suas pessoas e dispêndio de suas fazendas até os meter de paz e sujeitar ao grêmio da igreja, no que tem feito grande serviço a sua Majestade”. Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 2, nº81. 29/01/1704.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, João Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/edusp, 1988.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará*. 2ªed. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958.

BOCCARA, Guillaume. *Antropologia diacrônica*. Dinâmicas culturais, procesos históricos, y poder político. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Paris, abril, 2006. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document589.html>. Acessado em janeiro de 2008.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

ENNES, Ernesto. *As Guerras dos Palmares*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Brasiliense, 1938.

FAORO, Raymundo. *Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 12ª ed. São Paulo: Globo, 1997.

GRUZINSKI, Serge. O Renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 282-298.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (vol. III) Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

OLIVAL, Fernanda. *As Ordens militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidades em Portugal (1641-1789)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de Évora. Évora, 2000.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

PINHEIRO, F. José. Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

PINHEIRO, F. José. *Formação social do Ceará (1680-1820)*. O papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. 23ªed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

RAMINELLI, Ronald. *Honra malograda dos chefes potiguares. 1630-1654*. (Mimeo).

RAPPAPORT, Joanne. Introducción. In: _____ . *Cumbe Renaciente*. Uma Historia Etnográfica Andina. Bogotá: Instituto colombiano de Antropologia e História, 2005, p. 17-47.

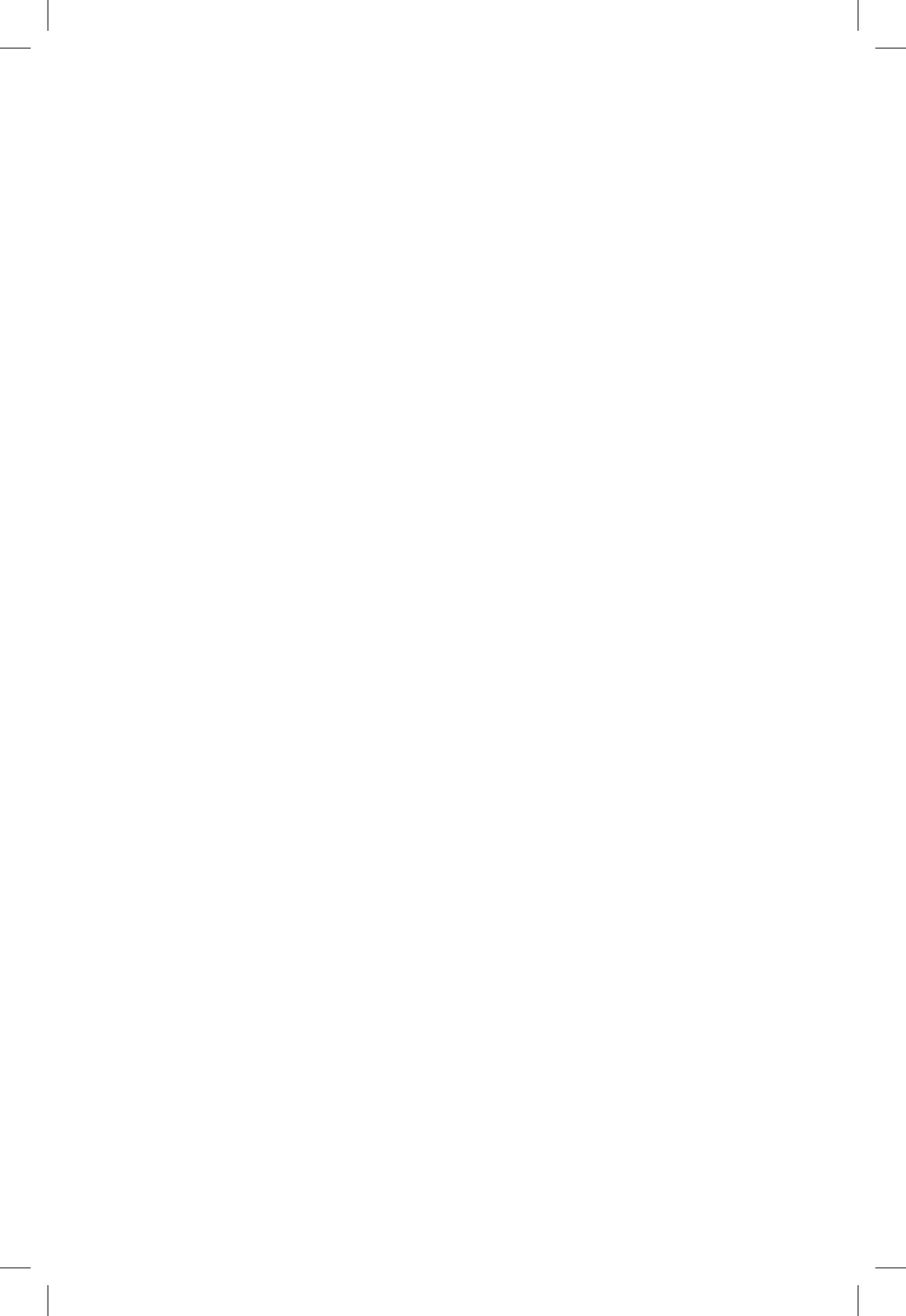
RAU, Virgínia (ed.). *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil (vol.II)* - MACC. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

STUDART, Barão de. *Datas e factos para a história do Ceará*. Ed. Fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1896].

STUDART FILHO, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965.

THOMPSON, E. P. *A miséria da Teoria ou um planetário de erros*. Uma crítica ao pensamento de Althusser. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.



ORDEM E DISCIPLINA: A FORMAÇÃO DE TROPAS INDÍGENAS DO CEARÁ NA REVOLUÇÃO PERNAMBUCANA DE 1817

João Paulo Peixoto Costa

*Nunca esperei mesmo que hum Povo ainda pouco civilizado
podesse tão evidentemente mostrar a sua fidelidade para
com a Augusta Pessoa de Sua Magestade, e para com toda
a Real Família.*

(Manuel Ignacio de Sampaio, 15 de abril de 1817)

“Contraditória, oscilante e hipócrita” são os adjetivos que, segundo Beatriz Perrone-Moisés, utiliza-se unanimemente para qualificar a posição da Coroa Portuguesa frente aos índios do Brasil. Cheia de idas e vindas, e dividida entre interesses diversos, como os dos jesuítas e dos colonos, torna-se complicado entender a lógica de uma legislação que uma hora declarava a liberdade dos povos nativos, mas em seguida autoriza a escravização; benevolente de um lado, severa e perseguidora de outro. Mas a autora afirma que tais confusões de direcionamento político-legislativo se tornam bem mais claras quando entendemos que, na verdade, existiam dois grandes grupos de povos indígenas na Colônia a quem Portugal se dirigia: os índios aldeados (aliados) e o “gentio bravo” (inimigos):

À diferença irreduzível entre “índios amigos” e “gentio bravo” corresponde a um corte na legislação e política indigenista que, encarada sob esse prisma, já não aparecem como uma

linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização (PERRONE-MOISÉS, 1998, pág. 117).

Dessa forma, segundo Perrone-Moisés, seria mais fácil acompanhar o desenvolvimento da legislação indigenista no Brasil colonial se enxergássemos esse duplo caminho por onde ela transitava. Em relação aos chamados “tapuias”, ou índios bravios, fica atestada nos documentos oficiais sua repugnância e instinto de perseguição, declarando guerras tanto de capturas como de extermínio; já no caso dos índios das vilas e aldeias, sua atitude é aparentemente protetora e amorosa, com o intuito de que os índios fizessem parte do grande corpo de súditos do rei de Portugal. Olhando para cada linha, o quadro se simplifica de maneira significativa, e as grandes oscilações e contradições tornam-se menos freqüentes.

Concordo com tais considerações da autora, já que certamente havia uma diferenciação bastante visível entre as posições tomadas frente aos povos inimigos ou aliados (objetos do presente artigo), e que entender este “corte na legislação e política indigenistas” ilumina acentuadamente qualquer pesquisa na área de História Indígena. Porém, acredito que isso não significa que a complexidade existente na história da relação entre elite política e os índios deixe de ser grande. Nesse momento, exponho aqui uma frase do governador do Ceará, Manuel Ignácio de Sampaio, em 1817, ano da Revolução Pernambucana, extraída de um ofício expedido a D. Miguel Pereira Forjaz:

Nunca esperei mesmo que hum Povo ainda pouco civilizado podesse tão evidentemente mostrar a sua fidelidade para com a Augusta Pessoa de Sua Magestade, e para com toda a Real Familia.¹

O próprio governador Sampaio expõe claramente uma grande contradição que havia no olhar dos membros da coroa

portuguesa frente ao povo da Capitania do Ceará, dentre eles, índios em grande parte: uma população que, a seu ver, necessitava, ainda, ser “levada à luz da civilização”, mas mesmo estando em tal estado de “miséria”, era fiel ao Rei e por isso, nobre e gloriosa. Na verdade, as recomendações de brandura e docilidade no trato com os índios convivem com ordens de vigilância, rigorosidade e punição para aqueles que fugissem da disciplina imposta pelo Estado. Ou seja, os índios “nobres e gloriosos”, “... dignos filhos dos antigos Índios do Ceara, a quem ha dois séculos foi devida a formosa restauração de Pernambuco da mão dos holandeses...”,² são os mesmos vadios, preguiçosos e dissolutos, nas palavras de João Batista Feijó (NOGUEIRA, 1889, p. 3–27), que esteve no Ceará no início dos oitocentos.

Um dos grandes desafios de estudar a história dos índios no Brasil na primeira metade do século XIX, particularmente no Ceará, é entender qual o sentido e como funcionava este misto de “bons tratos” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 122) e coerção ao trabalho, à ordem e à disciplina. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo analisar, através deste e de outros questionamentos, a formação de tropas de índios no Ceará a fim de combater os rebeldes pernambucanos e seus aliados em 1817. Recrutados de vilas próximas à Fortaleza, os indígenas enviados às fronteiras da Capitania foram submetidos a uma das diversas formas de controle social postas em prática no mundo colonial desde o século XVIII que, semelhantes ao poder disciplinar na França, estudado por Foucault, visavam “...não unicamente [...] aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente” (FOUCAULT, 2007, p.119). Segundo Francisco José Pinheiro

As políticas estabelecidas na segunda metade do século XVIII, com a implantação e execução de uma nova política indigenista, foram marcadas pela busca de integração dos povos indígenas à sociedade nacional e, também, de exercer um

controle mais rígido sobre essa população, que passou a ser identificada como uma importante reserva de força de trabalho (PINHEIRO, 2008, p.202).

Para dar conta dos anseios da elite política do Ceará de inserir a Capitania no nascente mundo capitalista, a população pobre-livre foi então submetida a diversas práticas que tinham por objetivo controlá-la, moralizá-la e obrigá-la a produzir excedentes agrícolas. A mais importante delas foi talvez a política do passaporte, que gerenciava a entrada e saída de pessoas das vilas e da Capitania. Mas aqui pensaremos acerca da disciplina militar. Como ela foi mais um mecanismo não só de controle social, mas também de inserção de uma população “ainda pouco civilizada” no mundo “civilizado” e capitalista, fazendo parte de uma estrutura de poder que não se reduzia a práticas coercitivas e destruidoras, mas que era também construtora, sempre com o “... intuito de obter a formação de ‘cidadãos úteis e disciplinados’” (RODRIGUES, 2000, p.147).

“PREGUIÇOSOS, INDOLENTES, VADIOS E DISSOLUTOS”

O combate à vadiagem era a grande preocupação do governo da Capitania do Ceará na primeira metade do século XIX, bem como de toda Colônia. Na verdade, desde a segunda metade do século XVIII, estabeleceram-se práticas coercitivas contra a população pobre-livre com o fim de inseri-la no mercado produtor enquanto força de trabalho:

...os representantes do Estado metropolitano [...] atuaram no processo de normatização do cotidiano das pessoas, que ia desde a observação de regras morais, o que de alguma forma convergia para a constituição e aquisição, por parte dessa população, dos novos valores societários condizentes com o capitalismo nascente. Dentre os valores a serem incorporados pela população, estava o trabalho regular e disciplinado para produzir excedentes (PINHEIRO, 2008, p.196).

O intuito era controlar, ou melhor, dar novo sentido à relação que o povo estabelecia com o tempo (PINHEIRO, 2008, p.272), que na prática recebia o nome de “combate à vadiagem”. Logo, a ociosidade que, nas palavras de Pinheiro, se destacava como um “elemento característico” do modo de vida dessa população livre-pobre que habitava o Ceará, seria um dos principais pontos a serem enfrentados. Dessa maneira, os governadores que estiveram à frente da Capitania, entre o fim do século XVIII e o início do XIX, tinham por objetivo moralizar a população, impedindo que ela se deixasse denegrir com atos ilícitos, como roubos e consumo elevado de bebidas alcoólicas, e tornando-a útil ao progresso, tanto do Ceará como do reino português.

Os povos indígenas eram parte importantíssima dessa população, recebendo atenção especial por parte da elite política da região, principalmente pelo seu potencial como força de trabalho. No Ceará, uma das Capitanias anexas a Pernambuco com o maior número de índios, o trabalho escravo não era exercido de forma extensa em suas terras, sendo preciso recorrer à mão-de-obra nativa. Mas para que este projeto se realizasse de forma plena, era preciso disciplinar essa população, ou melhor, efetivar a “... desestruturação do modo de vida desses povos, mas, sobremaneira, a sua subordinação e utilização enquanto força de trabalho” (PINHEIRO, 2008, p.199).

Na realidade, aos olhos de alguém com educação européia e cristã, no período estudado, era inconcebível imaginar a prosperidade de uma terra ou país sem que sua população estivesse voltada para alguns pilares fundamentais, como a devoção a Deus, a fidelidade ao Rei e a disciplina para o trabalho. A sociedade ideal para essa elite político-intelectual seria aquela onde fosse possível proliferar o “... tônus religioso que tudo sacraliza, a partir do instrumento prático por excelência de carreamento, de disciplinamento das ações para os fins últimos da sociedade...” (MONTENEGRO, 1992, p.10-11). Logo, o povo nativo seria a causa da miséria e do atraso de um lugar como o Ceará. Bom exemplo dessa perspectiva está na chamada *Memória sobre a Capitania do Ceará* (NO-

GUEIRA, 1889), escrita pelo Sargento-mor e naturalista João da Silva Feijó, em 1814, que reflete suas impressões sobre esta Capitania, produzindo uma descrição sobre diversos aspectos peculiares das terras cearenses, desde a caracterização da vegetação e do solo até a constituição do povo e da economia.

Segundo seu relato, percebe-se logo de início que lhe ficou marcado o grande potencial natural do Ceará, pois já no primeiro parágrafo fala que é preciso "... ter muito pouco conhecimento do físico da Capitania do Ceará para duvidar das immensas vantagens que Ella pode produzir..." (NOGUEIRA, 1889, p.3). Mas ao longo do texto, observamos que, para ele, o grande impedimento para o desenvolvimento e progresso dessas terras estaria nos seus habitantes. De acordo com Feijó, a maior parte de sua "diminuta e desfalecida" população era de "péssima qualidade":

...porque uns são indios originaes do paiz, entes de si mesmo ineptos para se felicitarem ou para fazerem a felicidade dos outros, ou seja por natureza e sua constituição fizica, ou por falta de educação ou por algum capricho particular... (NOGUEIRA, 1889, p. 22)

Dentre todas as tipologias étnicas elencadas por Feijó que habitavam o Ceará (a saber: índios, negros, brancos, cabras e mamelucos), os chamados "originais do país" são aqueles que recebem a caracterização mais ofensiva, a ponto de ser colocada em cheque pelo autor a sua capacidade de poderem proporcionar felicidade, seja a si mesmo como aos outros. Continuando a descrição dos habitantes da Capitania, diz ainda que são...

...muito preguiçosos e indolentes, com particularidade os índios, cabras e mamelucos, que são em extrema vadios, dissolutos nos costumes e cheios de vícios que pode produzir no coração humano uma vida licenciosa no centro da mais crassa ignorância, donde provém nelles a falta de sentimentos e de virtudes moraes, e outros vícios já pouco estranhos contra todos os direitos da natureza e da sociedade (NOGUEIRA, 1889, p.22).

Dessa forma, o autor deixa clara a inviabilidade que havia em intencionar-se o desenvolvimento da região dependendo de uma população como esta, tão distante do modelo ideal europeu. E já que uma das causas dessa “ignorância” natural dos indígenas estaria em sua “falta de educação”, como Feijó colocou, era preciso transformar esse povo, tutelá-lo, ensiná-lo acerca da ordem e da disciplina, enfim, dar-lhe utilidade, para que fossem fieis às leis reais e morais, além de se tornarem também economicamente produtivos. Mas esse processo deveria proceder de formas através das quais o próprio “modo de viver” dessas pessoas girasse em torno dos discursos de verdade que fossem efeitos do poder real (FOUCAULT, 2007, p.180). Ou seja, que não se dê apenas uma obediência à lei ou uma simples submissão, mas uma dominação, onde os próprios índios seriam reprodutores do poder do Rei, para que enfim se dê a tão desejada incorporação dos povos indígenas ao corpo de súditos de Sua Majestade.

Desde o século XVIII, com as leis do chamado Diretório Pombalino, buscava-se de forma mais intensa a destruição dos antigos costumes dos índios e sua integração à sociedade “civilizada”. Alterando todo o esquema social das aldeias jesuíticas – que a partir daí se tornariam vilas – o modo de vida dos indígenas passaria a fluir “... *sobre rigorosa disciplina...*”, para que assim pudessem fazer parte da “... categoria de cristãos e servos do Rei de Portugal” (SILVA, 2005, p.77):

Seu objetivo era a supressão do poder temporal dos jesuítas e demais religiosos sobre a vida dos índios e a emancipação e a integração destes à sociedade colonial. [...] O sistema pombalino permitiu, assim, uma intervenção direta da administração civil, buscando a transformação dos índios em vassallos fieis e cumpridores de obrigações... (SILVA, 2005, p.80-83)

Caso semelhante ocorria no chamado Rio da Prata, estudado por Elisa Frúhauf Garcia, que escreveu acerca da condição indígena no processo de independência da região. De acordo com a autora, o governo espanhol, tendo como modelo o Diretório Pombalino, visava garantir, “... por meio de

uma série de medidas de homogeneização física e cultural, a inserção dos índios na sociedade rio-platense” (GARCIA, 2008, p.2). Semelhante ao que aconteceu no Ceará em 1817, o recrutamento de índios para lutar na guerra do período de independência servia não só como mão-de-obra militar, mas também como uma das várias medidas que buscavam “... extinguir paulatinamente o regime de comunidade e, conseqüentemente, liberar os índios dos seus laços comunais e promover a sua inserção individual na sociedade” (GARCIA, 2008, p.3).

Dessa maneira, poderemos entender mais a fundo qual o sentido da participação dos índios do Ceará nos conflitos da Revolução Pernambucana de 1817 e como o recrutamento serviu como mais uma das ações que tinham por objetivo integrar aqueles índios no corpo de súditos da coroa portuguesa.

A FORMAÇÃO DA TROPA DE ÍNDIOS

Em meados de março de 1817 tem início a revolta de parte da elite pernambucana contra a Coroa portuguesa, que conseguiu juntar aliados na Paraíba, Rio Grande, Bahia e sul do Ceará. Ainda no mesmo mês, chegam as notícias da tomada da cidade do Recife ao então governador do Ceará Manoel Ignácio de Sampaio, que nas palavras de João Alfredo Montenegro, seria “... pessoa de profundas convicções absolutistas-monárquicas. Desde jovem já se apresentava austero, amante da disciplina e da ordem” (MONTENEGRO, 1992, p. 22). Desse modo, procurou mobilizar todas as forças possíveis da Capitania para combater os “infelizes rebeldes” e defenderem os “... Augustos Direitos de S. Mag.e, e a manutenção do socego e boa Ordem da Capitania”.³ E a partir do mês de maio, envia ofícios aos diretores de vilas de Soure (atual Caucaia), Monte-mor Novo (atual Baturité),⁴ Arronches (atual bairro de Parangaba, em Fortaleza) e Mecejana (atualmente bairro de Fortaleza) ordenando o recrutamento dos índios de suas direções para seguirem rumo às fronteiras da Capitania, com o objetivo de capturar alguns rebeldes que estivessem dispersos nos matos e, posteriormente, seguir para o Recife e concretizar sua restauração.

A partir daqui, poderemos analisar mais a fundo, através da documentação produzida pelo próprio governador Sampaio, alguns detalhes da formação dessas tropas juntamente com as instruções dadas às autoridades militares que as comandavam. Tal conjunto de ofícios revela diversos aspectos característicos da nova política de controle disciplinar que aparecia nesse período da história ocidental: o intuito, particularmente em relação aos índios recrutados, era "... domá-los, civilizá-los, 'pacificá-los'; torná-los mansos, obedientes e produtivos..." (RODRIGUES, 2000, p.150).

Primeiramente, em correspondência com os diretores de Mecejana, Soure e Arronches, Sampaio mobiliza um conjunto de 300 homens, todos armados com arco e flecha, para juntos se reunirem em Fortaleza:

Quanto antes deve Vm.e tomar as medidas necessarias p^a que no dia 26 do Corrente pela manhã se achem nesta Capital 100 Indios com os seus competentes Officiaes todos armados de Arco e Frecha, e Surrão...⁵

Ordeno a vm.e que no dia 26 do Corrente mez faça reunir nessa Capital 200 Indios das Villas de Arronches e Soure de que vm.e he Diretor para que depois de bem municidados juntamente com Outros 100 Indios que aqui se deve achar da V^a de Mecejana formem todos um Corpo de 300 homens...⁶

Observemos determinados detalhes destas primeiras instruções. O número exato de homens, 300, demonstrando aquilo que já com o aparecimento da política do passaporte se deixava transparecer do governo de Manuel Ignácio de Sampaio: "... o combate à dispersão, que era também um dos problemas graves a ser enfrentado por seu governo" (PINHEIRO, 2008, p.319). Mais do que isso, podemos inferir que aí se observa uma tentativa de controle, não somente sobre a massa, mas sobre cada indivíduo, mesmo que ainda de forma tosca, pelo menos não tão sofisticada quanto se fazia na Europa. Ou seja, não foram recrutados alguns ho-

mens, mas 300, e cada um deles fazendo parte dessa tropa, da qual não poderiam se dispersar, devendo ser uniformes, rígidos e obedientes:

O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; [...] A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas. [...] Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada (FOUCAULT, 2007, p.123-127).

Outro exemplo claro de tal preocupação em relação a não dispersão dos índios está no ofício expedido ao comandante das tropas, José Agostinho Pinheiro, no dia 1º de junho, não tendo as tropas chegado ainda às fronteiras. A ordem era que se seguisse pela “... estrada de Monte-mor Novo, que pelo Riacho do Sangue se dirige à [...] Villa do Icó”,⁷ para lá encontrar-se com o Coronel Alexandre José Leite de Chaves e Mello, que comandava as milícias da Fronteira. Caso não o achasse naquela vila, devia encontrá-lo imediatamente já na Paraíba, “... sem que para isto espere Ordem do mesmo Cor.el Leite por que não convem por maneira alguma que os Índios estejam parados em distrito algum desta Capitania”,⁸ evitando com isso uma “circulação difusa e perigosa” dos indígenas, além de assegurar que aquela “multiplicidade organizada” não cairia numa ociosidade inútil, perigosa e dispendiosa.

Seguindo ainda a observação de detalhes das primeiras instruções, notamos claramente que o governador Sampaio define bem qual seria o armamento perfeito para a tropa: dentre tantas outras armas de fogo adquiridas pelo governador,⁹ os índios serão municiados de arcos e flechas, seus equipamentos ancestrais, os quais eram comuns de seu convívio. Ou seja, fazia parte da estratégia do líder da Capitania

do Ceará que se aproveitasse ao máximo a capacidade dos nativos; potencializava-se a articulação entre os soldados e suas armas, entre os índios e suas flechas, entre corpo e objeto, onde a "...disciplina define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula. Ela estabelece cuidadosa engrenagem entre um e outro" (FOUCAULT, 2007, p.130).

Em outras instruções passadas ao comandante da tropa, observamos essa mesma busca pelo máximo aproveitamento da capacidade dos indígenas. O que observamos é que a busca pela sua obediência em relação às autoridades andava de braços dados com o impulso à otimização de suas aptidões, ou seja, a disciplina que fabrica "... corpos submissos exercitados, corpos "dóceis"", também procura aumentar "... as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade)..." (FOUCAULT, 2007, p.119). A documentação revela que os principais objetivos do envio das tropas de índios não estava somente em "libertar" Recife, mas sim capturar fugitivos no meio dos matos e enfrentar o chamado "gentio Pajau", aliados dos rebeldes pernambucanos:

... reiterando unicamente [...] dissipar hum pequeníssimo numero de Rebeldes que se achão dispersos em varios pontos dos Certões da Paraiba para o que são mais próprios as Tropas dos Indios de que os Soldados de Linha.¹⁰

Ocorreu-me que os generais traidores da corôa do Rio do Peixe procurão salvar-se entre o Gentio Pajau. Os Indios que ora lhe envio [...] são muito próprios para atacar o Gentio, e tirar do meio delles os taes corôas.¹¹

Por mais que o grande objetivo da legislação e da política indigenistas fosse a integração dos povos nativos à sociedade nacional e a destruição de seus antigos costumes, vemos aqui que seus instrumentos e o campo de batalha fazem parte de sua cultura, de seu ambiente originário. Era preferência do governador que eles trabalhassem com aquilo que lhes conferisse mais eficiência, mesmo que lhes remetesse a algo

ancestral: estavam a caminho de se tornar homens “civilizados”, mas ainda não o eram. E esse caminho que os levaria ao modo de vida “civilizado”, além de eficiente, precisava ser também econômico: arcos e flechas eram bem menos dispendiosos que armas de fogo, além de se acertarem melhor na mão dos índios. De acordo com Foucault, aquilo que é próprio das disciplinas...

... é que elas tentam definir em relação às multiplicidades uma tática de poder que responde a três critérios: tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua descrição, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco de resistência que suscita); fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacunas; ligar enfim esse crescimento “econômico” do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema (FOUCAULT, 2007, p.179-180).

Dessa forma, já pudemos observar dois pontos principais em relação ao corpo de índios que foi enviado para lutar contra os rebeldes pernambucanos em 1817: era economicamente pouco custoso, devido aos poucos e baratos instrumentos que manuseavam; era colocado sobre esses índios a busca pela otimização de suas forças e de sua utilidade. Mas ainda é preciso assinalar outras características da formação dessa tropa, que se relacionam com aquilo que Foucault denomina de “politicamente menos custoso possível”. Em primeiro lugar, buscava-se descrição, sua “relativa invisibilidade”, que aqui poderemos visualizar num documento enviado ao Sargento-mor José Agostinho Pinheiro, apontando, entre outras instruções, a necessidade de conservar “... sempre os Índios do seu commando na melhor Ordem e disciplina procurando incomodar o menos que for possível os moradores dos lu-

gares por onde transitar”¹². É preciso lembrar que o poder de disciplinar, em sua procura pela discrição, encontra no trânsito de exércitos em guerra um momento de tensão, devido ao risco de “pilhagem e violências”, e é por conta disso importantíssimo “...acalmar os habitantes que suportam mal as tropas de passagem” (FOUCAULT, 2007, p.122), para que se mantenha tal “invisibilidade” desejada. Talvez por isso que o governador ordenou ao Sargento-mor Pinheiro que, ao acabar o municiação de carne que levavam, servirem-se “... das rezes que encontrar pelos caminhos”, mas com o cuidado de ir “...tomando nota dos ferros para serem a todo o tempo pagos a seus donos”,¹³ tentando evitar dessa forma qualquer manifestação contrária aos índios que passavam.

Mas para que todos esses objetivos fossem conquistados com sucesso, ou seja, para que se estabelecesse um rígido controle sobre a tropa e que seus índios-soldados conseguissem agir da forma mais barata, discreta, produtiva e eficiente possível, era fundamental que se seguisse a risca a ordem dada pelo governador Sampaio ao Sargento-mor Pinheiro, presente no documento a pouco citado: conservar os índios de seu comando sempre “...na melhor Ordem e disciplina”.¹⁴ É por conta disso que constantemente se frisa na documentação analisada a necessidade de que os indígenas fossem dóceis, sempre obedientes ao seu comandante, e somente aí se completaria aquilo que Foucault chama de “disciplina”: “... métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2007, p.118). Em raro documento no qual Manuel Ignácio de Sampaio se dirige diretamente aos índios, escreve acerca do comandante da tropa:

Tenho escolhido para vosso Chefe o Sargento mor Jose Agost. Pinheiro que vós todos mui bem conheceis estimaes e respeitae. Sede-lhe fieies e Subordinados para mais facilmente vos conduzir á gloria que vos espera. Elle he valorozo assim os Officiaes que o acompanhão. ¹⁵

É através da subordinação que os índios encontraram a “glória”. A docilidade, além de ser fundamental para a efi-

cácia de suas forças produtivas, seria a porta de entrada para a inserção dos nativos na sociedade nacional. Somente por meio de sua obediência, ordem e disciplina é que estes conseguiriam deixar o seu estado de “miséria”. O que ocorreu aqui é semelhante ao que estudou Vânia Maria Lousada Moreira no Espírito Santo do século XIX, onde o “... recrutamento militar entre os indígenas da província também funcionou como um mecanismo de integração [...] à ordem social dominante” (MOREIRA, 2005, p.01). Aqueles antigos indígenas “vadios, dissolutos, indolentes e preguiçosos” se tornariam “fieis, nobres e honrados” súditos de Sua Majestade, El Rei de Portugal.

TÁTICAS INDÍGENAS

Em toda a documentação analisada, não encontramos qualquer registro de resistência ao recrutamento por parte dos índios. Não existem reclamações relativas à dispersão, má conduta, preguiça ou algazarra; tampouco é relatado conflito algum envolvendo os indígenas, seja com o seu comandante ou com homens de outras tropas que o acompanharam. Mais do que isso, não há relatos de que foi recomendado aos líderes da tropa nenhum tipo de ação coercitiva ou violenta, tanto no momento do recrutamento como na condução dos índios às fronteiras.

Mas tão importante quanto perceber as estratégias da elite político-militar do Ceará no trato da tropa, é preciso analisar as táticas utilizadas pelos próprios índios que participaram do recrutamento e dos conflitos. É bastante difícil executar esse tipo de estudo, tendo em vista não somente a pouca documentação relativa ao tema como também o fato de que não há registros da fala ou escrita desses mesmos indígenas. Mesmo assim, é possível observar diversas vantagens que os índios provavelmente enxergaram como motivações, não somente para participarem da guerra, mas também para se declararem fiéis súditos do rei de Portugal.

Primeiramente, o óbvio: se resistissem, correriam o risco de ser presos ou mortos, ou seja, não havia muita escolha,

já que estava clara há muito tempo na legislação portuguesa a obrigatoriedade dos índios das aldeias e vilas, os índios mansos, de servir como força militar para a coroa. Em segundo lugar, é preciso entender a situação de miséria na qual se encontravam os nativos: o período era de seca¹⁶ e as vilas de onde foram recrutados eram extremamente pobres.¹⁷ Dessa maneira, mostrando fidelidade à causa da coroa, eles puderam ter uma garantia de abastecimento enquanto estiveram servindo como soldados na guerra, seja de alimentos, seja de vestimentas. Além disso, por ordem do próprio governador Sampaio, todos os habitantes do Ceará foram obrigados a prestarem auxílio aos índios, de acordo com esta portaria escrita em maio de 1817, quando iniciaram sua marcha:

Todas as autoridades Civis, Militares, de Milicia, ou Ordenanças, e em geral todos os habitantes desta Capitania, deverão prestar ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro Commd.e do Corpo de Indios, que marcha para as Fronteiras todo o auxilio de qualquer natureza que seja que por elle for requerido a bem da importante Comissão de que vai encarregado ficando-me especialmente responsável aquelle que assim a não praticar.¹⁸

Já no mês de agosto, quando a revolução já havia sido derrotada e os índios retornavam para suas vilas, podemos ver o estado de pobreza dos nativos e as vantagens que adquiriram em participar da guerra em outra portaria enviada ao Intendente da Marinha. Nela, o governador ordena que se distribua pano de algodão para os indígenas:

O Senhor Int.e da Marinha [...] tome as medidas necessarias para que com a possivel brevidade se distribua a pano de Algodão necessario para uma Camiza, e humas Seroulas a cada hum dos Indios que acabão de chegar das Fronteiras da Capitania, e que ha tempos se empregão na defesa da Capitania sem estipendio algum.¹⁹

Nesse momento, retornamos aos questionamentos iniciais deste artigo: apesar de iluminar consideravelmente o estudo de história indígena, observar o corte na legislação (uma direcionada aos aliados indígenas e outra ao “gentio”) ainda revela grandes contradições. Mesmo dentro de uma disciplina militar, de um contexto da capitania onde prevalecia violência e coerção ao trabalho, é possível observarmos os “bons tratos” nas ações das autoridades em relação aos índios e a “fidelidade” destes em relação ao Rei. No dia 25 de fevereiro de 1819, o próprio Dom João VI premia por meio de decreto os índios aldeados do Ceará, Pernambuco e Paraíba pela sua participação a favor do rei nos conflitos de 1817:

... hei por bem que todas as villas e povoações de Indios nas sobreditas províncias fiquem izentas de pagarem mais o subsidio militar [...]. Que as patentes dos mesmos Indios, que são por graça isentas de todos os emolumentos, o sejam também do direito do sello [...]. E que não sejam obrigados a pagar quotas partes de seis por cento ou semelhantes aos seus directores... (COSTA, 2002, p.473).

Mesmo servindo dentro de um conflito a favor de um rei que os submetia sob uma legislação que tinha por objetivo a diluição de sua cultura, os índios encontraram, por esse meio, formas para continuarem existindo, seja individualmente ou como grupo social. Apreendendo um discurso cristão e fiel à Coroa portuguesa, conseguiram obter vantagens valiosas naqueles tempos difíceis. Portando-se como índios dóceis ao aldeamento e dispostos a servirem à causa da religião cristã e de Portugal, adquiriram garantias de proteção e sobrevivência, mesmo privando-se de diversos elementos de suas culturas e modos de vida ancestrais:

Para os índios, as circunstâncias exigiam decisões das quais dependia sua continuidade como grupo social. Com o conhecimento prévio do mundo colonial, sua legislação e vias de acesso a benefícios, os índios lançaram mão de táticas que tinham como pontos fundamentais sua adesão à conversão e à fé católica, além do reconhecimento do rei de Portugal como

seu soberano, prestando-lhe obediência e serviços, principalmente de natureza militar (SOUSA, 2003, p. 81).

Nesse sentido, nos é possível visualizar o sentido do comportamento dos índios ao chegar em Recife em junho de 1817, tendo chegado a nós através dos relatos de Louis François de Tollenare, francês que fora testemunha ocular dos conflitos em Pernambuco. Nesse mês, os conflitos haviam terminado, e a “tranqüilidade” já estaria “perfeitamente estabelecida”. Segundo o autor, os “...índios mostram muita dedicação pelo rei; não querem vender as suas flechas porque, dizem, guardam-nas para sua defesa. Mostram-nos a sua habilidade ao atirá-las, mediante alguns vinténs...” (TOLLENARE, 1978, p.178). Aqueles arcos e flechas seriam a garantia de seus serviços à coroa portuguesa: são a sua “defesa” contra a violência do estado e a oportunidade de obterem recursos que melhorem a qualidade de suas vidas, já que a pobreza era tanta que até buscavam obter algum pouco dinheiro fazendo demonstrações com estes mesmos instrumentos de guerra. Tais eventos não mostram simplesmente os “costumes primitivos” ou o “estado de barbárie” desses índios conduzidos pela “...prática da cooptação de segmentos sociais marginalizados” (MONTENEGRO, 1992, p. 26), mas revelam as táticas de sobrevivência de povos que até hoje buscam reafirmar suas identidades, surpreendendo a toda sociedade pelo fato de terem permanecido tanto tempo ocultos, quando na verdade terão sido, sempre, o óbvio.

NOTAS

¹ “Abril 15. Registro de hum officio dirigido ao Ex.mo Sn’ Dom Miguel Pereira Forjaz [...] pedindo-lhe socorros”. In.: Livro 26: 1812 – 1817. *Registro de Officios as Autoridades fora da Capitania*, pág. 124V.

² “Maio 24. Off° ao Cap.mor de Monte mor Novo p^a ter todos os Indios promptos no dia 29 do Corr.e p^a se unirem aos 300 Indios q’ o Sarg.mor Pinheiro leva p^a as Fronteiras”. In.: Livro 97: *Registro de Officio aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Directores de Índios, 1816 – 1817*, pág. 140.

³ “Off° aos Directores de Arronches, Soure e Mecejana p^a terem promptos em estado de defesa todos os Indios daquella direcção p^a qualquer operação”. In.: Livro 97, pág. 132V.

⁴ Os índios de Monte-mor Novo, inicialmente mobilizados para se incorporarem à tropa do sargento-mor Pinheiro, seguiram em direção ao termo de Campo Maior. Cf. "Maio 19. Offício ao mesmo Coronel Leite sobre varios objectos relativos á revolução do Crato". In.: Livro 103: *Governo da Capitania do Ceará à Diversas Autoridades por Ocasião da Revolução de Pernambuco. 1817*, pág. 05.

⁵ "Maio 23. Offº ao Director de Mecejana pª q.e no dia 26 do Corr.e mez se deve achar nesta Cap.al com 100 Indios armados de Arco e Frecha pª marcharem pª as Fronteiras". In.: Livro 97, pág. 136.

⁶ "Maio 23. Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro Dir.or de Soure e Arronches pª ter promptos no dia 26 do Corre.te 200 Indios das suas Directorias pª se ajuntarem aqui com 100 Indios de Arr.es, e marchar com elles pª as Fronteiras desta Capª." In.: Livro 97, pág. 136V.

⁷ "Maio 23. Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro Dir.or de Soure e Arronches..." In.: Livro 97, pág. 136V.

⁸ "Junho 1. Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinh. Ordenando lhe q' se não achar no lco o C.el Leite, marcha com os Indios ate se incorporar com elle." In.: Livro 97, pág. 153V.

⁹ "Venho por tanto pedir a V. Exª que me mande os mantimentos que poder de qualquer natureza que sejam, assim com tão bem, petrechos de munições de guerra quaes quer que sejam com especialidade, balas de 24, e de 10, alguas pessoas de campanha muito ligeiras com balas competentes, espingardas, e polvora." Cf. "Abril 15. Registro de hum officio dirigido ao Ex.mo Sn' Dom Miguel Pereira Forjaz [...] pedindo-lhe socorros". In.: Livro 26, pág. 124V.

¹⁰ "Maio 23. Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro Dir.or de Soure e Arronches..." In.: Livro 97, pág. 136V.

¹¹ "Maio 27. Offício ao mesmo Coronel Leite, remetendo-lhe 2ª Via de officio de 26, e tornando a insinuar-lhe a sua marcha ate o Recife". In.: Livro 103, pág. 11V.

¹² "Maio 23. Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro Dir.or de Soure e Arronches..." In.: Livro 97, pág. 136V.

¹³ "Maio 23. Offº ao Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro Dir.or de Soure e Arronches..." In.: Livro 97, pág. 136V.

¹⁴ Idem.

¹⁵ "Maio 26. Proclamação aos Indios do Ceara q.do partiraõ para o ataque das Capit.as Sublevadas». In.: Livro 101: *1816-1819 Offícios ao Escrivão Deputado, Intendente da Marinha Juiz da Alfandega Agentes de Correios e Pessoas Particulares da Capitania*, pág. 45V.

¹⁶ "Nesta Capitania, e nas vizinhas a fome he extrema em razão da horrorosa seca que acaba de ter lugar...". Cf. "Abril 15. Registro de hum officio dirigido ao Ex.mo Sn' Dom Miguel Pereira Forjaz [...] pedindo-lhe socorros". In.: Livro 26, pág. 124V.

¹⁷ Uma inspeção feita pelo ouvidor geral Avelar Barbelo, em 1786, nas vilas de índios próximas a Fortaleza, retrata o estado de penúria dessas localida-

des: “Essa era a situação vivenciada em praticamente todas as vilas de índios no Ceará. Essa tendência foi se agravando ao longo do século XIX...”. Cf. PINHEIRO, 2008, pág. 215

¹⁸ “Maio 26. Portaria Geral a favor do Sarg.mor Jose Agostinho Pinheiro”. In.: Livro 97, pág. 143V.

¹⁹ “Agosto 4. Portª ao Int.e da Marinha pª q’ se distribua o pano de Algodão pelo Índios q’ forão á Campanha”. In.: Livro 101, pág. 58.

FONTES DOCUMENTAIS

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ

Fundo: Governo da Capitania. Livro S/N: *1812 – 1817. Registro de Offícios as Autoridades fora da Capitania.*

Fundo: Governo da Capitania. Livro 97: *Registro de Ofício aos Capitães Mores, Comandantes de Distrito e Diretores de Índios, 1816 – 1817.*

Fundo: Governo da Capitania. Livro 101: *1816-1819 Offícios ao Escrivão Deputado, Intendente da Marinha Juiz da Alfandega Agentes de Correios e Pessoas Particulares da Capitania.*

Fundo: Governo da Capitania. Livro 103: *Governo da Capitania do Ceará à Diversas Autoridades por Ocasão da Revolução de Pernambuco. 1817.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Hipólito José da. *Correio Brasiliense ou Armazém Literário*. Vol. XXIII, tomo 23. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado: Brasília: Correio Brasiliense, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. *Vigiar e Punir*. Nascimento da Prisão. Petrópolis: Vozes, 2007.

GARCIA, Elisa Frühauf. *Dimensões da Igualdade: os Significados da Condição Indígena no Processo de Independência no*

Rio da Prata. *XIX Encontro Regional de História – ANPUH-SP. Seminário Temático 33: Repensando a Resistência Indígena: História e Historiografia*, 2008.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *O Trono e o Altar. As Vicissitudes do Tradicionalismo no Ceará, 1817-1978*. Fortaleza: BNB, 1992.

MOREIRA, Vânia Maria Lousada. Guerra e paz no Espírito Santo: Caboclisto, Vadiagem e Recrutamento militar das populações indígenas provinciais (1822 – 1875). *XXIII Simpósio Nacional de História*. Simpósio: Guerras e Alianças na História dos Índios: Perspectivas Interdisciplinares, 2005.

NOGUEIRA, Paulino. Memória Escrita sobre a Capitania do Ceará. Ano 3. In.: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Typographia Economica, 1889, p. 3-27 .

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (século XVI a XVIII). In: CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

PINHEIRO, Francisco José. *Notas sobre a Formação Social do Ceará (1680 – 1820)*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2008.

RODRIGUES, Denise Simões. A Servidão pelo Trabalho: “Pacificando” rebeldes na Amazônia do séc. XIX. In.: BARREIRA, César (Org.). *Poder e disciplina*. Diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault. Fortaleza: editora UFC, 2000.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande*. Dinâmicas locais sob o diretório pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2005.

SOUSA, Mônica Hellen Mesquita de. *Missão na Ibiapaba*. Estratégias e táticas na colônia nos séculos XVII e XVIII. Dissertação (Mestrado em História Social – UFC), 2003.

TOLLENARE, Louis François de. *Notas Dominicais*. Recife: Departamento de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1978.

ALDEAMENTOS INDÍGENAS NO CEARÁ DO SÉCULO XIX: REVENDO ARGUMENTOS HISTÓRICOS SOBRE DESAPARECIMENTO ÉTNICO¹

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Nesse trabalho, pretendo discutir o que se convencionou chamar de “extinção” dos aldeamentos indígenas no Ceará em meados do século XIX. Meu interesse pelos aldeamentos indígenas do Ceará imperial responde a inquietações de diversas ordens, que são tanto intelectuais, conforme as possibilidades de produção antropológica estimuladas pelas atuais ações e práticas indígenas, também técnico-políticas a partir de solicitação de laudos periciais como ainda preocupações sociais, cuja dimensão extravasa esse artigo, pois referem-se às posições socialmente variadas a respeito da presença ou não, em tempos contemporâneos, de índios no Ceará. Em certos momentos e situações mais (in)tensas, a afirmação e a contestação dessa presença por parte dos mais diversos agentes (se os próprios índios, missionários, advogados, proprietários de terra, pesquisadores, etc.) envolveu, muitas vezes de modo naturalizado, mas politicamente definido, a historicidade dos grupos indígenas, envolvendo, assim, uma discussão sobre a autenticidade das demandas culturais e políticas atuais. Esse ponto é sensível para Silva (2005), autora cujo trabalho acadêmico dialoga diretamente com esse artigo. Nesse sentido, faço interpretação posicionada dentro desse debate sobre continuidade e descontinuidade étnica, tentando mostrar outro entendimento possível das mesmas questões, fatos e figuras históricas muitas vezes referidas sobre a “extinção dos aldeamentos” do Ceará. O principal objetivo será, portanto, entender o quadro social e político que envolveu os

povos e comunidades indígenas nos contextos específicos do Ceará do século XIX.

Para análise, tomei tanto os relatórios dos presidentes da província do Ceará como as séries documentais de caráter burocrático entre os ministérios do governo central e as esferas administrativas provinciais, sobretudo de 1830 a 1889, o período monárquico brasileiro. Gostaria de considerar as discrepâncias que surgem através dos documentos para talvez reconhecer certas presenças indígenas quando já se afirmava frequentemente que elas não estariam mais presentes. Através dessa documentação, gostaria de investigar, assim, se alguma “extinção” ocorreu e se, ao insistir demais nessa idéia, estaríamos minimizando processos sociais importantes em que houve participação indígena direta, talvez uma das principais questões a elucidar através desse estudo.

Antes de tratar do período privilegiado, é preciso dar algumas breves informações sobre a situação da terra e da questão indígena no período colonial. Transposto do contexto português para o colonial brasileiro, o regime de sesmarias foi o primeiro ordenamento jurídico da terra, vigorando até 1822 (SILVA, 1996; ABREU, 1997). Em 1758, uma ordem real instituiu o Diretório dos Índios no Brasil, o que interrompeu com a ação missionária dos jesuítas, privilegiando a secularização dos indígenas, sem descartar a sua cristianização. Os “direitos” dos índios às suas terras continuaram a ser garantidos, inclusive no caso dos antigos aldeamentos religiosos e das missões jesuíticas. Contudo, as missões foram transformadas em “vilas de índios”, prosseguindo as ações e política de territorialização indígena e a consolidação de núcleos coloniais de dimensão multi-étnica (OLIVEIRA FILHO, 1999b). Administradas de modo secular por diretores e outros agentes (ouvidores, juízes ordinários, vereadores, etc) que compunham câmaras, as vilas eram espaços de atualização da política de miscigenação e integração social dos indígenas ao regime colonial português. Além disso, as idéias de “civilidade” e a meta de “civilizar” seriam basilares, através da ênfase no ensino da língua portuguesa, para entender a dimensão político-ideológica do Diretório sob orientação do Iluminismo português.

Em 1759, as primeiras vilas de índios foram criadas. O Ceará passou a ter um número expressivo de vilas e de “povoações de índios”. Dentre as mais conhecidas, temos Vila Viçosa Real (antiga aldeia da Ibiapaba), Soure (antiga Caucaia); Arronches (antiga Parangaba); Mecejana (antiga Paupina); Monte-mór Novo (Paiaçú, Baturité) e as povoações de índios de Almofala (antiga Missão do Aracati-mirim); Monte-mór Velho e São Pedro Ibiapina (SILVA, *ibid*, p. 87). Em 1777, Crato e Arneirós configuravam também freguesias indígenas (PORTO ALEGRE, 1994, p.17). Se há confirmação definitiva sobre a existência das “vilas” citadas, julgo ser necessário considerar a presença indígena em outros contextos que não se enquadram bem ao modelo formal de “vila de índio”. Pode-se citar a povoação de São Benedito, muito aludida no século XIX.

Com a criação das “vilas de índios”, estabelecia-se formalmente seu patrimônio territorial, o que implicava a medição e delimitação da terra. Através dos documentos existentes, Isabelle Silva descreve com minúcia o processo de fundação da vila de Monte-mór, O Novo, em 1764 (*ibid*, p. 106-120). Esse processo envolvia a identificação das pessoas que ocupavam terras dentro do perímetro que consistia o patrimônio da vila. Eram registradas, assim, escrituras de aforamento, que formalizavam a exigência de pagamento anual de foro. A formalização do aforamento iria subsistir por todo o Diretório e ainda reger a ocupação eventual de outras pessoas “extranaturais”, quais sejam, não indígenas. A princípio, os índios teriam acesso às terras que perfaziam as vilas, afinal o cultivo agrícola arrolava-se como um dos propósitos para sua “civilização”, mas deve-se supor que esse uso seria, de fato, relativo, condicionado pelas dinâmicas societárias locais a envolver diferenças de poder entre os diversos agentes presentes em cada vila de índios. Deve-se salientar que o Diretório dos Índios não teve sua execução de modo plenamente consistente, afinal seriam comuns as contradições e obstáculos em sua efetividade, tal como se vê na indefinição formal do Diretório sobre o caso dos sesmeiros cujas terras estariam incluídas no patrimônio territorial da vila (SILVA, *ibid*, p. 133).

O Diretório iniciava, então, um regime secular de controles formais e dispositivos de poder sobre os índios que, sem

rejeitar a ação religiosa, necessária para os trabalhos de cristianização, não se apoiava no missionarismo jesuíta. Em sua dimensão laica, os diretores passaram a ter centralidade no projeto de civilização dos índios com intuito de guiá-los e protegê-los nos espaços sociais, territorializados das vilas. Além dos diretores de índios, outros agentes realizavam mediação entre os índios e outros níveis e instâncias sociais. Era o caso dos Juizes de Órfãos que atuavam em seara importante para o Diretório, a de garantir o trabalho dos índios. Os ouvidores das comarcas geriram os bens das vilas de índios até a década de 1830. Em 1833, os Juizes de Órfãos, passam a ter também responsabilidade direta sobre a gestão do patrimônio dos índios, o que especialmente se refere às suas terras. Contudo, deve-se salientar que os índios não deixaram de ocupar funções ou posições específicas com o Diretório, mostrando o alcance próprio de suas práticas. Não precisamos estender mais a discussão sobre o Diretório, que não é objeto desse artigo, mas deve-se destacar a prática de concessão de aforamentos nas terras das vilas de índios, autorizados por suas Câmaras e seus diretores. Essa prática foi recorrente e se confirma através da documentação consultada. Na criação da vila de Monte-mor, O Novo, foram registradas doze escrituras de aforamento (SILVA, *ibid*, p.117). Posteriormente, outras foram registradas. De 1804 a 1822, por exemplo, aforamentos de “terras incultas” foram registrados em Monte-mór,² continuando práticas que já estavam estabelecidas no período de duração do Diretório. Algumas das terras ditas “incultas” pertenceram antes a índios. Supõe-se, então, a existência de interesses concretos de ocupação progressiva das terras das vilas, questão que iria se tornar mais grave no avançar do século XIX.

Afirma-se que o Diretório propunha uma agenda assimilacionista dos índios, mas pode-se concordar com Almeida (2003, p.175) que essa agenda teve efeitos limitados, inclusive ao se observar as diferenciações étnicas e sociais que continuaram a existir. Em 1798, o Diretório dos Índios foi abolido, mas suas leis continuaram como referência para as decisões político-administrativas sobre os índios até a promulgação da Constituição de 1824 (PORTO ALEGRE, 1994, p.35). Para Silva

(ibid, p.84), as diretrizes do Diretório iriam ser mantidas até meados do século XIX com a criação do Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios em 1845. De fato, a denominação de “vila de índio” continuou a ser empregada mesmo após o fim do Diretório, o que certamente surtiria efeitos na consolidação de identidades diferenciadas. Diretores de índios foram empossados e vilas foram tanto extintas como recriadas. No transcorrer do século XIX, passou-se a redimensionar, porém, a preocupação sobre as regras e leis específicas para as populações indígenas e suas vilas, apontando para incertezas de ordem política sobre a forma correta de proceder, especialmente quando uma idéia passou a ganhar força, a de que os índios estavam se “misturando à massa da população”.

O IMPÉRIO DO BRASIL E A PROVÍNCIA DO CEARÁ

No caso do Ceará do período imperial, alguns trabalhos podem ser referidos (PORTO ALEGRE, 1992a, 1994; NETO, 2005). De modo geral, o período imperial é tratado por esses autores como muito negativo para os povos indígenas, especialmente por sua “política indigenista” (CUNHA, 1987, 1992; MOREIRA NETO, 1971; MATTOS, 2004). O fechamento de muitos aldeamentos é citado como exemplo de seus efeitos nefastos. Gostaria de tomar esta questão por outro ângulo, buscando perceber elementos significativos que ajudem a compreender a história mais recente que envolve os povos indígenas, tendo como foco, em especial, o Ceará. Além disso, gostaria de tratar em mais detalhe o problema da terra, do dito “patrimônio” fundiário dos aldeamentos.

A primeira Constituição brasileira, por exemplo, não tratava dos índios. De fato, a documentação burocrático-administrativa mostra como as ações concretas das autoridades provinciais e imperiais esbarravam na falta de clareza normativa a envolver a questão indígena. Assim, boa parte das antigas vilas e povoações de índios sofreu diversas mudanças de ordem administrativa ao longo da primeira metade do século XIX. Em 1826, um debate no Conselho do Governo

da Província do Ceará propôs a dispersão dos índios de seus aldeamentos e, assim, seu patrimônio, como as terras onde viviam, deveria ser repassado ao controle efetivo das câmaras locais, caso contrário, os índios deveriam ser aldeados em apenas três vilas.³ Em 1837, contudo, reclamava-se que não havia regulamento que orientasse as práticas governamentais. Os problemas de interpretação jurídica decorriam de tais incertezas, o que sugere ainda que essas interpretações eram motivadas mais claramente através de interesses sócio-econômicos particulares, sobretudo os locais. Saber se o Diretório dos Índios tinha acabado ou não ou se o Ato Adicional de 1834 declarava sobre os índios, tudo isso envolvia indefinição a princípio, mas na força da inevitabilidade das práticas concretas, as decisões balançavam a favor dos interesses dominantes de proprietários e agricultores cearenses, cuja atenção dirigia-se evidentemente à terra disponível dos antigos aldeamentos. No século XIX, pode-se afirmar que dois temas tornaram-se socialmente sensíveis, abertos à discussão e instrumentalização política: o destino das terras das vilas de índios e da mão de obra indígena.

Para Cunha (1992, p.133), a “questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras” no século XIX. Acho questionável essa interpretação, afinal tratar da terra implicava também lidar com o uso de mão de obra disponível. Seria mais conveniente pensar em uma mudança de compreensão da mão de obra, que seria descaracterizada de seus atributos étnicos, enquanto indígena, para ser generalizada como “livre” e identificada como cearense e passível de ser aproveitada em termos econômicos. Desde a década de 1830, a falta de mão de obra era vista como problema para as autoridades cearenses. Alegando haver pouca presença escrava africana, cogitou-se até um projeto de imigração de colonos estrangeiros, que pudessem servir como trabalhadores para os fazendeiros locais e ainda povoar as ‘terras devolutas’. De fato, foco maior de preocupação e interesse era ainda a mão de obra indígena que, segundo o presidente de província Manoel Felisardo de Souza e Mello, tinha em parte se dispersado em razão da interpretação equivocada no Ceará de que o Diretório dos

Índios não existia mais. Mal remunerados, os índios serviam antes de trabalhadores para os agricultores cearenses:

Senhores, a primeira tentativa que fizemos, para em nossa Província introduzirmos braços colonos, foi plenamente mallograda: não temos escravos suficientes; não pode progredir a industria, deve acanhar-se a agricultura, onde falta o auxílio do homem. Cumpre olhar para os Índios com vistas desse interesse: o aldeamento, e alguma providencia mais, que a seo respeito decretardes, podem ser muito proficuos incentivos para o fim a que me refiro. Os Índios são geralmente doces, humildes, obedientes, religiosos, e alguns mesmo amantes do trabalho, para que se offerecem, como a pouco vos referi, e como succede em Mecejana, a cujo Parocho se offerecerão para auxiliarem as obras da Matriz.⁴

Durante e até depois do Diretório setecentista, os índios trabalharam diretamente para as autoridades cearenses, abrindo e cuidando das estradas locais, melhorando o estado dos açudes, até limpando espaços públicos nas cidades e povoações cearenses. Presente desde o período colonial, a visão do indígena como trabalhador barato, facilmente disponível, iria continuar como um vetor de classificação étnica diante da população cearense de modo geral: “Os índios domesticados, que aqui são muito numerosos, podiam suprir esta falta [de mão de obra], como no outro tempo, em que os Diretores das Povoações dos Índios os davam e repartiam pelos lavradores”.⁵

Na primeira metade do século XIX, o interesse pela mão de obra indígena retinha elementos próximos aos que caracterizaram as idéias e práticas do Diretório de Índios pombalino. Coerente com a agenda de construção da nacionalidade no Império, a tarefa de “catequizar e civilizar” os índios conciliava elementos do período colonial. “Civilizar” adquiriu, porém, um sentido mais moderno, digamos, como uma das metas privilegiadas do Brasil imperial e suportada em termos locais pela ação das autoridades provinciais a partir da execu-

ção do Ato Adicional de 1834. A catequese não era tomada como um conjunto de práticas facilmente realizadas, afinal reclamava-se que os índios estavam mal catequizados em 1838. De fato, tentou-se retomar a ação missionária com a aprovação da lei nº 7 de 10 de novembro de 1842, quando se propôs a atuação de missionários capuchinhos, cujo impacto foi limitado. Em 1844, os capuchinhos mal tinham chegado ao Ceará. Contudo, o tema da catequese de índios seria retomado oficialmente diversas vezes entre a década de 1830 e 1850, reaparecendo com mais clareza no caso da criação do aldeamento da Cachorra Morta. Até a década de 1860, o Ministério da Agricultura continuava a pedir informações sobre a catequese dos índios para o governo provincial.

Na década de 1840, compreendia-se que “civilizar” equivalia a integrar. Isso seria viável se, por exemplo, os índios assumissem empregos oficiais, fizessem parte de milícias e participassem de atividades públicas. Essa inserção produziria, assim, “sentimentos de brio e de honra”, necessários para a modelação de sua existência como cidadãos, portanto civilizados e “úteis ao paiz”. Mas havia ainda a consideração de uma diferença inquestionável, a da inferioridade da “raça” dos indígenas diante da “maior esperteza” da “raça europeia”. Naquele contexto histórico, o uso da categoria raça apelava certamente a elementos biológicos que traçavam variedade de graus de inteligência e apresentava-se, no caso dos índios, através da “indolência” e da “inércia” que seriam “naturalmente propensos”, o que seria coerente com as preocupações então correntes sobre oferta de mão de obra no Ceará. Pode-se reconhecer uma abordagem evolucionista nos próprios discursos oficiais (CUNHA, 1992).

DETERRAS, AFORAMENTOS E MEDIAÇÕES: PROCESSOS SOCIAIS E IMPASSES ADMINISTRATIVOS

Os índios de Almofala, os cento e dez miseráveis índios de Baturité, os dezoito cazaes, oito viúvas, e trinta e sete meninos da Nação Tapuia de Monte-Mor, os cazaes de Cascavel,

os de Messejana, Soure, Arronches, Sapopara, e Villa Viçosa, são dignos da proteção da Authoridade publica. Em numero de sessenta me vierão alguns ultimamente cumprimentar, e servir limpando os arredores de Arronches, e melhorando os caminhos. Uns pedem um pastor, que os guie; outros o restabelecimento de seus directorios, e a restituição dos bens, que possuem; outros, finalmente, recordando-se lastimosos do tempo e dos favores d'El Rei o senhor D.João..., pedem o Governo do Rei Velho.⁶

Como ressaltai, era visão corrente no século XIX que os índios mereciam proteção, o que requeria, então, a existência de mediadores. De certo modo, pode-se pensar que as ações diretas das autoridades sofriam com a precária burocratização enfrentada pelo governo central e os provinciais, sobretudo ao pensarmos a questão indígena, sem uma estrutura administrativa pública de maior precisão. Estava em questão, assim, o papel de mediadores para lidar diretamente com uma população entendida como incivilizada, “desamparada”, que precisava ser “guiada”: “São como meninos, que precisão de quem os dirija, lhes ordene o trabalho, arrecade os produtos, ou pelo menos vele com zelo e vigilância para que nada se perca, e o seu tempo seja utilmente empregado”.⁷ Os jesuítas serviam de modelo clássico, tanto no aspecto espiritual, mas também no de “civilizar” uma raça dita inferior à retidão e “prosperidade” do trabalho, processo, aliás, visto como “moroso e lento”. Já para as autoridades provinciais o contexto histórico era outro, o da ausência de uma ordenação administrativa que “dirigisse” os índios.

Por um lado, os juízes d'órfãos atuavam diretamente nessa arena política, mas se sabe ainda pouco de sua atuação, que provavelmente devia ser muito pautada pelos efeitos das relações de poder local. Possíveis figuras mediadoras seriam aventadas pelo governo provincial a fim de lidar com os índios, mas articulá-los com outros setores da população cearense. Seriam ‘procuradores’, ‘advogados’, ‘curadores’. Todos esses mediadores, concretos ou potenciais, seriam adjetivados, na maior parte das vezes, de modo positivo. Seriam

“cidadãos”, “beneméritos”, “cristãos” com “zelo”, “dedicação”, portadores de “razão e humanidade” e de um “espírito de filantropia” para com aqueles ainda inábeis de ter sua própria autonomia como sujeitos históricos. Como reais mediadores, contrastavam com os brancos “prepotentes, ambiciosos e desumanos”, “mais hábeis e cavilosos”, que expropriavam as terras e “bens” dos índios. Em 1839, chegou-se a afirmar que esses mediadores deveriam até agir diante de questões como a “medição, demarcação e conservação” das terras dos índios. É claro que essa afirmação não evitava a sua contradição, quando o governo provincial agia, diversas vezes, a favor de aforamentos e sendo omissos ao problema do “esbulho” da terra por “posseiros inumeráveis”.⁸

A figura mediadora que talvez fosse mais destacada seria a dos religiosos, mesmo com toda expectativa de construção de um Estado laico no Império, sobretudo porque a catequese era vista ainda como uma prática central voltada aos índios. A retomada da ação missionária em 1842, ainda que de curta duração, mostra o papel importante dos religiosos. Não era preciso ser exatamente um missionário, pois os próprios párocos tinham uma presença mais cotidiana, imediata. Em 1846, o Diretor Geral de índios do Ceará afirma que os índios e o diretor do aldeamento de Almofala solicitavam a permanência do capelão da sua famosa igreja.⁹ Ou seriam os índios de Jardim que precisavam, segundo o governo provincial, de um religioso. Ou, como veremos, seriam os índios de Mecajana, mediados pelo Padre Sucupira. Na verdade, a mediação dos religiosos envolvia uma questão política maior, pois os vigários cumpriam primeiramente a tarefa de registro das terras após a Lei nº 601 de 1850. Em um país onde grassava o analfabetismo, mesmo nas elites políticas (CARVALHO, 1988), os religiosos mediavam porque possuíam objetivamente capital cultural, visto como necessário para uma série de funções e ações. Em diversos momentos, a atuação de missionários seria sugerida, assim, de modo potencial para a integração e civilização dos índios.

Se havia a concepção de que os índios não sabiam se conduzir, daí o real valor dos mediadores, era notado que eles “reclamavam” vez ou outra por seus “direitos”, mesmo sem

saber como o fazer. Tanto não o sabiam que “suspiravam pelo antigo regime” e, assim, deixavam-se “tomar partido da rebelião”. Desacreditavam-se os agenciamentos sociais que eram expostos através das “reclamações” e das evidentes ações de contestação política. No início da década de 1840, havia um cenário, em parte, visivelmente conturbado. Segundo as autoridades provinciais, Vila Viçosa foi palco de lutas e conflitos, abandono de casas e terras pelos próprios índios e suas famílias, que chegaram até a armarem-se, em 1841, no rumo de volta à cidade. Apesar de pouco aludidos nos relatos dos presidentes de província, as “queixas” iriam emergir com mais clareza na documentação entre o governo provincial e os ministérios imperiais. Elas revelam outra face de uma arena social e política bem conturbada.

Como o trabalho, a terra enquanto “bem” ou “patrimônio” dos índios passava a ser matéria de preocupação e interesse do governo provincial. Tratava-se, assim, de saber do exato destino dessas terras, especialmente quando se reconhecia que elas estavam sendo invadidas e ‘esbulhadas’ por “brancos, mais hábeis e cavilosos”. Diversas vezes, essa questão foi apontada pelos presidentes provinciais (1837; 1839; 1840; 1841; 1843; 1844), algumas delas sugerindo soluções. Estava em evidência a necessidade de mediação autorizada sobre o assunto, o que colocava em vista a posição dos juizes de órfãos, responsáveis sobre as questões de trabalho e, a partir de 1833, do patrimônio dos indígenas (PORTO ALEGRE, *ibid*, p. 34; SILVA, 1995, p.42).

Antes do fim do modelo colonial de concessão de sesmarias, as terras dos aldeamentos e das vilas de índios tinham se tornado alvo de interesse político e jurídico. Algumas disposições sobre arrendamento e aforamento das terras dos índios remontam ao ano de 1812 (CUNHA, 1992, p.145). No Ceará, Porto Alegre (1994) e Silva (2005) mostram como aforamentos de terrenos “incultos” eram efetivados desde o século XVIII, tal como no caso descrito de Monte-mor O Novo, mas podia envolver, inclusive, o consentimento do capitão-mor dos índios. No entanto, esse processo de aproveitamento econômico das terras dos índios por parte de pessoas sem origem indígena, chamados muitas vezes de “extranaturaes”, se

intensifica a partir da década de 1830. No ano de 1832, terras pertencentes a muitas vilas de índios foram sendo vendidas, enquanto a população indígena podia ser transferida para outros lugares (CUNHA, *ibid*, p.145).

Foi com o Ato Adicional de 1834 que as assembleias legislativas provinciais passaram a legislar sobre a catequese e civilização dos índios, descentralizando em larga medida as ações públicas referentes aos índios (CUNHA, 1992). Explicase, portanto, como os relatórios dos Presidentes da Província do Ceará passaram a discutir sistematicamente questões envolvendo os indígenas. Isso terá consequência clara, tal como a apresentação de impasses entre governo central e provincial, mostrando a maior determinação progressiva dos efeitos políticos e das dinâmicas sociais locais. Cunha (*ibid*, p. 138) mostra que a legislação indigenista oitocentista alternava muito, seja ao nível do governo central como local. Nos relatórios provinciais encontram-se informações contraditórias, ora reconhecendo a presença indígena ora negando-a. A extinção e o restabelecimento das “aldeias”/“vilas de índios” mostra essa ambigüidade e as dificuldades no trato da questão indígena no Ceará (PORTO ALEGRE, 1994). Por exemplo, em 13 de maio de 1835, foram suprimidas as “vilas” de índios de Soure e Arronches, que passaram à jurisdição do município de Fortaleza. As mudanças administrativas recorrentes devem ser entendidas de acordo com o quadro legislativo que tratava das populações indígenas no século XIX.¹⁰ Mas a proteção dos índios e o restabelecimento de vilas foram igualmente considerados pelo governo provincial, inclusive reportando a presença indígena, tal como nas extintas Soure e Vila Viçosa.

Na ausência de um Diretório dos Índios, os presidentes da província estavam afirmando, no início da década de 1840, uma posição frente às decisões do governo central, inclusive sobre os dispositivos da Constituição vigente, qual seja, a de suas supostas falhas por não garantir a gestão e, obviamente, o controle da mão de obra indígena pelos diretores, o que redundaria em efeitos nefastos para suprir os agricultores de trabalho. O fim do Diretório não “foi razoável, nem conveniente ao paiz”. Em agosto de 1843, o governo central aprovava a lei 298 que restabelecia o Diretório. As câma-

ras municipais foram instadas a logo informar ao governo provincial sobre a presença de índios em suas circunscrições. Mas um ano depois pouco tinha sido concretizado para execução da lei, o que motivou o presidente da província a queixar-se do Ministério do Império. Antecipava, porém, a decisão do governo central de criar o Regulamento Geral de Catequese e Civilização dos Índios, ocorrido em 1845. Com o decreto de criação do Regimento, foram estabelecidas as Diretorias Gerais dos Índios, cujos diretores eram nomeados pelo Imperador. Por sua vez, o Diretor Geral escolhia diretores parciais para cada aldeia. Em abril de 1846, Joaquim Barbosa foi nomeado como Diretor Geral dos Índios do Ceará. Aos poucos, esses diretores parciais foram empossados pelo presidente da província:

Cumpre-me dizer em resposta, que ainda pouco habilitado pelos embaraços em que me tenho visto, por me faltarem os esclarecimentos e meios que solicitei em meo cittado officio de 16 de junho; mal poderei dar uma conta circunstanciada sobre o que dispõe o Art. 1º, § 1º do Regulamento nº 426 de 24 de Julho de 1845, como me foi ordenado em seo aviso de 20 de maio; com tudo informarei a V. Exa. Que se achão restabelecidas oito aldeas de Índios em diferentes pontos desta Província com seos respectivos directores nomeados, e approvados pelo Ex.mo Prezidente: Arronches, Mecejana, Soure, Monte-Mór-Velho, Monte mor Novo da Villa de Baturité, Villa Vissoza, S. Pedro Ibiapina, e Almofala, faltando a de Missão Velha do Crato, aonde existem segundo me informao terras que forão dadas aos Índios, que d'ali forão removidos pa. Montemor Velho, e índios selvagens nas extremas desta Província...¹¹

O “aldeamento” era uma figura administrativa, historicamente específica voltada à “catequese e civilização”, não devendo ser comparado aos grupos e populações indígenas que o ocupavam. É importante destacar que contrastava com a situação dos “índios selvagens” no interior da província, referidos por autoridades como o Diretor Geral dos Índios. Em

1846, ele alude ao “estado desgraçado” das aldeias recriadas e da forte seca que acometia o Ceará a fim de buscar apoio e recursos junto do Ministério dos Negócios do Império: “muitos [índios] desampararão as suas Aldeias, antes mesmo da desoladora secca, e fome, que a dous annos perseguem aos infelizes habitantes desta desgraçada Província, ... e neste apuro procurarão refugiar-se nesta Capital, e nas Cidades e Villas a beira mar, para escaparem da fome”.¹² A “dispersão” dos índios, o flagelo da seca e a expropriação das terras eram descritos como problemas concretos para o Diretor Geral, que pede autorização para o Ministério do Império de “mandar judicialmente reivindicar o domínio das terras que fazião parte das aldêas, que hoje existem em poder dos que as tirarão violentamente aos seus legítimos possuidores, que fizerão exterminar para ficarem na posse d’ellas sem títulos de propriedade”.¹³ Não sabemos exatamente da sistematicidade e fluxo de suporte institucional e financeiro entre o governo central e a Diretoria dos Índios no Ceará. Os recursos eram distribuídos através do Tesouro Público e dele para a Tesouraria da província, o que evidencia, assim, uma posição nevrálgica desse órgão no plano local. Imagino que os recursos não contemplassem as necessidades da Diretoria, o que motivou que o próprio Diretor Geral pedisse demissão do cargo.

Seria interessante pensar na existência simultânea de contradições administrativas, descasos institucionais, expropriação das terras e o alcance das “reclamações” dos índios diante da própria situação social na qual estavam inseridos. De fato, a estrutura administrativa do Diretório não perdeu muito. Ao contrário de outras províncias, tal como Pernambuco (SILVA, 1995; FERREIRA, 2006), houve, em 1848, a dissolução da Diretoria Geral dos Índios do Ceará. Porto Alegre (1994, p.33) reconhece não existir registros históricos suficientes que expliquem a duração do Diretório dos Índios na província. Na verdade, diretores locais de aldeamentos foram escolhidos até na década de 1850. Não sabemos ao certo o que aconteceu após o fim do Diretório. Contudo, re-emergiu com força um problema crucial, o das terras dos índios, em termos das novas coordenadas fundiárias, cuja baliza seria a Lei de Terras.

Em 11 de maio de 1850, a Tesouraria do Ceará pede esclarecimentos ao Ministério da Fazenda sobre o “destino que se deve dar aos bens dos índios existentes na sua Província”. A questão seria discutida em reunião do Conselho de Estado a partir de aviso expedido pelo Ministério da Fazenda em 17 de junho. Como se verifica em ofício posterior, o problema continuaria a ser considerado, quando a 4ª seção da Secretaria d’Estado dos Negócios do Império comunica ao presidente de província que, em 3 de setembro de 1850, por parecer da sessão do Ministério do Império “mereceu a aprovação imperial o procedimento da dita Tesouraria” a fim de “continuar as providencias adoptadas para a incorporação aos próprios nacionaes de todas aquellas terras que não estiverem occupadas, as que se devem considerar devolutas, e como taes aproveitadas na forma da lei n.º. 601”. Verifica-se que não foi a Tesouraria que “extinguiu” os aldeamentos, mas foi o governo central que aprovou uma questão cuja origem derivava do governo provincial. O ponto básico seria a “ocupação” ou não das terras por indígenas, portanto a presença ou não de índios “aldeados”. Para melhor orientação, foi enviado um exemplar da Lei de Terras ao governo provincial. Além disso, foram feitas recomendações para a Tesouraria registrar os aforamentos existentes, que não poderiam ser renovados. Nesse momento, as políticas e as ações do governo provincial e da administração pública cearense passam a ser mais contraditórias diante da presença indígena, tornando-se muito mais aparente a complexidade da questão indígena – se eles existiam ou não, se mereciam atenção pública ou não.¹⁴

Em contraste com o que aparecia nas décadas anteriores, a documentação oficial sobre os índios decresce significativamente a partir de 1850, ao menos aquela que tinha uma dimensão mais pública, que nem os relatórios de presidentes de província, relatados na Assembléia Legislativa cearense. Esse fato é compreensível quando percebemos como o Governo Provincial do Ceará conduziu-se diante da questão indígena. No entanto, a documentação não desaparece de fato. Ao contrário, ela modifica-se qualitativamente. Depois de 1850, com a aprovação da Lei de Terras, que tratarei no tópico a seguir, o governo provincial passou a privilegiar os assuntos

envolvendo os bens e o patrimônio territorial dos índios. As autoridades locais do Ceará mantiveram uma discussão específica sobre assuntos indígenas com diversas instâncias do governo central, sobretudo os Ministérios do Império e da Agricultura. Percebe-se, igualmente, que a presença de população indígena gerava um problema e uma questão social a ser pensada pelas autoridades locais e centrais.

Assim, se houve o fechamento dos aldeamentos no Ceará e a afirmação recorrente por parte das autoridades provinciais de que os índios tinham se misturado à “massa da população”, encontram-se documentos, inclusive oficiais, que explicitam a presença indígena na província. Diversos relatórios provinciais trataram de diversos assuntos e questões indígenas. Em quadros anexos aos relatórios provinciais, havia a notificação de índios vacinados (1849; 1850). Era o caso também do debate sobre as “hordas de índios brabos” que perambulavam no interior do Ceará. Eram os problemas envolvendo as terras dos índios que tinham sido aldeados. Portanto, se os índios estavam misturados à população cearense, todos esses temas expressam a ambigüidade socialmente presente em meados do século XIX.

OS ÍNDIOS E OS ALDEAMENTOS DO CEARÁ COM A LEI DE TERRAS

Em 1822, a forma jurídica colonial de concessão de datas de sesmarias foi sendo substituída progressivamente, mudando a forma e os meios de aquisição da terra. Um novo modelo de regularização fundiária passou a ser objeto de discussão no Brasil imperial. Nas décadas de 1830 e 1840, buscou-se discutir a regularização e as modalidades de aquisição da terra no âmbito parlamentar, apesar da contrariedade de grupos sociais dominantes e partidos políticos (CARVALHO, 1988, p. 89-93; COSTA, 1977, p.127-47). Apenas em 1850, concretizou-se, contudo, uma proposta de regulamentação da propriedade de terra, que foi aprovada como Lei nº 601 de 18 de setembro, a chamada Lei de Terras. Dentre seus diversos objeti-

vos, a lei queria resolver o problema causado pela imprecisão do antigo ordenamento colonial de apropriação fundiária, regularizar a quantidade crescente de apossamento da terra, que predominava de modo descontrolado no Brasil, como estabelecer uma nova definição de “terra devoluta” (SILVA, 1996). De fato, o problema das “terras devolutas” era discutido desde a década de 1820, inclusive sua definição exata foi um problema que perdurou mesmo depois da aprovação da Lei de Terras (SILVA, *ibid*).

O Plano da Lei de Terras e o decreto que a regulamentou (nº. 1318, de 30 de janeiro de 1854) incluía as terras dos índios (aldeamentos e antigas vilas) enquanto áreas a serem demarcadas e regularizadas. Se as terras dos aldeamentos não estivessem mais ocupadas por índios, elas deviam ser consideradas como “próprios nacionais”. Ao contrário, em caso de ocupação, as terras permaneceriam em posse e usufruto dos índios, inclusive seu registro fundiário, mesmo se os aldeamentos fossem extintos. O artigo 75, do decreto 1318, é bastante claro sobre esse ponto: “As terras reservadas para colonização de indígenas, e por elles distribuídas, são destinadas ao seu uso fructo; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes concede o pleno gozo dellas, por assim o permittir o seu estado de civilização” (Decreto nº. 1318, 30/01/1854; *apud* CUNHA, 1987, p.68). Esse aspecto jurídico foi complementado através do aviso de 20 de novembro de 1855, que dispunha que os índios ainda mantinham direito de acesso e uso das terras que, porventura, possuísem, mesmo se seus aldeamentos de origem tivessem sido extintos, “sem que lhes seja preciso obter carta de aforamento”, matéria que foi retomada juridicamente nos anos de 1857 e de 1870 (CUNHA, *ibid*, p.70).

Os vigários foram encarregados de realizar o registro das terras por meio de livros que seriam enviados ao governo, o que mostra uma intrigante relação entre o Estado e a Igreja no século XIX. Era preciso informar a titulação das terras, sua demarcação, das terras devolutas e, também, das terras dos índios. Era uma tarefa complexa que esbarrou na carência de funcionários e na resistência de segmentos provinciais, mas também de agentes como os presidentes de província que

não remetiam informações nem realizavam qualquer determinação da lei em vigor. A demorada remessa de informações tornava anacrônico o próprio intuito de regularização fundiária imediata destacado pelo Ministério do Império. Pouco tinha sido realmente alcançado mesmo depois de 20 anos. Assim, a Lei de Terras “não pegou” (CARVALHO, *ibid*). Mas, então, o que realmente pegou?

Essa última questão é pertinente. Deve-se lembrar que as leis não podem ser compreendidas como a descrever o que acontece exatamente na prática. Elas podem ser indicadores de mudanças reais ou, então, de mudanças que podem ser desdobradas de vários modos, bem distintos do que está estipulado no plano jurídico. Ou seja, as leis seriam completamente cumpridas? Qual seria seu real alcance? Quais são os limites que elas colocam para diferentes grupos sociais? Pode-se supor que atos jurídicos “extingiram” os aldeamentos indígenas, mas não podemos entender que os processos de diferenciação étnica e de redefinição de identidades étnicas tenham se cancelado por tal brusco ato.

Muito antes da Lei nº 601 de 1850, as terras dos índios eram objeto, como mostrei, de grande interesse econômico na província do Ceará, seja por meio de aforamentos como de arrendamentos. Em 1840, o governo provincial reconhecia que suas terras e sesmarias vinham sendo ocupadas indevidamente por posseiros, “apropriando-se” de seus melhores terrenos:

Esta Província era huma das mais ricas em aldeias de indigenas; mas estas vão pouco a pouco desaparecendo (...).Actualmente o decrecimento da raça indigena he sencível e rapido. As sesmarias que por antigas doações lhes forão reservadas, tem sido invadidas por posseiros inumeraveis, que apropriando-se das melhores porções destes terrenos, e fazendo nelles predios, e beneficios por continuação de annos, as tem insensivelmente apropriado. A ignorancia e indolencia dos Indios, ou tolera ou não sabe reclamar, contra estas usurpações; e se reclamão fallescem-lhes os meios de sustentar, e defender os seus direitos perante os Tribunaes, de maneira que com o andar do tempo podem vir a perder totalmente a sua propriedade terreal (...).¹⁵

Essa constatação seria repetida em outros relatórios posteriores. Em janeiro de 1847, constatou-se o mesmo problema, o que seria reportado pelo governo provincial ao Ministério do Império.¹⁶ De fato, essa não seria uma preocupação menor por parte do governo provincial, pois a atenção dispensada aos “bens dos índios” foi repetida continuamente ao longo da década de 1840 em vista de “esclarecimento” das autoridades provinciais. Antecipava a Lei de Terras, sem considerar as prescrições normativas sobre as terras dos índios, depois formalizadas. Na política local, era imperativo dar sentido legal ao “destino” dessas terras, considerando ou não a possível presença indígena, tal como veremos. Seria uma questão embutida até na aprovação de artigos de posturas municipais, tais como a de Vila Viçosa em 1845, quando se fixou que a câmara municipal devia receber informações sobre as pessoas que pagavam foro e também dos índios que possuíam terras.¹⁷ Como um dos órgãos do governo provincial, a Tesouraria do Ceará teria posição central nas ações envolvendo o “destino” dos bens e das terras dos índios, mas sua ação devia se restringir à arrecadação dos foros e a cobrança de multas, o que parece não ter sido a única motivação de suas práticas, pois os documentos sugerem maior interveniência da agência diante das questões fundiárias.¹⁸

Assim, o Ceará inaugurou uma política agressiva diante das terras dos aldeamentos de índios, logo após a Lei de Terras, antes mesmo de sua regulamentação completa. A Tesouraria do Ceará tomou iniciativa de saber como proceder com as terras dos aldeamentos, o que foi aprovado pelo Ministério do Império, que facultou ao governo provincial cearense de “incorporar” as terras dos índios aos “próprios nacionais”, se essas terras não estivessem ocupadas por indígenas. Essa seria a tônica da numerosa correspondência entre o governo provincial e o Ministério do Império sobre o destino das terras dos aldeamentos e sobre as questões que ficaram pendentes envolvendo certas vilas e povoações, sobretudo Mecejana, Arronches, Soure, Baturité, São Benedito e Almofala. Em 1851, por exemplo, a 4ª. Seção da Secretaria de Estado dos Negócios do Império anunciou “que as terras ocupadas pelos Índios da Povoação de São Benedito não estão sujei-

tas a sequestro e incorporação aos próprios nacionais". Esse tipo de comunicação entre governo provincial e os órgãos do governo imperial iria recrudescer, apontando para impasses entre as esferas políticas. Mesmo assim, os impasses e as contradições existentes entre as diferentes esferas administrativas públicas não impediriam que a ação político-fundiária da Tesouraria e do governo provincial do Ceará se tornasse modelo para outras províncias (CUNHA, 1992, p.145), tal como Pernambuco, onde se discutia também das terras de "aldeias extintas", que nem o de Escada (SILVA, 1995), apoiando-se nas deliberações políticas cearenses.

Talvez o que realmente "pegou" com a Lei de Terras, parafraseando Carvalho (ibid), foi a idéia de "extinção" dos antigos aldeamentos. A documentação oscila no uso de categorias como "aldeia", "aldeamento" e "vila de índios". Mostrei que as antigas vilas tinham sido dissolvidas e recriadas na década de 1830, quando o próprio Diretório Pombalino com suas "vilas de índios" não existia mais. Na década seguinte, a criação da Diretoria Geral dos Índios complicou esse quadro. Com diretores parciais nomeados para "aldeias", elas mantiveram o mesmo perfil étnico. Na dissolução da Diretoria, as aldeias seriam também "extintas"? Como explicar, então, a nomeação de novos diretores de aldeias na década de 1850? Houve até a criação do aldeamento de Milagres em 1860! A imprecisão de saber se houve ou não a extinção das aldeias acabou oscilando e pendendo mais para a constatação de que houve, de fato, essa "extinção". Em termos normativos, isso seria facilitado pela imprecisão quanto à tutela dos índios, da definição mais rigorosa de uma gerência e de uma política voltada às populações indígenas. Em suma, era necessário resolver os problemas que atingiam o "patrimônio das vilas de índios", definido desde o século XVIII, mas objeto de dúvidas, preocupações e fortes interesses ao longo da primeira metade do século XIX até confirmar-se a Lei nº 601.

De fato, o conjunto variado de documentação reporta ao problema das invasões e do esbulho das terras dos índios, bem como das reivindicações levantadas pelos índios. É evidente o clima de conflito social que se extrai desta documentação, que vai perdurar até meados da década de 1870.

Alguns documentos ilustram muito bem o tipo de problema que envolvia as terras das “aldeias extintas”. Em 1853-54, as contradições eram aparentes no que envolvia os aldeamentos de Mecejana, Soure e Arronches, mas chegava-se a sugerir o aldeamento dos índios de São Benedito, São Pedro Ibiapina e Vila Viçosa, mostrando outra vez os impasses entre a postura da Secretaria de Estado do Ministério do Império, favorável à existência de alguns aldeamentos, e o governo provincial que não tomava ações em favor dos indígenas ou, no máximo, dizia-se incapaz de impedir as “usurpações que fazem alguns particulares nas sesmarias dos Índios”¹⁹. Tratava-se, assim, de uma evidente contradição entre os atos político-administrativos provinciais de “extinção” dos aldeamentos e o persistente debate sobre a situação das suas terras, se estavam sendo usurpadas ou não, se seu usufruto devia permanecer aos índios e se eles ainda podiam ser aldeados.

Tomando, então, a nova definição e os novos estatutos jurídicos da terra no país, muitos documentos reportam que as terras dos índios tinham se tornado “próprios nacionais”. Mas havia evidente confusão e incerteza se as terras dos índios, sendo “próprios nacionais”, poderiam ser classificadas ou não como “terras devolutas”, portanto regularizáveis pela Lei de Terras. Essas dúvidas foram explicitadas pelas diversas instâncias públicas. No Ceará, as autoridades provinciais queriam respostas definitivas sobre o estatuto da terra dos índios, se ela era ‘próprio nacional’ ou “devoluta”, mas afirmavam a extinção dos aldeamentos. O governo central e os ministérios imperiais afirmavam que as terras dos aldeamentos extintos seriam ‘próprios nacionais’, mas consideravam a presença factual de índios como sua garantia permanente de uso. Reconhecia-se, assim, que as terras dos índios não pertenciam ao patrimônio das câmaras municipais, questionando que elas fizessem doações indevidas, não legítimas, muito menos aforadas ou arrendadas. Certamente, os conflitos fundiários aconteciam também diretamente nos níveis locais.

As incertezas sobre o estatuto jurídico-fundiário das terras dos antigos aldeamentos refletiam as múltiplas posições que se enfrentavam nas arenas políticas, tanto as locais como a nacional. Era uma questão polêmica que envolveu várias se-

ções da Fazenda, do Ministério do Império e do Conselho de Estado ao longo de toda a década de 1850. Em 1859, um parecer, pertencente à Coleção do Marquês de Olinda, relata as incertezas manifestas sobre o destino legal das terras das vilas de índios “extintas”, tratando comparativamente das missões da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul e dos aldeamentos da Província do Ceará. Estava em questão saber se essas terras eram “devolutas” ou “próprios nacionais”, portanto bens do Estado que não seriam passíveis de apropriação por parte da província, nem das câmaras municipais, que não tinham competência de decidir e administrar aforamentos. Aprovava-se, assim, a própria posição da Tesouraria da Fazenda do Ceará que ficou incumbida de incorporar as terras dos índios aos “próprios nacionais”. Mas o Ministério do Império era o responsável pela administração, regularização e venda eventual das terras consideradas como “próprios nacionais”.²⁰

Com a regulamentação da Lei de Terras, esperava-se ‘resolver’ de vez questões supostamente pendentes. Uma delas envolvia a presença ou não de índios nas terras dos antigos aldeamentos. Diversas vezes, os ministérios imperiais solicitavam informações para o governo provincial sobre a existência de aldeamentos, das terras e da presença de índios aldeados no Ceará. Em 1856, buscou-se confirmar as mesmas informações com o Diretor Geral dos Índios do Ceará, fato curioso se considerarmos o sugerido fim do Diretório no final da década de 1840. De fato, essa questão iria se estender ao longo da década de 1850, orientada certamente pelas próprias manifestações dos índios, que questionavam o “destino” dado às suas terras:

... estes avisos, regulando sobre as terras abandonadas dos Índios do Ceará, muito expressivamente determinão que a incoporação aos próprios nacionaes por parte das Thesourarias não comprehende as terras occupadas. (...) Em consequência me parece conveniente que se recomende ao dito Presidente que estimule a essas authoridades ao cumprimento das obrigações, que lhes são impostas nos citados artigos, examinando o direito que tem os requerentes as terras; se

são realmente descendentes de Índios, se devem considerar posseiros, e como taes gozando dos favores da Lei n.º. 601, ou se finalmente são intrusos, que devão ser em continente despejados.²¹

Em 1855, buscou-se saber se as terras “nacionais” deveriam ser registradas por parte do Inspetor da Tesouraria. Era outra incerteza local que teve de ser dirimida pelo governo provincial, afinal os vigários eram os responsáveis pelo registro em livros de terra específicos. Mesmo assim a Tesouraria da província atuava diretamente em outros assuntos, tal como na cobrança dos foros ainda não pagos das terras dos índios.²²

Podemos extrair da documentação o grau de dificuldade que tinha o Ministério do Império para que fossem concretizadas as mudanças propostas pela Lei de Terras. Evidencia-se uma relação tensa, prolongada entre, por um lado, as ações e incertezas do governo provincial e, por outro, as disposições definidas pelo governo central com a Lei de Terras. Isso foi mais aparente nas duas primeiras décadas da regulamentação da lei, atenuando-se pouco a pouco depois, sobretudo a partir de 1870.²³ Ainda mais, revela-se uma evidente tensão e os diversos obstáculos apresentados nos contextos locais, inclusive devido às incertezas e contrariedades das autoridades provinciais, que ficavam envolvidas mais diretamente com as dinâmicas sociais localizadas. Os ofícios e avisos dos ministérios imperiais e das agências centrais advertiam claramente ao governo provincial que os índios, se estavam ainda ocupando suas terras, deviam ter o direito de usufruí-las, pois elas não poderiam ser definidas como “terras devolutas”, nem eles deviam pagar qualquer tipo de aforamento. Como já reportei antes, mesmo com o fim dos aldeamentos, suas terras deveriam continuar legalmente para usufruto e subsistência dos índios e seus descendentes, pois não tinham abandonado o lugar onde habitavam tradicionalmente. Em grande parte, os índios não foram atendidos nos direitos que lhes correspondiam por lei, já que a definição de um sujeito de direito dependia evidentemente de assertivas culturais e posições políticas, menos de um critério legal exclusivo e absoluto. Por exemplo, o que aconteceu com Mecejana, Soure

e São Benedito aconteceu sem dúvida noutras vilas e povoações de índios. Na verdade, o que estava em jogo era, mais amplamente, uma questão substantiva e porque não dizer ontológica, se as autoridades reconheciam ou não a presença de índios no Ceará. Quando se debatia o estatuto jurídico da terra dos aldeamentos, era enovelado um debate sobre a continuidade das identidades indígenas.

O ALDEAMENTO DA CACHORRA MORTA

Desde o início do século XIX, “índios selvagens” passaram a ser objeto de preocupação para as autoridades provinciais cearenses, pois “vagavam” nas fronteiras do Ceará, Paraíba e Pernambuco em lugares como Jardim, Pajeú e Carnaúba. Seriam identificados como Xocós, Humões e Quipapazes. Essa “tribo de índios” errantes “prejudicava” os proprietários e agricultores da região. Em 1809, uma primeira intenção de aldeamento foi realizada através da intervenção de Frei Ângelo da Penha, enviado pelas autoridades pernambucanas, mas não teve sucesso. Alguns “cidadãos” cearenses tentaram fazer o mesmo, oferecendo-lhes terras para se fixarem e passarem a cultivar, o que supõe investimentos no sentido de transformá-los em mão de obra disponível. De 1839 a 1843, essa questão voltaria a preocupar o governo provincial por razão das “correrias” que faziam na região de Jardim, supostamente incendiando casas de palha e molestado viajantes que por ali passassem. Como índios errantes, “hordas selvagens” dos sertões, exigia-se os investimentos sociais para sua “catequese e civilização”. Essa distância do “seio da religião e da sociedade” deveria ser amainada. “Infelizes” por falta e distância que deveriam ser transpostas, os índios mereciam que fossem recebidos com o “Evangelho, com afagos, e com todos os meios possíveis para chamá-los à Vila do Jardim”. Em 1842, cogitou-se, porém, até o recurso à Guarda Nacional a fim de “conservá-los em respeito”. Essa situação ‘infeliz’ concretizava-se ainda mais porque era reconhecido que faltavam recursos a serem geridos com os índios, mas o fato mais grave seria reconhecer que eles poderiam ser ‘vítimas de desleixo,

de abandono, de pilhagem', quando vivessem em sociedade, uma contradição com o próprio discurso de humanidade que se enunciava sobre eles.²⁴

Mesmo com o desaparecimento quase total da questão indígena nos relatórios provinciais a partir de 1847, ela voltou a ser abordada com a situação dos índios da Cachorra Morta. Em 1861, o presidente da província, o Cônego Antônio Pinto de Mendonça relatou de modo extenso sobre os "índios selvagens" Xocó que viviam em Milagres, Comarca de Jardim. Historiando a redução demográfica que sofreram de 1855 a 1860, quando de 300 pessoas sobravam apenas 30 índios, Mendonça oferece uma síntese da visão, então dominante, sobre os índios no Ceará. Como "selvagens", viviam de caça e "enterravam-se nas matas" por conta de sua natureza "desconfiada", fugindo do "grêmio da sociedade", algumas vezes adentrando a Província do Piauí. Os "sertanejos" praticavam freqüentes "atrocidades" contra eles, perseguindo-os como "feras bravias, para perfidamente matá-los a chumbo", represália pelos ataques às suas cabeças de gado. Assim, haveria a necessidade de se encaminhar um projeto de ação de catequese e civilização dos "bravios".

Talvez a preocupação do religioso não possa invalidar o igual interesse laico. Enviado pelo governo cearense, o médico e historiador de origem francesa, Pedro Theberge, seria um dos primeiros a buscar uma alternativa de "proteção" e "civilização" dos índios. Junto dele, havia também o aval do poeta Antônio Gonçalves Dias, diretor da seção de etnografia da Comissão Científica, que percorreu o Ceará entre os anos de 1859 e 1861 (PORTO ALEGRE, 2006). Que os "infelizes" índios deixassem a vida errante, que fossem aldeados, que cultivassem e aprendessem o português, eram todas as proposições de Theberge e confirmadas pelo Cônego Mendonça. A situação dos índios de Cachorra Morta tornou-se de imediato uma questão não apenas local, envolvendo a posição do governo central sobre o assunto. Assim, o Ministério do Império autorizou a nomeação do "cidadão" Manoel José de Souza, que havia sido indicado por Theberge, para aldeá-los em sua fazenda. Em 1860, houve, então, a criação de um aldeamento sob a direção de Manoel de Souza, que foi dotado de re-

cursos financeiros para a empreitada. O Diretor de índios da Cachorra Morta centrou seus esforços para que os índios adquirissem o “hábito do trabalho, se civilizem, enfim”.²⁵

Não só o médico Theberge e o Diretor de índios estavam envolvidos com a “proteção” dos Xocó. O coronel Francisco Barroso ficou a cargo de adquirir, por exemplo, roupas e peças de trabalho agrícola. Pode-se considerar que todos eles estavam inseridos em uma complexa rede de relações sociais cujo foco insistia na integração progressiva dos “índios selvagens” à sociedade. O caso da criação do aldeamento da Cachorra Morta indica a necessidade de rever certas idéias sobre a questão indígena no Ceará do século XIX. Evidencia-se aqui, de fato, não o simples desaparecimento indígena ou, seu colário, a extinção dos aldeamentos, como estamos normalmente acostumados a falar, mas outra dimensão, mais densa, do passado. Demanda-se aqui uma reinterpretação das vozes de autoridade provincial, que nem a de José Bento da Cunha Figueiredo Junior, presidente da província que teria decretado, segundo se diz, que “não existem aqui índios aldeados ou bravios”.²⁶

De fato, o próprio Cunha Figueiredo reportou sobre os “infelizes índios” da Cachorra Morta em seu relatório provincial. Apoiava-se nas declarações de importante figura política e intelectual da época, Thomaz Pompeu de Souza Brasil, que produziu, um ano depois, a primeira descrição estatística sistemática do Ceará (BRASIL, 1864). Retomando aspectos citados antes, o presidente da província do Ceará destacou a atuação do diretor Manoel de Souza, um “verdadeiro pai”, acionando a concepção inferiorizante corrente dos índios. Contudo, a epidemia do cólera que grassava a província iria atingí-los e ainda ceifa a vida do “desvelado diretor” em 1862. Depois dessa informação, nada mais se alude aos índios de Jardim nos relatórios provinciais. Mas julgou-se apropriado indicar um novo diretor que substituiu Manoel de Souza em 1863. Os índios de Jardim continuaram, porém, a ser tratados nas séries documentais administrativas. Em 1874, o governo provincial informou o governo imperial que onze “índios mansos” viviam aldeados com um diretor na Cachorra Morta (PORTO ALEGRE, 1994, p. 95).

VOZES E QUEIXAS INDÍGENAS

Com a lei de Terras, a regularização fundiária transcorria concretamente através de diversas etapas. Parte dela envolvia o registro das terras, mas a outra parte dependia de trabalhos técnicos cuja dimensão era, ao mesmo tempo, social e política, afinal lidavam com a delimitação, a medição e a demarcação de áreas espaciais pleiteadas e/ou habitadas. Assim, a regularização abarcava centenas de terras e posses com os mais diversos perfis jurídicos prévios, o que sugere que a questão fundiária estava afetando amplamente os mais diversos grupos sociais no Ceará, tanto indígenas como não-indígenas. Os trabalhos de medição, delimitação e demarcação eram capitaneados por engenheiros contratados pelo governo imperial. Dentre eles, o mais conhecido era Antônio Gonçalves da Justa Araújo, que também trabalhou na Paraíba. Além dele, aparecem nomes como Adolpho Herbster, que finalizou o trabalho de medição em Arronches, e Zózimo Barroso, responsável pela construção da estrada de ferro de Baturité. Em 1862, processava-se ainda a regularização das “terras públicas” antes definidas como datas de sesmaria. Até 1863, mais de 500 posses de terra foram regularizadas, uma quantidade ínfima se considerada toda a província.

A documentação consultada, inclusive os relatórios provinciais, faz referência ao registro de terras de índios, tanto individuais como coletivas. Valle (1992; 1993) evidenciou como isso aconteceu no caso das terras de Almofala, o que Porto Alegre também confirmou para os casos de terras de Maranguape e Fortaleza (1994, p.34). Ao pesquisar o *Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracú*, datado de 1855-57 e todo rubricado pelo vigário Antonio Xavier de Castro e Silva, que segue as disposições do regulamento de 30 de janeiro de 1854, notei que muitos registros (22) foram feitos para indivíduos identificados como índios (VALLE, *ibid*). Mais significativo foi outro registro, pois descreve “uma legoa de terra quadrada cita na Povoação de Almofala desta Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Barra do Acaracu, cuja legoa de terra foi dada por sua Majestade para residência e subsistência dos índios daquela Povoação” (registro

nº. 695, de 18 de março de 1857, p. 101). Todos os registros foram apresentados pelo “Curador dos Índios”, Francisco Xavier Teixeira, e pelo vigário de Acaraú.²⁷

Toda essa documentação fundiária tem valor especial, pois ela está articulada aos critérios exigidos pela Lei de Terras, sendo um dos seus cumprimentos ao nível exato da freguesia por onde se viabilizava o registro fundiário, antes da ulterior regularização das terras dos índios. A doação de terras aos índios do Ceará representava a confirmação local do que estava subscrito no artigo do decreto nº 1.318 de 1854. Infelizmente, esse cumprimento legal não foi efetuado em toda província, conforme a razoável correspondência do Ministério do Império pode mostrar. Em 1862, porém, do conjunto de terras registradas, cento e vinte pertenciam a índios. Parte dos gastos destinava-se aos serviços técnico-administrativos, a outra parte correspondia aos empréstimos destinados aos “índios pobres na conformidade das ordens imperiais”.²⁸

Mesmo se reconhecemos esses registros fundiários, era grave o conflito social envolvendo os índios e os invasores de terras no fim da década de 1850. Isso suscitou certas decisões mais efetivas para a resolução do problema. De fato, para execução da Lei de Terras, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas determinava que as terras fossem medidas e demarcadas. Em 1860, o governo central designou o engenheiro Antônio da Justa Araújo para os trabalhos de medição e demarcação das terras dos índios, exatamente das antigas vilas de Mecejana, Arronches, Maranguape e Soure. Parece que os trabalhos fundiários sofriam com um ritmo moroso, afetados pela epidemia de cólera nas áreas a serem delimitadas e medidas. A troca de correspondência do governo central com o provincial explicita certa pressão para que os trabalhos de medição e demarcação fossem rapidamente realizados, sobretudo porque havia pressão dos próprios indígenas. Em 1862, uma das sesmarias dos índios de Mecejana foi totalmente medida e demarcada, inclusive sua carta topográfica foi enviada pelo engenheiro ao Ministério, discriminando os terrenos medidos e demarcados para índios e “pessoas estranhas”. Em 1863, a sesmaria de Maranguape de três léguas de comprimento e uma de largura estava sendo demarcada.

Em seguida, o engenheiro foi notificado que devia trabalhar nas posses encontradas em Soure.²⁹

De fato, a regularização das terras perdurou por muito tempo. Em 1875, trabalhos de medição eram realizados nas terras de Baturité, Arronches e Almofala, conduzidos pelo mesmo Justa Araújo. Em 1877, era o engenheiro Herbster que substituíra Araújo na medição das terras de Arronches. É certo que a demarcação das terras provocou conflitos e problemas envolvendo a exatidão dos limites conferidos como “próprios nacionais” e aqueles de proprietários cujas terras avizinhavam o patrimônio dos aldeamentos. Os engenheiros participavam diretamente das situações sociais em questão. Cada caso aponta para tensões que eram, ao mesmo tempo, recorrentes e singulares.

De modo geral, os índios tiveram diversas dificuldades para terem seus direitos fundiários atendidos na província do Ceará. Assim, de 1850 até meados da década de 1870, perdurou um período em que as muitas ‘representações’ dos índios evidenciam claramente suas ações, contestações e demandas diretas, sobretudo no que se refere à ocupação, uso e permanência nas terras dos aldeamentos, o que configurou por volta de vinte cinco anos de intensa atividade social, explicitando os investimentos políticos que lhes envolviam. Com os aldeamentos fechados, muitos índios passaram a queixar-se das invasões de suas terras, apelando tanto diretamente para o governo provincial como para os ministérios imperiais. Na documentação, não se consegue reconhecer com exatidão o grau de organização política, como ela se constituía, nem se havia contato entre índios dos antigos aldeamentos, embora possa se suspeitar que houvesse de fato algumas redes sociais de interrelação, sendo difíceis de reconstrução atual. Com certeza, as redes estariam articuladas a formas de mediação variadas, envolvendo agentes diversos, ao menos religiosos, mas podemos imaginar que as questões indígenas eram bem significativas socialmente para implicar articulações entre índios de diversos aldeamentos, sobretudo aqueles que se avizinhavam.

Bem cedo, em 1851, na povoação de São Benedito, próxima de Vila Viçosa Real, a presença de indígenas era inter-

pretada pela Diretoria Geral das Terras Públicas, portanto na esfera central do Ministério do Império, como uma justificativa para que suas terras não fossem consideradas “próprios nacionais”, sem ter a necessidade de seqüestro ou incorporação. O governo provincial foi chamado a intervir no caso, seja para cumprir as disposições da Lei de Terras, mas ainda para conferir os direitos particulares dos ocupantes das terras, se eles eram indígenas, ‘posseiros’ ou ‘intrusos’. Essas diferenças de classificação social eram importantes na medida em que cada categoria teria uma especificidade jurídica, se ‘índio’ ou ‘posseiro’ poderiam corresponder a direitos específicos. Por lei, os posseiros poderiam ter a regularização fundiária, mas se intrusos, eles não poderiam permanecer nas terras que ocupavam indevidamente. Certamente, veremos que os ditos ‘direitos’ dos índios que ocupavam suas terras não seriam garantidos e respeitados. Contudo, tratava-se de uma questão candente que emergiu e colocou-se em constante refluxo ao longo das décadas de 1850 até meados da década de 1870.

Em Mecejana, as disputas e conflitos sobre a terra estiveram também presentes desde cedo. Em 1854, um aviso do Ministério do Império adverte ao governo provincial do Ceará que, se os índios ainda ocupavam suas terras, eles deviam ter o direito de usufruí-las, ou seja, as terras não podiam ser consideradas devolutas, nem eles deviam pagar qualquer tipo de aforamento. Mesmo com o fechamento do aldeamento, suas terras deveriam continuar para usufruto e subsistência dos índios, se eles ainda viviam ou ocupavam o lugar, portanto não as tinham abandonado. Interessante foi o caso de uma viúva de índio, Theodora da Conceição, que enviou, em 1855, “requerimento” para o Ministério da Fazenda, queixando-se exatamente da Tesouraria do Ceará, órgão, como vimos, central nas decisões provinciais sobre as terras dos aldeamentos. Em 1857, era o próprio “capitão dos índios da vila de Mecejana”, Pedro Monteiro, que prestava queixas ao presidente da província sobre a ocupação de suas terras, o que tornou-se matéria de discussão com o governo imperial. A cada ano, essas queixas de “injustiças e arbitrariedades” seriam dirigidas diretamente ao governo central. Em 1859, o Ministério da Agricultura continuou a pedir informações ao governo

provincial sobre a medição das terras das “aldeias de índios”, comentando das “queixas” feitas por eles sobre as diversas “invasões” ocorridas em suas terras. Em 1861, as queixas estavam associadas à atuação de um mediador, o Padre José Ferreira de Lima Sucupira, cujas ações foram recriminadas pelo Ministério do Império por “excitar” os ânimos dos índios de Mecejana, Soure e Arronches. Atuando há muito tempo entre os índios, o padre Sucupira não pestanejou ao enviar seus próprios “requerimentos”, relatando que os índios de Mecejana sofriam “perseguições e vexames”. Em 1863, o Ministério chegou a se interpor com o governo provincial sobre o caso do “posseiro” do sítio Pitaguary que usurpara terras ditas públicas e empregara “ameaças e perseguições contra os índios”. A complexidade jurídico-fundiária sobre a situação indígena seria apresentada exatamente na posição oscilante, ambígua, favorável ou negativa, dos ministérios imperiais.³⁰

No caso de Soure, atual Caucaia, ‘queixas’ foram também encaminhadas de modo direto por índios. Suas iniciativas eram definidas em termos da prática cultural e burocrática do período, enquanto ‘pretensões’, ‘representações’, ‘petições’, termos usados para identificar os procedimentos jurídicos que chegavam diretamente às agências e autoridades públicas. Eles podiam ser encaminhados para as mais diversas instâncias, tal como aos próprios delegados, que estariam mais próximos das situações sociais vividas pelos índios. Em 1859, uma “índia” de Soure registrou ‘queixa’ contra a invasão de suas terras:

Ao subdelegado de Soure. Inteirado do que V.Mce me comunica, por seu Officio de 18 do corrente mez, acerca da petição de queixa da índia Antonia Maria Gonçalves, tenho a dizer-lhe que em quanto não for a referida índia privada da posse que allega ter pelos meios competentes, seja garantida, como foi ordenado por despacho desta Presidencia de 16 deste mez [25/11/1859].³¹

Em Baturité, os conflitos a envolver as terras dos índios foram registrados desde 1854. Nesse ano, a índia Manoela da

Conceição reportou ao governo provincial que seus cultivos estavam sendo destruídos pelas criações de um posseiro. Em 1865, era a vez do “índio” Manuel Filipe de Lima, sua esposa e seus vizinhos entrarem com requerimento “queixando-se” da expropriação das terras que possuíam no aldeamento de Baturité. A Diretoria das Terras Públicas e Colonização recomendou que alguma decisão fosse tomada para que os “descendentes de índios” não perdessem suas “posses”. Mas as demandas e ‘queixas’ dos índios foram indeferidas em 1866. Anos depois, em 1871, Francisco Maciel e outros índios pediam ajuda para garantir suas posses nas terras da lagoa Umary. Os índios de Baturité estavam sendo atingidos diretamente pela construção de uma estrada de ferro, sinônimo oitocentista de progresso e civilização, na serra onde viviam, obra que seria providencial no fluxo de produtos agrícolas para o porto de Fortaleza, dentre eles as tentativas de plantio de café no Ceará.³²

Além da atuação direta dos índios para garantir seus ‘direitos’, os documentos sugerem que certos antecedentes legais eram referidos e usados, seja pelos índios como até pelas autoridades públicas, para garantir demandas específicas e legitimar (ou não) certas posições e investimentos étnicos. Assim, era comum haver referências à legislação colonial das terras dos índios, critério aludido como justificativa de eventuais ações políticas e públicas. Datado de 1858, um longo ofício do Ministério da Agricultura destaca exatamente esse critério a fim de redimir as dúvidas e incertezas do governo provincial sobre as terras das vilas de índios extintas:³³ “Os índios, nas diferentes Aldêas do Ceará, com especialidade nas de Arronches, Mecejana e Soure, não podendo restringir-se ao pouco espaço da legoa em quadro, que lhes foi concedida em cada uma d’ellas; pediram diferentes terrenos para suas plantações e criações. Estes terrenos lhes forão doados por Datas e Sesmarias, com designação especial desses Índios”. Esse ofício detalha com minúcia como se concretizou a concessão de data de sesmaria aos ‘principais das aldeias’ na primeira metade do século XVIII, especificando o seu tamanho em léguas e seus limites geográficos, além de, sobretudo, destacar que as terras deveriam ser transmitidas aos “seus

herdeiros, ascendentes e descendentes”, o que sugere que o saber jurídico português de transmissão de bens e herança servia de parâmetro para lidar com a situação indígena e, assim, auxiliar na implantação das novas definições jurídicas brasileiras da terra, cuja modelação dependia da releitura dos antecedentes jurídicos coloniais, mesmo se ela própria arquitetava um corte frente aos regulamentos portugueses.

Certamente, as “queixas” dos índios deveriam ser compreendidas com mais precisão, pois a tradução cultural da reivindicação de ‘direitos’ por meio da documentação oficial imprime, de fato, uma visão oblíqua, afinal temos poucos elementos para entender densamente os significados que derivavam de tais ‘queixas’ e se elas correspondiam a ‘direitos’, tal como nós atualmente hoje entendemos ou supomos. O que as autoridades entendiam por ‘queixas’ envolvia muito certamente concepções particulares de ‘direito’ que não podem ser confundidas com o que os próprios índios estavam agenciando frente às autoridades. Essa limitação não impede que entendamos essas ‘queixas’ como práticas que definiam o escopo de agenciamento social dos índios. Ao tomarmos as diferenças de significação, não podemos menosprezar que os referenciais culturais estavam em aberto e passíveis de incorporação, sendo reconhecidos com razoável precisão, tal como aconteceu com a viúva Theodora de Mecejana, cujo requerimento tinha um endereçado preciso, o Ministério da Fazenda, sobre as ações negativas de outro, a Tesouraria do Ceará, a respeito do ‘direito’ à terra.

Além disso, admitia-se que as ‘queixas’ assinalavam mudanças sociais significativas na situação histórica a qual os índios estavam inscritos, especialmente no tocante à atuação de antigos mediadores e agentes coloniais, tal como o diretor de índios que administrava vilas e, digamos, os próprios indígenas, mas que passaram a ter uma atuação menor, ambígua ou, até, descartada no Império. Com o fim do Diretório dos Índios, por exemplo, a figura administrativo-política do diretor não teria mais razoabilidade, apesar da retomada posterior, mas curta, do Diretório ou da indicação de diretores em casos mais excepcionais, que nem o do Aldeamento de Cachorra Morta. Essa mediação política era ainda ambígua

de outra forma, já que devemos supor que a ação de muitos diretores foi decisiva para a concessão de aforamentos de terras que pertenciam às vilas de índios e aldeamentos. Contudo, as 'queixas' indígenas afloram a partir do contexto de uma ausência política à medida que, sem os diretores, os índios procuravam outros canais de mediação. Talvez esses canais nem fossem realmente necessários para todos os aldeamentos, sobretudo aqueles onde havia uma organização política mais forte e, talvez, agressiva diante dos conflitos locais com posseiros e outros atores rivais.

Em ofício de 1870, o Ministério do Império registrou que "índigenas" tinham demonstrado o desejo de viajar até a Corte a fim de "representar ao Governo Imperial a bem dos seus direitos e interesses" (PORTO ALEGRE, 1994, p.72). Embora os agenciamentos indígenas fossem evidentes, o ministério rejeitou a idéia da viagem, justificando que o governo provincial deveria canalizar as demandas e questões locais juntos das autoridades municipais. Seria uma curiosa declaração, pois chegava a aludir a existência de índios "aldeados". Em 1872, o Ministério continuou a notar as "repetidas queixas" dos índios frente ao governo imperial, chegando a sugerir a retomada da catequese e civilização para o governo provincial. O governo provincial respondeu que iria empregar "todos os esforços a fim de que não se repitam as queixas que os índios dirigem ao governo imperial, contra a violência que são objetos, suas pessoas e bens" (PORTO ALEGRE, *ibid*, p.94). Em 1874, a questão ainda subsistia claramente e notava-se de modo detalhado para as "queixas" de determinados "índios descendentes dos primitivos povoadores", aludindo aos que viveram no aldeamento de Baturité e aos Tremembé de Almofala. Os trabalhos de medição de terras pelo engenheiro Justa Araújo foram também referidos.³⁴

Inteirado do que expõe o subdelegado de polícia do districto de Almofala, na representação que, a'cerca de terras possuídas naquelle Districto pelos índios da tribu 'Tremembé', dirigiui a essa presidência em data de 5 de março do corrente anno, e que V.Exa. me transmittiu, por copia, com o seu Officio de 27 de julho, recomendo a V.Exa que, em relação às ditas

terras, e para por termo à instrução de particulares, allegara na sobredita representação, mande aplicar a providencia constante do meu aviso de 20 de maio ultimo, relativo ao extincto aldeamento do termo de Baturité, incumbido do trabalho da discriminação das terras o engenheiro Antonio Gonçalves Justa Araújo (30/09/1874; PORTO ALEGRE, 1994, p.73).

Nesse ofício, destaca-se outro mediador, o sub-delegado, o que permite pensar que a terra se tornara um caso de ‘polícia’ para os índios, provavelmente inquietos por garantir o uso e o acesso às terras dos aldeamentos. Para os índios de Almofala, isso se tornava central quando lembramos que foi feito o registro de posses de terra individuais e um território coletivo em 1857. Em quase vinte anos, os registros tinham apenas força simbólica para os índios, não sendo eles garantidos social e legalmente contra as invasões das terras.

POR “DECRETO” OS ÍNDIOS FORAM “EXTINTOS”?

Em 1861, os ministérios imperiais pediram informações ao governo provincial sobre as ‘inclinações e os costumes característicos de cada uma destas tribus’ que viviam no Ceará sob pretexto de contribuir para sua “catequese e civilização”. Em sua resposta, o governo provincial não poderia ser mais taxativo: “nesta Província nenhuma tribo existe no estado selvagem, e que desde o anno de 1833, epocha em que forão extinctas as Directorias a que estão sujeitas as diferentes aldeias estabelecidas na Província, extinguirão-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos proprios nacionaes a parte devoluta dos terrenos”. Com tamanha constatação, surpreende a referência à criação do aldeamento dos índios Xocó no Termo de Milagres, o que mostra o grau de contradição presente até nas instâncias governamentais. Além disso, o ofício negava praticamente os vinte últimos anos de intenso debate sobre a questão indígena.³⁵

Em 1863, José Bento da Cunha Figueiredo Junior presidia a província do Ceará. No relatório provincial, Cunha Figuei-

redo Júnior usa frase categórica: “Já não existem aqui índios aldeados ou bravios”.³⁶ Recentemente, antropólogos têm questionado essa constatação (CUNHA, 1992; BARRETTO Fº, 1992; PORTO ALEGRE, 1994). Por um lado, o governo provincial acreditava que os índios tinham deixado de ser “bravos” ou “selvagens”. Por outro lado, acreditava que os índios aldeados tinham se “confundido” ou “misturado à massa da população”. Essa postura foi característica do governo cearense, mas foi igualmente demonstrada por outros governos provinciais na segunda metade do século XIX (CUNHA, 1987, 1992; DANTAS et al, 1992; SILVA, 1995). Dessa forma, os aldeamentos do Ceará foram sendo fechados, um destino similar ao de muitos outros nas províncias de Pernambuco (SILVA, *ibid*), da Paraíba, da Bahia e Sergipe. Atualmente, reconhecemos que houve razoável contrariedade por parte dos indígenas que ali viviam historicamente.

O relatório provincial de Cunha Figueiredo Junior precisa ser interpretado com atenção, afinal ele se refere às “antigas tribos” que teriam desaparecido através de migrações e na sua reunião em missões, mas afirmando, ao mesmo tempo, que os “descendentes das antigas raças” ainda se encontram em “grande número” localizados nos aldeamentos já extintos, se bem que “misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros”. Seria a constatação da emergência do “índio civilizado” e, por resultado, o seu desaparecimento na “massa da população” do Ceará, vista como uma homogeneidade social. Ao mesmo tempo, cogitava-se o aldeamento de índios, conforme seu “modo de vida”. Era preciso saber com “exatidão” sobre esses casos a fim de se proceder da melhor maneira possível. Em 1851, os índios de São Benedito pareciam “estar no caso de serem aldeados” tal como aconteceu dez anos depois com os índios “errantes” da Cachorra Morta.³⁷

Havia ambigüidade, porém, nos discursos oficiais. As referências aos índios da Cachorra Morta e ao processo de regularização fundiário das antigas terras dos aldeamentos como terras públicas, excetuando “as posses de alguns índios”, explicitam as contradições contidas nos discursos oficiais. Deve-se acrescentar que tais contradições aparecem, inclusive,

quando consideramos as estatísticas divulgadas. Em 1862, doze anos depois da supressão da maioria dos aldeamentos, o relatório provincial possui “mapa estatístico” que enumerava a presença de 1.134 índios, homens e mulheres, da freguesia de Acaraú (772 brancos e 1.512 pardos), onde antes tinha existido o aldeamento de Almofala. Provavelmente, vasta população indígena foi negligenciada no mapa porque lugares como Mecejana, São Benedito e Baturité não foram citados, apesar da forte presença indígena, segundo outros documentos do período. A *Memória Estatística da Província do Ceará*, elaborada por Thomaz Pompeu de Sousa Brasil (1863), incluía quadro estatístico que informava da população indígena em comarcas e freguesias do Ceará. Se era incompleto para a maioria, possuía dados sobre o município e freguesia de Acaraú, que teria 468 homens e 589 mulheres identificados como indígenas, o que compreendia o total de 1.057 pessoas. Das outras comarcas registrando população indígena, temos: Ipú (173 homens; 161 mulheres; total: 334 pessoas); Baturité (142 homens; 48 mulheres; total: 190 pessoas); e Jardim (51 homens; 52 mulheres; total: 103). O estudo de Souza Brasil era patrocinado pelo governo provincial. Em suas tabelas, o livro registra a população indígena presente no Ceará, quando, segundo o relatório provincial, ela não mais existiria oficialmente. Como relatei antes, essa população, de fato, desaparece dos relatórios. A partir de 1864, não há nenhuma menção sequer dos índios da província. Com exceção de notas sobre medição das terras dos aldeamentos de Baturité, Arronches e Almofala, datadas de 1876 e 1877, nada mais se abordou sobre a questão indígena. As contradições voltaram a se aplicar anos depois. Em 1872, o governo provincial respondeu ao Ministério da Agricultura que não existia mais aldeamentos no Ceará, nem índios, apenas poucos que estavam “confundidos com a população” e vivendo da agricultura. Mas o governo provincial tomava posições normalmente reativas, pois respondia ao governo imperial que recebia, por sua vez, as queixas e notificações dos índios. Em 1874, os casos dos índios de Baturité e de Almofala evidenciam isso. Atendo-se aos discursos da extinção dos aldeamentos e da mistura dos índios na população cearense, o governo provincial firmava uma

posição oposta e contraditória aos próprios fatos gerados em contextos de presença indígena.

Como supor o desaparecimento dos índios se sua figura aparece através das discrepâncias da documentação oficial? Contradição quando se afirma que eles estavam 'incorporados à massa da população' cearense? Como uma das conclusões tiradas da pesquisa, a documentação evidencia muito mais sobre os efeitos causados pelas mudanças na regularização e apropriação fundiária, que viria a se cristalizar por meio das disposições da Lei de Terras de 1850, do que realmente comprova o desaparecimento das populações indígenas, aldeadas ou não, no Ceará. De fato, é uma documentação vasta e complexa, confirmando, sobretudo, formas de articulação social entre índios e não índios, mas igualmente o tipo de estigmatização e privação social que os índios sofriam no Ceará do século XIX. Confirma-se, sobretudo, as formas de contestação tentadas pelos índios. Os documentos mostram como a maioria dos índios que viviam nos antigos aldeamentos não abandonou suas terras, mas foi obrigada a sair delas ou, então, teve que encontrar certos nichos ou pequenas áreas para viver. Além disso, explica muito mais como determinada perspectiva ideológica sobre as populações indígenas tornou-se hegemônica no Ceará, minimizando os processos históricos e locais de diferenciação étnica. Ao resgatar a positividade da história indígena depois do fim dos aldeamentos, pretendi retomar a complexa situação histórica em que se encontravam os índios nos variados contextos em que estiveram presentes na província.³⁸

As incertezas e oscilações jurídicas sobre as terras dos aldeamentos extintos mostram como elas foram bastante disputadas ao longo de mais de 30 anos (CUNHA, 1992, p.145). Seguindo nossa discussão prévia, as disposições da Lei de Terras asseguravam que os índios tinham direito às terras que ocupavam, inclusive se elas tivessem pertencido a aldeamentos extintos. Mas a disputa envolveu, sobretudo, as câmaras municipais, as províncias e o governo central, enquanto os índios resistiam como podiam. De início, os aforamentos das terras das aldeias extintas por parte das câmaras municipais foram considerados nulos (CUNHA, *ibid*, p.146). Depois de 1875, os aforamentos passaram a ser uma prática comum das

câmaras municipais, constituindo-se como uma estratégia de expropriação das terras dos índios. Em 1887, as terras devolutas passam a ser normatizadas pelas províncias e as câmaras teriam direito de aforá-las (CUNHA, 1987, p.70). Contudo, se antes as contradições e impasses envolviam o governo central e o governo provincial, elas passaram depois a envolver o governo provincial e as câmaras municipais. Em ofício enviado ao governo provincial, constatei a preocupação que a Câmara Municipal de Acaraú passou a ter com as terras dos índios de Almofala, que vinham sendo objeto de invasões diversas:³⁹

... Tendo esta câmara em atenção e interesse que possa lhe resultar da execução do disposto no art. 8 n°.3 da lei n°. 3348 de 20 de outubro último, empenha-se para fazer effectivos os aforamentos, assim dos terrenos de marinha e acrescidos, que já estão sendo ocupados por particulares, sem concessão, bem como das terras pertencentes à extincta colonia de índios da povoação d'Almofala (antiga Missão dos Tremembé), compreendidas na circumscrição d'este município, que não se acham remidas nos termos do art.1°. da lei n°. 2672 de 20 de outubro de 1875, e aliás estão ocupadas por pessoas estranhas à familia de ditos índios (...) (Acaraú, 08/03/1888).⁴⁰

No século XIX, não se verificava as intenções coloniais do século anterior, que nortearam a criação das vilas de índios. De modo progressivo, reverteram-se os processos sociais anteriores de territorialização indígena, afirmando-se, então, por um novo estatuto jurídico da terra, cuja consistência articulava-se ao novo modelo político-cultural de nacionalidade e aos estímulos de assimilação contínua das populações indígenas como “brasileiras”. De fato, pode-se pensar que a questão fulcral do século XIX era a populacional. Em todos os casos tratados, evidencia-se fortemente a temática da assimilação social e cultural dos índios do Ceará, definida a partir de outros parâmetros legais e políticos. Do debate fundiário intensificado com a Lei de Terras, ficamos a par, então, de nova modalidade de assimilação, aquela do indígena como a fazer parte da ‘massa da população’, mas definindo-se por uma identidade cabocla, associada à mistura e, portanto, à desubstancialização étnica.

NOTAS

¹ Esse artigo baseia-se em pesquisa histórico-antropológica iniciada na década de 1990, retomada em 2002-2003 e 2007-2008. Foi desenvolvida em muitas instituições: Arquivo Nacional, IHGB e Biblioteca Nacional (RJ) e no Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC, Fortaleza), além do cartório da Comarca de Acaraú (CE). Tinha como proposta entender as situações históricas dos Tremembé de Almofala, mas superou seu alcance inicial quando passei a me defrontar com o caso de outros aldeamentos indígenas. Em outros textos (VALLE, 1992; 1993), usei razoável material histórico.

² Livro de Notas de Montemor Novo d'América, 1803-1804. APEC, Fortaleza (CE).

³ "Documentos sobre os nossos indígenas", *Revista do Instituto do Ceará*, 1963 [1826]: 324.

⁴ "Discurso que recitou o Exm. Sr. Doutor João Antônio de Miranda Presidente desta Província na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial. no dia 1º. de Agosto do Corrente anno". Ceará. Typ. Constitucional. 1839.

⁵ Relatório que apresentou o Exm. Senhor Doutor Francisco de Souza Martins, Presidente desta Província... d'Assembléia Legislativa Provincial. no dia 1 de agosto de 1840, pg. 10. Sobre essa visão do trabalho indígena, ver Silva (1995, p.32).

⁶ Discurso que recitou o Exm. Sr. Doutor João Antônio de Miranda (ibid, p. 22)

⁷ Relatório que apresentou o Exm. Senhor Doutor Francisco de Souza Martins, Presidente desta Província... d'Assembléia Legislativa Provincial. no dia 1 de agosto de 1840, pg. 12.

⁸ Edson Silva (1995, p.41-63) descreve situação política similar e uma arena conturbada em termos de agentes econômicos e mediadores políticos em torno de disputas sobre as terras de Escada (PE), que vinha sendo arrendada e "esbulhada" no mesmo período histórico. Ver também sobre o aldeamento de Barreiros (PE) (FERREIRA, 2006).

⁹ Ofício de 8/10/1846. Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852. Série Interior, Negócios de Província e Estados. IJg 176. Arquivo Nacional, RJ.

¹⁰ *Livro de Offícios do Governo do Ceará*, 12 (1846-1852). Série Interior, Negócios de Províncias e Estados (I Jg 176, Arquivo Nacional).

¹¹ Ofício de Joaquim José Barbosa, Director Geral dos Índios da Província do Ceará, 8 de outubro de 1846 (Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852; Arquivo Nacional, Rio de Janeiro).

¹² Ofício do Director Geral dos Índios do Ceará sobre a necessidade de socorros para os infelizes habitantes das aldeias flageladas pela fome. 06/04/1846. Origem: Arquivo Nacional, IA7, 2.

¹³ Ofício de 18 de janeiro, 1847. Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852. Série Interior, Negócios de Província e Estados. IJjg 176. Arquivo Nacional, RJ.

¹⁴ Ver ofícios de 27/07 e 21/10 de 1850 no *Livro de Lançamento de Expediente relativo a Cathequese e Civilização dos Índios*, 4ª. Seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império (Arquivo Nacional, IA7, 4). Ver também Ver Ofício de 13 de fevereiro de 1858. *Livro de Offícios do Ministério da Agricultura ao Presidente da Província*, 1854-1859, Fortaleza (APEC).

¹⁵ "Relatorio que apresentou o Exm. Senhor Doutor Francisco de Souza Martins, Presidente desta Província... d'Assembléia Legislativa Provincial. no dia 1 de agosto de 1840".

¹⁶ Livro de Offícios do Governo do Ceará, 12 – 1846-1852. Série Interior, Negócios de Província e Estados, Arquivo Nacional, IJjg 176.

¹⁷ Ver *Índice Alfabético da Legislação Provincial do Ceará compreendendo os annos de 1835 a 1861*. Rio de Janeiro. Typographia Universal de Lammert. 1862.

¹⁸ Ver *Livro de Lançamento do Expediente relativo a Cathequese e Civilização dos Índios* da 4ª. Seção da Secretaria de Estado dos Negócios do Império, 05/09/1849 (Arquivo Nacional; reg. IA7,4). Há o aviso de 31/03/1850 que pede "esclarecimento acerca do destino que se deve dar aos bens dos Índios" na Província do Ceará.

¹⁹ No *Livro de Registro de Circulares* (1844-1859, Arquivo Nacional, reg. IJj1, 572).

²⁰ Pareceres sobre a questão dos terrenos das extinctas aldeias de Índios (da Comarca de Missões de São Pedro e na Província do Ceará) serem próprios nacionaes, isto é, terras do Domínio do Estado ou das Províncias ou comarcas municipais respectivas. Rio de Janeiro, 1850-59. Coleção Marquês de Olinda. Lata 212, pasta 17. IHGB. Documento datado de 9 de novembro de 1859.

²¹ Ofício de 21 de dezembro de 1854. *Livro para Registro de Offícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas*. Arquivo Nacional, reg: IA6,13.

²² Jornal O Commercial. Ceará. Typ. Brasiliense de F.L. de Vasconcellos, 1854-60. Biblioteca Nacional: PR-SOR 602.

²³ Ver *Livro para o registro dos Offícios e Correspondência da Repartição Geral das Terras Públicas*, dirigidos aos diversos ministérios e aos Conselheiros d'Estado, relativamente a Colonias Militares, Catechese e Civilização de Indígenas (...) de 22/08/1855 (Arquivo Nacional; reg. IA6, 134).

²⁴ (Discurso que recitou o Exm. Sr. Doutor João Antonio de Miranda, *ibid*: 22)

²⁵ Relatório com que o Vice-Presidente Conego Antônio Pinto de Mendonça passa a administração da província do Ceará ao Exmo Sr. Dr. Manoel Antonio Duarte de Azevedo, em 6 de maio de 1861. Ver também ofício 2 do Ministério dos Negócios do Império. Repartição Geral das Terras Públicas, 11 de junho de 1860.

²⁶ Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentíssimo senhor dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da instalação da mesma Assembléa no dia 9 de outubro de 1863. Ceará, Typ. Cearense, 1863.

²⁷ Para execução da lei n°. 601 de 18 de setembro de 1850, o livro possui 102 páginas com 710 registros. Os registros referem-se às terras na "povoação de Almofala", incluindo lugares como Aningas (n°.25); Morro da Estiva (n°.49); Baixa Fria (n°. 51 e 307); "baixa" de Almofala (n°.52; 305); Panã (n°.53, 231, 304 e 306); Roque do Campo (n°.92); Marcação (n°.93); Córrego Grande (n°. 176 e 308); Porto do Sargento (n°. 177 e 270); Brejo (n°. 221 e 223); Presídio (n°. 253) e Boa Vista (n°. 590). A doação de terra aos "Índios de Almofalla" (n°. 695) incorpora uma extensão "extremando de nascente a poente da beira do rio Tapera a Alagoa do Moreira, e sul a norte da ponta do matto no marco do Roque do Campo a beira da costa...". Deve-se notar o registro n°. 372 que declara que a Irmandade de N.Sra. da Conceição da Povoação de Almofalla possuía "uma posse de terras de criar e plantar no Córrego Grande ... e tem meia légoa para banda do Córrego"; o registro foi apresentado por seu administrador, Francisco Martins dos Santos – o que vem confirmar o patrimônio composto por terras da irmandade religiosa, que administrava o aldeamento. Vários outros lotes foram registradas nas terras da Irmandade, mas sem qualquer referência à origem étnica dos donos.

²⁸ Das despesas totais registradas (14:933\$868), o total de 7:328\$299 eram empréstimos aos índios (Relatório do Presidente da Província do Ceará, Dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior. Ceará: Typographia Cearense). Em 1875, as despesas com a medição das terras de Baturité, Arronches e Almofala chegaram a, primeiro, 3:000\$000 réis e, depois, mais 10:000\$000, que se assomaram aos 3:000\$000 que foram dotados ao engenheiro Antônio da Justa Araújo.

²⁹ Sobre os trabalhos de medição e demarcação do engenheiro, pesquisei os seguintes documentos: o Livro de Ofícios ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas. 1861-1862. Livro 144 (Arquivo Público do Estado do Ceará); Livro de Registro de Avisos da 3ª Diretoria de Catequese dos Índios (Arquivo Nacional, IA7 1). O relatório provincial do presidente de província de 09/10/1863 declarou que 120 posses de terras de índios foram legitimadas das antigas sesmarias de Mecejana e Maranguape (Biblioteca Nacional, microfímes PR-SPR 106, 1/8).

³⁰ O Livro para Registro de Ofícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas (Arquivo Nacional, reg: IA6,13) apresen-

ta o ofício n.º. 133 de 22 de dezembro de 1854, que inclui a “pretensão” de cinco índios de Mecejana ao arrendamento dos sítios que ocupavam. O “Livro para o Registro dos Avisos ou Ordens que foram expedidos pela Repartição Geral das Terras Públicas”, 26/11/1855 (Arquivo Nacional; reg. IA6, 121) registra o aviso n.º.7 expedido ao Presidente do Ceará, 19/08/1857 (pag. 130), “sobre um requerimento em que o Capitão dos Índios da villa de Mecejana se queixava de procedimento arbitrário para com estes...” e outro (pag. 203), de 15/02/1858, “declarando que estão sujeitos a multa do artigo n.º. 5 do Regulamento de 30 de janeiro de 1854, os possuidores de terras nas sesmarias dos Índios por titulo de foro”. O *Livro de Ofícios do Ministério da Agricultura ao Presidente da Província* (1854-1859) registra ofício de 03/09/1859 (Fortaleza, APEC, livro 20). Ver também Porto Alegre (1994, p. 65, 70, 95) e um pouco mais sobre o Padre Supucira em Porto Alegre (2006).

³¹ Ver ofício de 25 de novembro de 1859, *Livro L89 de Correspondência do Governo da Província*. Registro de Ofícios aos Juizes, Promotores, Chefes de Polícia, Delegados e Subdelegados da Província, 1859-1860 (PORTO ALEGRE, 1994).

³² Ver circular da Diretoria das Terras Públicas e Colonização/Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 22 de julho de 1865. O impacto social e cultural da construção de estradas de ferro nas terras de antigos aldeamentos foi notado também para o caso da vila de Escada (Pernambuco; Silva, 1995).

³³ Ofício de 13 de Fevereiro de 1858. *Livro de Ofícios do Ministério da Agricultura*, Seção Histórica, Livro 20 (Arquivo Público do Estado do Ceará, Fortaleza). Deve-se citar outro documento do mesmo teor: Pareceres sobre a questão dos terrenos das extinctas aldeias de Índios (da Comarca de Missões de São Pedro e na Província do Ceará) serem próprias nacionaes, isto é, terras do Domínio do Estado ou das Províncias ou comarcas municipais respectivas. Rio de Janeiro, 1850-59. Coleção Marquês de Olinda.IHGB (Rio de Janeiro).

³⁴ Veja o Livro de Registro de Avisos da 3ª Diretoria de Catequese dos Índios (Arquivo Nacional, IA7 1); igualmente Porto Alegre (1994).

³⁵ Ver *Livro de Correspondência dos Ministérios do Império ao Presidente da Província*, 1860-1862 (Porto Alegre, 1994) e o *Livro de Ofícios ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas. 1861-1862*. Livro 144, APEC.

³⁶ Relatório do Presidente da Província do Ceará, Dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior. Ceará: Typographia Cearense.

³⁷ Ofício de 16 de janeiro de 1851. Livro para o lançamento do expediente relativo à catequese e civilização dos índios. 4ª seção da Secretaria d’Estado dos Negócios do Império. Arquivo Nacional, IA7 4.

³⁸ Deve-se supor, em primeiro lugar, os processos de diferenciação étnica, envolvendo ou não as comunidades que viviam nas áreas dos antigos aldeamentos, ou, em segundo lugar, as migrações e deslocamentos possíveis de indígenas dos seus aldeamentos de origem para outras áreas e lugares, tanto

pela perda progressiva da terra para posseiros e proprietários de terra como pela regularidade das secas e outras mudanças ambientais na segunda metade do século XIX. Podem ser fatores importantes para explicar certos casos de migração interna indígena no Ceará.

³⁹ Pesquisei ofícios enviados pela Câmara Municipal de Soure ao governo provincial que tratam particularmente dos aforamentos realizados na “légua de terra, em quadra” da antiga aldeia dos índios. Deve-se notar que a Câmara Municipal conduzia os arrendamentos, mas, ao mesmo tempo, havia um descompasso evidente entre as informações que ela e o governo provincial tinham. Em 1889, a ocupação fundiária era ainda extremamente irregular e a quantidade de “terras devolutas” era bastante significativa (ver *Correspondência - Soure (Caucaia), 1879-1915*. Arquivo Público do Estado do Ceará, Fundo Câmaras Municipais).

⁴⁰ Autos da Câmara Municipal de Acaraú (APEC, Fortaleza). Realizei pesquisa nos autos da Câmara Municipal de Acaraú de 1851 a 1891. Encontrei poucos documentos sobre Almofala. A maioria trata dos impostos sobre os currais de pesca que existiam na praia local.

DOCUMENTOS PESQUISADOS CITADOS

Autos da Câmara Municipal de Acaraú. Fortaleza. APEC. Fundo Câmaras Municipais.

Correspondência - Soure (Caucaia), 1879-1915. Fortaleza. APEC. Fundo Câmaras Municipais.

Discurso que recitou o Exm. Sr. Doutor João Antonio de Miranda Presidente desta Província na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial. no dia 1º. de Agosto do Corrente anno”. Ceará. Typ. Constitucional. 1839.

“Documentos sobre os nossos indígenas”, Revista do Instituto do Ceará, 1963 [1826].

Índice Alfabético da Legislação Provincial do Ceará compreendendo os annos de 1835 a 1861. Rio de Janeiro. Typographia Universal de Lammert. 1862.

Jornal O Commercial. Ceará. Typ. Brasiliense de F.L. de Vasconcellos, 1854-60. Biblioteca Nacional: PR-SOR 602.

Livro de Lançamento de Expediente relativo a Cathequese e Civilização dos Índios, 4ª. Seção da Secretaria d’Estado dos Negócios do Império. Arquivo Nacional, IA7, 4.

Livro de Notas de Montemor Novo d'América, 1803-1804. APEC, Fortaleza (CE).

Livro de Offícios do Governo do Ceará, 1846-1852. Série Interior, Negócios de Província e Estados. Arquivo Nacional. IJg 176.

Livro de Offícios do Ministério da Agricultura ao Presidente da Província, 1854-1859, Fortaleza. APEC.

Livro de Offícios ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas. 1861-1862. Fortaleza, Livro 144. APEC.

Livro de Registro de Avisos da 3ª Diretoria de Catequese dos Índios. Arquivo Nacional, IA7 1.

Livro para o Registro dos Avisos ou Ordens que foram expedidos pela Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional; reg. IA6, 121.

Livro de Registro de Circulares (1844-1859). Arquivo Nacional, reg. IJJ1.

Livro para Registro de Offícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional, reg: IA6,13.

Livro para o registro dos Offícios e Correspondência da Repartição Geral das Terras Públicas, dirigidos aos diversos ministérios e aos Conselheiros d'Estado, relativamente a Colônias Militares, Catechese e Civilização de Indígenas (...) de 22/08/1855. Arquivo Nacional; reg. IA6, 134.

Livro de Registro de Terras da Freguezia da Barra do Aca-
racú, 1855-57. Fortaleza, APEC.

Ofício do Director Geral dos Índios do Ceará sobre a necessidade de socorros para os infelizes habitantes das aldeias flageladas pela fome. 06/04/1846. Arquivo Nacional, IA7, 2.

Pareceres sobre a questão dos terrenos das extinctas aldeias de Índios (da Comarca de Missões de São Pedro e na Província do Ceará) serem próprios nacionaes, isto é, terras do Domínio do Estado ou das Províncias ou comarcas municipais respectivas. Rio de Janeiro, 1850-59. Coleção Marquês de Olinda. Lata 212, pasta 17. IHGB.

Relatorio que apresentou o Exm. Senhor Doutor Francisco de Souza Martins, Presidente desta Província... d'Assembléa Legislativa Provincial. no dia 1 de agosto de 1840.

Relatório com que o Vice-Presidente Conego Antonio Pinto de Mendonça passa a administração da província do Ceará ao Exmo Sr. Dr. Manoel Antonio Duarte de Azevedo, em 6 de maio de 1861.

Relatorio apresentado à Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da installação da mesma Assembléa no dia 9 de outubro de 1863. Ceará, Typ. Cearense, 1863.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação territorial no Brasil colonial. In: *Explorações Geográficas*. Iná E. de Castro; Paulo C. da C. Gomes; Roberto L. Corrêa (organizadores). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ. *Datas de sesmarias do Ceará e índices das datas de sesmarias*. Digitalização dos volumes editados nos anos de 1920 a 1928. Fortaleza: Expressão Gráfica/Wave Media, 2006.

BARRETTO Fº, Henyo T. *Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau*. Etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1992.

BRASIL, Thomaz Pompeu de Sousa. *Ensaio Estatístico da Província do Ceará sob sua relação physica, política e industrial*. Fortaleza: Tip. B. de Matos, 1863-1864.

CARVALHO, José Murilo de. *O teatro de sombras*. Rio de Janeiro: Vértice/IUPERJ, 1988.

COSTA, Emília Viotti da. Política de Terras no Brasil e nos EUA. In: *Da Monarquia à República*. Momentos decisivos. São Paulo: Ed. Grijalbo, 1977.

CUNHA, Maria M. Carneiro da. *Os direitos do índio*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. Política Indigenista no século XIX. In: *História dos índios no Brasil*. Manuela C. da Cunha (org.). São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: *História dos Índios no Brasil*. Manuela C. da Cunha (org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

FERREIRA, Lorena M. de. *São Miguel de Barreiros*. Uma aldeia indígena no Império. Dissertação de mestrado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, UFPE, 2006.

MATTOS, Izabel M. de. *Civilização e Revolta*. Os Botocudos e a catequese na Província de Minas. Bauru: EDUSC, 2004.

MOREIRA NETO, Carlos de A. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Tese de doutorado. Rio Claro, 1971.

NETO, João Leite. *Índios e terras*. Ceará: 1850-1880. Tese de Doutorado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, UFPE, 2005.

OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. A Viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1993.

_____. A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999a.

_____. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999b.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Fontes inéditas para a história indígena no Ceará*. Fortaleza: UFC/NEPS, 1992a.

_____. Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no Final do Século XVIII: Aspectos Demográficos da 'Cultura de Contato'. Trabalho Apresentado ao GT História Indígena e do Indigenismo, XVI Encontro Anual da ANPOCS, 1992b.

_____. Repertório de Documentos do Arquivo Público. In: *Documentos para a história indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. Maria S. Porto Alegre; Marlene Mariz; Beatriz G. Dantas (org.). São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

_____. *Os Ziguezagues do Dr. Capanema*. Ciência, cultura e política no século XIX. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

SILVA, Edson. *O lugar do índio*. Conflitos, esbulhos de terra e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Dissertação de Mestrado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, UFPE, 1995.

SILVA, Isabelle Braz P. da. *Vilas de índios no Ceará Grande*. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2005.

SILVA, Lúcia Osório. *Terras Devolutas e Latifúndio*. Efeitos da lei de 1850. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SOUZA, Eusébio de (org.). *Índice Geral Alfabético e Remissivo das Datas de Sesmarias do Estado do Ceará*. Vols. 1 a 14. Fortaleza: Oficinas Gráficas da Cadeia Pública, 1933.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará. Laudo antropológico solicitado pela Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas/Procuradoria Geral da República. Rio de Janeiro, mimeo, 1992.

_____. *Terra, tradição e etnicidade*. Os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

A SAGA DE AMANAY, O ALGODÃO, E DOS ÍNDIOS DA PORANGABA

Alexandre Oliveira Gomes

Os índios desta capitania (os quais são da mesma natureza e condição) que pouca confiança se pode depositar nas suas disposições para com este Estado, porque de ordinário eles não tem outro fito e intuito senão viver em liberdade. Quem disso mais gosto lhe dá pode fazê-los partidários seus

(STUDART, 2001, p. 58) (grifo meu).

Amanay, o Algodão, e sua família, habitaram no limiar entre os séculos XVI e XVII as terras da capitania do Siará-Grande. Vindos da recém-invadida capitania do Rio Grande, onde sua etnia se envolveu numa longa guerra contra os portugueses, aqui, fundaram aldeias e entraram em novos embates. Este artigo lança olhares sobre como um grupo indígena vivenciou o processo de contato e conflito no Ceará, a partir da trajetória do índio Amanay e os *Algodões*, ramo genealógico vinculado à etnia Potiguara, que nos aparece em documentos holandeses e portugueses entre 1607 e 1659, em ações de resistência, negociação e conflito. Os Potiguara que descendem de Amanay passaram a ser conhecidos como *Algodões*, e deles temos registros até a década de 1930, como protagonistas da *Festa dos Caboclos da Porangaba*.

Amanay era filho de Jacaúna, chefe que encontramos como o Principal indígena das aldeias em torno do forte São Sebastião (1612), nas primeiras décadas do século XVII. Falando do Siará à época, Martins Soares Moreno nos conta que tinha “esta nova colônia 4 aldeias de índios de que é senhor um índio Jacaúna” (MORENO, 1967, p. 186), com quem manteve salutar amizade que resultou no estabelecimento português no Siará. Raimundo Girão, comentando a Relação do Ceará diz que, naquele momento, explicava-se “a falta de

penetração no interior pelo grande número de tribos inimigas nele moradoras e a pequenez e despreparo bélico da guarnição do forte. Só as castas mais vizinhas, obedientes a Jacaúna e depois ao seu filho Algodão, estiveram a ajudar (...)" (GIRÃO, 1967, p. 200). Realmente, no relato de Martim Soares Moreno destaca-se a veemência com que afirma sua amizade com Jacaúna. Já Amanay, não seria tão fiel assim aos portugueses...

Mundos em confronto, mundos em construção. Interessante, como afirmou Perrone-Moisés sobre obra de Gruzinski, mergulhar "nos mundos construídos pouco a pouco sobre os destroços, acompanhar o laborioso e sutil trabalho de fabricação de novos elementos e novas conexões para tecer a rede" (GRUZINSKI, 2003, p.10). História fragmentada, marcada pela rebeldia e conflito para com os europeus, daremos atenção ao modo como os indígenas vivenciaram estes processos. Destacamos hipóteses históricas e antropológicas acerca do processo histórico de (trans)formação de um grupo social que tem significativa importância para a compreensão da história indígena no Ceará do século XVII.

O ENCONTRO COM O JESUÍTA LUÍS FIGUEIRA EM 1607

Depois de passarmos pelo Jagoaribe como fica referido tiveram notícia as relíquias que escaparão dos braços e andarão embrenhados de nossa passagem, e de como trazíamos paz e liberdade pelo que forão saindo ao mar, hu principal dos quais se chama algodão, o qual não podendo crer (como dizem) tanto bem como os seus lhe certificavão quis ir a Ibiapaba nos ver c' o olho e ouvir as boas novas de nossa boca (...)
(FIGUEIRA, 1967, p. 91) (grifo meu).

O Algodão, que saíra a pouco dos matos com uns dos seus, saudava entusiasticamente ao padre Luís Figueira por este ter trazido parentes seus de volta. Sabe-se que, quando da passagem de Pero Coelho pelo Siará (1603), sua malograda bandeira levou aprisionados alguns nativos que com eles guerrearam. Moreno, testemunha ocular da história, conta que no Ceará, "servindo de soldado, tivemos muitas guerras

com aqueles índios que eram infinitos (...)” (MORENO, 1967, p. 181), e que Pero Coelho agiu “prendendo índios para vender” (GIRÃO, 1967, p. 190).

Assim, parte da família se reencontrava no momento narrado por Figueira. Amanay mostrava-se imensamente agradecido ao jesuíta sobrevivente da Missão que, em busca de um caminho por terra ao Maranhão ocupado por franceses, acabara de perder seu companheiro de fé e hábito, o padre Francisco Pinto, morto por índios Tarairiús na serra de Ibiapaba. Àquele momento, na volta da expedição à Serra-Grande, ocorreu o encontro entre Amanay e o padre Luís Figueira, que ficaria registrado posteriormente na pena do religioso, em sua Relação do Maranhão (1608), documento que narra a expedição religiosa, excepcional do ponto de vista histórico e antropológico.

“(…) não posso explicar os efeitos de alegria q’ este algodão mostrava de nos ver prometendo q’ acabado de sair seus parentes farião o q’ nos quiséssemos e irão p’era onde nos mandássemos (...)” (FIGUEIRA, 1967, p. 91) (grifo meu). Se os padres da missão de 1607 trouxeram parentes do Algodão, podemos inferir que, quando da vinda de Pero Coelho, estes Potiguara tiveram confrontos diretos com a hoste lusa e, durante estes, haviam sido capturados membros da tribo. Os religiosos, como modo de conquistar confiança e mostrar que vinham em paz, não traziam soldados nem armas e sim, aqueles que tinham sido presos em 1603, o que agradou Algodão imensamente. Em 1607 Amanay e seus familiares habitavam a região do Siará-Grande, mesmo que desorganizados e/ou dispersos nos matos, onde se encontravam desde, pelo menos, 1603.

Continua Figueira, contando que Algodão “Partiu e foi por casa do Cobra Azul a que tínhamos mandado recado e levou consigo um filho seu, e outros 4 ou 5 (...)” (FIGUEIRA, 1967, p. 91). Amanay trazia consigo um filho quando do encontro com o padre Figueira em 1607, creio que ainda bem jovem, senão criança.

DA ALIANÇA COM OS HOLANDESES EM 1637

(...) ancorarão a 25 na Bahia de Marcoripe (Mucuripe),(...) desembarcarão e seguirão para o Ceará com os índios sob o mando do seu rei Algodão (STUDART, 2001, p. 49) (grifo meu).

Em 25 de outubro de 1637, Amanay, o Algodão, e seus 200 flecheiros esperavam a tropa holandesa que logo desembarcaria trazendo homens em armas, em atenção ao chamado de parceria na guerra. Na carta do Conselho Supremo aos diretores da Companhia na Holanda, de 13 de janeiro de 1638, não constam os nomes dos chefes indígenas mandantes desta proposta de aliança. Juntando forças, expulsariam os portugueses e tomariam o forte São Sebastião, que havia sido construído na barra do rio Siará em 1612, por Martim Soares Moreno (SILVA FILHO, 2004, p. 18).

Acreditamos que Amanay estava envolvido no planejamento da ação de expulsão dos portugueses em 1637. Possivelmente, o ato de assalto ao forte tivesse sido também combinado com outros chefes indígenas. Mesmo assim, Amanay e os seus ficaram responsáveis pela recepção aos aliados e à expedição guerreira. Como chefe que era, comandou seu pessoal durante o assalto ao quartel, e só não mataram os portugueses que ali estavam porque os holandeses impediram. “A guarnição inimiga compunha-se de 33 homens, que os índios, já rendido o forte, querião matar, tomando-os aos nossos soldados e officiaes, e foi necessário empregar a força para salvá-los” (STUDART, 2001, p. 49).

Meses antes, mensageiros mandados a Pernambuco levavam a proposta e convite à Maurício de Nassau, para que viessem ter com eles: ajudando-lhes a livrarem-se dos portugueses, poderiam assumir o forte e explorar riquezas da região, como o sal e âmbar-gris. A carta do Conselho Supremo, de 25 de agosto de 1637, é elucidativa neste sentido,

Chegaram aqui, há algum tempo, dous índios do Ceará (...). Declararão ter sido pelos seus enviados para pedir nos que

tentássemos um empreendimento, pois elles querião entregar-nos o castello do Ceará, ajudar-nos a expelir os portugueses e fazer-nos senhores daquella região, e, para mais nos animar, disserão que havia naquellas cercanias bellas salinas que podião dar muito sal, bem como encontrarião também muito âmbar e algodão (STUDART, 2001, p. 42).

Tardaram a crer, pois sabiam da fama sagaz e audácia destes nativos e, não sem cuidado redobrado, mandaram frotas para aquela missão. Só não esperavam eles que também não seriam tolerados em falhas no trato, como os portugueses. Falta de pagamento pelo trabalho nas minas, exploração excessiva, perseguições, entre outros maltratos ocasionaram, em 1644, a expulsão dos holandeses. Pois, como afirmou Saraiva Câmara, “os índios que convidaram os holandeses para aquela aventura no Ceará seriam, também, o instrumento de sua destruição (CÂMARA, 1967, p.210). A região do Siará-Grande era, mais uma vez, moradia exclusiva de povos nativos em 1644.

A carta de janeiro de 1638 dá conta de como andavam as novas possessões ultramarinas dos flamengos, entre elas o Siará. Faz a narrativa de como aconteceu o assalto ao forte:

sob o mando do seu rei Algodão, que a noite viera ter com os nossos. Alli chegaram pelas quatro da tarde e primeiramente atacam algumas cazas situadas numa colina junto da cidadesinha de onde podião descobrir o forte. Virão que este era quadrado, sem flancos especiais (...) atacam por dous lados. A muralha do forte (...) foi immediatamente assaltada (...) (STUDART, 2001, p. 49) (grifo meu).

A ação foi feita em parceria entre os dois grupos: os índios de Amanay e os holandeses que desembarcaram pouco antes. O forte, frágil, sucumbira às primeiras investidas, pelos dois lados. A versão portuguesa do assalto ao forte também está registrada, como podemos perceber na ótica de Duarte de Albuquerque, que lamenta as *perdas* que então sofriam:

A tantas perdas que neste anno tivemos, accresceu ainda a da débil praça do Ceará. Como os muitos índios dali são por natureza inconstantes, ao saberem das vantagens do inimigo enviarão dous a cumprimentar o conde Nassau, e dizer-lhe que se mandasse tomar aquella praça lh'a entregarião e renderião obediência (STUDART, 2001, p.43) (grifo meu).

A situação do *débil* forte português não aventou possibilidades de esboçar resistência ante o assalto. O adjetivo de *inconstante* nos dá pistas acerca da percepção que os portugueses faziam da *natureza* daqueles índios que, em nossa análise, demonstravam-se enquanto os articuladores de sua expulsão.

1644 – MASSACRE NO FORTE HOLANDÊS

Acerca de um filho de Algodão, as informações são confusas e esparsas. Serafim Leite nos informa que seu filho chamava-se Ticuna, e chegou a ir para Portugal, “onde fora agasalhado na Côrte principescamente”, voltando ao Maranhão em 1659, com alguns padres da Companhia. Segundo o autor, em carta de padre Antônio Vieira a D. Afonso VI, este “o recomenda, chama-lhe Jorge Gomes Ticuna e acrescenta que era ‘filho do Principal Algodão, sobre que V.M. mandou escrever repetidas vezes ao Governador André Vidal’” (LEITE, 1945, p.25).

O rei de Portugal, D. Afonso VI, havia mandado escrever repetidas vezes sobre Amanay. Sobre o quê? Por que? Continua comentando acerca da ida de Algodão para a região do rio Camocim:

O Algodão, abandonando a sua Aldeia, do Rio Ceará, morava então na serra ou margens do Camocim e era um dos seus principais. Segundo a Consulta do Conselho Ultramarino, de 1 de agosto de 1659, o principal Algodão chamava-se Domingos Ticuna. A seu filho Jorge Tagaibuna, então em Lisboa e prestes a reembarcar para o Maranhão, manda o conselho dar vários objectos e peças de ouro e prata pelos serviços prestados entre os quais, o de ter acompanhado

André Vidal de Negreiros, do Maranhão a Pernambuco (LEITE, 1945, p.26) (grifo meu).

Seria o dito Ticuna, o filho que acompanhava o Algodão em 1607, quando do encontro com o padre Figueira? Segundo o Barão de Studart, Ticuna era, “o principal e capitão das aldeias do Camocim, que sitiaram o forte e tomaram-os dos holandeses. A revolta, portanto, dos índios contra Gedion Morris, a morte deste e de todos a quem poude attingir o ódio dos revoltados, são factos ocorridos no mês de janeiro, (...) ao passo que a revolta dos índios e o assalto dos fortes do Camocim e Jericoacoara são factos ocorridos após ella” (STUDART, 2001, p.59). Studart data esta informação de 1644, quando da expulsão dos holandeses pelos índios do Siará. Temos informações de Algodão em Camocim, em 1656. Não podemos afirmar que estamos tratando da mesma pessoa ou de duas, um pai e um filho.

Mas quem eram estes índios do Siará? Studart nos conta que “a crescente oppressão exercida pelos Holandezes sobre os (...) índios e principalmente a falta de pagamento aos que trabalhavam nas salinas moveram-os a uma revolta e ao morticínio dos opressores” (STUDART, 2001, p.55). Quando os batavos faziam serviços diversos fora do forte, “assaltam a guarnição e trucidam-na juntamente com o comandante Gedion Morris e o mestre de equipagem Emor de Bont, cujos barcos são saqueados e destróçados” (idem, p.55).

DA MIGRAÇÃO PARA O RIO DA CRUZ (CAMOCIM)

André Vidal de Negreiros escreveu a El-Rei sobre estes assuntos. Examinando o Conselho as propostas de Vidal, a 8 de julho de 1656, logo a 27 lhe responde El-Rei: que repare a fortaleza do Ceará; faça outra no Rio da Cruz (Camocim) e afugente para longe de este rio o principal Algodão, para não fazer levantamentos, como costuma; e que aos padres da Companhia, que vão evangelizar estas paragens, dê ajuda e defesa (LEITE, 1945, p.19) (grifo meu).

Em 1654, os holandeses são expulsos definitivamente do Brasil. As possessões flamengas no norte de Pernambuco – ocupado por eles a partir de 1630 – vão caindo uma a uma: Fernando de Noronha e Itamaracá, Siará, Rio Grande e Paraíba (STUDART, 2001, p. 67). O forte Schoonemborch, construído em 1649 às margens do riacho Pajeú (SILVA FILHO, 2004, p. 19), encontrava-se sitiado pelos índios da região, “A ameaça da fome, nos últimos meses, era tremenda, pois os indígenas revoltados com a rendição flamenga em Pernambuco, cercaram o forte e não perdiam oportunidade para massacrar os holandeses, em quem haviam depositado confiança e esperança para uma ação de vindicta contra os portugueses” (CÂMARA, 1956, p. 216).

Os portugueses tomam posse da fortificação em maio de 1654 (BECK, 1967, p. 215). Amanay aparece como tendo migrado para o rio Camocim em 1656, sendo alvo de comentários de D. João IV a Vidal de Negreiros, governador do Maranhão, acerca de sua periculosidade na arte de *fazer levantamentos, como costuma...* As palavras de El Rey parecem transparecer seu conhecimento acerca de quem era Amanay e *como costuma* agir. Exige reforços no forte que acabavam de tomar dos holandeses e a construção de uma outra fortaleza em Camocim, para garantir a posse dos territórios ao norte da capitania. Proteção dos céus, proteção das armas.

Por que migrou Amanay? Talvez procurasse, indo para o rio Camocim, distância dos portugueses que logo voltariam ao Siará e uma seara segura, na qual pudessem descansar e reorganizar suas forças. Aqueles últimos cinqüenta anos não haviam sido nada fáceis para sua família.

Dantas et alli, falando de Antônio Paraupaba – índio Poti do Rio-Grande que passou um período na Holanda (SOUTO MAIOR, 1904), comentam acerca de uma nova “tentativa dramática e infrutífera (...) de ir à Holanda, em 1658, suplicar o apoio para os índios aliados que, fortificados entre os Tabajara, na serra de Ibiapaba, temiam a revanche dos portugueses” (DANTAS, 1992, p. 440). Pedro Poti e Antônio Paraupaba foram índios Potiguara que estiveram em Holanda entre 1625 e 1631, aprenderam o holandês e se converteram ao protestantismo. “Representou entre os Holandezes papel idêntico

ao do seu parente Fillipe”, entre os lusos (SOUTO MAIOR, 1904, p. 64). Possivelmente estiveram no Siará e influíram nas alianças então feitas dos índios daqui com os batavos.

O grupo de *índios aliados* pelos quais queria interceder Paraupaba seriam Amanay e seu grupo? Eles eram Potiguares e também estavam naquelas imediações no citado período. Não podemos afirmar, já que a Ibiapaba tornara-se a *Gênova de todos os sertões do Brasil*, no dizer de padre Antônio Vieira, por conta do número de indígenas que lá procuraram abrigo seguro pós-1654, entre estes, “muitos nascidos e criados entre os holandeses” (VIEIRA, 1904, p.93).

Studart dá registro desta migração, através de comunicado de 9 de fevereiro de 1656, em que

André Vidal de Negreiros, governador do Maranhão (...) indo de próximo de Pernambuco para o Ceará, informara que o principal Algodão havia se levantado com toda sua gente e vindo para a parte do Rio da Cruz a que os índios chamam Camussi. (...) como meio de conter aquelle e outros chefes indígenas e para segurança da navegação da costa construíra um forte no dito Rio da Cruz (...) (STUDART, 2001, p. 70) (grifo meu).

Segundo o padre Vieira (1660), resolveram vingar nos holandeses “as vidas dos que naquela empresa tinham perdido, e o fizeram com tanto sucesso e resolução, que na fortaleza que tinham feito no Camuci por engano, e na do Ceará à escala vista, passaram todos à frecha e à espada” (VIEIRA, 1904, p.90). Os portugueses brevemente voltariam às terras próximas ao rio Siará.

Matias Beck nos conta da difícil situação da guarnição que estava no forte Schoonemborch e como escaparam às flechas nativas, em carta escrita na ilha de Barbados, após deixar o Siará, em outubro de 1654,

(...) os de Tamarica, Parahiba e Rio-Grande procuraram fazer-se nosso amigos, assumindo ares de inocentes em relação ao que precede, e atribuindo a culpa disto à maldade e a ignorância de alguns Brasilianos indígenas do Siará. Esperava

que nós, dando crença às suas afirmações, deixaríamos aos nossos soldados e a outros a liberdade de outrora para sair da fortaleza, (...) e teriam meios para massacrar os nossos, como acabavam de fazer já a um grande número. (...) (CÂMARA, 1956, p. 30).

QUEM SÃO OS ÍNDIOS (GENÉRICOS) DO SIARÁ?

(...) sabemos que os tapuias, geralmente cariris, foram os primeiros habitantes do litoral; que os petiguares do Rio-Grande dominavam dali ao Jaguaribe, e que repelidos pelos conquistadores, disputaram aos contrários as terras mais ao norte do continente, não deixando nunca de ser por elles perseguidos (BEZERRA, 2001, p. 102).

Ensaíamos comentários sobre diferentes momentos dos contatos entre europeus e nativos na região do Siará-Grande no século XVII, nos quais Amanay, o Algodão, é retratado, mais precisamente em 1607 (encontro com jesuíta), em 1644 (massacre do forte holandês), em 1637 (expulsão dos portugueses e aliança com holandeses) e em 1654 (expulsão dos holandeses).

A ação de 1644 foi a mais representativa da resistência local. Tomaram o forte e mataram a guarnição; deram assalto a embarcações que ancoravam inocentes da revolta e ainda atacaram os fortes de Jericoacoara e Camocim (STUDART, 2001, p. 55). Não podemos afirmar que todas estas ações foram obra de um mesmo grupo, mas possivelmente deveria haver uma organização indígena no conjunto dos atos de insurreição e Amanay, com seu grupo, era um dos protagonistas deste processo de resistência à invasão européia no Siará.

Há quem defenda que a região já fora habitada por índios não-tupi em período anterior, não descartamos esta possibilidade. “Há alli varias aldeas tupis e tapuias, nas quaes na primeira oportunidade enviaremos faquinhas de ferro, tesourinhas, espelinhos, coraes, etc., a ver se podemos obter alguns bons artigos e âmbar-gris” (STUDART, 2001, p.49). Essa

relação, amigável ou nem tanto, continuou até a época do estabelecimento dos aldeamentos missionários jesuíticos.

Em 1671, ainda persistiam estas rivalidades. Em 13 de agosto, alguns chefes indígenas como “João Algodão, Francisco Aragiba e outros requerem licença para fazer guerra aos Paiacus”, no que são atendidos, sendo enviada, a 20 de novembro, “á aldeã de Parangaba o sargento reformado Jorge Martins com 10 homens e uma peça a dar combate e destruir a nação dos Paiacus” (STUDART, 2001, p.82). Se aliavam aos portugueses para derrotar seus inimigos *tapuias*.

Amanay e os seus exerceram poder e mantiveram a autonomia nestas terras, para expulsar ou deixar ficar, agradecer ou enganar, persuadir ou fingir, firmar acordos com interesses próprios, muitas vezes identificáveis. Mesmo que existissem outras etnias na região, a família de Amanay nos aparece das de maior contingente populacional, e ele, seu principal, chefe, cacique, um dos que tinha maior prestígio e força dentre todos que ali viviam.

Pompeu Sobrinho, comentando a Relação do Maranhão e aquele início de século XVII, diz:

Ao que parece, aqueles que se iam destacando da expedição, do Jaguaribe ao Curu, conseguiam reunir-se aos remanescentes que se escondiam pelos matos (...) e voltaram as praias ou adjacências do mar e fundaram algumas aldeias; provavelmente a origem de algumas que, poucos anos após (1611), por ali encontrara Martim Soares Moreno. As quatro aldeias de que era chefe o Principal Jacaúna, irmão do Camarão e outras a maior distância da barra do Ceará, teriam então nascido. Estaria na região do Ceará, inclusive na de Maranguape, o principal núcleo indígena (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 48).

Amanay, o Algodão, e seus familiares vieram n’algum momento entre o fim do século XVI e 1603 migrando até chegarem à área próxima ao rio Siará. Martim Soares Moreno, sobrevivente da missão de Pero Coelho em 1603, nos deixou o relato de suas proezas no Siará ao rei de Portugal. “(...); tem esta nova Colônia 4 aldeias de Índios de que é senhor um Índio Jacaúna, muito bom Índio e que me quer muito; (...)”

(MORENO, 1967, 186). Organizada em diferentes povoações, eram uma só família, que tinha no Siará um refúgio e morada rediviva, pois vinham migrantes de guerras há décadas em suas antigas moradas.

Os índios que entraram na crônica histórica do Ceará como os *Algodões*, foram uma família Potiguara que se dispersou durante o grande conflito contra portugueses entre os anos de 1580 e 1599. Para fixarem-se no Ceará, talvez tenham expulsado agrupamentos que aqui estavam. Após a expulsão dos holandeses (1654), foram aldeados pelos jesuítas, lentamente. “Quase todos os escritores que se ocuparam desta zona, dão notícia de lutas constantes entre Tapuias e Petiguares, não passando as aldeias destes do Rio Ceará, não depois de 1666, mais ou menos, as quais tomaram os nomes de Porangaba, Paupina e Caucaia” (BEZERRA, 2001, p. 105).

Poderíamos ter várias aldeias de famílias sem parentesco entre si, e não só a do principal Algodão. Salta-nos aos olhos a grande população dos Algodões no fim do século XVIII – e acreditamos que exerciam uma ativa influência na trama das relações de poder expressas nas disputas territoriais e simbólicas que então se travavam entre índios de diversas etnias e europeus de diferentes nacionalidades.

OS ÍNDIOS DO SIARÁ

Vasta documentação e bibliografia refere-se, genericamente, aos “*índios do Siará*”, denunciando a ignorância – ou a não percepção – de sua diversidade étnica. Ao mesmo tempo em que não os diferencia, os coloca como de *natureza* semelhante – não em cultura, mas no trato para com os europeus, pois teriam um caráter *indômito*. Fizeram alianças momentâneas recheadas de interesses diversos, inclusive o de fazer guerra a etnias inimigas ou a outros estrangeiros invasores.

Povoações indígenas situadas entre as proximidades do rio Siará e as fraldas serranas próximas a Maranguape eram compostas de índios potiguares genealogicamente ligados aos que se mantinham nos sertões de Capaoba, Rio Grande e Paraíba, dos quais noticia o padre Francisco Pinto em inte-

ressante carta de 1599 (LEITE, 1945, p.521). Possivelmente migraram na mesma época para outras direções, já que ocorreram diversas dispersões em sentidos variados. “Os índios, em particular os Potiguares e os Tobajaras em face da derrota, refluíram para o Ceará, vindos das capitanias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande” (LEITE, 1945, p.16). Posteriormente, outras etnias foram trazidas para os aldeamentos mais próximos do litoral, como os Anacé, para a Parangaba, e os Tremembé e os Jucá, para Caucaia, como estratégia para a desagregação étnica e combate à rebeldia destes povos não-tupis (*tapuias*). Essas povoações são a origem dos aldeamentos missionários no entorno da Foraleza, mesmo que não se encontrassem nos mesmos locais onde depois foram estabelecidos, a partir de 1759.

ONDE ESTÁ AMANAY NO DIÁRIO DE BECK?

Datado de 1649, o Diário de Matias Beck não se refere a nenhum Amanay Algodão. Em meio aos principais que despontam com maior vigor na narrativa do Diário de Matias Beck, eis que nos surge o poderoso “*Amanijú-Pitanga*”, que se destaca em meio aos outros por sua galhardia e desdém no trato e no agir para com os holandeses. Era ele quem mais exigia as coisas e defeitos colocava para com os invasores, mostrando extrema vivacidade no trato e convívio. Ganhava mais presentes e ainda reclamava mais que todos, que o que ganhara era pouco, frente ao que merecia.

Mostra-nos o documento rivalidades, picuinhas, disputas entre os principais. Seria fingimento?! Todos caciques estariam unidos, planejados entre si, para almejar maiores favores e ludibriar os desejos de poder e riqueza dos estrangeiros?! Agiriam unidos contra o invasor europeu, mesmo contra suas próprias desavenças? Como lembra Hector Bruit, em relação aos nativos da América, eles “mentiam ao conquistador para defenderem-se, para confundi-los, simulavam obediência, ingenuidade e passividade” (BRUIT, 1995, p. 166).

Domingos era escravo de Matias Beck, que conta-nos de um dia em que avistara, onde acampavam nativos, uma reu-

nião de Principais, combinando o que fariam caso não obtivessem o trato e os presentes desejados aos estrangeiros. Com a palavra, o holandês:

Veio ter comigo o meu negro chamado Domingos, que nasceu aqui no Siará, e avisou-me que passando pelo sítio onde os índios estavam acampados, viu-os reunidos numa grande roda discorrendo sobre a nossa vinda, e que, entre outras cousas, haviam combinado que nos deixariam pôr em terra todos os nossos bens até ver como os trataríamos e que se não os tratássemos a contento da sua expectativa, aguardariam ocasião para matar-nos todos e apoderarem-se dos nossos bens para entre si dividi-los (BECK, 1967, p.239).

Dá-nos margem a pensar nos conluios entre os chefes, iludindo, persuadindo e enganando os europeus, certa pela experiência e esperteza adquirida em décadas de trato, contato e conflito com aqueles saqueadores de diversas procedências.

Mostravam-se sem máscaras e/ou artificios?? Impossível responder certamente. Se Beck fosse indagado, talvez respondesse que "(..) segundo já tenho podido notar estes selvagens sabem perfeitamente fingir e dissimular a modo dos portugueses" (BECK, 1967, p. 240).

"Entre todos mostrava-se mais particularmente satisfeito um dos principais de nome Amanaju-Pitanga, o que tem maior número de gente sob as suas ordens, pelo fato de havermos trazido se irmão Cristóvão Poty (...)" (BECK, 1967, p. 232) (grifo meu). Se Amanaju-Pitanga era irmão de Cristóvão Poty, qual a sua etnia? Potiguara, a mais numerosa naquelas paragens.

Seria Amanijú-Pitanga o Amanay Algodão?

Na obra *História das lutas com os Holandeses no Brasil*, Varnhagem descreve nos seguintes termos a tomada do forte português em 1637, afirmando que "Deram azo a ella os offerecimentos que d'ali lhe mandou fazer, por emissários, um principal por nome Algodão (...)". Na seqüência, atribui um codinome pelo qual era conhecido o chefe:

Partiu Garstsman do Recife em outubro e em dezembro chegou ao seu destino. Depois de haver dado aviso ao Algodão

(a quem os seus apelidavam provavelmente Maniu) e reunido-se-lhe este, com duzentos dos seus, depois de vigorosa resistência e perdendo alguns, deu assalto, fazendo prisioneira a guarnição (STUDART, 2001, p. 44) (grifo meu).

Amanay, Maniu, Amaniju. Nos conta Raimundo Girão acerca de Amaniju, ao querer defender a reputação do holandês Matias Beck: “Basta, como modelo deste aspecto humano, o trecho do seu diário, quando aconselha o chefe potiguara Amaniju-pitanga, o Algodão Vermelho, a não cometer a solerte traição que projetara para destruir, sob a capa de amizade, os tapuias Guanaceçu, seus mortais inimigos” (GIRÃO, 1982, p.17) (grifo meu).

Algodão-Vermelho: Amanijú-Pitanga. Os dois (ou seriam um só?) tinham por inimigos os índios *tapuias* que habitavam o sertão, e sabemos que Amanay não era morto durante a segunda invasão holandesa, já que é citado em documentos portugueses posteriores a 1654. Se Amanay for o mesmo Amanijú-Pitanga que nos fala Beck em seu Diário, temos importantes informações sobre este principal. Se não for, fica a pergunta: já que não havia falecido (ou estaria fugido, migrado, escondido?), onde está Amanay no diário de Beck (1649-1654)?

Durante a ocupação holandesa, um dos principais objetivos dos batavos foi alcançar as minas de prata de *Upa-nema*, intensamente falada pelos índios e buscada, mas nunca encontrada. Será que realmente existia? “Todos os tuchauas, Francisco Aragiba, Francisco Caraia, Amanaju-Pitanga, prometem ao comissário Van Ham, ao ministro Kempins, roteiros e barras de prata que nunca aparecem (GIRÃO, 1982, p. 8) (grifo meu). “Certamente, quando os índios descobriram o delírio dos espanhóis pelo metal precioso, passaram a inventar cordilheiras, vales e lagoas cheios de ouro” (BRUIT, 1995, p.168).

A RELAÇÃO DO CEARÁ DE MARTIM SOARES MORENO - 1618

(...) fui fazer novas amizades com os moradores daquela costa até Seará, o que fiz pela amizade que me tinham me arrisquei só com dois homens a me meter com eles, donde os incitei fosse um deles comigo a Bahia a pedir ao Governador D. Diogo de Menezes padre que os fizesse Cristãos e que eu iria assistir com eles, o que fizeram e foi um filho do principal Jacaúna a Bahia a fazer este peditório (...) (MORENO, 1967, p.182).

Na Relação do Ceará, fala-se de um filho de Jacaúna que vai com o português para a Bahia: seria um irmão de Amanay ou o próprio? Não dá nome a este filho, mas refere-se a Jacaúna com principal deveras prestigioso e prestigiado na terra.

Moreno chegou em 1611, e janeiro de 1612, construiu o forte São Sebastião às margens do rio Siará. Mas logo “recebeu ordem de acompanhar Jerônimo de Albuquerque na expedição contra os franceses e, de fato, ele seguiu, em julho de 1613” (GIRÃO, 1967, p. 166). Em 1614 estava em Sevilha e, em 1616, foi aprisionado na França e condenado acusado de haver degolado mais de 200 franceses no Siará. Foi liberto em 1618 por esforços do corpo diplomático espanhol – estávamos no período de união das coroas ibéricas (1580-1640). Retorna em setembro de 1621, para uma permanência de dez anos no Siará, como Capitão-Mor. Em 1631, vai dar combate aos holandeses, chegando ao posto de Mestre-de-Campo nesta guerra. Não mais retorna ao Siará (GIRÃO, 1967, p. 172). Entretanto, hoje ainda peleja, mas pelo posto de fundador da cidade, contra o holandês Matias Beck (FURTADO FILHO, 2002).

Não sabemos quando Jacaúna morreu, mas em 1625, segundo Brígido, “Martim Soares, ajudado de Jacaúna e dos seus índios, (...) repeliu com canoas armadas, duas tentativas de corsários holandeses, tirando de um de seus navios artilharia e munições para o forte de N. Senhora do Amparo” (BRÍGIDO, 2001, p. 383). Amanay esteve na chefia de um grupo indígena em situação de conflito permanente e de intensas transformações sociais, num momento em que lhes eram pos-

síveis diversas estratégias de relacionamento com os poderes coloniais, das quais utilizou várias das que estavam ao seu alcance: a aliança aos que mais conveniente fosse aos interesses de seu grupo (com holandeses ou portugueses), a migração, a guerra declarada.

CHEFIA INDÍGENA E OS ALGODÕES NO SÉCULO XIX

O nome de Algodão foi eternizado entre seus descendentes, que o herdaram enquanto etnônimo e por ele foram reconhecidos nos séculos subseqüentes: os *Algodões*, que nos aparecerão entre os aldeamentos de Porangaba, Paupina e Caucaia, a partir de 1660.

As crônicas do Ceará referem-se a diversos Algodões, mas este deve ter sido o primeiro de uma série de chefes de aldeias nas vizinhanças da extinta Nova Lisboa ou do forte de Marajaitiba, posteriormente construído, em parte, com o material trazido do de São Sebastião (POMPEU SOBRINHO, 1967, p.47) (grifo meu).¹

Eram reconhecidos como *Algodões*, mas se reconheciam enquanto tal? Parece-nos que a categoria identitária de *descendentes do Algodão* constituía-se enquanto sinal que os diferenciava de outros índios e da sociedade circundante, esta que criou documentos que nos possibilitam refletir, quase 400 anos depois, acerca das existências daqueles sujeitos históricos.

Era costume entre os Tupi o filho herdar a chefia indígena, se tivesse reconhecida capacidade para isto. “Assim, levando-se em conta as aptidões individuais, o filho do chefe, ou em sua falta o filho do irmão do chefe, será o novo líder da comunidade” (CLASTRES, 1990, p. 29). Conforme Clastres, a chefia indígena se traduzia em quatro aspectos principais: “ele é um ‘apaziguador profissional’, (...) deve ser generoso e bom orador; possui enfim o privilégio da poliginia” (CLASTRES, 1990, p. 27). Amanay herdara a chefia do pai, Jacaúna, e seus descendentes herdaram seu nome, enquanto coletividade.

A transformação do nome do Principal Algodão no próprio etnônimo de seus descendentes (*Algodões*) nos dá margem para refletir sobre a importância da chefia indígena em momentos de conflito e o quanto este poder pode ser importante no processo de diferenciação que aos poucos ocorre para a manutenção da unidade e coesão do grupo, em vida e, morto, através da lembrança que unifica e inspira uma origem coletiva comum aos seus descendentes.

O governador da capitania do Siará, Barba Alardo, em 1814, se referia aos Algodões como o grupo indígena que estaria na gênese da formação das então vilas de Soure, Parangaba e Messejana. “Vila de Soure. Esta Villa chamavão os índios da nação Algodão, seus fundadores, Caucaya, que significa bem queimado está o mato; foi a primeira que estabelecerão no Ceará quando evacuarão a ilha de Itamaracá (...)” (grifo meu). Sobre a formação da vila de Arronches (Porangaba), continua: “Os sobreditos índios também forão os descobridores da lagoa desta Villa a que poserão o nome de Porangaba, da quer dizer água que se parece com cunhã bonita (...)”. À vila de Messejana, explica sua origem relacionada aos índios *Parapaopinna*, mas faz a menção que “seus antigos habitantes das nações Camarão e Algodão foram muito perseguidos pelos que habitavão o sertão denominados Panaticurêma, Genipapo, Peiga, Paiacú, Jaguaribara e Trembambé” (MENEZES, 1997, p.42).

Em 1816, encontramos cinco vilas de índios no Ceará: Messejana, Arronches, Soure, Villa Viçosa e Monte-mor. Segundo Paulet, a *villa de Arronxes*, “está situada legua e meia ao S. da Fortaleza; tem 1 legua em quadro, é habitada por índios, que tem a faculdade de plantarem na serra de Maranguape, 5 leguas distante. Compõe-se de 1.080 índios e 693 extra-naturaes, o que faz o total de 1.773 habitantes. (...) A Villa está arruinada, tem 25 cazas, 13 de índios e 12 de extra-naturaes, (...)” (PAULET, 1997, p.18).

Dr. Théberge, informa em 1869 que foram “os Parnamirins e os Paupinas (...) que se aldearam em Mecejana, e foram educados pelos jesuítas. Foi esta aldeia, cujo chefe se denominava Algodão, que o primeiro Governador do Maranhão foi visitar na sua passagem pelo Ceará. Foram elles que ajuda-

ram os Holandeses a tomar o presídio do Ceará” (THÉBERGE, 2001, p. 5) (grifo meu).

PARENTESCO POTIGUARA NO CEARÁ

Os Potiguara mantiveram contatos com portugueses, holandeses e franceses ao longo do século XVII. Num primeiro momento, opuseram tenaz resistência à invasão portuguesa, aliando-se aos franceses e holandeses em algumas oportunidades. Pazes foram firmadas entre Principal *Potiguaçu* (Camarão-Grande) e o padre Francisco Pinto em 1599, que chegou a viajar para o sertão da capitania do Rio Grande em sua companhia, com o objetivo de estabelecer pazes com outros principais Potiguara, então dispersos no interior (LEITE, 1945, p. 524). Conta-nos Leite que,

(...) foram ao Rio Grande. Mandou logo o padre recado aos Principais (...) Vieram; e entre eles o maior de toda aquela comarca, por nome o Camarão-Grande, (...)lhe disse que vinha tratar de pazes e que, depois delas feitas, trataria do que a Lhe e aos seus pertencia no negócio da salvação (LEITE, 1945, p. 520) (grifo meu).

No sertão da Capaoba, “trinta léguas pela terra dentro, sobre a Paraíba, que está entre Pernambuco e o Rio Grande” (LEITE, 1945, p.521), encontraram-se com outros principais, como Mar-Grande e Pau-Seco, chefes de grupos em processo de dispersão pelo sertão, aproximadamente umas 320 aldeias (LEITE, 1945, p.524). Fora o papel de pacificador, o afamava conhecidos poderes mágicos relacionados a fazer chover. Isto porque, segundo Vieira, certa vez, “acompanhado de muitos e morrendo todos a sede em uns desertos (...), com uma breve oração que o padre fez ao céu, pondo-se de joelhos, no mesmo ponto choveu com tanta abundância (...)” (VIEIRA *Apud* POMPEU SOBRINHO, 1967, p.24).

O índio *Potiguaçu*, maioral da nação, virou um devoto fiel e defensor incondicional do catolicismo luso. O *Potiguaçu*, que aparece nos escritos jesuíticos era parente de *Jacaúna*,

com quem Soares Moreno toma contato desde suas primeiras vindas ao Siará, a partir de 1603. “Camarão era natural do Rio-Grande, bem como seu irmão Jacaúna (...)” (BRÍGIDO, 2001, p.379). Não nos iludamos com as fontes: ser irmão não significa necessariamente manter um laço consangüíneo direto, pode ser também pertencer à mesma nação indígena.

A partir da pacificação, Potiguaçu levou sua existência em meio ao Cristianismo, levando grande número de adeptos de sua etnia. Olavo de Medeiros nos conta “da amizade firmada entre o padre Francisco Pinto e aquele silvícola; da visita realizada por Potiguaçu ao túmulo daquele padre (...); do batismo do Camarão, pelos padres Diogo Nunes e Gaspar de S. Peres, em meio a grandes festividades (...)” (MEDEIROS FILHO, 1991, p. 363).

A figura missionária de padre Pinto o impressionara bastante, conquistando-o para a cristandade. “Sabe-se que em consequência destas pazes, os potiguares prestaram involvidáveis serviços à colonização do Rio Grande e do Ceará, inclusive o principal Camarão na guerra holandesa” (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 32). Batizou-se e aos filhos e, segundo alguns autores, chegou a visitar o túmulo onde se encontravam enterrados os ossos do padre Pinto, no sopé da serra da Ibiapaba. Posteriormente, estes ossos são levados pelos índios do Siará, segundo Pompeu Sobrinho, para a Porangaba (POMPEU SOBRINHO, 1967, p. 152), segundo Olavo de Medeiros, “estavam guardados em uma capela na ribeira do Jaguaribe” (MEDEIROS FILHO, 1991, p.363).

“Nos citados livros, descreve-se a chegada de Potiguaçu ao Ceará, vindo por terra do Rio-Grande: ‘o Camarão-Grande com seus índios que chegaram ao Ceará tarde e mui destracados’; ia tão prostrado do caminho, que não podia continuá-lo, teve licença para ficar com seu irmão o Principal Jacaúna” (MEDEIROS FILHO, 1991, p. 363). Segundo John Manuel Monteiro, “Potiguaçu seguiu para o Maranhão no comando de seus guerreiros por volta de 1614, porém parece ter morrido ao caminho” (2001, p. 70).

Segundo Medeiros, “tal viagem descrita, ocorreu no ano de 1614, e Potiguaçu dirigia-se ao Maranhão, a fim de participar da Jornada do Maranhão, que pretendia reconquistar o Mara-

nhão aos franceses” (MEDEIROS FILHO, 1991, p. 363), motivo que também levava Martim Soares a deixar o Siará. Seja para visitar o túmulo do padre Pinto ou à caminho do Maranhão guerrear a favor dos lusos, durante o trajeto, segundo os autores, se hospedara na aldeia do principal Jacaúna.

O filho de Potiguaçu, Felipe Camarão, foi coroado e reverenciado como herói da história do Brasil por ter contribuído com os portugueses em diversas oportunidades e provado fidelidade continuamente, em batalhas contra flamengos, quilombolas, franceses, contra índios rebelados ou na conduta como índio vassalo do rei de Portugal e chefe do *terço dos Camarões*. “A exemplo do pai, destacou-se nas atividades bélicas no comando de guerreiros que residiam nas missões, mobilizados para extirpar as ameaças à presença portuguesa” (MONTEIRO, 2001, p.70).

Temos notícia de importante carta atribuída a ele na qual se dissipam as dúvidas em torno da existência de dois Camarões, um pai e outro filho (MEDEIROS FILHO, 1991, p. 365). Combateu contra irmãos de sangue em nome de El Rey. Em carta de 12 de agosto de 1632, da qual transcrevemos trecho, nos conta que:

(...) V.S. deve tener sabido como mi padre fue autor de las pazes tan desseadas que mi nacion, y gente hizieron com los portugueses, y que despues murió a servicio de su magestade em la jornada del Marañon (...) peleando com los rebeldes, los rompi e desbaratté, y mate por mis manos a uns Hermano de mi padre, que malamente faltó a La lealdad, y servivio de su Rey (MEDEIROS FILHO, 1991, p. 365) (grifo meu).

Matara alguns *hermanos de su padre*. Morrerá em batalha em 1648. Amanay teve uma vida nem um pouco reverenciada e/ou lembrada. *Esquecido* da história oficial, não é retratado a altura de sua importância, pois manteve uma postura de rebeldia e autonomia frente aos europeus. Por outro lado, o padre Pinto transforma-se no *Amanaiara*, mártir religioso da colonização do Ceará.

Algodão e Felipe Camarão pertenciam à mesma nação indígena Potiguara. Entretanto, se portaram de modo to-

talmente diferente em relação às invasões européias, principalmente em suas condutas junto aos grupos sociais em conflito na colônia, em diversos momentos no transcorrer do século XVII.

Neste processo, percebemos que a heroização de religiosos, conquistadores e índios aliados, sujeitos cujos atos foram fundamentais para a invasão européia, anda lado-a-lado com o esquecimento dos sujeitos indígenas da resistência. Mas a memória tem suas artimanhas, suas formas próprias de manutenção e propagação daquilo que importa ser lembrado.

A CHEGADA DOS CABOCLOS DA PORANGABA E A FESTA DA COROA DO BOM JESUS DOS AFLITOS

Até hoje se realiza na Parangaba, entre outubro e dezembro, uma festa conhecida como a *Chegada dos caboclos*, que tem sua constituição histórica atribuída aos *descendentes dos índios Algodões*. A festividade gira em torno da coroa de espinhos da imagem do Bom Jesus dos Aflitos, padroeiro do aldeamento de Parangaba. A *Coroa* é retirada de sua cabeça (em momento conhecido como a *descida da Coroa*) no último domingo de outubro, sendo levada para uma longa jornada. Os *caboclos*, na década de 1930, nos aparecem como peregrinos à cata de esmolas, entoando cânticos e preces, benditos e ladainhas, nas comunidades por onde passavam com a *Coroa*, percorrendo boa parte do Ceará.² A *chegada dos caboclos* – como o momento era conhecido – acontecia na tarde do dia 23 de dezembro, quando retornavam para a Parangaba, com grande festa. Era a primeira noite das novenas, a chamada *Noite dos Caboclos*, nas seguintes assumem outros *noitários*, findando no dia de ano novo.

Neste escrito não há espaço para um maior aprofundamento da relação entre a festa dos caboclos e a trajetória coletiva dos índios Algodão, mas são necessários breves comentários por esta constituir-se, a meu ver, num *documento* incomum para o entendimento da história do grupo.

A crônica *A chegada dos caboclos*, de João Nogueira é um importante documento para compreendermos como a festa

chegou aos anos de 1930, em suas mais variadas dimensões. O memorialista faz uma espécie de etnografia da festa, colocando uma questão fundamental: “Estas piedosas excursões dos nossos caboclos serão o cumprimento de um voto feito no passado pelos próximos descendentes dos Algodões?” Como se perpetuavam as memórias nestas sociedades indígenas do século XVII??

Lurdes Macena, entrevistando D. Luísa, esposa do Sr. Euclides Bezerra (responsável pela peregrinação até 1981), conta nos anos 1930 a 1950, quando “Três caboclos mantinham a tradição de levar a Coroa (...): o Sr. Manuel Severino, o Sr. Antônio e outro senhor de nome Manuel (MACENA FILHA, 2002, p. 136). Ficou um tempo sem sair no final dos anos 1950. Nos anos de 1960, “Os párocos se deslocavam para onde estavam os caboclos e lá faziam celebrações” (idem, p.137). Relata que “a peregrinação saía do Siqueira, às 9hs da manhã do dia 23, chegando às 15hs no Parque São José, na época, sem igreja” (idem, p.138). Em 1981, uma proibição. Disseram ao padre “que (...) estavam bêbados durante a peregrinação e novamente a Igreja (...) proíbe a manifestação dos caboclos com a Coroa do Bom Jesus” (idem, p. 142). A festa passa para a coordenação da Igreja de Parangaba. Em 1983, morre o sr. Euclides.

Até a década de 1980, os caboclos, homens simples, descendentes dos índios, eram os responsáveis pela peregrinação e se organizavam cada um com uma função: um conduzia um estandarte com a estampa do Bom Jesus dos Aflitos; outro conduzia um tambor, cujas batidas anunciava sua passagem; outro levava uma ‘sacolinha’ com a qual recolhia as esmolas que pediam; outro conduzia a bandeja (MOREIRA, s.d, p. 12).

Este esforço de trazer a festa para o cerimonial oficial da igreja católica é concretizado anexando-a à programação eclesial anual. “Em 1982, por decisão da Arquidiocese de Fortaleza, a coroa passou a percorrer somente dentro dos limites da paróquia de Parangaba seguindo um calendário preparado pela igreja e não mais sobre a responsabilidade dos caboclos” (MOREIRA, s.d, p. 15).³ Acreditamos que, até então, a festa permaneceu mesmo entre os *ditos* caboclos, os

índios, de forma autônoma em relação à igreja, mas com sua convivência, pela necessidade da Coroa, que estava sob sua guarda, como o principal objeto de devoção da festividade. Interessante perceber que, no momento histórico dos anos de 1980, a Arquidiocese de Fortaleza também terá papel fundamental no apoio ao processo de afirmação étnica que então se tornava cada vez mais forte entre os índios do Ceará.

Hoje, a Coroa migra pelas casas, visitando diversas paróquias vinculadas à Matriz de Parangaba,⁴ onde se realizam novenas nas casas em que a Coroa pernoita. Nos últimos anos, no dia 23 de dezembro, às 16hs, sai uma procissão do bairro Parque São José em direção à igreja de Parangaba, onde se forma uma grande multidão à sua espera. “Na missa do Natal, colocam em lugar de destaque a imagem do menino Jesus e a Coroa de espinhos, o que não acontece em nenhuma outra igreja. (...) A Coroa permanece exposta na igreja Matriz até o dia de Reis – seis de janeiro. Depois de celebrar a missa, chega o momento da despedida”. No momento conhecido como a *subida da Coroa*, ela volta à sua morada: a cabeça do Bom Jesus dos Aflitos, no dia 6 de janeiro.

Em publicação que demonstra a explicação que a igreja dá para a festa, Moreira nos fala sobre o padre Francisco Pinto, a quem atribui a origem do festejo. Afirma que “Este padre já era conhecido, entre os indígenas, por Amanaiara (que significa o ‘senhor das chuvas’), pois contam que em certo episódio de grande seca no sertão, ele ajoelhou-se, acenou ao céu e fez uma oração pedindo chuva. A prece foi atendida e, depois disso, ele passou a ser muito querido entre os nativos”. Sua fama junto aos Potiguara deveria rivalizar com o poder dos pajés. Ao padre “atribuímos o início do culto em torno da Coroa do Bom Jesus” (MOREIRA, s.d, p. 6).

De acordo com a versão católica, a Coroa foi presenteadada pelos jesuítas aos índios em 1607, representando a união que eles traziam através de seu ato missionário. Simbolizaria a paz, trazida pela mensagem de Deus através da Coroa. “(...) o Padre Francisco Pinto mostrou sua preocupação em pregar a paz e estabelecer seu grande amor à causa indígena. Ele esteve em contato com vários indígenas, dentre eles, aqueles que, (...) iriam formar a missão da Porangaba” (MOREIRA, s.d, p. 5).

Em panfleto da igreja da década de 1980 afirma-se que padre Pinto, em 1607, “para motivar a união, entrega uma coroa de espinhos a alguns índios. (...) A coroa lembra a paixão do senhor” (MACENA FILHA, 2002, p.134). Ao longo destes anos a igreja ressignificou a festa conforme seus preceitos, apropriando-se dela em muitos aspectos, como o organizacional. Constrói também sua versão da gênese da festa e da história de Parangaba, que põe os jesuítas como sujeitos-protagonistas dos acontecimentos, como forma de legitimar a apropriação na realização do festejo. Antes, os caboclos faziam a festa na *fé* e na *cachaça*, como dizem os antigos.

Durante a caminhada da procissão atual, pessoas pagam promessas feitas ao Bom Jesus dos Aflitos, sendo comuns cenas de caráter penitencial diversas. A festa vai se constituindo historicamente com os indivíduos, ou melhor, junto a eles, possuindo diversos significados. “É incerta a data em que começaram essas piedosas excursões; mas é certo que são anteriores a 1816, data em que se começou a edificar a Matriz de Porangaba” (NOGUEIRA, 1980, p. 98).

A cultura, fruto do conflito proporcionado pela invasão europeia à América, foi construída a partir do contato interétnico. Uma questão-chave é entender a relação entre Amanay e padre Pinto. Como chefe que era, tomou contato com toda a história e trajetória do religioso, desde seu papel na pacificação potis-portugueses até sua fama enquanto *senhor das chuvas* e sua morte na Ibiapaba. Teria entrado em contato Amanay e Pinto durante a passagem deste pelo Ceará? Como foi esse encontro? Amanay vai ter alguma relação com o fato de os ossos de padre Pinto serem trazidos para algum ponto próximo ao rio Siará, provavelmente a Porangaba?

Não temos informações a respeito do grupo de Jacaúna anteriores a 1603. Ocorreu o encontro entre Amanay e o padre Figueira na volta deste da missão na Ibiapaba, sozinho, em 1607. Qual a relação de Pinto com a constituição histórica da festa?

“Incerto é o lugar onde os índios do Ceará depositaram os ossos milagrosos. Julga o nosso grande historiógrafo (Barão de Studart) que fôra na aldeia de Parangaba, do Principal Algodão (...)” (POMPEU SOBRINHO, 1967, p.152). Os ossos são

trazidos por índios, e vários atores defendem que o local foi a aldeia da Parangaba. Por que? A mando de quem?

Outro mistério reside no processo de fetichização dos ossos do padre Pinto, por parte dos índios do Ceará. A ossada fora enterrada ao sopé da Ibiapaba, local que virou ponto de peregrinação indígena, pois ao padre atribuíram virtudes mágicas relacionadas ao poder de *senhor das chuvas*. Ele ficou conhecido como o *Amanaiara* (senhor das chuvas) e *Pai Pina* (segundo alguns, originou Paupina - Messejana). Amanay, *Amanaiara*. Lembrança, esquecimento. Coincidência?

DE POTIGUARA A ALGODÃO

*Na terra de Amanay, nunca existiu o mal
E toda recordação, vem da memória oral
Onde se guarda a história, da migração inglória
De toda aquela nação, saindo em busca da terra
Rio, lagoa e serra, floresta, mar e sertão.
(Parangaba, 2005, p.7)*

A guerra tinha íntima ligação com a festa nas sociedades Tupis do século XVII, pois se vinculava ao aprisionamento de inimigos e sua execução, após dias de festividades e rituais que envolviam toda a tribo (STADEN, 2008). Mantinham estes costumes, os Tupi que habitaram o litoral do Siará no século XVII?

As fronteiras que separam as formas de resistência são muito tênues. Nesta história, destaca-se Amanay, o Algodão, como chefe rebelde e guerreiro. Ele conseguiu manter a autonomia junto a seu grupo: tupis do litoral, Potiguaras, após sua morte, Algodões. Temos episódios marcantes em 1607, 1603 e durante a invasão holandesa no Siará (1637-1654) – quando me pareceu ser o período em que mais foi insubmisso a qualquer subjugo a autoridade europeia. Encontramos referências sobre Amanay até 1659.

Passaram-se pouco mais de quatro séculos dos primeiros encontros entre europeus e nativos na região do Siará. Comentamos sobre a (trans)formação de um grupo étnico numa

situação de contato, ao longo do século XVII. De Potiguara a Algodão. Da atribuída *extinção dos índios por decreto* (1861) ao decorrer do século XX, pouco a pouco as comunidades indígenas no Ceará silenciaram. Proclamou-se aos quatro ventos, principalmente da Assembléia Provincial no século XIX, que no Ceará não havia mais índios ou que estavam *dispersos na massa da população*.

A compreensão da trajetória da etnia Potiguara é fundamental para o entendimento da formação histórico-cultural de Fortaleza e de alguns bairros da cidade, como Parangaba, Messejana e arredores (estes se constituem em espécies de núcleos urbanos de muitas povoações), e municípios próximos, como Maranguape, Maracanaú, Pacatuba e Caucaia. Tal qual, muitas outras etnias são parte fundamental da formação social d'outros lugares Ceará adentro, a espera da escrita de sua(s) história(s).

Muitas das comunidades por onde passavam a Coroa do Bom Jesus e os *caboclos* da Parangaba durante sua peregrinação, na década de 1930, vivenciam desde a década de 1980 processos de etnogênese⁵ e mobilização política em torno da identidade indígena, como os Tapeba (Soure-Caucaia), os Pitiguary (Maranguape) e os Anacé (Matões e Japuará). Cada qual com suas especificidades, tecem os caminhos da memória a partir da redescoberta de suas histórias e do entendimento dos intensos processos de violência, opressão e resistência dos quais fazem parte. O ocultamento de traços culturais denunciadores da ancestralidade indígena era uma estratégia utilizada pelos nativos para assegurar a própria sobrevivência física, cultural e espiritual.

Sinais diacríticos foram construídos durante o processo de etnogênese, intimamente relacionados às demandas sociais das comunidades étnicas. A partir da mobilização política dos Tapeba e dos Tremembé de Almofala, inicialmente, e dos Pitiguary e Jenipapo-Kanindé, posteriormente, assistimos a um crescente levantar da etnicidade no estado, a partir da década de 1980. A partir dos anos 1990, esta articulação atingiu diversos grupos no sertão do Ceará, onde temos fortes organizações do movimento indígena nos municípios de Crateús, Poranga, Monsenhor Tabosa, Quiterianópolis, Tamboril, Novo Oriente, entre outros (SILVA, 2007, p.7).

Os padres jesuítas retornam à Parangaba em 1662, para continuar uma débil e dificultosa missão. Em relação ao trânsito da estrada que ligava Parangaba à Fortaleza, Studart Filho nos conta que

seu tráfego só recomeçou, em 1662, quando a pedido do p. Jacobe Cochleo foram as diferentes malocas tupis reunidas numa grande povoação, situada perto da lagoa de Arronches e que tomou o nome de Aldeia do Bom Jesus de Parangaba. (...) Durante mais de um século seria a passagem cotidiana dos miseros caboclos de Parangaba, trazidos a contragosto para o convívio dos brancos e por eles transformados em meros instrumentos de produção (STUDART FILHO, 1937, p. 26).

João Brígido, por sua vez, comentando uma planta holandesa do período da segunda invasão, diz que as fortificações holandesas “estavam ligadas por uma estrada ao aldeamento do chefe Algodão, com quem os invasores entretinham amistosas relações” (BRÍGIDO, 2001, p. 143). Realmente, em planta de autor desconhecido, reproduzida por Krommen, pode-se perceber claramente os dizeres “Via aldean Algodaum” (1997, p.248). João Nogueira nos conta que “Os atuais caboclos são descendentes remotos dos índios Algodões, assim chamados por causa de Amanai ou Algodão, seu tuchaua” (NOGUEIRA, 1980, p.99). Como Amanai foi lembrado por seus descendentes?

Nos séculos XVIII e XIX, os Algodões, descendentes dos Potiguara, teriam um contato maior com o catolicismo nos aldeamentos jesuíticos e, posteriormente, com mundo colonial das vilas de índios no entorno da *vila do Forte* (posteriormente, cidade de Fortaleza), a partir de 1760. “As aldeias missionárias proporcionaram um espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial” (MONTEIRO, 2001, p.71). As transformações sociais entre os grupos étnicos devem ser compreendidas relacionadas com as táticas de resignificação da cultura enquanto forma de continuar sendo índio perante aos esquemas de dominação. A *chegada dos caboclos* nos aparece enquanto importante festividade provinida deste contexto de dinâmica cultural e resistência. Em 1694,

No Ceará, sem contar Ibiapaba, havia seis aldeias: Caucaia, Parangaba, Paupina, Paranamirim, e duas de Jaguariguaras. Dois anos depois, Pedro Lelou enumera sete: quatro aldeias de Potiguares (aquelas quatro primeiras), já aldeados, uma nação de Paiacus na ribeira do Jaguaribe, e uma nação de Anacés. E para todas faltavam missionários (LEITE, 1945, p. 88).

A lenta e dificultosa organização dos aldeamentos missionários, a partir da segunda metade do século XVII, trouxe para estes espaços populações que tinham em suas memórias trajetórias de sucessivas guerras e migrações forçadas, vivenciadas por eles e seus antepassados. Conforme Monteiro, “Dois aspectos se destacam: a memória da guerra e o apego aos rituais” (2001, p.71). O aldeamento significou um abrigo no mundo colonial, onde recriaram a sua cultura motivados por interesses políticos variados, entre eles, a concessão de terras e uma autonomia relativa. “Tornavam-se índios aldeados e súditos cristãos do rei. Apesar dessa situação subalterna, sujeita ao trabalho compulsório, tinham algumas vantagens, diante do caos da colonização. A legislação estabelecia, por exemplo, a doação de terras e o direito de não serem escravizados”(ALMEIDA, 2008).⁶

Após tantas idas e vindas, passagens temporárias, esporádicas ou por um tempo maior nas aldeias existentes no Siará, os jesuítas só se estabeleceram definitivamente na Parangaba em 1741 – apenas 18 anos antes de serem expulsos do Brasil, em 1759. Com uma distância que não significava abandono, a igreja manteve suas Missões no Siará, entre 1660 e 1759. Conta-nos Leite, que “As aldeias iam-se arrastando como podiam, umas vezes com pároco, outras sem ele, ou então com pároco que não residia na aldeia a maior parte do tempo” (LEITE, 1945, p. 89). Isso nos possibilita pensar numa maior liberdade nas reconfigurações identitárias em curso, por parte destes índios. Como seriam suas religiosidades no século XVIII, quando os encontraremos em documentos das vilas a partir de 1760?

Entre 1650 e 1720, ocorreu “uma série heterogênea de conflitos que foram o resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII, no quadro das transformações no desenvolvimento do mundo colonial” (PUNTONI, 2002, p.13), que ficaram conhecidos como *Guerra dos Bárbaros*. O levante pôs em armas diversas etnias do sertão colonial contra o invasor europeu, repercutindo de forma intensa nas capitanias do Siará-Grande e do Rio-Grande, entre as ribeiras do Jaguaribe e Açú, principalmente. O ano de 1713, marca a invasão da vila de Aquiraz numa aliança intertribal, quando “uma imensa onda de exaltação e revolta de novo agitou a consciência das massas indígenas” (STUDART FILHO, 1963, p. 10). A partir daí, a guerra foi declarada de uma vez por todas contra os povos indígenas no Ceará.

A criação das vilas de índios, após a expulsão dos jesuítas (1759), e a imposição do Diretório Pombalino, estabelece a mestiçagem enquanto método de diluição das marcas culturais nativas. A partir daí, o século XIX é crucial para a compreensão das sucessivas transformações pelas quais passaram estes povos, com a criação de municípios, distritos e localidades, nos quais passaram a residir (SILVA, 2007, p. 8).

O que mais marcou na trajetória coletiva da etnia *Algodão*? Interessava-nos perceber “A revolução dos modos de expressão e comunicação, a subversão das memórias, as transformações do imaginário, o papel do indivíduo e dos grupos sociais na gênese de expressões sincréticas, (...)” (GRUZINSKI, 2003, p.14) (grifo meu).

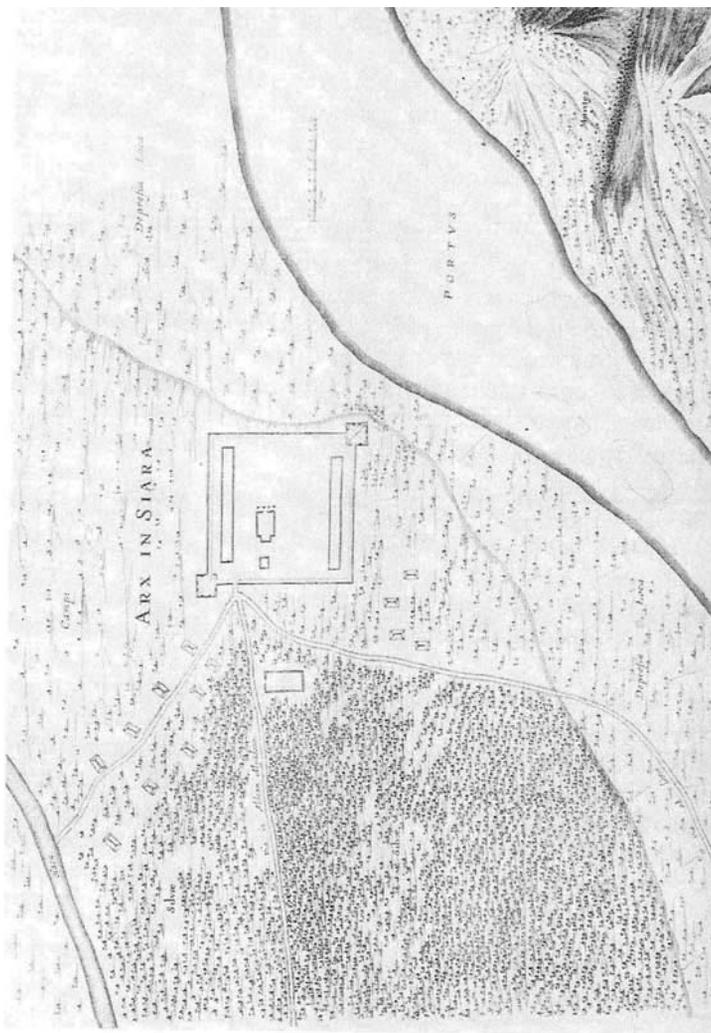
Analisando a existência de Amanay como marco temporal significativo, tanto na articulação do processo de resistência direta ao invasor, quanto por sua influência na constituição histórica do grupo indígena *Algodão* no Siará. Continuamente, a partir de 1759, os descendentes de Amanay, sempre sob o sobrenome *Algodão*, aparecerão nas vilas, muitas vezes se arvorando desta descendência para junto ao Estado barganhar terras e reconhecimento, expressando em suas práticas as múltiplas formas de continuar sendo índio.

Onde esteve Amanay na historiografia cearense até hoje? Sem dúvida é um dos protagonistas dos eventos que ocorreram na primeira metade do século XVII. Ignorar sua existência

significa não admitir o ativo papel que exerceram os indígenas na história do Ceará, ontem e hoje.

Sempre citado de passagem, a rebeldia foi sua marca e por isto ficou conhecido de reis e autoridades d'além mares, na Holanda e em Portugal. Talvez por isso também tenha ficado, durante tanto tempo, neste *anonimato* histórico. Ao arripio dos fatos, constatamos que Amanay foi um ator social altamente influente, entretanto esquecido pela historiografia apologética do eurocentrismo, cultuada enquanto história da nação.

Buscamos neste escrito recontar a história do Ceará, esboçando uma narrativa da trajetória histórica de Amanay e d'os *Algodões*, como "sujeitos que agiam e diziam por outras vias, por caminhos que não eram comuns", no sentido de "recuperar a ação social dos índios, restituindo-lhes a condição de sujeitos ativos e centrais num processo que, em sua aparência, os mantinha marginalizados" (BRUIT, 1995, p. 18). Não estamos falando de *resgate* da história, mas de sua reescrita, de dar voz a outros sujeitos e vez a outras possibilidades interpretativas do processo histórico de formação cultural do Ceará.



NOTAS

¹ Nova Lisboa foi a povoação que cresceu nas proximidades do forte São Tiago, fundado por Pero Coelho em 1603 (Silva Filho, 2004, p.16). Marajaitiba, refere-se ao monte sob o qual foi construído o forte holandês Schoonemborch (1649).

² Sobre o itinerário: “Primeiro percorrem as vizinhanças da Porangaba e depois vão até o *outro lado* em Maranguape. Daí, seguindo viagem, passam pelos seguintes lugares: Soure (Caucaia), Ribeira, Lagoa dos Portos, Coité, Camará, Cruz, Japuaara, Lagoa Salgada, Bebedouro, Matões, Pecém, Maracujá, Gregório, Chaves, Barrenta, Cauype, Água Boa, Pinhão, Acauã, Corrente, Viçosa, Rajada, Tucunduba, Pau Barriga, Craussanga e Guatingaba, onde descansam em casa de Antônio Rodrigues, um dos caboclos, depois de terem percorrido a pé tão larga zona e andado tantas léguas” (NOGUEIRA, 1980, p. 100).

³ Os ‘caboclos’ ainda resistem, espalhados pelos bairros vizinhos. Notícias recentes dão conta da morte de uma ‘última cabocla’, mulher de um antigo que também já se foi. “Um ano depois (em 1983), impedido de fazer o que sempre fazia todos os anos, morre o sr. Euclides Bezerra da Silva, o último caboclo que ainda restava do grupo que fora desfeito” (MOREIRA, s.d., p. 15).

⁴ Feita de ferro em forma de espinhos, percorre atualmente “as seguintes comunidades: Matriz, Vila Iracema, Sagrado Coração de Jesus, Itaperi, Vila Betânia, João XXIII, Bom Sucesso, Vila Pery e Parque São José” (Moreira, s.d., p. 15).

⁵ Etnogênese é um processo de recriação cultural, “abrangendo tanto a emergência de novas identidades, como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

⁶ Disponível na Internet via <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=1967> . Acessado em 07 de abril de 2009

DOCUMENTOS

BECK, Matias. Diário de Matias Beck (1649). In: *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, p. 203-292.

FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão (1608). In: *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, p. 9-157.

MENEZES, Luís Barba Alardo de. Memória sobre a Capitania Independente do Ceará, 1814. In: *Documentação Primordial sobre a Capitania Autônoma do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997. Páginas 36-60.

MORENO, Martim Soares. Relação do Ceará (1618). In: *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, 159-201.

PAULET, Antônio Jozé da Silva. Descrição Geográfica Abreviada da Capitania do Ceará. Página 24. In: *Documentação Primordial sobre a Capitania Autônoma do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 5-33.

VIEIRA, Padre Antônio. Relação da Missão da serra da Ibiapaba (1660). In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Tomo XVIII. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico, 1904, p. 86-138.

Carta de 5 de abril de 1644, do Conselho Supremo do Recife aos Diretores da Companhia na Holanda. In: Studart, Barão de. *Datas e fatos para a história do Ceará*. Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p.56.

Carta de 13 de janeiro de 1638 do Conselho Supremo holandês comunicando o resultado da expedição ao Ceará. In: Studart, Barão de. *Datas e Fatos para a História do Ceará*. Edição fac-similar. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 49.

Carta de 25 de agosto de 1637 do Conselho Supremo holandês aos Diretores da Companhia na Holanda. In: STUDART, Barão de. *Datas e Fatos para a História do Ceará*. Fortaleza. Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 42.

Carta que, de Barbados, escrevia Mathias Beck em 8 de outubro de 1654. In: CÂMARA, Aurélio Saraiva. *Aspectos do domínio holandês no Ceará*. Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: editora Instituto do Ceará, Tomo LXX, 1956, p. 28-36.

CARPENTIER, Servaes. Relatório sobre a Capitania da Paraíba em 1635, pelo Sr. Dr. Servaes Carpentier, Conselheiro Político e Diretor da mesma Capitania. In: GONSALVES DE MELLO, José Antônio (editor). *Fontes para a história do Brasil Holandês. 2-A administração da colônia*. Recife: MinC-Secretaria da Cultura, 4º- Diretoria Regional da SPHAN, Fundação Nacional Pró-Memória, p. 41-51.

PARANGABA, A. *Na terra de Amanay*. Fortaleza: Selo Editorial PalavrAndante, 2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Ilustríssimo chefe indígena. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Nº 34, setembro de 2008. <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=1967> Acesso em 20 de dezembro de 2008.

BEZERRA, Antônio. *O Ceará e os cearenses*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 (Biblioteca Básica Cearense).

BRÍGIDO, João. *Ceará (Homens e fatos)*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

BRUIT, Hector Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Iluminuras; Editora da Unicamp, 1995.

CÂMARA, José Aurélio Saraiva. Aspectos do domínio holandês no Ceará. In: *Revista do Instituto Histórico e Artístico do Ceará*. Fortaleza: editora Instituto do Ceará, Tomo LXX, 1956, p. 5-36.

_____. Introdução, notas e comentários ao Diário de Matias Beck (1649). In: *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, p. 203-292.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO,

Maria do Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 431-456.

FURTADO FILHO, João Ernani. *Martim Soares e Matias Beck*. Inventário de uma polêmica nos escritos de Ismael Pordeus. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretária de Cultura do Estado do Ceará, 2002.

GIRÃO, Raimundo. *A cidade do Pajeú*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1982.

GIRÃO, Raimundo. Introdução, notas e comentários à Relação do Ceará (1618). In: *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, p.159-202

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol*. Séculos XVI-XVIII (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KROMMEN, Rita. *Mathias Beck e a Cia. das Índias Ocidentais*. Fortaleza: UFC/Casa de José de Alencar, 1997.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil Tomos (I e III)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira, 1945.

MACENA FILHA, Maria de Lurdes. *O potencial turístico das festas populares de Fortaleza*. Dissertação de Mestrado em Gestão de negócios turísticos do Centro de Administração da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2002.

MEDEIROS FILHO, Olavo. Os dois Camarões da nossa história. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Editora Instituto do Ceará, Tomo CV, 1991, p. 361-68.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estu-

dos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas: IFCH/Unicamp, 2001 (Tese apresentada para o Concurso de Livre-Docência). Disponível na Internet via: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf> . Acessado em 25/04/2009.

MOREIRA, Kelson. *Festa da Coroa do Bom Jesus dos Aflitos. Parangaba – Fortaleza/CE*. Fortaleza: Instituto Amanaiara, s/d.

NOGUEIRA, João. *Fortaleza Velha*. Fortaleza: edições UFC/Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1980.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria, LACED, 2004.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Introdução, notas e comentários à Relação do Maranhão (1608). In: *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, p. 3-157.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Comissão das Borboletas: a ciência do império do Ceará e a Corte (1856-1867)*. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2003.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC: Editora da USP: FAPESP, 2002.

RIBEIRO, Berta. *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global editora, 1993.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (org.). GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO, João Paulo; MUNIZ, Juliana. *Povos indígenas no Ceará*. Organização, memória e luta. Fortaleza: Memorial da Cultura Cearense/Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, 2007.

SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. *Fortaleza: imagens da cidade*. Fortaleza: Museu do Ceará;Secretaria de cultura do estado do Ceará, 2004 (Coleção Outras Histórias vol. 1).

SOUTO MAIOR, Pedro. A missão de Antônio Paraupaba ante o governo hollandez.. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Tomo XVIII. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico, 1904, p. 72-82.

_____. Dous indios notáveis e parentes próximos. Pedro Poty e Philippe Camarão." In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Tomo XVIII. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico, 1904, p. 61-71.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

STUDART FILHO, Carlos. A Rebelião de 1713. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza: editora Instituto do Ceará. Tomo LXXVII. Fortaleza: Editora Instituto Histórico, 1963, p. 9-24.

_____. Vias de comunicação no Ceará colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1937, Tomo LI, p. 15-47.

STUDART, Barão de. *Datas e factos para a história do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, Tomo I.

THÉBERGE, Dr. Pedro. *Esboço histórico sobre a província do Ceará*. Tomo I. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

MASSACRE NA FURNA DOS CABOCLOS – ESBOÇO DE UM PROJETO DE PESQUISA

Luís Carlos Leite de Melo

*A função do historiador é revelar
o sentido da história, mostrar
o enredo humano em que ela se
revelou.*

*A história, ao contrário da
tradição, não santifica nenhuma
autoridade ou moralidade. Seu
dever é revelar as complexidades
da conduta humana, as
conformidades e as divergências,
os ajustamentos e as desarmonias,
as rotinas e as originalidades,
os acomodamentos e as
irregularidades.*

(José Honório Rodrigues)

Um fato ligado à história de Crateús (CE) despertou-nos especial interesse: o massacre de um grupo de indígenas ocorrido no distrito de Monte Nebo, distante aproximadamente 45 km da sede do município.

A primeira notícia nos chegou através de alunos da 7ª série, do Colégio Manoel Mano, durante uma aula de História Antiga, quando discutíamos o modo de vida do homem primitivo e as fontes utilizadas para seu estudo. Era princípio do ano de 1987 e estávamos apenas iniciando a carreira docente,

logo após ter concluído a graduação em História, pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Organizamos uma visita ao local onde, segundo se dizia, ainda se encontravam muitos indícios da ocupação deixados pelo grupo, desde pinturas rupestres até restos de ossada humana em razoável quantidade. O objetivo desta excursão era muito mais de natureza didática: mostrar que a História é uma ciência importante para a compreensão do nosso atual estado econômico, social e político; mostrar como se produz o conhecimento histórico e as dificuldades do historiador para reconstruir o passado; a necessidade do concurso de outras ciências mais específicas e auxiliares; os tipos de fontes históricas; enfim, despertar o interesse dos alunos pelo estudo da História.

Além do contato direto com as marcas já referidas, no retorno da furna que os moradores denominaram “furna dos caboclos”, conversamos demoradamente com o Sr. Mariano Lima de Souza, mais conhecido como Mariano “Barata”, que se dizia descendente direto dos índios chacinados. Apesar da idade avançada (na época estava com 72 anos), contou-nos com lucidez e riqueza de detalhes a sangrenta história de seus antepassados.

Desde então, alimentamos o desejo de pesquisar tal acontecimento e escrever a história do que passamos a denominar MASSACRE NA FURNA DOS CABOCLOS. A oportunidade surgiu em 1997 quando iniciamos um curso de Mestrado em História, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em convênio com a Universidade Estadual do Ceará.

Trata-se de um episódio da história local que, reconstruído, nos possibilitará um maior conhecimento de nossas origens e da dramática resistência dos primitivos habitantes contra a espoliação de suas terras pelo homem “branco”. É, nesta medida, um capítulo da história dos povos indígenas que, no processo de ocupação do “interior” pelos criadores de gado, vão sendo expulsos mais para dentro do território, transformados em mão-de-obra “semi-livre”, apesados e vendidos como escravos ou exterminados pela “guerra justa”.

Reconstruir o MASSACRE NA FURNA DOS CABOCLOS é contribuir para a historiografia desta região brasileira, tão

fortemente marcada pelo preconceito contra seus primitivos habitantes. É oferecer outra visão da história de Crateús, que tem sido escrita sem maiores critérios, puramente narrativa, saudosista, a satisfazer interesses de setores ligados às camadas dominantes, tendente a escamotear os conflitos sociais e esconder as injustiças, a ganância e o uso desmedido da força contra os mais fracos.

Ainda hoje se praticam as maiores injustiças e até barbaridades contra grupos indígenas em várias regiões do país que continuam lutando para garantir um pedaço da terra que já foi sua, pela manutenção de sua identidade cultural e pelo direito de continuar existindo.

UMA VERSÃO SOBRE O MASSACRE DOS ÍNDIOS DE MONTE NEBO

Em julho de 1993, no distrito de Monte Nebo, participamos de um seminário distrital de planejamento administrativo promovido pela Prefeitura Municipal de Crateús. Convidado para auxiliar nos trabalhos, já como diretor e representante da Faculdade de Educação de Crateús, aproveitamos a oportunidade para, além de colocar em prática uma política de aproximação da instituição com o poder público local e a comunidade, retomar os contatos com a história do massacre dos índios. Desta vez gravamos entrevistas com os Srs. Luís Mano, Mariano Lima de Sousa e Júlio Rodrigues Neres. Tais entrevistas, gravadas em fita cassete, encontram-se devidamente transcritas e são documentos imprescindíveis à compreensão da presente temática.

Em síntese, assim foi narrado o Massacre na Furna dos Caboclos: provavelmente, lá pelo início do século XIX, num ponto da Serra Grande ou Serra da Ibiapaba, à altura do hoje distrito de Monte Nebo, no município de Crateús, região centro-oeste do Ceará, vivia um grupo de indígenas abrigados numa furna.

Viviam da coleta de frutos e raízes, da pesca e da caça de mocós, cotias, queixadas, jacus e outros pequenos animais.

Difícil sobrevivência, principalmente nas épocas de estiagem, quando recorriam à captura de gado que era criado à solta e que, por não terem a mesma noção de propriedade do homem “branco”, consideravam como animais de caça semelhantes aos outros existentes naquela região. O gado, no entanto, pertencia ao proprietário da fazenda Bebida Nova, cujo nome era José de Barros.

Sentindo falta de reses e ovelhas o proprietário mandou investigar e descobriu que os animais estavam sendo caçados pelos índios. Informado por um morador da fazenda sobre a localização da fumaça, a existência de uma só entrada ou saída e a hora em que os índios dormiam, José de Barros ordenou o massacre. Na noite marcada para o triste episódio, o morador, que com os índios se encontrava constantemente em caçadas pela mata e que já tinha visitado a fumaça, deveria dormir no local com a missão de cortar as tiras dos arcos e dar o sinal para o ataque.

Tudo aconteceu conforme o combinado. Morreram quase todos: homens, mulheres, velhos e crianças. Indagado sobre a quantidade de índios assassinados, o Sr. Mariano “Barata” respondeu:

Aí eu num sei não. Sei que índio era muito... Em mil novecentos e cinquenta... um padre... ele veio prá nós ir lá, reparar tudo, eu pensava até que ele ia fazer uma celebração, rezar alguma coisa, num sei o que é... aí, mas ele num ia, ele ia como uma pessoa curiosa, num é? Que ele chegou lá mandou foi nós cavar prá ver se achava alguma jóia, alguma coisa que os índio tinha deixado... e nós cavemo... nós fizemo uma ruma de osso que dava mais de que o reboque dum trator hoje. Osso, osso, osso... (rápido)... em mil novecentos e cinquenta.

Entretanto, escapou uma menina de treze ou quatorze anos que passou a viver sozinha pelo mato, sem querer qualquer tipo de aproximação. Foi necessário pegá-la “à dente de cachorro” e só depois de feroz luta corporal em que um vaqueiro, de nome Pedro, teve um pedaço do pescoço arrancado por uma forte mordida. Vejamos como o Sr. Mariano narrou o acontecimento

menino, quando vieram matar eles aí... ela parece que escapuliu, saiu, num sei como... porque lá, você sabe, lá, como é... só tem uma entrada. Tem taiado prá todo lado e ela escapuliu num sei como... um rapaz pegou ela aqui na catinga do Araújo, nesse tempo... campeava... desse José de Barros... campeava aí, e deu com essa franguinha ... correu, correu até botar a baixo... brigaram muito... eles brigaram muito... ela, a menina com esse rapaz... era vaqueiro, o rapaz... aí ela ainda pegou aqui nas goela dele... torou o couro... mas num pegou com... só pegou o couro. Torou e comeu (rindo). Ela era braba, num era? Aí ele... ainda derrubou ele. Ele... pegou um tóco, já tava danado de raiva, tacou na cabeça dela e botou a baixo. Ele viu que ela dominava ele, num é? Aí, tirou o "rei" da... da algibeira, do bolso do gibão, amarrou ela, aí descansou... (incompreensível) ... da casa e trouxe. Valente! Aí casou com ela, que é a mãe da... aí a minha indescendência é dela. (falha)... aí batizou por Jovelina, né? E o homem era Pedro.

Levada presa, a indiazinha passou a viver amarrada num canto da casa, arredia, alimentando-se de insetos que passavam ao seu redor. Daí o apelido da família "Barata", que ainda hoje se conserva. Passado algum tempo, já domesticada, veio a casar-se com Pedro e a ter numerosa prole, de que faz parte o senhor Mariano Lima de Sousa. Indagado sobre a origem do apelido "barata" dado à sua família, ele afirma:

O negócio de barata, sabe porquê? Porque quando o Pedro, ele pegou a menina, que ela foi traquejando, ela amansou, num é? Amansou, mas num era bem mansa. Ela vivia bem acolá num canto, coberta com uns pano. Alí chegava a barata, chegava o grilo, chagava o gafanhoto... o que chegava alí ela pegava e comia, num sabe? Aí botaro o apelido nela de barata por causa disto. Isto é uma barata, come tudo inquanto é inseto... Pronto. O negócio é esse.

Na entrevista, o senhor Mariano "Barata" disse ter ouvido várias vezes a mesma história e só não tem certeza se é "bisneto ou tetraneto" da índia a quem batizaram por Jovelina.

É sem dúvida uma história fascinante. Não menos difícil de reconstruir pois que se baseia em relatos de acontecimentos vividos indiretamente ou por tabela. Daí uma série de questões a serem consideradas.

Até que ponto a tradição oral manteve o que chamam “verdades” deste acontecimento? O que é apenas fruto da imaginação ou que foi acrescido pela criatividade popular? E os personagens existiram mesmo? Como explicar os vestígios encontrados na furna? Se ocorreu o massacre dos índios de Monte Nebo, em que época ocorreu? Se não, como e por que surgiu a história? Como construir uma versão mais correta e aproximada sobre o Massacre na Furna dos Caboclos?

UMA METODOLOGIA PARA A PESQUISA

Uma pesquisa sobre o MASSACRE NA FURNA DOS CABO-CLOS não se mostrava tarefa fácil de realizar. As leituras e as discussões realizadas no curso de Mestrado, no entanto, motivavam-nos a seguir em frente. E o fizemos ainda por um bom tempo, contrariando a orientação dos professores que alertavam para a complexidade do tema e a falta de condições materiais para realizar o trabalho. Até que, por força das circunstâncias, resolvemos mudar completamente o tema da nossa pesquisa.¹

Apresentamos, a seguir, as bases teóricas do estudo que iniciamos naquela oportunidade. Dizíamos que o nosso estudo levaria em consideração os conceitos e os procedimentos metodológicos de um novo paradigma epistemológico que vinha se constituindo desde o começo do século XX e que, apesar da ainda forte presença do paradigma clássico ou newtoniano, vinha conquistando progressiva credibilidade e aceitação entre os estudiosos das ciências sociais.

Em *Fundamentos e Virtualidades da Epistemologia da História: algumas questões*, artigo publicado em *Estudos Históricos* 10 (1982), Arno Wehling discute a crise do paradigma clássico a partir da teoria da relatividade de Einstein, da física quântica de Planck e do princípio do indeterminismo de Heisenberg. Segundo Arno Wehling

A teoria da relatividade einsteiniana introduziu uma importante modificação na questão da objetividade e subjetividade do conhecimento, ao estabelecer, na feliz síntese de Ortega, que o observador científico possui o conhecimento absoluto de uma realidade relativa, o que invertia a relação newtoniana, fundamentada no conhecimento relativo de uma realidade absoluta (WEHLING, 1982, p. 149).

As descobertas de Planck e Heisenberg deixaram claro que nem sempre o microcosmo reproduzia o macrocosmo e, ao contrário, era impossível reduzir um nível da realidade ao outro. Continua Wehling, afirmando que

Tais descobertas no campo da física e, posteriormente, em outras áreas da ciência natural, revelaram rapidamente a necessidade de uma revisão das atitudes epistemológicas dominantes. O desenvolvimento da filosofia da ciência, na primeira metade do século XX, foi a mais imediata e significativa consequência destas transformações (WEHLING, 1982, p. 150).

No campo da História, ao longo do século XX, declina o historicismo com suas pretensões de predição e inevitabilidade histórica, e a “história historicizante” de rigor factualista. Passa-se a admitir a existência de diferentes níveis do real, múltiplos processos e explicações científicas e que as verdades são contingências; tempo múltiplo ao invés de tempo uniforme, reconstrução histórica através de práticas e representações, utilização de novos tipos de fontes para atender às exigências de novas abordagens do “real”.

Ainda segundo Wehling, “as tendências básicas da historiografia apontam para um aprofundamento que exige, no plano epistemológico, uma crescente abstração, um distanciamento do senso comum e uma revolução conceitual, enquanto no plano metodológico ocorre ‘a ida ao micro’ através da seriação e da combinação de procedimentos diacrônicos e sincrônicos”.

John Brockman (1988), levanta interessantes questões acerca do conhecimento e da realidade: o universo como sendo “uma invenção, uma metáfora (...) não é algo que descobrimos, mas sim algo que inventamos (...) a realidade é fabricada pelo homem...” Sua preocupação era descobrir quem eram os responsáveis pelo atual estado do universo como invenção. O universo não é, mas algo que está, porque alguém o construiu assim e, portanto, pode ser construído de outras formas.

Carlo Ginzburg (1990) mostra-nos como emergiu o novo modelo epistemológico das ciências humanas, em fins do século XIX, e que apesar de ainda não explicitamente teorizado já era, de fato, operante no século seguinte. Chama a atenção para a importância dos detalhes, pistas, indícios que devem ser considerados devidamente. Estudando Ginzburg percebemos a importância da sensibilidade do pesquisador, da sua capacidade de enxergar e perceber o que muitos não conseguem, principalmente em se tratando de um trabalho de pesquisa de história oral.

Os textos de Alessandro Portelli (1997) e de Michel Pollak (1992) são absolutamente necessários para a orientação do estudo denominado MASSACRE NA FURNA DOS CABOCLOS.

Portelli nos oferece boas contribuições para a compreensão do trabalho com história oral. É através dela que melhor se faz um relato histórico em que o povo tem voz, “se movimenta e fala por si”. Esclarece a questão da pseudo inferioridade das fontes orais afirmando que são apenas diferentes e que possuem uma utilidade específica, daí requererem instrumentos interpretativos também diferentes e específicos. Não se pode inferiorizar ou reduzir um tipo de fonte a outro. E afirma: “na realidade, as fontes escritas e orais não são mutuamente excludentes” (PORTELLI, 1997, p.26).

Alerta ainda para o equívoco do historiador ao adotar uma postura superficial diante do objeto de estudo, ou seja, que o importante é buscar compreender mais o significado do que o próprio evento.

Michel Pollak aborda uma questão preciosa que é a da memória.

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida, também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (POLLAK, 1992, p.201).

E mais adiante “... devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcas ou pontos relativamente invariantes, imutáveis”. Para ele os elementos constitutivos da memória são: os acontecimentos vividos pessoalmente, os acontecimentos vividos por tabela, as pessoas ou personagens e, finalmente, os lugares. No nosso caso interessa mais de perto a compreensão dos acontecimentos vividos por tabela, caso em que a memória é uma memória herdada.

No tocante às técnicas de entrevista, Antônio Torres Montenegro apresenta-nos um interessante Manual do Entrevistador de História Oral. De suas orientações podemos constatar que muitas foram observadas nas entrevistas já referidas, realizadas ainda em julho de 1993. Montenegro afirma:

O trabalho de rememorar, que se estabelece através do diálogo entre entrevistador e entrevistado, assemelha-se à maiêutica socrática, sobretudo pela empatia que deve existir. O entrevistador deverá colocar-se na postura de parceiro de lembranças, facilitador do processo que se cria de resgatar as marcas deixadas pelo passado na memória (MONTENEGRO, 1994, p. 150).

O entrevistador deve respeitar a fala do entrevistado, que não tem nenhuma obrigação de atender às expectativas da pesquisa. No caso da conversa com o senhor Mariano, por ser o mesmo descendente mais direto da índia Jovelina e por ter “vivido” mais intensamente o fato, ou seja, por ter maior significação para ele e tendo se identificado mais com as vítimas do massacre, optamos por ouvi-lo mais demoradamente, a partir de sua história de vida. Desta forma procurávamos

“conhecer ao máximo a história em que a memória em tela foi construída”, a partir de suas lembranças.

Sobre a importância da história de vida do entrevistado é indispensável a citação de Montenegro:

A história oral tem como matéria a memória, que pode vir à tona através de estímulos diretos, que comumente denominamos memória voluntária. No entanto, a própria experiência de entrevistar aponta a força da memória involuntária. Estímulos os mais diversos desencadeiam processos de associação e de rememoração que fogem ao controle efetivo do entrevistador. Nesse aspecto é que desenvolver sempre a entrevista a partir da história de vida possibilita um extenso campo de estímulos involuntários e de associações. O fato de o entrevistador ter um perfil da história de vida do entrevistado aumenta, de forma significativa, a compreensão da própria memória do depoente (MONTENEGRO, 1994, p. 151).

A partir do que ouvimos do senhor Mariano “Barata” podemos agora afirmar, sem nenhuma dúvida, que estávamos diante de um autêntico contador de histórias. E o fazemos baseado em Montenegro, quando ele afirma:

A capacidade de narrar uma história, um fato, uma expressão ou mesmo um sentimento está associada a dois fatores: por um lado, à descrição dos detalhes dos elementos que são projetados (...); por outro, à capacidade de recuperar o lado imaginário do que era vivenciado individual e coletivamente em relação ao acontecimento narrado (MONTENEGRO, 1994, p. 152).

Já que optamos por um trabalho de história oral, os relatos seriam a nossa matéria-prima principal. Entretanto, deveriam ser buscadas outras fontes, como registros de certidão de nascimento ou casamento, escrituras de propriedades, vestígios como pinturas rupestres e ossadas humanas e objetos deixados por eles. A datação destes materiais, bem como um minucioso estudo do ambiente, poderia esclarecer sobre a possibilidade de a furna ser um sítio arqueológico, o que

abriria novas questões.

O QUE DIZ A HISTORIOGRAFIA

A historiografia brasileira e nordestina e, principalmente, dos estados do Ceará e Piauí e do município de Crateús, oferecem-nos uma grande quantidade de registros que reforçam a história narrada pelos moradores de Monte Nebo. Nossa argumentação estaria fartamente baseada nelas.

Como é sabido, o gado foi trazido para o Brasil com a primeira expedição colonizadora de Martim Afonso de Souza e no nordeste, já em 1535, Duarte Coelho os introduziu na sua capitania de Pernambuco.

No princípio do século XVIII foi proibida a criação de gado no litoral. Melhem Adas assinala que “Foi regulamentado que a criação somente poderia ser realizada além de dez léguas da linha de costa, para evitar que o gado estragasse as plantações de cana-de-açúcar” (1985, p.206). E continua: “Essa regulamentação, juntamente com o desenvolvimento da atividade mineradora em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, estimulou a penetração da pecuária no interior do território” (1985, p.206-207).

A esta época as tribos do litoral que não tinham sido exterminadas pela guerra ou submetidas pela ação catequética dos padres jesuítas, já tinham penetrado território adentro, o que resultou em várias disputas com outros grupos nativos.

Com o estabelecimento de vários currais localizados, principalmente, às margens dos rios, a luta se dará entre índios e fazendeiros de gado. Diz Capistrano de Abreu:

Por esta margem do São Francisco existiam numerosas tribos indígenas, a maioria pertencente ao tronco cariri, algumas caribas como os Pimenteiras, e até tupis como os Amoipiras. Com elas houve guerras, ou por não quererem ceder pacificamente as suas terras, ou por pretenderem desfrutar os gados contra a vontade dos donos. Estes conflitos foram menos sanguinolentos que os antigos: a criação de gado não precisava de tantos braços como a lavoura, nem reclamava o mesmo

esforço, nem provocava a mesma repugnância; além disso abundavam terras devolutas para onde os índios podiam emigrar. Entretanto, muitos foram escravizados, refugiaram-se outros em aldeias dirigidas por missionários, acostaram-se outros à sombra de homens poderosos, cujas lutas esposaram e cujos ódios serviram (ABREU, 1988, p. 168).

E Benedito Prezia, afirma: “Os donos dos currais não respeitavam as terras dos antigos habitantes da região e deixavam o boi solto. Foi o boi solto a origem de inúmeros conflitos entre portugueses e indígenas, pois estes viam neste animal uma caça fácil e proveitosa. Quando os indígenas atacavam o gado, os vaqueiros reagiam e o conflito normalmente terminava sempre de forma desfavorável para os antigos donos do sertão” (PREZIA, 1989, p. 100). Além disso, conforme assinala Elza Nadai “... a terra era o maior bem do índio. A sobrevivência deste dependia do domínio direto sobre o espaço que ocupava.” (NADAI, 1991, p. 09)

Raimundo Girão diz que “... os colonizadores encheram o Ceará nos seus últimos recantos até metade do século XVIII. Talvez se possa afirmar que até 1725 já o haviam feito” (GIRÃO, 1971, p. 98).

Podemos citar variada bibliografia que registra o estabelecimento dos currais e a resistência dos índios, no século XVIII. Exemplo disso é a afirmação de Luís da Câmara Cascudo em que, narrando as rebeliões indígenas denominadas Guerras dos Bárbaros, assim se refere: “Os indígenas do interior estavam sendo empurrados pelos criadores de gado no incessante avanço dos currais. Na falta da escravaria negra todos sonhavam com escravos indígenas, obtidos nas ‘guerras justas’. O indígena salteava o gado, para eles simples peça de boa caça” (CASCUDO, 1984, p. 96).

Era comum a organização de expedições oficiais para submeter e mesmo exterminar grupos indígenas em várias partes do Brasil. Francisco Ferreira Lima registrou:

Os índios, não tendo noção de propriedade, causaram sem sombra de dúvida muitos estragos, abatendo o gado que não

lhes pertencia. Em razão disso muitas lutas se travaram e os selvagens eram escravizados e mortos. Em 1708, organizou-se grande expedição sob o comando do Capitão Bernardo Coelho contra os Icó, os Cariris, e os Crateús (LIMA, 1991, p. 47)

Acreditamos que a historiografia do vizinho estado do Piauí ajudará na compreensão de muitos aspectos da colonização deste território onde hoje se localiza o município de Crateús, antes Vila de Príncipe Imperial, vez que a ele pertencia. Permutada que foi, em 1880, juntamente com a Vila de Independência, pelo porto de Amarração, hoje cidade de Luiz Correia, orla marítima com extensão de 16 léguas, que segundo Ismar de Melo Torres, em *Genealogia dos Mellos e Histórico de Crateús*, o Ceará havia “usurpado” do Piauí.

Elevada à Vila em 1832, antes Crateús era uma fazenda de gado piauiense, por nome Piranhas, propriedade de D. Ávila Pereira. Passando a pertencer ao Ceará, “... a Vila de Príncipe Imperial recebe a sua nova e definitiva denominação. Por força do decreto nº 1, de 02 de dezembro de 1889, passa a denominar-se CRATEÚS”, conforme *Guia e Informações do Município - Crateús*, 1988.

Sobre os caminhos percorridos pelo gado até os mercados consumidores no litoral, Manuel Correia de Andrade, citando Câmara Cascudo, nos fala da importância de Crateús como ponto de encontro e partida do gado: “... Os caminhos do gado eram muito longos (...). Outra estrada ia drenar o gado piauiense para Olinda, através de Goiana, Tambémé, Vale do Espinharas, Taperoá, Patos, Pombal, Sousa, São João do Rio do Peixe, Icó, Tauá, atingindo Crateús, onde se juntava à vaqueirama piauiense e trazia o seu gado para a área canavieira” (CASCUDO, 1962, p. 182).

A historiografia de Crateús deve ser consultada com o maior interesse durante todas as fases da pesquisa, muito embora sejam poucas as obras. Além da já citada destacamos ainda *Resgate Histórico - de Piranhas a Crateús*, de Maria Ivane Sales e Aurineide Carvalho Martins, sendo a única que já registrou o massacre dos índios de Monte Nebo. Provavel-

mente elas estiveram entrevistando o senhor Mariano “Barata” no ano de 1990, uma vez que as fotografias dele e da furna destacadas no livro, assinalam esta data.

Sobre a que etnia pertenciam os índios chacinados não se tem informação precisa. Ivane Sales diz que poderiam ser da tribo dos Paiaku, no entanto, Raimundo Batista Aragão, diz que “ Os Paiacus habitavam primitivamente regiões compreendidas entre o Apodi no Rio Grande do Norte ao Jaguaribe no Ceará...” (ARAGÃO, 1994, p. 89). Após inúmeras rebeliões sangrentas a que corresponderam “guerras justas”, nos territórios próximos a Fortaleza, foram quase exterminados, acabando por serem aldeados no sítio “Araré”, próximo ao Aracati. Passaram então a atuar no Rio Grande do Norte e de retorno ao Ceará, em fins do século XVIII, foram realdeados em terras do Baixo Jaguaribe, onde voltaram a praticar “furtos de gado” e cometer... “assassinatos, deixando em pânico os seus desafetos” (p.92). Após idas e vindas, acabaram realdeados no “...reduto de Monte-Mor Velho (Pacajus), porém já sem o ranço de guerra e numericamente reduzidos, conforme notícia Barba Alardo” (Informações Históricas Sobre a Capitania do Ceará, p. 94).

Como se pode ver, segundo Batista Aragão, os Paiacus habitaram regiões mais ao norte e leste do estado do Ceará, chegando até regiões do Rio Grande do Norte. É pouco provável que um grupo tenha habitado as margens do rio Poti e regiões próximas. É ele ainda quem anota na obra citada (ARAGÃO, 1994, p.70), a respeito dos índios Caratiús:

Vinculados ao grupo Tapuia, os Caratiús habitavam, em maiores contingentes, regiões localizadas a oeste da Capitania ou precisamente, entre a Serra da Ibiapaba e a Serra da Joanhina, preenchendo vastos espaços sertanejos. Nesse contexto geográfico, abrangiam terras convergentes da Serra da Mata e Serra do Caloji, nas cabeceiras do rio Poti. (...) Outro contingente ocupava certas porções da faixa litorânea, até que em 1704, por determinação do Capitão-Mor Ferrão Carrilho, foram expulsos (...) Retornariam aos seus pontos de origem, não propriamente como cearenses, mas naturais do Piauí,

considerando que nessa época o território por eles ocupado ainda não havia sido objeto de permuta.

Em ocasiões não raras, os Caratiús associaram-se a outras Nações também sofridas e provocaram sérios distúrbios. No final participariam das guerras de extermínio (Guerra dos Bárbaros), juntamente com outras Nações insatisfeitas e seriam igualmente eliminados ou desapareceriam por efeito de deserção (ARAGÃO, 1994, p.70).

Para finalizar esta série de documentos e citações, faço uma referência ao ponto da entrevista com o senhor Mariano “Barata” em que ele falava sobre a guerra do Paraguai. Ele diz que a polícia ia recrutar os “voluntários” para a guerra à força. Paulo Miceli, citando Néelson Werneck Sodré na sua *História Militar do Brasil*, diz que “...o recrutamento para o exército deveria manter-se nos moldes coloniais: ser soldado era castigo, motivo de humilhações, destino de elementos incorrigíveis, de malfeitores mesmo” (...) E, ainda, de acordo com o historiador F. de Paula Cidade, também citado por Miceli (1988, p.82), era

... velho o costume colonial de isentar as classes abastadas e mesmo as classes médias do serviço militar. Para preencher os claros do exército, era preciso caçar nas ruas os desocupados, alistar à força os pretos libertos, aceitar pretos escravos cujos donos quisessem dá-los, recrutar os vagabundos, que perturbavam o sono da burguesia com as suas noitadas de álcool, enfim, os párias, os egressos daquela sociedade cheia de preconceitos contra os militares (CIDADE apud MICELI, 1988, p.82)

Se não corrobora diretamente com a versão apresentada pelo Sr. Mariano “Barata” sobre o Massacre na Furna dos Caboclos, ao menos nos dá uma boa idéia da medida de confiança que devemos depositar, sobretudo na sua capacidade de memorizar determinados acontecimentos mesmo vividos por terceiros, e na sua qualidade de contador de história.

Esperamos ainda poder realizar a pesquisa aqui apenas esboçada.

NOTAS

¹ Apresentamos a dissertação intitulada *Igreja e Estado no Brasil: encontros e desencontros – o caso da Diocese de Crateús - CE (1964-1974)*.

ENTREVISTAS

1. *Luís Mano*, trabalhador rural de Cacimbinha, distrito de Monte Nebo, Crateús. Entrevistado em julho de 1993.
2. *Mariano Lima de Sousa*, conhecido por Mariano “Barata”, nasceu em Monte Nebo em 13/04/1915. Foi entrevistado em julho de 1993, com 72 anos de idade.
3. *Júlio Rodrigues Neres*, trabalhador rural de Lagoa das Pedras, nascido em Monte Nebo, entrevistado em julho de 1993, com 53 anos de idade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. 7ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ADAS, Melhem. *Panorama geográfico do Brasil*. Aspectos físicos, humanos e econômicos. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Moderna, 1985.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*. 2ª. ed. Brasiliense, 1962.

ARAGÃO, Raimundo Batista. *Índios do Ceará & Topônimos Indígenas*. São Paulo: Ed. Barraca do Escritor Cearense, 1994.

BROCKMAN, John. *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein*. Reinventando o universo. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Achiamé, Natal: Fundação José Augusto, 1984

GUIA E INFORMAÇÕES DO MUNICÍPIO – CRATEÚS. Crateús: Prefeitura Municipal de Crateús, 1988.

GINZBURG, Carlo. Sinais- raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais*. Morfologia e História. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. 3ª. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1971.

MICELI, Paulo. *O mito do herói nacional*. São Paulo: Contexto, 1988.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral e memória*. A cultura popular revisitada. 3ª. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

NADAI, Elza e NEVES, Joana. *História do Brasil: da Colônia à República*. 14ª. ed. São Paulo: Saraiva, 1991.

OLIVEIRA, José Cláudio de. *História do Ceará (Resumo Didático)*. De Pero Coelho a Adauto Bezerra. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1977.

POLLACK, Michel. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, n.º 14, São Paulo, 1997.

PREZIA, Benedito e HOONAERT, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD, 1989.

RODRIGUES, José Honório. *Filosofia e História*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

SALES, Maria Ivane e MARTINS, Aurineide Carvalho. *Resgate histórico*. De Piranhas a Crateús. Fortaleza, 1995.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 6ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SOUZA, Simone (org.). *História do Ceará* (vários autores). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/ Fundação Demócrito Rocha/ Stylus Comunicações, 1989.

TORRES, Ismar de Melo. *Genealogia dos Mellos e Histórico de Crateús*. 2ª. ed. Fortaleza, 1996.

WEHLING, Arno. Fundamentos e virtualidades da epistemologia da História. Algumas questões. In: *Estudos Históricos* (10), 1982.

PARTE II

Territórios



RETOMADAS DE TERRAS TAPEBA: ENTRE A AFIRMAÇÃO ÉTNICA, OS DESCAMINHOS DA DEMARCAÇÃO TERRITORIAL E O CONTROLE DOS ESPAÇOS

Ana Lúcia Farah de Tófoli

A história do Brasil foi permeada por séculos de conflitos interétnicos. O projeto colonial, seguido pelo projeto nacional, estabeleceu uma relação de dominação sobre os povos nativos, pautada pela assimilação forçada e pelo genocídio, com práticas variadas e diferentes ideologias. Os métodos clássicos de colonialismo antes e pós-independência foram marcados pela recusa da alteridade dos povos indígenas, o desprezo a seus saberes tradicionais e imposição de valores e normas por meio de diferentes métodos coercitivos.¹ Os conflitos interétnicos no Brasil contemporâneo não ganham contornos etnonacionalistas ou separatistas como em outros países. Acontecem sob a forma de conflitos isolados, geralmente tendo como pivô a questão da terra ou de recursos naturais.

As regularizações fundiárias de terras indígenas não costumam seguir por águas serenas. Diversos conflitos são detectados neste processo. O primeiro deles se dá no próprio bojo do reconhecimento, que em alguns casos, como é o dos Tapebas, representam o acirramento de tensões entre os povos indígenas e os habitantes (posseiros) das áreas pleiteadas. Por serem áreas de colonização antiga, a quase totalidade dos casos de regularização fundiária de terras indígenas no Nordeste envolvem a desintrusão e indenização de conside-

rável contingente populacional, em muitos casos, próximos de perímetros urbanos. As chamadas “retomadas de terras”, comumente se dão em meio ao processo de regularização fundiária, representam um mecanismo de luta e resistência utilizada pelos grupos organizados para assegurar o controle de determinado espaço.

As reflexões que se seguem são os resultados parciais da pesquisa de mestrado em andamento, sobre as retomadas de terras dos índios Tapeba. Grupo com população de 6.439 indivíduos (FUNASA, 2008), habitam a periferia e partes rurais do município de Caucaia, cidade que faz parte da região metropolitana de Fortaleza – CE. Estão subdivididos em 13 localidades que compõem o formato de uma ferradura em torno do centro de Caucaia.

No Ceará cristalizou-se a idéia da não existência de índios no estado. Os grupos indígenas, neste contexto, vivem um contínuo jogo de luta simbólica em torno de sua afirmação étnica. A consolidação de um discurso de negação da índianidade destes povos se dá de forma mais premente a partir da Lei de Terras, nº 601, de 1850, que trata de medidas relativas à ordenação da estrutura fundiária no Brasil Imperial. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, tal lei inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, o Império manda incorporar às aldeias índios que “vivem dispersos e confundidos nas massas da população civilizada” (CUNHA, 1992, p.144-145). Em 1863, o presidente da província do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, declara não haver mais índios no estado.

De acordo com a definição elaborada por João Pacheco de Oliveira, pode-se falar na existência de sucessivos processos de territorialização², nos quais os Tapebas estiveram envolvidos e que resultaram na heterogênea organização espacial em que se encontram atualmente (BARRETTO FILHO, 2004). É importante ressaltar os múltiplos conflitos em que se insere um grupo indígena que vive próximo ao perímetro urbano, que tem como língua materna o português, assistido pela FUNAI há aproximadamente vinte anos e em contato com a sociedade nacional há séculos. Destas características decorre a contestação da legitimidade de sua identidade étnica por

parcelas da sociedade envolvente, principalmente com as quais os interesses fundiários se chocam.

Os tapeba foram, ao longo do século XIX e XX, sendo jogados para as zonas rurais ao redor de Caucaia. Na história de vida dos indivíduos mais velhos do grupo é comum o relato de sucessivas desapropriações e expulsão das terras onde moravam, situação que foi se agravando com o crescimento urbano, a partir da década de 1970. Até os anos de 1980 a população Tapeba ficou à margem das políticas governamentais empreendidas pelo órgão indigenista federal e assim, entregue às relações de poder que regiam a questão da apropriação territorial na região.

INVISIBILIDADE, ESTIGMA E PROTAGONISMO INDÍGENA

Os grupos indígenas no estado do Ceará estiveram por quase todo o século XX desassistidos pelo órgão indigenista federal. Eram grupos “invisíveis” aos olhos da sociedade e do Estado, tinham seus diferenciais percebidos e exaltados apenas como estigma, na forma de preconceito e discriminação. A situação dos tapeba era de extrema precariedade quanto ao acesso aos recursos materiais e simbólicos. Henyo Barreto Filho, em pesquisa realizada no final da década de 1980 e começo de 1990, aponta como o termo “tapeba” esteve envolto por uma série de classificações depreciativas. Associado a condutas como comer carne de animais encontrados mortos, consumo de álcool, promiscuidade, desonestidade, roubo e desrespeito pela propriedade alheia, indolência e indisposição para o trabalho, bem como a imundice em que vivem e a imagem de miséria a que em geral estão associados (BARRETO FILHO, 2004, p.120).

De acordo com o autor, pode-se considerar os termos “tapeba”, “tapebanos” ou “pernas-de-pau” como “rótulos étnicos” pelos quais as pessoas são denominadas (BARRETO FILHO, 2004, p.96). Neste caso, marcavam sinais de distinção que tornava o grupo mais vulnerável. A estigmatização, o preconceito e a discriminação historicamente sofridos pelo

povo tapeba podem ser compreendidos a partir do referencial teórico de Norbert Elias e John Scotson tendo a figuração estabelecidos-outsiders como paradigma empírico para a análise (ELIAS & SCOTSON, 2000). Uma vez que este grupo não observava as mesmas normas e condutas sociais praticadas pelo grupo estabelecido e nem dispunha dos mesmos recursos materiais e simbólicos em relação à sociedade envolvente, isso propiciava condições de estigmatização dos tapebas.

O baixo padrão de vida é apontado por Elias como um dos aspectos comumente associados à idéia de inferioridade. A inferioridade de poder é percebida e vivenciada como inferioridade humana. Um grupo só pode estigmatizar o outro eficazmente quando está em posição de poder inacessível ao outro. Nesta relação a pobreza coloca as pessoas em posição de outsiders na maioria das sociedades. Como podemos perceber no relato abaixo.

Eu enfrentei discriminação pessoal, a discriminação pessoal para mim, ela acontecia da seguinte forma: como meu povo, sempre foi um povo que não tinha uma instrução convencional, né, uma instrução ocidental, como se fala. Nosso povo sempre foi um povo carente, que não tinha muita renda. Então, se enquadrar nos padrões das outras famílias aqui mais próximas era difícil. Então para a gente ingressar na escola, a gente tinha que receber doação de material didático, porque não tinha dinheiro para comprar, roupas, calçados, e aí nós fomos sempre taxados como inferior por conta disso. E aí, por nós andar com roupas usadas, doadas e coisa e tal, o povo tapeba era sempre chamado de mulambento, ou então de comedor de urubu, ou de carnicheiro - como o Henyo coloca no seu estudo - perna-de-pau, tapebano... (R., outubro 2008)

No entanto, um ponto fundamental na abordagem da figuração estabelecidos-outsiders é que ela não se apresenta estaticamente, uma vez que o equilíbrio de poder entre os grupos é mutável. A contra-estigmatização se desenvolve a partir do momento em que o grupo desfavorecido se apropria do capital simbólico antes inacessível a eles e que os coloca em posição de maior concorrência.

A busca por visibilidade, reconhecimento e respeito aos diferenciais étnicos tapeba esteve lado a lado com a luta por melhores condições de vida. Na década de 1980, o apoio da Arquidiocese de Fortaleza e a chegada dos órgãos indigenistas trouxeram alterações significativas para a organização do grupo e as relações dentro do contexto local. Barretto Filho entende que esta mudança começa a ser sentida já após o primeiro levantamento fundiário dos imóveis rurais incidentes na Al Tapeba, em agosto de 1987. O processo foi permeado por resistências às vistorias e seguido por alterações na organização do espaço, tais como venda de imóveis, loteamentos e cercamento de recursos naturais. A mudança na paisagem rural local contribuiu de forma decisiva para que os Tapeba tivessem uma percepção mais clara dos significados e repercussões do novo status ao qual foram alçados: índios sujeitos de direitos e garantias (BARRETTO FILHO, 2004. p. 128).

A “guerra” pelo reconhecimento dos diferenciais étnicos e os direitos a eles associados não podem ser entendidos de forma homogeneizada e simplificada. No caso do povo Tapeba, percebe-se que nas últimas três décadas os movimentos pela saúde e pela educação diferenciada avançaram por caminhos jurídico-institucionais. Nestes campos, as respostas governamentais às demandas indígenas e à adequação às exigências legais têm sido contempladas e avanços significativos são visíveis. Ao longo dos anos 1990 percebe-se um processo no qual os Tapeba vão paulatinamente se distanciando dos vínculos com a Arquidiocese, ganhando maior autonomia e ampliando as relações com agentes governamentais, mídia e sociedade civil. Neste aspecto o movimento pela educação é bastante significativo, a categoria dos professores indígenas tem levado adiante inúmeras iniciativas no sentido de um maior protagonismo. A mobilização dos professores Tapeba em torno da educação diferenciada significou um marco na autonomia do povo em relação à ampliação do conhecimento dos direitos legais, da reelaboração dos referenciais culturais do grupo e na valorização da auto-estima dos indivíduos. Por outro lado, o processo que envolve a ocupação e regularização territorial configura um quadro mais complexo e truncado.

Nas décadas de 1980 e 1990, o movimento indígena passa a se articular de forma mais organizada. Esta articulação, hoje, é baseada em uma rede de organizações locais, estaduais, regionais³ e nacionais onde a troca de experiência e apoio mútuo se dá através de alinhamentos políticos e garantem assento de representantes indígenas em instâncias governamentais, como a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI⁴, Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais - IBAMA e a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena – MEC. Essas organizações indígenas apresentam características modernas. Estão em constante diálogo com instituições jurídicas e legislativas do Estado e apropriam-se de mecanismos como listas de discussões virtuais e recursos audiovisuais. O que os permite articular informações, compartilhar experiências de resistência, fazer denúncias com rapidez e grande alcance de repercussão, fortalecendo assim a luta comum.

Considerando o relato de uma liderança local, pode-se perceber como, a partir da participação em organizações indígenas, os Tapeba ampliaram as possibilidades de interlocução do grupo com diferentes atores:

(...) Então eu em 1992, 1993, 1994 na luta interna, quando foi 95 eu fui nomeado pela comunidade para viajar para Belo Horizonte para criar o estatuto da APOINME, (...). Tinha uma discussão com os povos aqui do Nordeste, que essa discussão começou só com os povos da Bahia, os Pataxós, aí depois veio os Xucuru Kariri de Alagoas, Xucuru de Pernambuco, com três estados né: Bahia, Pernambuco e Alagoas. Aí antes de formar essa comissão a “Maninha” Xucuru, que hoje não é mais viva, né, uma das nossas grandes guerreiras, talvez uma das maiores guerreiras indígenas do Brasil, a gente reconhece e respeita. Ela, junto com outras pessoas como Caboquinho Potiguarra, Chicão Xucuru, que já morreu também na luta, Manoelzinho Pataxó fizeram articulação pelo Nordeste todo, certo! E aí o Ceará entrou também nessa história e foi feita a comissão Leste-Nordeste. Quando foi 95 fui escolhido para participar dessa assembléia. Essa assembléia, aqui do Ceará eram 10 representantes, porque tinha só reconhecido 4 povos. Aí foi

3 Tapebas, que foi eu a Evanilde e o cacique Alberto; foi 3 representantes dos Tremembé, que foi o Luis Caboco, o João Venâncio e o Zé Valdir; aí foi 3 Pitaguary que foi a Madalena, o Daniel e o Eduardo; e foi uma Genipapo-Kaninde, por causa da população que era menos de 100 pessoas na época, que foi a cacique Pequena. (...) Aí lá a gente criou o estatuto da APOINME. E APOINME é Articulação dos Povos do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, abrangendo 8 estados brasileiros. E eu fui escolhido lá em Belo Horizonte para ser o representante no CAPOIB,⁵ como eu fui escolhido, já tive que ir para Brasília direto de lá (...) Essas organizações ela foi boa para o crescimento do nosso movimento, a questão da identificação das terras, regularização da demarcação, políticas públicas. Aí o seguinte, foi bom a facilitação da articulação com os outros estados. Por exemplo só o Ceará aqui isolado, quando a gente estava sofrendo qualquer tipo de ameaça, as invasões de terra, a gente recorria só aqui ao estado e com a criação dessas organizações a gente começou a se articular com os outros estados e aí fortaleceu – todo mundo escrevia os documentos mandava para a Procuradoria, mandava para as organizações internacionais, mandava para ONU (A. R., em julho de 2008).

No caso dos Tapeba o processo de afirmação étnica passa a ter maior visibilidade em meio ao processo de mobilização pela regularização do território e ganha força quando se atrelam também às reivindicações pela saúde e educação diferenciada. Nos últimos vinte anos, os avanços conseguidos nestes dois campos, somado a crescente interlocução com diferentes instituições e agentes possibilitaram a apropriação de novas perspectivas e formas de articulação, as quais alteraram o equilíbrio de forças entre os Tapeba e seus opositores locais. No entanto, ainda não o suficientemente forte para garantir a principal e mais antiga reivindicação do grupo: a demarcação da Terra Indígena Tapeba.

O LENTO CAMINHO PARA A DEMARCAÇÃO TERRITORIAL

A legislação favorável às causas indígenas abriu possibilidades para o reconhecimento de múltiplas reordenações de agrupamentos que até então permaneciam invisíveis e desassistidos. A Constituição Federal estabeleceu o prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas. No entanto, os avanços legais não corresponderam a políticas de efetivação das mesmas. Atualmente, vinte anos depois, a demarcação das terras indígenas foi feita apenas parcialmente e corresponde ao principal foco de conflitos envolvendo populações indígenas no Brasil. A adequação da Lei, decretos, procedimentos e processos administrativos de demarcação ao contexto e especificidades no Nordeste indígena dão margem a incontáveis possibilidades de contestações do processo, criando um fosso quase intransponível entre o grupo indígena e a regularização de suas terras. Conforme assinala Almeida:

A efetivação dos novos dispositivos da Constituição Federal de 1988, contraditando os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, tem se deparado com imensos obstáculos, que tanto são urdidos mecanicamente nos aparatos burocrático administrativo do Estado, quanto são resultantes de estratégias engendradas seja por interesses que historicamente monopolizaram a terra, seja por interesse de “novos grupos empresariais” interessados na terra e demais recursos naturais (ALMEIDA, 2006, p.35).

A luta pela demarcação do território Tapeba tramita há mais de vinte anos na justiça. Este processo envolve três estudos de delimitação, barrados no campo jurídico, no qual se estabelece uma luta de forças e interesses entre a população indígena e proprietários de terras vinculados ao poder público municipal e federal, num ciclo no qual o término ainda permanece imprevisível.

O primeiro levantamento para delimitação da Terra Indígena Tapeba foi realizado em 1986, e arquivado em Julho

de 1988, com a justificativa de que eram necessários estudos mais aprofundados. Dois estudos foram feitos posteriormente. O primeiro deles foi publicado na Portaria nº. 967/97, e aguardava a demarcação quando foi anulado em decorrência de um Mandato de Segurança feito pela prefeitura de Caucaia, junto ao Superior Tribunal de Justiça (MS nº. 5.505 – DF), na qual alegava invalidade do Grupo de Trabalho por não ter como parte de seus membros um representante da prefeitura, além de mais uma vez contestar a legitimidade da identidade indígena dos tapebas e de alegar que a demarcação representaria um impedimento ao desenvolvimento de Caucaia. O último estudo foi coordenado pelo antropólogo Henyo T. Barreto Filho. Neste relatório o autor faz a seguinte análise do que se desenrolou nos dois processos anteriores.

A TI Tapeba foi objeto de estudo de identificação anterior, em procedimento de demarcação deflagrado pela Funai em 1985. Desde a sua identificação original em 1986, a TI Tapeba atravessou por todas as vicissitudes das várias mudanças no procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, sobrevivendo a todas elas até a decisão judicial do Superior Tribunal de Justiça, em 1998, que tornou nulo o procedimento anterior e determinou a realização de novo estudo. Ao longo de todo esse período de mudanças de caráter administrativo, o processo foi espiolhado, revisto e protelado, com repercussões ambivalentes para os Tapeba. Por um lado, eles assistiram à ampliação do seu reconhecimento como povo indígena. Por outro, testemunharam a usurpação paulatina do território e dos recursos naturais que reivindicam (BARRETO FILHO, 2006).

Este terceiro e último Grupo de Trabalho teve início em fevereiro de 2003, obedeceu às disposições normativas em vigor após a constituição de 1988⁶ e foi publicado no Diário Oficial em 20 de Abril de 2006. Em 2007 o prazo legal para contraditórios já havia acabado e o processo aguardava resposta da FUNAI junto à justiça, quando a prefeitura de Caucaia moveu uma Reclamação Pública junto ao Superior Tribunal de Justiça, a qual foi votada em junho de 2008 e aceita em primeira instância.

A Reclamação contesta a legitimidade do GT alegando a não existência de representante da prefeitura em seu meio, baseado no Mandato de Segurança nº. 5.505; e nega a existência de indígenas na região:

Como argumento final, sustenta a reclamante que “os atos da FUNAI visam a demarcar mais de quatro mil hectares de terra não ocupadas por índios, em favor de pessoas que se dizem índios, dentro dos limites do segundo maior município do Ceará, onde vivem milhares de família, e que levaria à abrupta perda de arrecadação com impostos, à insegurança e instabilidade social, bem como inevitáveis conflitos entre índios e os munícipes residentes nas terras demarcadas”.⁷

A Reclamação reelabora argumentos muito parecidos com os que contestaram os dois estudos anteriores. É relevante ressaltar, em relação ao truncado processo de regularização da terra dos Tapeba, que as duas ações judiciais movidas pela prefeitura de Caucaia ocorreram sob gestão de prefeitos oriundos da família Arruda, a qual possui fazenda incidente dentro da Terra Indígena Tapeba. Relações de poder muito bem percebidas pelo grupo:

Essa questão eu coloco assim, porque nós no último julgamento que houve [se referindo à Reclamação movida em 2007 e julgada em 2008], a prefeitura entrou com uma ação, a gente perdeu, mas perdeu assim na primeira instância, os ministros que julgaram o processo não levaram em consideração a nossa parte. A gente sabe que há um interesse muito grande, a gente pode até dizer que houve aliciamento por parte dos responsáveis pela ação. Que na verdade nós queremos provar para os ministros que o interessado nas terras indígenas não é o município, e sim as pessoas que entraram com o recurso, eles se beneficiam do dinheiro público para pagar advogado e tudo. Porque na realidade quem são interessados é a prefeita, na pessoa física dela e não pessoa jurídica, e o José Gerardo Arruda também na pessoa física dele e não pessoa jurídica, então é usado o município como pessoa jurídica, como se a terra indígena atrasasse o crescimento do município (...) (A. R., liderança Tapeba, Julho de 2008).

Diante da lentidão nos processos legais, do avanço da urbanização sobre seu território, e conscientes da amplitude da força contrária à demarcação, as “retomadas de terras”, iniciadas em meados da década de 1990, têm sido a forma encontrada pelo grupo para manter o controle sobre parte de seu território. Entende-se como “retomadas” as ações organizadas de povos indígenas com o objetivo de assegurar espaços considerados tradicionalmente seus e aos quais não lhes é permitido o acesso e/ou o usufruto. Na retomada, uma parcela da comunidade ocupa uma determinada área, constrói benfeitorias, derruba ou levanta cercas e garante o controle do espaço.

AS RETOMADAS DE TERRAS

A retomada de terras é uma prática comum a diferentes comunidades indígenas em várias regiões do Brasil. Obviamente as características étnico-culturais de cada grupo, as relações políticas e os conflitos específicos em cada contexto delimitam circunstâncias diversificadas. Sobre os processos de retomadas de terras dos índios no Nordeste, pouco foi escrito. Um dos poucos textos que analisa especificamente um caso de retomada é o de Rodrigo Paranhos Faleiro (2005), o que aborda a retomada operada pelos Pataxós na Bahia. No caso, a ocupação da região do Monte Pascoal envolvia o embate entre dois agentes do Estado: a FUNAI e o IBAMA. A região em litígio tanto correspondia a uma Terra Indígena, quanto a uma Unidade de Conservação, submetidas, assim, a duas regularizações normativas sobrepostas e divergentes entre si. Mas a maioria dos casos de retomada envolve disputas entre indígenas e posseiros no bojo do processo de demarcação. Assim, podemos encontrar reflexões e relatos sobre retomadas em estudos que vertem sobre a questão da etnicidade (SOUZA, 1992), organizações políticas (SOUZA, 1992; OLIVEIRA, 2006) e faccionalismo (BRASILEIRO, 1996).

As retomadas que ocorreram em outros povos – Xucuru, Kiriri, Kaimbé, Potiguara – estavam diretamente ligadas ao próprio processo de regularização fundiária e tinham como

um dos principais objetivos pressionar a FUNAI a executar as etapas de demarcação, desintrusão e indenização da população não indígena da área. Assim as retomadas são o resultado de uma legislação favorável ao reconhecimento dos territórios indígenas, somado a um crescente processo de organização política dos povos indígenas.

Os Tapeba já efetivaram retomadas em diferentes localidades, com motivações e objetivos diversos. As duas primeiras ocorreram em meados dos anos 1990 na localidade da Lagoa 2. Essas correspondem ao maior espaço já retomado, as quais possibilitaram uma área contínua sobre controle indígena que interliga três aldeias – Lagoa 1, Lagoa 2 e Jardim do Amor. Posteriormente foram realizadas mais 12 retomadas nas seguintes localidades: Lagoa I, Trilho, Lameirão, Jandaiquaba, Jardim do Amor, Sobradinho, Ponte, Vila dos Cacós e Capoeira. As ações garantiram espaço para construção de cinco escolas indígenas, área para um posto de saúde a ser construído no Trilho, área de lazer (três campos de futebol), área de reunião, espaços para plantio comunitário, em muitos casos local para moradia, acesso a lagoas e recursos naturais, controle sobre área considerada sagrada (Lagoa dos Tapeba). As mesmas não seguiram um padrão de execução e em algumas comunidades esse processo aconteceu mais de uma vez.

Nas retomadas que ocorreram antes de 1997, percebe-se que existia a expectativa de que a demarcação estava em vias de ocorrer, conforme é apresentado no relato do conflito entre os Tapeba e posseiros sobre uma retomada na Lagoa 2 em 1995:

Antes da terra ser demarcada, a gente cansado de esperar pela demarcação da terra, em 95, logo que eu voltei de Brasília, que eu voltei com toda a força, toda a garra. Aí a gente tem um espaço aqui que hoje é área de plantio coletivo, que era ocupada pelo posseiro, mas só que esse posseiro vivia em Fortaleza e outro posseiro da nossa área, que chama os Bruno (...). fomos lá conversar com eles pacificamente, nós dissemos, essa área aqui é nossa, a que vocês estão também é, mas como vocês estão ocupando lá, nós vamos esperar a demarcação para vocês serem indenizados e nós ficar com o

que é nosso, na maior tranqüilidade, aí começaram com a maior grosseria para cima da gente (...). Aí a gente ocupou, ele quando soube que nós estava lá, nós entremos mais ou menos umas 7:00 h da manhã, quando foi umas 6 horas da tarde eles vieram lá. Aí vinham um com uma foice, outro com o facão, mas só dois né. Ele me chamou lá, aí eu fui, o pessoal ficava tudo afastado, aí ele disse: Porque que você ocupou meu terreno? Aí eu disse: rapaz, ninguém ocupou terreno de ninguém, nós estamos ocupando o que é nosso, você está na posse do que é nosso também, mas nós não vamos brigar por isso agora porque nós estamos esperando pela demarcação, mas isto aqui que vocês estão ocupando ilegalmente nós vamos ficar aqui e se você quiser rolar a gente de foice e facão pode começar quando eu falei isso o pessoal foram chegando. (...) Aí, quando eles recuaram eu fui ligar para FUNAI e coloquei o problema e eles ligaram também para a Polícia Federal e eles vieram para cá. (A. R., em julho de 2008, Lagoa 2).

Após as sucessivas tentativas frustradas de demarcar o território e com a crescente usurpação da área delimitada, a percepção em relação à eficácia do governo em garantir os seus direitos cai em descrédito. O que fica evidente nos relatos abaixo transcritos:

Quando a gente começou logo a luta, ninguém ouvia falar, dizer assim: vamos entrar na terra. A gente só ouvia falar assim: não, deixa que a terra, quando a demarcação vem, daí pronto, não precisa ninguém mexer ali nem mexer acolá. Essa foi a primeira idéia, e eu ouvia aquelas coisas, e a gente sabia que havia uma necessidade, mas o que tinha mesmo na idéia era isso, a demarcação vem. Nem o posseiro mexe e nem o índio mexe, e as lideranças da época: deixa aí que a demarcação vem. Agora, que demarcação era essa? Que até hoje se arrasta por aí sem demarcação. E foi feito estes estudos, já vai no terceiro e cadê a demarcação que as lideranças desde o começo estava dizendo, acredito que é porque as lideranças não estava realmente entendendo da coisa, até tavam dizendo que queriam a terra, mas com a demarcação, achavam que o governo vinham e aí: está aqui, essa terra é de vocês. E se

for esperar por este governo, eu creio que nunca vai ser recebida esta terra (A.L., agosto de 2008).

Não obstante o fato de a demarcação ser considerada o objetivo final da luta pela terra, a inoperância dos órgãos responsáveis em demarcar o território, somado aos bons resultados conquistados nas ações, fez com que o grupo passasse a ver na retomada o principal mecanismo para efetivar o controle do território. O relato que segue marca de forma bastante acentuada esta percepção.

Nós que estamos na luta, nós que vive na retomada, nós não temos essa esperança que governo venha fazer nada para índio. Quando se fala em governo, não se classifica se é o governo atual, se é o governo passado, se é o que vai vir. A demarcação ela depende desta tal de política, só que nunca favoreceu aos pobres, aos índios, a minoria. (...) Sempre esperando: vai vir a demarcação, o governo vai demarcar. E isso já vai de anos e anos e anos e anos, e nada disso é feito. Então a força maior não é a força do governo para demarcação indígena, a força maior é a força do nosso povo organizado. Que hoje a terra que nós temos foi por força do nosso povo organizado, de chegar determinado e entrar sim diretamente, e nós vamos buscar o que é nosso, que é a terra.(...) Toda a terra que tá organizada que está em posse do índio não foi nenhuma dada por governo, ou por quem quer que seja, foi tudo conseguida através das retomadas (A., agosto de 2008).

Os diversos grupos indígenas têm em comum a primazia da luta pela terra, uma vez que todos os territórios reconhecidos como tradicionais acabam suprimidos do mercado. Assim, as reivindicações pela terra entram em conflito com um dos pilares institucionais da modernidade, ou seja, a apropriação do espaço pela lógica do capital. Garantir a terra através de retomadas implica em ações que envolvem organização e coesão do grupo, uma vez que são momentos repletos de potenciais conflitos com posseiros e a polícia. Os casos mais dramáticos, até o momento relatados, foram o caso na Localidade da Lagoa 1:

Nós entremos e estamos aqui, só que depois que nós estando aqui o posseiro não respeita e ele negocia a terra com outro posseiro, mesmo a gente estando dentro da terra, entende a petulância? Então por causa dele negociar com o outro posseiro aí causou uma grande confusão com a gente e a gente chegou a dizer que ele não entrava mais aqui, aí foi na hora que ele foi pegar lá o comandante de Caucaia, foi pegar a polícia toda de Caucaia, trouxe pra fazer o massacre aqui com os índios, pra botar pra fora a qualquer força. (...) A gente, deve contar novamente que Deus deu livramento, porque era muita polícia na hora e não teve ninguém pra chegar - FUNAI, ninguém, ninguém, ninguém. A gente até chamou Funai, os órgãos aí, mas não veio ninguém, ficou só nós da aldeia, nós índios. E eles fizeram o que quiseram, atiraram, bateram nos velhos, bateram na mulher grávida e nas crianças. E chutaram, fizeram tudo com os homens e levaram preso lá pra delegacia (A.L.. Lagoa 1, agosto de 2008).

E na localidade do Trilho, em 2006:

Porque na hora que esse posseiro chegou, ele pulou foi a cerca, pulou a cerca e já foi quando ele saltou pro lado de dentro com a arma em punho: “-Quem é o primeiro?” Então as famílias, alguém quis recuar né? A gente disse não, não sai ninguém, fica, e ele com a arma em punho apontando. Aí um companheiro da gente foi pra frente e tava só com a foice apontando, aí ele ficou. Quando eu olhei pra trás tinha um monte de criança, minha sobrinha, aí quando eu olhei eu não pensei duas vezes, eu fui pra frente, eu fiquei na frente, eu e outro companheiro. Eu disse, ele vai ter duas opções, ou no companheiro ou em mim, aí tentei negociar com ele, eu falei: “- Olha senhor, nós não queremos violência, vamos conversar numa boa?”, e ele com o revólver assim, chega eu sentia aquele estralinho assim, ele com dedo no gatilho. Aí parece que foi Deus mesmo, ele ficou assim tão de um jeito que ele guardou a arma, ele botou o revólver no quarto, aí saiu pra fora, arrombou o portão. Quando ele arrombou o portão, entrou no carro, aí ele tentou entrar com o carro pra

botar pra dentro, só que em momento algum nenhum de nós abrimos nem saímos do meio (E., julho de 2008).

Pode-se considerar as retomadas uma ação direta, que representa uma eficiente ferramenta na luta territorial e de pressão junto aos órgãos governamentais, repleta de conflitos, e que vai de encontro a forças políticas históricas e poderosas. Por esse motivo o assunto é tratado com discrição pelo grupo e o planejamento das ações é pautado em grande sigilo, mantido apenas por um pequeno grupo. As retomadas são caracterizadas pelo aspecto autogestionário das ações, cabendo aos outros agentes – FUNAI, ONGs, CDPDH⁸ – apenas o papel de apoiadores, seja com envio de mantimentos, equipamentos ou suporte jurídico. Se o sigilo envolve o período da organização, a adesão e coesão do maior número de pessoas são fundamentais para o sucesso da retomada após o seu início.

As retomadas, para além dos aspectos políticos e fundiários, devem ser consideradas como um espaço de sociabilidade. O contexto da retomada tem um papel importante por ser um momento de reafirmação de vínculos no interior do grupo.

A retomada, a gente sai pra ir para lá, mas não sabe quando volta. Tem que entrar lá e realmente assegurar, né? Aí vem a questão da alimentação que a gente se preocupa, (...) lá mesmo a gente faz um fogo lá, nós mesmos faz a alimentação. Lá a gente dorme em baixo da lona, em moita, no chão, em rede, colchonete. Mas vale a pena porque a gente tá ali e sabe que vai ter uma conquista maior. (...) Sobre a retomada, tem a parte difícil, mas tem também a noite, tem o toré, todo mundo se reúne, faz fogueira, canta. Lindo mesmo! Então, coisa que muitas vezes é difícil, que nem a da Lagoa 1 que chegou posseiro, manda polícia, né? Quando você vai participar assim, a primeira vez, você quer temer, mas assim, tem muitas lembranças boas. Eu amo estar junto com nossos parentes, estar todo mundo junto, é uma alegria que eu tenho, e ali quando a gente reunia os pajé, todas as lideranças, as crianças (M.L., novembro de 2008).

A retomada, ao terminar, além de garantir o controle do território com base nos interesses do grupo, deixa marcas na lembrança de todos dos momentos ali vividos, das pessoas que ali estiveram, dos detalhes da paisagem.

Eu considero que muitas pessoas que hoje moram aqui debaixo do pátio da retomada, que até então não queria saber nem desse movimento, e depois daquilo ali ficou consciente que pra gente conseguir as coisas aqui nesse movimento indígena tem que ser com luta e eu vejo algumas dessas pessoas que antes da retomada não queria nem conversa com o movimento indígena, (...) e hoje a gente já vê que estão aqui dentro e que qualquer coisa, qualquer precisão estão ali prontas, eu acho que serviu mesmo, serviu mesmo como incentivo pra essas pessoas (l., julho de 2008).

Esse compartilhamento de experiências em situação de exceção envolta em dificuldades e potenciais perigos, leva aos indivíduos o fortalecimento do sentimento de pertença ao grupo e ao espaço, além da sensação de empoderamento enquanto coletividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O quadro acima relatado se alinha com outras situações enfrentadas em regiões de colonização antiga, como é o caso do Nordeste brasileiro, marcadas por populações indígenas com séculos de inter-relações com a sociedade envolvente. Sua ascendência indígena está vinculada à existência de aldeamentos religiosos no período colonial; são falantes de português; com características físicas heterogêneas; os quais compartilham de alguns aspectos da cultura, da religiosidade e modos de subsistência com a sociedade envolventes; que têm os seus diferenciais étnicos exaltados como estigmas e não como alteridade; cuja a afirmação étnica ao estar associada com a luta pelo território enfrentam grande oposição em nível municipal e regional.

Os mecanismos para a garantia do território passam por um processo jurídico-administrativo, mas na prática acabam se dando também, e principalmente, na forma de ações organizadas para controlar os espaços. Assim, as retomadas entre os Tapeba podem ser interpretadas como o resultado de uma legislação favorável ao reconhecimento dos territórios, somada a um crescente processo de articulação política dos povos indígenas, maior intercâmbio entre as lideranças de diferentes regiões e o fortalecimento das organizações internas do grupo, que possibilitam assegurar parcelas do território enquanto aguarda o desenrolar do processo de demarcação.

NOTAS

¹ No período Colonial a forma dos confrontos variou desde a guerra, o aprisionamento de pessoas, escravização, aldeamento forçado à usurpação de terras. A legitimação neste caso era de natureza religiosa, baseada na salvação pelo batismo e inserção na comunidade cristã. A partir do século XIX, mas principalmente no século XX, a preocupação passa a ser a desobstrução do território: povos indígenas que estiveram isolados pela distância ou que haviam migrado ao longo dos últimos séculos para regiões longínquas com o intuito de se manterem afastados da sociedade nacional foram então alcançados pela expansão das fronteiras agrícolas nas regiões centrais do país. Neste período as políticas indigenistas foram marcadas por práticas integracionistas que mesclavam remoção de povos para outras áreas, incentivo à educação na língua portuguesa e integração do contingente indígena à população “produtiva” do país. O “progresso” passa a representar a justificativa ideológica que a catequese representou em períodos anteriores.

² “Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade socio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” Oliveira, J. P. In: _____. (org.). 2004, p. 22.

³ Organizações locais: Associação das Comunidades Indígenas Tapeba – ACITA e a Associação dos Professores Indígenas Tapeba – APROINT. Organizações estaduais: Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará – COPICE e Organização dos Professores Indígenas do Ceará – OPRINCE. Organizações regionais, Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Espírito Santo e Minas Gerais – APOINME e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB.

⁴ Órgão colegiado vinculado ao Governo Federal e sob presidência do Ministério da Justiça através da FUNAI.

⁵ Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, organização não mais existente.

⁶ Decreto no. 1.775/96 e a Portaria no. 14/96/MJ – Supremo Tribunal Federal

⁷ Voto Vista referente à RECLAMAÇÃO Nº 2.651 - DF (2007/0261207-3)

⁸ Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos, da Arquidiocese de Fortaleza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Max M. *De Aculturados a Índios com Cultura: Estratégias de representação do movimento de Professores Tapebas em zona de contato*. Revista Tellus, outubro de 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: _____. *Terras de quilombos, Terras Indígenas, 'Babuçais Livres', 'Castanhais do Povo', Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus : PPGSCA-Ufam, 2006

BARRETO FILHO, Henyo. *Tapebas, tapebanos e Pernas-De-Pau de Caucaia, Ceará*. Da etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. 1993.

_____. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A Viagem de Volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

_____. Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Tapeba. *Diário Oficial da União*. Despacho nº 31, de 19 de abril de 2006

BRASILEIRO, Sheila. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kariri*. Dissertação apresentada ao

Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Salvador, 1996.

CUNHA, Manuela Carneiro. Política indígenista no século XIX. In: _____. (org) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

ELIAS, Norbert. & SCOTSON, John L.. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.) *A Viagem de Volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. *Guerreiros do Ororubá*. O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), 2006.

FALEIRO, Rodrigo P. Retomada ou invasão: percepção das instituições governamentais sobre a ocupação do Monte Pascoal pelos índio Pataxós. In: LIMA, Antônio Carlos de S. & BARRETO FILHO, Heno Trindade. *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *As Fronteiras do Ser Xukuru: Estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, (MN/UFRJ), Recife, 1992.

AS PERAMBULAÇÕES: ETNICIDADE, MEMÓRIA E TERRITORIALIDADE INDÍGENA NA SERRA DAS MATAS

Carmen Lúcia Silva Lima

Na Região da Serra das Matas, atualmente, vivem cerca de 2.600 indígenas das etnias Gavião, Potiguara, Tubiba-Tapuia e Tabajara. No município de Monsenhor Tabosa estão na zona urbana (Alto da Boa Vista, Centro, Carrapicho, Girita, Jucá e Trisidela) e na zona rural (Boa Vista, Chupador, Espírito Santo, Jacinto, Lagoa dos Santos, Longar, Merejo, Mundo Novo, Olho D'Água dos Canuto, Olho D'Aguinha, Passagem, Passarinho, Pau-Ferro, Pitombeira, Rajado, Tourão e Várzea). Em Tamboril estão na zona rural (Viração e Grota Verde).

Para essas comunidades o parentesco é um critério de indianidade, ou seja, são considerados indígenas os membros de determinados núcleos familiares. Vejamos: os Gavião são a família Rodrigues; os Potiguara são os Paixão, os Bento, os Ugena e os Da Luz; os Tubiba-Tapuia são parte da família dos Bento que vivem em Pau-ferro e os Tabajara são os descendentes da união conjugal entre os Canuto, os Ambrosio e os Braz.

Como grupos étnicos indígenas, os atores sociais que compõem essas coletividades vivenciam um processo de intensa rememoração na busca do *reconhecimento social*. Uma vez que a identidade é afetada pela perda da memória, para eles o seu resgate é fundamental para afirmação identitária e luta pelos direitos indígenas, com destaque, a demarcação de uma terra indígena. Com essa finalidade a memória é acionada no presente. Este texto¹ contemplará, prioritariamente, o processo de rememoração vivenciado pelos Paixão, que residem em Mundo Novo, uma das aldeias Potiguara. O estudo

deste caso é exemplar para o entendimento do que ocorre nas demais comunidades indígenas.

Da *memória social* (FENTRESS & WICKHAM, 1992) dos Potiguara do Mundo Novo privilegiaremos o relato das perambulações. Por meio delas evidenciaremos que as lembranças deste grupo, assim como a de todos os seres humanos, são seletivas e instrumentalizadas. Demonstraremos como a narrativa dessas migrações vem dar sustentação à atual reivindicação territorial. Antes, porém, vejamos algumas reflexões que nos permitem melhor situar a nossa abordagem.

SOBRE A EMERGÊNCIA ÉTNICA

A reivindicação do reconhecimento da alteridade por parte de grupos sociais é um fenômeno consolidado e crescente no Brasil. Desde a década de 1970, temos os *remanescentes indígenas* e, desde 1990, os *remanescentes quilombolas*. Estas emergências revelam uma estreita relação entre cultura e política, resultando no que se pode chamar de *etnicização da política* (ARRUTI, 2002). Mais recentemente, outras identidades coletivas, tais como as quebradeiras de coco-babaçu, as artesãs de arumã do Rio Negro, os seringueiros e os castanheiros, os ribeirinhos e os atingidos por barragens, estão se afirmando. Coetâneas do movimento quilombola, elas com ele coexistem em termos de mobilização étnica (ALMEIDA, 2002).

Considerando a emergência étnica indígena, embora seja verificada em outras regiões do país, ela vem ocorrendo de forma mais expressiva no Nordeste brasileiro. Isto nos permite afirmar que este fenômeno vem revertendo um quadro tido como consumado, uma vez que a assimilação e o desaparecimento dos indígenas eram considerados como certos, resultando na constituição de um *nordeste indígena* (ARRUTI, 1997 e 2002).

No Ceará, a projeção dos grupos indígenas acontece a partir da década de 1980. Através da organização social e da mobilização política, segmentos da população cearense passaram a se afirmar como grupos étnicos indígenas. Esse processo de mobilização resultou na composição atual de

uma população de 22.536 indígenas (FUNASA, 2008) distribuída nas etnias Anacé (Caucaia e São Gonçalo do Amarante), Gavião (Monsenhor Tabosa), Jenipapo-Kanindé (Aquiraz), Kanindé (Aratuba e Canindé), Kalabaça (Crateús e Poranga), Kariri (Crateús), Pitaguary (Maracanaú e Pacatuba), Potiguara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente e Tamboril), Tabajara (Crateús, Quiterianópolis, Monsenhor Tabosa e Poranga), Tapeba (Caucaia), Tremembé (Acaraú, Itapipoca e Itarema), Tubiba-Tapuia (Monsenhor Tabosa) e Tupinambá (Crateús).

Na visibilidade desses grupos indígenas merece destaque a ação mediadora das agências indigenistas, tais como: a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos – CDPDH,² a Associação Missão Tremembé – AMIT³ e a Pastoral Raízes Indígenas.⁴ Estas agências colaboraram, entre outros, na organização, na divulgação e na defesa dos direitos indígenas, na formulação de projetos e no financiamento das atividades do movimento indígena. Através dessas ações, foram se consolidando como parceiras dos indígenas.

Algo merecedor de destaque é que as coletividades que agora se afirmam como indígenas não se enquadram na visão estereotipada, muitas vezes presente na sociedade, de um habitante da mata, que vive em bandos nômades, que anda nu e que detém uma tecnologia e religião própria. Verifica-se nessas populações a ausência de marcos diferenciais que venham a expressar unidade e diferenciação em relação aos não-índios. A formulação teórica de Eriksen (2002) é bastante oportuna para tal realidade. Ele defende que os grupos podem ser iguais em sua forma cultural, no entanto, ao se considerarem distintos, eles passarão a agir de modo a encontrar diferenças que fundamentem a diferenciação. Etnicidade, para ele, se refere ao relacionamento de grupos que se concebem e são concebidos como distintos. Esta definição se opõe à crença equivocada de que um grupo étnico é culturalmente diferente por ser portador de características distintas dos outros que o cercam.

Vitimados pela descrença e pelo preconceito da sociedade não-índia, os grupos indígenas que agora se apresentam vivenciam um processo de rememoração voltado à *invenção de*

tradições (HOBBSAWN, 1997) em vista da criação de limites culturais que fundamentem a sustentação e o reconhecimento de sua identidade indígena.

No estudo destes processos identitários, o termo emergência étnica, embora gerando desconforto para alguns, permanece sendo bastante utilizado devido à sua eficácia operacional. Sua aplicação no estudo dos Potiguara que vivem em Monsenhor Tabosa e Tamboril contempla o processo de construção da etnicidade indígena de determinados núcleos familiares residentes na Serra das Matas, visando o acesso aos direitos indígenas assegurados na Constituição Federal. Adotando a perspectiva dos próprios Potiguara, equivale ao se *levantar* ou ao *assumir* da identidade indígena.

Chegou a hora da gente se levantar. Tem muita gente por aqui dizendo que a gente resolveu virar índio agora. Que antes não tinha isto, não. Quando a gente vai lá na cidade, perguntam porque que antes do governo dar este direito a gente não sabia que era índio. A gente sempre soube que nós era índio. Como é que não ia saber? Desde que eu me entendi neste mundo fui vendo os mais velhos falando das histórias dos índios do passado, das perseguições dos fazendeiros, das furnas do Monte Nebo, das perambulações pra Serra Grande. Como é que a gente não ia saber? Ninguém pode virar índio. É porque eles não entendem . . . Índio a gente sempre foi, o que não sabia era que tinha direito (Chica, 53 anos, Mundo Novo).

Não basta ser índio, tem que se assumir. Antes a gente era, mas não ficava dizendo. Também, dizer pra quê? Depois que a gente resolveu se assumir e passou a se organizar e a lutar por nossos direitos ficaram achando ruim. Mas isto é por causa dos nossos direitos, por causa das nossas escolas. Nós descobrimos que índio tem valor. Nós já fomos muito massacrados. Agora chegou a nossa vez, é hora da gente se levantar e assumir o que a gente é (Tonha, 64 anos, Mundo Novo).

A emergência étnica dos Potiguara, assim como outras, aponta para a etnicização da política devido ao estabelecimento de uma íntima relação entre cultura e política, sendo o inverso também verdadeiro. Os embates travados na arena política estão localizados no âmbito do direito. De fato, a afirmação das identidades indígenas emergentes encontra-se intimamente relacionada à descoberta dos direitos indígenas. Estamos diante de um processo de criação de sujeitos políticos, que se organizam através da mobilização de uma série de elementos da identidade comum e de caráter localizado, em vista da conquista de novos recursos, em particular os de natureza territorial.

IDENTIDADE E MEMÓRIA

A identidade é resultado de uma construção social que está sujeita a mudanças. Em um contexto marcado pela necessidade de afirmação identitária, os atores sociais, considerando sua história e cultura, agem de acordo com os interesses materiais e simbólicos do momento. A memória, como parte desta realidade e através do exercício de rememoração, é um dos mecanismos acionados.

Segundo Todorov (2002), a rememoração do passado no presente atravessa etapas. A primeira delas consiste no conhecimento da ocorrência, ou seja, a constatação do fato. A segunda é a construção do sentido. Nesta são feitas relações com outros fatos, conhece-se as suas causas e efeitos, formula-se semelhanças, gradações e oposições. Esta fase é necessária à compreensão do passado, sendo ela uma atividade própria do ser humano. O aproveitamento é a terceira fase deste processo. Ela seria a instrumentalização do passado no presente. Uma vez reconhecido e interpretado, o passado passa a ser utilizado na atualidade em vista de suprir as necessidades contemporâneas e alcançar objetivos.

Os três estágios por ele citados não acontecem em uma escala progressiva, isolada ou definida. Eles são concomitantes.

Na prática os três estágios que acabo de distinguir existem simultaneamente; na maioria das vezes, começa-se não pela coleta desinteressada dos fatos, mas pelo projeto de uma utilização. É por ter em vista uma ação no presente que o indivíduo busca, no passado, exemplos suscetíveis de legitimá-la. Ou melhor, essas diferentes fases do trabalho histórico, assim como de toda ressurreição do passado, coexistem no mesmo momento. Já que a memória é seleção, foi preciso encontrar critérios para escolher entre todas as informações recebidas; e esses critérios, tenham ou não sido conscientes, também servirão, segundo toda verossimilhança, para orientar a utilização que faremos do passado (TODOROV, 2002, p.150-151).

Para Todorov (2002), devo registrar que é impossível reconstituir integralmente o passado. Isto porque a memória faz seus recortes. Alguns detalhes de certos acontecimentos são conservados, outros sofrem afastamento gradativo, passando ao esquecimento. Desta forma, a memória e o esquecimento têm entre si uma relação de interação, e não de exclusão como pensam alguns. A memória é, ainda segundo ele, um esquecimento parcial, orientado e necessário. Feitas essas considerações passemos às perambulações.

AS PERAMBULAÇÕES

Portadores de um discurso político reivindicativo, os Potiguara do Mundo Novo utilizam aspectos de sua história e cultura, tais como as *perambulações*, como *sinais diacríticos* (CUNHA, 1986), ou seja, estratégias de afirmação da diferença e reivindicação.

Trata-se de um grupo composto por 25 famílias, com 84 habitantes, que vive em Mundo Novo, povoado situado na Serra das Matas, no município de Monsenhor Tabosa, no Centro-Oeste do Ceará, a 293 Km de Fortaleza, a capital do estado. As coordenadas geográficas são latitude 4°47' e longitude 40°4' W (GIRÃO, 1983).

Segundo os Potiguara, a existência do grupo é marcada pelas perambulações. Como nômades, forma de vida prece-

dente, eles migravam por toda região (PROF⁵. POTYGUARA, 2001). Essa mobilidade resultou em perdas territoriais, pois cada vez que saíam, ao retornarem os não-índios estavam morando lá. Abandonada essa forma de vida, as perambulações mais freqüentemente citadas por eles, assim como pelas demais etnias de Monsenhor Tabosa e Tamboril, ocorreram principalmente devido às secas ocorridas nos últimos três séculos e às disputas com os fazendeiros.

As *perambulações* é uma categoria nativa, por mim incorporada, utilizada por eles para se referirem às migrações ocorridas, seja no tempo mítico ou num período mais recente e até mesmo atual. Elas se assemelham às viagens de fuga relatadas por Arruti (1999) no seu estudo acerca dos Pankararu, quando aborda os fluxos tradicionais de sociedades no nordeste, hoje reconhecidas como indígenas.

As viagens de fuga eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terra e de trabalho; migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis, pequenas diásporas, se atribuímos ao termo também um sentido econômico, além do político e religioso (ARRUTI, 1999, p.243).

Considerando o caso Potiguara do Mundo Novo, parece justo afirmar que inicialmente os deslocamentos eram uma opção, uma forma de vida; porém com o passar do tempo eles se tornaram uma necessidade. Diante da sobrevivência cada vez mais ameaçada, os membros dessa coletividade fizeram da migração uma estratégia de sobrevivência.

Os relatos de perambulações também são identificados nas demais comunidades indígenas da Serra das Matas. Por exemplo, a família dos Bento (núcleo familiar predominante na Região da Várzea)⁵ e a família Da Luz (da Viração) asseguram que seus antepassados chegaram à Serra das Matas fugindo de um massacre de índios – o Massacre do Rio do Sangue ou Riacho do Sangue,⁶ como falam alguns. A família Rodrigues (da Boa Vista) afirma que são decorrentes de uma migração. De acordo com membros desta coletividade, Maria Rodrigues (parente ancestral) migrou para o Piauí, onde en-

controu um índio Gavião, com quem se casou e teve filhos. Após a morte de seu esposo, ela retornou para o seu local de origem acompanhada de sua prole. Os descendentes de Maria Gavião, como passou a ser chamada depois de casada, são os atuais Gavião de Monsenhor Tabosa.

Retornando à memória dos Paixão, as perambulações mais remotas não foram possíveis datar. Contudo, é possível afirmar que ocorriam no perímetro da Serra das Matas à Serra Grande. Dentro deste espaço havia pontos onde eles acampavam. Alguns deles são: Monte Nebo, São Benedito, Mundo Novo, Chame-inchuga e Lagoinha. Quando se referem a este tempo, utilizam a expressão *no tempo do fogueteiro*, ou ainda, *somos do tempo do fogueteiro*.

O *tempo do fogueteiro* remete ao período em que seus antepassados carregavam sempre consigo um fogueteiro dentro do matulão. Este último é uma espécie de bolsa e o primeiro é um conjunto formado por um currimboque e uma pedra. Um chifre de boi, serrado na ponta, devidamente lixado e cheio de algodão, a isto denominam currimboque. No meio da mata, quando necessitavam do fogo, retiravam o fogueteiro do matulão, riscavam a pedra na ponta do currimboque e rapidinho o fogo acendia. “Era nosso fósforo de antigamente. Num era pedra mais não, nossos parente criaram o fogueteiro” (Tonha, 65 anos – 16/05/2002).

As perambulações mais recentes possuem datação e foram ocasionadas, majoritariamente, como já foi citado, pelas secas na região. Através delas é possível conhecer a trajetória de alguns dos Paixão, núcleo familiar predominante nesta comunidade.

Em 1941, quase toda a família migrou para São Benedito, na Serra da Ibiapaba. Nesta mesma serra, no município de Viçosa do Ceará foi onde existiu um dos maiores aldeamentos do Ceará, missionado por jesuítas. Lá sofreram bastante. Para escapar da fome comiam jatobá e coco que catavam no mato. Muitas vezes contam que ao meio-dia comiam apenas jatobá e depois bebiam água. Os homens, quando conseguiram trabalho, ganhavam dois tostões no final da tarde. Com este dinheiro compravam farinha e *uns farranchos* (tripas, bucho e outros restos do boi). Comiam isto com farinha. Para as

crianças a mãe separava um punhado de farinha para *quebrar o jejum* na manhã seguinte. Passado algum tempo, após se tornarem mais conhecidos, Francisca Lopes, a mãe de Tonha (atual cacique dos Potiguara), conseguiu trabalho em um restaurante. Quando isto aconteceu houve uma melhora, pois ao final do dia ela levava as sobras da comida para sua família.

Em 1944, Guilebalde e sua família foram para o município de Independência, onde trabalhavam numa mina de rutila. No ano de 1958, alguns deles foram para a cidade de Boa Viagem e trabalharam nos Bolsões da Seca do governo construindo estradas. Lá ficaram durante quatro meses. Os homens recebiam a remuneração de 280 mil réis. Outra parte deles, neste mesmo ano, seguiu para Nova Russas. Lá também integraram os Bolsões, só que a atividade desenvolvida era cavar poços e cacimbões, arrancar toco e fazer cerca.

Em 1960, Seu Pedro foi para Brasília. Gastou sete dias para ir e onze pra voltar. O transporte era um pau-de-arara que tinha como motorista o Severino. No Distrito Federal ficou pouco tempo. Ele afirma que não conseguiu emprego por ser analfabeto. Sentiu saudades de casa, retornou e prometeu a si mesmo de Mundo Novo nunca mais sair.

Ainda nesta mesma década, Manoel Paixão, com sua família, foi morar no Tourão, localidade pertencente ao município de Tamboril. Como lá ainda permanecem, este se tornou um pequeno reduto dos Paixão.

No ano de 1983, as dificuldades foram ainda maiores. Como conseqüência, muitos deles abandonaram Mundo Novo. Os destinos mais comuns foram Fortaleza e São Paulo. Neste ano, a seca castigou tanto a população taboense que houve vários saques na cidade.

Em 1985, Chica Pinote também deixou a terra natal e foi para São Paulo, onde ficou até 1987. Morou na Avenida Paes de Barros, no bairro da Mooca. Não conhecia a família com quem foi morar. Antônio, seu parente que vivia por lá, foi quem fez os contatos. Trabalhou como empregada doméstica. Ela conta que quase morreu sufocada com a lembrança de casa, por isto retornou.

Nos momentos de crise, para assegurar a sobrevivência, foram obrigados a se desfazer de porções do Mundo Novo.

Como resultado destas transações, a morada dos Paixão ficou cada vez mais reduzida, correspondendo hoje ao pedaço mais acidentado do espaço original. Vejamos dois relatos acerca destas negociações.

Tava numa época ruim. Um dia meu pai me disse:

- Meu filho vamos caçar um jeito, senão a gente morre de fome. Vou vender meu terreninho, senão a gente morre de fome. Vamos mais eu, vamos?

Comemos uma tapiquinha véia e saímos. Chegamos na casa do padre, ele disse:

- Padre eu quero vender minha possezia (pedaço) de terra lá no Mundo Novo, senão nós se acaba tudo.

- Nego velho, por quanto tu quer vender tua terra?

- Padre, por dez mil réis.

- Não, num dou isto não! Dou cinco conto.

Ainda me lembro, parece que foi ontem. O dinheiro amarelim.

- E hoje só dou um conto.

Ele deu o conto de réis e, vichi, nós saímos, fumo comprar uma saca de farinha d'água, um feijão, café.

- Eita que hoje nós come bem!

Isto foi no ano de 52. O papai vendeu, os outros butecaram (hipotecaram) (Seu Pedro, 65 anos -26/08/03).

...

Em 68, o Manel vendeu a dele pro Gonçalves. A tia Bilica vendeu a metade da dela e o finado Antônio Guilebalde vendeu a metade da dele pro Gonçalves. O padre Inácio também vendeu a dele pro Gonçalves. E a gente ficou morando aqui (Veim, 55 anos - 17/10/02).

Quando falam destas transações, algumas lideranças as qualificam como perda de terra e não como venda. São frequentes falas do tipo: *Tomaram nossas terras*. Embora reconheçam que a negociação tenha acontecido, sentem-se injustiçados e, no início do processo de emergência étnica indígena, reivindicavam a posse de uma légua quadrada de terra comprada por Maria Tomásia, a ancestral dos Paixão. Reclamavam esta terra fundamentados em uma certidão feita por

João Brasil de Assis Barbosa, o primeiro escrivão do cartório de Tamboril. Nela, ele afirma a existência de uma légua de terra denominada Sítio Jacinto.

A origem do Sítio Jacinto, ou simplesmente Jacinto, remete a era de 1700, quando o Coronel José de Araújo Costa o adquiriu através de Data de Sesmaria. Conforme Farias (1996) este coronel foi o maior latifundiário da Serra das Matas:

Maiores comentários descarecem, sobre o imenso patrimônio descrito no inventário do Cel. José de Araújo Costa, merecendo ser dito que foi ele o maior proprietário rural da história de Tamboril, até nossos dias, cuja informação nos autoriza o exercício do cargo de Oficial do Registro de Imóveis de Tamboril, há mais de três décadas.

Como óbvio, constata o leitor na descrição, que nada menos de 27 imóveis rurais, todos com diferentes denominações, lhe pertenceram. Ao leitor que desconhece a topografia do município de Tamboril⁷, devemos informar que todo o curso do rio Acaraú, desde o seu divisor de águas com o rio Quixeramobim, afluente do Jaguaribe, com a interrupção das duas irmãs – Beatriz Francisca de Vasconcelos e Ana Alves Feitosa (neta) -, no imóvel “Serrote”, ultrapassando a cidade de Tamboril até a localidade de “Cacimbinha”, foram terras por ele possuída. Este percurso, não é inferior a 25 km (FARIAS, 1996, p. 78) (grifos meus).

Analizando o inventário do Coronel, falecido em 1864, é possível verificar que na lista de seus bens consta a localidade Jacinto, mais especificamente no item 57:

Declarou haver mais por aforamento de Quixeramobim, desta Província, um sítio de uma légua denominada ‘JACINTO’, extremado ao Poente, com água do Acaraú, ao Nascente, com a Barra do Olho d’Águinha, ao Norte, no divisor das águas do Sedro, ao Sul, nas quebradas da serra, avaliada por 200\$00 (FARIAS, 1996, p. 77).

Devido à partilha da herança e posteriores negociações, atualmente o Jacinto se encontra dividido. Maria Tomázia da

Anunciação e José Maria da Paixão compraram uma porção desta terra, a qual denominaram Mundo Novo.

Maria Tomázia nasceu em 21 de fevereiro de 1873, em Flores, município de Tamboril. Era filha de Manoel Pedro da Silva e Germana Maria da Conceição, que era irmã de Luzia Maria da Conceição, a mãe de José Maria da Paixão, que nasceu em 21 de julho de 1879, em Inhamuns. Casaram-se em setembro de 1897 e foram de Tamboril para a localidade Jacinto. Maria Tomázia sabia ler e escrever. Os relatos indígenas indicam que aprendeu com os missionários e por isto se destacava dentre os demais moradores do local.

O referido casal ficou trabalhando quinze anos na localidade Jacinto. Somente em 1918 conseguiram comprar o Mundo Novo, por 400 mil réis (PROF^s. POTYGUARA, 2001). A geração atual sustenta o discurso de que compraram o que já lhes pertencia. Isto porque, no passado, habitavam da Serra das Matas até a Serra Grande. Como já foi dito, como nômades, eles perambulavam neste perímetro. Como mudavam constantemente, aos poucos foram perdendo seu território que passou a ser ocupado, principalmente, por fazendeiros criadores de gado solto.

Ao chegarem ao local, em 6 de dezembro de 1918, eles encontraram pedaços de vasilhas, sepulturas e inscrições rupestres assumidas por eles como herança de seus antepassados. Este é um elemento importantíssimo no processo de (re)elaboração da identidade e no sentimento de pertença da família dos Paixão à etnia Potiguara. Eles assumem os achados como herança, fazendo uma ponte entre eles e os indígenas que ali viviam no passado. Ao evocarem esta origem e herança comum, eles reivindicam para si o status de comunidade indígena.

Sobre as inscrições rupestres, é válido ressaltar que elas podem ser encontradas em diversos locais da região. Muito apreciadas por todas as etnias indígenas de Monsenhor Tabosa e Tamboril, elas, além de fundamentar a identidade indígena, são *consideradas as escrituras dos índios do passado*, ou seja, funcionam como demarcadores do território indígena na Serra das Matas.

Meu pai disse que o pai dele falou, que há muito tempo atrás encontraram um índio lá pras banda da Serra Grande. Aí perguntaram a este índio velho:

– Índio, onde é que tu mora?

Ele respondeu:

– Eu e meu povo, as nossas terras ficam lá na Serra Branca, lá na Serra das Matas.

– Não índio, lá agora tem outro povo. Eu sou de lá e conheço o povo que mora lá. Lá não é tua terra não. Todo mundo que mora por lá tem escritura.

– Sim, é nossa terra sim. Se você andar por lá vai ver que nós deixamos nas pedras os nossos letreiros. Eles são as nossas escrituras. E um dia a gente volta pra nossa terra.

Espia minha filha, estes letreiros nas pedras são as escrituras dos índios do passado. E é mais velho do que os documento de hoje em dia (Mota, 73 anos, aldeia Longar).

....

Tem muito aqui em Monsenhor Tabosa. Aqui e acolá você vê nas pedras. As letra são tão bonita. De longe você vê elas. É o documento da terra deles. Diz que é mais velho do que a nossa (Raimundo Cornélio, 70 anos, aldeia Pau-Ferro).

Em Mundo Novo, visitei o local onde afirmam que moravam os antepassados. Lá encontrei pedaços de cerâmica. Nesta ocasião, Chica Pinote e Pergentino (casal Potiguara) me contaram várias histórias dos parentes do passado, quando eles foram perseguidos pelos *malvados*. Em alguns momentos, quando perguntei quem eram os *malvados* a quem eles se referiam, como resposta, obtive falas do tipo: “*Ora, os malvados! Os malvados são os malvados, o povo ruim que não gostava dos índios*”. A partir dos relatos⁸ é possível afirmar que os *malvados* são os colonizadores e, posteriormente, os fazendeiros da região.

Sobre a presença e expropriação indígena ocorrida em decorrência da ocupação do gado na região encontrei alguns registros na historiografia local. Como estes não objetivavam refletir sobre a questão indígena, registraram estes fatos de forma vaga e genérica.

Em nosso município, a Serra das Matas foi habitada por índios que mais tarde foram escravizados, expulsos ou mortos pelos conquistadores (MARTINS & SALES, 1999, p. 33).

Embora serra, a Serra das Matas fora primitivamente ocupada por vaqueiros. Nunca o negro. (...) A corrente sanguínea que medrou os caracteres somatológicos e burilou o perfil das matrizes do homem da Serra das Matas, em seu estágio mais primitivo, veio no fluxo da ocupação das sesmarias para o pastoreio do gado. Deste modo, a rigor, as faldas, ilhargas, picaros e o altiplano da Serra das Matas foram ocupados, a partir dos anos 700, por vaqueiros no esmagamento aos primeiros donos das terras: os índios (LIMA, 1994, p. 43).

Não precisaria citar que, esta penetração do gado, pelo Ceará a dentro, fora matando o índio (idem, p. 44).

Chica e Pergentino me mostraram, ainda, os locais da casa de farinha, das taperas e onde os ancestrais cozinhavam os alimentos. Além dos restos de cerâmica, não há, a meu ver, indícios das antigas construções. Mas fica claro, a partir do brilho no olhar e da entonação da voz, que este é um local de muita importância. As narrativas feitas não contêm uma precisão histórica. Os fatos descritos não possuem uma linearidade, são, possivelmente, narrativas míticas. O importante é que o significado e a eficácia social por elas produzidas é de grande relevância na vida e na construção da etnicidade do grupo.

Mundo Novo está assentado sobre um antigo cemitério, sendo, para eles, território sagrado. Isto explica, de certa forma, por que eles sempre retornaram ao local. Existem hipóteses de que as sepulturas sejam de escravos do coronel José de Araújo Costa, conhecido como Zé Felipe. Contam que ele possuía dois cativeiros, um em Campo Nobre, Município de Tamboril, e outro no Jacinto, Município de Monsenhor Tabosa. Devido à erosão do solo, algumas sepulturas afloraram.

Visitei também três das furnas - a Furna dos Araçás, Furna das Panelinhas e Furna das Onças, onde eles dizem que se

escondiam os índios do passado para escapar da perseguição. Neste tempo eram caçados no mato como animais. Utilizam a expressão *pego no laço e pego a dente de cachorro*, para descrever a violência com que eram capturados.

As narrativas aqui citadas, no processo de emergência étnica por eles edificado, fundamentam o discurso de que foram vítimas de uma conjuntura desfavorável. A violência e o desrespeito a que estiveram submetidos necessita de reparação. O acesso aos direitos indígenas é visto como uma forma de reparar os danos sofridos e, especificamente, a demarcação da Terra Indígena é vista como uma possibilidade de corrigir a injusta expropriação territorial que os afetou.

CONCLUSÃO

Nos relatos empreendidos, a perspectiva nativa foi privilegiada, ou seja, a interpretação evidenciada revela a história dos Potiguara do Mundo Novo contada por eles mesmos. Esta descrição é decorrente do processo de rememoração empreendido no presente. Conhecido, resgatado e selecionado, o passado é por eles atualizado e (re)significado em vista de suprir necessidades atuais.

Quando recordamos, elaboramos uma representação de nós não apenas para nós, mas também para aqueles com quem nos relacionamos. “Relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos” (LOWENTHAL, 1998) e, até mesmo, o que queremos. Neste sentido, no processo de afirmação da etnicidade indígena da família dos Paixão, assim como das demais famílias indígenas da região, o exercício de rememoração é fundamental, na medida em que fornece a matéria necessária à construção da alteridade indispensável ao seu reconhecimento. Através das narrativas aqui descritas se realiza a função social da memória. Além de legitimar a identidade no presente, as histórias das perambulações fundamentam a demanda por uma terra indígena, direito assegurado na Constituição Federal.

Finalmente, a descrição aqui empreendida nos indica como, para os indígenas citados, a memória é uma fonte de

sinais diacríticos (CUNHA, 1986), na medida em que fornece marcos diferenciais de uma presumida fidelidade ao passado e origem comum.

NOTAS

¹ Uma versão preliminar desse texto foi apresentada no GT 3: Novas cartografias da antropologia: memória e narrativa, no 13º Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste, realizado de 03 a 06 de setembro de 2007.

² A arquidiocese de Fortaleza inicia sua atuação junto aos indígenas na década de 1980, através da Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais – EACR, junto aos Tapeba (BARRETTO FILHO, 1992). Extinta a EACR, ainda nesta década, surge a Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena, conhecida como Pastoral Indigenista – PI. Esta para efeitos legais, trabalhistas e de captação de recursos, juntamente com o Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos – CDPDH, funcionou ligada à Cáritas Arquidiocesana. Na década de 1990, o CDPDH institucionaliza-se, tornando-se independente da Cáritas e a PI transforma-se em Temática Indigenista – TI do CDPDH, acatando o conselho de Dom Aloísio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza na época, devido ao caráter de defesa dos direitos humanos presentes nas duas equipes. No ano 2000, a PI volta a funcionar na Arquidiocese de Fortaleza. A pedido de João Acioli, o então diretor do CDPDH, inicia-se um processo de parceria e transição da TI, com todas as suas atividades e projetos, para a PI. Em 2004 a PI se desarticula, encerrando o processo de transição. Atualmente, a ação da arquidiocese é desenvolvida apenas pelo CDPDH.

³ Na década de 1980, Maria Amélia Leite passou a agir junto aos Tremembé colaborando na organização étnica indígena do grupo. Inicialmente, ela fazia parte do Conselho Indigenista Missionário Região Nordeste – CIMI/ NE. Devido à divergência com a equipe do CIMI, ela se desligou e fundou a Associação Missão Tremembé – AMIT. Para maior conhecimento da ação da AMIT, ver Oliveira Jr (1998) e Valle (1999).

⁴ Na década de 1990 foi criada a Pastoral Raízes Indígenas na Diocese de Crateús. A pedido de Dom Fragozo, bispo desta diocese, a missionária belga Margarete Malfliet iniciou um trabalho pastoral de resgate e conscientização das raízes indígenas na área de atuação desta diocese. Recentemente, a Pastoral Raízes Indígenas, acreditando que cumpriu com seu objetivo, solicitou a vinda do Conselho Indigenista Missionário – CIMI para que a Diocese, visado que este assumia o acompanhamento dos povos indígenas da região.

⁵ A região da Várzea é composta pelas localidades Espírito Santo, Longar, Merejo, Passagem, Pau-Ferro, Pitombeira e Vázea.

⁶ Para maiores informações sobre este episódio ver Lima (2007)

⁷ Monsenhor Tabosa fazia parte de Tamboril neste tempo.

⁸ Para conhecer as histórias do *Tempo dos Malvados* ver Lima, 2003.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos*. Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. vol. 3. nº 2. In: *Mana*. Estudos de Antropologia Social, outubro 1997, p. 7-38.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

_____. *De como a cultura se faz política e vice-versa*. Sobre religiões, festas, negritudes e indianidade no Nordeste contemporâneo. Texto apresentado no IV Ciclo Nação e Religião – 500 anos – Experiência e destino. Rio de Janeiro: FUNART/ UERJ/UENF, 2002.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Tapeba, Tapebanos e Pernas-de-pau*: Etnogênese como processo social e luta simbólica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. (Dissertação de Mestrado).

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism*. Anthropological Perspectives. London and Sterlind, VA: Pluto Press, 2002.

FARIAS, Fernando Araújo. *O Solar da Caiçara*. História e genealogia. Crateús: Gráfica Aquarela, 1996.

FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. *Memória Social*. Lisboa: Editorial Teorema, 1992.

GIRÃO, Raimundo. *Os Municípios cearenses e seus distritos*. Fortaleza: SUDEC, 1983.

HOBBSAWN, Eric. A invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LIMA, Pe. Geraldo Oliveira. *Gênese da Paróquia de Monseñor Tabosa*. Rio de Janeiro: Marques Saraiva Gráficos e Editores Ltda, 1994.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. *Os Potyguara do Mundo Novo*. Estudo acerca de uma etnicidade indígena. Fortaleza: UFC, 2003 (Monografia de Graduação).

_____. *Trajetórias entre contextos e mediações*. A construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas. Recife: UFPE, 2007 (Dissertação de Mestrado).

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. In: *Projeto História*. Nº 17. Trabalhos da Memória. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ/Fapesp, 1998.

MARTINS, Lais Almeida & SALES, Márcio. *Descobrimo e construindo Monsenhor Tabosa*. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha, 1999.

OLIVEIRA JR, Gerson. *Torém*. Brincadeira de índio velho. São Paulo: Annablume, 1998.

PROF^s POTYGUARA. *Povo Caceteiro da Serra das Matas*. A força que vem da terra. Monsenhor Tabosa: Seduc, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem*. São Paulo: Arx, 2002.

VALLE, Carlos Guilherme. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade*. V I. 5ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994[1922].

TERRITORIALIDADE, SAUDADE, RESSIGNIFICAÇÃO: ÍNDIOS TABAJARA DO OLHO D'ÁGUA DOS CANUTOS

Alyne Almeida Ciarlini

Meu pai era índio e também o meu avô. Eu sou índia e não abro, porque o índio tem valor!

(D. Maria Canuto, agosto de 2003).

Os povos indígenas no Ceará iniciaram um movimento no sentido de se organizarem e reocuparem o seu espaço a partir de 1982, quando “surgiram novos atores sociais que passaram a se organizar em diferentes espaços, como sindicatos, comunidades eclesiais de base, organizações de bairros e entidades representativas de minorias étnicas e de gênero” (OLIVEIRA JR., 1998, p.19), tendo também como apoio a Constituição Brasileira de 1988, que garante aos povos indígenas o direito de vincularem sua alteridade nas terras que tradicionalmente ocupam, estabelecendo respeito por parte dos não índios às suas práticas culturais, usos, costumes, crenças, hábitos, línguas e tradições.

Muitos dos grupos indígenas que surgiram, ao mesmo tempo em que buscaram constituir uma identidade própria, uma individualidade política, procuraram resgatar laços de ancestralidade com grupos de “tronco velho” (ARRUTI, 1995; OLIVEIRA, 1999), apontando assim a existência de gerações passadas que tinham costumes e tradições diferenciadas e que se identificavam e se relacionavam como índios.

Uma maneira de compreender o “aparecimento” dos povos indígenas no cenário político regional, é nos valermos do conceito de etnogênese (GOLDSTEIN, 1975). Etnogênese é o processo de emergência histórica de um povo que se auto-define em relação a uma herança sócio-cultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições culturais, muitas das quais foram apropriadas da colonização e relidas pelo horizonte indígena (SILVA, 2001).

Tratando de grupos étnicos, preconiza-se que o sentimento de pertença está ligado a uma ancestralidade, ou seja, a uma origem comum (WEBER, (1994a [1922])). É essa “crença subjetiva na procedência comum”, que é responsável pela propagação das relações comunitárias, não tendo importância a existência ou não de uma comunidade de laços puros de sangue.

Mediante isso, o sentimento de pertença a uma comunidade começa a se desvincular das acepções que se baseiam apenas no parentesco biológico e passa a valorizar mais a oralidade (se remetendo à ancestralidade), os costumes, as crenças, as línguas etc.

Uma questão bastante consistente e recorrente aqui vem a ser o da utilização da memória social no processo de identificação. Neste sentido, a memória passa a ser fator constitutivo da identidade, mas não sem a presença do território – base sobre a qual ocorrem as trocas de experiências entre os membros do grupo, onde se torna possível intensificar todas as espécies de relação, especialmente aquelas que levam a uma maior coesão no movimento de afirmação da identidade (PINHEIRO, 2002) (grifo meu).

Cumprir acentuar ainda que, no Ceará, os índios da família lingüística Tupi, eram representados pelos Tupinambá, que se subdividiam entre os Tabajara e os Potiguara. Assim, os Tabajara se distribuíam geograficamente nas tribos serranas, juntamente com os Anacé, os Arariu, os Camacu, os Aconguaçu, os Tocariju, os Anaperu e os Acriú (STUDART FILHO, 1963, p. 180-185).

Tabajara, por ser etimologicamente originado de taba= aldeia + jara= de yara, senhor, dono, aquele que domina, pressupõe-se que esses índios portavam-se como dominadores do rincão onde mantinham suas bases familiares. Eram de origem étnica Tupi, assim como sua língua.

Tendo em vista que os povos de origem Tupi foram os que primeiro tiveram contato com os europeus no litoral brasileiro, essa população indígena teria sido agregada ao planalto Ibiapabano na segunda metade do século XIV, vinda das regiões são franciscanas num momento de bastante hostilidade, devido a disputas territoriais. De acordo com relatos, o itinerário ocorreu de maneira paulatina, acostando primeiramente no litoral rio-grandense-do-norte, seguindo depois para o oeste setentrional, chegando ao que seria o Cariri e logo em seguida a Ibiapaba.

No século XVIII, os jesuítas instalaram uma missão na serra da Ibiapaba, passando a ser composta por vários indígenas que lá viviam, muitas vezes referidos em documentos como Tabajara. Sendo utilizados como mão-de-obra agrícola e fornecimento de tropas para combater índios rebeldes e invasões estrangeiras, esses indígenas aldeados vão sendo incorporados ao projeto colonial pouco a pouco. É nesse processo que a associação entre o etnônimo Tabajara e os nativos da serra da Ibiapaba vai sendo posta, de maneira que nos séculos posteriores já são lembrados em muitos textos quase que com a mesma significação.

A partir de 1759, com a elevação das aldeias missionárias à vila de índios, há uma grande dispersão dos índios aldeados, devido às novas condições de trabalho colocadas pelos diretores civis que substituíam os jesuítas. As aldeias missionárias na serra da Ibiapaba formarão as vilas de Viçosa, São Benedito e Ibiapina, registradas como lugares onde índios viveram até o século pós-tumo.

Durante o século XIX, a dispersão dos índios aldeados tenderá a se aguçar com os constantes conflitos sociais do primeiro império. Já ao longo do segundo império, as implementações da lei de terras e a extinção dos antigos aldeamentos irão motivar a invisibilidade da população indígena na província do Ceará. É neste período que são aludidas as últimas notícias por viajantes e expedições científicas, no que diz respeito ao etnônimo Tabajara e/ou aos índios da Serra da Ibiapaba (PORTO ALEGRE, 2003).

Os indígenas se dispersaram sobretudo para as zonas de fronteiras e ainda não ocupadas, como a região de Crateús,

trocada no final do século XIX pelo Piauí por causa do acesso ao mar no porto de Amarração, à época pertencente ao Ceará.

A FAMÍLIA CANUTO

Os Tabajara de Monsenhor Tabosa estão presentes na sede, denominação atribuída pelos indígenas à zona urbana, e na zona rural no Olho D'Água dos Canutos¹, e, mais recentemente, Lagoa dos Santos, Olho D'Aguinha e Rajado, todos ligados à família dos indígenas do Olho D'Água dos Canutos.

A zona rural do município de Monsenhor Tabosa, cidade a 302km de Fortaleza, corresponde a povoados, sítios e fazendas, nos quais a maioria das pessoas trabalha com a agricultura e a criação de animais. Olho D'Água dos Canutos é um deles, distante 4km do centro da cidade.

A comunidade dos índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos é composta por dez edificações (sendo sete habitadas, compreendendo sete famílias), uma delas é a Escola Diferenciada, estando todas dispostas do lado direito da estrada. Destas sete famílias, apenas uma não faz parte da genealogia Canuto, sendo que todos os demais são parentes.

Hoje, diferente de anos passados, somente os mais velhos e com exceção de poucas crianças, estão na comunidade. Esta migração ao sudeste do país se deve à falta de condições financeiras e terra. Mesmo com a saída dos mais novos da comunidade, os depoimentos recorrentes dizem respeito ao retorno à terra de origem comum, à priori de forma esporádica e posteriormente, efetivamente.

Sr. José Canuto e sua esposa D. Maria Ambrósio, conhecida como D. Maria Canuto, são os mais velhos e as referências na comunidade dos índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos. Casados em 30 de setembro de 1945, tiveram 13 filhos e destes, quatro faleceram ainda crianças, devido a febres muito altas. Sr. José tem 85 anos, é alto, magro, cabelos lisos todos grisalhos como seu fino bigode, pele morena, olhos puxados. Atualmente com dificuldade de locomoção, é ajudado por uma espécie de cajado. Homem muito sábio e de memória vívida, lembra de toda sua história desde criança,

bem como das histórias que os seus ancestrais contavam. Já D. Maria Canuto tem 84 anos, é baixa, corpo um pouco robusto, cabelos escuros de poucos grisalhos e lisos, pele morena, olhos puxados. Atualmente em cadeira de rodas por orientação médica devido a uma queda, tem reumatismo e problemas na coluna. Muito respeitada pela comunidade, morou e trabalhou no mesmo local que Sr. José Canuto quando adolescente, nas terras de Chico Melo, nos Oitis, as quais afirmam terem sido tomadas deles.

Nascido numa localidade chamada João Pereira dos Oitis em Monsenhor Tabosa, em 3 de julho de 1924, Sr. José Canuto é filho de José Vieira do Nascimento, conhecido como Sr. José Coelho, que morreu nas Cabaças, hoje Lagoa dos Santos, por causa de uma mordida de “cachorro doido”,² quando Sr. José tinha apenas um mês de vida. Sua mãe, Antônia Vieira da Silva, conhecida por D. Canuta ou Canutinha, teve o apelido elevado a sobrenome, no qual toda a sua descendência o adquiriu.

O pai do Sr. José Canuto era filho de criação de D. Cândida, a Candinha, a quem chamava de “vó Candinha”, a pedido da mesma e que, de acordo com ele, Sr. José Canuto, era uma índia “pura”. Candinha, que também era filha de criação, foi “adotada” por D. Salomé, senhora de uma família rica de Canindé, cidade onde nasceu, casada com Sr. Francisco Salomé.

D. Salomé, proprietária de muitas terras numa localidade chamada João Pereira (dos Oitis, ou somente Oitis), em Monsenhor Tabosa, na Serra das Matas, cuja Lagoa dos Santos também fazia parte dessas terras, convocou toda a sua família para uma reunião em sua casa, não tratando, a priori, do assunto. Reunida a família, D. Salomé anunciou a doação das terras para Candinha, ressaltando que lá era terra indígena e estava abandonada, mas que tinha muita água, caça e mel, e ainda que, além dela também ser sua filha, estava prestes a casar com Chico Braz, tio do Sr. José Canuto. A cessão das terras foi imediatamente aceita pelos familiares de D. Salomé porque, segundo Sr. José Canuto, todos tinham grande afeição por Candinha, fazendo com que todos assinassem um documento de acordo à concessão das terras, cujo paradeiro hoje é desconhecido.

... quando ela [Candinha] achô o casamento cum meu tí (...) pra cá de Canindé, famía Salumé num ixisite mais, praquê [porque] num podia mais ixisitir. O marido dela se chamava Francisco Salumé. Pode ter alguma, ainda tem gente da famía dela em Canindé, mas eu num cunheço (...) ela [D. Salomé] fez uma reunião com a famía, se ela podia dá aquela terra na Serra das Matas à Cãida, e a Cãida ela criou; (...) a terra aqui era uma terra indígena, foi, era dos índios, foi terra de índio. (...) Aí deu pra ela (...) porque foi terra dos índios e a terra lá era deles. Aí a famía concordou, então (...) tinha que fazê, porque tendo um na reunião, se disser um que eu num concordo, o que é que ia fazê. E a terra lá, era muita terra, lá vai criá filho e neto na Serra das Matas, por nome de João Pereira... (Sr. José Canuto, outubro de 2002).

Aproximadamente em 1877, já casados e morando nas terras agora suas, Candinha, seguindo o conselho de D. Salomé, criou no local seus “filhos e netos”.³ No entanto, Honório Melo, se sentindo incomodado com o tamanho da terra, afirmou que Chico Braz só deveria ficar com o pedaço do terreno compreendido da estrada ao pé da serra e, de acordo com Sr. José Canuto, tanto sua avó Candinha, quanto seu tio Chico Braz, não deviam nada a ele e, ainda, ele não tinha o direito de tomar a propriedade, porém nada foi feito e Honório Melo se “apossou” dela por afirmar ser o “dono” da Lagoa dos Santos, que estava dentro das terras.

Um pouco antes da seca de 1932, toda a família do Sr. José Canuto, a Braz, partiu para Santa Quitéria, cidade onde pediram esmola inúmeras vezes e de onde são naturais (com exceção do Sr. José Canuto, que nasceu no sítio João Pereira dos Oitis, em Monsenhor Tabosa). Esta foi a primeira seca que ele alcançou, já com oito anos de idade. Quando retornaram para a Serra, a seca desse ano já estava em vigor.

Em abril de 1933, com quase nove anos de idade, Sr. José Canuto começou a trabalhar na terra que Honório Melo tinha tomado de sua família e que estava sendo dirigida por Chico Melo, ganhando CR\$ 2,00/dia (dois cruzados por dia). Segundo ele, eram aproximadamente 50 pessoas, todos moradores

da terra, dentre crianças, como Sr. José, jovens e adultos, trabalhando de “escravos” e de acordo com o que a resistência permitisse. Apesar disso, Sr. José acredita que sua curiosidade de criança lhe permitiu perceber sua origem, na qual era questionada aos mais velhos, fossem parentes ou não.

... foi um dia eles fizeram o acampamento, ali tem uma bola grande toda preta, terra que cria mandioca. Aí quando eu vi, pequeno, sem saber de nada, perguntei aos mais véi:

– O que é isso aqui? Quem foi que fez isso, essa queimada desse tamã [tamanho]? Em terra de mandioca? Aquela tá branca, sendo na merma terra e essa tá preta, o que foi isto? E tanto caco? Pode incostá uma camioneta ou qualque um carro pra inchê... quem foi que fez isto?

– Foi os índios.

– . . . de que formatura era o índio, o quê que era?

– Se era índio, era um bicho.

– Bicho por quê?

– Porque comia gente.

– Comia gente, então podia ser bicho mesmo. (...) Mais como era o jeito do índio?

– O índio era um bicho brabo do mato.

– Ele andava só cum umas coisinha aqui, as muié, os home, era aqui de quê?

– De barro.

– Mais num cumia gente não, porque já era assim, porque, o que faltava pra eles ser, mas num era cristão como nós?

– Só era o mesmo cristão do jeito que nós tamo aqui, nesse serviço era o índio, só que era muito brabo e por essa razão cumia gente, então podia ser gente, se cumia gente, só podia ser bicho.

– Ele num é cristão ainda porque num foi batizado.

– Se batizando, é cristão?

– É o mesmo cristão como nós.

– Então num era bicho rapaz, então num cumia. Pra quê dizer que um cristão come ôto [outro]? Os nossos avós, os tronco véi, nasceu desse povo, e as loiça (...) que tenho lá em casa, achada do tempo desses índios. Era muito caco, agora a gente cultivano e virano a terra pro Chico Mel [Chico Melo] fazê

o plantí, aí ia misturano tudo. Mais era demais. (...) Quem quiser vê se nós como índio ou não, a prova eu tenho lá em casa (Sr. José Canuto, agosto de 2003) (grifos meus).

Aos doze anos de vida, Sr. José Canuto continuava trabalhando na terra. Ele, que assegura ter “sofrido demais” naquela época e que essa quantia “não dava nem pra comprar um chapéu”, afirma que viviam como “bichos brutos”.

O chapéu, que é perfeitamente adaptável ao momento em que se encontravam, a seca de sol escaldante, aparentemente designava símbolo de status entre os moradores, pois pela miséria em que se achavam, adquirir um objeto e não um alimento simbolizava contrair o supérfluo.

Na seca de 1942, consoante à historiadora Laís Almeida numa das entrevistas realizadas, Honório Melo, por não ter espaço suficiente para o refrigério do gado, deixou que os animais invadissem a terra dos Braz, que foram forçados a “vender” os pedaços de terra da estrada da serra do João Pereira. Sr. José Canuto afirma que Honório Melo se apoderou do restante da terra, exigindo o documento de posse e que eles dissessem que haviam vendido para ele e, ainda, que regressassem a Canindé, pois lá seriam bem acolhidos pela família de D. Salomé. Em troca, Honório Melo ofereceu “uma ovelha, uma quarta de farinha que parecia serragem de pau, um quilo de café, dez rapaduras que sal podia ser mais doce e duzentos mil réis”.

Em 1942, ele [Honório Melo] tumô a terra toda, perdemo muita terra (...) quando chegaro da seca do tempo do meu povo. (...) [na seca] dos três oito [1888]; 77 do ôto século, elas [as irmãs de criação de Candinha] casaro (...) tudo bem novinha (...) quando chegaro pra vê a terra (...) num tinha mais, já tava só pra lá, pra cá ele [Chico Braz] deu. (...) Só da estrada pra lá, pra cá eu já nasci pra cá, mas a que tamo, eu posso dizê do jeito que dizia no papel que (...) era meu, pro que uma famía rica cuma era Dona Salumé, mãe da minha avó Cãindinha (...) que casô cum meu tí lá pra trás, eles num iam ter aqui na Serra das Matas da estrada pra lá de terra... (Sr. José Canuto, agosto de 2003) (grifos meus).

Candinha, Chico Braz e uma parte da família, sem opção, porque a seca castigou e estavam quase passando fome, além de já muito velhos, seguiram para a Serra das Imburanas, a oito léguas de Canindé, tendo que realizar todo o percurso a pé e com uma pequena trouxa de roupas na cabeça. Lá não passaram fome, mas foram cinco anos seguidos de estiagem. Passados cinco anos, Chico Braz retorna da Serra das Imburanas a fim de ser morador no João Pereira. Poucos dias após esse regresso e já doente, ele vem a falecer nas suas antigas terras, agora dos Melo.

Após a morte do tio, em 1947, Sr. José Canuto já casado e com filhos, ainda lembrava da tristeza de não ter convivido com seu pai. Segundo ele, se o tivesse conhecido, certamente não teria sofrido tanto, porque teria o seu apoio:

Ninguém queira saber o quanto custa uma saudade quando fica sem pai. Numa idade que ele me deixô, que eu não vi ele. Sufri demais. (Sr. José Canuto, outubro de 2002) (grifos meus).

É salutar ainda acrescentar que, quando casaram, Sr. José e D. Maria Canuto, ele com 21 anos de idade e ela com 20, continuaram morando nos Oitis, mas na casa da D. Maria juntamente com sua mãe. Algum tempo depois, a “mãe” de Sr. José, a “vó Candinha”, resolveu ir morar com os três, já que vivia sozinha, vindo a falecer em 1958, com 105 anos. Com isso, a mãe de D. Maria, partindo de sua casa, foi morar com seu filho Vicente, que residia bem próximo ao domicílio em que ficaram os três.

Procurando um local melhor para habitar, Sr. José e D. Maria Canuto foram para a Barra, em Monsenhor Tabosa, também propriedade de Chico Melo, que veio a falecer no período em que lá permaneceram. Ali, de acordo com eles, “se deram muito bem” e, mesmo fazendo parte das terras do “carrasco”, tinha trabalho sem “escravidão” e alimento suficiente para a família. A essa altura, o casal já tinha três filhos.

... era uma terra muito boa [Barra] e eles queriam sair desse cativoiro [se referindo aos Oitis], porque lá, eles iam trabaia era arrendado. (D. Maria Canuto, agosto de 2003).

Com a morte de Chico Melo, o título e a administração das terras foram passados para o filho dele com Edite, sua esposa. Logo no início dessa nova administração, Sr. José, D. Maria e os filhos, mudaram para o Jucá, em Monsenhor Tabosa, local também dirigido pelo filho de Chico Melo. Mesmo passando momentos parecidos com os do local anterior, de abundância de alimentos, em 1967, foram morar no centro da cidade de Monsenhor Tabosa e agora com os nove filhos vivos.

Em 1969, Luiz Alves de Mesquita, homem muito influente em Monsenhor Tabosa, ex-prefeito da mesma, fazendeiro e proprietário de muitas terras na cidade, inclusive das que hoje são do Sr. José Canuto, ofereceu trabalho e morada a este, sua esposa e os nove filhos, todos ainda solteiros. Consoante Zezinho Canuto, filho deste último, o ex-dono do Olho D'Água, por reconhecer o esforço de seu pai, que era muito experiente na lavoura, convidou-o para trabalhar e ainda ofereceu dinheiro para auxiliar na construção de uma casa no local, para Sr. José e toda a família.

... como ele [Luiz Alves de Mesquita] sôbe que o papai era um home muito trabaiadó na roça, ele pegou um convite pro papai que tinha um terreno pra ele trabaiá; se ele quisesse, podia fazê uma casa, que não tinha. O papai disse: "Eu num posso, que eu num posso fazê casa pra ninguém." Ele disse: "Não, eu lhe ajudo." Aí nós fizemo uma casinha de taipa, onde hoje é o curral. Aí nós viemo pra cá, descubrimo que ali tinha um oi [olho] d'água, cumeçemo a cavar, ele deu água, mas num abastecia; só a casa, que nesse tempo era só a casa nas emergência. Nós descubrimo que tinha que também cavar cacimbão. Quando nós cavemo cacimbão, aí a água foi passano pro cacimbão e foi aterrano ele e hoje tá completo, mas acho que se hoje cavar, ele ainda dá água (Zezinho Canuto, agosto de 2003).

Contando, portanto, com a "ajuda" de Luiz Alves de Mesquita, Sr. José Canuto construiu uma casa de taipa. Nessa ocasião, quatro dos filhos do Sr. José e de D. Maria Canuto, o Chico, o Raimundo, o Tião e o Zezinho, foram embora para São Paulo ou Rio de Janeiro (o "sul", como é chamado por eles), em busca de melhores condições financeiras. Somente

ficaram com eles as três meninas, o Expedito e o Luís, porque, de acordo com eles, ainda eram pequenos.

A terra, que ainda não era do Sr. José Canuto, era só mato. A estrada que passava em frente à habitação, era quase que intrafegável, sendo normalmente percurso para animais, na qual raramente passava um automóvel.

Ainda em 1969, Luiz Alves de Mesquita anunciou a intenção da venda da terra tanto para Sr. José Canuto, ressaltando que gostaria que a venda só fosse efetuada para ele, quanto para a esposa dele, D. Santana.

Passada a seca de 1970, três anos depois, em 1973, morre o dono das terras e logo depois Sr. José Canuto comprou a terra de 74,8 hectares, a qual viria a ser intitulada, no mesmo ano, Olho D'Água dos Canutos. Contudo, esse processo não foi simples. Pelo fato de Luiz Alves ter proposto a venda da terra ao Sr. José Canuto em vida, o negócio foi asseverado, tendo à frente sua esposa que, sabendo do caso, em 1979, assinou o documento de venda da terra.

Ele tinha feito essa proposta, aí quando ele morreu, ele já tinha passado a conversa pra viúva, se tivesse de vender isso daqui, vendesse pro Zé Canuto que era o morador que ele queria vender a terra, e facilitasse o negócio pra ele. Aí a viúva quando foi um tempo disse: 'Seu Zé, você vai comprar a terra, que Luiz Alves morreu, mas a palavra ficou. E ele disse que a terra você compra e eu vendo pro Senhor' (Zezinho Canuto, agosto de 2003).

Foi em 18 de dezembro de 1973 que, mediante o acordo firmado, Sr. José pagou pela terra. O valor pedido por D. Santana foi de Cr\$ 7.000,00 (sete mil cruzeiros). Passados alguns anos que a terra havia sido paga e muitos "desencontros" no cartório de Tamboril (cidade vizinha a Monsenhor Tabosa, já que na época não tinha cartório na cidade) e/ou pagamentos dos documentos necessários para a escritura, foi que em 1979, como já foi mencionado, foi assinado o documento de propriedade da terra. Consoante Sr. José Canuto, a família de D. Santana desaprovava a venda, porque o terreno era muito produtivo. A demora na transferência de posse da terra foi porque

... parece que queria fazer um cambalacho pra num passá essa iscritura, passou nove anos pra pudê conseguir, entendeu, gastano dinheiro e eles dano massada;⁴ esse tipo de gente que quer as demora pra vê se retornava de volta, eles num era de acordo que a viúva vendesse, que no dia que a viúva tava vendeno por esse preço, um genro já tinha combinado com ôto e quando o papai tava fechano negócio, o ôto chegou com o dinheiro. (...) aí foi quando ela disse: 'A palavra da viúva é a do finado, a terra é do Seu Zé Canuto'. (...) aí o ôto vêi pra comprar por doze mil cruzeiro, mas ela já tinha dado a palavra pro papai que era sete mil cruzeiro, aí ficaro dano massada, até que a escritura saiu. . . (Zezinho Canuto, agosto de 2003).

O local, ainda sem nome oficial, era conhecido pelos moradores da cidade por "Chiqueiro dos bodes", devido aos bodes que eram criados no local. Entretanto, a necessidade de um nome para endereçamento de cartas, surgiu a partir do momento em que os filhos de Sr. José começaram a sair de casa. O nome escolhido pela família foi Olho D'Água dos Canutos, sendo, então, posto na escritura da terra. Olho D'Água, porque ao chegarem no local, encontraram um olho d'água que passou a ter relevância para eles, por suprir suas necessidades e, mais tarde, poderem canalizar a água desse olho d'água para os cacimbões que acabou aterrando, mas que, segundo eles, nunca secou; e dos Canutos, por ser o sobrenome da família.

Quando nós tava no Rí [Rio de Janeiro], eles inventaro o nome pra iscrevê pra nós. Aí já que comprou, vamo inventar o nome, vamo iscrevê pros menino já com o nome de Olho D'Água dos Canutos (Zezinho Canuto, agosto de 2003).

As outras habitações da comunidade começaram a ser construídas a partir de 1974, de modo que em 1996, todas as nove casas já haviam sido erguidas. Afora a do Sr. José Canuto, que no mesmo ano em que a escritura da terra passou a ser sua (1973) foi reconstruída de tijolos.

Com o passar dos anos e a prole dos Canutos aumentando, dois dos filhos do Sr. José e D. Maria, Tião e Zezinho, saíram da comunidade. Consoante eles, essa decisão se deve à comodidade do centro da cidade e à distância do Olho D'Água ao mesmo, onde compraram uma casa.

Cumpra ainda acentuar que mesmo hoje Sr. José Canuto sendo proprietário da terra intitulada Olho D'Água dos Canutos, o sentimento de pertença a uma origem indígena, afetividade e memória vívida, estão mais claramente voltados para os Oitis. Seu passado é atualizado a cada momento que se faz necessário comentá-lo e que, consoante ele, foi bastante sofrido, com muita miséria e escravidão. Assim, é pensando o "território indígena" (HALBWACHS, 1990, p.133), que o sentimento de pertença a essa origem indígena é depositado notória e intensamente no lugar onde Sr. José passou toda a sua infância e adolescência e suas terras foram tomadas pouco a pouco, havendo, portanto, o esbulho.

... e hoje estamos aqui né, nessa terra que foi comprada, eu até, eu num [não] me sinto muito bem quando o papai agradece né a fulano de tal [Luiz Alves de Mesquita] lá, porque custou o suor né, na época tivemos que se dispor de tudo, os filhos ajudaram, o filho que trabalhava lá no Rí [Rio de Janeiro] ajudou e foi, ele [Sr. José Canuto] se dispôs da safra dele né, pra pudê adquirir dinheiro pra nós tê esse terrenim. Então, quando ele fala que ele agradece, como se devesse um favor né, eu num me sinto muito bem porque custou o suor... (Luisa Canuto, abril de 2003).

Sr. José Canuto acredita que pelo respeito com o qual Luiz Alves de Mesquita lhe tratava, até mesmo lhe oferecendo emprego na lavoura na terra que hoje é sua, adquirida por compra, foi uma gentileza e por isso deve gratidão à família do antigo dono da terra, já que em vida, deixou acordado com ele a sua venda. Para que se efetivasse tal compra, Sr. José contou com a ajuda dos filhos e se desfez de todos os "bens", das suas economias, inclusive dos alimentos colhidos na roça para o sustento de toda a família durante o ano.

ETNOGÊNESE

Tendo como base as falas dos índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos, o grupo que aqui se mostra, não restam dúvidas de que em se tratando de suas indianidades, a Igreja contribuiu bastante no processo de reconhecimento étnico desses. De acordo com eles, o então bispo da Diocese de Crateús,

– D. Fragoso, procurou a Luisa:⁵

– Luisa vocês vêm numa luta, religião na Igreja, você sabia que você é índia, seu povo todo é índio? Vocês são Tabajara da Serra da Ibiapaba, da Serra das Matas, aqui. É porque inconstar na história indígena.

– Tem os Tabajara de Crateús, é da merma aldeia, tem os Tabajara de Poranga, que eu tem vontade de ir lá, eu só vi uma moça, eu disse:

– Nóis como irmão, nós como irmão indígena, nós como dessa aldeia dos Tabajara da Serra das Matas (Sr. José Canuto, outubro de 2002) (grifo meu).

Uma outra pessoa importante, além de Dom Fragoso, no processo de afirmação da identidade étnica da família Canuto foi a Irmã Margaret Malfliet, membro da então Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús. De acordo com eles, tanto Dom Fragoso quanto esta última, fizeram um levantamento dos povos indígenas que habitaram a região, levando em consideração primordialmente a crença na origem comum, atestando que eles “são um resultado disso”:

Foi nós aqui mermo [que fizeram a pesquisa acerca da origem indígena], contano as história, como ouvir do começo, tudo foi terra dos índio, tudo! Porque no Brasil tudo foi terra dos índio, né, só que piorou depois que os portugueses chegaram no Brasil. Mas o Dom Fragoso falou e a Dona Margaret explicou tudo pra Luisa. Disse, vocês são duma aldeia Tabajara, vocês num tavam sabendo, mas a gente inconstar na história indígena. Vocês vão puxar os livro de vocês e a nossa geração foi dali [disse apontando para a serra em frente a comunidade do Olho D'Água dos Canutos] a nossa origem

indígena nasce do pé daquela serra, a Serra das Matas. Daí o índio viveu aqui cuma aquele que vevi na Amazônia que eu acho que ainda vevi até em oco de pau, a gente tem as foto que amostra tudo. Aqui eles vivero da caça e do mel, eu também vivi, vivemo da caça e do mel. Ainda alcançei isso porque tinha muito, agora acabou-se, essa natureza aí acabou, pelaro a serra toda. Aí tinha pau que quatro home assim eu acho que ainda tem um lá, mais num sei se tem; quatro home pra abarcar. Eu nasci ali no João Pereira. Eu me lembra da casa que eu nasci, uma casa de taipa, tinha um pé daquela fruitinha cajá (. . .) no terreiro, me lembra disso tudo (Sr. José Canuto, outubro de 2002) (grifo meu).

A afirmação de Sr. José Canuto por também ter vivido “da caça e do mel”, soa como uma comprovação de algo vivido no passado de suma importância e que o fizesse rememorar a sua ancestralidade (WEBER, 1994a [1922]) através do outro, como pertencente a uma mesma família e a uma mesma terra.

O sentimento de pertença a uma origem indígena até então calado ou adormecido, passou, através da inserção nos movimentos sociais ligados à Igreja, a ser projetado. Luísa Canuto, participando do Grupo de Jovens na paróquia da cidade, juntamente com Sebastião Messias,⁶ seu amigo, também cantando e tocando em missas e festas ligadas à Igreja (como leilões e bingos), foi convidada por Dom Frágoso a participar das reuniões de “conscientização étnica”, de modo que ela pudesse rememorar as histórias ditas e vividas por seus antepassados, resgatando então a cultura e suas origens, em vista de uma afirmação de sua identidade indígena.

Conforme Luísa Canuto, o que já era sentido, passou a ser aclamado e conseqüentemente projetado etnicamente. Foi através das reuniões que ela pôde se dar conta dos sinais distintivos (como por exemplo, o gosto de ir para a mata e lá passar alguns dias, além do exacerbado gosto pela natureza) que afloram entre ela e sua família em contraste com os outros, numa reconstrução do passado em virtude do presente, isto é, numa “reconstrução do passado com dados emprestados do presente” (HALBWACHS, 1990), cujos fatos são ressemantizados continuamente “porque são filtrados pela lente do presente, pela ótica do contemporâneo” (PINHEIRO, 2002).

Conforme Luísa Canuto, antes de afirmar sua origem indígena, ela já era convidada a se apresentar em escolas nas festas em comemoração ao dia do índio. Para tal, ela fazia uso de pinturas faciais, saias de corda feitas por ela, cocar, colares, braceletes e tornozeleiras, isto é, “encorporava-se” (JAYME, 2001). Pelas características fenotípicas de Luisa, cabelo negro e liso, olhos puxados e cor baça, isto passa a atender de algum modo “. . . à visão estereotipada e genérica do que vem a ser índio presente no imaginário da sociedade regional e nacional. A encenação, se assim podemos dizer, objetiva a elaboração e projeção de uma representação étnica indígena que venha ao encontro desse imaginário” (OLIVEIRA JR., 1998, p.26).

... nós viemo despertar, a gente era taxado de índio né, de índia, chamavam a gente de índia, mas a gente num desperitava pra história né, pra. . . aí de repente começou o movimento aqui na região de Crateús e aqui de Monsenhor Tabosa a primeira pessoa que começou a participar, o Dom Fragoso me discutriu e ficou sempre me chamando pra mim ir, pra entrar nesse movimento, pra gente trabalhar nossa história, e me perguntava se eu num tinha preconceito, se eu num tinha vergonha, quando a pessoa chegava pra mim chamar de índia, aí foi através desses contato né, na região de Crateús na Diocese, a Irmã Margaret começou a convidar pessoas né, na região, e eu aqui de Monsenhor Tabosa fui uma das que fui procurada pra ir também pra gente começá a fazer o resgate da nossa história, da nossa cultura, pra gente saber quem nós era, de onde nós viemo né, e nós, pela história, nós sabemos que nós somos um povo Tabajara, os índios que habitaram aqui a Serra das Matas e vieram da Serra da Ibiapaba né, e o meu pai, a minha mãe contribuiu muito quando a gente começou a fazer o levantamento, que eles foram lembrando e foram passando pra nós, a gente nunca tinha se interessado em falar da história né, aí eles foram passando pra nós né, como era que os pai deles vivia, aonde vivia, a terra que vivia, que é aqui no pé da serra do João Pereira, de quê que viviam, era da caça né, nós temos a arma que o meu avô usava (...) era a beste, nós temos a beste que é tipo um arco com a fe-

cha que era que ele usava para caçar né, e a partir daí desses contato, desses encontros na região e outros encontro que a gente foi, aí nós fomo descubrindo, se descubrindo e fomo encontrando nossas raiz, nossas verdadeira raiz, da onde foi que nós viemo né, e qual o povo a gente pertencia (Luisa Canuto, abril de 2003, vídeo).⁷

Os indígenas do Olho D'Água dos Canutos estão organizados através da Associação Unidos Venceremos, que tem como associados inclusive os outros indígenas de Monsenhor Tabosa. Todos se reúnem na Escola Diferenciada dos Índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos, o Salão.

Representantes do Olho D'Água dos Canutos ainda assumem o programa de rádio "Nossa Vez e Nossa Voz", transmitido aos sábados e de uma considerável radiodifusão, que funciona como um dos meios de interação e comunicação, com uma atenção peculiar aos indígenas e associados ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Monsenhor Tabosa, de cuja administração esses indígenas fazem parte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sofrimento, a "escravidão", a perda familiar e das poses, o esbulho, o rancor e as conquistas, convictamente auxiliaram de uma maneira ou de outra na busca da legitimidade indígena que também é conquistada através do reconhecimento em meio à coletividade.

A consciência da indianidade dos índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos vem da memória assegurada principalmente a partir de Sr. José e D. Maria Canuto. Essa memória, sem dúvida, foi passada aos familiares e, portanto, construída ao longo das relações sociais que se estabeleceram. A construção dos fatos, que não é fixa, tampouco segue regras, procura se moldar à realidade, podendo emergir da "invenção das tradições" (HOBSBAWM, 1997), com a tentativa de apreensão dos significados da vida cotidiana e que, portanto, surgem a cada instante produzindo efeitos sociais reais.

NOTAS

1 Para mais informações, ver Almeida, 2005.

2 Conforme Sr. José Canuto, foi a mordida de “cachorro doido” que levou seu pai a óbito, cujo sintoma foi somente uma forte dor de cabeça.

3 Digo “filhos e netos”, porque Candinha nunca teve filhos, mas criou José Coelho, pai do Sr. José Canuto, a quem chamava de filho, e sua prole, reconhecidos por ela como netos.

4 “Dar massada” é ganhar tempo, isto é, deixar passar mais tempo, enrolar.

5 Trata-se de Luisa Canuto, 49 anos, sétima filha de Sr. José e D. Maria Canuto. Além de uma das referências entre os Tabajara do Olho D’Água dos Canutos, ela é professora da Escola Diferenciada da comunidade do Olho D’Água dos Canutos e membro da administração do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Monsenhor Tabosa. É respeitada e reconhecida pelos moradores da cidade como indígena.

6 Sebastião Messias é amigo de toda a família Canuto e assume sua indianidade como Tabajara. Mora no centro da cidade de Monsenhor Tabosa e, como Luisa Canuto, está à frente na Escola Diferenciada na comunidade do Olho D’Água dos Canutos, bem como também atua na administração do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Monsenhor Tabosa.

7 O vídeo ao qual me refiro foi produzido pelos próprios índios Tabajara do Olho D’Água dos Canutos, durante a Semana Santa de 2003, período em que normalmente eles acampam no terreno sagrado. O terreno sagrado está localizado na mata dentro dos 74,8 hectares de terra dos Canutos. Contudo, a escolha do lugar não se deu aleatoriamente. Segundo os Tabajara do Olho D’Água dos Canutos, houve realmente uma identificação com o lugar. Diferente dos outros locais na mata, o terreno sagrado ou acampamento é plano e sua posição geográfica proporciona vista para a cidade. É lá que eles também cozinham, dançam toré e tomam o mocororó de caju ou cana-de-açúcar que produzem. O fato foi que andando pela mata, descobriram o local e combinaram com os membros da comunidade. Ali seria o terreno sagrado, um “lugar antropológico”, uma “. . . construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos” (Marc Augé, 1993: 51-52). O terreno sagrado ou acampamento seria então uma atualização das perambulações que faziam no passado por causa do gado. O gado, posto pelos grandes proprietários rurais nas terras que lhes foram tomadas - no caso dos índios Tabajara do Olho D’Água dos Canutos - seria responsável, portanto, pela expulsão deles dessas terras. Por isso, segundo Sr. José Canuto, quando os fazendeiros que se apossavam da terra em que os índios estavam instalados, soltavam o gado para que todo o espaço fosse invadido e eles fossem esbulhados; lá os animais se alimentavam e destruíam a mata até então virgem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alyne Silva. *Ninguém queira saber o quanto custa uma saudade...* : índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos. (Monografia de Graduação). Fortaleza: UFC, 2005.

ARAGÃO, R. Batista. *Índios do Ceará & Topônimos indígenas*. Fortaleza: Barraca do Escritor Cearense, 1994.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 3ª ed. São Paulo: Papirus, 2003.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

GOLDSTEIN, Melvin. 1975. Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India. In: L. Despres (org.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton/The Hague, 1975.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JAYME, Juliana. *Travestis, transformistas, transexuais e drag-queens: personagens e máscara no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa*. (Tese de Doutorado). Campinas: Unicamp, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA JR., Gerson Augusto de. *Torém*. Brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Annablume/Fortaleza/SECULT, 1998.

PINHEIRO, Joceny. Da arte para o exercício: uma introdução às narrativas Pitaguary. In: PINHEIRO, Joceny (Org.). *Ceará*. Terra

da luz, terra dos índios; história, presença, perspectivas. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN/4ª Superintendência Regional, 2002.

PORTO ALEGRE, M. Sylvia. *Comissão das borboletas*. A ciência do Império entre o Ceará e a corte. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2003 (Coleção Outras Histórias).

SILVA, Edson. *Povos indígenas no Nordeste*. Uma contribuição à reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica, 2001 (Inédito).

_____. *Povos indígenas e ensino de História*. Subsídios para a abordagem da temática indígena em sala de aula, 2001 (Inédito).

STUDART FILHO, Carlos. Os Aborígenes do Ceará. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXXVII. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1963.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade*. vol. I. 5ª.ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994 [1922]a.

UM QUADRO DE MULTIPLICIDADE ÉTNICA: OS POVOS INDÍGENAS EM CRATEÚS¹

Estêvão Martins Palitot

Crateús é um centro urbano destacado no interior do Ceará. Localizado no centro-oeste do estado, próximo à divisa com o Piauí, tem uma população urbana de mais de 50.000 habitantes. A cidade concentra importantes serviços públicos (ferrovia, quartel, bancos, universidade, entre outros órgãos administrativos do Estado), possui um pequeno parque industrial e é sede de diocese da Igreja Católica.

A Diocese de Crateús ficou conhecida em todo o Brasil devido à inclinação progressista que tomou durante o episcopado de D. Antônio Fragoso, seu primeiro bispo. Entre as décadas de 1960 e 1990, inúmeras experiências de evangelização popular tiveram lugar na Diocese, com destaque para a atuação das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, as pastorais sociais e os sindicatos rurais (THOMÉ, 1994; MONTENEGRO, 2004). Durante os “anos de chumbo”, a orientação progressista da igreja nesta região foi alvo de perseguição constante das forças da repressão.

O atual movimento indígena na cidade de Crateús e nos demais municípios da região tem suas origens nestas experiências de organização da igreja voltadas para a *libertação* dos grupos sociais mais pobres. Hoje, podemos encontrar cerca de uma dezena de núcleos indígenas localizadas nas periferias da cidade e que se originaram de mobilizações populares estimuladas pelos agentes pastorais da Diocese.

Além dessas concentrações urbanas, o movimento indígena na região conta com uma rede translocal de comunidades indígenas na zona rural de Crateús (Nazário - Tabajara e Santa Rosa - Potyguara) e nos demais municípios da região:

Poranga (Tabajara e Kalabaça), Novo Oriente (Potyguara), Quiterianópolis (Tabajara), Tamboril (Potyguara e Tabajara) e Monsenhor Tabosa (Potyguara, Tabajara, Gavião e Tubiba-Tapuia), todas elas frutos da ação da Pastoral Raízes Indígenas, que teve atuação destacada na Diocese durante a década de 1990 e os primeiros anos do Século XXI. Nos municípios de Tamboril e Monsenhor Tabosa, um conjunto de 17 aldeias e quatro etnias ocupa um território contínuo nas fraldas da Serra das Matas.²

Em Crateús, a maioria das atuais “aldeias urbanas” teve início com ocupações de terrenos ociosos nas periferias da cidade para a construção de casas por famílias pobres. Assessoradas pelas pastorais, estas famílias, ao conseguirem os espaços para construção das casas, recebiam donativos que permitiam a edificação dos primeiros cômodos e trabalhavam em mutirão na construção de um centro comunitário que, ainda hoje, serve para reuniões e o funcionamento de salas de aula. Este modelo de ação coletiva e organização do espaço desenvolvia-se sob orientação direta dos agentes pastorais, de modo a criar as condições mínimas para a consolidação dos grupos de sem-teto na forma de comunidades, cujo objetivo final era garantir organicidade enquanto *Comunidades Eclesiais de Base*, unidade básica do projeto da igreja popular em Crateús (THOMÉ, 1994, p. 128-129; FRAGOSO, 2005, p.52).

Posteriormente, durante os trabalhos pastorais de organização das comunidades realizaram-se encontros onde as pessoas eram estimuladas a falar sobre suas histórias de vida. Atuando como catalisadoras dos grupos, as agentes pastorais buscavam que as pessoas contassem sobre suas raízes e, nestes momentos, abria-se espaço para narrativas que falavam sobre os antepassados, notadamente, as avós pegas *no mato, a dente de cachorro*. Além dessas histórias, sobressaíam as relações de patronagem e exploração a que eram submetidos nos *interiores*, pelos proprietários de terras e os deslocamentos para a periferia da cidade em busca de melhores condições de vida. Assim, em algumas das ocupações urbanas vieram a organizar-se núcleos da Pastoral Raízes Indígenas e, posteriormente, o Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR e a Escola Diferenciada Raízes Indígenas.

Localizadas na área de expansão da cidade nos sentidos sul, oeste e leste, as “aldeias urbanas” atuais são: Vila Vitória (Tabajara, Calabaça e Tupinambá); Terra Prometida (Tabajara, Calabaça e Tupinambá); Terra Livre (Potyguara); Nova Terra (Tabajara e Potyguara); Aldeia São José (Potyguara, Tabajara, Calabaça e Kariri); Maratoã (Kariri, Tabajara, Potyguara e Calabaça); Altamira (Potyguara); Planaltina (Potyguara, Tabajara e Calabaça) e Pedra Viva (Tabajara e Potyguara).

Até o ano de 2007, essas etnias indígenas estavam organizadas no Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR. No entanto, após discordâncias acerca da gestão de recursos por parte da última diretoria do CINCRAR, o Conselho foi desativado e cinco novas associações indígenas foram criadas, reunindo as famílias indígenas por alinhamentos étnicos. São elas: Associação Indígena dos Kariri de Crateús (A-I-KA-CRA), que inclui também Tabajara, Potyguara e Tupinambá; Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús (ARINPOC); Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús (APITC), dos Tabajara da Nova Terra, migrados do Pé-de-Serra do Ipu; a Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela (AVFVLA), dos Tabajara da Vila Vitória e a Associação Indígena Calabaça de Crateús (AICC), que congrega os Calabaça, dispersos pela cidade.

CONTANDO A POPULAÇÃO

No mês de abril de 2008, a FUNAI e a FUNASA realizaram o primeiro cadastramento oficial dos indígenas na área urbana de Crateús. Nesse cadastramento, foram contabilizadas não só as famílias residentes nas ocupações organizadas mas, também, os indígenas que vivem distribuídos pelos outros bairros da cidade e que, em sua maior parte, estão filiados às associações indígenas. Durante duas semanas foi realizado o trabalho de cadastro, que além de permitir acesso ao subsistema de saúde indígena da FUNASA, conferiu grau de reconhecimento étnico oficial às etnias que até então eram citadas muitas vezes como *não-reconhecidas* ou *em processo de reconhecimento*. Neste momento, muitas das ocupações

que até então eram chamadas de *conjuntos*, *periferias* ou *bairros* adotaram o epíteto *aldeia*, para melhor se adequarem ao cadastro oficial.

De acordo com os dados disponibilizados pela FUNASA e com levantamentos feitos em campo a partir de censos, dos cadernos e fichas cadastrais das associações indígenas pude montar o seguinte quadro populacional:

Etnias	População	Bairros
Calabaça	176	Fátima I, Fátima II, Maratoã, Aldeia São José, Planaltina.
Kariri	116	Maratoã, Terra Prometida, Aldeia São José.
Potyguara	1244	Nova Terra, Aldeia São José, Terra Livre, Planaltina, Altamira, Fátima II, Santa Luzia, Santa Rosa (rural)
Tabajara	889	Vila Vitória, Terra Prometida, Nova Terra, Maratoã, Centro, Fátima I, Fátima II, Nazário (rural)
Tupinambá*	38	Terra Prometida, Vila Vitória.
Total	2463	

Tabela I – População indígena na cidade de Crateús por etnia e bairros.
Fonte: Funasa, 2008 e dados de campo (para os Tupinambá).

* Os Tupinambá são cadastrados na FUNASA como Potyguara.

No processo de cadastro da FUNASA a etnia Tupinambá foi contabilizada como Potyguara, pois os funcionários responsáveis afirmaram que estes, assim como os Kariri, não podiam ser considerados como etnias, uma vez que não existiam documentos citando os dois grupos nos arquivos do órgão. No decorrer do processo de cadastro, os Kariri conseguiram ser reconhecidos como grupo e foram cadastrados separadamente. Já os Tupinambá, não. A alternativa que se lhes ofe-

receu foi cadastrarem-se como Potyguara pois são uma única família extensa cujo patriarca identifica-se como Tupinambá e a matriarca como Potyguara. Em um censo que realizei com os Tupinambá pude contabilizar 18 famílias e 38 pessoas.

Os dados oficiais apresentados pela FUNASA concentram as etnias indígenas de Crateús em bairros específicos,³ o que não corresponde à real distribuição da população, nem às dinâmicas organizativas dos grupos. Assim, os Potyguara aparecem nucleados na Aldeia São José, os Tabajara na Terra Nova (sic), os Calabaça na Vila Vitória e os Kariri na Terra Prometida. Tal alocação corresponde a critérios administrativos do órgão, embora gere alguns mal-entendidos quando confrontada com a multiplicidade de arranjos residenciais indígenas na cidade. Além disso, a população do Nazário havia sido contabilizada em 2006, quando ainda possuía uma população multiétnica (Calabaça, Potyguara e Tabajara), que depois desceu para a cidade. Segundo censo realizado por mim em agosto de 2008, existem 41 pessoas no Nazário vinculadas ao etnônimo Tabajara. Não há uma contagem segura dos Potyguara residentes na zona rural ao sul da cidade e em torno da região do Monte Nebo, embora alguns deles tenham sido contabilizados como moradores da cidade.⁴

O processo de organização dos indígenas nas periferias de Crateús configura-se como uma “guerra de interpretações” (ALVAREZ et alli, 2000), uma “luta de classificações” sobre a identidade e os limites dos grupos sociais.⁵ Toda a problemática que envolveu, primeiro, a aceitação de que fossem cadastradas as etnias residentes nas periferias de Crateús, depois, a exclusão dos Kariri e Tupinambá sob a alegação de que não existiriam referências a estes dois grupos nos arquivos oficiais e, por último, as alternativas distintas de inclusão desses grupos no cadastro evidenciam parte do campo social onde se dá o contexto das etnogêneses indígenas no Ceará contemporâneo. Este quadro envolve não só as rotinas burocráticas e as ideologias próprias dos órgãos oficiais (FUNAI e FUNASA) como os elementos simbólicos e as concepções sobre a vida indígena atualizados pelas agências missionárias e o movimento indígena estadual. Desta maneira, existe uma reificação dos modos de vida indígenas, que deveriam transcender nas aldeias, mas não nas áreas urbanas.

AS DINÂMICAS URBANAS DE CRATEÚS

Crateús é, historicamente, o ponto intermediário de várias rotas migratórias entre as zonas rurais próximas e as áreas de destinos dos migrantes. Tais destinos variaram no correr das décadas: Piauí, Maranhão, Fortaleza, Brasília, Amazônia, São Paulo e Rio de Janeiro. Sua posição é estratégica para os migrantes. Por centralizar o fornecimento de bens e serviços, sempre atraiu pessoas. A linha férrea foi importante canal para o escoamento da produção algodoeira e para os contatos com outras cidades do Ceará e com o Piauí e Maranhão. Desde séculos, as terras mais úmidas destes dois estados exerceram atração sobre as famílias fustigadas pelas secas periódicas e a ferrovia só veio incrementar este fluxo.

A instalação do quartel do Batalhão de Engenharia e Construção, atualmente da Infantaria, também atraiu contingentes de trabalhadores que se fixaram na cidade. O Batalhão de Engenharia e Construção proveu a cidade durante algumas décadas de certo movimento econômico em torno das obras de construção de açudes, estradas e pontes.

Quem circula hoje pelas ruas de Crateús percebe um adensamento urbano significativo no centro comercial da cidade e caminhando em direção às suas periferias pode observar uma verdadeira colcha de retalhos de terrenos desocupados e cercados; casas suntuosas, que chegam a ocupar quarteirões inteiros e aglomerações de pequenas casas e casebres, resultantes de ocupações de terrenos públicos ou particulares por grupos organizados. Calçamento irregular, sistema de saneamento inexistente, iluminação precária, mato e lixo são elementos constantes nessa paisagem.

O processo de urbanização de Crateús, assim como das outras cidades do sertão nordestino acelerou-se nas últimas décadas em função da concentração fundiária no campo, do esgotamento das oportunidades de trabalho no centro-sul e da crise de sustentabilidade da agricultura familiar. Esta população sem terra e sem trabalho passou a viver de pequenos serviços, empregos temporários e da agricultura em terras de terceiros quando as chuvas permitem, orbitando em torno

das cidades, que passaram a concentrar também uma oferta mais abundante de escolaridade e de atendimentos à saúde.

Crateús não estava preparada para esse rápido aumento populacional. Seu pequeno centro comercial e institucional estava envolto por terras particulares, cujos proprietários relutavam em cedê-las para ocupação residencial. Pressionados pelos valores dos aluguéis e pelas dificuldades financeiras, os moradores de baixa renda passaram a reivindicar que os órgãos públicos resolvessem o problema da moradia.

As estruturas políticas tradicionais não conseguiram abarcar as demandas crescentes dessas populações e novas formas de organização foram criadas a partir de experiências diversas. Uma delas foi coordenada pelas pastorais da igreja nos anos 1980 e 1990 e deu origem às ocupações urbanas, dentre as quais algumas hoje se definem como *aldeias* ou núcleos indígenas. Uma das principais figuras nesse processo foi Helena Gomes, *animadora de bairro*, que atuou como *mediadora social* em muitas ocupações de solo urbano e organizações de comunidades eclesiais de base, desde então. Hoje, Helena identifica-se como Potyguara e é uma das principais lideranças indígenas na cidade e no estado.

Atuando inicialmente no seu bairro, Helena logo passou a fazer parte de pastorais que associavam identidades culturais e luta pela terra, engajando-se na pastoral do negro, nas lutas por moradia e por fim na Pastoral Raízes Indígenas. É no caldeirão fervilhante das ações de luta por moradia, que estas duas pastorais étnicas encontrarão o seu campo de atuação. Já em 1988 realizam-se mobilizações em torno do centenário da abolição da escravidão, quando é diagnosticada entre os membros da pastoral negra a falta de moradias. Em 1990, ocorre a primeira ocupação urbana em Crateús, gestada no seio das pastorais, é a Terra Prometida. Em 1991, realiza-se a ocupação da Nova Terra. Em 1993, é a vez da Vila Vitória. Em 1994 ocorre a ocupação da Terra Livre. A Planaltina, o Campo Verde e a Vila Nova são ocupados em 1996. A Pedra Viva é ocupada em 1998, seguindo-se outras ocupações e mobilizações que forçavam a prefeitura a construir conjuntos habitacionais. Helena tomou parte de muitas dessas ocupações, na maioria das vezes, colaborou diretamente com a Frente Social

Cristã, órgão vinculado à Diocese e que, ainda hoje, atua na promoção da luta pela moradia. Com a adesão ao movimento indígena ao longo dos anos 1990, Helena afastou-se das lutas por moradia, passando a contribuir com a organização da escola indígena e do CINCRAR. É apenas em 2005, com a ocupação da Aldeia São José que Helena volta a apoiar outra ocupação urbana.⁶

O processo organizativo das ocupações implicou que as famílias envolvidas operassem, junto com os agentes pastorais, uma transformação de pobres anônimos em comunidades organizadas, que além de problemas e dificuldades, também tinham nomes, histórias e valores a serem cultivados e mostrados. Os trabalhos dos agentes pastorais com os grupos populares serviram como catalisadores de processos de reconhecimento e comunicação das experiências sociais, criando um campo comunicativo de interpretações e significados que afirmam uma trajetória comum: a abundância proporcionada pelas terras originariamente livres; a exploração do trabalho pelos donos de terras e as relações de patronagem; o êxodo rural movido pela perda das terras ou pelo rompimento de antigas relações de dependência; a convivência nas periferias; o encontro com histórias de vida semelhantes na *caminhada* do movimento pastoral.

O amplo leque de saberes e fazeres existentes na cultura local permitiu a criação de nexos comunicativos das experiências passadas e das novas experiências do que é viver em comunidade. Os missionários e outros agentes pastorais valorizavam as realizações de reisados, bumbas-meu-boi, ro-marias, salões de cura e danças de São Gonçalo tanto como formas de atrair as pessoas para ouvirem as mensagens de *libertação*, quanto como conteúdos culturais específicos e metaforizados dessas mensagens. Conforme apontado por José Maurício Arruti (2002 e 2006), a valorização da forma e do conteúdo das expressões culturais populares têm sido trabalhadas como parte do processo de emancipação dos grupos evangelizados pelos missionários de orientação progressista em todo o Nordeste.

Ao inserirem-se neste movimento, as famílias de sem-teto, a partir de então *comunidades*, passaram a pleitear o acesso

a direitos políticos e recursos que o Estado até aquele momento não lhes destinava. Assim, os agentes pastorais, desenvolveram a partir de uma metodologia muito particular, um processo de construção política e social onde, de um grupo populacional empírico e quantificável – os trabalhadores, os sem-teto, os camponeses, os migrantes – forma-se uma *comunidade eclesial de base*, infundida de atributos morais construídos no processo de organização religiosa, sindical ou nas próprias ações de ocupação de terrenos públicos.

O investimento político, social e cultural que realizaram na elaboração dos fundamentos morais das comunidades, estimulando-as para a ação coletiva assemelha-se ao que Chatterjee analisa para as ocupações urbanas em Calcutá na Índia:

Muito embora o movimento crucial aqui tenha sido o de nossos ocupantes, de buscar e obter o seu reconhecimento como um grupo populacional, o que do ponto de vista do governamental é apenas uma categoria empírica utilizável que define os alvos das políticas públicas, estes próprios tiveram que achar meios de investir sua identidade coletiva com um caráter moral. Esta é uma parte igualmente crucial da política dos governados: dar à forma empírica de um grupo populacional os atributos morais de uma comunidade (CHATTERJEE, 2004, p.135).

Os meios para isso foram dados através de reuniões, rituais (missas, grupos de oração), ações coletivas (hortas, campanhas, ocupações) e formação de associações registradas em cartório. Foi a partir desses instrumentos que os missionários passaram a valorizar todos os aspectos negados e reprimidos da vida desses grupos, colocar em primeiro plano aquilo que é o seu “verdadeiro” modo de ser, e que era reprimido pela situação social em que viviam. Para alguns grupos era o trabalho, para outros a terra, para outros ainda, a cultura, o gênero, a raça e a identidade. E foi para trabalhar com a identidade dos grupos de sem-teto da cidade que foi criada a Pastoral Raíces Indígenas.

A PASTORAL RAÍZES INDÍGENAS E A IDENTIFICAÇÃO DAS ETNIAS

A Pastoral Raízes Indígenas foi organizada na Diocese de Crateús no início dos anos 1990, como mais uma das dimensões de ação da igreja popular. Suas atribuições consistiam em localizar, identificar e organizar os povos indígenas na diocese de Crateús. As principais animadoras à frente da Pastoral foram a Irmã Margarete Malfliet, Helena Gomes e Teresinha Silva, a Teka (da Serra das Matas). De acordo com Margarete, os primeiros membros da Pastoral vieram da Irmandade do Servo Sofredor, onde muitas mulheres indígenas estavam presentes junto com a irmã. Assim, a Pastoral foi criada por uma iniciativa de Dom Fragoso, que lhe confiou a direção das atividades.

...foi no tempo da Irmandade (do Servo Sofredor) e ... até o ... trabalho quando o Fragoso... sim eu não terminei de dizer isto. Quando ele disse que eu iria, quando andava... já tava convencida que tinha indígenas aqui. Que eu, Margarete, independentemente dele, e de seja o que for, onde eu andar, nos ônibus, nos interior, sempre cace espaço para tocar no assunto. Então de repente, ele disse: 'então eu lhe peço – faz uma coisa na diocese'. Que a Diocese nunca assumiu. Quem assumiu foi D. Fragoso. O Conselho Pastoral botou um voto contra. Não queria que se ... deixa os índios no que era. Morto. Porque é isso que se sabe. Aqui era dos índios, né? Aí todo mundo é de acordo. Campanha da Fraternidade, sobre o índio, do passado, era uma maravilha! Mas do presente, que tá aqui, necas. (...)

Helena, que era da Irmandade me ajudou desde o início e a gente chamou Pastoral Raízes Indígenas. Porque naquela época eu pensava: o que posso fazer é aliviar a consciência... dos indígenas... que a parcela mais bonita que eles tem dentro de si é a parcela indígena. Porque o que eles herdaram da cultura branca é a mais vergonhosa. Porque aqui no Ceará os brancos foram os da cadeia de Portugal. A ocupação do interior aqui foi isto. Trouxeram os vagabundo, os que estavam preso lá no Portugal e soltaram aqui. (...) Que os que eram

os condenados perpétuo, para aliviar lá, mandavam para a colônia, né? E aqui tinha liberdade. Porque aqui a gente vê realmente, o menino da... da linha do branco casado com indígena. A gente vê muito disso aqui (Margarete Malfliet, entrevista em Poranga. Agosto de 2006) (grifo meu).

Atuando enquanto uma das formas de evangelização da Diocese, a Pastoral Raízes Indígenas começou seus trabalhos exatamente através das *comunidades* já organizadas, registrando-lhes a história, promovendo romarias e estimulando que a identidade indígena fosse assumida pelas pessoas.

Ao começar identificando as pessoas que possuíam fenótipo indígena e estimulando-as a assumirem sua indianidade, num processo homólogo aos dos movimentos negros, onde os indícios fenotípicos eram mobilizados e revertidos de estigma em afirmação, a Pastoral Raízes Indígenas foi tecendo uma trajetória singular de mobilização pastoral e étnica na região de Crateús. Inicialmente, a Pastoral identificou a família de Dona Tereza Kariri, uma migrante do Crato - cidade situada na região sul do Ceará, conhecida como Cariri - outros grupos foram sendo identificados a partir de critérios específicos de genealogia, origem geográfica e estigmas sociais.

Assim, as famílias que remontam sua origem à região da Serra Grande (Ibiapaba), reivindicam o etnônimo Tabajara, recorrendo ora à historiografia, ora à literatura, apresentando leituras particulares do romance *Iracema*, de José de Alencar. A memória da perda de acesso às terras comuns, devolutas ou pequenas propriedades familiares nos pés-de-serra fundamenta a identificação étnica e explica os movimentos migratórios em direção à cidade.

Os Calabaça são classificados a partir de um contexto de alteridentificação, onde são sempre os membros dos outros grupos sociais que lhes designam essa alcunha, geralmente vinculada a predicados desabonadores como a marginalidade social e jurídica. Sendo associados ora a vida errante de coletores de mel (daí o apelido Jandaíra, que muitos possuem), ora a participação em episódios de contestação e violência. Regionalmente denominados de *revoltosos*, estes episódios reúnem sob um único nome eventos distintos como a passa-

gem da Coluna Prestes, recrutamentos forçados para a guerra do Paraguai, jaguncismo e bandos de cangaceiros.

Os Tupinambá são um grupo pequeno, todos descendentes de seu Severino Tupinambá, um senhor idoso com mais de 110 anos e que fez fama na região como curador, andando de feira em feira, oferecendo seus serviços e remédios. Reconhecido publicamente como indígena, afirma ser originário do Amazonas, tendo sido raptado de sua aldeia ainda quando criança.

Já os Potyguara, fundamentam sua trajetória histórica no episódio conhecido como o *Massacre da Furna dos Caboclos*. Segundo as narrativas locais, na localidade de Monte Nebo, em meados do século XIX, houve um massacre de indígenas que estavam abrigados numa furna. Estes indígenas flechavam o gado dos fazendeiros e refugiavam-se na serra. Para evitar prejuízos, os criadores instruíram um vaqueiro para que se fizesse amigo dos índios, lhes oferecesse comida e quando todos estivessem dormindo, cortasse a corda dos arcos para que eles não tivessem como se defender. Feito isto, os outros vaqueiros adentraram a furna e massacraram os índios, escapando apenas uma menina que foi trancafiada num quarto, para ser amansada. Após ser amansada ela casou-se com um dos vaqueiros e deixou grande descendência. Contam ainda, que durante o seu cativeiro ela alimentava-se de baratas, daí advindo um apelido que tornou-se o patronímico dos descendentes desta índia. Além de ser voz corrente na região, essa narrativa foi registrada pela Pastoral Raízes Indígenas, junto a um dos descendentes da índia sobrevivente, seu Mariano Barata. Já falecido. No relato em vídeo⁷, seu Mariano afirma que os indígenas massacrados na furna seriam Potyguara, em oposição aos Tabajara, que viviam em outra área próxima.

Constrói-se assim uma *geografia imaginária*,⁸ concorrente às definições dominantes. Nesse processo, devemos salientar que a própria Furna constitui-se como um “lugar da memória” onde, como testemunhas da veracidade da história, existem pinturas rupestres e o chão está repleto de ossos e artefatos de cerâmica. Inúmeras são as narrativas existentes sobre a *Furna dos Caboclos*, extrapolando os relatos indígenas, podendo-se, inclusive, encontrar cartões postais da mesma à venda nas bancas de revista da cidade.

No sentido de articular a narrativa histórica à mobilização indígena contemporânea, nos primeiros anos da Pastoral, organizaram-se romarias ao Monte Nebo e foi fincada uma cruz dentro da Furna. Estas romarias foram canceladas em 1994, pois os proprietários das terras cercaram a Furna para impedir o acesso dos indígenas da cidade até lá. Ainda hoje, as famílias que se identificam publicamente como Potyguara são aquelas que vivem na cidade e são originárias do Monte Nebo e das serras vizinhas. Mas as famílias que residem no povoado do Monte Nebo e nas suas imediações, evitam assumir-se como indígenas.⁹ Este quadro tornou-se mais agudo quando os indígenas da cidade tentaram ocupar o assentamento Santa Rosa, vizinho ao Monte Nebo, no ano de 2004 e não conseguiram se manter no local, frente à pressão dos proprietários.

Essa *geografia imaginária* produzida pela ação da Pastoral Raízes Indígenas e do movimento indígena coloca a narrativa histórica no centro de um campo de forças em disputa pelos sentidos constituídos nas classificações sociais. Tal processo não constitui uma ruptura radical com os métodos de ação da igreja popular, pelo contrário, possui uma continuidade evidente. Dada uma fórmula geral de organização de comunidades, a sua transfiguração em grupos étnicos é um passo muito curto numa trajetória organizativa que se utiliza dos mesmos procedimentos de “conversão” política e simbólica (ARRUTI, 2006).

Até meados da década de 1990, o que era um movimento social organizado por agentes pastorais envolvidos com as camadas populares e com vistas a conquistar melhorias nas condições de vida, tornou-se decididamente um movimento de reivindicação étnica, quando uma parte desses atores sociais assumiu-se como indígenas. Devemos destacar que a construção das identidades indígenas deu-se dentro do processo mais geral de organização das *comunidades* e que os métodos pastorais para auxiliar na organização dos grupos eram os mesmos: reuniões, celebrações, coleta de narrativas sobre o passado, estímulo às manifestações culturais tradicionais que envolvem canto e dança e dramatizações.¹⁰

ALDEIAS URBANAS E TERRAS DE ORIGEM

As periferias indígenas de Crateús são as unidades básicas de organização do movimento indígena na cidade e geralmente contam com um salão comunitário onde funcionam as salas das escolas indígenas e são realizadas reuniões e celebrações. Além das aldeias urbanas são apresentadas aqui as duas situações de *territorialização* (OLIVEIRA, 2004) dos indígenas de Crateús na zona rural, o Nazário (Tabajara) e a Santa Rosa (Potyguara).

VILA VITÓRIA

A Vila Vitória é o resultado de uma ocupação de um terreno e uns galpões abandonados por parte de famílias sem-teto no ano de 1993. Fica situada na saída da cidade para o Piauí, dando acesso aos distritos de Tucuns, Poty e Ibiapaba. É composta de três pequenas ruas coladas ao muro do Colégio Santa Inês. Esta região da cidade é conhecida como *Alto da Favela*, talvez por comportar moradores pobres, talvez por sua vegetação original ser composta deste tipo de árvore.

Assumindo e reivindicando sua origem nas localidades Tucuns e serra das Melancias, no topo da serra Grande (Ibiapaba), as irmãs Mazé e Tereza Pereira, assumiram-se como índias Tabajara, num processo concomitante à luta pela aquisição de um espaço para construção de suas casas na periferia de Crateús. A Vila Vitória foi uma das primeiras ocupações urbanas organizadas pelas pastorais sociais da diocese de Crateús e nas suas três ruas a família Pereira pode reagrupar-se e fortalecer seus laços de sociabilidade.

Além dos Tabajara, há uma família Tupinambá na Vila Vitória e é grande o contingente de Calabaça que vive na própria Vila e nos seus arredores.

Outro dado importante das relações sociais nesta região da cidade é o culto mediúnico dos *salões de cura* (Umbanda), que era realizado por Dona Tereza na sua casa. Destes trabalhos espirituais participava toda a sua parentela, tendo Dona

Mazé como sua principal auxiliar (*cambone*). Após a morte de D. Tereza o salão foi fechado, mas as práticas rituais ainda são cultuadas no *Alto da Favela* nos *salões* de D. Marcília (Tabajara)¹¹ e de Maria do Louro (Calabaça).

A Vila Vitória foi uma das áreas privilegiadas pela Pastoral Raízes Indígenas nas suas ações, proporcionando a organização de uma infraestrutura básica para a comunidade: sala de aula, sede do Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR e o próprio processo de formação de membros do grupo como líderes indígenas. Neste sentido, destacaram-se três dos filhos de D. Tereza: Cícero Batata, Chagas e Zé, que se revezavam na presidência do CINCRAR.

NAZÁRIO (SERRA DAS MELANCIAS)

Nos últimos anos, os Tabajara da Vila Vitória iniciaram um processo de retorno para suas terras de origem na região da serra da Ibiapaba, que denominam de serra das Melancias. Esta área é ocupada nos dias de hoje pela Reserva Particular do Patrimônio Natural – RPPN Serra das Almas, dificultando o seu retorno à terra. Nesse sentido, os Tabajara buscaram uma alternativa de se reaproximarem de sua terra de origem. No ano de 2003, começaram a se organizar com o intuito de ocuparem o assentamento Nazário, abandonado pelos parceiros do INCRA e tido por eles como parte do seu território tradicional. Movidos pelas más condições de vida na Vila Vitória, periferia de Crateús e pelo abandono do assentamento pelos colonos, decidiram ocupar o Nazário e reivindicar a sua demarcação como terra indígena pela FUNAI. Em novembro de 2004, os Tabajara ocuparam definitivamente o Nazário, carregando seus pertences no lombo de animais e abrindo um olho d'água para o abastecimento das 15 famílias que se estabeleceram na nova aldeia. Famílias Calabaça e Potyguara foram convidadas para viver no Nazário nos meses seguintes (PALITOT, 2007). No entanto, em novembro de 2007, as famílias que haviam subido a serra, retornaram para a cidade devido às dificuldades de acesso à área, que impediam a comercialização dos produtos e a falta de assistência dos ór-

gãos oficiais. Ainda em 2005, D. Tereza faleceu na serra por falta de atendimento médico. Ficaram apenas sete famílias na terra, oriundas das localidades rurais vizinhas e que possuem laços de parentesco com os Tabajara. No início de 2008, D. Mazé, que havia voltado para a cidade em 2005, retornou para o Nazário, para garantir a organização das famílias que ficaram lá.

MARATOÃ

Outra área periférica de Crateús, a Maratoã fica próxima ao centro da cidade e ao rio Poty. Abriga um contingente étnico pioneiro na identificação indígena, articulado em torno da Família Tabajara-Kariri. Dona Tereza Kariri, matriarca dessa família, assumiu-se como indígena pela primeira vez em 1988 durante uma romaria ao Canindé, quando foi identificada pela missionária Maria Amélia Leite, da Associação Missão Tremembé, que se espantou com a fisionomia tipicamente indígena de D. Tereza e de seus filhos. D. Tereza e suas filhas, Cristina e Tetê, administram conjuntamente a Escola Indígena que funciona numa casinha alugada, vizinha à residência da família. Anteriormente era denominada Escola Raízes Indígenas e hoje ostenta o nome de Escola Tabajara-Kariri.

D. Tereza nasceu no sul do Ceará, na região conhecida como Cariri, tendo sido educada no Crato e depois migrado para Crateús para trabalhar em casas de família. Após chegar na cidade, conheceu seu Antônio Jovelino, indígena Tabajara, cujos ancestrais vieram do Ipu para Crateús no começo do século XX. Seu Antônio é pescador profissional e comenta que o seu povo vivia na beira do rio Poty, onde tinham terrenos de pesca e agricultura que foram tomados pelos mais ricos da cidade. Ambos exerceram, durante bastante tempo, atividades mediúnicas nos *salões de cura* da cidade. Atualmente nenhum membro da família se dedica à atividade religiosa regular nos *salões*, embora cultue seus guias e encantados de modo privado.

A Maratoã não resultou de nenhuma ação de ocupação assessorada pelas pastorais sociais. Contudo, suas habitações

são pequenas e modestas, distribuindo-se ao longo de duas ruas compridas. Mesmo assim, a presença das pastorais se fez sentir e existe uma sede comunitária no bairro, mas que não funciona já tem certo tempo. Algumas famílias nesta rua e nos arredores identificam-se como indígenas, com destaque para uma outra família Kariri, oriunda também do sul do Ceará. Esta família tem origem em outro migrante, que foi seu Vicente Barbosa Venâncio. Vindo ainda pequeno de Lavras da Mangabeira, foi criado por uma família rica de Crateús, mas numa condição de forte discriminação por sua origem humilde. Seu Vicente casou-se com uma índia Potyguara, da região do Monte Nebo, deixando grande descendência, hoje liderada por um de seus filhos, conhecido com Bitonho.

Em junho de 2007 foi criada a Associação Indígena Kariri, reunindo famílias do bairro e articulando as ações dos Kariri em torno de sua própria rede de parentesco e alianças. Além dos Kariri, a associação conta com a participação de famílias Tabajara, Potyguara e Tupinambá que, por relações de parentesco, vizinhança e afinidade foram convidadas a integrar a mesma.

ALDEIA SÃO JOSÉ

A ocupação indígena mais recente na periferia urbana de Crateús é a Aldeia São José. Inicialmente, foi denominada Vila São José em homenagem ao padroeiro do Ceará e porque a ocupação deu-se no seu dia, 19 de março de 2005. Entretanto, uma parte das famílias que há algum tempo já assumia a identidade indígena, vinculando-se ao etnônimo Potyguara, passou a postular que o local fosse denominado Aldeia São José. Nesta ocupação destacaram-se as famílias de Dona Fátima, de Luzinário Rodrigues e de Seu Ciço Pontes, escolhido como Pajé da Aldeia. Luzinário é oriundo da região do Monte Nebo, local onde, segundo as tradições locais, houve um grande massacre de índios pelos vaqueiros na gruta denominada *Furna dos Caboclos*. Já Seu Ciço Pontes vem da Serra das Matas, município de Monsenhor Tabosa, onde existem hoje 17 aldeias de índios Potyguara (Além de Tabajara,

Gavião e Tubiba-Tapuia, em menor número). Outras famílias provém, ainda, do município de Novo Oriente, onde existe também uma comunidade indígena Potyguara organizada. Além dos Potyguara, famílias Calabaça, Tabajara e Kariri habitam a Aldeia São José.

A Aldeia São José fica na saída da cidade, em direção ao município de Novo Oriente e do distrito do Monte Nebo. Suas casas enfileiram-se longamente e ficam de frente para um descampado seco e ao lado do matadouro abandonado.¹² Alguns dos moradores utilizam uma parte da aldeia para o tratamento de vísceras de animais sem o acompanhamento da vigilância sanitária. Não há água e nem esgoto nas casas, sendo uma das situações de maior dificuldade que já presenciei na região. A energia elétrica foi instalada no final do ano de 2007.

A relação com os cultos mediúnicos também é bastante forte na Aldeia São José, funcionando um *salão de cura* nos fundos da casa do pajé. Seu Ciço Pontes foi filho de santo de D. Tereza Tabajara, tendo depois seguido caminho próprio, residindo na Maratoã, junto à família de seu Vicente Venâncio.

No ano de 2007, teve lugar um intenso conflito entre os dois grupos residentes na aldeia: os indígenas e os não-indígenas. O objeto de disputa entre os dois grupos era uma parte do terreno ocupado que havia sido destinado pela prefeitura para a construção da escola indígena. A área reservada para a escola foi ocupada por um grupo de famílias não-indígenas que construiu vários barracos e passou a confrontar verbalmente os moradores indígenas. As discussões ocorriam tanto nas ruas da aldeia como nas emissoras de rádio da cidade, cujos programas jornalísticos deram ampla cobertura ao caso. A prefeitura municipal, o promotor da cidade, a FUNAI e as organizações indígenas sediadas em Fortaleza (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – CO-PICE e Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME) foram acionadas na tentativa de solucionar a questão.

A prefeitura já havia iniciado o processo de transferência do terreno para o governo estadual e chegou a cogitar a possibilidade de uso de força policial para retirar os moradores

não indígenas e os barracos. Essa medida só não foi tomada pela intercessão do promotor. Ao mesmo tempo a tensão entre os grupos crescia com ataques e contra-ataques quase diários nas rádios. Após a intervenção do Ministério Público foi elaborado um Termo de Ajustamento de Conduta, no qual os ocupantes do terreno se comprometiam a sair da área dentro de 48 horas. No terceiro dia desse prazo, os últimos barracos estavam sendo desmontados e a FUNAI estava presente na cidade com uma equipe de técnicos. Atualmente, ao longo do ano de 2008 deu-se a construção da escola indígena no centro do terreno, que foi inaugurada em fevereiro de 2009. De acordo com os indígenas, planeja-se instalar o posto da FUNAI e o pólo-base da FUNASA ao lado das dependências da escola, na área restante do terreno.

MONTE NEBO (SANTA ROSA)

A Terra Indígena Potyguara de Monte Nebo é uma reivindicação dos indígenas Potyguara residentes na cidade de Crateús e em alguns de seus sítios rurais. Ainda não há nenhum procedimento administrativo da FUNAI para a realização da identificação e delimitação da referida área. No presente momento, existe apenas uma única área ocupada pelos indígenas nas imediações da área pretendida: o Assentamento Santa Rosa. Esta ocupação é de natureza precária, em face das disputas entre os indígenas e os condôminos do Assentamento.

No ano de 2004 os Potyguara ocuparam o Assentamento Santa Rosa, alegando que o mesmo estava abandonado pelos condôminos que residiam no povoado de Monte Nebo. Houve resistência dos condôminos que cercaram a ocupação indígena e, após acordo formal mediado pelo promotor público local, ficou acertado que os índios permaneceriam ocupando apenas uma casa, sem direito a plantações ou criatório, até que a FUNAI desse início aos estudos da terra.

Desse modo, os Potyguara reivindicam a demarcação de uma terra indígena cujo principal marco territorial e simbólico é a *Furna dos Caboclos*, tido como o lugar inicial da diáspora dos Potyguara por toda essa região ao sul de Crateús.

NOVA TERRA

A Nova Terra é uma das ocupações mais antigas da periferia de Crateús. Organizada com o apoio dos mesmos agentes pastorais que realizaram a ocupação da Terra Prometida, foi a segunda tentativa de garantir um espaço de moradia para as pessoas pobres da cidade, já no ano de 1991. Situada numa grota, na saída sul da cidade, próximo à rodoviária e ao parque industrial, a Nova Terra ocupa um terreno pequeno, em aclive acentuado. Um pequeno riacho canalizado corta as vielas da ocupação, onde se espremem pequenas casas. Durante a ocupação, o número de famílias era muito grande e os lotes demarcados foram necessariamente pequenos.

Muitas das famílias que iniciaram a ocupação da Nova Terra saíram de lá devido ao espaço exíguo para as casas e à negociação dos lotes e construções. Como as casas são muito baratas nestas ocupações, rapidamente cria-se um mercado de compra, venda e aluguel de moradias, que intensifica a mobilidade dessas famílias.

Atualmente, existe uma sala de aula da Escola Raízes Indígenas na Nova Terra, onde também funciona a APITC – Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús, que congrega os Tabajaras oriundos dos municípios do Ipu, Ipueiras, Nova Russas e São Benedito. Estes Tabajaras diferenciam-se dos da Vila Vitória por não serem originários do município de Crateús e terem chegado em levas sucessivas na cidade ao longo das décadas do século XX. A principal família que dirige a APITC é composta pelos Tabajaras do Ipu, descendentes dos irmãos Josué e Antônio Miguel, que vinham vender frutas na feira de Crateús. Através de compra de muitas moradias, os Tabajara hoje conformam o principal grupo indígena nesta ocupação.

Além dos Tabajaras, a Nova Terra é habitada por vários Potyguara. Quando da ocupação da Aldeia São José, muitas famílias Potyguara saíram da Nova Terra para ocupar lotes na nova ocupação. Ao saírem, venderam suas casas, que foram compradas por muitos Tabajaras, que aí então se instalaram.

TERRA LIVRE

A Terra Livre é resultado de uma ocupação realizada nos limites do bairro Fátima II, no ano de 1995, numa área às margens de um riacho, que durante o inverno costuma alagar as casas dos moradores. É uma única rua, formada numa faixa de terreno público. Lá concentram-se algumas famílias Potyguara, com destaque para a família Moreno. É na sede comunitária da Terra Livre que costumam acontecer as reuniões dos professores da escola indígena. Muitos dos Potyguara da Terra Livre anseiam pelo retorno para alguma das áreas de ocupação tradicional na zona rural ao sul da cidade. Nesse sentido, atuaram de forma destacada na ocupação do Assentamento Santa Rosa no ano de 2004. Além dos indígenas, um número considerável de famílias ciganas mudou-se para a Terra Livre nos últimos anos.

OUTRO NÚCLEOS

Além das áreas citadas, os indígenas na cidade de Crateús concentram-se em outros núcleos oriundos de ocupações ou loteamentos organizados pela prefeitura, tais como a Terra Prometida, a Pedra Viva, a Planaltina e a Altamira. Nestas ocupações existem pequenas sedes comunitárias que são utilizadas pelos indígenas, principalmente para funcionamento de anexos da escola indígena da Aldeia São José. Em todos estes bairros e ocupações, os indígenas convivem lado a lado com não indígenas, derivando dessa convivência alguns conflitos pontuais.

Na Terra Prometida, que foi a primeira área a ser ocupada na periferia da cidade, em 1990, concentram-se hoje famílias Tupinambá e Tabajara. Na sua sede, realizam-se as reuniões da Associação dos Calabaça, que são assessorados pelos Tabajara da Vila Vitória, com quem mantêm relações de parentesco, através de casamentos.

Outro caso que deve ser mencionado é dos Tabajara da família Lira. Liderados por D. Francisca Lira e seus filhos, o núcleo familiar dos Lira deu início ao processo de organização

étnica dos Tabajara, quando ainda viviam na periferia da cidade de Crateús. Lá, participaram de diversas experiências organizativas populares, assessoradas pela Diocese local. Atuaram no movimento negro, em peças teatrais, na ocupação da Terra Prometida e na instalação da escola Raízes Indígenas.

No ano de 2003 deram início ao retorno para sua *terra de origem* no município de Quiterianópolis, onde possuem algumas parcelas na localidade Fidélis. Ao voltarem para Quiterianópolis, os Tabajara da família Lira expandiram o círculo de reivindicação étnica para outros grupos de parentes seus, residentes nas localidades de Croatá, Alegre e Vila Nova.

Possuem pouca terra, a maioria ocupada por pequenos e médios proprietários não-índios que vem se tornando hostis à medida que a FUNAI e a FUNASA passaram a realizar o mapeamento inicial para a delimitação do território de atenção básica à saúde indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há uma larga tendência de se conceituar as situações dos índios urbanos como uma dicotomia entre índios puros e aldeados de um lado e índios aculturados e “desaldeados” de outro lado. Esta dicotomia faz-se presente tanto na antropologia quanto no indigenismo. Neste, ela ocorre por força de imperativos políticos e ideológicos próprios da administração tutelar; naquela, são opções teóricas e metodológicas que orientam as escolhas dos campos de investigação.

Na antropologia, mesmo com todos os debates sobre as relações entre estrutura e história (SAHLINS, 2003), mudança social (GLUCKMAN, 1987) e hibridização (HANNERZ, 1997), terminamos por orientar nossos olhares para grupos sociais com limites mais nítidos, principalmente em termos de população e território. As etnografias ainda são estimuladas a investigar grupos discretos, onde se possa, através do trabalho de campo intenso, levantar os padrões culturais aí existentes.

As situações de urbanização dos indígenas foram vistas durante muito tempo como processos de desagregação, complexificação e ruptura com ordens culturais anteriores, que se

já não eram mais vistas como estáticas e homogêneas, eram encaradas como produto de uma história singular do grupo e coextensiva com este. Pelo caráter plural, recente e vertiginoso dos processos de urbanização temia-se em enveredar – e se perder – pelos múltiplos meandros das situações sociais dos índios urbanos.

Em casos como o de Crateús, as etnografias perdem suas bases espaciais fixas expandindo-se para toda uma região, seguindo as rotas migratórias das *terras de origem* para a cidade, as tentativas de territorialização dos grupos atuais em áreas rurais, a dispersão da ação missionária na área da diocese e as constantes e necessárias viagens das lideranças para Fortaleza, onde travam contatos com os órgãos indigenistas oficiais, organizações indígenas e entidades de apoio. O que nos leva a adotar a postura proposta por Marcus (1991, 1995) na definição de uma etnografia multisituada.

No indigenismo, a conservação de um esquema ideológico, informado pela aplicação das noções de *assimilação* e *aculturação* características da antropologia dos anos 1950,¹³ e sustentado numa perspectiva tutelar, não consegue enxergar as múltiplas dinâmicas de articulação e identificação dos grupos indígenas, restringindo-os a contextos de delimitação territorial e controle típicos de uma política de exceção para estes grupos. Esse descompasso aumenta ainda mais quando os grupos em questão resultam de processos de emergência étnica recentes, como é o caso de todas as etnias do Ceará, não só os grupos de Crateús.

No contexto mais geral do Nordeste indígena vamos encontrar muitas referências à condição camponesa da maioria dos grupos (AMORIM, 1970; OLIVEIRA, 1994), mas Crateús apresenta uma situação diferente, pois suas demandas iniciais eram todas urbanas, com vagas referências aos territórios de origem. Descobrir-se índio na cidade é o processo mais geral vivenciado pelos protagonistas deste movimento indígena. Eles não provêm de terras indígenas formalmente reconhecidas ou de lugares tidos regionalmente como habitados por indígenas no presente. As referências territoriais e simbólicas, desses lugares de origem, constituem-se mais como narrativas subterrâneas acerca do processo de conquista da região,

onde sítios arqueológicos, furnas encantadas, habitações isoladas, olhos d'água tampados e comportamentos marginais são tidos como indícios de uma origem indígena sempre estigmatizada e negada.

Como todo processo de definição das fronteiras étnicas (BARTH, 2000), a emergência do movimento indígena em Crateús dá-se num campo social formado por lutas de classificação (BOURDIEU, 1989) constantes, que envolvem além dos membros dos grupos étnicos, agentes missionários, servidores das agências indigenistas, pesquisadores e muitos outros atores sociais.

De modo muito reticente, a lógica burocrática indigenista inicia suas ações na cidade, ainda assim de modo pontual, tentando a resolução de conflitos e, em alguns casos, estabelecendo tensões ao adotar práticas de reconhecimento que não se pautam pela aceitação dos modelos locais de organização étnica. Como mencionei algumas páginas atrás, o processo de cadastramento dos grupos indígenas na cidade, com a exclusão de duas etnias, coloca diversas questões para serem discutidas: a quem compete definir quem são os indígenas? Quem define os parâmetros adequados para a classificação dos grupos enquanto etnias a serem cadastradas? Quais os critérios para delimitar um território indígena em área urbana? São questões que este texto não pretende responder, mas colocá-las em função de um contexto de lutas sociais, indicando possíveis caminhos de investigação.

NOTAS

¹ Este artigo é a reformulação de uma comunicação apresentada na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. GT 34 Povos Indígenas: Dinâmica Territorial e Contextos Urbanos (Palitot, 2008).

² A situação étnica na Serra das Matas é abordada no texto de Carmen Lima, neste volume.

³ Conforme se pode ver no anexo à apresentação deste volume.

⁴ Há indígenas residentes nos distritos de Monte Nebo, Lagoa das Pedras, Santo Antônio dos Azevedos, e nos sítios Inchuí, Santana e Santa Rosa, onde foi tentada uma retomada em 2004.

⁵ No dizer de Pierre Bourdieu (1989) uma “luta pelo poder de di-visão” legítima das categorias sociais.

⁶ Sobre a inserção de Helena nas lutas sociais em Crateús, veja-se a entrevista publicada na Revista Mensageiro nº 123 Julho-Agosto de 2000 <http://freeweb.supereva.com/mensageiro.freeweb/index.htm?p>

⁷ Vídeo realizado pelo antropólogo Ivo Souza. Agradeço à Irmã Margarete e Eliane Tabajara, da Poranga a cessão da cópia do vídeo vertida em DVD. A transcrição deste relato encontra-se apresentada neste volume, na seção *Falas do Movimento*.

⁸ Segundo Helena Potyguara, no início dos trabalhos da Pastoral Raízes Indígenas ela e Irmã Margarete confeccionaram um *mapa imaginário* da cidade de Crateús e da região, onde constavam referências aos lugares marcantes da presença indígena: Morro dos Urubus, Maratoã, Terra Prometida, Vila Vitória, Tucuns, Monte Nebo. Assim, utilizo o termo imaginário a partir do uso que as duas principais animadoras da Pastoral Raízes Indígenas utilizaram e não a partir de algum referencial teórico das teorias do imaginário ou da idéia de etnias e nações como “comunidades imaginadas” (Anderson, 2008), embora concorde que este conceito é operacional para as situações analisadas, mas ainda não o utilizo aqui.

⁹ Embora publicações sobre a história e cultura do município evidenciem a descendência indígena no Monte Nebo, ao mesmo tempo em que mencionam de modo tangencial os grupos organizados na cidade (CRATEÚS, 2006 e MARTINS & SALES, 1995).

¹⁰ Ver a respeito de ação pastoral e etnificação de conflitos sociais o texto de Steil, 1998.

¹¹ O *salão* de D. Marcília é o mais antigo do bairro e conta com mais de 60 anos de fundação.

¹² Em julho de 2008, o descampado ao lado da Aldeia São José foi ocupado por um grupo organizado de populares, que conseguiram doações de um deputado para levantar as primeiras casas e a promessa da prefeitura que desapropriaria o terreno.

¹³ Importante lembrar da contribuição de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) para a superação dessas perspectivas a partir do estudo do próprio processo de urbanização dos Terena (MS).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, Sonia E.; DANIGNO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. Introdução: o cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In. ALVAREZ, Sonia E.; DANIGNO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. (orgs.) *Cultura e política nos movi-*

mentos sociais latino-americanos. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

AMORIM, Paulo Marcos. *Índios camponeses*. Os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social – MN-UFRJ, 1970.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ARRUTI, José Maurício. *De como a cultura se faz política e vice-versa: Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo*. Texto apresentado ao “IV Ciclo NAÇÃO E REGIÃO – Brasil 500 anos – Experiência e Destino” promovido pela FUNART/UERJ e UENF, 2002. Disponível no site: www.antropologia.com.br acesso em 10 de outubro de 2003

_____. A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paulo (Org.) *Deus na Aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BRISSAC, Sérgio G. T. e MARQUES, Marcélia. Parecer Técnico nº 02/05. *Estudo Antropológico dos Potiguara de Monte Nebo, município de Crateús, Ceará*. Fortaleza, MPF/PR-CE, 2005.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA. CEAO, 2004.

CRATEÚS, Prefeitura Municipal de. *Mapeamento Cultural: Crateús*. Crateús, 2006 (Digitado).

FRAGOSO, Dom Antônio B. et. Alli. *Igreja de Crateús (1964-1998)*. Uma experiência popular e libertadora. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: Feldman-Bianco, B. (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

HANNERZ, U. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional. In: *Mana*. Estudos de Antropologia Social. 3 (1), 1997

MARCUS, George. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial In: *Revista de Antropologia*. 34, 1991.

_____. Ethnography in / of the world system: the emergence of multisited ethnography. *Annual Review of Anthropology*. 24: 95-117, 1995.

MARTINS, Aurineide Carvalho e SALES, Maria Ivane. *Resgate histórico*. De Piranhas à Crateús. Fortaleza: sem editora, 1995.

MONTENEGRO, Antônio T. Arquiteto da Memória. Uma memória de Crateús. GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004. p. 309-333.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A Viagem da Volta. Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste." In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.) *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/MN/PPGAS/UFRJ, 1994, p. v-viii.

_____. (org) *A Viagem de Volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e Tribalismo*. A integração dos índios Trena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

PALITOT, Estêvão Martins. *Conflitos socioambientais e disputas territoriais*. A RPPN Serra das Almas e os Tabajara de Crateús/CE. Trabalho apresentando no 31º Encontro Anual da ANPOCS, de 22 a 26 de outubro de 2007, Caxambu, MG. Seminário Temático 07 -Conflitos ambientais, processos de territorialização e identidades sociais.

_____. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/Ceará. Trabalho apresentado na 26ª. *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. GT 34 Povos Indígenas: Dinâmica Territorial e Contextos Urbanos Coordenadores: Fábio Mura (LACED) e Maria Fátima Roberto Machado (UFMT) Disponível em: http://201.48.149.88/abant/arquivos/8_5_2008_9_33_37.pdf

Revista Mensageiro nº 123 Julho-Agosto de 2000. <http://freeweb.supereva.com/mensageiro.freeweb/index.htm?p>. Acesso em 22 de abril de 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar ed, 2003

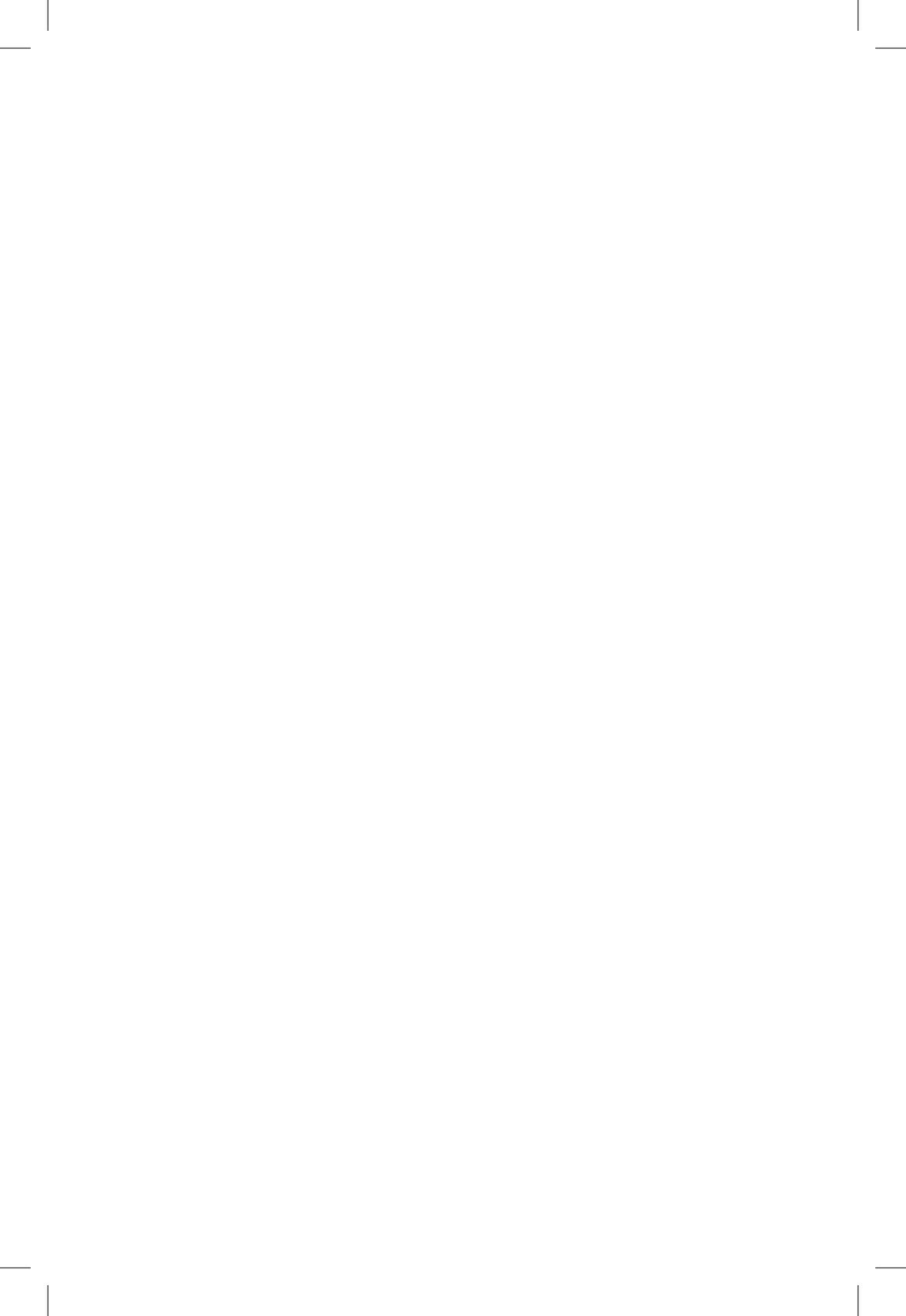
STEIL, Carlos. A etnicização da política. *Tempo e Presença*. Nº 298 (Suplemento especial: comunidades negras tradicionais – afirmação de direitos), 1998.

SOUZA, Ivo de. *Dois dedim de prosa*, 1997 (vídeo documentário).

THOMÉ, Yolanda B. *Crateús*. Um povo, uma Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 23.

PARTE III

Rituais



CORPO E RITUAL: PRÁTICAS DE CURA E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NOS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

Juliana Monteiro Gondim

O que pretendo neste artigo é desenvolver algumas reflexões acerca de determinadas atividades rituais praticadas entre os índios Tremembé, no município de Itarema, litoral oeste do Ceará. Compreendo que a voz e o corpo são os principais elementos desses rituais, portanto, buscarei articular os dois. Para isso, penso que alguns autores que trabalham com antropologia dos rituais serão de grande importância na sistematização dos dados da (ainda incipiente) pesquisa de campo.

Os índios Tremembé de Almofala estão entre as primeiras populações do Ceará a organizar-se pelo reconhecimento oficial da identidade étnica perante o Estado e a sociedade circundante. Tal reconhecimento garante-lhes o direito à terra tradicionalmente por eles ocupada, além de saúde e educação diferenciadas. Atualmente muitos outros grupos somaram-se ao movimento, que vem crescendo não só no Ceará, mas em todo o país. Nos últimos cinco anos, vários grupos da etnia Tremembé engrossam o coro pelas reivindicações políticas em torno da etnicidade. Nesta mesma região do estado – o Vale do Acaraú – vários grupos estão espalhados pelas cidades de Itarema, Itapipoca e Acaraú, áreas de grande especulação imobiliária por ocuparem uma extensa faixa do litoral cearense.

Minha pesquisa abrange somente os Tremembé de Almofala que estão distribuídos em várias localidades deste distrito. São elas: a Grande Almofala, que engloba as localidades de Almofala (na beira da praia e na “rua”, como é chamado o pequeno centro comercial do distrito); Passagem Rasa, Panã,

Mangue Alto, Torrões, situadas à esquerda do rio Aracati-mirim; e Varjota e Tapera, à margem direita do rio (VALLE, 1993, p.1).

No Ceará, tais grupos começaram a organizar-se nos anos oitenta do século passado, momento de grande efervescência política no Brasil e em toda a América Latina. As mais diversas categorias mobilizavam-se pela reivindicação dos seus direitos civis perante o Estado (movimentos rurais, de gênero, etc.), entre elas o movimento indígena. Foi nesse contexto histórico que os índios do Nordeste romperam com mais de um século de silêncio, aparecendo perante o Estado e a sociedade civil para exigir direito ao reconhecimento étnico e aos seus territórios. A Constituição de 1988 veio como uma resposta a tais pressões sociais, muito embora, até hoje, muito pouco tenha sido feito por parte do Estado no intuito de garantir os direitos previstos por lei para tais povos. Para entender o processo de organização política dos índios no Nordeste brasileiro atualmente, é preciso considerar que eles foram submetidos a uma situação de contato desde o século XVI, o que ocasionou transformações muito intensas em todos os âmbitos da vida indígena.

Apoiando-se no conceito de sinal diacrítico de Barth, Carneiro da Cunha (1986) postula que a tradição cultural funciona como um reservatório onde o grupo, de acordo com suas necessidades presentes, busca traços culturais que servirão como sinais de distinção frente à sociedade circundante. É partindo da experiência presente que os grupos acionam uma memória que reelabora o passado para legitimar, ordenar e significar a realidade na qual estão imersos. Alguns elementos tomam, pois, novos significados, passando a representar símbolos de diferenciação frente a tais grupos e à sociedade envolvente. Estes elementos não são simplesmente reproduzidos ou trazidos de um passado que se conserva intacto, ao contrário, são construídos e reconstruídos no cotidiano. Como sendo componentes da cultura, eles não são dados essenciais, mas se transformam, se adaptam, se modificam, de acordo com as relações de poder na qual estão imersas.

A questão que motiva minha pesquisa consiste em desvendar como os Tremembé estão re-significando seus rituais

religiosos de cura em meio a este processo de reelaboração cultural. Os membros do grupo recorrem a vários termos para fazer alusão a certas práticas religiosas onde aquele que realiza a cura pode incorporar entidades. É comum utilizarem termos como “tundá”, “trabalhos de encantados”, umbanda, macumba, candomblé... Os usos que fazem de tais termos, entretanto, pode variar bastante. Em certos momentos, percebo haver uma tendência à polarização entre os “trabalhos de encantados” e os “trabalhos de Umbanda”, no sentido de utilizar o primeiro como sinal diacrítico de indianidade.¹

A concepção do que são e como são os “encantados” também pode revelar-se de formas variadas. Algumas pessoas referem-se aos encantados como espíritos de ancestrais indígenas que morreram e passaram para uma dimensão encantada, de onde continuam mantendo contato e protegendo seus familiares, como no depoimento a seguir:

Os encantados é aquelas pessoa que morrem e fica num bom lugar, aí fica debaixo de um pé de pau, um pau que dê sombra, na beira de uma água, onde tenha água fresca, ele fica ali... (...) Todo Tremembé é entendido, todo Tremembé é sabido, trabalha com vivo, trabalha com morto... (...) É por isso que eu digo, o índio não morre, ele se muda, ele se encanta, aquele índio que trabalhar pro bem, ele se encanta, mas ele volta e vem ajudar aquele que ta ainda na terra a caminhar só pro bem (Dona Neném Beata, abril/2008).

Outra concepção sobre os “encantados” apreende-lhes como pessoas comuns que, em algum momento da vida, se depararam com entidades sobrenaturais que lhes lançaram um feitiço capaz de transportar-lhes a um universo paralelo, onde continuam existindo, mas não podem ser vistas por qualquer um, somente para quem tem um certo “dom” ou “merecimento” para tal, ou seja, são seres que não morreram.

Nas minhas últimas visitas a campo,² pude perceber que a referência aos “encantados” está cada vez mais presente no discurso político do grupo. Durante a I Assembléia do Povo Tremembé (abril/2008), todos os dias as atividades começavam e encerravam com uma prece aos encantados seguidas

do ritual do torém. No discurso político, as lideranças articulam elementos religiosos e étnicos para respaldarem suas reivindicações identitárias. A questão aqui não seria somente constatar o uso desses elementos religiosos como sinais de afirmação étnica, mas ir além dessa afirmação, refletindo sobre o que há nesse ritual capaz de acionar uma manifestação identitária.

Tenciono, também, refletir sobre qual o lugar do corpo nesses rituais, pois, como falei anteriormente, o corpo representa um elemento central para a realização e a eficácia ritual. Os membros do grupo recorrem às práticas de cura destas pajés por vários motivos, mas as razões mais freqüentes estão relacionadas ao corpo: vão em busca de cura para doenças físicas ou mentais, procuram afastar espíritos que assolam sua existência e incorporam-se neles, ou seja, manipulando seus corpos. Então a função primordial desses rituais consiste em manter o equilíbrio, a saúde e a boa conduta desses corpos. Buscarei articular elementos como voz, corpo e ritual para pensar sobre como tais elementos interagem “em cena”.

Num primeiro momento, discorrerei um pouco sobre meu contato com os Tremembé, bem como sobre a escolha e a construção do objeto. Posteriormente, dedicar-me-ei à descrição e análise do ritual que pude presenciar em campo para, finalmente, desenvolver algumas reflexões sobre o que tais rituais podem revelar sobre o lugar do corpo na cosmovisão do grupo.

OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA – RELIGIÃO E ETNICIDADE

Meu contato com os Tremembé de Almofala aconteceu por obra do acaso. Eu fui contratada como assistente de campo para trabalhar numa pesquisa realizada pelo professor Marcos Messeder, da Universidade Estadual da Bahia, para a elaboração da sua tese de doutorado.³ Até então quase nada conhecia sobre os grupos indígenas no Nordeste brasileiro. Geralmente, na escolha de um tema para pesquisa, o pesquisador primeiro realiza leituras para, posteriormente, “cair em

campo". No meu caso, percorri um caminho inverso. Somente após os primeiros contatos com o grupo, tive contato com a produção teórica sobre o assunto.

Em todas as minhas viagens ao lugar, sempre fico hospedada nas casas de membros do grupo, principalmente na casa da Dijé, agente de saúde indígena e importante liderança local. Inclusive, é lá onde fica a maioria dos pesquisadores que visitam a área, tanto pelo fato de sua casa estar situada em um local privilegiado geograficamente, pois fica ao lado da escola indígena da praia – Escola Maria Venância – lugar onde acontecem os principais eventos do grupo, como também pela sua boa vontade em receber todos que passam por ali.

Durante a pesquisa para a monografia, na procura de conhecer as demais localidades da região, passei a acompanhá-la nas suas visitas como agente de saúde indígena. Como as localidades que compreendem a área demarcada são distantes umas das outras e não existem muitas alternativas de transporte na região, nós fazíamos os trajetos a pé. Assim, realizávamos longas caminhadas de um lugar a outro - não só para fazer tais visitas, como quaisquer outras atividades - tanto durante o dia, sustentando o sol forte, como nas madrugadas de lua clara, ou até mesmo nas noites sem lua, quando a escuridão dava lugar às narrativas sobre encostos ou mal assombros que se apresentavam em meio àquelas estradas. Às vezes caminhávamos mais de duas horas noites adentro para voltar das festas que se arrastavam até o amanhecer. Foi num gradual e contínuo exercício de conviver, escutar, apreciar, contemplar e interpretar fatos cotidianos no grupo que fui aos poucos compreendendo que a etnicidade para os Tremembé está num plano simbólico, numa memória que remete os membros do grupo a uma origem comum. Segundo Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva apóia-se no conjunto de lembranças individuais. Ela seleciona fragmentos da memória individual que vão compor uma unidade grupal. A memória compartilhada pelos indivíduos gera um sentimento de pertença que vai definindo as fronteiras do grupo, gerando aquilo que o autor define como "comunidade afetiva", configurando a adesão não pela coerção, mas pela afetividade.

Eu havia sido contratada para a pesquisa de Marcos Luciano Messeder para acompanhar o consumo do álcool entre as mulheres, por tratar-se de um lugar de difícil trânsito para um homem. O ato de estar sempre acompanhando o beber entre as mulheres e, mais do que isso, bebendo com elas, acelerou minha inserção no universo feminino do grupo, pois no ato de beber, as emoções afloram com mais intensidade, as confidências conseguem romper barreiras mais rapidamente. Destarte, em pouco tempo, pude entrar em contato com as aflições daquelas mulheres, especialmente acerca do alcoolismo – tema da pesquisa da qual estava participando. Um ponto que passou a me chamar atenção era que muitas destas mulheres recorriam ao trabalho de algumas pessoas⁴ no grupo na busca por soluções para as dificuldades cotidianas das mais variadas, de cunho físico ou psíquico (como falta de dinheiro, problemas de saúde, de relacionamento, etc.).

Até então, só havia conhecido um pajé que representava o grupo no movimento indígena. Todavia, com o tempo, fui percebendo que sempre que se referiam a alguém que realizasse trabalhos de cura através de reza, garrafadas⁵ ou rituais de mesa – como também são conhecidos os trabalhos de umbanda – as pessoas utilizavam o termo “pajé”. Identifiquei, portanto, diferentes categorias de pajés dentro do grupo: uma que se refere à pessoa que ocupa um cargo político - que, conjuntamente com o cacique e o tuxaua, representa o grupo perante o movimento indígena - e outra que se refere a todas aquelas pessoas que desenvolvem algum tipo de prática curativa.

O único pajé que eu conhecia naquele momento era o Luís Caboclo, que ocupa o cargo político de pajé e também é requisitado na realização de cura com rezas e garrafadas. Percebi, então que se utiliza o termo pajé de várias maneiras, tanto para se referir às pessoas que realizam cura através de rezas e garrafadas – as quais também são chamadas de rezadeiras ou curandeiras – como também para nomear as pessoas que “trabalham com encantados”, como são denominados os que incorporam espíritos. Estas últimas atividades rituais são apreendidas pelo grupo como práticas de umbanda.

Geralmente quem trabalha com reza também conhece as propriedades medicinais das plantas da região, podendo também preparar garrafadas para os mais diversos problemas de saúde. Já as práticas rituais das pajés que “trabalham com encantados” abrangem as duas últimas, pois elas fazem também cura através de rituais de reza e podem eventualmente preparar garrafadas. Por este motivo, resolvi analisar as práticas rituais de pajés que trabalham com incorporação, pois suas práticas nos possibilitam um leque de análise maior e mais abrangente.

Outro ponto que me fez voltar o olhar para as representações da umbanda no imaginário do grupo foi o fato de muitas pessoas utilizarem, além de diversos termos - como macumba, candomblé e trabalhos de mesa – a palavra tundá.

A gente chama de tundá (...), mas é tudo uma coisa só. Macumba e tundá, os dois são tudo a mesma coisa. (...) o que dá no tundá, dá na macumba (João Venância, 2007).

É umbanda o trabalho. Porque tem a umbanda, a quimbanda, né? Agora eu lhe digo que é Umbanda pra mim, que é o candomblé, né? (...) tundá é o mesmo que umbanda, né? Isso era os antigo que chamava tundá, (...) não sabia como era de chamar, chamavam tundá (Dona Bela, 2007).

Até o momento, ainda não consegui encontrar, na literatura que tenho pesquisado sobre o tema, nenhuma referência a este termo (tundá). Nem mesmo entre os demais grupos indígenas ou nos terreiros de umbanda que conheci, jamais ouvi nenhuma alusão a tal palavra. Entretanto, no terreiro de umbanda que conheci nos Torrões⁶, o pai-de-santo mencionou o termo para se referir aos rituais religiosos indígenas, diferenciando-os da umbanda.

Esse negócio que chama negócio de tundá é índio. Os índio, né? E de umbanda é de outro trabalho, da federação de umbanda. E tundá não tem licença, ninguém não paga nada. Agora de umbanda tem licença, é pago todos os ano (Raimundo Ipoute, 2007).

A imprecisão dos integrantes do grupo ao se referirem ao ritual despertou minha curiosidade para compreender em que consistiam esses trabalhos de cura e em que se diferenciavam (caso se diferenciassem) dos trabalhos de umbanda. Assim, quando eu ouvia algo a respeito de rezas, incorporações – assunto muito freqüente nas conversas cotidianas – procurava saber com mais detalhes quem praticava tais rituais e como poderia entrar em contato com tais pessoas. Numa comunidade pequena, onde os moradores são antigos e praticamente todos se conhecem, não é tão difícil identificar e localizar certas pessoas.

Uma referência muito freqüente era Dona Maria Bela, que conheci logo nos meus primeiros dias de campo, pois ela morava na Praia de Almofala, área onde concentrei a pesquisa de graduação. Entretanto, seus trabalhos não obedeciam a uma freqüência determinada, só eram realizados esporadicamente, quando lhe era solicitado. Por isso, demorei um pouco para presenciar suas atividades, tanto de rezas quanto de incorporação.

Outra referência comum era um certo ritual, que uns chamavam tundá, outros de “baia” – realizado por duas senhoras – Dona Elita e Dona Isabel - que moravam perto da Tapera, num lugar chamado “la”. A Tapera fica um pouco distante da localidade da Praia (onde eu estava hospedada) e o trajeto até lá não é tão fácil, pois há que se atravessar um pequeno riacho a pé, o que só pode ser feito quando a maré está baixa. O percurso só é possível, portanto, em certas horas do dia.

Conheci Dona Elita por intermédio de uma liderança local, a Babi, e seu companheiro, José Flávio. Ambos dispuseram-se a me acompanhar durante o percurso, entretanto, nenhum dos dois estava indo à procura dos benefícios curativos das pajés, iam apenas para me colocar em contato com as mesmas e me orientar quanto aos horários das marés e ao caminho a ser percorrido.

Quando chegamos à Tapera, fomos calorosamente recebidos por Dona Elita e seu marido, “seu” Calixto, que se propuseram a nos hospedar em sua casa. Mais tarde, ela nos levou ao terreiro de Dona Isabel, um lugar perto, porém, de difícil acesso, pois para se chegar lá, há que se cruzar um mangue. Só

então pude perceber que a “la”, lugar onde me informaram ser realizado o ritual, tratava-se de uma ilha – uma pequena extensão de terra cercada por um mangue. E eu - nascida e criada no Ceará, que me julgava tão familiarizada com o sotaque e as expressões lingüísticas locais – fui tomada por esta surpresa. Mais intrigada ainda fiquei quando fui informada que as pajés costumam realizar o ritual à noite, portanto, era preciso realizar o percurso à luz da lua, por dentro da lama do mangue, quando a obscuridade dificultava ainda mais o caminho. Às vezes, quando a maré está cheia, é impossível cruzá-lo a pé, mesmo durante o dia.

É, pois, nesta “la” que mora Dona Isabel, a pajé com quem Dona Elita costuma realizar suas “baias”. Quando eu a questionei sobre o porquê de ela procurar um lugar de acesso tão complicado para realizar seus rituais, ela respondeu apenas que Dona Isabel tinha um local mais adequado para a realização das “baias”, pois havia mandado construir um pequeno galpão ao lado da sua casa para este fim específico. Quando cruzávamos o mangue à noite, percebi que aquele caminho que para mim foi tão sofrido de ser percorrido, para a população local era totalmente trivial. Havia inclusive, entre os participantes que nos acompanharam para participar da “baia”, uma senhora com um bebê recém-nascido nos braços, e algumas crianças que se locomoviam com extrema agilidade em meio ao terreno escorregadio do mangue. Inclusive, no caminho de volta, após a realização do ritual, as pessoas que nos acompanhavam - tanto as mais idosas, como Dona Elita, quanto as crianças - se puseram a caçar vários siris que atravessavam nosso caminho e eram pegos com as próprias mãos, com habilidade e destreza, sem o menor esforço. Quando chegamos em casa, já de madrugada, os siris foram preparados e servidos como que para “compensar” meu empenho em atravessar aquele trecho tão pequeno, mas tão arduo.

“TRABALHO DE ENCANTADOS” – RITUAL E CONSTRUÇÃO CORPORAL DOS TREMEMBÉ

O terreiro fica em um pequeno galpão de taipa, construído ao lado da casa de Dona Isabel, um lugar bem simples, de

aproximadamente trinta metros quadrados, com o pé direito bem baixo. Sem muitas imagens, há apenas alguns poucos banquinhos de madeira nas laterais, uma janela bem estreita e um atabaque ao lado de uma pequena mesa onde se encontram algumas imagens de santos católicos - como São Cosme e Damião, Santa Bárbara - imagens de entidades da Umbanda – como a Rainha Iemanjá – e havia também uma imagem do Padre Cícero. Na umbanda, São Cosme e Damião são considerados caboclos-criança e Santa Bárbara é sincretizada com Iansã. Entretanto, quando perguntei a Dona Isabel sobre as imagens, ela fez referência às mesmas como sendo de santos católicos. Na verdade, ela não faz muita seleção em relação às imagens que põe no altar. Todas as figuras de santo que ela consegue adquirir vão parar no seu pequeno altar. Aqui é preciso lembrar que o comércio na localidade da Tapera é muito rudimentar, só há algumas mercearias que vendem basicamente artigos relacionados à alimentação e higiene. Para se comprar qualquer outra coisa, é necessário deslocar-se à sede do município. Entretanto, mesmo no comércio de Itarema, as imagens vendidas no comércio são de santos católicos. A aquisição de artigos específicos de umbanda só é possível no comércio de Fortaleza, não estando tão facilmente ao alcance das pajés, que inclusive falaram sobre o desejo de montar um terreiro mais adornado, com imagens de caboclos que costumam “baixar” nos seus rituais, como alguns exus. Já que não podem recorrer a tais elementos, os recursos das pajés durante o ritual são o corpo e a voz. É somente através desses dois elementos que elas são capazes de garantir a eficácia ritual.

O ritual começou por volta das oito horas da noite e seguiu madrugada adentro. Há uma cadeirinha ao lado da mesa, onde fica sentada uma pessoa, a quem se referem como “ponta-de-mesa” ou “cambone”, para auxiliar as pessoas que estão recebendo os espíritos - no caso, o cambone era o marido de Dona Isabel, seu Domingos. Além de auxiliar as pajés quando estavam incorporadas, ele também tocava o atabaque quando as mesmas “puxavam” os pontos dos caboclos que desciam. Nesse dia, havia apenas duas pessoas recebendo espíritos, Dona Elita e Dona Isabel. Antes do início do

ritual, elas trocaram de roupa e vestiram, cada qual, um vestido branco, rodado, com saia de renda, e assim permaneceram vestidas até o fim do ritual. Após se trocarem, entraram no galpão, puseram perfume, acenderam algumas velas e fizeram algumas orações em silêncio, depois ficaram concentrando-se, as duas de frente para o altar e de costas para os demais participantes, quando então começaram a incorporar os espíritos. Cada vez que um espírito descia, antes de tudo, pedia permissão ao ponta-de-mesa dizendo: “dai-me passagem” ou “dai-me licença” e ele respondia “passagem dada”, só então, ele começava a realizar os trabalhos.

As pajés permaneciam, durante quase todo o ritual, de pé, de frente para a mesa e de costas para os demais, salvo alguns momentos nos quais dançavam (ou baiavam, como dizem) e giravam pela sala. Os outros participantes permaneciam sentados nos banquinhos nas laterais ou baiando no fundo da sala, de frente para o altar.

É impossível para qualquer pessoa que já tenha tido contato com terreiros de umbanda, não relacionar aquele ritual à religião umbandista, pois a dinâmica é basicamente a mesma: os incorporados “puxam” os pontos e os demais participantes acompanham. Entretanto, há diferenças marcantes, pois ali baixavam diversas entidades diferentes, desde orixás, caboclos, exus, até parentes ou amigos de freqüentadores. Alguns espíritos baixam pedindo bebida, entretanto, no caso daquele terreiro, as pajés não ingerem bebida alcoólica durante o ritual, nem mesmo estando incorporadas - elas bebem apenas água com açúcar e fumam cigarro feito com fumo de rolo - pois dizem recear que os freqüentadores percam a confiança nos seus trabalhos por conta da bebida.

Veza por outra, algum participante ia conversar com a pajé que permanecia “entoada”⁷ (ou seja, incorporada) para pedir conselhos referentes aos mais variados assuntos como problemas na família, com relacionamentos ou de saúde, ou para “se limparem”. Este trabalho é um ponto central para o desenvolvimento da reflexão sobre o corpo. Sua função é restabelecer a integridade dos corpos, devolvendo-lhes a saúde física ou mental ou afastando deles espíritos – também chamados de “encostos” ou “sombras” - que estejam a assolar-lhes

a existência, persuadindo-os a um “mau comportamento”. O ritual tem, portanto, uma dimensão moral e normativa.

O ritual praticado na “Ia”, como o de Dona Bela na Praia, também não cumpria uma frequência determinada, era realizado conforme a necessidade. Quando alguém requisitava algum trabalho às pajés ou quando elas próprias deveriam cumprir “obrigações” com as entidades. Em geral, as pessoas que recorrem ao ritual estão com problemas mais sérios – os mais simples são resolvidos com rezas ou garrafadas. Dependendo da gravidade da situação, realizam uma seqüência específica de “limpezas”. Nos dois dias em que eu estava presente, o principal motivo de sua realização era a “limpeza” para tirar um encosto de um rapaz⁸ que, de acordo com depoimentos de familiares, estava sendo levado a um comportamento desviante, participando de brigas em bares e bebendo diariamente e em demasia.

Apesar de o ritual ter sido realizado com o fim específico de “limpar” este rapaz, os outros participantes também poderiam ir até às pajés e realizarem uma “rápida” limpeza, que consistia em ir cumprimentar o caboclo, gesto feito por um encostar dos ombros - o esquerdo no direito e vice-versa do outro lado - depois a pajé (que está incorporada) segura-lhe pela mão e a faz girar três vezes, em seguida passa-lhe perfume e, depois disso, dá conselhos ou simplesmente a abençoa. Somente quando o participante que realiza a limpeza fica incorporado é que se realiza um trabalho mais demorado, conversando com a entidade na busca de saber os motivos pelos quais ela está perturbando-lhe a vida e tentando fazê-la mudar de opinião. Quando o rapaz em questão foi “se limpar”, a entidade que o estava a assolar a paz incorporou-se nele. Geralmente, tais espíritos baixam bastante zangados, querendo brigar com as pessoas e pedindo bebida ou cigarro. Quando isso acontece, a pajé precisa intervir, conversando com o espírito. A primeira pergunta que é feita ao espírito é sempre a mesma: “tem quem possa mais do que Deus?”. Nos rituais que presenciei, mesmo os espíritos mais agressivos submetiam-se às palavras das pajés quando estas invocavam o nome de Deus. As pajés representam, portanto, um poder superior ao qual esses espíritos estão subjugados. Para elas,

a capacidade de se comunicar com um mundo sobrenatural é um dom inato que, segundo depoimento das mesmas e de muitos outros membros do grupo, foi-lhes “dado por Deus”.⁹ Dependendo do estado de exaltação do espírito, elas podem ser bastante severas, acusando-o de estarem perturbando a vida de pessoas inocentes e fazendo-lhe ameaças. Geralmente, elas conseguem fazê-lo mudar de idéia. Caso contrário, Dona Elita relatou-me que, depois de muitas baías e muitas tentativas de persuasão, seu último recurso é “amarrar aquele espírito no Rosário de Maria”. Ela conta que já precisou recorrer a essa oração – que ela não pode revelar, por tratar-se de palavras portadoras de um grande poder e, por isso, são guardadas por um segredo que é revelado apenas aos que têm o dom¹⁰ - uma vez que um espírito a estava perturbando. Na mesma noite em que fez a oração, sonhou com o espírito amarrado em um rosário “estrebuchando” à beira da praia, procurando soltar-se. Mas, uma vez amarrado, o destino daquele espírito é permanecer ali para o resto da eternidade.

A entidade que se incorporou no rapaz foi uma das últimas a “subir”, sendo precedida somente das que estavam nas pajés. Quando as pajés se “desentoaram”, fizeram algumas orações em agradecimento às entidades que as auxiliaram e encerraram o ritual ratificando a importância de ele continuar freqüentando as “baías” para conseguir finalmente livrar-se do “encosto”. Quando conversei com Dona Elita sobre o assunto, no dia seguinte, ela ressaltou que, para cessar em definitivo o drama que o rapaz sofria, era necessário, além dos trabalhos de limpeza, que ele desenvolvesse sua capacidade mediúnic, pois, só assim, seria capaz de controlar o poder que lhe era ofertado de comunicar-se com seres sobrenaturais. Ou seja, esse poder é uma dádiva que não se pode recusar. Se a pessoa que recebeu este dom não quiser “desenvolver-se”, os dramas serão sempre recorrentes em suas vidas.

Para refletir sobre as obrigações que são impostas por esse dom, a concepção de Mary Douglas (1976) sobre pessoas que ocupam lugares intersticiais parece-me bastante elucidativa, posto que tais pessoas são capazes de estar num lugar entre o mundo terreno e o sobrenatural. E, para adentrar nesse espaço com segurança – sem correr risco de ser dominado por

quaisquer espíritos ou entidades – é preciso que se cumpra uma série de ritos, que dizem respeito, inclusive, à conduta social dos indivíduos. No caso em questão, por exemplo, foi recomendado ao rapaz que não ingerisse bebida alcoólica, nem freqüentasse bares, pois tendo tal comportamento, ele estaria vulnerável, deixando-se incorporar por qualquer entidade que queira prejudicar a ele ou a alguém que lhe esteja próximo.

Victor Turner, a partir de um diálogo com Schechner e Goffman, elabora o conceito de drama social. Tais autores vão buscar na linguagem teatral formas de análises para compreender a vida social. Enquanto para Goffman, a interação social é teatralizada a todo instante, para Turner, a fase dramática se manifesta nos momentos de crise. Apoiando-se na análise de Van Gennep sobre os ritos de passagem, Turner divide tais situações de conflito em quatro fases: 1. a ruptura, 2. a crise, 3. a intensificação da crise e 4. a reintegração à ordem social.

Ao me contar seu processo de iniciação, Dona Elita, como várias outras pessoas que entrevistei, refere-se a ele como uma fase muito difícil da sua vida, onde não conseguia dar conta dos seus afazeres diários, pois os espíritos tomavam conta de seu corpo a qualquer momento e ela não conseguia controlá-los, o que também estava acontecendo com o rapaz que havia requisitado o trabalho das pajés. Em geral, tais pessoas costumam ter as primeiras visões e ouvir vozes ainda na infância. Na adolescência ou na fase adulta, estas visões se intensificam e, ocasionalmente, passam a incorporar espíritos e manifestar sintomas como desmaios, vertigens ou alucinações que são confundidos com loucura. Esse drama só cessa quando as pessoas decidem aceitar o dom ou, como muitos depoimentos expressam, “aceitar o destino que Deus lhes deu”, procurando desenvolver-se, freqüentando as “bairros” ou “montando o próprio terreiro e trabalhando com seus encantados”. Utilizei-me das afirmações de Turner citadas acima para compreender e sistematizar melhor a experiência de vida desses médiuns.

As primeiras visões já evidenciam que tais pessoas trazem um poder e uma diferença em relação às demais que não são

capazes de comunicar-se com seres sobrenaturais, é quando ocorre a revelação (ruptura). Depois disso, ocorre a crise, quando as entidades “vêm chamar” tais pessoas para desenvolver sua mediunidade. Há ainda uma terceira fase, quando o dom para trabalhar é publicizado e onde os protagonistas dessa crise recorrem aos trabalhos de encantados para ordenar e dar plausibilidade às suas experiências. É quando a crise se intensifica e recorre-se a mecanismos de reajustamento. Por fim, ocorre a reintegração à ordem social, quando através dos trabalhos com os mestres e encantados, aquelas pessoas passam a deter o poder sobre esse dom, fazendo com que o que era antes uma perturbação, transforme-se num benefício, pois eles podem sempre recorrer às entidades que as protegem para conseguir alguma dádiva. A partir de então, seus sintomas não são mais vistos como manifestação de loucura, mas de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cuidados que se deve ter com o corpo não se restringem somente ao momento ritual. No trabalho de limpeza que descrevi acima, por exemplo, a eficácia só pode ser garantida se o dito rapaz mantiver certas recomendações que dizem respeito a interdições e obrigações. Para Mary Douglas, as concepções sobre pureza e impureza permeiam a noção de sagrado e profano, organizando as práticas sociais com a finalidade de separar estas duas instâncias. O esforço humano em separar o “limpo” do “sujo” vai muito além de uma atividade prática, mas revela muitas dimensões da vida social – que vão desde hierarquias sociais a construções simbólicas. No caso em questão, a concepção de “limpeza” refere-se a algo espiritual e moral. Enquanto o corpo consegue manter-se num padrão de comportamento normativo, o espírito será considerado “puro”. Em contrapartida, enquanto a pessoa estiver mantendo certas precauções, o corpo estará a salvo de possíveis perturbações espirituais.

O depoimento a seguir é uma parte da fala do cacique, João Venâncio, na I Assembléia do Povo Tremembé¹¹. Este

trecho revela como a crença em entidades encantadas que habitam os rios, mares, mangues e matas de Almofala está também relacionada com a construção corporal do grupo.

(...) a água ta viva, quando você vai passar por uma água, você tem que se benzer, porque ali tem problemas também naquela água, e você pode... a Mãe d'Água ta ali e ela pode rebolar um caié em cima de você. Você tem que fechar o corpo quando você vai ficar dentro d'água. Quando vai passar por debaixo da sombra de uma árvore, você tem que fazer a mesma coisa, porque ali, aquela sombra, ali é o espaço pra algumas coisas boas e algumas coisas ruim ta ali. Então você tem que fechar o corpo. Você vai passar uma porteira, a mesma coisa. Você vai passar por debaixo de um varão de uma cerca, por debaixo de um arame, você tem que fazer a mesma coisa. (...) Quantos problema já não tem acontecido por aí, de uma hora pra outra o cabra se emburricar, ficar aos pinote, cai aqui, cai acolá... Por quê? Porque não se prepara, até no ritual sagrado, vocês viram ali hoje, né? [referindo-se a roda de torém que ele havia "puxado" no início das atividades da assembléia] Alguém ia se incorporando em mim, se eu não tivesse preparado, talvez ainda estivesse ali de zonzeira ali... Talvez só não tivesse porque o pajé [Luís Caboclo] tava ali e ele conhece muito bem dessa parte, mas pra tudo você tem que ta preparado. Acreditar, e respeitar e fazer a coisa acontecer. (...) Pra gente poder fazer a coisa, você tem que acreditar, porque se alguém vem pedir pra eu fazer uma reza, eu vou rezar nele, ali não sou eu que to rezando não. Tem alguém rezando ali naquela pessoa, não é eu, eu to ali fazendo apenas uma comparação. Tem um superior que ta fazendo aquilo, que são nossos mestres, que são nossos encantados.

Neste depoimento o espaço no qual estão inseridos aparece como um espaço sagrado, permeado por entidades sobrenaturais, com as quais os membros do grupo têm que lidar diariamente. Vale lembrar aqui que os Tremembé vivem, na maioria, de atividades como agricultura e da pesca artesanal, nas quais o contato com a natureza é constante. Entretanto, não é feito de qualquer forma. É preciso seguir uma série de

ritos para que se possa se relacionar com a natureza reconhecendo e respeitando sua dimensão sagrada. O assunto dos seres encantados não vem à tona somente nos eventos políticos do grupo, muito pelo contrário, são pautas freqüentes nas conversas cotidianas. Aqui posso retomar um questionamento feito no início do trabalho: o que tem na crença e no trabalho com encantados que o faz ser visto como um elemento de diferenciação? O que há de diferente entre tais trabalhos, os trabalhos de umbanda e outros rituais como rezas e garrafadas, que são preparadas em quase todos os lugares no litoral e sertão nordestino?

Alguns elementos encontrados nas narrativas e nas práticas rituais dos Tremembé são compartilhados com a população sertaneja e litorânea do Nordeste em geral. A idéia do índio como “curandeiro”, como aquele que detém um poder especial sobre as forças da natureza é muito forte tanto no imaginário da sociedade nacional, como para eles próprios. O que faz desse ritual especial para os índios é o fato de que, nele, a identidade indígena pode ser teatralizada. Eles atualizam a memória de uma terra sagrada, habitada por seres encantados que protegiam, tanto eles próprios, como aquela terra. Se, como aponta Turner, os rituais são mecanismos através dos quais a sociedade dramatiza o mundo, os trabalhos de encantados e as narrativas sobre os mesmos revelam muito da consciência social dos Tremembé sobre o mundo e si próprios.

NOTAS

¹ Para Ismael Pordeus Jr., o termo trabalho designa a imensa gama de rituais praticados na Umbanda (2000, p.39).

² Este artigo foi escrito durante meu primeiro ano de mestrado. Até o presente momento, havia realizado somente duas visitas rápidas a Almofala, pois a distância geográfica entre a cidade onde moro e estudo e a área indígena Tremembé impossibilitou-me passar mais tempo em campo. A primeira viagem foi por ocasião da I Assembléia do Povo Tremembé, que reuniu todos os grupos desta etnia da região, e a segunda, na manifestação do dia 7 de setembro, data em que, há cinco anos, os Tremembé de Itarema realizam uma caminhada da escola Indígena da Maria Venância, na Praia de Almofala, até a pracinha do distrito, percorrendo várias ruas do lugarejo. Entretanto, meu contato com o grupo é bem anterior, datando de setembro de 2002.

³ Messeder, Marcos Luciano L. *Les Rituels et Drames d'alcoolisatios chez les Tremembé*. Lyon, Université Lumière Lyon 2 (Tese de Doutorado).

⁴ Utiliza-se termos variados para se referir a tais pessoas, como curandeiras, mãe ou pai de santo, e, muitas vezes o termo pajé de trabalho ou, simplesmente, pajé. Neste trabalho, preferi utilizar este último, entretanto, como explicarei mais adiante, há varias categorias de pajé dentro do grupo.

⁵ Bebidas preparadas com ervas, sementes ou raízes da flora local.

⁶ Localidade que fica no distrito de Almofala, mas não está dentro da área indígena.

⁷ Tal expressão vem do verbo atuar, ou seja, os espíritos estão atuando sobre seus corpos.

⁸ Infelizmente não tive a oportunidade de conhecê-lo, pois, como até então só pude concentrar a pesquisa na área da Praia, não tive oportunidade de passar muito tempo na Tapera.

⁹ Tal concepção nos remete ao sistema de prestações totais de Marcel Mauss no seu Ensaio sobre a Dádiva (1974), pois o dar-receber-retribuir são evidenciados pelo fato de as pajés terem recebido um dom, retribuí-lo através da cura às pessoas que, reciprocamente, apresentam às pajés donativos que podem ser manifestos por ajuda material, ou simbolicamente, através de um sentimento de gratidão que é gerado naquele que recebeu a dádiva da cura. É isso que faz nascer o respeito e a notoriedade das pajés perante o grupo, caracterizando aquilo que Weber (1991) chama de "carisma mágico".

¹⁰ Para Austin (1990), quando examinamos a palavra falada em determinada situação, não basta apenas atentar para os significados da mesma, mas também para realidade sobre a qual o enunciado se refere. Portanto, no ato da fala, é evidenciada uma consciência sobre a realidade social. O significado de uma sentença só pode ser concebido se levarmos em conta as condições de uso desta. No ritual, geralmente, a fala designa não só descrições, mas o próprio fazer. As palavras proferidas pelas pajés têm, portanto, o poder de mudar as coisas que estão dadas, de interferir sobre a realidade.

¹¹ A I Assembléia do Povo Tremembé, ocorreu entre os dias 04 e 07 de julho de 2008. Durante os quatro dias houve oportunidade para que cada grupo expusesse as reivindicações políticas e a trocasses idéias e experiências de luta, sobretudo pela conquista de seus territórios. Além disso, o terceiro dia foi dedicado ao tema "Cultura e Medicina Tradicional", onde as diversas formas de cura foram o centro do debate, que girou em torno da polarização entre medicina tradicional versus medicina convencional. A mesa foi composta por funcionários da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), do PSF (Programa de Saúde da Família) da prefeitura local, além de lideranças dos vários grupos presentes ao evento, entre eles o pajé Luís Caboclo (Almofala), o pajé Louro (São José e Buriti), depoimentos de rezadeiras e parteiras. A referência aos trabalhos dos encantados foi bastante freqüente em quase todos esses discursos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, John Laughshaw. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARTH, Fredrick. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. Mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

HALBWACCS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

MESSEDER, Marcos Luciano L. *Les Rituels et Drames d'Alcoolisation chez les Tremembé*. Lyon, Université Lumière Lyon 2. (Tese de Doutorado) ANO?

VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Terra, tradição e etnicidade*. Os Tremembé do Ceará. Rio de Janeiro; PPGAS / MN / UFRJ (Dissertação de Mestrado), 1993.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ publications, 1987.

WEBER, Max. Sociologia da Religião (Tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e Sociedade*. V. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.



O BALANÇO DA ALDEIA PITAGUARY NO GIRO DO MARACÁ¹

Elói Magalhães

A gente ia, puxava o boi, você já ouviu falar? Os menino puxava, meu tio Zé Maria puxava o boi mais o outro meu tio.
Gudu Pitaguary

Um exame geral da multiplicidade dos processos étnicos envolvendo coletividades do Nordeste que se reivindicam como indígenas, revela uma ampla distribuição e ocorrência de variações rituais denominadas de toré em diferentes grupos. O fenômeno do toré refere-se a uma ação ritual que constitui marca de indianidade de grande parte dos índios do Nordeste, que relaciona – conforme as particulares performances étnicas – uma dança executada ou de forma circular (geralmente no sentido anti-horário) ou em fila ou em parelha, levando a efeito variados cantos, e muitas vezes sendo empregada a ingestão de bebidas como a jurema² e, mais recentemente, o mocooró.³ A presença de instrumentos varia no uso de maracás, apitos e gaitas, zabumbas, bombos, e tambores diversos.

Este artigo busca mostrar o processo de articulação política na construção do toré Pitaguary (Ceará) e a resultante mobilização cultural de sinais e emblemas de diferenciação étnica evidenciados na prática do toré.

A FORÇA DAS REDES SOCIAIS E AS PRIMEIRAS PISADAS DE TORÉ DOS PITAGUARY

No encaço da experiência histórica das “etnogêneses” dos grupos indígenas do Ceará contemporâneo, processos historicamente situados de organização social baseados na distinção étnica de seus membros, teve lugar a formação do campo de ação indigenista. Com atuações diversas, segmentos específicos da Igreja Católica atuaram junto à “causa indígena”, que atraiu mais tarde vários agentes. Entretanto, se num primeiro momento a ação indigenista favorece a antevisão de horizontes políticos e o acesso de informação – inclusive distribuindo bens e repertórios culturais –, depois, ainda que alguns desses agentes indigenistas continuem seus trabalhos de apoio, são os próprios grupos já reconhecidos oficialmente que transmitem os caminhos da luta por “direitos”.

Daniel: E nós buscamos, pra iniciar nosso ritual, pra nós conquistar, pra nós começar uma luta mesmo e divulgar nossas história, pelas história que já são dos Pitaguary, nós precisemo de uma parceria dos Tapeba, buscamo a parceria dos Tapeba, divulgamo a história para os Tapeba, pra Tremembé de Almofala, como no caso João Venâncio, que era vice-cacique na época e depois na continuação ele passou a ser o cacique da aldeia. Esses era os primeiro parceiro que nós tinha, pra contar, pra participar junto da gente, a gente junto com eles, pra gente formar esses três povos. E o Jenipapo-Canindé, logo em seguida, também, chegou logo junto com a gente aqui na Diocese de Fortaleza, o padre apoiou, nós tinha o apoio da Arquidiocese e lá muitas vezes nós fazia reunião, que era a pastoral indigenista na época. Então, a pastoral indigenista começou a trabalhar com os índios do Ceará, e graças a Deus com este apoio a gente começou a lutar. A Missão Tremembé com a Maria Amélia, ela trabalhando com os Tremembé, ela também ela apoiou e apóia também a luta dos outros povos, muitas vezes ajudou os outros povos, como uma parceira, ela participou junto com nós, nós tava sempre junto, o grupo junto discutindo os problema de demarcação de terra.

Como caso semelhante aos Kiriri de Mirandela (BA)⁴ e aos Kapinawá da Mina Grande (PE),⁵ o grupo de indivíduos auto-identificados como Pitaguary não realizavam o toré no período de tempo anterior ao seu processo de etnogênese.

Eloi: E o toré?

Maria Pitaguary: O toré é quando o cacique vem com nós, aí nos dança o toré mesmo.

Eloi: Em que tempo dos primeiro toré?

Maria Pitaguary: Da mesma data...

Eloi: Antes da luta tinha toré?

Maria Pitaguary: Tinha toré não. Veio dançar o toré só quando nós ia pra fora. Nós fomo em 12 triba. Quando nós ia pra fora, que os carro ia muito cheio, os ônibus, lá o Daniel puxava o toré mais o cacique da Caucaia, o Alberto, puxava o toré mais o Daniel e nós ia... todo mundo ficava dançando o toré.

Eloi: E o toré? O toré veio a partir da luta?

Elisângela: Foi. O toré veio a partir da luta...

Eloi: Antes vocês conhecia o toré?

Gudu: Não sabia nem o que era.

A mobilização étnica Pitaguary foi articulada fora do seu território atual, daí as primeiras *pisadas* de toré ocorrerem concomitantemente às primeiras “pisadas” de sua etnogênese em lugares estratégicos para a “viagem da volta” como os *índios do pé da serra*. A formação do toré praticado pelos Pitaguary se deu em ações rituais realizadas em conjunto, tanto com os Tapeba quanto com os Tremembé, e ainda com os Jenipapo-Canindé, sendo muitas vezes em parceria somente com os Tapeba de Caucaia, haja vista a conjunção entre a força de legitimidade, a instrução nos caminhos da indianidade, e a proximidade entre os respectivos municípios.

Em eventos particulares, os Pitaguary dançaram o toré juntamente com os outros *parentes*. Dentre as primeiras *pisadas* de toré, os Pitaguary organizaram investimentos políticos em pelo menos cinco situações especiais de prática do ritual:

na praça José de Alencar, no centro de Fortaleza, ao participarem da Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas do Ceará (1993); na praça e em escolas do *Maracanaú*; no Santo Antônio do Pitaguary; e “arrochando” uns torés nas aldeias dos outros parentes pelo Nordeste afora.

Gudu: No começo, nós andamo muito junto, eu o Zé mais a mãe pra ser reconhecido nos lugar. Pergunte aí as humilhação que a gente passava, não era Zé? O pessoal humilhava demais a gente, bichinho. O pessoal quando via a gente vestido, dizia “lá vem os capote”. E hoje tamo aí, né... (...).

Eloi: Como é que começou o pessoal a dançar o toré?

Zé Filismino: O Alencar ensinou a nós. Primeiramente ele se ajuntou-se mais vocês né (falando com Gudu), mais vocês...

Gudu: Foi. (...). Me respondo! Ele arrumou um tambor, você canta e a gente dança, na praça do Maracanaú, no dia 19, no dia do índio parece, que o dia 19 não é o dia do índio!? Nesse dia eu vivia com o meu primeiro marido, que antes de eu ir pra esse toré foi uma briga, porque ele não queria que eu andasse, que na época eu era bem novinha, eu tinha 15 anos na época. Ele disse: você não vai pra essa p... eu digo: vou! Ele disse: quando você chegar suas coisa tão tudo arrumada pra você ir s’imbora. Eu digo: não tem pobrema, mas eu vou. É a festa grande que tinha no Maracanaú eu ia perder... a apresentação dos índio né, que eles ia dizer que nós era índio né. Veio os Tapeba, veio... que eu num sei os outro nome dos outros índio, veio muito índio, sabe. Aí Pronto! Aí se juntou os índio tudinho, esses índio tudinho...

Elisângela: A primeira dança do toré (Maurício: deixa eu... deixa eu...) foi na praça José de Alencar (Mirian: ela tava no meio) que foi nós dá apoio à tia Ilza e à tia... aquela que morreu... como é o nome dela...? A tia Leuda. Que foi a primeira dança que foi feita (Maurício: pois é...) ali na praça José de Alencar (Meire: a tia Maria Cambeba) foi nós que fizemo lá o toré, nós começamo lá, o Daniel tava também, era os pessoal dos Pitaguary com os Tapeba. Os Tapeba vieram, se encontraram com a gente, a gente ficamo numa choupana

que fizeram lá na praça José de Alencar, ficamos os Tapeba e os Pitaguary lá.

Eloi: Isso foi mais ou menos quando?

Elisângela: Eu tinha uns treze anos.

Meire: Em 1990 Eloi. Foi nessa época que começou a ser descoberto o povo Pitaguary aqui.

Elisângela: Foi, Eloi. Era a minha idade, 13 anos.

Eloi: Com o Alencar no meio?

Elisângela: Com o Alencar no meio (em uníssono Elisângela e sua irmã, Meire).

Daniel: Os Tapeba ajudou muito a gente no ritual sagrado né, nós agradece hoje os Tapeba de ter dado a mão a gente, de ter participado com a gente, de ter gosto de ir pra D. Maria lá e de fazer o ritual mais nós. Nós tava junto sempre, sempre em reunião, a gente sempre puxando o ritual, sempre fazendo nosso ritual. Tinha treinamento lá em Maracanaú. Então foi assim que nós começemo lá em Maracanaú. E começemo a divulgar, a ser convidado pelos colégio, os colégio sempre querendo saber através do Alencar, o Alencar levava a divulgação que tinha os Povo Pitaguary que tinha história pra contar do tempo dos mais velho, umas história muito importante, e nos começemo a receber convite dos colégio pra gente passar essas historia dos índios Pitaguary em Maracanaú, aqueles colégio tudo. Então nós ia, e fazia a nossa apresentação, contava as história, as história do tempo dos escravo, como é que era escravizado, como é que passavam fome e se alimentava. E essas história foram aumentando e os colégio começaram a ter curiosidade de convidar a gente pra saber dessas história que não sabiam... que não sabiam que nem existia índio aqui, muitos colégio dentro de Maracanaú num sabia nem que tinha índio. E começou essas história acontecerem, o pessoal muito interessado, os professores dos colégio... era uma divulgação muito boa. A gente participou de quase todos os colégio de Maracanaú, que era muito, no Timbó né, e a gente participou e divulgou e essa divulgação foi aumentando.

(...).

Eloi: E como é que chega, Daniel, o toré?

Daniel: O toré? Ele chega numa forma da gente juntar-se. (...).

Eloi: Daniel, parece que um dos primeiros toré que os Pitaguary participou foi num evento que teve lá na praça José de Alencar... aquilo dali foi uma das primeiras vezes do toré Pitaguary?

Daniel: O toré do Pitaguary foi várias vezes, foram umas três vezes na praça.

Eloi: Ali era um monte de índio...

Daniel: Era... um monte de índio. Os primeiro pessoal: Tapeba, Tremembé e Pitaguary, Jenipapo-Canindé, depois fez os 4 povos. Aí então a gente somou os quatro povos lutando pela demarcação da terra. E então, nós fazia o quê? Nós divulgava esse toré na praça, isso pra divulgar na praça, pra que todo mundo conhecesse já os índio, pra saber que tinha índio no Ceará, e saber também quem era o povo, mas aí começou aparecer demagogia, aparecer preconceito com a gente, começou a aparecer essas coisa com a gente, e a gente começou a notar que não era bom pra gente a gente tá exposto na praça fazendo ritual lá, pra que as pessoas ficasse dizendo as coisa da gente, a gente podia ficar magoado, podia até a gente se estranhar assim com alguém e de complicar a nós mesmo né, pra nós ser prejudicado. Se é da gente ser prejudicado pelas pessoas que vinha visitar e olhar a gente, outros pra discriminar né. Até teve até um que perguntou pra mim se tudo era índio que tinha ali? Se nós tava tudo trajado, pintado fazendo nosso ritual, então, que que eles podiam comparar se não fosse índio!? Aí onde eu fui e respondi: não, nós num somo índio não. Aqui nós somo padre, sacristão, irmã de caridade, entendeu. Eu fui grosso, porque eles não tava vendo que era índio, como é que a gente ia se pintar, se trajar, fazer o ritual se a gente fosse fazer palhaçada, fosse imitar índio. Então eu respondi dessa maneira. Então eu já fui grosseiro. Então não era bom a gente ser exposto na praça pra fazer apresentação de ritual pra receber esse tipo de coisa. E muita gente saía dizendo coisinha que a gente ouvia e quando a gente não ouvia a gente sentia, a gente sente pela presença da pessoa, pelo olhar da pessoa, pelo gesto da pessoa a gente sente a maldade contra a gente. Então, não precisa a pessoa

abrir a boca e falar não. E aí a gente decidiu, depois junto, discutindo, é pra gente fazer, na própria aldeia, fazer nosso ritual no dia do índio, que esse dia é exatamente o dia do índio, no mês de abril né, então dia 19 de abril a gente fazia o ritual na praça. Quando a gente depois começou a discutir que não era bom a gente ficar exposto na praça, aí a gente foi e começou a fazer na própria aldeia, o ritual da gente. Aí ficou, em vez da gente se juntar todo mundo, aí ficou cada qual nas suas aldeia no 19 de abril a gente fazer o ritual da gente, a festa da gente na sua própria aldeia. Então foi mudado. Nós primeiro teve umas três ou mais vezes na praça, ali mermo naquela parte ali defrente o teatro, debaixo de um pé de pau, a gente fazia alguma coisa de palha, alguma coisa por ali, e nós ficava tudo debaixo daquele pau, tudo junto né, e fazia o ritual, se alimentava de alguma coisa por ali, mas nós passava o dia todinho na praça.

Eloi: No toré Pitaguary quando começou a luta, os Tapeba ajudaram?

Madalena: Com certeza. Os Tapeba tá em toda história do povo do Ceará, tá aí no alevantamento de toda história do povo do Ceará. Eles como foram os primeiros a se levantarem então eles deram a mão, e até hoje a gente respeita o povo Tapeba como os primeiros que alevantaram a luta indígena no Ceará.

Gudu: Ó, a gente veio foi pra cá, pra aquele dito colégio ali, fazer uma representação, os índio daqui ficou foi mangando de nós, chamava nós era de peru, peru num é que fica rodando, “ó os peru, isso não vão conseguir nada”. Aí daí... hoje o pessoal aqui dentro briga por poder, briga pelo dinheiro, a revolta que eu tenho só é essa, porque a gente fez tanto e hoje a gente aqui somos desprezado por eles. Como eu disse pro Daniel... O Daniel quando ele começou aqui mais nós, só tinha nós, porque os outro aqui não queriam não, não queria ir pra toré, dizia que isso era frescura, que isso ninguém ia conseguir nada.

Durante a “etnografia multi-situada” (MARCUS, 1995) que realizei, ouvi do cacique Daniel Pitaguary, e também do Cacique João Venâncio Tremembé, a seguinte expressão de aliança étnica: *os quatro povos*. Acredito que essa enunciação performativa de uma “comunidade imaginada”⁶ releva o sentido da efetiva participação dos Tapeba, Tremembé, Pitaguary, e Jenipapo-Canindé na Campanha de 1993 e, mais tarde, dos próprios reconhecimentos oficiais dos *quatro povos*.

Com a “força” política e ritual dos parentes, especialmente dos Tapeba, e com o agenciamento indigenista do professor Alencar, os pitaguarys “apresentaram” o toré por vezes na praça do Maracanaú, sendo o dia 19 de abril – o paradoxal “Dia do Índio” – uma data estratégica para a apresentação *dos índio* em espaços públicos. Tratava-se fundamentalmente na “luta dos índios” de mostrar à sociedade regional a realidade de povos indígenas vivendo em localidades diversas do Ceará e, necessariamente, reivindicar a garantia de usufruto de um território determinado.

As “viagens” – impulsionadas pelo conjunto de formas associativas do “movimento indígena”⁷ – estabeleceram dimensões decisivas para a constituição da unidade sociocultural dos índios Pitaguary. As “viagens pra fora” possibilitaram variados tipos de “transações de conhecimento” (BARTH, 2000b) no enredo social da assunção da indianidade: transmissão de conhecimentos jurídicos e referentes à política indigenista, enfim, aos “direitos dos índios”; troca de experiências políticas na organização e liderança das aldeias; a circularidade de saberes de produção cultural e de performance ritual; além, é claro, de uma série de conhecimentos dinamizados na interação com os parentes e refletidos na construção da sua etnicidade.

Então, pelas “aldeias” que visitavam no Nordeste, era habitual que os Pitaguary dançassem o toré com o grupo indígena anfitrião. Caso particular, relatado pelo Sr. Antônio Quintura, foi o toré do qual participou a comitiva de pitaguarys em razão da “memória” do cacique Chicão Xucuru.⁸

Antônio Quintura: Lá em Pernambuco, cheguei em Pedra D’água, lá em Pernambuco... lá a coisa é tão realista que pra entrar lá dentro nós saltamo a buléa, ó o tamanho do revól-

ver, “pra onde cê vai?”. Quando chegemo na Bahia de lá tiremo pra Pedra D’água, é terra indígena, que lá eles toma na (...). E quando foi no dia das tradições, que nós fomo pra Pernambuco, dançamo um grande toré quando mataram o Chicão, um grande mestre, uma grande... realidade. Isso foi uma vida tão grande, uma tradição muito (...). Ele foi enterado dentro da aldeia dele.

A APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo) é a organização indígena de maior representatividade e influência entre os grupos indígenas do Nordeste. Por conseguinte, sendo o estado do Ceará uma das micro-regiões que integram o conjunto de tal organização, diversas lideranças assumem funções de coordenadores na representação da luta indígena no Ceará. Visto assim, eminentemente, as assembleias realizadas pelos povos indígenas do Ceará são eventos que fazem parte do corpus organizacional da APOINME na estruturação de projetos políticos.

As Assembleias Indígenas têm o objetivo de reunir os grupos indígenas para a exposição em debates sobre o conjunto de problemas similares e específicos e daí originarem posições políticas. É interessante indicar que a realização da I Assembleia Indígena do Ceará, organizada no ano de 1994, aconteceu no ano seguinte à Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas do Ceará, evento distintivo no processo da constituição histórica do toré Pitaguary. Com efeito, acredito que as assembleias indígenas proporcionaram um contexto fundamental de valorização da prática do toré entre os índios Pitaguary. Ou seja, ao longo das assembleias indígenas realizadas, a prática do toré Pitaguary foi incrementada nas execuções coletivas junto com os *parentes*, ressaltando que, no âmbito do movimento indígena do Nordeste, muitas “assembleias indígenas acabam com os torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina” (GRU-NEWALD, 2005, p.29).

“ARTE E CULTURA”: FAZENDO MÚSICA NO MAGISTÉRIO INDÍGENA

De forma resumida, entre os anos de 2002-2005 as organizações indígenas do Ceará conseguiram a viabilização de um curso de formação de professores indígenas, o Magistério Indígena, tendo a parceria da FUNAI, MEC e SEDUC. Em entrevista realizada na Lagoa Il (ou Lagoa dos Tapeba), Weibe (atualmente, uma das principais lideranças Tapeba, professor e diretor da Escola Diferenciada Índios Tapeba) contou-me que vigoraram

três propostas de curso de formação: uma com o povo Tremembé, especificamente, com a proponente da Universidade Federal do Ceará através da Pró-Reitoria de Extensão. E outro pela secretaria de educação contemplando os povos da região, que eles chamam lá semi-árido, Potiguara, Tabajara, Kariri e os Kanindé. E esse curso aqui com a proponente do, a própria APROINT, Associação dos Professores Indígenas Tapeba, pra formação do Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé.

No currículo pedagógico constavam cursos de Arquitetura Indígena, Legislação Indígena, Antropologia, Arte e Cultura etc. Particularmente, no curso de Arte e Cultura (2002), ministrado pela professora Ângela Linhares, os alunos tiveram a experiência de compor músicas indígenas, que se inspiravam basicamente nos significativos contornos geográficos das aldeias e nos seus singulares cotidianos.

Weibe Tapeba: Aí nessa disciplina a gente teve construindo as músicas né. Era umas músicas pé no chão, que a maioria do professores indígenas não tem a experiência de tá compondo né, fazendo músicas indígenas. Então a gente pegou fatos do dia a dia mermo, do cotidiano de cada professor, de cada comunidade a gente foi juntando né. Muitas vezes as músicas falavam do povo, falava da aldeia, ou então falava da vida de uma família, a gente foi juntando peças e cons-

truindo músicas né. Alguns pontos que são importantes pras comunidades, por exemplo que tem aqui no nosso povo, a gente fez uma música, com a Lagoa dos Tapeba, com a Lagoa do Capuan, já o povo Pitaguary fez com a serra, com a pedra do letreiro. Então tudo isso foi contemplado nessas canções. Nós tivemos produzindo aproximadamente umas 12 músicas, e dessas músicas que estão sendo cantadas mesmo assim com bastante vigor na roda do toré é a pesca do uruá, que fala justamente da Lagoa dos Tapeba. É... tava lá no rio que fala do 4 quatro povos: Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e Tremembé, que são, seriam os quatro povos reconhecidos na época, né. Tem músicas que foram feitas, mas elas não entram no ritmo do toré, teve muita canção idealizada a partir da vivência dentro da comunidade indígena não voltada especificamente pro toré.

Dentre as canções que foram produzidas na citada disciplina, algumas se tornaram música de todos os povos, e hoje são cantadas por todos os povos indígenas do Ceará também em seus “rituais indígenas”. Por outro lado, foram produzidas outras canções que não são cantadas no toré: ou porque não foram criadas para o toré ou porque elas não “entraram” no ritmo do toré.

Weibe: tem uma música que não é cantada que é o cheiro do pau d’arco, que eu acho que ela entraria no ritmo do toré, mas como ela tem uma letra difícil pro toré, aí eu acredito que é por isso que ela não é cantada. E... na maioria das nossas músicas elas são fáceis da pessoa aprender e tá cantando.

O exemplo mais destacado de canção executada com bastante vigor na roda do toré é tava lá no rio:

Eu tava lá no rio
Tava pegando pitu
Foi quando de repente eu ouvi
O cantar do uirapuru

Subi a serra a procura de caçar
Aonde ele está
Pra dizer se a mata está viva
Pro meu povo desfrutar
Tem tejo, preá e mocó
Tem veado, raposa e tatu
Sou guerreiro e vivo da caça
E não temo a nenhum

Sou Tapeba, sou Pitaguary
Jenipapo e Tremembé
Quem quiser conhecer nossa força
Venha dançar o toré.

A composição ressalta as dádivas da natureza no oferecimento de caça necessária à subsistência dos “guerreiros indígenas” para, na última quadra, evidenciar as afirmações identitárias dos quatro povos reconhecidos na época. Ou melhor, somos convidados para dançar o toré como meio de conhecer a força dos povos indígenas do Ceará na contemporaneidade.

O TORÉ PITAGUARY

O principal toré Pitaguary é realizado na manhã do dia 12 de junho (referido no âmbito nacional no calendário católico à véspera das comemorações dedicadas a Santo Antônio, no dia 13) no entorno da mangueira sagrada. A ocorrência de um toré no Santo Antônio do Pitaguary não obedece a uma regularidade periódica previamente instituída. Como destaquei, ante este fato, não tendo idéia de quando eu veria um toré Pitaguary, eu procurava obter, a partir da escuta das músicas de toré, algum conhecimento acerca do fenômeno étnico, e claro, construir os caminhos da focalização da pesquisa.

A realização de um toré pode acontecer por razões e motivações variadas, caracterizando, desse modo, a valorização de

ocasiões e eventos marcantes nas relações sociais do grupo no “campo de interdependências”⁹ que modelam suas ações num mundo mais amplo. Situação que estimula amiúde a apresentação do toré é a presença agendada de “visitantes” (geralmente caravanas de estudantes) desejosos em conhecer “os índios Pitaguary”. Como demonstração de sua historicidade e afirmação étnica, o toré é praticado também nos eventos que cumprem a recepção de autoridades governamentais (freqüentemente, prefeitos e procuradores gerais da república, entre outras).

É comum acontecer que os pais de uma criança aniversariante convidem o cacique Daniel para animar a “festinha” com um torezinho, ou na ausência do cacique, ocorre que as próprias crianças e adolescentes fazem o seu toré. Talvez, essa seja a gênese da organização do atual “Grupo Toré Mirim Pitaguary”, cuja iniciativa foi premiada pelo Prêmio Culturas Indígenas (Ministério da Cultura/SESC-SP). Suas apresentações ocorrem, obviamente, no interior do próprio grupo, nas “aldeias” e escolas de grupos indígenas do Ceará e do Nordeste, como em acontecimentos diversos.

Pois bem, diversas são as circunstâncias e situações sociais em que a organização, a expressividade, e os significados sociais de realizações de torés adquirem dimensões simbólicas específicas. Ao conferirem significado e sentido ao toré, foi comum que os pitaguaries, com os quais conversei, dissessem que se trata do ritual sagrado, de uma dança, um divertimento, que é uma espiritualidade também, a tradição do Povo Pitaguary. Para as performances rituais muitos pitaguaries empenham-se em estarem trajados. A indumentária indígena usada basicamente pelos Pitaguary consiste numa saia, feita com palha de carnaubeira ou com a fibra retirada também dessa palmácea (o tucum), e no cocar, ornato que rodeia a cabeça, produzido com os mesmos materiais da saia e geralmente utilizando também penas de galinha, pato ou capote, além de materiais diversos utilizados na confecção de acordo com a criatividade de cada um. Como incremento do traje indígena feminino, as mulheres têm usado a pitchula, um tipo de sutiã feito com quenga de coco.

A estrutura formal do toré Pitaguary caracteriza-se, preliminarmente, por uma roda formada pelos índios de mãos da-

das e de joelhos ou agachados que juntos rezam o Pai Nosso e, em seguida, as Mata Virgem. Após esses ritos de entrada (MAUSS, 2003, p.85), o(s) puxadore(s), posicionados no centro do círculo, começam a ritmar o chacoalhar dos maracás até que um puxador entoe um canto. No centro do círculo encontra-se também a pessoa que arrocha o nó no tambor. Os participantes seguem, então, na pisada do toré num movimento coletivo circular no sentido anti-horário. Os diferentes cantos vão sendo puxados conforme o tempo de animação de cada música de toré percebido pelo(s) puxadore(s).

VENHA DANÇAR O TORÉ: VARIAÇÃO E CONHECIMENTO

A experiência de campo que tive com os Pitaguary alinhavou uma etnografia das músicas de toré. Dessa forma, semelhante às interpretações possibilitadas a partir de um saber indiciário, as músicas de toré forneceram-me “pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli)” (GINZBURG, 2003, p.150), reveladoras de perspectivas de conhecimento do fenômeno do toré praticado pelos Pitaguary. Logo, por meio dos cantos, eu teci uma investigação sobre o toré Pitaguary, isto é, o contato concreto que eu tinha com o toré do grupo era evidenciado a partir da escuta dos seus cantos. Compreendia, assim, a constituição histórica do ritual Pitaguary no esteio etnográfico de seus cantos.

Vimos que os pitaguary passaram a dançar o toré em conjunto com tapebas e tremembés, como também com outros povos indígenas do Nordeste. Nessas ocasiões de ação ritual fomenta-se o aprendizado de cantos diversos. Entretanto, uma vez que “ensinar o Toré, (...), não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças” (ARRUTI, 2004, p.275), a atividade de composição de músicas por determinadas pessoas foi desperdada para a constituição particular do toré Pitaguary.

Venho do pó, venho da terra
Sou filho da Natureza
Quando a terra é desmatada
Nós índio sente a tristeza
Pisando na terra Santa
É nossa terra sagrada
Aqui tem nossas raízes em toda terra estirada
As raízes se levanta
Chamando o povo dali
É o sinal da natureza
Nós índios Pitaguary.

Cacique Daniel: Então eu fiz essa música. Eu estudei, pensei, pensei, pensei... Então, eu fiz essa música que tem tudo a ver com o nosso povo, com as nossas raízes, que significa os troncos velhos. Aí eu fiz a letra, que é esta a letra, e aí eu fiz música, que a música é muito simples, aí fui cantei, fiz a música do toré.

O ato de investir numa pesquisa que incidia sobre o incremento do repertório musical do toré Pitaguary, implicava, inevitavelmente, em conhecer e instigar enunciações valorativas e tomadas de posição inter-relacionadas a fenômenos sociais diversos. Assim, eu percebia que as tradições culturais relacionadas à “umbanda” forneciam um quadro de referência significativo para a composição musical do toré Pitaguary através do conhecimento – prático ou difuso – reunido e resignificado por pessoas diversas.

Um dos mais executados e especialmente diacrítico da performatividade do ritual dos Pitaguary é o canto Seu Liro Verde. O Seu Liro Verde é um ponto de cabôco que passou a ser cantado no toré e reconhecido como música de toré e força da espiritualidade indígena por representar um cabôco das mata, das serra, qualificativo da identificação de “índio”, um ser da natureza.

Abner Cohen (1978) ressaltou que “é fundamental distinguir entre formas simbólicas e funções simbólicas” (p.40). Nesse sentido, por exemplo, uma dada forma simbólica pode cumprir novas funções simbólicas em contextos históricos

particulares da vida social de um grupo. Logo, podemos pensar assim sobre a mudança de função simbólica adquirida dos pontos de cabôco na prática do toré.

A umbanda, assim, distinguia-se como “tradição de conhecimento” que tinha profusão no incremento de elementos culturais formadores do toré Pitaguary e na configuração de “experiências da etnicidade”¹⁰ (VALLE, 1993), tanto no tocante ao conjunto dos cantos quanto às posturas corporais e manejo de instrumentos musicais. Entendia que as experiências musicais e corporais na participação em trabalhos de umbanda,¹¹ ou macumba, engendravam performances diferenciais na maneira de se apresentar em realizações do toré. Posto assim, o que chamava bastante minha atenção era o engajamento destacado no toré de adeptos da umbanda, ou seja, o comportamento ritual dessas pessoas na prática do toré.

Na performance do ritual do toré Pitaguary acontecem tradicionalmente os gritos de Aldeia! Aldeia!. A partir de sua pesquisa entre os Atikum, Grünewald compreendeu que a idéia de “aldeia” foi inculcada “na cabeça dos Atikum” pelo SPI, “levada depois à frente pela FUNAI que, arbitrariamente, parece estabelecer, através dos estudos de seus técnicos, a quantidade de aldeias e seus limites” (2004, p.152). O uso da idéia de “aldeia”, então, parece já ter se constituído como idioma político entre os povos indígenas do Nordeste em auto-definições dos seus lugares e das respectivas coletividades organizadas.

Aprendi a partir de multi-situações etnográficas de “trabalho” que quando um cabôco índio baixa num trabalho de umbanda ele é saudado pelas pessoas presentes com vivas assim exclamados: “Aldeia! Aldeia!”. O cacique Daniel anima também o toré entoando “Aldeia!”, assim, como muitas vezes observei entre os Tapeba, e mesmo em apresentações conjuntas com os vários parentes do Ceará. No trabalho de umbanda os pontos cantados resultam em chamar os cabôco, uma vez que tais “encantações” (MAUSS, 1904[2003]) transmitem (ou fazem presente) a própria “força” espiritual da entidade, dependendo das relações mediúnicas mantidas ou a serem despertadas por aquelas pessoas que têm corrente. Ou seja, invoca-se a força espiritual das entidades median-

te o “encontro mediúnico” com a pessoa que tem corrente. Desse modo, a entoação (aliada à força do tambor) de reconhecidos “pontos de umbanda”, das cuimbas, (ou seriam das músicas de toré?) na prática do toré faz com que certas pessoas fiquem sombreadas ou até mesmo atuadas (incorporadas) algumas vezes. O que nos leva à controvérsia do tipo de enunciação e comportamento ritual condizente com a performatividade do toré.

Notemos que se a constituição histórica do toré Pitaguary está intimamente ligada ao aproveitamento simbólico de pontos de cabôco traduzidos como músicas de toré, a formalização do ritual sagrado da espiritualidade indígena (o toré) não comporta (ainda) um espaço reconhecido para receber cabôco.

Desse modo, visto que está em jogo nas lutas pela identidade étnica – pelo seu reconhecimento – a relevância de manifestações simbólicas e categorias de percepção associadas a representações e constrangimentos declarados no espaço social, o comportamento ritual está sujeito a debates acalorados acerca da performance compatível com a identidade étnica. Na prática do toré entre os Pitaguary de Santo Antônio a ocorrência de alguém receber cabôco durante um evento é tida como um descontrole espiritual e comportamento ritual que ultrapassa os limites dos padrões valorativos e sinais diacríticos adequados ao ato da enunciação performativa do ritual em face de seu “capital simbólico”.

O processo de tradução simbólica dos pontos de cabôco ou de umbanda em músicas de toré acarretou uma série intrincada de mediações valorativas e de significados em consonância com as visões dos atores sociais acerca de características culturais e comportamento ritual. Diante disso, por exemplo, no toré Pitaguary predomina a orientação valorativa de se conter e minimizar o relevo de comportamentos rituais associados à “incorporação de entidades”.

Conforme as conversas que tive com o pajé Barbosa Pitaguary e as observações e práticas em campo, no processo de ressignificação de pontos de umbanda traduzidos em músicas de toré são feitas versões específicas de alguns, como por exemplo, da reza do João da Mata, de acordo com a sinalização diacrítica da etnicidade do povo indígena do Ceará. Chama Joãozinho do pé do morro

Chama ele que ele vem
Pra dá força na coroa
Chama ele que ele vem

No decurso da “etnografia multi-situada” pelas aldeias do Ceará dispus-me a conhecer o universo da musicalidade da macumba – ou melhor, dos trabalhos de umbanda, dos terreiros de cabôco, dos rezadores, ou ainda de freqüentadores diversos –, daí pude reconhecer e reunir um vasto repertório de pontos que aparecem nas execuções dos rituais sagrados do toré e do torém no Ceará.¹²

A questão é que no ato de criatividade em compor versões de “pontos de umbanda” entoadas no toré, a estrutura da letra da reza do João da Mata se universalizou nas adequações particulares criadas por cada povo indígena do Ceará como canto expressivo de seu ritual. Sendo assim, caracteriza-se como símbolo da geração social e da criatividade dos rituais indígenas entre os povos indígenas do Ceará, visto sua representatividade nas co-variações dos cantos nas diferentes execuções rituais:

Versão cantada no toré Pitaguary:

Pitaguary do pé da serra
Chama ele que ele vem
Pra dá força no toré
Chama ele que ele vem
Bem que eu não queria vim (ou ir)
Pra que mandaram me chamar
Pitaguary do pé da serra
Dança até o sol raiar
(Tá botando pra quebrar)

Versão cantada no torém Tremembé:

Tremembé do igarapé
Chama ele que ele vem
Vem na pancada do mar
Pra dar força no torém

Bem que eu não queria vim (ou ir)
Pra que mandaram me chamar
Balançou galho da jurema
Até o dia cularear (clarear)
Versão cantada no toré Tapeba:

Chama os Tapeba da lagoa
Chama ele que ele vem
Pra dá força no toré
Chama ele que ele vem
Bem que eu não queria vim (ou ir)
Pra que mandaram me chamar
Os Tapeba da lagoa
Dança até o sol raiar
(Quer beber o cuiambá)
(Quer ver a barra quebrar)
(É quem manda no lugar)
(Dança aqui dança acolá)
(Balançando o maracá)

Em exemplos de adequações particulares de cantos diversos ocorrem as enunciações performativas do etnônimo, do local de origem, e da ação ritual, acionados na definição da singularidade étnica da coletividade. Ora, é um processo constitutivo da tradição oral dos cantos as variações textuais, e, desse modo, considero esclarecedor perceber o contexto sociopolítico de tradução cultural das (re)criações musicais.

As inter-relações entre o toré e a macumba expressadas pelo pajé Barbosa, além do significado especial do ponto de vista da confluência de tradições culturais moldadas na produção das músicas de toré, têm implicações mediúnicas que orientam a composição das versões. Trata-se do problema de balançar as correntes, de chamar as entidades ao se puxar certos cantos no toré, o que pode ser minimizado com as versões dos pontos, mudando-se certos termos para o uso estratégico de signos étnicos.

CLAREANDO AS FLECHAS

Seguindo na pisada do toré Pitaguary, mediante a investigação da multiplicidade de seus cantos, foi possível cartografar através do tempo: (a) os apoios políticos e, relativamente, as conseqüentes transmissões culturais entre os grupos indígenas; (b) as composições individuais; e, (c) as ressignificações criativas elaboradas a partir da dispersão em universos de discurso múltiplos de um relativo conhecimento de “pontos de umbanda”; (d) o cultivo de hábitos corporais e técnicas instrumentais também provenientes da umbanda. Elenco, ainda, numa quinta proposição, de certa forma vinculada à terceira, e inexoravelmente à quarta, mas que exhibe um grau destacado de referências no imaginário social como representação de relevo indígena. Pois bem, (e) a representatividade da jurema como referência simbólica de afinidade étnica acionada na construção do repertório dos cantos.

Com a participação em eventos diversos, sobretudo em assembléias indígenas organizadas pela APOINME, os pitaguarys conheceram o toré. Foi dançando com tapebas, tremembés, jenipapo-kanindés, e com seus parentes que os índios Pitaguary apreenderam a tradição de praticar o toré como ação ritual distintiva da etnicidade do grupo.

Acredito que o estudo da história do toré entre os grupos indígenas do Nordeste suscita a interdependência de múltiplas e variadas formas culturais existentes em tal contexto de formação social. Percebi que o processo de criação do toré Pitaguary constituiu-se em estreita ligação com experiências pessoais e referências simbólicas que incidem sobre a tradição cultural da umbanda ou macumba cearense (PORDEUS, 2002). As correlações e associações culturais entre o toré e a umbanda acionadas por vários pitaguarys apontaram – além do próprio processo de tradução cultural que engendra o incremento do repertório de músicas de toré – importantes posicionamentos valorativos e fronteiras simbólicas. Surgiu o problema do senso comum da macumba amplamente reproduzido na sociedade brasileira, qualificando acontecimentos relacionados a expressões religiosas encaradas como afro-brasileiras e estigmatizando pessoas.

Tinha sempre em mente no decurso desta pesquisa os ensinamentos de Franz Boas (2005 [1896]) quanto ao estudo dos processos dinâmicos das formas culturais, reflexão que nutria meu desejo de entender a história do desenvolvimento do toré Pitaguary. Cabe ressaltar, pensando de maneira semelhante à Pereira (2005) quando propôs “notas para uma antropologia da música entre toré Kapinawá de Mina Grande”, que o intento antropológico de apreender o toré Pitaguary não deve fixá-lo na mão-única da afluência de correntes culturais e aprendizados rituais importados de outros grupos indígenas do Nordeste, mas reconhecer, prestando atenção ao contexto sociocultural de sua instauração, como a prática do toré foi e é interpretada e incorporada entre os Pitaguary conjugando-se às singularidades das construções e experiências culturais co-existent no lugar. Se o toré Pitaguary ergue-se constituindo o emblema maior de diferenciação étnica do grupo, por outro lado, focalizações de fundamentação “étnica” são insuficientes, e mesmo inadequadas, para elucidar a historicidade inerente aos elementos culturais e para captar o quadro de comparações possíveis e sugestivas entre os aspectos músico-coreográficos do toré Pitaguary e outras manifestações sonoras e corporais (como a báia dos rituais de umbanda que presenciei nas áreas Pitaguary e Tremembé), isto é, a expressiva inter-relação histórica do toré Pitaguary no conjunto das tradições culturais do Ceará (assim como do Nordeste).

Certa vez, buscando entender o sentido de um ato especial da performance do ritual, indaguei o pajé Barbosa sobre os gritos “Aldeia! Aldeia!” manifestados no toré. A resposta foi: “é pra dar força... clareando as flecha...”

A autoria histórica do toré praticado pelos Pitaguary manifesta uma ação transformadora na construção da etnicidade do grupo, dinamizando, enfim, experiências diversas de interpretação e representação da etnicidade, o que resulta em efeitos emocionais variados de afirmação identitária. Em verdade, recordando das palavras do Sr. Zé Filismino, “toré é pra ajuntar os índio tudinho, né”.

Enfim, A luta do grupo indígena Pitaguary, ao cativar subjetividades e descobrir surpreendentes raízes da memória social, ilumina novas perspectivas da “escrita da história”, e

segue clareando as flecha no cenário da afirmação étnica do Ceará contemporâneo com a força do toré.

NOTAS

¹ O presente artigo é uma variante condensada do terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada *Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*, que foi defendida em Agosto de 2007 no PPGS/UFC. Realizei intenso trabalho de campo com os Pitaguary durante os últimos três meses do ano de 2005: entre os dias 8 de outubro e 21 de dezembro de 2005. Já no ano de 2006, fiz ao todo três viagens à área. Convivi com os Tapeba no período compreendido desde as festas de fim do ano de 2005 até o dia 12 de março de 2006. Participei também da Feira Cultural e da Festa da Carnaúba realizadas pelos Tapeba durante os dias 18, 19 e 20 de outubro de 2006. Levei a efeito cinco viagens aos Tremembé, nos seguintes espaços do calendário: 13 de março a 31 de março de 2006; 20 de abril a 8 de maio; 15 a 21 de junho; 23 a 28 de outubro; e, finalmente, durante as festas de fim do ano de 2006, entre os dias 22 de dezembro do ano que findava e 2 de janeiro de 2007. Uso aqui itálico para termos e expressões nativas.

² Utiliza-se uma infusão feita tanto da raiz quanto da casca da planta homônima, mimosácea da família das leguminosas.

³ Bebida obtida a partir da fermentação do “caju”: “O caju (do tupi-guarani acayu ou aca-ju, com o significado ano, uma vez que os indígenas contavam a idade a cada safra) é muitas vezes tido como o fruto do cajueiro (*Anacardium occidentale*) quando, na verdade, trata-se de um pseudofruto. O que entendemos popularmente como “caju” se constitui de duas partes: a fruta propriamente dita, que é a castanha; e seu pedúnculo floral, pseudofruto, geralmente confundido com o fruto” (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Caju>).

⁴ “Era o caso, precisamente, dos Kiriri. Seu atual Toré não era praticado por eles antes da década de setenta, coincidindo o início de sua incorporação com o início da luta pela reorganização grupal, como já foi dito, em uma convergência impossível de ser desprezada” (NASCIMENTO, 2005, s/p).

⁵ “Enquanto um grupo de camponeses, os Kapinawá da Mina Grande não praticavam o toré” (ALBUQUERQUE, 2005, 261).

⁶ “Essas afirmações de parentesco estipulado, a serviço do que Benedict Anderson chamou de ‘comunidades imaginadas’, fundam-se na ideologia de uma substância comum que supostamente conecta todos os que reivindicam uma identidade étnica ou nacional” (ANDERSON *apud* WOLF, 2003, p. 244).

⁷ Trata-se de “una categoría operativa central en el discurso de los indígenas y de los actores e instituciones que con ellos interactúan en esa situación. La creencia fundamental es de que, en vez de esperar o solicitar la intervención protectora de un ‘patrono’, para tener sus derechos reconocidos por el Esta-

do los índios precisam realizar una movilización política – componiendo mecanismos de representación, estableciendo alianzas y llevando sus demandas a la opinión pública. Solamente la constitución de un sistema de presiones podría llevar el Estado a actuar, identificando y demarcando tierras indígenas, mejorando los servicios de asistencia o solucionando problemas administrativos dejados en el limbo por muchos años” (OLIVEIRA, 2006, p.139-140).

⁸ “Liderança indígena” referência entre os seus parentes do Nordeste, foi assassinado em maio de 1998 numa tocaia armada por seus antagonistas nas “batalhas” fundiárias envolvidas na territorialização Xucuru de Ororubá.

⁹ Ver Gluckman, 1963 *apud* Oliveira, 1988, p. 40.

¹⁰ Em sua dissertação de mestrado sobre os Tremembé do Ceará, Valle (1993) cunhou a noção de experiência da etnicidade de modo a analisar “uma política dos elementos semânticos que servia na diferenciação social e étnica, o que, aliás, era o que mantinha as fronteiras étnicas” (2004, p.336). Faço uso da “perspectiva da experiência da etnicidade” buscando um sentido mais propriamente barthiano, a saber: “Precisamos incorporar ao nosso modelo de produção de cultura uma visão dinâmica da experiência como resultado da interpretação de eventos por indivíduos, bem como uma visão dinâmica da criatividade como resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo” (BARTH, 2000a, p.129).

¹¹ Em suas pesquisas, o professor Ismael Pordeus escolheu como “paradigma da Umbanda no Ceará” a Tenda Espírita da Umbanda Pai Tobias. Segundo Babá Didi, pai de santo desse terreiro, “trabalho é tudo aquilo que se executa, se faz. Então, na Umbanda, não faz diferença, se você abre um ritual, é um trabalho, se é um desenvolvimento, é trabalho, caridade, se executa um malefício, se vai a uma encruzilhada, se o médium está recebendo, incorporou, batismo, obrigação, tudo é trabalho, de modo geral, tudo que se faz é trabalho” (PORDEUS, 2002, p. 27).

¹² No Ceará, o toré divide com o torém o cenário de rituais de afirmação étnica. No entanto, apesar da referência do torém Tremembé no horizonte estadual como tradição exemplar da etnicidade indígena, na rede de etnogêneses indígenas o que se observa é a multiplicação das estratégias de mobilização cultural objetivadas na organização de variados torés. Ou seja, no quadro das ações rituais dos grupos indígenas do Ceará, os Tremembé continuam a ser os praticantes exclusivos do torém, enquanto que o toré, no período de aproximadamente quinze anos, tornou-se prática ritual de diferenciação étnica de quase todos os grupos que se envolveram no “movimento indígena” local.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, M. O torécoco: o forjar lúdico dos índios Kapinawá da Mina Grande-PE. In: GRUNEWALD, R. (org.). *Toré. Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Mas-sangana, 2005.

ARRUTI, J. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). *A Viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

BARTH, F. A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio Janeiro: Contra Capa, 2000a.

_____. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio Janeiro: Contra Capa, 2000b.

BOAS, F. As limitações do método comparativo da Antropologia. In: CASTRO C. (org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BOURDIEU, P. A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região. In: *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989a.

_____. Espaço social e gênese das classes. In: *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989b.

COHEN A. Relações de poder e comportamento simbólico. In: *O homem bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CONNERTON, P. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora, 1999.

GEERTZ, C. A ideologia como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais*. Morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

GRÜNEWALD, R. Etnogênese e 'Regime de Índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). *A Viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

GRÜNEWALD, R. de A. As múltiplas incertezas do toré. In: *Toré*. Regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj/ Editora Massangana, 2005.

HOBSBAWN, E. Introdução. In: E. Hobsbawn e T. Ranger. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

MARCUS, G. Ethnography in/of the World-System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 1995.

MAUSS, M. Esboço de uma teoria da magia. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003[1904].

NASCIMENTO, M. Toré Kiriri. O sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRÜNEWALD, R. (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Massangana, 2005.

OLIVEIRA, J. Os Obstáculos ao Estudo do Contato. In: 'O Nosso Governo'. Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília, NCT/CNPq, 1988.

_____. Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: *A Viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: OLIVEIRA, J. (comp.). *Hacia una Antropología del Indigenismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

PEREIRA, E. Benditos, toantes e sambas de coco: nota para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. In: GRUNEWALD, R. (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Massangana, 2005.

PORDEUS, I. *Umbanda*. Ceará em transe. Fortaleza, Museu do Ceará, 2002.

SANTOS, A. 'A história ta é ali': sítios arqueológicos e etnicidade. In: OLIVEIRA, J. & SANTOS, A. *Reconhecimento étnico em exame*. Dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro, ContraCapa. 2003.

VALLE, C. *Terra, tradição e etnicidade*. Os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1993.

_____. Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2004.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora da UnB, 1991.

WOLF, Eric. *Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf*. In: FELDMAN-BIANCO & RIBEIRO. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

PARTE IV
Políticas Culturais



AS POLÍTICAS DE EDUCAÇÃO ESCOLAR “DIFERENCIADA”: A EXPERIÊNCIA DE ORGANIZAÇÃO DOS PITAGUARY

Flávia Alves de Sousa

A educação escolar diferenciada vem se estabelecendo nas últimas décadas no Brasil. Ela representa, para os que fazem o movimento indígena, a concretização de anos de organização e “luta” por uma educação de qualidade que reconheça, respeite e valorize as sociedades indígenas. Se nos permitirmos desenvolver um olhar comparativo, considerando as políticas integracionistas (relativo à postura que sempre procurou incorporar e assimilar os índios à “comunidade nacional”) com as políticas atuais, podemos concluir que as políticas nacionais de educação desenvolvidas nos últimos anos têm expressado mais significativamente as reivindicações dessas populações. Entretanto, ainda há muito caminho para ser construído, uma vez que a educação escolar indígena é um direito reconhecido por lei e está permanentemente sendo significada e ressignificada nas práticas cotidianas das sociedades, necessitando de ser pensada e objetivada a partir de cada “realidade”. Nesse processo, todos os seus aspectos devem ser considerados, desde a demanda da estrutura física, manutenção dos espaços, demanda de material didático-pedagógico, valorização e formação dos professores.

Nesse sentido, desenvolvo uma reflexão sobre a educação escolar diferenciada que vem sendo reivindicada e concretizada no Ceará, dando ênfase às problemáticas e práticas pedagógicas vivenciadas pelos Pitaguary no percurso de construção de suas escolas.¹

ASPECTOS LEGAIS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A escola “diferenciada indígena” é bem recente. A mobilização nacional em prol dessa escola data das décadas de 1970 e 1980, com a iniciativa de grupos indígenas que vivenciavam uma educação escolar proposta pela Fundação Nacional de Assistência ao Índio (FUNAI). A característica fundamental da educação escolar mediada por esse órgão era integracionista, a qual passou a ser contestada pela população assistida.

As reivindicações referentes a uma educação escolar diferenciada foram garantidas na Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Base da Educação 9.394/96. Esta última explicita em seu artigo 78, que:

O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para a oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;
II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias (MAGALHÃES, 2002, p. 210).

Portanto, verifica-se a partir destes objetivos, que é dada ênfase tanto ao conhecimento de âmbito científico e nacional, como aos saberes concernentes aos grupos, principalmente em relação à sua língua e história, proporcionando a afirmação de suas respectivas “identidades étnicas”. É relevante chamar a atenção para as especificidades de cada realidade, visto que as propostas da LDB não são reproduzidas nas escolas, e sim adaptadas ao contexto, até porque o universo de cada região, de cada grupo é diferente, existindo concepções sobre a formação do sujeito e processos de aprendizagem diferenciados, de acordo com cada cultura local (SILVA, 2001).

Porque é importante que se compreenda, concordando com Paro (2001), que a escola é um espaço dinâmico de interações sociais e que, por conta disso, extrapola sua ordenação intencional instituída oficialmente. As formas de organização que se configuram no trabalho escolar (as regras e práticas constituídas no cotidiano deste cenário), envolvidas por valores, costumes, rotinas, vão aos poucos definindo uma “regularidade”. A escola não segue tal e qual as normativas legais, mas sim as interpreta às suas condições de possibilidades, contexto em que se apresentam os problemas, as dificuldades e as resistências para a mudança. Diante deste cenário, surgem novas configurações de organização do trabalho escolar.

Um outro acontecimento muito importante e que significou uma transição nos processos de educação escolar indígena, que antecede a LDB/96, foi a transferência da responsabilidade da FUNAI para o Ministério da Educação (MEC) em relação à função de executar os projetos indígenas (decreto nº. 26 de 1991). Em 1993 foram elaboradas pelo MEC, com base nas reivindicações dos povos indígenas, as diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena.

Além dos direitos legais da Constituição em relação à educação e da nova lei de Diretrizes e Bases da Educação (1996), o Plano Nacional de Educação Indígena e os Referenciais Curriculares Nacionais para a Escola Indígena (1998) asseguram uma educação escolar mais contextualizada, em que é considerada a maneira própria de aprendizagem das comunidades indígenas, a valorização dos costumes e das línguas faladas na comunidade. Percebe-se ainda que esses documentos apontam para a necessidade de todo um redimensionamento das práticas anteriores de educação, fundamentadas unicamente nos paradigmas das escolas ocidentais (em termos de currículo, organização do tempo e dos espaços etc), como também para o trabalho conjunto dos Governos Federal, Estadual e Municipal para o reconhecimento e efetivação das novas propostas de educação.

Contudo, essa reestruturação da educação escolar indígena aconteceu de maneira distinta e em épocas diferentes nas regiões brasileiras, visto que cada grupo indígena em cada estado viveu processos históricos diferenciados de genocídio,

“transculturação”, reconhecimento quanto à sua etnia, seus valores, suas terras, suas maneiras próprias de gerirem a aprendizagem.

Enquanto algumas regiões do Brasil, como o Norte, estavam transformando as escolas que antes funcionavam com base em um modelo de educação elaborado pela FUNAI, outros lugares, como alguns estados do Nordeste, estavam criando, elaborando a sua escola diferenciada. Refiro-me aos grupos indígenas que ao final da década de 1980 e início de 1990 estavam começando a participar do movimento indígena no cenário nacional, reivindicando o reconhecimento de sua identidade étnica – os que estariam no denominado movimento de “emergência étnica”. Portanto, cada grupo indígena precisa ser considerado a partir de seus processos históricos e em suas especificidades.

No Ceará, a escola diferenciada faz parte da realidade dos grupos e o seu número vem crescendo em todo o estado. As primeiras escolas vêm sendo idealizadas e propostas desde a década de 1990, inclusive as do grupo Pitaguary. De acordo com Fonteles Filho (2003), o início das Escolas Indígenas Diferenciadas se deu nos Tremembé, na comunidade da Praia, em 1991, a qual teria iniciado as suas aulas sem nenhum apoio da Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC) e do Município de Itarema. Só em 1997 foi reconhecida oficialmente, obtendo o apoio da SEDUC. Essa iniciativa nos demonstra que não é necessária a lei para que a escola tome forma e comece a atuar, e sim que as intenções são precedentes à lei e que esta, em muitos casos, só legitima e formaliza uma reivindicação, uma prática. Na maioria das realidades dos grupos indígenas, a escola proposta surge em meio à luta pelo reconhecimento dos grupos, a demarcação das terras, o direito à saúde diferenciada, dentre outras.

No ano de 2005 existiam registros de que o estado constava de trinta e seis escolas atuando especificamente na educação indígena, sendo que trinta e uma delas eram de responsabilidade do Estado e as demais de responsabilidade do município. Em 2006, alguns grupos receberam novas escolas, a exemplo dos Tremembé (Itarema), Tapeba (Caucaia), Kanindé (Aratuba) e Tabajara/Kalabaça (Poranga). Já agora, no início

de 2009, mais cinco escolas foram inauguradas. Foram contemplados os grupos que vivem em Maracanaú e Pacatuba (Pitaguary), Aquiraz (Jenipapo Kanindé), Monsenhor Tabosa (Potiguara, Tabajara, Gavião e Tubiba-tapuia), Crateús (Potiguara, Kalabaça e Kariri). Foram construídos prédios amplos e com excelentes condições de funcionamento para atender o ensino fundamental e médio. Há laboratórios de informática e espaço para receber um número maior de alunos, respeitando o modelo arquitetônico idealizado por esses povos. Anteriormente, embora isso ainda faça parte da realidade de alguns grupos, as aulas aconteciam em espaços pequenos, em um único galpão, com várias turmas juntas, sem condições físicas e pedagógicas satisfatórias para o desenvolvimento do processo de ensino-aprendizagem.

É evidente que a construção dessas escolas representa uma grande vitória para os grupos indígenas, entretanto, não significa uma mudança substancial nas práticas educativas, pois vários outros aspectos que compõem uma educação escolar precisam ser considerados, tanto no âmbito das ações práticas da pedagogia cotidiana, como na elaboração das concepções de políticas educacionais. A melhoria da qualidade educacional é um dos objetivos presentes nas reivindicações, pois a dimensão pedagógica, principalmente no que se refere à elaboração e distribuição de livros didáticos que atendam aos princípios da interculturalidade, e de formação e valorização do professor, precisam ser considerados como um processo contínuo. A situação das condições de trabalho e formação dos professores é sempre discutida por ocasião das assembléias indígenas que ocorrem no Ceará. Precisa-se pensar numa política de contratação do professorado, viabilizada a partir de concursos e em uma política que proporcione a formação² inicial e contínua dos professores, considerando as especificidades do processo de ensino-aprendizagem vivenciadas nessas escolas diferenciadas, num constante debate com os parâmetros nacionais de educação indígena.

Portanto, o discurso vigente não é mais se os índios devem ou não ter uma escola, mas sobre qual tipo ela deve ser e que qualidade ela deve buscar. O que se configura em um grande desafio, tanto para os grupos que reclamam por uma

educação de qualidade, como para os representantes e gestores que estão à frente da elaboração dos projetos e políticas educacionais. Assim, lembro alguns questionamentos apresentados por Aracy Lopes da Silva, no que concerne a alguns desafios desse novo século, que inclui a educação:

Ao encerrar-se o século XX, novos desafios se instalam, novas questões e novos alvos se definem. Como contornar a ação homogeneizadora do Estado e superar a contradição que se instala entre ela e o direito das populações indígenas à especificidade e à diferença? Como garantir que uma escola diferenciada seja também uma escola de boa qualidade? Como reorganizar com autonomia o movimento social que deu origem aos princípios hoje inscritos na legislação e em políticas públicas, incorporadas pelo Estado e regidas, agora, por ele? (SILVA, 2001, p.11).

Nesse sentido, os grupos indígenas vêm num processo de desenvolvimento de práticas organizacionais (Conselhos, Associações etc) que os têm fortalecido politicamente, favorecendo a construção de uma autonomia nos processos de gestão de seus projetos. Junto a essas organizações, a educação escolar diferenciada também representa um mecanismo de fortalecimento político e de produção dessa autonomia específica.

As escolas indígenas no Ceará surgem diante de um contexto de afirmação dos grupos étnicos, como uma estratégia política para o reconhecimento legal e social destes grupos; desta forma, representam também um espaço de poder e de construção de saber. Para Foucault (2006), o poder funciona como um "dispositivo" ao qual ninguém conseguem escapar, ele é uma rede que está em todas as estruturas da sociedade; não há relação de poder sem que aconteça a constituição de um campo de saber e todo saber compreende novas relações de poder. É com esse sentido que foi criada a escola que temos hoje, é uma invenção moderna com o objetivo de educar crianças e jovens para o seu convívio na sociedade.

Essas reflexões sobre a escola e a produção de saber são importantes, pois contribuem para pensá-las nos espaços in-

dígenas, principalmente nesses momentos de produção de saberes diferenciados com objetivos educacionais. Essa palavra “diferenciada” tem acompanhado o nome das escolas indígenas, ou seja, não basta ser indígena, tem que ser “diferenciada”. A escola em que desenvolvi a pesquisa é denominada de Escola Indígena de Ensino *Diferenciado* Chuy. Isso expressa uma necessidade de deixar claro que a escola é indígena e que está ali com a intenção de se diferenciar das demais, explicitando aos outros uma dimensão simbólica significativa – “somos diferentes”. É uma maneira de publicizar a diferença. A palavra diferença em relação aos grupos étnicos é mobilizada com a intenção de afirmar uma identidade. No caso do Pitaguary, é a “criação” de uma identidade coletiva. Para tanto, eles recorrem a alguns “elementos diacríticos³”, que seriam a expressão de uma “cultura Pitaguary”, para serem dinamizados, ensinados na “escola diferenciada”. Em relação às discussões interpretativas sobre identidade, Montero explica que, “a identidade se desloca do campo conceitual para o político: a identidade não é mais definida como um modo de ser cuja natureza profunda é preciso revelar, mas como um jogo simbólico no qual a eficácia depende do manejo competente dos elementos culturais” (MONTERO, 1997, p. 63). Diz, ainda, que é preciso não mais só buscar entender os elementos culturais segundo os quais esses grupos produzem sentidos sobre o meio, mas também buscar compreender as lógicas de interesse que lhes conferem poder de mobilização.

As escolas representam um espaço heterogêneo, onde são ensinados vários saberes concernentes ao currículo de uma escola com modelo ocidental de ensino (Matemática, Português, História, Geografia e Ciências). Além disso, são acrescentadas as atividades de “Arte e Cultura”, desenvolvidas todas as sextas-feiras, a denominada aula cultural, momento em que a “criança vai aprender a ser um Pitaguary de verdade”, o “Pitaguary do futuro”.

Nesse sentido, torna-se fundamental compreender como os Pitaguary se organizaram e continuam se organizando em relação à escola diferenciada: como foram se constituindo as escolas; os conflitos internos em torno disso, a heterogeneidade referente às percepções sobre a “escola diferenciada” e seus objetivos.

A ORGANIZAÇÃO DA “ESCOLA DIFERENCIADA” NO GRUPO PITAGUARY

Os Pitaguary⁴ estão localizados no Município de Maracanaú (a 13km de Fortaleza) - nas localidades do Horto Florestal, Olho d’água, Santo Antônio dos Pitaguary, Aldeia Nova e Aldeia Central e no Município de Pacatuba - na localidade de Monguba. O grupo é caracterizado pela sua diversidade populacional e política. A dinamicidade desse grupo pode ser vista a partir de uma perspectiva que se considerem os conflitos e as ambigüidades que os formam, desde as suas fronteiras internas, considerando como parte desse processo as diferentes percepções em torno da escola.

As escolas de “educação diferenciada” dos Pitaguary podem ser compreendidas como espaço de diferentes disputas políticas e de distintas formas de classificação, pois existem vários agentes sociais com concepções divergentes sobre essas escolas. Neste sentido, os discursos dos agentes são enunciados como “regimes de verdade”, principalmente quando se trata das narrativas que representam o passado do grupo e que são mobilizadas para legitimar o presente. Para Foucault,

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; [...] o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (2006, p.12).

Para esse autor, os sujeitos são posições do discurso e é preciso saber em que regime de verdade se fala. Essa perspectiva teórica é interessante, pois permite ver os vários discursos enunciados sobre a escola diferenciada e considerar os lugares de onde se fala, ou seja, quem fala e de que posição.

A situação investigada mostra que os Pitaguary contam com quatro “escolas diferenciadas”,⁵ sendo estas localizadas em Santo Antônio dos Pitaguary, no Horto Florestal, na Monguba e um anexo de educação infantil⁶ no Olho d’Água.⁷

As falas atuais dos agentes sociais situam o surgimento da escola indígena no final da década de 1990, dando ênfase à ação específica de três mulheres (Ceíça, Madalena e Joana – posteriormente, teriam se agregado outras lideranças). Conforme relatos, a escola iniciou na casa de Madalena, que passou a ser um espaço onde se ensinava às crianças a alfabetização e os saberes concernentes à realidade local, ou seja, o que elas acreditavam que as crianças deveriam aprender para valorizar a sua cultura.

A primeira escola indígena⁸ foi construída em Santo Antônio dos Pitaguary, em 1999, com a ajuda da ONG Associação Aliança Cearense. No entanto, o funcionamento da escola foi breve, em virtude de problemas com a estrutura física. Em 2001, um prédio da extinta EPACE (Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará)⁹, que estava fechado, foi ocupado pelos professores. Nesse espaço, a escola ficou por praticamente um ano. Logo depois, as professoras solicitaram à Prefeitura de Maracanaú o prédio onde funcionava a escola municipal que existia na comunidade, com o objetivo de que essa fosse transformada em uma “escola diferenciada”. A justificativa foi a seguinte:

Olhe, a gente tem uma escola toda estruturada dentro da nossa comunidade, com tudo que uma escola precisa, só que com professores não-índios, que estão vindo de Fortaleza dar aula aqui para os próprios índios; e quando precisam de alguma atividade cultural, dança, ou uma outra manifestação da comunidade, eles chamam outras pessoas da comunidade, tendo noventa e nove por cento dos alunos índios (Jeová).¹⁰

Todos esses acontecimentos foram marcados por conflitos internos, principalmente na relação entre Pitaguary e não-Pitaguary e representaram a mobilização e organização dessas pessoas para tornar pública sua intencionalidade em instituir a “escola diferenciada”, uma vez que ela vinha representar mais um mecanismo de “luta” e fortalecimento do movimento político local.

Os Pitaguary, na emergência de se construir uma escola com características indígenas, mobilizam o Município, o Esta-

do (Secretaria de Educação) e a FUNAI. A partir deste momento (em 2002), conseguiram transformar a escola municipal que já existia na área em uma “escola indígena”. A escola do Município já tinha quatorze anos de existência na localidade, sendo que já havia funcionado em outros prédios até chegar ao atual.

Conforme os relatos das lideranças, essas várias instâncias do Poder Público entram em acordo e a escola passa a ser reconhecida como uma escola indígena. Nesse sentido, algumas mudanças aconteceram para que o colégio pudesse ter o *status* de indígena e “diferenciada”. Os professores que ali ensinavam tiveram que ser deslocados para outros espaços escolares, pois os Pitaguary não aceitavam professores não-indígenas; queriam indicar pessoas da própria área para desempenhar a função de professores. Neste caso, a Prefeitura retirou os professores e o Estado contratou os professores indígenas. Para tanto, estabeleceram-se alguns critérios para a lotação dos novos professores: tinham que ser reconhecidos como Pitaguary; estar participando da “luta”; ter formação em nível médio¹¹ e experiência com ensino. Essa exigência demarcada pela população apresentou-se como um grande desafio para a mesma, visto que, nessa época, os professores ainda não tinham formação em Magistério Indígena e poucos tinham experiência com ensino, necessitando de contratar professores fora das exigências, como foi expresso por alguns agentes sociais.

Desta forma, a escola mudou os professores e permaneceram somente alguns alunos. Houve várias discordâncias dos pais das crianças que estavam matriculadas na escola municipal. Estes, principalmente os classificados como não-índios, discordavam da mudança e estavam temerosos em relação à educação que seus filhos iriam ter, ocasionando o processo de transferência para outra escola não indígena. Nesse sentido, apresento a fala de um dos primeiros professores da escola indígena. Sua fala representa uma perspectiva crítica quanto ao papel desta escola, especialmente no significado da palavra “diferenciada”. Ele discorda da maneira como o ensino tem ocorrido nesta instituição escolar:

A gente pegou a escola com quase 15 anos que existia de Escola Santo Antônio, sem ser escola indígena, era a escola municipal. Então o que é que vai acontecer, quando a gente chegou na escola foi um baque para os alunos ter que trabalhar dessa forma diferente. [...] Agora, por quê? Porque o grande erro da educação indígena foi se jogar professor dentro da escola – ta aí, vocês são índios e agora vão dar aula para os índios e isso aí é educação indígena diferenciada. Mas, na realidade não é. Não se foi pensado num projeto de educação. Então, o erro começa a partir daí – o que vai acabar gerando toda essa dificuldade. Porque a gente percebe que entra aluno e sai aluno, mas esse povo acaba não se engajando num processo, dentro da luta (Eduardo¹² – novembro de 2005).

Para ele, o diferenciado está relacionado ao projeto de educação que vai se propor para os alunos, que deve estar além dessas questões de trabalhar os “elementos dialécticos”, propondo que este projeto esteja relacionado à formação humana e cidadã dos alunos. Essa observação é muito interessante uma vez que não foi explicitada só por esse professor, mas por outros agentes sociais, e tem a sua relevância, pois naquele momento a escola estava se constituindo, as práticas estavam sendo experimentadas, principalmente no que concerne ao ensino diferenciado, enquanto elementos pedagógicos. Muitas dificuldades e problemas foram apontados, mas acompanhados de discussão e busca de solução, com o objetivo de se desenvolver um projeto de escola diferenciada de acordo com as concepções daqueles que faziam o grupo e o movimento local. A formação dos professores no curso de Magistério Indígena foi importante para repensar as práticas desenvolvidas na escola, devido aos subsídios teóricos e práticos ensinados. Entretanto, o que vem a caracterizar a escola diferenciada varia de acordo com cada realidade social e representa discursos ambíguos entre os agentes sociais, o que torna o processo de construção dessa escola rico de significados.

A Escola Municipal Indígena de Educação Básica do Povo Pitaguary permanece ativa. Seus professores possuem contratos temporários com o Estado, formação em nível médio e

Magistério Indígena; os gestores e o pessoal de serviços gerais são contratados pelo Município.

Posteriormente, foi se construindo novas escolas em outras localidades. De acordo com as falas de lideranças, professores e pais, a necessidade de outras escolas no grupo aconteceu porque o número de pessoas que se identificavam como índios estava aumentando, e também porque a Escola do Povo Pitaguary ficava distante das localidades do Horto Florestal e Olho d'Água. Portanto, em 2001, foi edificada a Escola Indígena de Ensino Diferenciado Chuy, localizada no Horto Florestal.

Considerando os discursos, a origem desta escola ocorreu basicamente pela organização e mobilização das lideranças políticas, ou seja, tudo indica que o desejo de se ter uma escola indígena veio mais das lideranças. Jeová,¹³ atual diretor de duas escolas (Chuy e Itaara), passou a discutir com outros moradores desta área a necessidade de construir mais escolas indígenas. Com o projeto efetivado, ele começou a dialogar com os pais sobre a importância da escola diferenciada para a comunidade e sobre a matrícula de seus filhos na nova escola, pois todos estavam em “escolas de brancos”¹⁴. Desta forma, ele explicita o que vai ser ensinado nesta escola:

A Escola indígena tem como missão educar, ensinar, tudo que se precisa ensinar numa instituição escolar, mas ela também tem por meta mostrar ao aluno indígena as leis do país que diz respeito ao índio, e mostrar pra eles a história da sua terra, a história do seu povo, mostrar pra eles os artesanatos que o povo produzia, produz e vai conseguir produzir, se Deus quiser, pra sempre; vai ter que mostrar pra eles a questão da medicina tradicional. Os pajés, o cacique, os mais velhos vão adentrar as escolas, vão trazer pra eles as histórias que eles não conhecem, fortalecer dentro deles a idéia do eu Pitaguary, eu conhecedor da minha história, eu conhecedor do meu passado, eu conhecedor do meu tronco étnico, eu conhecedor de tudo o que diz respeito à história do meu povo. E para que isso aconteça, a escola vai estar presente [...] (Jeová – entrevista concedida em novembro de 2006).

Assim foi se construindo a Escola Chuy. Nos primeiros anos de funcionamento (2001 – 2005), as crianças eram matriculadas num turno em uma escola convencional (Município)¹⁵ e no outro turno na “escola diferenciada”, estudando todas as matérias que se vê na escola convencional, porém, com um diferencial: nas sextas-feiras acontecem as aulas denominadas de *Arte e Cultura*. Esse momento é dedicado ao aprendizado de alguns aspectos da “cultura local” dos Pitaguary, seja sobre a sua história (narrativas criadas e reelaboradas pelo próprio grupo, justificadas sempre como saberes dos mais velhos), o “artesanato indígena” (colares, brincos, pulseiras, louças), seja sobre as plantas medicinais ou a dança do Toré (considerada um ritual sagrado).

Esses saberes ensinados na escola representam a marca da diferença para alguns agentes sociais - uma das mães fala que “a escola é diferenciada porque tem a música, a dança do Toré, os trabalhos com as coisas da natureza. É muito diferente as reuniões que acontecem na escola indígena da outra (convencional), pois todos são tratados como iguais” (Kátia¹⁶ – entrevista concedida em dezembro de 2006). Nesta idéia, a diferença está unicamente direcionada aos elementos que demarcam uma distinção em relação aos não-índios. Outra fala diz que “essa escola é igual à de fora (convencional), mas as pessoas têm muito preconceito, pois dizem que as professoras não sabem ensinar. Mas eu acredito que as professoras têm muito potencial, muita capacidade. Pra mim isso é muito importante, por isso eu coloquei todos eles aqui (três filhos)”. (Maria – entrevista concedida em novembro de 2006). Quanto aos conteúdos trabalhados nessa escola, essa mãe explicita: “Eu acho que a escola dá conta. Eu acredito que até mais do que as outras escolas, porque além dos conteúdos ainda tem a educação indígena. Então, ainda é ensinado alguma coisa a mais”.

No diálogo com as mães, percebi a preocupação delas com a educação dos seus filhos, sempre expressando a vantagem de eles estarem nesta escola, pois acreditam que seus filhos estão aprendendo mais do que aprenderiam numa escola convencional, visto que, além de conhecerem os saberes regulares da outra escola, estariam aprendendo a educação

indígena. Outra coisa importante é que elas acreditam na melhoria dessa escola. Pode-se dizer que essa melhoria vem acontecendo, pois no início deste ano de 2009 foi inaugurado um novo prédio, onde está funcionando a Escola Chuy, na localidade do Olho d'Água. O novo prédio já fazia parte das reivindicações dessa população, pois as aulas aconteciam em um prédio com pouca estrutura física, sem condições pedagógicas para o desenvolvimento do processo ensino-aprendizagem. Entretanto, a nova estrutura ainda precisa ser adaptada para atender a todas as turmas, pois só possui quatro salas de aulas, sendo necessário que algumas turmas ainda sejam atendidas no prédio anterior. Nesse sentido, os desafios continuam, uma vez que o processo de inclusão não foi substancial, melhora-se a estrutura da escola, mas nem todas as turmas podem usufruir deste espaço. Junto a este, está também o desafio de implementação de um projeto pedagógico.

Com base nas observações iniciais que desenvolvi junto às duas escolas, percebo que elas têm uma proposta pedagógica que se pode comparar à da escola convencional, principalmente em relação aos conteúdos ensinados, à organização espacial das salas de aulas, ao controle do tempo, às regras disciplinares (como horário de início e término de aula, horário do intervalo, para ir ao banheiro e beber água, punições e recompensas). Entretanto, percebo que existem alguns aspectos educativos que as diferenciam da convencional, pois as escolas indígenas têm uma organização que valoriza e considera as manifestações da dança do Toré, a produção do artesanato, o ensino das narrativas que tratam da história do grupo. No entanto, essas atividades não acontecem de uma maneira contínua, visto que nem todos os professores dinamizam aulas com essas temáticas. Entendo que essa desconinuidade está atrelada à falta de um projeto educativo no qual seja possibilitada uma proposta pedagógica sobre o quê e como trabalhar essas atividades, ou seja, falta um planejamento sistematizado sobre as aulas de Arte e Cultura. Portanto, o ensino desses saberes caracteriza-se por ações pontuais, visto a ausência de um projeto coletivo, ficando a critério do professor a criação e adaptação dessas aulas, de acordo com o que eles compreendem sobre Arte e Cultura. Essa experiência

está relacionada à ausência de uma política estadual de incentivo e contratação de mais funcionários para essas escolas, isto é, um coordenador pedagógico que possa estar junto à escola participando das discussões e elaborações dessas práticas, trazendo subsídios para os professores, o que só pode ser possível mediante formação para a atualização dessas experiências, de acordo com a demanda e especificidades locais.

Na Escola do Povo Pitaguary e na Chuy, existe um dia da semana que é dedicado para o “ensino diferenciado” - a Sexta-feira. Exclusivamente neste dia as crianças, os adolescentes e os professores dançam o Toré.¹⁷ Dança-se também o Toré quando acontece algum evento na escola; neste caso, não importa o dia e sim, o evento.

É importante destacar que a dança do Toré faz parte da realidade de vários grupos indígenas do Ceará, como por exemplo, os Tapeba, os Jenipapo-Kanindé, e passou a ter visibilidade a partir dos anos 1980. Pinheiro (2002), também observou a importância que o Toré tem para os Pitaguary:

o Toré pode ocorrer em diversas ocasiões. Embora tenha um caráter sagrado e seja representado como evento de grande importância para afirmação do grupo frente a outros grupos bem como para a sociedade envolvente, o Toré é visto também como fonte de lazer, sendo praticado, muitas vezes, durante festas de aniversário e durante as chamadas ‘noites culturais’ que se seguem ao acontecimento das assembléias ou outros tipos de encontro. Nesse contexto, o Toré constitui o momento de conagração entre os diversos grupos ou entre os diversos membros de um mesmo grupo. As crianças são convidadas a entrar na dança ou simplesmente observá-la, a fim de aprender os passos e poder dela participar (PINHEIRO, 2002, p. 41).

Em diálogo com o Cacique Daniel sobre o Toré, ele nos diz que é importante cantar as músicas que falam da história dos Pitaguary, pois é importante para que as crianças aprendam e entendam sobre sua origem, sua história. Aprender a dançar o Toré é primordial, segundo o Cacique, visto que é considerado um ritual tradicional e importante para o grupo.

Essa expressão da “cultura Pitaguary” está em todos os eventos, tanto na abertura como no encerramento. É uma maneira de publicizar e de manifestar a sua diferença frente aos outros grupos e é utilizada ao mesmo tempo como estratégia política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebo a escola indígena em processo de construção, tentando melhorar a educação que é oferecida, mediante a organização em prol dos direitos que lhes assistem, para o qual várias estratégias são utilizadas. Mesmo que seja mínima, uma proposta “diferenciada” se apresenta no cotidiano da sala de aula, pois qual seria a escola convencional que dinamizaria a música e a dança do Toré, ensinaria o artesanato indígena, falaria dos antepassados e da história dos Pitaguary?

De acordo com o que já foi discutido anteriormente sobre a escola, fica claro que ela tem intencionalidades educativas e que a “escola diferenciada” dos Pitaguary, para além de ensinar os saberes de domínio nacional – o que se aprende numa escola convencional – ensina também os elementos diacríticos que garantem para eles uma distinção em relação aos não-índios, meio de legitimação de sua identidade. A construção da “escola diferenciada” dos Pitaguary tem objetivos políticos e étnicos em relação à sua intencionalidade educativa, apresentando algumas características de descontinuidade quanto às práticas pedagógicas. Entretanto, algumas práticas pontuais e os discursos dos agentes sociais vão legitimando as ações pedagógicas no espaço da escola. Muitos desafios são contornados, mas outros vão surgindo, o que é próprio da dinâmica social coletiva, visto que cotidianamente ocorrem novos acontecimentos e a dinâmica vai se estabelecendo com novas estruturas organizacionais e políticas, principalmente porque os grupos não são homogêneos, caracterizam-se por sua heterogeneidade, tanto nos discursos como nas práticas.

NOTAS

¹ A discussão que vou apresentar está relacionada com o trabalho dissertativo que desenvolvi no programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC, defendido no final de 2007. A dissertação foi voltada para a “escola diferenciada” dos Pitaguary, tendo como foco o ponto de vista das crianças sobre os saberes diferenciados ensinados nesta escola. Portanto, este artigo compreende um recorte deste trabalho mais amplo, sendo que atualizo algumas informações.

² Alguns professores que atualmente lecionam nessas escolas, passaram pelo curso do Magistério Indígena – obtendo uma formação em nível médio.

³ Esses elementos vão ser apresentados e discutidos em tópicos posteriores.

⁴ Este grupo entra em cena no contexto da década de 1990, reivindicando o seu reconhecimento indígena e a demarcação de suas terras. O reconhecimento pela FUNAI aconteceu em 1997, porém suas terras (1.735 hectares) só foram identificadas e delimitadas em 2001, sendo oficialmente demarcadas em 2006.

⁵ Minhas observações centraram-se nas duas escolas pertencentes ao Município de Maracanaú.

⁶ Esse anexo pertence à Escola de Ensino Diferenciada Chuy.

⁷ A localidade também dispõe de escolas municipais e estaduais.

⁸ Os termos “escola diferenciada”, “escola indígena” serão utilizados para designar o mesmo sentido, visto que essas duas expressões são utilizadas tanto pelo grupo como por estudiosos.

⁹ Essa empresa administrava a terra na época em que não era reconhecida como indígena.

¹⁰ Representante do Conselho Indígena Pitaguary e diretor da Escola Chuy e Itaara.

¹¹ Na época, o magistério indígena já fazia parte da pauta de reivindicações, ou seja, em breve eles teriam uma formação adequada (nível médio) para lecionar.

¹² Nome fictício.

¹³ Participou também da mobilização pela conquista da escola de Santo Antônio.

¹⁴ Tal expressão é usada pelo diretor da escola quando se refere à escola convencional. Outras pessoas também a empregam, mas constituem minoria.

¹⁵ Essa prática (matrícula dupla) não é mais permitida pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará.

¹⁶ Os nomes dos professores, pais e alunos são fictícios.

¹⁷ A dança do Toré apresenta uma maior regularidade na Escola do Santo Antônio, pois na Escola Chuy existe uma descontinuidade quanto a esse acontecimento, no entanto, acontecem outras atividades que representam a Aula Cultural, como o ensino e a produção de artesanatos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTELES FILHO, José Mendes. *Subjetivação e Educação Indígena*. Tese de doutorado em Educação Brasileira. Fortaleza: UFC, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 21ª ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Org.). *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas*. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2002.

PARO, Vitor Henrique. *Gestão democrática da escola pública*. São Paulo: Ed. Ática, 2001.

PINHEIRO, Joceny de Deus. *Arte de Contar, exercício de re-memorar*. As narrativas dos índios Pitaguary. Dissertação de Mestrado do PPG em Sociologia da UFC, 2002.

SILVA, Aracy Lopes. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: _____, Marina Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 2 ed. São paulo: Global, 2001.

POVO (O). *Pitaguarys conseguem demarcação de terras*; 22/12/06. Disponível em: <http://admin.opovo.com.br>. Acesso em: 02/05/07.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra capa, 1999.

MONTERO, Paula. Globalização, identidade e diferença. In: *Revista Novos Estudos*. CEBRAP. Nº 49, novembro 1997, p. 47-64. Disponível em: <http://www.cebrap.org.br/>, Acesso em: 22/03/07.

MUSEUS E MEMÓRIA INDÍGENA NO CEARÁ: A EMERGÊNCIA ÉTNICA ENTRE LEMBRANÇAS E ESQUECIMENTOS

Alexandre Oliveira Gomes

João Paulo Vieira Neto

Algumas expressivas lideranças indígenas descobriram que museus são potencialmente “explosivos”, podendo contribuir para recuperar a memória perdida e reconstruir destruídas formas de vida
(José Ribamar Bessa Freire).

Até pouco tempo atrás, a história dos grupos indígenas estava silenciada na historiografia e, sobretudo, nos museus históricos tradicionais, entendidos como espaços propícios à legitimação de uma “história oficial” dos grupos dominantes. Quando eram mencionados nos espaços museológicos, tanto índios como negros eram, em geral, apresentados como atores “subalternos”, “coadjuvantes”, “primitivos” ou “exóticos” da nação brasileira.

Percebendo a história enquanto campo de luta e possibilidades, atentamos em nosso fazer historiográfico para a diversidade de memórias em constante embate e construção. A atuação de sujeitos outrora marginalizados e as possibilidades de (re)escrita da história, possibilita aos museus tornarem-se lugares privilegiados no conjunto de lutas providas da organização dos povos indígenas contemporâneos.

A ampliação de espaços que contenham outras histórias permite a reflexão sobre epítetos que, dos discursos oficiais, foram incorporados ao senso comum, consolidando idéias como a de que no Ceará não há mais índios e negros. Parti-

mos da perspectiva de que a sociedade é construída por múltiplos sujeitos de memórias contraditórias que, através da escrita da história, justificam suas condutas e projetos políticos.

Segundo Manuelina Duarte Cândido, a Museologia contemporânea preocupa-se com o “caráter social em oposição ao colecionismo. Há o reconhecimento de diversas formas de expressões museais (museus comunitários, museus de vizinhança etc), além dos eco-museus, como processos da Nova Museologia.” Dentre alguns aspectos desta onda de renovação epistemológica na Museologia, destacamos:

(...) a investigação social enquanto identificação de problemas e soluções possíveis; objeto de desenvolvimento comunitário; o museu para além dos edifícios-inserção na sociedade; interdisciplinaridade; a noção de público dando lugar à de colaborador; a exposição como espaço de formação permanente ao invés de lugar de contemplação (CÂNDIDO, 2003, p. 26).

Os museus hoje podem ser entendidos como lugares propícios à difusão e reflexão acerca das trajetórias e memórias de luta e resistência dos grupos indígenas. “Nesse viés, nos museus palpitam comunidades e suas múltiplas linguagens, abrindo-se à antropologia e ao etnoconhecimento” (CASTRO; VIDAL, 2001, p. 270).

Entretanto, para a apropriação do potencial subversivo dos museus é necessária a aquisição de conhecimentos e técnicas fundamentais para interferir criticamente nos espaços museais existentes: os museus oficiais/tradicionais e outros espaços de construção de memórias, como escolas e arquivos/acervos documentais. De todo modo, nos propomos neste artigo a refletir também sobre as experiências e possibilidades dos grupos indígenas contemporâneos construir e gerirem novos museus/memorais, que materializem suas versões da história do Ceará.

O CONTEXTO LOCAL

A partir de 1922, temos a inauguração de importantes museus históricos nacionais, dos quais destacamos o Museu Paulista (SP)¹ e o Museu Histórico Nacional (RJ). No Ceará, em 1932, é criado o Museu Histórico do Ceará. Seu fundador, Eusébio de Sousa, foi o responsável pela formação inicial do acervo da instituição. Apesar da consagração a objetos referentes à ação do colonizador europeu, como um pedaço de pau-brasil, fragmentos de canhões (relacionados aos fortins militares) e medalhas comemorativas dos 300 anos da expedição de Pero Coelho (a primeira bandeira portuguesa a adentrar a capitania do Siará-Grande), também recebeu muitos objetos oriundos de povos nativos, como “arcos, flechas, cachimbos, machados, vasos e urnas funerárias”, provenientes tanto de tribos localizadas fora do Ceará, como também do território cearense (HOLANDA, 2005, p. 142).

Sobre a formação deste acervo indígena, entre as décadas de 1930 e 1940, no Museu Histórico do Ceará, Holanda comenta que:

Presume-se que os artefatos das comunidades nativas (...) eram vistos pelos ofertantes (leigos ou intelectuais) como ‘arte primitiva’ ou ‘curiosidades exóticas’, descontextualizadas dos seus locais de origem, representando um ancestral distante no espaço e no tempo, ou ainda como atestados de um estágio de ‘evolução inferior’ e, portanto, distinto da nação brasileira, que conseguira galgar certos patamares de desenvolvimento graças às influências da civilização européia (HOLANDA, 2005, p.144).

Em 1951, o Museu Histórico do Ceará é anexado ao Instituto do Ceará, passando a se chamar Museu Histórico e Antropológico do Ceará. O historiador Raimundo Girão será o grande responsável por sua gestão e pelas modificações que então acontecem como, por exemplo, a criação da “Sala do Índio”, onde:

(...) Guardam-se, convenientemente expostos, inúmeros elementos de comprovação da arte, dos costumes e da luta cotidiana dos indígenas que habitaram a região do Nordeste.

A coleção lítica é de notável valor, pela variedade e raridade dos utensílios e efeitos que a compõem. Na maior parte, têm procedência na coleção etnográfica do antigo “Museu Rocha”, pacientemente coletados e classificados pelo naturalista Prof. Dias da Rocha. A outra parte, deve-se ao trabalho de acuradas pesquisas e cuidadosa catalogação do Dr. Pompeu Sobrinho, (...). Mais de 1.200 machados líticos, rebolos, amuletos, cachimbos, ao lado de originalíssimos pilões, igaçabas e camucins, dão sentido de austeridade e ao mesmo tempo de reminiscência histórica a esta Sala evocativa. Cada objeto testemunha a vida árdua e natural dos nossos antepassados das selvas, e cada um de nós sente dentro de si a força dessa raça, que nos legou no sangue e nos hábitos, indelévels marcas. A visita à Sala do Índio transporta-nos espiritualmente a um passado eloqüente, gravado com o sainete vibrante da aculturação da gente branca nesta área da nacionalidade, então em plena formação. Como que assistimos, em desfile, a todos aqueles conflitos de cultura, de sentimentos, de sexo e de idéias que configuraram afinal nosso cruzamento rático nas suas bases mais profundas – o europeu e o ameríndio – a que o negro africano deu, mais tarde, o tẽmpero das suas qualidades de mansidão e ternura. É um belo passeio que realizamos pelas ‘alamêdas’ da pedra polida’ para melhor firmar o contraste entre o primitivismo espontâneo e o cientificismo de hoje (GIRÃO *apud* OLIVEIRA, 2009, p.74).

Fica bem claro o papel destinado aos indígenas nesta construção histórica do Brasil e, especificamente, do Ceará. Há “uma negação de sua ação como sujeito histórico”. O índio é representado como o “elemento puro, primitivo, ingênuo, que passa por um processo de melhoramento a partir da miscigenação com o homem branco” (OLIVEIRA, 2009, p. 75).

No Ceará, a busca pela construção de um panteão de heróis e seus feitos notáveis tomava corpo com a criação da primeira instituição museológica do estado, que chamava para si esta tarefa. Entre os sujeitos desta história estavam os cidadãos de origem portuguesa e os brasileiros da elite política e econômica (HOLANDA, 2005). Constatamos, conforme ensina Ulpiano Bezerra de Menezes, que as funções de evocação

e celebração de uma narrativa da nação se materializavam nos espaços dos museus com a glorificação e heroicização de determinados sujeitos, seus feitos e suas datas, incorporadas como datas cívicas comemorativas da história nacional. Daí se pensar comumente acerca dos museus históricos enquanto locais nos quais os objetos devem ter “uma vinculação biográfica ou temática a um feito ou figura excepcionais do passado, normalmente heróis vencedores” (BEZERRA DE MENEZES, 1994, p. 4).

MUSEUS E ANTROPOLOGIA

Em recente artigo, Regina Abreu (2007) reflete sobre a história da relação entre a antropologia e os museus. A autora propõe uma divisão tipológica interessante para compreendermos as mudanças e permanências no modo como os indígenas são retratados nestas instituições. Segundo a autora, poderíamos pensar esta relação a partir da seguinte divisão: “antropologias reflexivas e museu de ciência”; “antropologias da ação e museus como instrumento de políticas públicas”; “antropologias nativas e museus como estratégia de movimentos sociais” (ABREU, 2007, p.139).

Entretanto, nosso interesse no presente artigo não é analisar a relação entre museus e antropologia. Utilizaremos desta divisão tipológica para refletirmos sobre a maneira como os indígenas foram representados nos espaços museológicos em diferentes momentos históricos e como, paulatinamente, os museus vão sendo repensados e modificados, tanto nos procedimentos expositivos de seus acervos, quanto em seus usos políticos e educativos. Em outras palavras, como estas instituições, que eram vistas apenas como lugares de pesquisa e coleção de artefatos “exóticos” de “culturas primitivas” em “vias de extinção”, transformam-se em ferramentas de luta, organização comunitária e visibilidade étnica.

“Durante o final do século XVIII e início do século XIX, constituíram-se os chamados museus de ciências, ou museus enciclopédicos, voltados para a produção de pesquisas científicas por parte de especialistas formados para este fim”

(ABREU, 2007, p.240). Nestes museus, encontraremos as primeiras coleções de objetos representativos da cultura material dos povos nativos. Em meio a um contexto de predomínio das ciências naturais e do positivismo nas práticas científicas, a antropologia surgia como uma nova área de conhecimento. Buscando equipararem-se às ciências naturais em sua objetividade analítica, os antropólogos necessitavam de evidências empíricas para seus estudos acerca dos povos indígenas e encontravam nos artefatos produzidos por estes grupos as 'provas vivas', que materializavam a existência destas culturas, até então desconhecidas ou pouco estudadas.

Nestes museus de ciência, poder-se-ia encontrar coleções de objetos de diferentes culturas que, ao serem expostas ao público, serviam como meio de comprovação dos resultados obtidos nas pesquisas científicas.

O olhar do pesquisador sobre uma cultura era o olhar dominante. O 'outro' era visto apenas como objeto de pesquisa, um 'outro construído', um objeto de conhecimento'. Neste contexto, (...) não encontramos as vozes dos povos estudados, estes se configuravam como 'outros passivos' de um discurso científico (ABREU, 2007, p. 142).

Sob esta perspectiva, o Museu Nacional organiza, em 1882, a primeira grande Exposição Nacional e, em busca de retratar a presença "exótica" dos primeiros habitantes, expõe indígenas vivos, de "carne e osso". O que nos parece hoje absurdo era totalmente plausível para a época. Nesta exposição, "índios botocudos do interior do Espírito Santo e de Minas Gerais foram exibidos ao lado de objetos e pinturas retratando indígenas de diferentes procedências do país" (ABREU, 2007, p. 142).

Somente a partir da segunda metade do século XX, com as mudanças nos procedimentos de análise das Ciências Humanas e Sociais, é que haverá uma maior preocupação e sensibilização dos pesquisadores pelas questões e problemáticas enfrentadas pelos povos indígenas no Brasil. É justamente neste período que surge uma importante experiência que servirá como divisor de águas no tocante à forma de apresentar a

história, a memória e as manifestações culturais dos povos nativos no Brasil.

Em consonância com as novas vertentes do pensamento antropológico, mais especificamente com a antropologia cultural e sua valorização dos aspectos simbólicos da cultura, é que Darcy Ribeiro, atuando na Seção de Estudos do Serviço de Proteção do Índio (SPI), inaugura, no dia 19 de abril de 1953, o Museu do Índio no Rio de Janeiro. A instituição trazia uma nova orientação da etnologia que, segundo Ribeiro, “deveria descartar os antigos preconceitos e se interessar, sobretudo pelos problemas humanos da população focalizada” (RIBEIRO *apud* ABREU, 2007, p. 146).

O museu idealizado por Darcy Ribeiro deveria romper com os tradicionais museus etnológicos e servir “como instrumento de luta”.

O museu deveria privilegiar informações sobre as condições de vida dos povos indígenas na sociedade brasileira, os graves problemas sociais e o fato de os índios não terem a propriedade de suas terras asseguradas. Darcy propunha que a exposição fugisse da tendência a mostrar os objetos indígenas como exóticos para se fixar na idéia de que esses objetos integrariam o elenco de soluções encontradas pelos indígenas para os problemas com que se defrontavam diante das necessidades de subsistência em florestas tropicais ou regiões áridas (ABREU, 2007, p. 147).

Como podemos perceber, o Museu do Índio inaugura uma nova abordagem na maneira de apresentar os povos indígenas no espaço museal. Seus objetos deixam de ser vistos como vestígios materiais de culturas inferiores e exóticas, representantes de um passado remoto em vias de extinção, e ganham um sentido positivo e de exaltação da criatividade e da diversidade cultural. Em outras palavras, trata-se de uma afirmação da contribuição destes povos na formação cultural brasileira.

“A DESCOBERTA DOS MUSEUS PELOS ÍNDIOS”

Algumas experiências recentes, ocorridas no Brasil e em outros países, como Canadá e México, nos fornecem pistas para refletirmos sobre as imensas possibilidades que a criação de espaços museológicos em comunidades indígenas pode proporcionar, principalmente nos terrenos da memória e da organização social. O Museu Maguta, dos índios Ticuna do Alto Solimões (Amazonas) é uma experiência interessante que nos remete a alguns questionamentos fundamentais para a compreensão do papel dos museus entre comunidades indígenas. Quais os caminhos possíveis para a organização de museus criados e geridos pelas próprias comunidades étnicas? Que relações podem ter estes espaços com questões fundamentais na luta política dos índios, como o reconhecimento étnico e a demarcação de suas terras?

Durante o processo de construção do Museu Maguta, que aconteceu entre 1988 e 1991, “os índios participaram ativamente na organização do acervo, colaborando na definição dos objetos, no levantamento dos dados sobre cada peça, na seleção daquelas destinadas à exposição e no desenho das ilustrações para sua contextualização” (FREIRE, 1998, p.7). A formação do acervo se espalhou pelas quase 100 aldeias Ticuna, que enviavam os objetos para a sede no município de Benjamim Constant, totalizando 420 peças antes da abertura do museu. Aquele era um momento de luta fundamental para os Ticuna, pois seu direito

à terra dependia, em grande parte, de serem reconhecidos como índios pela sociedade brasileira, assumindo plenamente sua identidade étnica, muitas vezes escondida por eles próprios e negada sempre pela população regional, para quem os índios eram ‘caboclos’ (FREIRE, 1998, p.7).

Entretanto, intensa campanha levada a cabo pelo prefeito da cidade culminou com a realização de uma manifestação contra a demarcação das terras indígenas. A hostil manifestação aconteceu no dia da inauguração do Museu Maguta, que foi cancelada e adiada.

Resta-nos refletir sobre o que motivou a elite local a associar a criação de um museu com a demarcação de terras. Por que este espaço encarnou todo o sentimento anti-indígena estimulado pelo próprio poder público municipal? Por que a temerosidade quanto à possibilidade da imersão de outras versões da história, neste caso, contada pelos indígenas? Conforme Clastres, “A história se conta em múltiplos sentidos e se diversifica em função das diferentes perspectivas em que está situada” (CLASTRES, 1990, p. 53). Neste sentido, pra que serve um museu numa comunidade indígena?

Graças à intervenção de instituições e da repercussão na imprensa, após três semanas o museu foi inaugurado, numa cidade que ainda não possuía nenhum equipamento cultural deste porte. O curioso é que isto levou a população local a pensar que a instituição seria de origem Ticuna.

Muitas são as experiências interessantes para pensarmos na importância de museus em comunidades étnicas. Além do Museu Maguta, a Casa de Cultura Parintintim (Humaitá-Amazonas) em sua aliança com o Museu do Índio (RJ), os museus comunitários mexicanos e a Embaixada dos Povos da Floresta (SP), são outras experiências ricas das quais podemos tirar inúmeras lições (FREIRE, 1998). Entretanto, não é nosso objetivo e nem o breve espaço deste artigo nos permite uma revisão bibliográfica mais aprofundada sobre o tema.

MUSEUS INDÍGENAS NO CEARÁ CONTEMPORÂNEO

Em conformidade com a análise de Holanda (2005), sobre o processo de formação do acervo “indígena” no Museu do Ceará, o antropólogo João Pacheco afirma, acerca da representação dos índios do Nordeste nas instituições museológicas, que “(...) tais povos e culturas passam a ser descritas apenas pelo que foram (ou pelo que supõe terem sido) há séculos, mas nada (ou muito pouco) se sabe sobre o que eles são hoje” (OLIVEIRA, 2004, p.15). Estes povos se faziam presentes nos museus “(...) seja através de peças arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais

do Xingu e da Amazônia” (OLIVEIRA, 2004, p.18). Este esquecimento dos povos indígenas do Nordeste, no espaço museal, está intimamente relacionado com sua negação política (de sua existência nos dias atuais) e com o silêncio que vai predominar durante a maior parte do século XX. “Na década de 1950, a relação de povos indígenas no Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23” (OLIVEIRA, 2004, p. 13). Entretanto, a partir da década de 1980, o silêncio será rompido e novos capítulos desta história serão escritos pelos povos indígenas no Ceará.

É fundamental o papel da memória no processo de etnogênese², pois um de seus passos fundamentais é a “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 2004, p.22). No bojo desta transformação, busca-se a compreensão de como se dão os processos de ocultamento/silenciamento da cultura enquanto forma de resistência dos antepassados. Esta volta do olhar ao passado é fundamental no processo de auto-reconhecimento étnico, organização política e afirmação da etnicidade, em vistas a obter reconhecimento por parte da sociedade circundante.

Os mais antigos, que são guardiões de uma memória silenciada porque não-dita, mantêm os segredos mais recônditos destes grupos e são protagonistas das narrativas desta descoberta. “(...) essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, (...), em redes de sociabilidade afetiva e/ou política.” À espera de um momento oportuno para vir a tona, essas memórias clandestinas permanecem inaudíveis até o momento em que invadem o espaço público. “(...) existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios e “não-ditos”. Essa tipologia de discursos, de silêncios e também de alusão e metáforas, é moldada pela angústia (...) de ser punido por aquilo que se diz” (POLLACK, 1989, p.8).

Suas memórias são interpretadas de forma a justificar, no presente, a conduta da comunidade em assumir-se herdeira de uma tradição que não se rompeu. Portanto, quais aspectos destas identidades em reconstrução serão apropriados de maneira a perceberem-se enquanto portadores de uma cultura ancestral? Uma dança (o Toré/Torem), um saber-fazer (o artesanato em Tucum, a produção de objetos em cerâmica,

as armadilhas de caça e pesca etc), uma origem comum (uma índia mateira, a terra do aldeamento ou sua igreja), aspectos da religiosidade (presença de rezadeiras, rituais de pajelança, cantos de chamado para os caboclos da mata, a mediunidade à flor da pele etc). Que traços culturais serão utilizados como sinais diacríticos³ desta cultura em relação às outras? Que traços culturais afirmarão a sua singularidade em meio à sociedade circundante? Afirmar esta diferença é fundamental.

O processo de etnogênese acontece junto às articulações políticas destas comunidades sob a categoria identitária indígena e em etnônimos específicos (Tapeba, Tremembé, Potyguara, Kalabaça etc), e o atendimento de suas demandas se relacionam com a afirmação de sua etnicidade perante a sociedade. A partir daí, inicia-se um processo de diferenciação, de redescoberta, de busca de sinais diacríticos em relação à sociedade envolvente.

Os povos indígenas no Ceará fizeram diversos caminhos nesta “viagem de volta”⁴. Muitos ainda estão se reencontrando e suas diferentes trajetórias devem ser compreendidas em sua singularidade específica. Suas memórias percorreram caminhos tortuosos pelo imenso sertão, litoral e serras do Ceará. Suas moradas, em constantes migrações, os forçaram a enfrentar longas jornadas até o local onde atualmente estão e realizam sua luta. Sabemos que a memória oral não tem pretensão com a verdade, já que esta é “menos a experiência direta dos informantes do que o resultado do trabalho que a memória faz com esta experiência” (HALL, 1992, p.157).⁵ O esquecimento se transforma em lembrança do que foi proibido de ser dito, mas que permaneceu guardado. São frequentes os relatos de uma memória proibida, pois perigosa para os que dela compartilham. São comuns, no interior do Ceará, afirmações como “Minha mãe foi pega a dente de cachorro no mato...” A lembrança do sofrimento passado torna necessário o esquecimento, pois daí vem a possibilidade de sobrevivência física, no anonimato, em relação à ancestralidade.

AS EXPERIÊNCIAS ATUAIS

No início de 2009, detectamos três museus indígenas em funcionamento no Ceará: o Memorial Cacique-Perna-de-Pau, construído pelos Tapeba, em Caucaia, no ano de 2005; a Oca da Memória, organizada pelos Kalabaça e Tabajara, em Poranga, em meados de 2008; e o Museu dos Kanindé, em Aratuba, organizado pelo Cacique Sotero, a partir de 1995. Existem ainda alguns centros culturais considerados “lugares de memória” de outros grupos, como: a Abanaroca (Casa do Índio) dos Potyguara/Gavião/Tabajara/Tubiba-Tapuia, em Monsenhor Tabosa; a Casa de Apoio dos Pitaguary, em Munguba; e a sede da primeira escola diferenciada dos Tremembé, em Almofala. Cada casa de cultura atua com funções específicas, de acordo com a organização de cada povo. Encontram-se em processo de reestruturação, para transformarem-se em museus indígenas.

O Memorial Cacique Perna-de-Pau – etnia Tapeba de Caucaia

O Memorial Cacique-Perna-de-Pau foi inaugurado em novembro de 2005, a partir dos esforços da ACITA (Associação das Comunidades do Índios Tapeba), em parceria com a ong ADELCO (Associação para o Desenvolvimento Local Co-Produzido) e o apoio internacional da Fundação Abe Pierre (França). Localizado no complexo do Centro de Produção Cultural Tapeba, próximo à ponte sobre o rio Ceará, as duas edificações, em formato de grandes ocas cobertas por palhas de carnaúbas, destacam-se na paisagem local e chamam a atenção de quem passa ao longo da BR-222.

Entretanto, antes da inauguração, os Tapeba tiveram que enfrentar mais uma batalha contra posseiros e políticos locais que buscavam, por todos os meios, impedir a conclusão das obras do Centro Cultural e do Memorial. Para concretizar as instalações, os índios desobedeceram a “justiça” e trabalharam arduamente durante inúmeras madrugadas, uma vez que as obras foram embargadas em virtude de uma ordem

judicial expedida pela juíza titular da 2ª Comarca de Caucaia. A liminar atendia a uma solicitação de um dos maiores posseiros das terras dos Tapeba, a família do deputado federal e ex-prefeito de Caucaia, José Gerardo Arruda, que impetrou uma ação reivindicatória de posse das terras onde estavam sendo erguidos o Centro e o Memorial.

Premeditando o potencial simbólico que tal empreendimento poderia oferecer na luta por visibilidade e reconhecimento étnico, o posseiro utilizou-se de uma prerrogativa legal, de que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Ministério da Justiça (MJ) ainda não haviam concluído os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba e que, diante disso, encontrava-se suspensa “qualquer atividade na área em estudo, para que a situação fundiária local não fosse desconfigurada”.⁶ O interessante é notarmos que as sucessivas ações contestatórias da família Arruda são um dos principais entraves no processo de demarcação das terras indígenas.

Apesar de todas as dificuldades, o Centro Cultural Tapeba e o Memorial Cacique-Perna-de-Pau foram erguidos na surdina, com muita coragem e determinação, pelos próprios índios. O Memorial recebeu o nome de um ancestral ao qual comumente os Tapeba se remontam ao traçar a sua genealogia. Trata-se de José Alves dos Reis, o Zé Zabel “Perna-de-Pau”, tido como a última forte liderança, o “último Tuxaua”, dos Tapeba do Paumirim.⁷

No Memorial Tapeba, encontramos um rico acervo composto de fotografias, objetos de uso doméstico, ervas medicinais, artesanatos diversos, documentos, recortes de jornais etc, que nos permitem conhecer um pouco mais da trajetória histórica e cultural deste povo. Desenvolvem, em parceria com o Centro de Produção Cultural, várias oficinas, capacitações e ações de educação patrimonial com estudantes das escolas diferenciadas e convencionais. Impulsionam a economia local, reunindo no espaço o artesanato produzido pelas 17 comunidades Tapeba. Entre as duas construções, encontramos um grande círculo simbólico para apresentações de rituais sagrados. Desde então, vem sendo realizado um trabalho de visibilidade étnica junto às escolas de Fortaleza, Caucaia e adjacências. Os visitantes podem optar em realizar uma tri-

lha ecológica na Terra Indígena Tapeba, visitando, além do museu, alguns lugares de memória significativos para a etnia, como o Terreiro Sagrado dos Pau-Branco (na comunidade Lagoa dos Tapeba 2), local onde se realizam festas e rituais, reunindo todas as 17 comunidades que estão espalhadas pelo município de Caucaia.

No primeiro semestre de 2007, como forma de dinamizar a relação museu-comunidade, realizamos o curso Historiando os Tapeba, no Centro de Produção Cultural Tapeba / Memorial Cacique Perna-de-Pau, com um grupo de 15 adolescentes moradores de três comunidades: Jardim do Amor, Jandaiguaba e Lagoa 2. A atividade teve como objetivo a realização de uma pesquisa histórica coletiva sobre a etnia Tapeba. Ao final, foi publicado um folheto com alguns resultados da pesquisa e organizadas três exposições: na Escola Índio Tapeba (Lagoa 2), no Centro de Produção Cultural e no Museu do Ceará.

O grupo de estudantes participante do curso nasceu durante o processo de afirmação étnica do povo Tapeba, cujos protagonistas são seus pais, tios, avós, irmãos e elas próprias, na medida em que sua vida – e a da sua comunidade – são a própria luta pela retomada: da terra e da cultura. Geração que é fruto da luta de seu povo, e tem seus marcos espaciais e temporais, sua cultura material, seus lugares de memória, sua memória oral, enfim, seus referenciais simbólicos e afetivos, intimamente marcados pela trajetória comunitária de retomada da identidade indígena e de suas terras. Percorremos os vários caminhos da memória deste povo que, como tantos outros, foram forçados a viver décadas de invisibilidade étnica no Ceará. Utilizamos metodologias que estimulam a participação, a autonomia e a construção coletiva do conhecimento histórico, realizando uma investigação sobre a história do movimento indígena no Ceará e o processo de reafirmação das identidades étnicas que ocorre a partir da década de 1980, que tem nos Tapeba um dos povos iniciadores e estimuladores deste processo.⁸

Analisamos esta experiência educativa como ponto de partida para um processo sistemático de reflexão junto ao

movimento indígena no Ceará acerca da importância da memória e, mais especificamente, as implicações da construção de espaços de memória sobre os processos de afirmação e reconhecimento étnico.

A Oca da Memória – etnias Tabajara e Kalabaça, município de Poranga

A Oca da Memória surgiu do esforço coletivo das etnias Tabajara e Kalabaça de Poranga, em parceria com os educadores do Projeto Historiando,⁹ que assessoraram o processo de formação do acervo e de estruturação de um espaço de memória local na comunidade.

A partir de 2007, uma das linhas de atuação do Projeto Historiando foi um programa de educação patrimonial junto às comunidades indígenas no Ceará, no que diz respeito às reflexões sobre a memória enquanto instrumento de luta, materializada em ações de educação histórica nos espaços educativos dos museus e fora deles. Iniciada junto aos Tapeba de Caucaia e ampliada lentamente às outras etnias, culminou, em dezembro de 2008, com a finalização do processo de construção da “Oca da Memória” – espaço museológico dos índios Tabajara e Kalabaça de Poranga, que funciona anexo à Escola Diferenciada Jardim das Oliveiras, numa sala que foi a primeira sede do CIPO (Conselho Indígena de Poranga), sua organização indígena.

O processo de organização étnica em Poranga aconteceu no início da década de 1990. Em 1994, foi realizada em Poranga a I Assembléia Indígena no Ceará, reunindo as etnias pioneiras no processo de afirmação da etnicidade (Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé) às que, naquele momento, se levantavam enquanto índios do sertão (Tabajara, Kalabaça, Potiguara, Kariri, entre outros). O impulso maior aconteceu a partir de 2000, quando iniciou a formação do Conselho Indígena, registrado em 21/5/2001, entidade que assumiu as reivindicações junto às autoridades para agilizar os direitos garantidos na Constituição de 1988. Hoje, as etnias em Poranga encontram-se organizadas no CIPO e, entre suas

principais conquistas, está a Escola Diferenciada Jardim das Oliveiras e a assistência à saúde, através da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde).

O processo de formação do acervo da Oca da Memória se deu por iniciativa da missionária belga Margaret Malfliet, que foi responsável pela Pastoral Raízes Indígenas, da Diocese de Crateús, fundamental no apoio à emergência étnica na região na década de 1990. A estes objetos iniciais juntaram-se outros, advindos da organização de grupos de pesquisa que coletaram peças significativas para a comunidade, a partir de temáticas definidas coletivamente nas oficinas de orientação (arqueologia, religiosidade, organização étnica e saber-fazer), que aconteceram desde agosto de 2007. O processo de auto-afirmação étnica exigiu uma reflexão da comunidade acerca da sua memória coletiva, das lembranças sobre o passado vivido e das formas como se percebem e são percebidos enquanto grupo diferenciado.

A Oca da Memória conta um pouco da história dos índios no Ceará, através de fotografias, objetos, documentos, mapas etc. A construção de um museu indígena, organizado e gerido pela própria comunidade, que atue como um espaço educativo diferenciado de mobilização e de afirmação da identidade étnica constitui importante ferramenta no despertar das novas gerações para a história de seu grupo, ao mesmo tempo em que dialoga, com os mais antigos, sobre suas experiências passadas.

Ainda falta muito a ser feito para que a Oca funcione adequadamente. A organização da reserva técnica e do inventário de peças, a formação de um núcleo educativo que atue como dinamizador pedagógico junto à escola e à comunidade, por exemplo, são as próximas etapas. Entretanto, os primeiros passos já foram dados.

Museu dos Kanindé - etnia Kanindé, município de Aratuba

Em 1996, por iniciativa de José Maria Pereira dos Santos, mais conhecido por Cacique Sotero, foi aberto à visitação pú-

blica o Museu dos Kanindé, que traz em seu acervo objetos representativos do modo de vida daquele povo, intimamente ligado às matas e, em especial, à caça. Mantido no sigilo até o ano citado, foi com o acirramento da luta pelo reconhecimento que o museu foi aberto à visitação pública, sendo mais uma forma de afirmação étnica do povo Kanindé.

O Museu dos Kanindé está localizado no Sítio Fernandes, uma comunidade situada nas encarpas da serra de Aratuba, no Maciço de Baturité, a uma altura média de 900m acima do nível do mar. De raiz etimológica indígena, Aratuba significa “abundância de pássaros”, “passarada”. Do tupi, ara: pássaro; e tyba: abundância, grande quantidade.

Do museu, avista-se parte da serra de Aratuba e o sertão imenso. No seu acervo, predominam objetos relacionados à caça. Pêlos diversos, como de gato maracajá e tamanduá, pé de gavião, mão de onça, cascos de tatu e peba, coruja, couro de mocó, entre outros, muitos deles empalhados por técnica caseira do próprio Sotero. Guarda também documentos variados, como recortes de jornais, ofícios encaminhados e recebidos, alguns estudos e fotografias.

Das reportagens, se destaca a que ele situa como sendo o momento que marca o início da luta indígena: uma reunião realizada em Maracanaú durante três dias, no ano de 1995. Depois disto, começou a organização e mobilização em torno da identidade indígena.

O Cacique afirma que no início desta luta seu avô o alertava, quando ele saía para atividades do movimento indígena fora do Sítio Fernandes: “Sotero, você tome cuidado com isso aí porque o povo matava os índios e aí vão matar vocês. Vocês são índios, mas fiquem calados”.

Funcionando numa casa simples de um só compartimento, que está por trás da casa do filho do cacique, seus objetos estão, em sua maior parte, expostos pregados na parede, o que dá um aspecto caleidoscópico a uma primeira vista, com aquela centena de objetos sendo visualizados ao mesmo tempo. Conhecido na comunidade e adjacências, de vez em quando o museu recebe visitas de fora, quando o cacique se responsabiliza por conduzir a turma numa imensa subida até o museu. Os carros só vão até a escola diferenciada. “Tudo

para mostrar o museu, que é uma coisa da cultura da gente”, afirma o cacique.

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL EM COMUNIDADES INDÍGENAS NO CEARÁ

Buscando potencializar estas experiências, ao longo do primeiro semestre de 2009, foram realizadas oficinas de ação educativa museológica em algumas comunidades indígenas no Ceará. Estas atividades tinham como objetivo refletir sobre a importância da construção de espaços de memória local, além de discutir a estrutura e os fundamentos da constituição de unidades museológicas, visando sua organização/reestruturação.

Estas atividades foram realizadas a partir de uma parceria entre a Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, o Museu do Ceará e a Ong IMOPEC (Instituto da Memória do Povo Cearense), acontecendo nas etnias que possuem espaços museológicos e nas que buscam transformar suas casas de cultura em museus.

Utilizamos para estas oficinas uma metodologia que denominamos de Diagnóstico Participativo. Num primeiro momento, foram debatidos junto aos organizadores dos museus/memoriais indígenas as concepções museológicas tradicionais e contemporâneas, a fim de dar elementos para fundamentar as análises ou, nas comunidades que ainda não possuem museus, dar subsídios para percepção das possibilidades para a criação de um espaço museológico. Também apresentamos experiências de museus indígenas em outros estados e países. Num segundo momento, divididos em grupos de trabalho, os participantes elaboraram coletivamente propostas para sanar demandas existentes nos museus em processo de avaliação como, por exemplo: coleta de novos objetos para o acervo, organização de inventários e/ou livros de tomo, implantação de núcleos educativos, melhorias/adaptações na infra-estrutura das edificações que abrigam os museus, aquisição e/ou adaptação de mobiliário expositivo e de acondicionamento do acervo, dentre outros.

Posteriormente, estas demandas serão sistematizadas e apresentadas em forma de uma Proposta de Estruturação Museológica, no seminário *Emergência Étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará*.¹⁰ Estas propostas deverão orientar as modificações para a adequação ou organização de unidades museológicas nas comunidades indígenas no Ceará.

Algumas questões são recorrentes nos cursos ministrados. Uma delas diz respeito aos vestígios arqueológicos da cultura material de povos que habitaram em tempos pretéritos o território hoje ocupado por muitas destas etnias. É a questão do repatriamento de objetos. Com a criação destes museus indígenas, urge a possibilidade de iniciar-se um processo de retorno de peças que foram coletadas para salvaguarda, quando não confiscadas, por pesquisadores e instituições diversas, ao longo de décadas, para a formação de museus, coleções etnográficas ou estudos científicos. Além da dimensão de lugar de escrita da história, estes acervos, retornando para as localidades onde foram encontrados, possibilitarão inúmeras pesquisas antropológicas e arqueológicas, tornando-se potenciais centros de documentação e fonte inesgotável na elaboração de recursos didáticos que dêem subsídios para pensarmos n'outras versões para a história do Ceará, contadas a partir das experiências de resistência dos povos indígenas.¹¹

Os museus indígenas se configuram enquanto espaços propícios para a educação diferenciada não-formal. Pensamos estes lugares na perspectiva de Castro e Vidal, quando afirmam que estes espaços culturais devem “promover e orientar atividades de pesquisa e extensão cultural, com o objetivo de refletir sobre a construção de estratégias de desenvolvimento dessas comunidades” (CASTRO & VIDAL, 2001, p.270). Um dos primeiros grandes aprendizados acontecem durante o processo de formação do acervo, quando são mobilizadas as comunidades em torno de um objetivo comum: escolher os objetos mais significativos para a história da etnia, que serão salvaguardados no museu.

Propomos um acervo que seja formado a partir da mobilização comunitária para a percepção da diversidade de memórias presentes na etnia. O que lembrar e o que esquecer?

O que preservar no museu? Estas são decisões políticas necessárias quando utilizamos a memória enquanto ferramenta de luta. O museu indígena organiza sua memória e história em primeira pessoa e, para garantir sua autonomia, deve se auto-organizar sob a responsabilidade e de acordo com as especificidades de cada etnia. Ou seja: que sejam espaços criados e geridos no interior da própria comunidade étnica.

Outro passo fundamental é a apropriação do arcabouço teórico-metodológico necessário para o trabalho em museus, que acontecerá com a contínua capacitação do núcleo gestor responsável por sua dinamização na comunidade. A parceria com a escola e com os professores indígenas nos parece imprescindível para a realização do diálogo museu- comunidade.

O museu é um lugar dinâmico. Para além da preservação de memórias, acontece neste espaço a construção da diversidade étnica e da alteridade, tão necessárias à aceitação das diferenças. Infinitas são as atividades a serem desenvolvidas no espaço museal indígena: expressões ritualísticas, oficinas para reaprender e reinventar saberes esquecidos, espaço privilegiado para o trabalho com a história oral. Os guardiões da memória coletiva, os “troncos velhos”, podem narrar, para as novas gerações, suas lembranças e conhecimentos, a partir da cultural material e simbólica. O museu transforma-se num potencial vetor para dar visibilidade às diferenças culturais e terreno fértil para as lutas provindas do processo de construção social da memória.

Assim como os povos indígenas do Uaçá (Oiapoque), os povos indígenas no Ceará só poderão “construir sua etno museologia” - coerente com sua visão de mundo – logo que possuírem os “suportes materiais do seu próprio museu” (CASTRO & VIDAL, 2001, p.270). Para além das reflexões no campo da memória e do patrimônio cultural, também é extremamente importante o aprendizado acerca dos procedimentos técnicos da museologia, como a elaboração de livros de tomo, inventários, organização da reserva técnica etc.

CONSIDERAÇÕES SOBRE MUSEUS E MEMÓRIA INDÍGENA NO CEARÁ

A Constituição Federal de 1988 garante o direito indígena à terra, em seu capítulo VIII, especificamente no artigo 231. A Convenção 169 da OIT - Organização Internacional do Trabalho (1989), adotada no Brasil desde 2002 através de lei, ratifica o reconhecimento da identidade indígena ou tribal como critério fundamental para a determinação dos grupos étnicos. O grande desafio que se coloca atualmente é a aplicação da Constituição Federal e das resoluções da Convenção 169 que, entre outras questões, versam sobre o direito de autonomia e controle de suas instituições, posse das terras e acesso aos recursos naturais, formas de vida, desenvolvimento sócio-econômico e o processo de regularização fundiária das terras tradicionais.

O movimento indígena hoje se constitui como um dos mais fortes e articulados do Ceará. Entre suas principais bandeiras de luta, encontram-se o acesso à terra, à saúde e à educação. A criação das Escolas Indígenas Diferenciadas¹² constitui capítulo à parte na história recente dos povos indígenas no Ceará, uma prova da eficácia de sua organização. A FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), órgão governamental responsável pela saúde das populações indígenas, tem no Ceará um Distrito Sanitário que atua em 17 municípios, atendendo 11 etnias e 76 aldeias, alcançando mais de 22.602 pessoas.¹³ Realizam anualmente sua Assembléia Estadual,¹⁴ na qual se reúnem para discutir, avaliar e traçar estratégias de luta. Cada povo, para ser legitimado perante o movimento, precisa estar organizado e mobilizado internamente em suas aldeias.

A luta dos grupos indígenas no Ceará traz em seu bojo a construção de representações sobre si mesmos e seu processo de organização. A memória, neste sentido, é fundamental junto à escrita da história. Os museus, por sua vez, constituem-se em elementos de afirmação desta etnicidade e lócus educativo por excelência, por serem espaços formativos para as diversas gerações. Lugar que potencializa a memória enquanto estratégia de luta e enfrentamento, os museus in-

dígenas afirmam o que muitos querem negar: a existência de índios no Ceará, que nunca foi interrompida. Etnicidade que ressurgiu com força, em contextos de conflito e na luta por direitos básicos de sobrevivência.

Pelo olhar nativo, a história do Ceará é a história da resistência étnica. Contada a partir de seus próprios protagonistas, através de suas organizações, os índios no Ceará expõem outras versões da história local. Uma história de guerras, migrações, ocultamento e hoje, etnogênese, organização social e afirmação étnica. Neste processo de luta, no qual as comunidades indígenas descobriram a importância e o papel da memória, algumas se apropriam de uma criação ocidental, os museus, e já perceberam o quanto este pode ser importante no processo de auto-reconhecimento e de construção/escrita de suas próprias interpretações acerca do seu passado coletivo. Interpretações que justifiquem suas escolhas e condutas políticas no presente.

NOTAS

¹ “O Museu Paulista foi criado em 1893, mas como museu de história natural. em 1917, quando o historiador Affonso de Taunay assumiu a direção da instituição, começou-se a modificar o caráter da instituição, que passou a priorizar em suas exposições os assuntos relacionados à história nacional” (OLIVEIRA, 2009, p.15).

² Segundo João Pacheco de Oliveira, a etnogênese é um processo de recriação cultural, “abrangendo tanto a emergência de novas identidades, como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

³ Sinais diacríticos são símbolos de diferenciação social exaltados por comunidades políticas com necessidade de diferenciar-se da sociedade circundante, afirmando, através dos sinais, determinada referência identitária.

⁴ Sobre os processos de etnogênese no Brasil contemporâneo, especialmente no Nordeste, ver Oliveira (2004).

⁵ Em interessante artigo, Hall alerta para os perigos de uma idealização da oralidade e, entre outros problemas interpretativos, enumera as seguintes dificuldades: a infidelidade dos depoimentos em relação a acontecimentos específicos, as “distorções intencionais”, o fato do entrevistado já ter “uma história pronta, um número ou linha sobre o passado, que vai recitar a qualquer custo”, o envolvimento do pesquisador na produção de seu documento: a entrevista (“a maneira como se formula uma pergunta pode influir decisivamente na resposta”) (HALL, 1992).

⁶ Jornal O Povo, 21 de maio de 2004.

⁷ Disponível na Internet via: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapeba/1004> . Acessado em 25/03/2009.

⁸ Texto de abertura da exposição Historiando os Tapeba, que foi inaugurada no Museu do Ceará no dia 18 de maio de 2007, dia internacional dos museus.

⁹ No íterim entre o curso Historiando os Tapeba e a organização da Oca da Memória, foi publicado o livreto *Povos Indígenas no Ceará: organização, memória e luta*, no contexto das atividades da exposição “Índios – os primeiros brasileiros”, que teve curadoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira e aconteceu no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza, entre outubro e dezembro de 2007.

¹⁰ O seminário “Emergência étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória no Ceará”, financiado pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, executado pelo IMOPEC (Instituto da Memória do Povo Cearense) e coordenado pelo Museu do Ceará, tem por objetivo discutir políticas públicas para a construção de museus entre as comunidades indígena e afro (movimento negro urbano e quilombolas). Acontecerá nos dias 15, 16 e 17/05/09

¹¹ Sobre processo de repatriamento de objetos a partir da organização de um museu indígena, ver (CLIFFORD, 1998, p. 30-64).

¹² As escolas indígenas diferenciadas no Ceará foram construídas pela união de esforços das associações indígenas com a SEDUC – Secretária de Educação do Estado do Ceará. Totalizam hoje 37 unidades de educação diferenciada, com cerca de 5.200 estudantes matriculados e 300 professores indígenas. Fonte: Jornal O Povo, 25 de março de 2009. Disponível via Internet em <http://www.opovo.com.br/cidades/865317.html>. Acessado em 25/03/2009.

¹³ Disponível via Internet no endereço: http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=10. Acessado dia 04/04/2009.

¹⁴ Em dezembro de 2008 ocorreu a XIV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará, na aldeia Cajueiro, pertencente às etnias Kalabaça e Tabajara, localizada no município de Poranga, a cerca de 340 km de Fortaleza.

PERIÓDICOS

Jornal O Povo, 21 de maio de 2004 e 25 de março de 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. Tal antropologia, qual museu. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). *Museus, coleções e pa-*

trimônios: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond, Minc, Iphan, Demu, 2007.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio*: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano Teixeira. Pra que serve um museu histórico. In: *Como explorar um museu histórico?* São Paulo: Museu Paulista/USP, 1994, p. 3-6.

CASTRO, Esther de; VIDAL, Lux Boelitz. O museu dos povos indígenas do Oiapoque: um lugar de produção, conservação e divulgação da cultura. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.) *Práticas pedagógicas na escola indígena*. São Paulo: Global, 2001, p. 269-286 (Série Antropologia e Educação).

CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. *Ondas do pensamento museológico brasileiro*. Lisboa: ULHT - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2003 (Cadernos de Sociomuseologia).

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CLIFFORD, James. Museologia e contra-história. In: *Cadernos de sociomuseologia*. Nº 01. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão – SR-3; UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 30-64 (Circulação interna).

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta dos museus pelos índios. In: *Cadernos de sociomuseologia*. Nº 01. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão – SR-3; UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 5-29 (Circulação interna).

HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. In: *O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e Cidadania*. São Paulo: Departamento de Patrimônio Histórico, 1992, p. 157-160.

HOLANDA, Cristina Rodrigues. *Museu Histórico do Ceará: a memória dos objetos na construção da História (1932 – 1942)*. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria da Cultura, 2005 (Coleção Outras Histórias, v. 28).

OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. *Juntar, separar, mostrar*. Memória e escrita da História no Museu do Ceará (1932-1976). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004, p. 13-38.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Revista Estudos Históricos*. Vol. 2, nº 3. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1989, p. 3-15.



PARTE V

Falas do Movimento



“A HISTÓRIA SÓ SEI QUE É ESTA, FOI DESSE JEITO...”

*Seu Mariano “Barata” – Monte Nebo, Crateús – Ceará. 1997.
Entrevista concedida a Ivo de Sousa e Cícero “Batata” Tabajara.
(Vídeo Dois Dedim de Prosa, 1997, dir. Ivo de Sousa).*

Seu Mariano - Eu sou caboco, caboco brabo mesmo....
Aqui era dos caboco. Aqui era dos índio. Pois, é. Eu sou filho
de índio, neto de índio. Sou índio mesmo. Não posso negar.
Não tenho outro sangue é só o puro índio. Só puro índio.

Ivo - Quantos anos o senhor tem?

Seu Mariano - Eu vou inteirar oitenta e dois, agora no dia
13 desse mês que entra. Se Deus não mandá o contrário.

(Corte)

Seu Mariano - Lá tem... É a Furna dos Caboco. É a furna,
dos caboco. É um grotão que a gente vai pra lá. Mas tem a
furna mesmo, que o sujeito entra lá de baixo. Tá quase tudo
intupido, rapaz. Tá quase tudo intupido. A Furna... Os cabo-
co tá quase tudo intu... Nós nunca mais... fomo lá.... só foi
mesmo o povo reparar, lá. Repara mas num fazem nada. Só
trazem um osso, dois, uma pedra, um pau. Mas, que... fazer
serviço lá, nunca mais fizeram não. Alimpar, lá o lugar dos
caboco, não.

(Corte)

Ivo - E aqueles ossos, seu Mariano? De onde é aqueles ossos?

Seu Mariano – Os ossos?

Ivo – É, os ossos? Como é que foi parar lá?

Seu Mariano – Os ossos.

Ivo – Sim...

Seu Mariano – Os ossos lá dos caboco... foi o seguiinte.
Aqui, tinha Zé de Barros Cascaveli. Ele morava aí nessa beira

de rio pra ali, eu não sei qual é o nome, não. Zé de Barro do Canto. Chamavam ele de Zé de Barro Cascavel. Aí ele criava muito bicho. Aí nesse, ponto do Sertão, num sabe? Aí, os bicho... Aqui não era habitado por ninguém. Só por os índio. Aí, pegou, os índio ia, matava uvêia, matava gado, comiam, né? Comia, os bicho dele, lá. Ele, ele tinha os cabra dele. E tinha um rapaz que trabaiava mais ele, que andava junto com os índio, num sabe? Andava junto com os índio. Aí, ele combinou com o rapaz, pra sabê a hora, e o... que eles drumiam lá, que eles drumiam lá na Furna deles. Aí, eles vieram, o rapaz veio, aí foi batê na Furna. Quer dizer, o rapaz que andava mais os índio, num sabe? Aí, os cangaceiro já tava lá perto. Quando os índio drumiram, agarraro no sono. Aí, ele foi e cortô a linha dos arco, tudinho. O rapaz. Aí falou com os... Quando os índio estremecero, tavam sem força. Aí, a tropa do homem chegou. Aí, foi a destruição, matou tudinho. Matou... o pobe dos índio que tinha aí, matou tudinho. Matou, porque matou mesmo. Não ficou ninguém! Matou tudo.

Batata – Quer dizer que esse rapaz desarmou... né?

Seu Mariano – Cortou a linha dos arco. Cortou a linha dos arco.

Batata – Aí, os índio ficou desarmado.

Seu Mariano – Ficou desarmado. Por que não tinha a linha. E eles não sabiam brigar d'outro jeito. Só sabiam na flecha, né? Só sabiam na flecha. Aí, ele cortou a linha dos arco... num... pois, é.

Ivo – Seu Mariano, o senhor disse que é índio... Então, é descendente desse pessoal, né?

Seu Mariano – É, desse pessoal...

Ivo – Como é que chamava esse pessoal?

Seu Mariano – Daqui, mesmo daqui. Nosso índio aqui era Putiguara. Que você sabe muito bem. Pode até sabê e num sabê. Que daqui, pra cá, era Putiguara. E pra lá Tabajara. Os índio Tabajara, daí da beira do rio, arrudeando puracolá, até a Bahia. Tudo indo no rumo do Pernambuco, naquele tempo do São Paulo, do Rio de Janeiro... Agora aqui, era os Putiguara. Era Putiguara. Nós aqui, pur'ó lado de cá. Daqui, pra beira da Parnaíba, subia aí, nós era os Putiguara. Praculá era os Tabajara, aculá naquela linha... nós aqui era Putiguara.

(Corte)

Batata – Seu Mariano, esse povo aqui do Monte Nebo, é filho daqui ou é de fora? Esse povão que tem aqui?

Seu Mariano – Esse povo daqui...? Esse povo daqui... quase tudo é do meu povo, é da mesma raça... uma parte. Mas que tem muita gente de fora. De fora, não, d'outro sangue, sem ser o meu. Mas é daqui.

Batata – Mas, esse povo veio de fora, né?

Seu Mariano – O meu mesmo é a fãmia... O meu mesmo é a... é a raça de Barata. Que chamava os Barata. Dos caboco, né? Chamava os Barata. Era Barata. (Criança chora). Agora, tem, tem, já tem muita gente de fora aqui. Mas aqui no tempo do Chico de Barros, trabalhava pru Chico de Barros: Antôin Barata, meu pai. Rimualdo Barata, Francisco Barata. Era esses aqui que trabalhavam pra ele. Aí foi chegando gente, foi chegando gente, foi chegando gente... até que cruzou com outra raç... com outro sangue, não é? Mas o meu é caboco puro, caboco brabo. É. Meu sangue é caboco. É caboco. É de todo mundo. Dos quatro lado meu sangue é caboco. (...) E minha mulhé, minha mulhé é holandesa. Não tem sangue daqui do Brasil. Taí ela, bem aí, o retrato dela, aí encostado o véio. É da Holanda. É holandesa, esta mulhé, pura! Eu não sei como deu certo nós se casá. Que, Deus é quem sabe, não é nós. Pois, bem. Essa daí é holandesa. É da Holanda.

Batata – Conte aí como foi o seu casamento com ela.

Seu Mariano – Meu casamento com ela foi isto. Eles, os holandês, você sabe que eles habitaram do Maranhão, o Piauí, naquele mundo... os holandês, e ficaram pra lá. Quando foi lá nas tanta, Dão Pedro – que os holandês eram danado, só viviam de explorar, carregar dinheiro e fazer tudo lá, pru país deles... Aí, Dão Pedro entendeu de tirá eles pra fora, corrê com eles daqui do Brasil. O Véio, da fãmia desta muié, eles tinham subido na Parnaíba, trevessado, e se arranchado por aqui nos Pico. Nos Pico do Piauí. Aí, quando Dão Pedro achou ele, não pode mais butá pra fora. Tinha uma fartura monstra, rapaz! De fruita, de tudo em quanto. Dão Pedro disse: não, esse aqui quer é trabalhar, não é roubar. Aí num butô mais eles pra fora. (Corte) E lai vem, é essa daqui. (risos) Essa é holande-

sa mesmo. Não tem um sangue de brasileiro, essa holandesa, e o véio não tem um sangue de, d'ôta raça, é só caboco bravo, caboco puro, mesmo, dos quatro lado.

(Corte)

Batata – Aquela história, seu Mariano...da Furna, aquele história, que o senhor caçava, prendia lá, as çaça... como é?

Seu Mariano – É... aquilo é, é... é coisa da natureza, não é? A gente caçava... fazia aquelas tucaia. Butava aquelas ceva, paqueles bicho comê, né? Aí, a gente ia esperá para matá. Era só isto. Matá a cutia, o jacu, o viado, o caititu. Que tinha muito, aqui nessa serra. Hoje num tem mais nada, mas tinha muito, tinha muito, tinha muito, mesmo. É. Eu fui o maior caçador aqui deste pé-de-serra. Todo mundo sabe disto. Eu... sustentava minha famia, com carne do mato. E sustentava muita gente, naquelas época ruim, com carne do mato e bicho. E bicho. Em 52, em 52, eu matei sessenta viado, nos mês da seca. Tinha viado que eu chegava, ia tirá o couro, quando acabava, só tirava um pedacinho pr'eu almoçar ou jantar e o resto eu dava aquele meu povo que tava ao arredor d'eu. Fiz isso muitas veze. Fiz isto muitas veze.

(Corte)

Batata – Aquela história, que houve um massacre de índio aqui, que escapou uma índia...?

Seu Mariano – Não foi da, da, da minha história? Foi nesta! Quando o, o véio que eu vinha contano, contei que ele veio matá os índio aí, a menina saltou lá, da loca, lá em baixo, e escapuliu e foi simhora. É. A bichinha, mais ou menos de doze a treze ano, a bichinha...

Batata – Quer dizer, que daí foi que começou...?

Seu Mariano – ...foi que começou a minha família, heheheh, foi que começou a minha família. O caboco andava no mato. Era vaqueiro. Andava no mato, aí no sertão, praculá. Aí deu com essa garotinha. Botô o cavalo nela. Tacou o cavalo, tacou o cavalo, até quando butou ela abaixo. Ela fazia como um cachorro. O cavalo saía. Aí, o cabra butou ela abaixo. Aí quando

o cabra saltou no chão, se pegaro. Com a menina. Se pegaro, foro arriba, foro abaixo. Ela pegou ele, derrubou, tacou o dedo nas goela dele, só num torô a gaiganta, mas torou o couro aqui e comeu (risos). Aí, ele sentou um toco na cabeça dela, butou abaixo. Butou abaixo. Aí, foi na algibeira do gibão, tirou um reio, amarrou, butou na lua da sela, levou e foi criar. Foi criar, casou com ela. É. É, a indescendência que tenho é esta. (corte) A história só sei que é esta, foi desse jeito...



Seu Mariano



RESISTÊNCIA TREMEMBÉ NO CEARÁ – DEPOIMENTOS E VIVÊNCIAS

Maria Amélia Leite

OS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

Em 1986, eu os conheci em Almofala. Viviam em cerca de 20 aldeias, na Praia e na Mata, município de Itarema, no Ceará.

Eles se diziam 3.500. Em 1987, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) realizou um levantamento e somou 332 famílias e 2.247 pessoas. E nós da Missão Tremembé avaliamos em 5.000. A FUNASA contabiliza menos de 2.000.

Na pesquisa que realizamos, eles podem ser originários das Antilhas (uma tese da antropóloga Jussara Vieira Gomes, Museu do Índio, Rio-FUNAI-MJ). Consta que chegaram nessas terras onde hoje é o Brasil há mais de 6.000 anos. Foram a segunda leva migratória, antes da chegada dos Tupi.

Sua área de dispersão era do Pará ao Rio Grande do Norte, em constantes lutas com os Tupinambá e os Potyguara, pela hegemonia no litoral.

Eles fabricavam o machado semilunar, curvilíneo – feito pelos homens nas noites de lua, enquanto as mulheres, as jovens e crianças, dançavam o Torém. Esse machado era utilizado nas guerras com outros povos, e enterrado junto com o corpo dos chefes que matavam e comiam...

Consta que eram nômades, andavam léguas. Altos, robustos, com pernas muito grandes. Pescadores, exímios nadadores e mergulhadores. Viviam em pequenas casas de palha, circulares, semi-soterradas, em constantes andanças e migrações.

Alguns historiadores os identificaram como de origem Tupi, mas Tomáz Pompeu Sobrinho, na sua obra “Índios Tre-

membés”, publicada em 1951, fez estudos sobre a língua, a cultura, considerando-os Gê ou Macro-gê, e esse machadinho era uma das justificativas para sua identidade.

Tivemos contato, inicialmente por carta e depois pessoalmente, com Marion Aubrée, antropóloga do “Museu do Homem” de Paris, quando pesquisávamos a origem dos Tremembé, a sua língua. Ela confirmou a informação anterior de Tomás Pompeu Sobrinho, acrescentando que a língua original dos Tremembé se assemelha a do povo Canela, no Maranhão (contato realizado através da Dra. Olga Paiva, à época Superintendente do IPHAN em Fortaleza).

Os Tremembé enfrentaram lutas violentas, em que grupos inteiros foram chacinados, no Maranhão – na velha Tutóia; e mais tarde, no Piauí – Lençóis Maranhenses, também chamados de Delta do Parnaíba – na Ilha do Caju.

Nessas terras onde hoje se localiza o Ceará, se firmaram em Almofala, aldeados a partir de 1706 por um padre da Ordem de São Pedro. Esse padre organizou a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, que chegou a ser muito rica e criou a “Missão dos Tremembés.”

Através de Marcos Guilherme, fotógrafo cearense que se especializou em fotografias junto aos Tremembé de Almofala nos anos de 1976 a 1980, tivemos acesso a uma foto microfilmada do jornal “A República”, datado de 09.11.1887, que publicou nota enviada por correspondente no Acaraú, sobre o soterramento iminente da igreja de Almofala por uma duna que, segundo a nota, teria a largura de uma légua e a força de cem cavalos. E o Jornal profetizava que dentro de cinquenta anos já não haveria mais a brava tribo dos índios Tremembé de Almofala.

Nesse tempo, também foi realizada a retirada dos santos da igreja de Almofala pelo então vigário da Freguesia do Acaraú, Padre Antônio Tomás. Os Tremembé reagiram e chegou até a haver enfrentamento, sobretudo por parte das mulheres, que não aceitavam a retirada de seus amados santos. Ele faz referência à dança do Torém no livro: “Padre Antônio Tomás, Príncipe dos Poetas Cearenses”, de Dinorá Tomás Ramos, sua sobrinha.

Consta que um medo muito grande os espalhou até para outras regiões, inclusive para a região amazônica. Durante mais ou menos quarenta anos, a maior parte da terra dos Tremembé, o velho aldeamento ficou soterrado, inclusive o manguezal, as lagoas, o rio Aracati-Mirim. Como consequência disso, ocorreu uma grande alteração na realidade física dessa terra indígena. E o impressionante nessa história é como ela foi repassada para a população cearense, nas escolas, na sociedade, na própria história: – “a duna que soterrou a igreja”.

Em 1972, um professor da USP – arquiteto Hélio de Queiroz Duarte - esteve em Fortaleza para organizar o Curso de Arquitetura na UFC. Ficou cerca de seis meses, juntou tudo que existia de escritos sobre a igreja e ainda hoje não foi editado – um livretinho que se encontra na Biblioteca do Curso de Arquitetura. Ele faz observações muito ricas, inclusive que os Tremembé modificaram o projeto original da construção da igreja – somente uma torre é em estilo barroco. A outra, o frontispício, é bem indígena (Texto datilografado: “Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala”).

Os Tremembé – Taramambé, Teremembé, Tramambé, Tremembé – palavra tupi, nomeada pelos colonizadores – de onde são originários?

A maior parte dessas informações sobre a cultura Tremembé está no livro de um antropólogo francês, Alfred Métraux, publicado em 1946: *The Teremembé*. E segundo o antropólogo Dr. Henyo Trindade Barreto Filho, que realizou levantamento de referências bibliográficas sobre os Tremembé, informou-me que encontrou referências a eles em 186 documentos.

O RITUAL DO TORÉM

O ritual do Torém, a “dança” do Torém, como eles mesmos o chamam, é uma dança de roda, com um casal no meio, ou dois homens, duas lideranças, dois chefes. Com o maracá ou “aguai” na mão, é realizado sobretudo durante a coleta do caju, entre setembro a dezembro, normalmente. Da fruta do caju azedo é fabricado o “vinho”, a bebida sagrada, o mo-

cororó, que é consumido, conjuntamente pelos dançadores, quase no final do ritual. Tomado inicialmente pelos componentes do centro da roda e depois partilhado entre todos os participantes. É o momento em que eles cantam “vamos pros Cuiabá, ariguê”

O Torém é constituído de várias canções que são histórias do cotidiano, dos bichos, da natureza. Há quem diga que as palavras contidas nas histórias antigas são entremeadas por palavras na língua tupi, português e outra que pode ser da língua Tremembé.

Durante a realização da SBPC, em Fortaleza, em 2005, participei de uma Mesa sobre lingüística e fiz referência à língua original dos Tremembé. Cantei algumas estrofes e um dos bibliófilos presentes disse que as palavras oxítonas são de origem Tupi. Precisa que alguém se debruce sobre essa temática tão importante para o Povo Tremembé!

O Torém está relacionado profundamente com as energias transmitidas através dos “Encantados”, junto dos pajés, do cacique, do tuxaua, de muitos outros, com a força da sua mediunidade. As sessões de cura são através do Tundá. A mata e o mar constituem o centro de irradiação do poder maior, o sagrado.

Em 1976, uma Comissão com antropólogos, cinegrafistas, fotógrafos, da FUNARTE, Rio de Janeiro, deslocou-se para o Ceará, coordenada pelo professor Aloísio de Alencar Pinto, antropólogo cearense. Ele tinha ouvido falar do Torém e veio conhecer. Permaneceu durante seis meses entre a terra dos Tapeba, em Caucaia, e Almofala dos Tremembé.

Os Tremembé estavam sem realizar seu ritual desde 1972, quando morreu a Tia Chica da Lagoa Seca, grande chefe, animadora da cultura e da vida entre os Tremembé. Ela era parreira, rezadeira, dançadeira. Morava na Aldeia da Lagoa Seca que, depois de sua morte, foi invadida e todos de sua família foram expulsos.

Com a vinda dessa Comissão, o Torém foi retomado, animado e reforçado para a continuidade dessa manifestação cultural. Os antropólogos animaram também a indicação de um cacique, o Vicente Viana, dono de barco de pesca no Porto do Barco, em Itarema, residindo na praia de Almofala.

Em 1986, a maioria dos Tremembé não dançava o Torém.

Foram se restringindo a um pequeno grupo – os mais velhos – os chefes entre eles. Apresentavam-se quando convidados nas festas dos políticos e dos padres, em Almofala, Acaraú, Itarema, Itapipoca. Eram pagos.

A conversa do Marciano, quando estive na aldeia da Varjota – setembro de 1986, revelou a prioridade dos Tremembé, quando me disse: “onde tem o Torém tem o índio; onde tem o índio tem a terra”. Entendi seu recado.

Na medida em que, na praia, eles conseguiram resistir com o Torém; na mata, com a terra, mas não havia jeito de união entre eles. Nem para o ritual.

Percebi a situação de violência na região – expulsão das famílias de suas casas e seus quintais, invasão das terras, soterramento de lagoas, destruição de dunas, do manguezal. A escravidão no trabalho, os estupros coletivos, o medo. Um medo muito grande que paralisa a muitos deles, ainda hoje.

Em 1962, foram mortos três pais de família da aldeia Passagem Rasa, que tinham ido ao Delegado de Polícia, no Acaraú, para denunciar a invasão de suas terras. Na volta, sofreram uma emboscada, foram assassinados. Foi uma “lição” que perdurou por muito tempo entre eles. É tanto que quando comecei a andar, a visitar as famílias, a contar as histórias da luta pela terra em Sergipe, as vitórias dos Xokó, muitos ficavam imaginando se essas histórias não iriam acabar como aconteceu com os Tremembé na Passagem Rasa.

Isso reforçou a minha decisão de animar o Torém, pesquisar entre eles as suas diversas manifestações culturais: seus mitos, suas histórias, seus achados. Gravava e repassava para eles as conversas, os cantos do Torém, da Bulieira, da Aranha. Era uma alegria, uma animação. Adoravam ouvir suas vozes, suas próprias histórias.

Fui pesquisando, juntando o que foi possível, conhecendo as pessoas que os visitavam e deixavam seu endereço com o cacique. Alguns, em Fortaleza, ajudaram-me muito e me emprestavam livros, estudos, pesquisas realizadas em Almofala. E assim fomos juntando esse material que hoje constitui o Centro de Documentação e Pesquisa Indígena - CEDOPI – um acervo, sobretudo, acerca da história dos Tremembé, na sede da Associação Missão Tremembé.

A Maria Lídia, conhecida como “a sabiá dos Tremembé”, porque ela era muito cantadeira quando viajava para as ro-

maria, pediu-me para eu copiar o livro do José Silva Novo, professor do MOBREAL, em Itapipoca. Ele realizou juntamente com outros, uma pesquisa em Almofala nos anos 1967/68, cujo resultado está num livro ainda não editado, Os Tremembé de Almofala.

Em outubro de 1968, esse professor levou o grupo do Torém de Almofala para se apresentar na Concha Acústica, na UFC, durante a Semana da Cultura, sendo eles premiados com o 1º lugar. Eles adoram esse livro. Fala sobre a sua vida, a história da Tia Chica da Lagoa Seca, a dança do Torém. E numa linguagem que eles entendem.

Fiquei feliz com esse pedido: tirei 30 cópias do livrinho. E espalhei entre todas as pessoas que eu sabia serem amantes do Torém. Deu também uma confusão porque a mulher do cacique falou que eu “roubei o Torém”...

Tinha um Tremembé, João Luísa, cego, residente no Urubu, velho dançador do Torém, conhecedor de histórias e mitos, dos bichos, histórias de muita sabedoria. As mulheres da Varjota foram atrás dele e o levaram para a sua aldeia, numa carroça, e assim mesmo atravessaram o rio, para ensinar-lhes a dança do Torém.

O Torém, pode-se dizer, é a grande força de resistência entre os Tremembé – mesmo entre os jovens. Os filhos dos que são contra a demarcação da terra, não resistem quando as lideranças, com o maracá, anunciam e convocam para a sua realização.

O Torém não é mais um ritual exclusivo dos Tremembé. Atualmente os Povos Indígenas no Ceará se identificam de tal modo com essa manifestação cultural que chegam até a confundi-lo como sua, apesar de serem de origem Tupi e, portanto, dançadores do Toré. Pode-se pensar que a sua força está também na pronúncia de palavras desconhecidas e isso reforça a identidade, faz parte do mistério, do feitiço...

Zé Miguel, Tremembé de Almofala era, nos anos 1960, Chefe do Torém, e sua irmã, a Chica da Lagoa Seca, Chefe das curas e rituais sagrados. A perseguição era grande: terras sendo tomadas, famílias expulsas, até mortas, quando reagiam. A duna que cobriu grande parte do aldeamento, nos anos 1898 a 1940, foi “afastada e morta”. Os Tremembé dizem que “a mataram” usando vegetação rasteira que “amarra a duna”.

Quando a igreja e a terra reapareceram, os invasores, os “de fora”, tomaram conta, construindo casas de tijolo, estrada, comércio. Os Tremembé que tinham se espalhado na região tiveram dificuldade para retornar à sua terra. Lá da Lagoa Seca, onde resistiram bravamente, o Chefe Zé Miguel – da família dos “Pedro” – articulava os Tremembé com o Torém, as curas, a ciência. E o Velho Chefe dizia: “tudo isso vai se acabar, mas vai chegar um tempo que vai começar tudo de novo”.

Vi isso de perto nos anos 1980. Uma força, essa profecia, mesmo diante do poder dos “de fora”. Hoje os tempos são outros. Ser Tremembé não é mais medo, nem vergonha.

A LUTA PELA TERRA, PELA CULTURA, PELA VIDA

Eu entendi, em Sergipe, junto com os Xokó, que a aprendizagem, a formação das lideranças, dos jovens, também se realiza através de viagens, de visitas, da troca de experiência junto aos parentes. Estivemos várias vezes em Alagoas, Pernambuco e Bahia. Os Tuxá, na Bahia, foram os grandes repassadores da cultura aos povos na região Nordeste.

E assim fizemos com os Tremembé e depois também incluímos outros Povos Indígenas nesse programa. Estimulamos as viagens no Ceará: encontros de poetas populares; romarias em Monte Nebo, Crateús; reuniões em Fortaleza, nos Tapeba, com os povos em Crateús, em Almofala. E também em nível regional e nacional. Visitas nas aldeias por ocasião de encontros, assembléias regionais; encontros nacionais de CEB’s; encontros nacionais de educação ambiental em áreas de manguezal-ENEAM (a partir de 1994, de dois em dois anos, promovidos por Universidades brasileiras).

Em 1987, um sociólogo da FUNAI – Marco Antônio do Espírito Santo - visitou os Tapeba. Nós fomos informados e conseguimos levá-lo até Almofala. Fez levantamento das famílias Tremembé, o primeiro Relatório da FUNAI sobre os Tremembé de Almofala.

Em 1987, estudantes do Mestrado em antropologia da UFRJ/Museu Nacional do Rio de Janeiro, Carlos Guilherme Octaviano do Valle e Henyo Trindade Barreto Filho, estiveram em Almofala, na perspectiva de trabalhar, respectivamente, a identidade dos Tremembé e dos Tapeba em suas dissertações de mestrado. Esses estudantes, orientados do professor Dr. João Pacheco de Oliveira, participavam do Projeto de Estudos das Terras Indígenas – PETI, no Museu Nacional/UFRJ, que estimulou inúmeros jovens mestrados a se deslocarem para o Nordeste e realizarem esses estudos a partir dos Povos Indígenas nesta região. Foi uma contribuição decisiva à luta pela sobrevivência étnica desses Povos.

Ocorreu uma viagem importante, durante 30 dias, em Brasília, em agosto de 1988, quando quatro Tremembé da Aldeia Varjota, para acompanhamento da elaboração da Constituição Brasileira, que tratou dos direitos dos Povos Indígenas no Nordeste. Esse momento foi promovido pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI.

Em 1991, os Tremembé da Praia e da Mata se reuniram na casa de farinha do José Raimundo, na aldeia Saquinho, e escreveram uma carta para o Presidente da FUNAI, em Brasília, pedindo a realização dos estudos e levantamentos fundiários, para a demarcação de suas terras em Itarema. Em 1992, foi publicado o Edital criando o G.T. - Grupo de Trabalho que realizou esses estudos para identificação e delimitação da terra Tremembé de Almofala, início do processo administrativo de demarcação da terra indígena.

A partir do término do G.T., teve início uma forte pressão junto dos Tremembé, com perseguições e ameaças de morte às lideranças mais expressivas. O cacique Vicente Viana teve que se refugiar em Fortaleza durante vários dias e deixou em seu lugar, na função de cacique, o Francisco Marques do Nascimento, conhecido por João Venâncio, que o substituiu. E assim os Tremembé assumiram publicamente sua identidade étnica indígena, um caminho irreversível até hoje.

E no final dos estudos, os Tremembé programaram um ritual do Torém em frente à Igrejinha de Almofala, uma celebração conjunta da Praia e da Mata.

As perseguições, as ameaças de morte, a fome (não podiam mais trabalhar para os posseiros invasores), marcaram profundamente suas vidas no período de 1992 a 1996, quando o processo de demarcação foi suspenso em Brasília, pelo então Ministro da Justiça Nelson Jobim. A disputa judicial tem sido, a partir daí, para a realização de perícia antropológica proposta pela FUNAI, em 1994. Atualmente esse processo encontra-se na Justiça Federal, Fórum de Sobral - Ce, aguardando a indicação de um(a) antropólogo(a) que assuma essa perícia, que é fundamental para o processo de demarcação das terras tradicionais Tremembé.

Uma vitória grande no Tribunal Regional Federal, 5ª Região, Recife, em Pernambuco, foi o julgamento dos recursos em defesa dos Tremembé de Almofala: os desembargadores unanimemente reformaram a sentença da Dra. Juíza Federal no Ceará, que favorecia a empresa Ducôco Agrícola S.A. e impedia a realização de perícia antropológica na terra Tremembé.

O MOVIMENTO INDÍGENA – A RESISTÊNCIA

O Movimento Indígena no Ceará se caracteriza, como em todo o Nordeste brasileiro, pela luta da identidade étnica indígena e por suas terras tradicionais.

O Ceará foi a última localidade, do que se conhece hoje como Nordeste, a ser colonizada. Os Povos Indígenas enfrentaram com forte resistência esse processo violento de genocídio e etnocídio. Vale a pena ressaltar que a doença foi talvez o instrumento que mais contribuiu para a eliminação dessas etnias.

A discriminação e o preconceito ainda fortemente arraigados na sociedade local, regional, têm uma influência muito grande na postura de submissão e dependência desses povos, sem esquecer-nos que a escravidão foi utilizada também na relação de prepotência entre os colonizadores (inclusive os missionários) e os povos indígenas.

Outro fator que determinou a migração desses povos foi a periodicidade de secas de que se tem notícia, desde o início do século XVII. O território conhecido hoje como Ceará está

tudo incluído no chamado “polígono das secas” – daí porque também não predominou aqui o plantio da cana de açúcar, e sim, a criação de gado. O símbolo mais ostensivo da colonização era “a capela, a fazenda e o curral”. E foi ao seu lado que foram instalados os aldeamentos indígenas, verdadeiras corporações militares, – instrumento inicial de redução das terras indígenas.

Com a modernidade no campo, iniciada no Ceará nos anos 1960 (no Nordeste nos anos 1950), inicia-se uma nova forma de reprodução do processo de colonização, de invasão das terras, de expulsão de famílias indígenas e de trabalhadores rurais, para a implantação de projetos do chamado “desenvolvimento”, com apoio financeiro do próprio governo federal através dos incentivos fiscais (SUDENE), para as empresas agro-industriais. Por outro lado, essa realidade nova incentivou um movimento de resistência por parte dos trabalhadores rurais (a perspectiva da república sindicalista pregada pelo Presidente João Goulart), organizados sob a forma de Ligas Camponesas, e da fundação dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais.

A Igreja Católica contribuiu com a organização do Movimento de Educação de Base - MEB (alfabetização de adultos pelo rádio), das Comunidades Eclesiais de Base - CEB's e, na Diocese de Sobral, com o Movimento do Dia do Senhor, que criou alento no coração do povo Tremembé.

Foi a partir de então que os povos no Ceará, aparentemente extintos, em número de 42, segundo o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, foram criando coragem e se assumindo publicamente como povos indígenas.

Inúmeras atividades foram desenvolvidas pelas Lideranças Indígenas, através de suas organizações locais, estaduais e até regionais, como o CITA (Conselho Indígena Tremembé de Almofoala), APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), COPICE (Coordenação das Organizações do Povos Indígenas do Ceará).

Campanha de Demarcação das Terras Indígenas

A partir de janeiro de 1993, o Movimento Indígena se articulou pela primeira vez entre si, para a realização da Campanha de Demarcação das Terras Indígenas no Ceará – “Terra Demarcada – Vida Garantida”, movimento também organizado a nível regional e nacional, decidido e assumido pelos Povos Indígenas nas diversas regiões do Brasil.

Essa Campanha fez parte de um movimento internacional que se chamou Ano Internacional dos Povos Indígenas no Mundo, iniciativa dos povos indígenas reunidos em plano mundial e apoiada pelo Centro dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas - ONU, no período de julho de 1993 a julho de 1994. Depois foi criado o Decênio dos Povos Indígenas, até 2004.

Essa Campanha contou com a realização de várias atividades, priorizando a luta pela demarcação das terras indígenas e suas culturas:

- as comemorações conjuntas na Semana dos Povos Indígenas, anualmente em abril, a partir de 1993 e, de 1998 para cá, a participação em eventos culturais em suas regiões, suas terras, na perspectiva de ampliar alianças e parcerias. Nos dois últimos anos, as lideranças, através da APOINME, têm participado do “Abril dos Índios”, uma articulação nacional em Brasília, conjuntamente com todos os Povos Indígenas;
- as Assembléias Indígenas, também anuais, cada vez em uma aldeia, a partir de 1994;
- a participação em eventos diversos, aproveitando momentos relacionados diretamente com a vida, a cultura e necessidades, ao longo desses anos todos.

A MISSÃO E OS TREMEMBÉ

A Missão Tremembé, entidade de missionários indigenistas, católicos, desenvolve há anos, um trabalho de apoio e

assessoria aos Tremembé de Almofala e do Córrego João Pereira, situados nos municípios de Itarema e Acaraú, aos Tremembé de Queimadas, no Acaraú e São José e Buriti, em Itaipoca. Ação semelhante é desenvolvida junto aos Kanindé em Aratuba e Canindé e junto aos Potiguara de Paupina, na área metropolitana de Fortaleza. E uma ação conjunta com os Povos Indígenas e as Entidades Indigenistas no Ceará.

A defesa e reconquista do território, o fortalecimento das manifestações culturais, da memória coletiva e de sua organização interna, a formação de lideranças jovens e professores, a defesa e preservação da natureza, a arte, a saúde indígena, são alguns dos pilares de nossa atuação ao longo dos últimos anos. São muitas as dificuldades.

Nossa atuação sempre priorizou a articulação com as Organizações Indígenas, tanto em nível local, como estadual e regional. Existem também parcerias com várias entidades, igrejas, organizações, instituições governamentais, privadas.

A área indígena de Almofala situa-se nos distritos de Almofala e Patos, no litoral oeste do Ceará, a 12 km do município de Itarema, distando 272 km da capital Fortaleza. Vivem em 17 aldeias, pequenos sítios espalhados na Praia e na Mata, cerca de 3.500 pessoas.

Na área como um todo, tanto a caça como a coleta de frutas vêm sendo reduzidas pelo plantio de coqueirais pela empresa Ducôco Agrícola S.A., que invadiu essas terras desde 1979. Na comunidade Tapera, as 36 famílias que resistiram à invasão vivem "confinadas" em uma faixa de 12 X 20 metros cada uma, entre o rio e a cerca da empresa.

A principal fruta da região é o caju, e com o seu sumo é preparada a bebida sagrada, o mocororó – feita pelas mãos das mulheres Tremembé. Os cajueiros também estão aos poucos sendo substituídos por coqueiros. Pescam peixes e camarões. Do rio Aracati-Mirim, obtém alimento suficiente para as suas famílias.

Com a emancipação do município onde se encontravam suas terras, articulados com trabalhadores assentados nessa região, os Tremembé da Mata criaram o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema. Fato marcante para esse povo indígena é que "já tem índio que era contra e que começa a se juntar, a participar, a querer entrar nos trabalhos e nas lutas".

A escola indígena, um sonho antigo, teve início em 1997/98, e um programa de formação de professores Tremembé foi assumido pela Missão. Em 1999, foi criada oficialmente a escola indígena, 34 professores em regência de classe com crianças, jovens e adultos, todos Tremembé, trabalhando voluntariamente, escolhidos em reunião da comunidade. Diz o Calixto: “a escola nasceu da luta e reforça a luta”. Essa é uma luta dos povos indígenas à nível nacional.

OS TREMEMBÉ ATUALMENTE

Os Tremembé já são cinco grupos vivendo em três municípios no Ceará:

Itarema: *Praia*: doze comunidades; *Mata*: cinco comunidades; *Córrego João Pereira*: três comunidades – *Cajazeiras*, *São José* e *Capim Açú*;

Acaraú: duas comunidades: *Queimadas* e *Telhas*;

Itapipoca: duas comunidades: *São José* e *Buriti*.

Essas comunidades estão enfrentando sérios conflitos, de que resulta uma situação de muitas dificuldades, tendo em vista os interesses econômicos predominantes.

Praia da Almofala

A situação das aldeias é agravada com a especulação imobiliária, sobretudo motivada pelo turismo e a exploração produtiva. A situação da pesca é outro fator de desmobilização dos Tremembé, que têm na pesca, desde os seus antepassados, o seu meio de sobrevivência principal. A pesca predatória, o avanço do mar e das dunas móveis, o cercamento ostensivo da terra indígena, assim como o alcoolismo, outra fonte de problemas, o uso de drogas.

Mata

Uma empresa de monocultura do coco instalou-se em parte dessa terra desde 1979, de que resulta um trabalho escravo que mutila os trabalhadores indígenas. Está sendo processada uma ação junto à Procuradoria Regional do Trabalho, em Fortaleza, desde 2007. A PRT já tentou realizar inspeção na área, mas a gerência da empresa consegue esconder os trabalhadores indígenas, impedindo, assim, o flagrante.

Uma outra situação que preocupa as famílias Tremembé é o uso de pesticida nos coqueiros, não só por conta da degradação do meio ambiente, como também do perigo de contaminação do lençol freático e ainda as conseqüências sobre a saúde das pessoas mais velhas, tendo em vista os inúmeros casos de câncer, inclusive com mortes, o que nunca acontecia nessa região. As crianças com tontura, e também morte de animais. Tudo indica são conseqüências do uso indiscriminado do agrotóxico.

Outra ação contra as famílias indígenas é a constante criminalização, por parte da empresa, das lideranças, ameaça de policiais acusando-as de roubo, proibição de pesca nas lagoas da terra indígena, inclusive apreendendo o material de pesca.

Camondongo

A comunidade localizada às margens do rio Aracati-Mirim, que atravessa a terra Tremembé e desagua no Atlântico, é habitada por índios Tremembé de Almofala, mas não foi incluída nos estudos antropológicos em 1992. Com a implantação de viveiros de camarão nessa aldeia, as dificuldades são muito graves. O desmatamento do mangue, do carnaubal, além da implantação dos tanques com toneladas de pedras, e a proibição dos pescadores de realizarem suas pescarias tradicionais. A empresa divide as famílias, jogando-as umas contra as outras, que ficam a favor do proprietário, inclusive se utilizando também de ação policial. Uma grande preocupação é a contaminação das águas do rio Aracati-Mirim com o agrotóxico utilizado na lavagem diária dos tanques com os camarões.

Córrego João Pereira

A terra dos Tremembé Córrego João Pereira, localizada em Itarema e Acaraú, foi identificada e delimitada oficialmente pelo Presidente da FUNAI em 05 de julho de 2000 (publicação em Diário Oficial da União). Em abril de 2001, foi DECLARADA terra indígena, pela Portaria Ministerial (Ministério da Justiça) n. 370, de 20 de abril de 2001, publicada D.O.U. de 23 seguinte. A sua HOMOLOGAÇÃO foi assinada pelo Presidente Luis Inácio Lula da Silva em 06 de maio de 2003, conforme publicação em D.O.U. No final do mês de maio desse mesmo ano, a terra foi registrada em Cartório de Títulos no município de Acaraú, última etapa do processo demarcatório. A única terra indígena regularizada oficialmente no Ceará.

Queimadas

Um projeto do governo federal (DNOCS), de irrigação no Baixo Vale do Rio Acaraú, é implantado dentro da terra indígena, apesar dos protestos dos Tremembé, desde os anos 1980. Em 2005 foram ameaçados de despejo por ação impetrada pela Procuradoria do DNOCS na Justiça Federal do Ceará, que autorizou o despejo. Um apoio importante foi a ação junto ao diretor Eudoro Santana, promovida pelo então Deputado Federal João Alfredo e Mário Mamede, então Secretário da Secretaria de Direitos da Pessoa Humana em Brasília, que aceitou adiar o prazo dado pela Justiça Federal, que era de 48 horas, com arrombamento. Um Procurador Federal da FUNAI encaminhou a questão para a Corregedoria Geral da União e a Ação foi extinta. A dificuldade é a demora de criação do G.T., pela FUNAI, para os estudos de identificação e delimitação da terra e, conseqüentemente, os acertos com o DNOCS. Também nessa área se reflete a presença constante do uso do agrotóxico nas plantas nos lotes já autorizados, o que afeta a saúde dos mais velhos, com mortes por câncer e também morte de animais, além da destruição dos manguezais.

São José e Buriti

Os Tremembé dessas aldeias são originários de Almofala, de onde migraram para essa região, distrito de Marinheiros/Baleia, em Itapipoca.

Como as terras indígenas são geralmente muito bonitas, com água, lagoas, dunas, manguezais, matas, são também muito cobiçadas, inclusive por estrangeiros.

Desde 1979 uma empresa internacional tenta implantar nessa região uma megaprojeto: uma cidade turística internacional.

As famílias que resistem à realização desse projeto e lutam pela demarcação de suas terras tradicionais, estão enfrentando nesses anos todos, muitas dificuldades e muitos sofrimentos. São ameaças de morte, perseguições e agressões da parte de policiais militares a serviço da empresa.

Uma Ação Cautelar foi promovida pelo Ministério Público Federal no Ceará, em novembro de 2004, em favor dos indígenas, e propôs o cancelamento da liberação do projeto pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente – SEMACE, que autorizou a construção desse empreendimento. Em seguida a Dra. Juíza Federal no Ceará acatou essa proposta e expediu liminar que impede a construção do projeto. Essa liminar foi confirmada pelos Desembargadores Federais no Tribunal Regional Federal da 5ª. Região, no Recife.

Em novembro do ano passado, o Procurador do Ministério Público Federal deu prazo de noventa dias para a Fundação Nacional do Índio – FUNAI criar o Grupo de Trabalho-GT, que deverá realizar os estudos fundiários para identificar e delimitar a terra como indígena. No final de dezembro, a FUNAI enviou ofício ao MPF se comprometendo a até final do primeiro semestre de 2008 iniciar esses estudos.

Em abril de 2008, o Presidente da FUNAI, reunido com as lideranças do Movimento Indígena em Brasília, garantiu, até o final do mês de maio passado, criar o GT. Infelizmente, a FUNAI já programou várias vezes o início desses estudos e não cumpre o prometido.

Outra dificuldade é a fragilidade do órgão responsável (FUNAI) pela defesa dos povos indígenas, pela fiscalização, proteção e preservação dessas terras, que não dispõe de re-

cursos financeiros, nem de pessoal técnico, tampouco de carros apropriados para o deslocamento e controle da situação dessas famílias e das terras no Ceará. A partir de janeiro de 2009, a FUNAI passou a ter sede no Ceará, com Administração Executiva Regional, uma antiga reivindicação das lideranças. Estamos agora com uma esperança concreta de que novos passos serão dados e esses Povos gozarão afinal de um mínimo de garantia do órgão federal que tem o dever de cuidar do cumprimento dos direitos dos Povos Indígenas.

Ainda uma grande dificuldade é o preconceito, a discriminação, por parte da sociedade, de parte da imprensa, da população em geral, dos órgãos governamentais, sejam federais, estaduais e municipais, contra a identidade dos povos indígenas.

NOSSAS PALAVRAS FINAIS

Nestes anos todos, nós da Missão, aprendemos muito. Vimos de outras lutas, todos nós, e nos encontramos há vinte anos junto dos Tremembé de Almofala, em Itarema, no Ceará.

Com o correr dos tempos a luta aumentou, apoiamos os Kanindé, em Aratuba e Canindé, novos grupos Tremembé, em Itarema, Acaraú e Itapipoca. E os Potiguara de Paupina, na área metropolitana de Fortaleza. Outros Tremembé, principalmente no Conjunto Palmeira, Morro Santa Terezinha, Serviluz, Praia do Futuro, Caça e Pesca – fazem parte do nosso sonho...

A marca maior da resistência na luta pela demarcação da terra e pela preservação da natureza, tem sido a força da sua cultura, apesar das perseguições, das ameaças e das mortes, da criminalização das lideranças mais expressivas, das tentativas de enfraquecê-los, de dividi-los, e até eliminá-los. Estão vivos e resistem!

O grande desafio ainda é a sua visibilização como Povo Indígena. Em abril de 1994, quando lançaram em Fortaleza a “Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas no Ceará – TERRA DEMARCADA VIDA GARANTIDA”, eles já diziam: “Nós quer ser conhecido e reconhecido”.

Os Tremembé, os Kanindé e os Potiguara de Paupina: localização e população.

ETNIA	COMUNIDADES	MUNICÍPIOS	FAMÍLIAS	PESSOAS
Tremembé de Almofoala	Praia: 12	Itarema	159	287
	Mata: 05		665	1.171
Tremembé Córrego João Pereira	Sertão: 03	Itarema	94	382
	Sertão: 01	Acaraú	21	102
Tremembé Queimadas	Sertão: 01	Acaraú	16	149
Tremembé São José e Buriti	Litoral: 02	Itapipoca	115	451
Kanindé	Serra: 01	Aratuba	185	658
	Sertão: 01	Canindé	14	55
Potiguara de Paupina	Cidade: 01	Fortaleza	10	47
TOTAL	27	06	1279	3302

Dados fornecidos pela FUNASA, em 25 de junho de 2008, cadastro das famílias indígenas

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GOMES, Jussara V. *Relatório sobre os índios Tremembé (Itarema/Ceará)*. Rio de Janeiro, 1988.

_____. Relatório do grupo técnico criado pela portaria do presidente nº 1366, de 4/9/1992 (GT Tremembé).

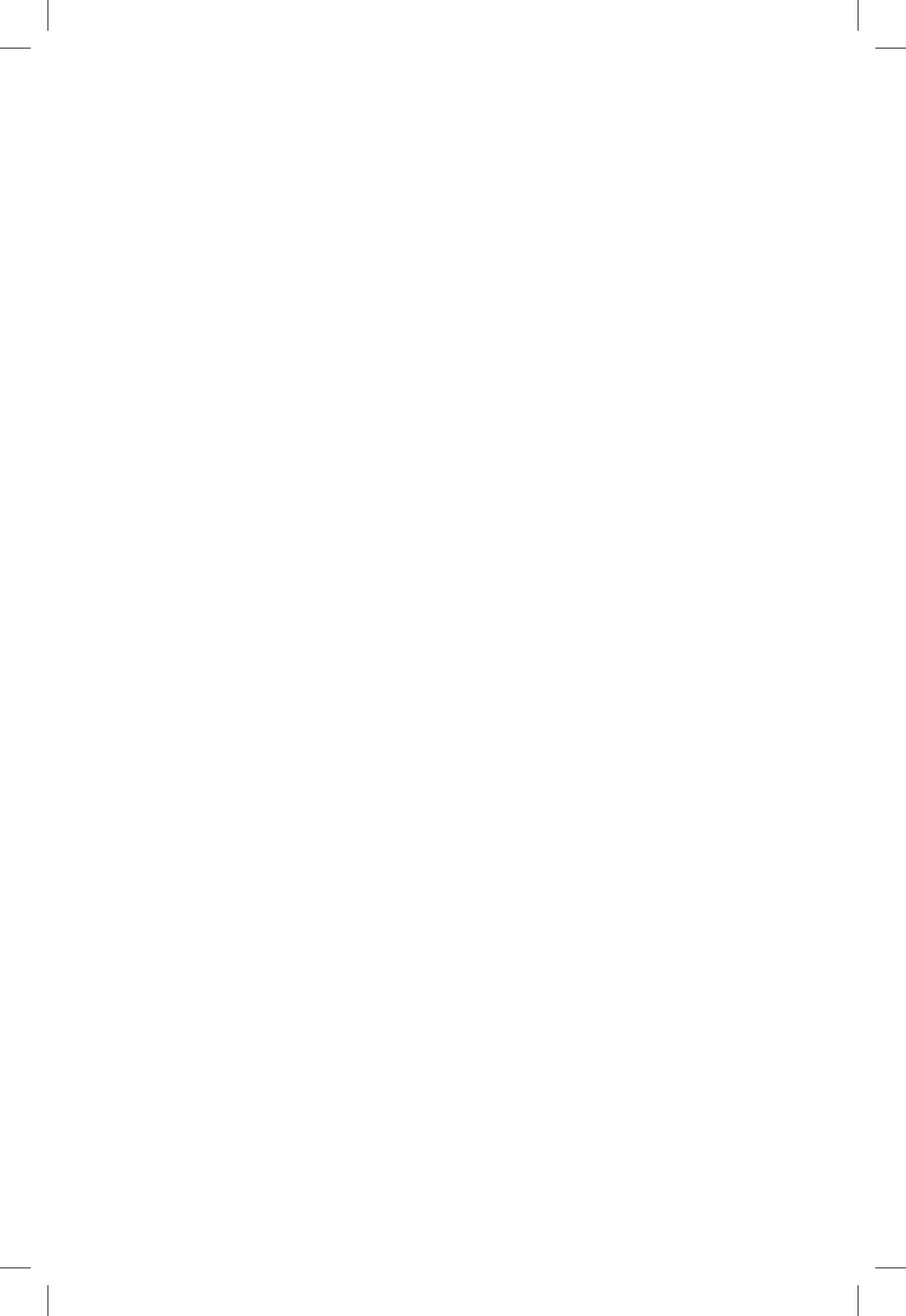
MÉTRAUX, Alfred. *The Tremembé*. Handbook of South and American Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1946, p.573-574.

POMPEU SOBRINHO, Tomaz. Índios tremembé. *Rev. Inst. Ceará*. Fortaleza, 65, Ed. Inst. Ceará, 1951.

_____. *Protohistória cearense*. Fortaleza, Edições UFC, 1980.

STUDART FILHO, Carlos. Os aborígenes do Ceará. *Rev. Inst. Ceará*. Fortaleza, 1977, Ed. Inst. Ceará, 1963, p.153-217.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA F.º, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta*. Etnicidade, política e reelaboração no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, p. 279-338.



UMA INTUIÇÃO QUE PELA EXPERIENCIA VIROU CONVICÇÃO¹

Margaret Malfliet

Nascida “flamenga”² experimentei cedo o que é a discriminação cultural. Desde criança tenho um “fraco” para outras culturas. Olhando os filmes de *cowboy*, sempre admirava e achava bonito o jeito dos índios norte-americanos. Sonhava em ir trabalhar com os Esquimó, indígenas que vivem nas regiões de gelo, mas não achei um grupo de mulheres que topassem essa aventura.

Então, como jovem religiosa, fazia parte da primeira equipe de irmãs para vir trabalhar no Rio Grande do Norte. Já nas primeiras férias, programei com uma jovem de irmos conhecer a Amazônia, viagem interrompida pelo falecimento de uma outra irmã. Já nesta época, lendo um diário de um seminarista bem moreno, impressionei-me pelas humilhações que ele sofria por causa da cor, razão pela qual ele deixou o seminário.

Nesta mesma época, num estudo de pastoral chamou-me atenção duas coisas: primeiro, o relato de um mito dos indígenas do Mississipi (EUA) tão parecido com o relato de Abraão e Isaac; e segundo, a afirmação do psicólogo Carl Jung de que cada ser humano traz dentro de si oito gerações (mais ou menos 200 anos).

Em 1974, tive que ir à Califórnia para um plenário da congregação. Por um desvio da linha aérea, tive que parar em Lima (Peru), onde passei uns dias, e aproveitei também para passar uns dias no México. Essa viagem me convenceu, ao ver e sentir a importância das culturas indígenas milenares dos Incas e Astecas, que o Mundo Ocidental vai precisar reaprender com estes povos. Reaprender o amor e respeito à natureza, a inclusão das comunidades, a partilha, enfim, tudo que

na civilização ocidental se perdeu, colocando peso maior sobre o ter (acumular bens materiais), o poder e a prepotência (o se achar mais importante do que os outros).

Numas férias na Bélgica, ainda nos anos 1970, ouvi na televisão que no Mato Grosso estavam exterminando índios sobrevoando as aldeias com agrotóxicos e colocando balinhas com veneno nos caminhos da água para limpar a terra a fim de desmatar e plantar soja (no Brasil esse assunto era tabu).

Chegando em Crateús em 1977, os amigos de Recife me disseram: “como é que você, Margaret, com tanta sensibilidade para os indígenas vai logo para o estado brasileiro onde não existem mais índios?”

Iniciou-se uma lenta descoberta...

Na Irmandade do Servo Sofredor, que nasceu na grande seca (1979 a 1983) graças à iniciativa de Padre Alfredinho,³ nós trabalhávamos principalmente com o povo mais sofrido (afro-índigenas).

Na Campanha da Fraternidade de 1988, sobre o povo negro, eu já morava em Poranga e, numa reunião, a Dona Tereza do Negidíio afirmou: “aqui só dá para trabalhar os negros trabalhando os índios”. E na primeira romaria da Irmandade do Servo Sofredor em Canindé, a Maria Amélia Leite,⁴ que foi convidada, tentou puxar conversa com a Dona Tereza Cariri que, desconfiada no início, afirmou ser índia Cariri (a Tetê, filha da Dona Tereza, não podia negar os traços de “índia imperial”, como ela mesma chamava). Aos poucos, outros fatos iam se acrescentando, até que cheguei a dizer a Dom Frago-so⁵ que nós da Pastoral éramos analfabetos de pai e mãe em termos de raízes da cultura popular cearense. Na preparação dos 15 anos das CEB’s⁶ na diocese, refletimos o seguinte tema: “meu pai era negro e minha avó, índia”.

Em 1989 recebi um convite para visitar os Myky,⁷ no Mato Grosso. Esse povo indígena tinha apenas trinta anos de contato com a sociedade nacional e estava reduzido a 42 membros na aldeia. Nesta visita só fui “olho, ouvido, percepção”. Achei eles tão parecidos com o povo do Jardim das Oliveiras,⁸ onde eu morava. Intuí que o povo no Ceará foi enterrado debaixo de uma pedra pesada de silêncio (seria a razão de uma certa apatia e acomodação?). Na volta, com os diapositivos que

tomei emprestado à irmã Beth Rondon (que vivia na aldeia dos Myky), mostrei e remostrei as imagens dos índios até dez vezes na igreja paroquial de Poranga. Os índios Myky, contando com entusiasmo da boniteza de sua vida, o modo de ser e viver. E sempre o povo de Poranga ficava comentando com interesse: “meus avós faziam do mesmo jeito”; “quando éramos pequenos era assim” ou alguém exclamou: “pia, pia! parece com você”. Seu Filomeno ia mais longe, dizia que ele assistia a mulher nos partos do jeito que eu contava que faziam os índios Myky. Em São José de Lontras, eram os homens que ficavam comentando até a noite, e depois, decidiram me mostrar, cedinho, do outro lado do rio Macambira, as locas de pedras com desenhos rupestres (só depois de dez anos de andar por lá, hora por hora, só de perguntar se tinha letreiros). Que resistência tremenda!

No curso pedagógico em Poranga, a Debiga (Maria Augusta Chaves Marinho) um dia se levantou no meio da sala e afirmou com força: “sinto por dentro de mim uma índia que quer viver, mas na minha cabeça tem um português que continua a reprimi-la constantemente!”

E uma outra jovem, a Antônia de Maria Carreiro Rodrigues, numa celebração penitencial, foi convidada a se deixar lavar os pés como índia: “eu deixo lavar os meus pés...” – estancou no meio da frase – começou a soluçar profundamente – retomou enfim e com um grito alarmante completou: “PARA QUE UM DIA POSSAMOS EXISTIR!”

Em Novo Oriente, no trecho, uma senhora me perguntou se eu tinha visto o massacre dos lanomâmi na televisão, e ela emendou: “tive que parar a TV, ouvi e senti tudo o que aconteceu conosco aqui”.

Um outro belga, o historiador Eduardo Hoornaert (membro da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe – CEHILA), em visita à Poranga, recolheu a seguinte conversa de um ancião: “Aqui os índios foram mortos por traição, pelas costas. No beco, tinha um mourão onde amarravam os índios encontrados na mata... e os donos de terra, que tinham vindo do sertão para se situar aqui, bateram neles até morrer. O primeiro prefeito de Poranga mandou arrancá-lo, porque ia fazer vergonha ao município!”

Às vezes, com os jovens numa sala de aula se brinca com o jeito de ser, de não agüentar sapatos nos pés (em geral, numa sala mais da metade está de pés descalços) e os rapazes nem camisa no corpo. É um senso de liberdade que não agüenta ser mandado não! A facilidade de partilhar, emprestar sem se preocupar com a volta (só sendo criado numa cultura europeia é que dá pra sentir as diferenças).

Visitas a povos indígenas no Peru, Equador, México e Bolívia, confirmaram a mesma raiz indígena. Uma vizinha se admirou, quando mostrei cartões postais comprados no Peru. Ela achou que eram iguaizinhos aos seus filhos, pensava que eu tinha feito uma fotografia deles. Na Bolívia, a irmã Cineide reconheceu seus irmãos na casa dos Guarani. Mostrando o filme *Ameríndia*, Odete se identificou com uma menina índia apanhando lenha!

A leitura de textos de antropólogos também foi muito importante como, por exemplo, o de João Pacheco de Oliveira, no seu livro *A Viagem da Volta*, que transmite a opinião dos antropólogos de que a definição indígena não se faz a partir dos traços físicos, mas a partir da cultura indígena assumida e vivida.

O capítulo sobre a experiência religiosa guarani, de Bartolomeu Meliá, esclareceu bastante quanto à espiritualidade de diversos poranguenses: se dirigem pela intuição, sonhos, interpretação do canto de pássaros ou de avisos dados por beija-flores.

Como também o primeiro capítulo do livro de Rigoberta Menchú, que fala sobre a transmissão oral da cultura aos jovens, dando o significado, o que não pôde ser feito no Ceará, porque a cultura indígena foi silenciada. Embora os gestos tenham se transmitido.

A PASTORAL RAÍZES INDÍGENAS

Com estas e mais outras experiências eu tinha tomado a decisão de puxar conversa com quem eu encontrasse que tinha traços indígenas, numa preocupação de devolver a dignidade da parcela indígena que vivia dentro deles. Pois, muitas

vezes, gente do povo diante de alguém que nasceu na Europa, procura conversar que teve um avô ou bisavô português, com olhos azuis e loiros. Eu sentia dor, que a parcela indígena neles era silenciada envergonhadamente. Também na cultura dominante ainda continuava a opinião que índio era brabo, bicho do mato, comendo gente etc. Claro que não podiam se identificar, devido os preconceitos e discriminações deste tamanho.

Em 1991, numa conversa com Dom Fragoço, ele mostrou sua preocupação que na diocese nada avançava no sentido da cultura indígena. Ele estava na Comissão Latino-Americana de preparação dos quinhentos anos do Continente. Eu lhe respondi que não era tanto esforço para mim puxar esta discussão na diocese, e que eu senti a obrigação de conversar com quem encontrava para fazer avançar esta dupla conscientização da cultura indígena. Ele respondeu com muita força: “eu lhe peço, faça o que puder na diocese para avançar neste sentido!”. E daí, nasceu a Pastoral Raízes Indígenas. Desde o início a Dona Tereza Cariri, a Dona Helena Gomes, as duas donas Francisca da Terra Prometida⁹, participavam da organização, animação e busca de mais indígenas nos bairros de Crateús, enquanto eu visitava em cada mês uma outra paróquia para sensibilizar e me encontrar com mais indígenas.

Cada ano, a gente fazia um planejamento do ano, um encontro com os benzedores e rezadores e mais para o fim do ano uma assembléia diocesana em forma de romaria para a Furna dos Caboclos, no Monte Nebo, em Crateús (foram três anos seguidos). Sempre fazíamos essa romaria com a presença dos caciques dos povos indígenas do litoral.¹⁰ Fazíamos muitas trocas de visitas com o povo Tremembé. Sempre na volta, os jovens de Poranga e Crateús se descobriam um tanto índios, como eles.

A Missão Tremembé sempre convidava alguns indígenas daqui para participar dos encontros de formação em Fortaleza, já que naquela época trabalhava com projetos.

Em 1994, a Irmandade do Servo Sofredor em Poranga, era composta em grande parte por indígenas (já celebrando a ceia larga com os beijos tradicionais da semana santa e celebrando, no dia de Páscoa, a “ressuscitação” das culturas no

meio de nós), e se empenharam muito para preparar a assembléia regional, debaixo das mangueiras de seu Antônio Marinho. Maria Amélia conseguiu o ônibus para trazer uma maior representação dos povos do litoral. Todos os indígenas de fora ficaram arranchados nas casas das famílias (uma troca de experiências fortalecedora). Esta assembléia foi declarada a primeira Assembléia Indígena Estadual do Ceará. Até hoje, quem participou tem saudades. Marcou a ida à Baixa Grande onde, num serrote, visitamos umas grutas onde os indígenas da região (Kalabaça) nos tempos antigos se escondiam para celebrar seus rituais.

Passo por passo, o movimento ia crescendo. Também na televisão e nas escolas começava aparecer maior interesse para os povos indígenas do Continente (os “500 anos” das Américas em 1992) e do Brasil (os “500 anos” do Brasil em 2000). As universidades estimulavam os estudantes a fazer pesquisas nas aldeias indígenas. A Constituição de 1988, com a presença massiva dos indígenas da Amazônia, resultou nos artigos 231 e 232, reconhecendo os direitos indígenas. Tudo isso ajudou no avanço do assumir da identidade indígena na região de Crateús, como em todo o Nordeste, aliás.

Primeiro em Crateús, em 1998, depois em Poranga e Monsenhor Tabosa, a partir de 1999, a SEDUC,¹¹ pondo em prática o direito federal de educação diferenciada para os indígenas, apoiou a alfabetização dos adultos. Foi uma chance única de trabalhar a cultura e a história tendo, cada noite, um grupo de adultos reunidos em sala de aula.

Logo cedo, em Crateús, tivemos o apoio e a presença de três sábios: seu Severino Tupinambá, seu Mariano Potiguara do Monte Nebo e seu Pedro Kalabaça na Vila Vitória. Suas contribuições foram filmadas e gravadas pelo antropólogo Ivo Sousa.¹²

Durante dois anos, a Maria José Marques da SEDUC, vinha se reunir em Crateús com os professores para juntos ver melhor o diferenciado. A Teka, do Mundo Novo (depois de 13 anos no CIMI-Amazônia), com uma vasta experiência indígena, retornou para o Ceará depois de muita insistência da diocese. O Hector Fabian, um mexicano residente em Crateús, também deu uma colaboração significativa neste início do

ensino diferenciado. Os primeiros resultados foram os livros dos indígenas de Monsenhor Tabosa e de Crateús. Depois, a SEDUC organizou a formação do Magistério Indígena.

Nesta altura, os indígenas de Crateús e região já tinham formado o Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR, que depois se desdobrou em diversas associações por etnias. O Conselho Indígena de Poranga – CIPO nasceu em 2001, após um ano de discussões semanais. Mais e mais foi crescendo a organização indígena na região e no estado, como também a participação nos diversos eventos de educação diferenciada, saúde, demarcação das terras indígenas, auto-sustentação e outros encontros do movimento indígena estadual, regional e em nível nacional.

Em 2003, o Dr. Paulo Roberto de Alencar Araripe, Procurador Federal no Ceará, promoveu fóruns locais nos diversos municípios com presença indígena no estado. Uma ação que procurava fortalecer a visibilidade indígena em seus respectivos municípios (mais do que necessário depois de séculos de silêncio). No mesmo ano, o estudo em Olinda, sobre a convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e o reconhecimento pelo o Governo Federal, foi um marco histórico da auto-identificação dos indígenas da região de Crateús.

Na medida em que as visitas, estudos, participação em eventos e a pesquisa da própria história e memória avançaram, os indígenas da região de Crateús afirmaram sua identidade cultural como Potiguara, Cariri, Tabajara, Tupinambá, Kalabaça, Gavião e Tubiba.

Em Poranga, os Tabajara e Kalabaça visualizaram esta memória na OCA DA MEMÓRIA onde se guarda e expõe, com a ajuda do Museu do Ceará e dos educadores do Projeto Historiando,¹³ os objetos significantes da sua história: a organização, os saberes e fazeres, os objetos dos rituais e pinturas rupestres em machados de pedras, entre outros.

A intuição virada convicção se tornou uma grande realidade, demonstrando a resistência secular de tantos povos indígenas que foram dizimados, massacrados e silenciados durante séculos. Pela força que vem da raiz, hoje o Ceará indígena esta em pé e irreversivelmente! Estão fazendo sua história

numa decidida autodeterminação. Não vai ser fácil, mas os povos unidos jamais serão vencidos!

NOTAS

¹ Digitação e revisão: Jorge Gomes Tabajara e Eliane Gomes Tabajara. Revisão técnica e notas: Estêvão Palitot e Alexandre Gomes.

² Flamengos (*Vlamingen*), uma das duas nacionalidades principais da Bélgica. De língua holandesa, os flamengos viveram durante décadas em situação de inferioridade social e discriminação frente aos Valões (*Wallons*), a nacionalidade politicamente majoritária da Bélgica e de língua francesa.

³ Fredy Kunz, mais conhecido como Padre Alfredinho, foi um padre austríaco radicado no Brasil, que desenvolveu intensa prática missionária, de caráter renunciante, procurando viver junto aos mais pobres. Durante os anos em que viveu em Crateús, Padre Alfredinho dedicou-se àquelas pessoas mais marginalizadas (prostitutas, doentes e miseráveis). Organizou diversas ações pastorais e chegou a trabalhar voluntariamente nas frentes de emergência da seca. Nos anos 1980 fundou a Irmandade do Servo Sofredor, uma associação de leigos que se propõe a contemplar a face de Deus no pobre.

⁴ Secretária Geral da Associação Missão Tremembé.

⁵ Primeiro Bispo da Diocese de Crateús, onde ficou de 1964 a 1998. Dom Fragoço destacou-se na promoção de uma linha de ação pastoral voltada para os mais pobres e para a organização das comunidades eclesiais de base e pastorais sociais.

⁶ Comunidades Eclesiais de Base. Unidades de organização eclesial da igreja católica, principalmente daquelas vertentes ditas *progressistas*, que têm como meta a organização política, comunitária e religiosa dos grupos de fiéis, em busca da sua *libertação* material e espiritual. As CEB's desenvolveram-se na América Latina a partir dos anos 1960, sob o impulso das reformas provocadas pelo Concílio Vaticano II.

⁷ Myky, povo indígena de língua isolada, aparentado aos Manoki Irantxe. Vivem no estado de Mato Grosso, nas terras indígenas Manoki e Myky e têm uma população de 96 pessoas. O conjunto total dos Manoki e Myky chega a 364 pessoas, segundo dados da FUNASA (http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=26, acesso em 20 de abril de 2009) e do Instituto Socioambiental (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/iranxe-manoki>, acesso em 20 de abril de 2009).

⁸ Bairro periférico na cidade de Poranga. Concentra a maior parte da população indígena da cidade (das etnias Tabajara e Kalabaça) e sedia o Conselho dos Povos Indígenas de Poranga e a Escola Estadual Diferenciada de Ensino

Fundamental e Médio Jardim das Oliveiras, dirigida pelos próprios indígenas e reconhecida oficialmente pelo Governo do Estado do Ceará.

⁹ Uma ocupação urbana em Crateús.

¹⁰ Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, que nesse mesmo período estavam se mobilizando pelo reconhecimento de direitos étnicos e territoriais, contando com a assessoria de outras organizações católicas: Missão Tremembé, Movimento de Apoio aos Pitaguary e Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza.

¹¹ Secretaria Estadual de Educação.

¹² Vídeo *Dois Dedim de Prosa*, de Ivo de Souza, de 1997.

¹³ Sobre a criação da Oca da Memória e a atuação do Projeto Historiando entre as comunidades indígenas no Ceará, ver o artigo "Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos", de Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira, presente nesta coletânea.



POVO PITAGUARY NA VISÃO DOS PITAGUARY

Maria Bernardete Alves Feitosa
Maria da Conceição Alves Feitosa

Este texto traz reflexões sob a ótica de quem está vivenciando a atual conjuntura do povo Pitaguary. Parece-nos muito difícil escrever sobre nosso povo, principalmente, porque os desafios de se manter a cultura e identidade étnica se fazem necessários, mas para quem está há muito tempo imerso na sociedade envolvente, isso nos torna tão parecidos com a sociedade não indígena aos olhos dos não indígenas. O que nos diferencia então? Talvez o desejo de manter vivas as tradições do povo, a luta pela terra, o direito de ser o que somos.

Joceny Pinheiro, em sua pesquisa *Arte de contar, exercício de lembrar: história, memória e narrativas dos índios Pitaguary*, revela um aspecto deveras importante:

Dessa maneira, o sentimento de que se é diferente pode persistir, muito embora as razões que motivem a manifestação dessa diferença se transformem no tempo e, por isso, transformem o próprio sentido dessa diferença, bem como seus sinais e seus usos. Em suma, os caracteres "externos" de expressão dessa identidade se transformem tanto quanto esse sentimento de ser diferente (ser "indígena") (PINHEIRO, 2002, p.31).

Concordamos com o pensamento da estudiosa. Muitas vezes o que nos diferencia é exatamente esse sentimento de ser diferente, de pertencimento ao povo, algo muito subjetivo e difícil de perceber. O que as pessoas querem encontrar nos in-

dígenas é a imagem criada e imutável: é índio apenas aquele que anda nu, fala uma língua nativa, tem comportamentos totalmente diferentes dos seus.

Não queremos aqui traçar um trabalho acadêmico. Aliás, acreditamos que o que iremos escrever está mais próximo do cotidiano, do senso comum, do que teorias históricas, sociológicas, do mundo da pesquisa.

O povo Pitaguary localiza-se em dois municípios, Maracanaú e Pacatuba, no Ceará. São seis comunidades, denominadas Aldeia do Horto, do Olho D'Água, Aldeia Nova, do Santo Antônio e Central, no município de Maracanaú e da Monguba em Pacatuba.

O povo Pitaguary empreendeu sua luta pela demarcação da terra na década de 1990. Um grupo de pessoas, Cacique Daniel, Dona Maria Pitaguary, Maria do Carmo Targino, Dona Ilza, entre outros, buscaram mostrar que são índios e como tais, têm direito à terra demarcada, livre de posseiros. No início foi difícil, pois contava com a descrença das pessoas, que não viam neles nenhuma diferença e, portanto, não se tratava de índios.

Como todo povo ressurgido no Ceará, nós, Pitaguary, sofremos ainda com a falta de políticas específicas que nos possibilitem construir um plano de futuro e gestão da terra. Em se tratando de terra, podemos dizer que ela é completamente insuficiente para a reprodução física e cultural, pois são apenas 1.735 hectares e mais de 2.000 índios. Na área da saúde, fomos contemplados com um Pólo-Base, com equipe multidisciplinar que atende dentro da aldeia as famílias, buscando um atendimento humanizado e específico.

A presença de escola diferenciada indígena com professores indígenas em três aldeias: Santo Antônio, Olho D'Água e Monguba, é uma outra conquista, visto que a escola constitui um espaço privilegiado de difusão da cultura pitaguary. Nela, além dos conhecimentos básicos a qualquer escola brasileira, os professores têm o papel de tratar das questões indígenas, seus direitos e seus deveres. Sendo assim, a escola constitui um espaço de fortalecimento da cultura indígena. Podemos perceber claramente o papel da escola indígena nos versos da professora Marilene Lopes:

Foi em nome da cultura,
Que pensamos em criar
Uma feira diferente
E a todos convidar.
Convidamos artesãos,
Filhos da comunidade,
Chamamos os cidadãos
De toda e qualquer idade.
Para os Pitaguary
É um dia especial
Índio e não índio aqui
Numa feira cultural.
Veio para fortalecer
A nossa identidade
E mostrar para você
Nossa criatividade.

A preocupação do papel social da escola indígena também é apontada pelo professor Francisco Ricardo:

Dentro da Escola Indígena do Povo Pitaguary, pautamos nosso trabalho no desenvolvimento de projetos que dão ênfase aos temas da sociedade geral, porém sem desprezar a cultura e os costumes do nosso povo. Frequentemente realizamos encontros e oficinas na busca de melhorarmos nossa prática docente e apontando sempre para a melhoria do nível de aprendizagem de nossos alunos (Entrevista realizada em maio de 2007).

Passaremos a tratar de um elemento aglutinador da cultura pitaguary: o toré, dança típica dos índios do Ceará, que marca as festividades e os momentos de discussões dos povos.

Os Pitaguary são praticantes do Toré. Este ritual acontece em momentos de festas bem particulares como, por exemplo, a Festa da Mangueira que acontece todos os anos no dia 12 de junho na aldeia Central, aos pés de uma grande Mangueira bicentenária. As três comunidades se reúnem e as lideranças espirituais fazem a abertura com cantos e oração.

Logo após é facultada a palavra às lideranças que fazem um discurso mais político e agradecem por estarem reunidos mais um ano. Nesses momentos, parceiros, entidades, lideranças de outros povos que ajudaram na luta, são convidados a falar. Terminado esse momento, todos se dirigem à mangueira, se ajoelham e fazem orações particulares. Segundo os mais velhos, há momentos que a mangueira chega a “chorar”. Ao final das orações, todos dançam o Toré, como reafirmação da luta indígena.

Hoje, tal qual no passado, temos grandes desafios. O primeiro deles é a manutenção das práticas culturais que marcam o nosso povo. Os mais velhos não são eternos e quando partirem levarão com eles toda a sabedoria, a história, e se não fizermos o quanto antes um trabalho sério de resgate e documentação de relatos esclarecedores de nossa origem e de nossa história, daqui há alguns anos não teremos mais como recuperá-los. Temos consciência de que esse aspecto é importantíssimo para a manutenção da história do povo. Cabe às lideranças jovens e à escola, realizar o registro das histórias, lendas do nosso povo. O trabalho dos pesquisadores tem nos revelado o quanto é necessário a documentação desses fatos. Estamos imersos em uma sociedade da comunicação, da mídia eletrônica, portanto, não é possível ficar alheio a tudo isso, e não transformar em registros escritos a história de lutas, de massacres e das conquistas do povo, seria negligenciar o momento que estamos vivendo.

Após o período inicial de identificação da terra, do povo se firmar e ser reconhecido pelos órgãos governamentais, processo de identificação da terra, vem a parte mais delicada, manter o povo unido, já que as divergências, as opiniões diferentes, muitas vezes não são bem vistas, principalmente por aqueles que detêm o poder. Os professores e algumas lideranças jovens despontam com um novo jeito de pensar o conduzir do processo. Apontamos aqui o grupo Yby Porang, composto por adolescentes e crianças que mostram através da dança e do canto o orgulho de ser Pitaguary. São jovens lideranças que já demonstram toda uma preocupação com a cultura pitaguary.

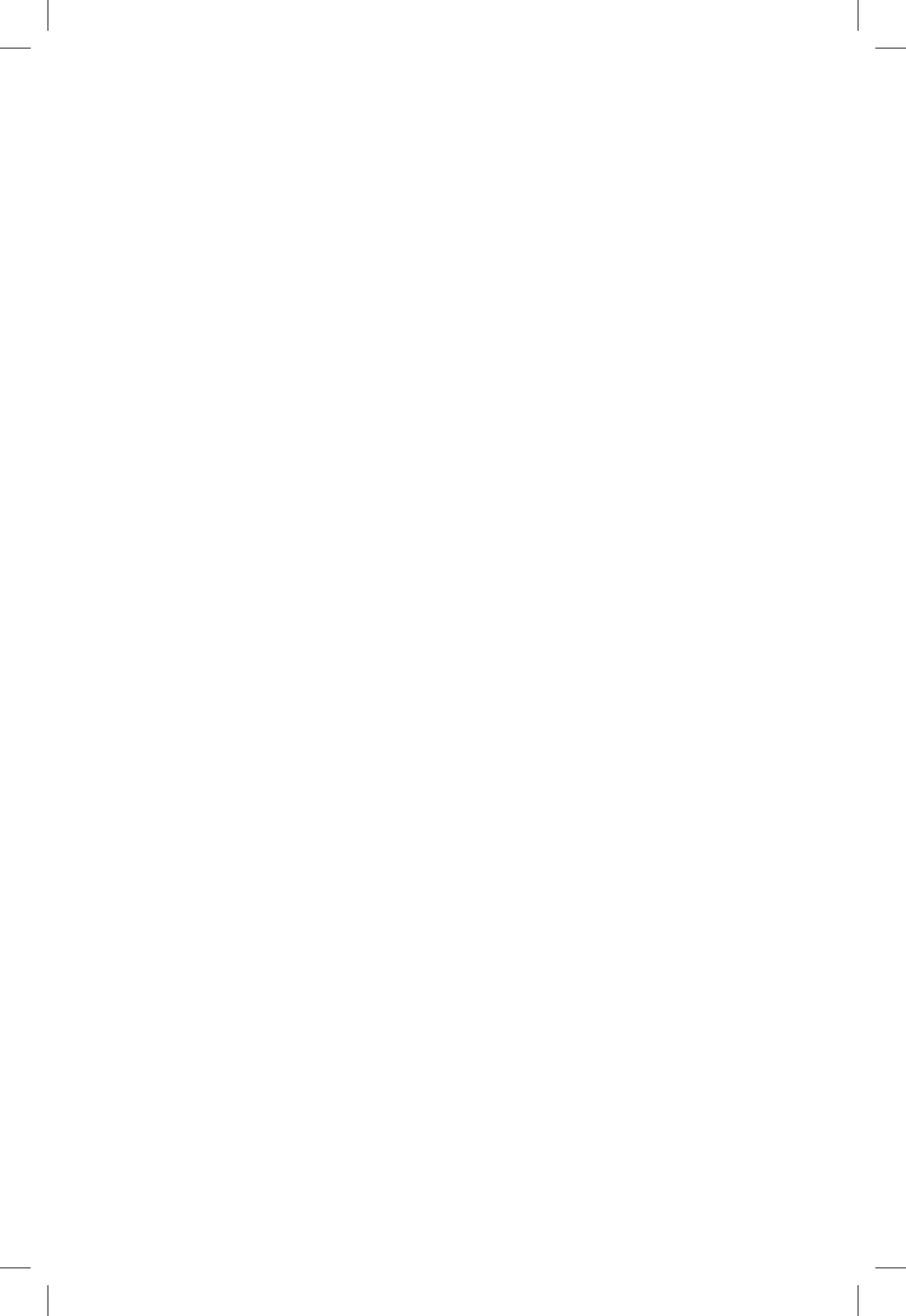
O grupo Yby Porang – Terra Bonita – surgiu em 2003 com o objetivo de manter viva a cultura Pitaguary. É formado por

crianças e adolescentes, no total de 18 participantes. O grupo canta e dança ao som de maracas o ritual do Toré, sagrado para o povo.

Em dias festivos, o grupo se traja com belíssimas vestes e dança com bastante alegria. Este grupo representa para os Pitaguary força e esperança de que agora não mais ficará escondida a cultura pitaguary. Durante muito tempo, fomos forçados a esconder nossa própria cultura, éramos massacrados e como forma de sobrevivência deixamos adormecida em cada um de nós a nossa identidade, esperando um momento que pudéssemos mostrar a todos a beleza dessa cultura, nem mais rica e nem mais pobre, mas singular.

Outro elemento importante que precisa ser destacado é o papel de lideranças indígenas comprometidas com seu povo. Estas, reconhecidas dentro do movimento indígena, são legítimas vozes que despontam na luta pelas melhorias de suas comunidades, lutam principalmente pela demarcação das terras indígenas, esta é a principal bandeira, mas não a única. É preciso também assegurar as condições necessárias à vida digna e estas perpassam, com certeza, por uma educação de qualidade.

O povo Pitaguary, mesmo enfrentando sérias dificuldades nos aspectos fundiário, ambiental e organizativo, vem se empenhando em afirmar-se como coletividade indígena. Buscamos nossa autonomia, em termos políticos, culturais e econômicos, contamos com o apoio de diversas organizações parceiras e investimos na capacitação e formação de nossos jovens para que assumam cada vez mais a responsabilidade coletiva sobre nosso patrimônio material e imaterial.



ENSAIO FOTOGRÁFICO:

Autoria: Joceny de Deus Pinheiro.

01 – Helena. Liderança Potyguara de Crateús.

Aldeia Nazário, Crateús. Assembléia Estadual de 2006.

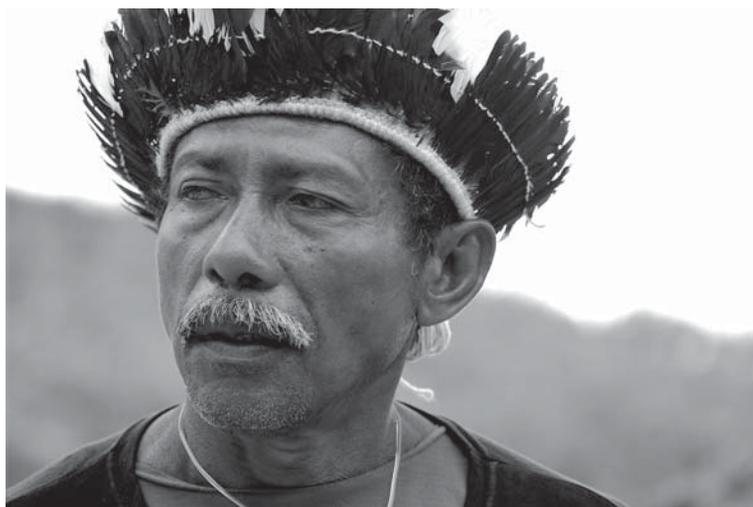


02 – Dona Tereza Kariri e Seu Rodrigues Guarani, lideranças de Crateús.

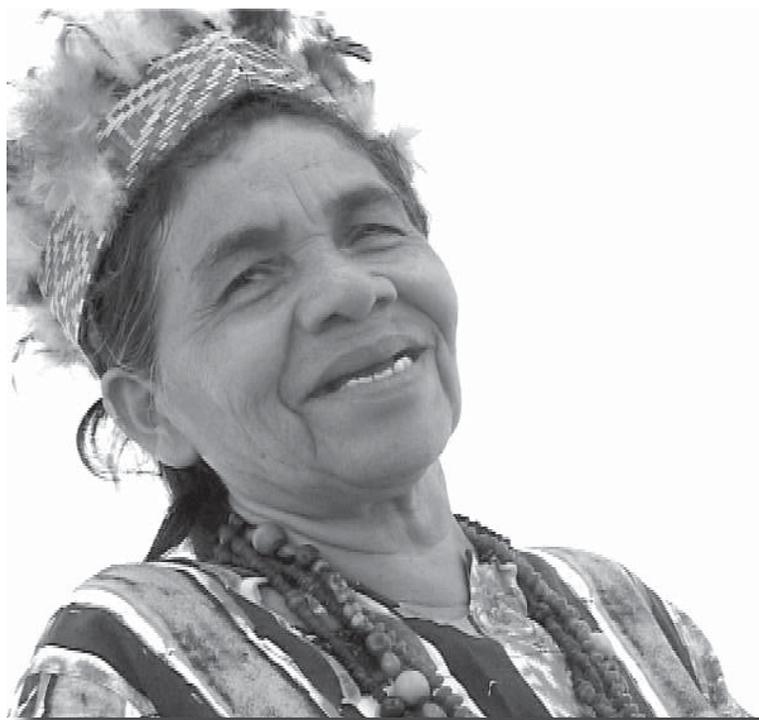
Aldeia Fideles, Quiterianópolis. Assembléia Regional de 2006.



03 – Alberto. Cacique Tapeba de Caucaia.
Aldeia Fernandes, Aratuba. Assembléia Estadual de 2005.



**04 – Dona Pequena. Cacique Jenipapo-Kanindé de Aquiraz.
Aldeia Nazário, Crateús. Assembléia Estadual de 2006.**



**05 – Teka. Liderança Potyguara da Serra das Matas.
Aldeia Mundo Novo, Monsenhor Tabosa. 2005.**



06 – Luís Caboclo. Pajé Tremembé de Almofala.
Aldeia Nazário, Crateús. Assembléia Estadual de 2006.



07 – Madalena. Liderança Pitaguary de Maracanaú.
Aldeia Fernandes, Aratuba. Assembléia Estadual de 2005.



08 – João Venâncio. Cacique Tremembé de Almofala.
Aldeia Fernandes, Aratuba. Assembléia Estadual de 2005.



09 – Júnior Anacé. Liderança Anacé de Caucaia.
Aldeia Nazário, Crateús. Assembléia Estadual de 2006.



10 – Neto. Liderança Potyguara de Novo Oriente.
Aldeia Cajueiro, Poranga. Assembléia Estadual de 2008.



11 – Seu José Zacarias. Tabajara de Crateús.
Aldeia Nazário, Crateús. Assembléia Estadual de 2006.



12 – “Santo Ouro”. Liderança Tabajara de Poranga.
Aldeia Fideles, Quiterianópolis. Assembléia Regional de
2006.



13 – Toré dos índios Pitaguary. Oração inicial de abertura.
Terra Indígena Pitaguary, Maracanaú. 2005.



14 - Toré dos índios Pitaguary.

Casa de Apoio da Aldeia Munguba. Terra Indígena Pitaguary, Pacatuba. 2005.



ANEXOS



PROJETO EMERGÊNCIA ÉTNICA

Produtos

- Seis diagnósticos participativos, com propostas de estruturação museológica, realizados a partir de oficinas com duração de 16 horas/aula cada, nas comunidades indígenas de Pacatuba, Itarema, Monsenhor Tabosa, Aratuba, Caucaia e Poranga. Os diagnósticos resultaram em seis relatórios ilustrados com fotografias e gravações em vídeo, que apontam os limites e as possibilidades dos memoriais já existentes, para o emprego dos recursos financeiros que esses memoriais venham solicitar.
- Publicação de três livros que serão entregues aos participantes do seminário para subsidiar as discussões. São eles: **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará.** Reunião de 18 artigos e 1 ensaio fotográfico. Tiragem: 1.000 volumes.
Negros no Ceará: história, memória e etnicidade. Reunião de 11 artigos. Tiragem: 1000 volumes.
Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas. Reunião de artigos do pesquisador Alex Ratts, publicados em vários periódicos do IMOPEC e de outras entidades, nos anos 1990. Tiragem: 1.000 volumes.
- Seminário. Dias 15, 16 e 17 de maio, no Condomínio Espiritual Uirapuru (CEU), em Fortaleza. Evento para 120 pessoas, com pagamento de traslado para os participantes do interior, hospedagem no local e alimentação (café da manhã, almoço, jantar e lanches).
- Quatro documentos, elaborados coletivamente no Seminário, sendo um exclusivamente para a Prefeitura de Fortaleza e três para o Governo do Ceará, com as diretrizes para a construção de museus étnicos no estado.

CALENDÁRIO DAS OFICINAS DE DIAGNÓSTICO PARTICIPATIVO

Pacatuba – Casa de Apoio Pitaguary - Monguba

Dias da oficina “Diagnóstico participativo de museus”: 16 e 17 de janeiro

Itarema (Almofala) – antiga sede da Escola Maria Venâncio (Tremembé)

Dias da oficina “Diagnóstico participativo de museus”: 31 de janeiro e 01 de fevereiro

Monsenhor Tabosa – Abanaroca (Casa de Apoio ao Índio - Potiguara, Gavião, Tabajara, Tubiba-Tapuia)

Dias da oficina “Diagnóstico participativo de museus”: 07 e 08 de fevereiro

Aratuba – Museu dos Kanindé

Dias da oficina “Diagnóstico participativo de museus”: 06 e 07 de março

Caucaia – Centro de Produção Cultural Tapeba/ Memorial Cacique Perna-de-Pau

Dias da oficina “Diagnóstico participativo de museus”: 6 e 7 de abril

Poranga – Oca da Memória (Tabajara e Kalabaça)

Dias da oficina “Diagnóstico participativo de museus”: 20 e 21 de abril

**PROGRAMAÇÃO DO SEMINÁRIO “EMERGÊNCIA ÉTNICA:
ÍNDIOS, NEGROS E QUILOMBOLAS CONSTRUINDO SEUS
LUGARES DA MEMÓRIA NO CEARÁ”.**

Dia 15/5 (Sexta-feira)

9:00 – 12:00. Chegada e credenciamento dos participantes.
Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes com profissionais da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde- Núcleo Metropolitano de Fortaleza (gratuito, opcional, mediante inscrição na hora).

12:00 – Almoço

14:00 – Mesa de abertura do evento. Prof. Francisco Pinheiro (Vice-governador do Ceará), Prof. Auto Filho (Secretário de Cultura do Estado do Ceará – SECULT), Maria Célia Guabiraba (Coordenadora do Instituto da Memória do Povo Cearense – IMOPEC), Cristina Holanda (Gerente Executiva do Sistema Estadual de Museus/ Diretora do Museu do Ceará), Cezario Correa Filho (Representante da FEENECE - Fórum Estadual de Entidades do Movimento Negro), Nailto Tapeba (Representante da COPICE – Coordenação dos Povos Indígenas no Ceará), Antônio Quilombola (Representante da CEQUIRCE – Coordenação Estadual dos Quilombolas do Ceará)

14:30 – Ritualística de abertura do Seminário.

15:00 – A experiência comunitária de museus afro, indígena e quilombola no Brasil. Apresentação de estudos de caso.

1) Museu Sacaca, Amapá (experiência com quilombolas). Profa. Ms. Elane Carneiro de Albuquerque

2) Museus indígenas no Brasil. Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UNIRIO)

3) Museu Afro-Brasileira, Salvador. Prof. Dr. Marcelo Cunha (UFBA)

16:30 – Intervalo. Lanche. Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes.

17:00 – Debate sobre as experiências.

19:00 – Jantar.

19:30 – Noite cultural.

Dia 16/5 (Sábado)

8:00 – Apresentação dos diagnósticos participativos realizados em comunidades indígenas cearenses que possuem memoriais. Escola Maria Venâncio (Tremembé, Itarema), Memorial Cacique Perna de Pau (Tapeba, Caucaia) e Centro Cultural Pitaguary (Pitaguary, Maracanaú). Museu Kanindé, Abanaroca (Casa de Apoio ao índio potiguara, gavião e tabajara), Oca da Memória (Tabajara e Kalabaça). **Mediador:** Alexandre Gomes (Museu do Ceará/Projeto Historiando), João Paulo Vieira (IMOPEC/Projeto Historiando).

10:00 – Intervalo. Lanche. Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes.

10:30 – Apresentação da metodologia dos Grupos de Trabalho – GT. Divisão em 3 GT's específicos (índios, negros, quilombolas). Início dos trabalhos.

12:00 – 13:30. Almoço. Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes.

14:00 – 15:00. Palestra. A experiência da TUCUM – Rede Cearense de Turismo Comunitário. Vanessa Lima (Geógrafa/Membro do Instituto Terramar e Mestranda pelo PRODEMA-UFC)

15:00 – Intervalo. Lanche. Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes.

15:30 – Debate nos grupos de trabalho específicos (negros, índios e quilombolas)

18:00 – Mesa redonda. Alex Ratts (Prof. Dr. UFCG), Estevão Palitot (Doutorando em Sociologia - UFCG/UFPB) e Cristina Holanda (Gerente Executiva do Sistema Estadual de Museus/Diretora do Museu do Ceará). Apresentação dos livros *Na mata do sabiá: contribuições sobre os povos indígenas no Ceará* (vários autores); *Negros no Ceará: história, memória e etnicidade* (vários autores) e *Traços étnicos: espacialidade e culturas negra e indígena* (Alex Ratts). **Mediador:** João Paulo Vieira (IPHAN/Projeto Historiando). Lançamento das três publicações.

19:00 – Jantar. Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes.

20:00 – Apresentação cultural dos grupos participantes.

Dia 17/5 (Domingo)

8:00 – Plenária dos grupos de trabalhos específicos (negros, índios e quilombolas). Deliberação de propostas de cada GT (índios, negros e quilombolas).

10:00 – Intervalo. Lanche. Atendimento em massoterapia, reflexologia, reiki e passes.

10:30 – Plenária Geral para a elaboração do documento “Proposta de construção dos museus/memoriais étnicos do Ceará”

12:00 – 14:00. Almoço e encerramento.



OS AUTORES

ALEXANDRE OLIVEIRA GOMES – Historiador. Pesquisador do Museu do Ceará, técnico do Sistema Estadual de Museus do Ceará (SEM/CE) e integrante do *Projeto Historiando*.

ALYNE ALMEIDA CIARLINI – Bacharel em Ciências Sociais pela UFC.

ANA LÚCIA FARAH DE TÓFOLI – Bacharel em História pela USP, mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

CARLOS GUILHERME OCTAVIANO DO VALLE – Antropólogo. Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

CARMEN LÚCIA SILVA LIMA – Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

CÍCERO PEREIRA DA SILVA (CÍCERO BATATA) – Indígena Tabajara de Crateús.

ELOI MAGALHÃES – Doutorando em Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

ESTÊVÃO MARTINS PALITOT – Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia das Universidades Federal da Paraíba (UFPB) e Federal de Campina Grande (UFCG).

FLÁVIA ALVES DE SOUSA – Pedagoga. Mestre em Educação Brasileira, pelo Núcleo de Movimentos Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC).

IVO DE SOUSA – Antropólogo e documentarista. Membro da Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAÍ.

JOÃO PAULO PEIXOTO COSTA - Graduando em História pela Universidade Federal do Ceará. Estagiário do Arquivo Público do Estado do Ceará.

JOÃO PAULO VIEIRA NETO – Historiador. Bolsista do Programa de Especialização em Patrimônio PEP/IPHAN/UNESCO, Assessor do Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC), integrante do *Projeto Historiando*

JOCENY DE DEUS PINHEIRO – Antropóloga. Doutoranda na Universidade de Manchester – Reino Unido.

JULIANA MONTEIRO GONDIM – Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA – Doutorando em História na Universidade Federal Fluminense (UFF).

LUÍS CARLOS LEITE DE MELO – Historiador. Professor Assistente da Faculdade de Educação de Crateús da Universidade Estadual do Ceará (FAEC/UECE).

MARIA AMÉLIA LEITE – Secretária-Geral da Associação Misão Tremembé e professora.

MARIA BERNARDETE ALVES FEITOSA – Indígena Pitaguary. Especialista em Língua portuguesa e Literatura Brasileira pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professora da rede estadual de ensino do Ceará. Atualmente, faz parte da Superintendência Escolar da 1ª Coordenadoria Regional de Desenvolvimento da Educação – Maracanaú, realizando acompanhamento às Escolas Indígenas Diferenciadas.

MARIA DA CONCEIÇÃO ALVES FEITOSA – Indígena Pitaguary. Pedagoga formada pela Universidade Vale do Acaraú (UVA). Atua como Coordenadora Executiva do Departamento de Mulheres Indígenas da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste e Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME.

MARIANO LIMA DE SOUSA (MARIANO BARATA) – Indígena Potyguara de Monte Nebo, Crateús.

MARGARET MALFLIET - Irmã Missionária belga da Diocese de Crateús, Ceará.

MAX MARANHÃO PIORSKY AIRES – Antropólogo. Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE).





Rua João Cordeiro, 1285
(85) 3253.2222 • Fortaleza-CE
www.expressaografica.com.br

FILIADA À CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO



EXPRESSÃO
GRÁFICA

