

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**ARTÍFICES DA ALTERIDADE: O MOVIMENTO INDÍGENA
NA REGIÃO DE CRATEÚS - CEARÁ**

Estêvão Martins Palitot

**JOÃO PESSOA – PB
2010**

Estêvão Martins Palitot

**Artífices da Alteridade: o movimento indígena na região de
Cratús – Ceará.**

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências curriculares para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grunewald.

**JOÃO PESSOA – PB
2010**

Catálogo na publicação
Setor de Catalogação e Classificação

P162a Palitot, Estêvão Martins.
Artífices da alteridade: O movimento indígena na região de Crateús - Ceará. /
Estêvão Martins Palitot. - João Pessoa, 2010.
383 f. : il.

Orientador: Prof. Rodrigo de Azeredo Grunewald.

Tese (Doutorado) - UFPB/UFCG/PPGS.

1. Sociologia. 2. Movimento indígena. 3. Políticas públicas – indigenistas.
4. Etnogênese. 4. Etnificação. 5. Crateús – Ceará. I. Título.

UFPB/BC

CDU – 316(043)

Estêvão Martins Palitot

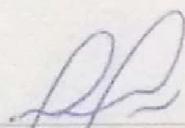
**Artífices da Alteridade: o movimento indígena na região de
Crateús – Ceará.**

Tese aprovada em 22 de outubro de 2010

BANCA EXAMINADORA



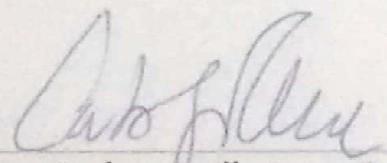
Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald
(Orientador)



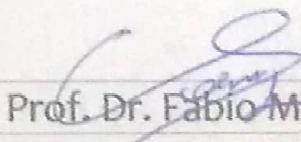
Prof. Dr. Marcos Ayala
(Examinador interno)



Prof. Dr. Artur Perrusi
(Examinador interno)



Prof. Dr. Carlos Guilherme O. do Valle
(Examinador externo - UFRN)



Prof. Dr. Fábio Mura
(Examinador externo - UFPB)

Para Cristiane, Cauã e Julieta

*Em memória de Dom Antônio Fragoso, Dona Tereza, Dona Francisca, Dona
Gonçala, Dona Aldenora e Seu Severino.*

AGRADECIMENTOS

Ao inefável encontro com dimensões múltiplas da existência humana e do sagrado que se revela em nossos caminhos, por me permitirem chegar até aos índios dos Sertões de Crateús e de lá retornar.

À minha família. Minha querida esposa e companheira Cristiane Pereira de Sousa, que em continuadas provas de amor suportou minhas ausências, minhas presenças ausentes e todo o abuso que é ter alguém em casa escrevendo uma tese. Sem ela e seu carinho, dedicação e amor seria impossível chegar até aqui.

Ao nosso filho, Cauã Pereira Palitot, criança de luz, com nome de índio e pássaro, que ao fim deste processo sempre me perguntava ansioso: - *Papai, você não vai viajar mais não, né?*

À Julieta Carvalho Martins, mãe zelosa e carinhosa.

Às minhas tias Juracy (in memoriam), Nildes (in memoriam) e Nauri apoio essencial em toda a minha vida acadêmica.

À Fátima (cunhada), Ramon (concunhado) e Ana Lara (sobrinha), que agüentaram, no conforto e segurança do seu lar em Fortaleza, esta presença desorganizadora que é um etnógrafo em trânsito.

À orientação e amizade do professor Rodrigo Grunewald, de fundamental importância na minha formação antropológica, no decorrer dos cursos do mestrado e doutorado. Pela sinceridade ao longo desse caminho, pelo apoio e pela liberdade de reflexão e escrita.

Em João Pessoa, agradeço a Lusival Barcelos, Fernando Barbosa (agora na Itália), Dom Antônio Fragoso, Kelly Oliveira, Capitão Potiguara, Jaqueline Ciríaco Potiguara e Claudia Mura.

Aos professores e professoras do PPGS: Marcos Ayala, Adriano de Léon, Artur Perrusi, Terry Mulhall, Andrea Ciacchi e Marilda Menezes.

Agradeço à prestatividade e gentileza dos funcionários do PPGS: Nancy, Agá e Sandra.

À Neta Trigueiro que me iniciou no universo das temáticas indígenas.

Em Rio Tinto aos colegas professores do curso de Antropologia: Fabio Mura, Alexandra Barbosa, Silvana Nascimento, Alessa Souza, Marco Aurélio Paz Tella, João Martinho, Lara Amorim e Márcio Javan.

Em Recife aos amigos Edson Silva e Hosana Santos da UFPE.

Também agradeço aos amigos “desterritorializados”: Marcos Alexandre Albuquerque, Elói Magalhães e Martinho Tota.

Em Fortaleza, agradecimentos especiais aos amigos Joceny Pinheiro, Isabelle Braz, Max Maranhão, Isadora Lídia, Analú Tófoli, Alexandre Gomes, João Paulo Vieira, Sérgio Brissac, Rita Gomes Potyguara, Jeovah Meirelles, Iana Soares Castelo e Cristina Holanda.

Agradeço também à atenção sempre dispensada por Maria Amélia Leite e Florêncio Braga da Missão Tremembé.

Ao pessoal da COPICE: Fernando Tremembé, Rosa Pitaguary, Bida Jenipapo, Cláudio Tapeba, Nailto Tapeba, Leiliane Pitaguary, Sebá Tremembé, Hevanir Tabajara.

Em Crateús, como fazer para agradecer a tantas pessoas pelo o acolhimento, o peixe, a rede, o café, o banho, a dormida, a conversa franca e a amizade sincera? O perigo é esquecer alguém, mas vamos a lista:

À família de Helena Gomes Potyguara: Daniel, Rosana, D. Gonçala e seu Oliveira. Dona Mazé Tabajara e família.

À família de D. Tereza Kariri e Seu Antônio Jovelino (Eliane, Tetê, Cristina, Quinquinha, Jaqueline, Jamille, Jackson, Cristiane)

À família de Renato, Denise e D. Aldenora, que me acolheram diversas vezes.

Luzinário (Baião), sua esposa Lucimar e família.

Aos descendentes de D. Tereza Tabajara: Cícero Batata e família, Chagas e família; Toinho e família; Nazaré e família.

Antônio Doroteu e família, em especial ao meu amigo Jardel, que junto com Elisson desceram a serra da Ibiapaba de burro comigo.

Ao indígena e sindicalista Raimundo Cotiaba. Seu Zé Messias e família.

Às famílias do Nazário, que me receberam depois de dois anos com um largo sorriso: Seu Gentio, Seu Zé Almeida e Seu Loro.

À família de Bitonho Kariri e Edileuza.

Aos Tupinambá, em especial aos irmãos Damião, Fátima e Elineide.

Ao Assis Tabajara e família. Helena Calabaça e família. D. Fátima Potyguara e família.

Ao pajé Ciço Pontes, de quem peço a bênção e toda a sua família.

Ao Edson e toda a família Moreno. À Valdeni Peres e seus pais.

Ao Arcanjo, Sueliange e demais componentes da Escola Raízes Indígenas.

Seu Carlos Leite e ao professor Luís Carlos Leite.

Outra lista grande é a de Poranga, onde fui especialmente acolhido por pessoas como a minha comadre Eliane Tabajara; Irmã Margarete Malfliet; compadre Elias e comadre Expedita; Jorge e Márcia; D. Lourdes; Comadre Zeneida, Ronaldo e Desterro; Mardônio e Diana; Ana e Belega; Santo Ouro e Leuda; Shirley e família; Evangivaldo e família; Irmã Cineide; Aurilene e família; Chico Crispim; D. Tereza Carioca; Tia Ray e todo o pessoal da Escola Indígena do Jardim das Oliveiras.

Em Novo Oriente, agradeço ao Neto, Cláudia, Ritinha e Tia Belinha.

Em Quiterianópolis, agradeço à família Lira (Tabajara), em especial D. Francisca, Ageu e Heleniza pela acolhida no Fideles, durante a assembléia regional de 2006.

Em Monsenhor Tabosa e Tamboril, agradeço aos Potyguara (Teka, Rosinha, Elisa, Juliana), Tabajara (Luiza Canuto) e Gavião (Toinho).

Agradeço também às demais lideranças indígenas do Ceará. Entre os Tapeba: Dourado, Weibe, Gabriel, Marciane, Sinhá, Naara, D. Virgem, Adelson, D. Mocinha, Cacique Alberto, Ivonilde. Aos Tremembé: Cacique João Venâncio, Pajé Luís Caboclo, Getúlio, Adriana e Herbene. Entre os Pitaguary: Ceiça, Bernadete, Maria, Madalena, Irmão Paulino, Vitória, Gorô, Márcio, Fernando, Pajé Barbosa e Lúcia. Entre os Jenipapo: D. Pequena, Heraldo e Bida. Entre os Anacé: Júnior, Jonas, João do Frango, Thiago e Andréia. Ao Cacique Sotero dos Kanindé de Aratuba.

Agradeço em Fortaleza ao pessoal da FUNAI: Evanir, Nemésio, Edmilson, Milton e Silveira. Também agradeço aos servidores da FUNASA: Meire, Ana Parente, Zé Maria e Fátima Girão.

Ao CNPq, pelo financiamento que tornou essa pesquisa possível.

RESUMO

Esta tese toma como objeto de análise a construção do movimento indígena na região polarizada pela cidade de Crateús, no sertão do Ceará. A pesquisa volta-se para compreensão dos processos de construção de identidades étnicas indígenas (Tabajara, Potyguara, Kariri, Kalabaça e Tupinambá) num contexto marcado por mudanças sociais e políticas referentes à cidadania e ao papel da diferença cultural nos jogos políticos contemporâneos. A abordagem proposta toma o movimento indígena como um processo de organização social específico dentro de uma dinâmica mais ampla de articulação social e política translocal. Conduzido inicialmente pela ação missionária católica, nos últimos anos, o movimento indígena tem tomado as políticas públicas indigenistas como seu contraponto de diálogo e confronto mais significativo. Assim, ganham centralidade os conceitos de *etnogênese* e *etnificação*, dentro de uma linha de reflexão que compreende os grupos étnicos como formas organizacionais e historicamente situadas, permitindo analisar o processo de fixação em unidades políticas de base étnica, de vetores de classe, status e cultura típicos de uma sociedade complexa.

Palavras-chave: movimento indígena; Crateús; etnogênese; etnificação.

ABSTRACT

My thesis analyses the construction of the indigenous movement in Ceará backlands, in the surrounding region of Crateús city. In this research, I focus on the understandings the processes of indigenous ethnic identity constructions (Tabajara, Potyguara, Kariri, Kalabaça, and Tupinambá peoples), within a context marked by social and political changes regarding citizenship and the role of cultural difference in contemporary political struggles. The proposed approach takes the indigenous movement as a process of specific social organization within a broader dynamic of translocal social and political articulation. Initially driven by catholic missionary action, in recent years, the indigenous movement has taken the public policies for indigenous people as its most significant counterpoint of dialogue and confrontation. Thus, the concepts of *ethnogenesis* and *ethnification* gain a centrality, within a line of reflection that includes ethnic groups as organizational and historically situated forms, allowing to analyze the process through which vectors of class, status and culture, typical of a complex society, are fixed in ethnic-based political units.

Keywords: indigenous movement; Crateús; ethnogenesis; ethnification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	012
Iconografia – Introdução	067

PRIMEIRA PARTE – ETNOGÊNESE	080
------------------------------------	-----

1. CAPÍTULO UM – “É DEUS NO CÉU E OS ÍNDIOS NA TERRA”	081
1.1. Missa em Poranga	082
1.2. A Igreja Popular em Crateús	090
1.3. Agências indigenistas católicas no Ceará	098
1.4. Pastoral Raízes Indígenas	104
1.5. Trajetória de Margarete	118
1.6. Trajetória de Helena	123
1.7. Iconografia – Capítulo Um	130

2. CAPÍTULO DOIS – O EXERCÍCIO NARRATIVO	136
2.1. Narrativas de origem	150
2.2. Índios e vaqueiros	153
2.3. A polissemia do termo caboclo	161
2.4. Da narrativa à performance	169
2.5. Iconografia – Capítulo Dois	173

3. CAPÍTULO TRÊS – RITUAL: A PERFORMANCE DA ALTERIDADE	179
3.1. Das romarias às Assembléias	183
3.2. A produção do Toré	195
3.3. Iconografia – Capítulo Três	215

SEGUNDA PARTE – ETNIFICAÇÃO	232
------------------------------------	-----

4. CAPÍTULO QUATRO – ETNIAS E TERRITÓRIOS	233
4.1. Uma geografia imaginária	235
4.2. Sobre processos de territorialização	245
4.3. As periferias indígenas de Crateús	249
4.4. Nazário	279
4.5. Poranga	287
4.6. Iconografia – Capítulo Quatro	292

5. CAPÍTULO CINCO – LUTAS POR RECONHECIMENTO	333
5.1. A política de saúde indígena	338
5.2. Cadastrando os <i>desaldeados</i>	345
5.3. Populações e censos	357
5.3. Iconografia – Capítulo Cinco	364

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	372
--------------------------------	------------

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	378
--------------------------------------	------------

Na loca da pedra,
No meio do mato
Bem longe dos olhos
De um gavião...

A vida é um presente
Que vem do passado
Eis que acharam no mato
A menina, então...

Miudinha... Miudinha...

Feito estrela na noite,
Disparada no dia
A menina crescendo
Era um rio correndo
Um riso que ria

Antes de tanta gente
Foi semente sozinha
Hoje o rio correndo
E a mata dizendo
"és minha! és minha!"

Vó Cabocla...

Vó Cabocla (Sérgio Cassiano) – Mestre Ambrósio
CD Fuá na Casa de Cabral 1998

INTRODUÇÃO



Introdução

TRÊS NARRATIVAS...

1ª Narrativa - Relato de Dona Tereza Kariri. Maratoã, Crateús, agosto de 2008.

Eu me identifiquei como indígena [...] em 88. Numa grande romaria que teve aqui, na saída do Padre Alfredinho, nós fomos [para o Canindé]. E lá, nós chegamos, fomos tudo pro abrigo, Santo Antônio. E quando... [...]. E eu me dei, me encontrei com a Maria Amélia. Ia saindo, até pá dá um lanche os meninos.

Nessa época nós era da Irmandade do Servo Sofredor. E o Zezinho meu, era coordenador de um grupo, ele tinha um grupo e eu tinha um. O grupo chamava-se: grupo de sete. Que era sete membros. Aí, a gente passava a semana trabalhando, fazendo cartaz, cruzeiro. Quando era na sexta-feira a gente levava para igreja de São Francisco. Lá a gente vendia e aquele dinheiro era pá ser uma... família, mais carente que tivesse, era que a gente fazia um mercantilzinho e ia deixar. [...] Um tempo também eu fui auxiliada, na época que o Antônio adoeceu, eu também fui auxiliada pela Irmandade do Servo Sofredor. E assim o, o, a Raízes Indígenas foi, foi nascida da Irmandade do Servo Sofredor.

E aí, quando a Maria Amélia me avistou, eu ia saindo do abrigo para dar um lanche os meninos, e ela saiu, bem depressa, e ficou lá no portão. Foi logo tirando minha foto, da Tetê, que era pequenininha, e do Zezinho. Aí quando nós chegamos na lanchonete, que nós tava lanchando, ela chegou e tornou tirar nosso foto. Aí, o Zezinho cismou: Mãe, o que é que essa mulher quer, só tirando nossas foto? Eu digo: não, isso aí não quer dizer nada não. Isso é de reunião grande mesmo, quando tem assim um, uma romaria, o pessoal tira os foto para levar de lembrança.

Aí, nós fomos, os coordenador, foram tirados, pra cada qual ir um, fazer uma visita nos bairros. E nós fomos pro, pro bairro Santa Luzia. Lá chegando, a primeira pessoa que eu vi foi a Maria Amélia. Aí ela não tirava os olhos de mim, e era puxando conversa e eu se desviando todo tempo. Que por, pelo, devido o preconceito, né? O medo que a gente tinha, até de se identificar como indígena. A gente já tinha medo, né? Por isso, era que minha vó dizia que nunca nós dissesse que era, tinha sangue. Aí, quando foi à noite, teve uma, uma ciranda. [...] E eu, cansada, me sentei no peitoril do abrigo. Ela chegou e disse: Você pode me dar cinco minutos de atenção? Eu digo: Posso, sempre eu num tô fazendo nada mesmo. Aí, ela disse: Mulher, porquê, onde é que você mora? Eu digo: Eu moro em Crateús. Mas você é de lá? Eu digo: Não, eu sou do Crato. Aí ela disse: Ah! É essa pessoa que eu ando procurando. Seus pais nunca falaram que você era indígena? E eu disse: E o que é isso? [sorrindo] Aí ela: Não, é porque eu trabalho pela, pela Missão Tremembé. Trabalho com os índios. E eu achei em você uma fisionomia muito forte. Eu digo: Não, eu não sei nem o que é índio. E ainda existe índio? Aí, ela riu, né? Ela disse: É, eu quero provar pro, pro governador, que aqui no Ceará ainda tem muito índio. Eu digo: Mulher, pois pra encurtar a história, que eu já tô me aborrecendo... Eu, vou logo dizer: Minha vó, minha bisavó pertenceram à tribo Kariri do Crato, os Tapuios Kariri. Aí ela, disse: Pois, você vai levantar, chegar em Crateús você – taqui o meu endereço – você vai levantar a raiz lá.

E daí partiu, de 88 pra cá, eu cumpro com a missão, andava de porta em porta com o caderninho e a caneta, atrás da orelha. Quando eu chegava numa casa eu não perguntava: você é índio? Primeiramente, eu olhava a fisionomia, os costume, né? Um dia, eu cheguei numa casa, tavam tudo comendo no chão, a mulher com uma esteira no chão, as panelinha em cima e eles tudo em redor comendo. Aquilo eu achei tão bonito! Eu digo: daí, esses aí num negam ser indígena. Aí eu procurei conversar com o velho, aí ele disse que realmente era. A avó dele tinha sido pego a dente de cachorro. [...]

Aí eu fui descobrindo, descobrindo... Aí, eu dizia, mas só minha família Kariri! Que nós somos Tabajara-Kariri, né? Devido o Antônio ser Tabajara, e eu sou Kariri. Aí quando foi um dia, eu conversando com o pai do Bitonho, ele me disse, que era de Lavras da Mangabeira. Viveu a vida dele carregando sal, em ombro de animal, aí tinha vindo aqui pá Crateús, pequeno, e tinha sido criado pelo um senhor rico, aqui, que eu não tô nem lembrada agora como é o nome do homem. Aí eu descobri, né, que tinha outra família, com muitos membros. Que a família do Bitonho é muito numerosa! É muito numerosa a família dele. [...] Eu incentivei eles entrarem, a se identificarem e tudo.

2ª Narrativa - Seu Mariano “Barata” – Monte Nebo, Crateús – Ceará. 1997. Entrevista concedida a Ivo de Sousa e Cícero “Batata” Tabajara. (Vídeo Dois Dedim de Prosa).

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.

[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 debaixo. Tá quase tudo intupido, rapaz. Tá quase tudo intupido. A Furna... Os Caboco 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 seguiuinte. 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 trabalhava 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 pur'acólá, 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'o 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 família... 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 pro 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 raça... 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. (...)

[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 vêio que eu vinha contano. Conteí que ele veio matá os índio aí, a menina saltou lá, da loca, lá em baixo, e escapuliu e foi s'imbora. 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 dente 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...

3ª Narrativa – Trechos dos capítulos finais do romance Iracema, de José de Alencar. 1865.

Descamba o sol. (...)

O cristão moveu o passo vacilante. De repente, entre os ramos das árvores, seus olhos viram, sentada à porta da cabana, Iracema, com o filho no regaço, e o cão a brincar. Seu coração o arrojou de um ímpeto, e a alma lhe estalou nos lábios:

- Iracema! . . .

A triste esposa e mãe soabriu os olhos, ouvindo a voz amada. Com esforço grande, pôde erguer o filho nos braços, e apresentou-lo ao pai, que o olhava extático em seu amor.

- Recebe o filho de teu sangue. Era tempo; meus seios ingratos já não tinham alimento para dar-lhe!

Pousando a criança nos braços paternos, a desventurada mãe desfaleceu, (...)

Iracema não se ergueu mais da rede onde a pousaram os aflitos braços de Martim. (...)

O camucim, que recebeu o corpo de Iracema, embebido de resinas odoríferas, foi enterrado ao pé do coqueiro, à borda do rio. Martim quebrou um ramo de murta, a folha da tristeza, e deitou-o no jazigo de sua esposa.

A jandaia pousada no olho da palmeira repetia tristemente:

– Iracema!

Desde então os guerreiros pitiguaras, que passavam perto da cabana abandonada e ouviam ressoar a voz plangente da ave amiga, afastavam-se, com a alma cheia de tristeza, do coqueiro onde cantava a jandaia.

E foi assim que um dia veio a chamar-se Ceará o rio onde crescia o coqueiro, e os campos onde serpeja o rio.

[...]

O cajueiro floresceu quatro vezes depois que Martim partiu das praias do Ceará, levando no frágil barco o filho e o cão fiel. A jandaia não quis deixar a terra onde repousava sua amiga e senhora.

O primeiro cearense, ainda no berço, emigrava da terra da pátria. Havia aí a predestinação de uma raça? (...)

Afinal volta Martim de novo às terras, que foram de sua felicidade, e são agora de amarga saudade. Quando seu pé sentiu o calor das brancas areias, em seu coração derramou-se um fogo que o requeimou: era o fogo das recordações que ardiam como a centelha sob as cinzas. (...)

Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar com ele a mairi dos cristãos. Veio também um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem.

Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração. (...)

A mairi que Martim erguera à-margem do rio, nas praias do Ceará, medrou. Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá.

Jacaúna veio habitar nos campos da Porangaba para estar perto de seu amigo branco; Camarão erguera a taba de seus guerreiros nas margens da Mecejana.

Tempo depois, quando veio Albuquerque, o grande chefe dos guerreiros brancos, Martim e Camarão partiram para as margens do Mearim a castigar o feroz tupinambá e expulsar o branco tapuia.

Era sempre com emoção que o esposo de Iracema revia as plagas onde fora tão feliz, e as verdes folhas a cuja sombra dormia a formosa tabajara.

Muitas vezes ia sentar-se naquelas doces areias, para cismar e acalantar no peito a agra saudade.

A jandaia cantava ainda no olho do coqueiro; mas não repetia já o mavioso nome de Iracema. Tudo passa sobre a terra.

O que as três narrativas acima transcritas nos dizem, separadas e em conjunto? Elas falam, em essência, do lugar dos povos indígenas na construção da sociedade brasileira. Um lugar que é social, simbólico, material e histórico ao mesmo tempo. Iniciando de trás para frente podemos perceber, com os trechos finais de *Iracema* que, na mitologia nacional os indígenas são aqueles que devem deixar de ser. Para que o Brasil possa existir, os povos indígenas devem ser relegados ao brumoso passado, aos monumentos de pedra e aos contos romanceados. Tal é o destino de Iracema, que ao parir o primeiro cearense, morre. Sepultada à sombra da palmeira, com o passar dos

anos, até a jandaia esquece o seu nome. “*Tudo passa sobre a terra*”. Eis o poder silenciador dessa imagem metonímica, onde Iracema simboliza, no mito fundante da nacionalidade, o destino de todos os povos indígenas.

Na segunda narrativa temos um registro popular, local, sobre o desencontro entre indígenas e criadores de gado. Uma interpretação, dentre muitas, sobre a existência de um sítio arqueológico nos arredores de um povoado sertanejo. Neste relato, dois grupos humanos diferentes se confrontam em torno da ocupação do mesmo espaço. A sorte dos indígenas é decidida numa traição, um massacre terrível do qual apenas uma menina escapa. Esses eventos imprimem diversos significados no imaginário local, entre eles um insidioso, aquela índia que escapou deixou descendentes... que insistem em lembrar esta história.

O terceiro relato é sobre um evento mais ou menos recente, uma repetição invertida do encontro colonial. Numa romaria, uma missionária “descobre” uma indígena entre os romeiros. Descendente perdida de um aldeamento extinto, ela é um dos fios que puxam a meada de um amplo movimento étnico que se espalha pela região de Crateús, refletindo dinâmicas congêneres em todo o país.

Juntas, a primeira e a segunda narrativas, conformam o que podemos chamar de relatos fundantes do *Movimento Indígena* na região de Crateús e, assim, opõem-se ao mito nacional consolidado nas páginas de *Iracema*. Ao estabelecermos uma relação entre as três citações, cruzando as leituras, podemos perceber que elas criam um campo de tensão entre si. O lugar destinado aos povos indígenas não é o mesmo nos três enredos. As narrativas concorrem, disputam, empurram-se mutuamente. Não são relatos fiéis de fatos, posto que se enquadram como lembranças narradas de tempos vividos, de tempos não-vividos e de ficções. Como nos diz Walter Benjamin, “um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (1994, p. 37). Assim, não é o conteúdo das narrativas *strictu sensu* que aqui nos interessa, ou saber se o que elas dizem que ocorreu, ocorreu mesmo. O que importa é o que elas representam enquanto enunciados, memórias, que fundam e disputam sentidos.

Tais narrativas também não se encontraram ao acaso. Elas precisaram de um elemento ativo para assentá-las nestas linhas: o trabalho do etnógrafo. Este meu trabalho, de coletá-las, lê-las, ouvi-las, provocá-las, transcrevê-las e comentá-las. Se assim

estão arrumadas nesta introdução, é porque intuo que elas podem ser um bom caminho para começarmos a analisar o objeto desta tese, qual seja o atual movimento indígena nos sertões do Ceará. Portanto, deixem-me esboçar então, o que pretendo discutir neste trabalho e que tem a ver exatamente com o campo de tensão estabelecido pelas narrativas acima transcritas.

...E A PROBLEMÁTICA GERAL DESTA TESE

“Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa.”
Guimarães Rosa. Grande Sertão Veredas.

O objeto deste trabalho é a investigação de um movimento social formado por agrupamentos indígenas numa das regiões tidas como berço da nacionalidade brasileira, onde as diferenças étnicas e raciais, desde muito, haviam sido apagadas pela miscigenação que promoveu a uniformização da sociedade. Contudo, é dessa mesma região que brotam as reivindicações de diferença étnica. Reivindicações feitas, sobretudo, no plano dos direitos políticos e sociais.

Onde antes havia homogeneidade, hoje se postula a diversidade, a alteridade e reivindicações de direitos sociais baseados em diferenças étnicas e culturais. O universo social sertanejo diversifica-se, transforma-se e adquire novas feições, com novos conflitos emergindo junto a novos grupos sociais.

Esta tese volta-se, portanto, para a compreensão dos processos de construção identitária de grupos indígenas num contexto marcado por mudanças sociais e políticas referentes à cidadania e ao papel da diferença cultural nos jogos políticos contemporâneos. Tenho tomado o *movimento indígena* na região de Crateús como um processo de organização social específico dentro de uma dinâmica mais ampla de articulação social e política translocal, movida inicialmente pela ação missionária, e que nos últimos anos tem as políticas públicas indigenistas como seu contraponto de diálogo e confronto mais significativo.

O que entendo por *movimento indígena* é uma expressão com a qual os sujeitos desta pesquisa referem-se ao conjunto de ações diversificadas que eles próprios realizam

na produção de sentidos específicos sobre identidade étnica e diferença cultural com o intuito de transformar as relações sociais (econômicas, políticas, de *status*) nas quais estão inseridos a partir da mobilização política desses significados. O movimento indígena, assim, é um campo social particular onde atores específicos (índios, missionários, funcionários, ativistas, pesquisadores) interagem de modos tanto convergentes quanto divergentes.

Inicialmente, a mobilização política dos grupos indígenas deu-se numa conjuntura de mudanças sociais importantes no estado do Ceará e que tiveram lugar a partir do final dos anos 1970, quando o Brasil emerge dos anos de ditadura. No caso do Ceará, a industrialização, urbanização e concentração fundiária foram acompanhadas de ampliações das redes de transporte e comunicação afetando os tradicionais fluxos migratórios no estado e intensificando os conflitos sociais no campo e na cidade (Amora e Costa, 2007, p. 36-367). Além disso, a ampliação da participação política com a redemocratização (onde as pastorais sociais da igreja tiveram papel importante) e a mobilização política e econômica da idéia de cultura – seja como mercadoria turística, seja como essência do povo, são elementos importantes para definirmos o contexto mais amplo em que o movimento indígena desenvolve-se no estado.

A presença indígena, que era ignorada e negada desde o final do século XIX, passa, nos anos 1980, a ser alvo de ações de grupos vinculados à igreja católica (Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 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*¹ das pessoas, promover o reconhecimento da existência dos grupos e lutar pela demarcação de suas terras (Barretto Fº, 2004; Valle, 2004 e Pinheiro, 2002). Segundo um documento programático da Pastoral Raízes Indígenas, os objetivos dessas agências eram

Conhecer a verdadeira história dos antepassados indígenas, para assumir sua identidade e cultura indígena, na recuperação da sua terra. E, ao mesmo tempo, sensibilizar a sociedade em geral sobre a realidade pluri-étnica da região e do Brasil, criando espaços para sua expressão própria.

1 Nesta tese, os termos e conceitos nativos do campo pesquisado aparecerão em itálico; enquanto que as expressões que tiverem seus sentidos destacados, relativizados ou questionados aparecerão entre aspas. Já as citações de textos ou transcrições de entrevistas aparecerão em itálico e entre aspas.

Para isto, vem realizando estudos sobre história, eventos como a semana Indígena, Assembléias estaduais e regionais, visitas aos parentes e lugares de importância histórica. (Seminário sobre Dívidas Sociais – Diocese de Crateús, 1998).

Após duas décadas de ação missionária e organização do movimento indígena podemos encontrar, hoje, – dentro de um quadro de absoluta precariedade fundiária e periférica ação indigenista por parte da FUNAI – em torno de 20 demandas territoriais indígenas no estado (apenas 1 área está efetivamente regularizada²), representativa de 13 etnônimos, com uma população de mais de 22 mil pessoas³.

A lentidão administrativa, a resistência em reconhecer etnias tidas como extintas e um imaginário indianista acabaram por reproduzir no contexto indígena e indigenista local, uma retórica essencialista e burocrática de reconhecimento dos grupos, de maneira que, durante a última década articulou-se uma divisão entre os quatro grupos reconhecidos/estabelecidos⁴ (Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé) e os outros grupos, *em processo de reconhecimento* (Tabajara, Potyguara, Kanindé, Kariri, Kalabaça, Tupinambá, Anacé, Gavião, Tubiba). Essa era a situação que encontrei quando iniciei o trabalho de campo em 2005. Entretanto, à medida que a pesquisa se desenrolava, os indígenas ditos *não-reconhecidos* foram, paulatinamente, incorporados ao rol dos grupos reconhecidos, mediante visitas de grupos de trabalho da FUNAI e, principalmente, pelo cadastro no Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará – DSEI/CE⁵.

2 A Terra Indígena Tremembé do Córrego João Pereira, homologada e registrada pela FUNAI. Esta terra indígena foi, inicialmente, um projeto de assentamento da Reforma Agrária, sendo posteriormente transferido para FUNAI que realizou a sua regularização enquanto terra indígena. Sobre os processos de etnogênese, faccionalismo e territorialização dos Tremembé do Córrego João Pereira ver os trabalhos de Carlos Guilherme do Valle (1993, 2004) e especificamente o Relatório de Identificação elaborado por Cristhián Teófilo da Silva (1999)

<http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/Laudos/Terras%20Indigenas/Relatorio%20Cristhian.pdf>

3 Os dados populacionais são oriundos do Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará (FUNASA) para o ano de 2008. Os dados sobre os territórios indígenas são originados do projeto Memória e Território Indígena no Nordeste Brasileiro, sediado na Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais – FUNDAJ, no Recife e realizado em parceria desta instituição com o Museu Nacional da UFRJ. Nos últimos anos também tenho atuado como pesquisador desse projeto, cabendo-me o levantamento das situações territoriais indígenas nos estados da Paraíba e Ceará.

4 Aqui utilizo-me, de modo um tanto livre, da noção de estabelecidos (*established*) cunhada por Norbert Elias e John Scotson, nos anos 1950 para analisar um caso de distinções e hierarquias sociais e morais entre duas seções do mesmo bairro proletário numa cidade da Inglaterra e que estavam baseadas “apenas” na antiguidade da ocupação e na densidade dos laços de sociabilidade dentro de cada grupo e entre ambos. (Elias e Scotson, 2000)

5 Neste cadastro passaram a ser rotulados enquanto “povos novos”.

Desse modo, um dos focos mais importantes da pesquisa é o processo de reconhecimento dos grupos que eram tratados como “os outros” dentro do movimento indígena cearense, bem como, as estratégias de organização social, construção identitária e mobilização cultural dessas etnias.

O objetivo central da tese é analisar a constituição dos campos sociais através dos quais se processa a organização contemporânea das etnias indígenas na região de Crateús. Estes campos alternam-se e modificam-se com o passar do tempo, a entrada e saída de atores, as interações e fluxos operacionalizados, as respostas que o aparato indigenista oficial providencia para as demandas dos grupos indígenas e as adequações e resistências dos grupos aos espaços que lhes são destinados nas esferas burocráticas da administração da alteridade.

Em função dessa mobilização das etnias cearenses para se verem reconhecidos e incorporados nas políticas indigenistas, é que se delineiam os instrumentos teórico-metodológicos que utilizo na tese. Assim, a primeira noção a ser definida aqui é a de grupo étnico.

Sem me alongar demais nessa definição, entendo que os grupos étnicos não são definidos por qualquer conteúdo (biológico ou cultural), mas sim formas organizacionais e historicamente situadas que se desenvolvem em contextos de interação entre grupos sociais desigualmente dotados de recursos materiais e simbólicos. Os grupos étnicos são, portanto, modalidades de construção de limites sociais e de classificação de grupos, baseados na idéia subjetiva de que uma origem comum (real ou hipotética) é condição suficiente para diferenciar os grupos sociais. Nesta acepção, o que é importante na definição de um grupo étnico ou de uma mobilização étnica é a construção das fronteiras sociais que delimitam os grupos (quem pertence e quem não pertence aos grupos; como e porque pertencem) e não os conteúdos específicos que cada grupo carrega e que são explicados pelos processos de diferenciação ocorridos (Weber, 1994 [1921]; Barth, 2000 [1969]; Eriksen, 2002).

Deixadas de lado na explicação dos fenômenos sociais ao longo do século XX – fosse pela ênfase nos conflitos de classe, fosse pelo horror produzido pela aplicação política da noção pseudo-científica de raça – as reivindicações étnicas reapareceram dramaticamente em diversos contextos sociais desde os anos 1960-1970 e se tornaram processos corriqueiros nos dias de hoje.

Assim, já não constitui novidade afirmar que o fenômeno das emergências étnicas⁶, é a característica mais marcante do universo indígena nordestino (Oliveira, 1994, p. VII). Porém, devo destacar que esse fenômeno não é exclusivo do Nordeste brasileiro. Tem-se registrado em todo o país processos de (re)organização étnica de povos indígenas tidos como extintos. Isso sem falar na polêmica ascensão dos movimentos das comunidades quilombolas (Almeida, 2002; O’Dwyer, 2002) e das ousadas propostas de pacto social trazidas pelas chamadas “populações tradicionais” (Little 2002; Almeida, 2008).

No Brasil, além do Nordeste ser a região que apresenta a dinâmica mais antiga de emergências étnicas (Oliveira, 2004; Arruti, 2006a) – com uma primeira onda entre as décadas de 1920 e 1940 e um segundo momento que se inicia no final dos anos 1970 e se estende até os dias de hoje – outras regiões vem experimentando este fenômeno (Baixo Rio Negro, Baixo Tapajós, Acre, Médio Solimões, Minas Gerais e Rondônia).

Segundo José Maurício Arruti é importante destacarmos que *ao falarmos de etnogêneses, estamos nos referindo a um processo social e não a um tipo específico e diferenciado de grupos indígenas*. Estes grupos não devem ser reificados numa categorização rígida de índios “emergentes” ou “ressurgidos” sob o risco de se converter categorias criadas para descrever processos sociais e históricos em categorias de identificação, que assim perdem seu dinamismo e sua historicidade, para denotarem uma qualidade ou uma substância (2006a, p. 50).

Um outro inconveniente seria o de considerar que estes grupos comporiam uma segunda categoria de indígenas, exatamente a de índios de “segunda categoria”, “falsos índios” ou “menos índios”, fixando uma definição historicamente petrificada e ancorada em noções de raça e imobilidade cultural. Portanto,

O termo etnogênese deveria dirigir nossa atenção (...) para os mecanismos sociais que permitem um determinado grupo social estabelecer o descontínuo onde aparentemente só existia a continuidade. (...). Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida a etnogênese, em

⁶ “Etnogêneses”, “ressurgimentos” ou “viagens da volta”, entre outras tantas denominações. Apesar do desconforto e das ressalvas que os próprios antropólogos fazem ao utilizá-lo, o termo *emergência étnica* (Banton, 1979; Gallagher, 1974; Goldstein, 1975; Sider, 1976), vem sendo os mais comumente citados na literatura especializada para referir-se aos processos de formação de grupos sociais politicamente organizados com base em alinhamentos identitários alicerçados no sentimento de origem comum, que os diferencia do resto da população de estados nacionais, principalmente aqueles cuja história está marcada pela colonização, escravidão ou importação de trabalhadores imigrantes

oposição a ele, é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos. (Arruti, 2006a, p. 50)

As últimas décadas do século XX e os primeiros anos do século XXI foram pródigos em processos de etnogêneses não só no Brasil, mas em países das três Américas (Bartolomé, 2006; Trejo, 2006). Nos Estados Unidos, processos judiciais por reconhecimento político e por direitos territoriais, tiveram lugar desde o final dos anos 1960, como indicam os casos de Mashpee (Clifford, 1988), de Lumbee (Sider, 1976) e da Houma Nation (Davis, 2001). No México, em 1994, o Exército Zapatista de Libertação Nacional - EZLN tornou-se uma das forças políticas mais notórias do país (Solano, 2005). Na Guatemala, Rigoberta Menchú, uma indígena, ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 1992 e os intelectuais Maias vem propondo a reorganização do Estado em moldes pluriétnicos (Warren, 2000). Em Honduras e na Colômbia, lutas de povos indígenas e afrodescendentes caminharam juntas em busca de reconhecimento oficial de suas formas de organização social e de autonomia territorial (Anderson, 2003). No Equador, os indígenas reivindicaram-se enquanto nacionalidades (Simbaña, 2005). Na Bolívia, país com maioria indígena absoluta na população, uma grave crise política levou a aproximação entre ideologias de esquerda, movimentos camponeses e indígenas (Mamani, 2004). No Chile e Argentina, o povo Mapuche levantou-se para lutar por direitos políticos e territoriais (Kropf, 2005). Até no Uruguai e no Caribe (Cuba, Santo Domingo, Trinidad e Tobago, Dominica), regiões nas quais os indígenas eram tidos como extintos, movimentos de grupos indígenas “ressurgentes” tiveram lugar (Forte, 2006).

O que a eclosão desses processos de etnogêneses significa para as sociedades e os estados latino-americanos atuais? Principalmente numa época histórica em que o continente se reconfigura a partir dos fluxos transformacionais da globalização?

A globalização é um fenômeno de reestruturação das relações entre o global e o local, movido pela expansão e transformação do capitalismo enquanto um sistema cada vez mais pós-industrial e especulativo. Fluxos de informações, capitais, mercadorias, tecnologias, trabalhadores, consumo, modas e mídias combinam-se e disjuntam-se⁷

⁷ “...a própria velocidade, a escala e o volume de cada um desses fluxos atualmente é tão grande que as disjunções se tornaram fundamentais para a política da cultura global” (Appadurai, 1999, p. 317).

(Appadurai, 1999) para homogeneizar o mundo num único sentido, rearticulando espaços locais através de redes transnacionais cada vez mais poderosas. É o que David Harvey (2003) chama de compressão tempo-espaço. Porém, esta reestruturação também promove a multiplicidade de identidades e localismos que se constroem aproveitando a remodelação dos princípios de unificação de vários estados-nacionais. Como diz Jonathan Friedman (1999, p. 329)

No bloco ocidental, uma grande massa de mobilização étnica ameaça a estrutura monolítica do império financeiro, apresentando ao mesmo tempo novos problemas ainda menos controláveis. O mesmo modelo de camisetas desde Acapulco, Majorca ou o Havaí; os mesmos clones para relógios e para computadores com nomes diferentes, até mesmo os clones Gucci, a virada nostálgica no comércio do turismo, atendendo a busca das raízes, se bem que em grande parte apenas meras imitações, e a busca no Ocidente da experiência da alteridade. A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, mas duas tendências constitutivas da realidade global. (Grifos nossos).

Nesse mesmo sentido, Arjun Appadurai (1999, p. 311) afirma que o problema central das interações globais atuais é a tensão entre a homogeneização cultural e a heterogeneização cultural. Cada vez mais os conflitos oriundos da reestruturação do capitalismo global vêm sendo interpretados como “guerras de cultura” oriundas do recrudescimento global de uma política de identidades. Pois,

[...] o paradoxo central da política étnica do mundo atual é que os primórdios (seja da linguagem, da cor da pele, da vizinhança ou do parentesco) tornaram-se globalizados. (...) por causa da interação disjuntiva e instável do comércio, da mídia, da política nacional e das fantasias do consumidor, a etnicidade, outrora um gênio contido na garrafa de uma espécie de localidade (por mais ampla que seja), agora se tornou uma força global, que desliza continuamente através das fissuras entre os estados e as fronteiras. (Appadurai, 1999, p.322-323)

Stuart Hall (1999) também fala da fragmentação e da transitoriedade das identidades no mundo contemporâneo, como resultado dos processos de reorganização dos espaços globais e locais que o capitalismo globalizado vem desenvolvendo. Estas rearticulações entre o particular e o universal promovem o deslocamento de identidades nacionais antes tidas como uniformes e coerentes, para identidades múltiplas, fragmentárias e díspares, convivendo e disputando entre si. Se na Europa e na América do

Norte a discussão sobre identidade, diferença e etnicidade passa pelos dilemas que envolvem a incorporação dos vastos grupos de imigrantes que para lá se dirigiram nas últimas décadas, no Brasil, como de resto em toda a América Latina, ela se dá em torno de como e porque populações indígenas e negras que já se pensava estivessem desde muito incorporadas e diluídas nos respectivos estados nacionais, aparecem agora reivindicando o direito à diferença e uma reincorporação nas hierarquias sociais baseada neste direito.

Assim, quando hoje, diversos grupos reivindicam para si a participação diferenciada na nação, alegando diferenças de origem, língua, raça e cultura eles contrapõem-se aos próprios dogmas de constituição dos estados nacionais. Erodem as narrativas oficiais sobre a formação das nações e abalam as lógicas de participação política, organização do espaço e definição de diretrizes dos governos desses estados. Estamos inevitavelmente numa era de consolidação de novos sujeitos políticos que pressionam as engrenagens dos aparelhos estatais (Dávalos, 2005).

Manuel Castells também argumenta que a *sociedade em rede*, sem um centro determinado de onde procedam as dinâmicas sociais, proporciona o surgimento de novas identidades que acarretam transformações sociais. Isto ocorre porque a época atual

está fundamentada na disjunção sistêmica entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e grupos sociais. (...) Sob essas novas condições, as sociedades civis encolhem-se e são desarticuladas, pois não há mais continuidade entre a lógica da criação de poder na rede global e a lógica de associação e representação em sociedades e culturas específicas. Desse modo, a busca pelo significado ocorre no âmbito da reconstrução de identidades defensivas em torno de princípios comunais. A maior parte das ações sociais organiza-se ao redor da oposição entre fluxos não identificados e identidades segregadas. (Castells, 2002, p. 27).

Para Castells, identidades são processos de construção de significados com base em atributos culturais que predominam sobre outras fontes de significados como os papéis sociais (por exemplo; ser pai, vizinho, militante de um partido, oficiante religioso, trabalhador e esportista). *Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. (Castells, 2002, p. 22)*

Como o significado é uma identificação simbólica das finalidades das ações praticadas pelos atores sociais todas as identidades são construções historicamente localizadas e que ocorrem em contextos marcados por relações de poder.

A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de que, por quem e para que isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho místico-religioso. Porém todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço. (...) em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva e para que esta identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. (Castells, 2002, p. 23).

Levando estas questões em consideração, propõe que as identidades sejam divididas em três tipos ideais: a) identidades legitimadoras que originam-se nas instituições dominantes da sociedade com o intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; b) identidades de resistência que são criadas por atores que se encontram em posições e condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos; c) identidades de projeto que resultam de processos nos quais os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

Cada um desses tipos de identidade corresponde a distintas modalidades de organização social. A identidade legitimadora aplica-se a maioria das teorias de explicação das nacionalidades hegemônicas. A identidade de resistência aos casos de mobilização de grupos étnicos, raciais, religiosos ou territoriais. A identidade de projeto aos movimentos de gênero e ambientalistas.

Neste sentido,

A identidade destinada à resistência, leva à formação de comunas, ou comunidades (...). É provável que seja esse o tipo mais importante de

construção de identidade em nossa sociedade. Ele dá origem à formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a “essencialização” dos limites da resistência. Por exemplo, o nacionalismo fundado na etnia (...) geralmente surge, por um lado, a partir de um sentimento de alienação e, por outro, de um ressentimento contrário á exclusão injusta, de natureza política, econômica ou social. (Castells, 2002 p.25)

Vistas pelo autor como processos meramente reativos as identidades de resistência, apesar de amplamente disseminadas no mundo contemporâneo, não apresentariam possibilidades de resolução para os dilemas da sociedade em rede, mas operariam como *refúgio e fontes de solidariedade, como forma de proteção contra um mundo externo hostil, marcado por fluxos informacionais e de significado alheios e impositivos sobre as realidades locais.*

Tais reações defensivas tornam-se fontes de significado e identidade ao construírem novos códigos culturais a partir da matéria-prima fornecida pela história. Devido ao fato de que os novos processos de dominação aos quais as pessoas reagem estão embutidos nos fluxos de informação, a construção da autonomia tem de se fundamentar nos fluxos reversos de informação. Deus, a nação, a família e a comunidade fornecerão códigos eternos, inquebrantáveis, em torno dos quais uma contra-ofensiva será lançada contra a cultura da realidade virtual. A verdade eterna não pode ser virtualizada. Ela está incorporada em nós. Assim, contra a informacionalização da cultura, os corpos são informacionalizados. Quer dizer, os indivíduos carregam seus deuses no coração. Não raciocinam, acreditam. São a manifestação corpórea dos valores eternos de Deus e, como tal, não podem ser dissolvidos, perdidos em meio ao turbilhão dos fluxos de informação e das redes inter-organizacionais. É por isso que língua, bem como as imagens comunais, são tão essenciais para restabelecer a comunicação entre os corpos tornados autônomos, que escapam à dominação de fluxos desprovidos de história, ao mesmo tempo restaurando os padrões de comunicação repletos de significado entre os respectivos integrantes do processo (Castells, 2002, p. 85-86).

Ao contrário da visão pessimista de Castells, a visão apresentada por Sonia Alvarez, Arturo Escobar e Evelina Dagnino (Alvarez et al., 2000) sobre as políticas culturais dos movimentos sociais na América Latina é bem mais esperançosa. Eles argumentam que após a onda de redemocratização no continente a emergência das políticas culturais dos ‘novos’ movimentos sociais (gênero, raça, etnia, ambientalismo), deslocou as formas políticas tradicionais, criando novos espaços de organização para

grupos antes excluídos da política nessas nações. O que está fundamentalmente em disputa são os parâmetros da democracia, são as próprias fronteiras do que deve ser definido como arena política: seus participantes, instituições, processos, agenda e campo de ação (Alvarez, et al., 2000, p. 15).

Ao proporem a noção de “política cultural”, buscam evidenciar a relação fundamental entre cultura e política, e a redefinição de política que essa relação implica. Nesse sentido, a cultura deve ser entendida como concepção de mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais, e não pode ser apreendida sem a consideração das relações de poder embutidas nessas práticas. No sentido inverso, a compreensão das relações de poder não é possível sem o entendimento de que elas possuem um caráter “cultural” ativo, na medida em que expressam, produzem e comunicam significados. Assim, ao cunharem a expressão “política cultural” referem-se ao processo pelo qual o cultural se torna fato político (Idem, p. 17).

Fazendo uso das teorias pós-estruturalistas, insistem que a análise da cultura deve levar em conta as dimensões da produção e da significação, de significados e práticas, como aspectos simultâneos e inextricavelmente ligados da realidade social. A produção de significados e práticas, ao realizar-se dentro de relações de poder devem comportar necessariamente a localização de *quais grupos e indivíduos tem o poder para definir esses significados* (Idem, p. 19). Portanto, as lutas sociais devem ser vistas como *guerras de interpretação* entre os grupos sociais para fazer valer as suas definições dos significados de política, economia, sociedade, etc. (Bourdieu, 1989; Slater, 2000)

Segundo os autores, sua proposição é importante como instrumento para avaliar a amplitude das lutas que os movimentos sociais deflagram pela democratização da sociedade. Nesse sentido, poderiam evidenciar as dimensões menos visíveis dessas lutas e os aspectos mais negligenciados por perspectivas que não levam em conta a dimensão cultural da política. Enfatizam que *as contestações culturais não são meros “sub-produtos” da luta política, mas ao contrário, são constitutivas dos esforços dos movimentos sociais para redefinir o sentido e os limites do próprio sistema político* (Alvarez, et al., 2000, p. 24).

Dessa maneira, os autores definem política cultural como um conceito ativo e relacional que se refere ao

processo posto em ação quando conjuntos de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflito uns com os outros. Essa definição supõe que significados e práticas – em particular aqueles teorizados como marginais, opositoristas, minoritários, residuais, emergentes, alternativos, dissidentes e assim por diante, todos concebidos em relação a uma determinada ordem cultural dominante – podem ser a fonte de processos que devem ser aceitos como políticos. Que isso seja raramente visto como tal é mais um reflexo das definições entranhadas do político, abrigadas nas culturas políticas dominantes, do que uma indicação da força social, eficácia política ou relevância epistemológica da política cultural. A cultura é política por que os significados são constitutivos dos processos que, implícita ou explicitamente, buscam redefinir o poder social. Isto é, quando apresentam concepções alternativas de mulher, natureza, raça, economia, democracia ou cidadania, que desestabilizam os significados culturais dominantes, os movimentos põem em ação uma política cultural. (Alvarez, et al., 2000, p. 24).

Porém, eles alertam que em oposição às políticas culturais dos movimentos sociais, existem culturas políticas específicas enraizadas nos países latino-americanos e que oferecem resistência às propostas de alternativas apresentadas pelos movimentos sociais. Assim,

o que está em questão para os movimentos sociais, de um modo profundo, é uma transformação da cultura política dominante na qual se movem e se constituem como atores sociais com pretensões políticas. Se os movimentos sociais pretendem modificar o poder social e se a cultura política também abrange campos institucionalizados para a negociação do poder, então os movimentos sociais necessariamente enfrentam a questão da cultura política. Em muitos casos os movimentos sociais não exigem inclusão, mas antes buscam reconfigurar a cultura política dominante. (Alvarez, et al., 2000, p. 26)

Uma outra autora que discute as questões identitárias na contemporaneidade é Nancy Fraser (2006). Esta cientista política norte-americana formula suas questões no entrecruzamento das discussões da teoria crítica e da teoria de gênero pós-estruturalista. A principal contribuição que ela traz para nossa discussão é sobre as “lutas por reconhecimento” enquanto forma paradigmática de conflito político na atualidade.

Pensando acerca de um contexto *pós-socialista*, Fraser argumenta que as lutas que postulam o reconhecimento da diferença alimentam grupos sociais mobilizados pelos emblemas da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nestas situações, a reivindicação pela identidade dos grupos particulares torna-se mais significativa que os interesses de classe para a mobilização política. *A dominação cultural suplanta a*

exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política. A autora reconhece que a questão não se encerra aí e que lutas pelo reconhecimento ocorrem num mundo de exacerbada desigualdade material, que cresce globalmente e de modo dramático (Fraser, 2006, p. 231).

A questão central então é sobre aceitar ou recusar a luta por reconhecimento como válida para a emancipação humana. As lutas por reconhecimento irão substituir as lutas por redistribuição? A identidade cultural representaria uma falsa consciência? Ou seria um universo da experiência humana que foi deixado de lado pelas concepções estreitas do socialismo real?

Fraser recusa a oposição extrema entre estas duas perspectivas e alega que estamos diante de uma situação constituída por situações sociais fundamentalmente dilemáticas, o que nos coloca diante de *uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade (Fraser, 2006, p. 231).*

Ao propor esta perspectiva ela salienta que, hoje, as demandas sociais por justiça requerem tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, pois a injustiça econômica e a injustiça cultural ou simbólica articulam-se de modo inseparável na constituição dos grupos sociais contemporâneos. Então,

Isso significa, em parte, pensar em como conceituar reconhecimento cultural e igualdade social de forma a que sustentem um ao outro, ao invés de se aniquilarem (pois há muitas concepções concorrentes de ambos!). Significa também teorizar a respeito dos meios pelos quais a privação econômica e o desrespeito cultural se entrelaçam e sustentam simultaneamente. Exige também, portanto, esclarecer os dilemas políticos que surgem quando tentamos combater as duas injustiças ao mesmo tempo. Meu objetivo maior é ligar duas problemáticas políticas atualmente dissociadas; pois é somente integrando reconhecimento e redistribuição que chegaremos a um quadro conceitual adequado às demandas de nossa era. (Fraser, 2006, p. 231-232).

Para Fraser, precisamos de um modelo bidimensional de análise que nos permita compreender como e onde as demandas por redistribuição, que reivindicam a abolição das desigualdades entre as pessoas e grupos, articulam-se com as demandas por

reconhecimento, que enfatizam a presumida especificidade de algum grupo, ou mesmo criam esta diferença performativamente. Estas duas formas de reivindicação política frequentemente possuem objetivos mutuamente contraditórios, enquanto uma promove a diferenciação dos grupos a outra busca desestabilizar essas diferenciações. *Desse modo, os dois tipos de luta estão em tensão; um pode interferir no outro, ou mesmo agir contra o outro* (Fraser, 2006, p. 233). Isto é o que a autora denomina de dilema da redistribuição-reconhecimento. *Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de reconhecimento e redistribuição. Necessitam de ambos para reivindicar e negar sua especificidade. Como isso é possível?* (Idem, p. 233). Segundo a autora existem questões, como as de gênero e raça, que comportam tanto os elementos da redistribuição, quanto os do reconhecimento e nos apresentam claramente esse modo bivalente de apresentar as lutas sociais essas coletividades

São diferenciadas (...) tanto em virtude da estrutura econômico-política quanto da estrutura cultural-valorativa da sociedade. Oprimidas ou subordinadas, portanto, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura. Coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e co-originais. Nesse caso, nem os remédios de redistribuição nem os de reconhecimento, por si sós, são suficientes. Coletividades bivalentes necessitam dos dois. (Fraser, 2006, p. 233).

Para a autora são necessários dois tipos de remédios para as diferentes situações de injustiças: os *afirmativos* e os *transformativos*. Os remédios afirmativos são voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Já os transformativos são voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente. Os remédios afirmativos se adequariam às propostas do “*multiculturalismo mainstream*”, em que as situações de desrespeito podem ser compensadas por meio da valorização de identidades grupais estigmatizadas – é o caso das chamadas políticas afirmativas – sem abalar os conteúdos das identidades e sem alterar as estruturas sociais de desigualdade subjacentes. Em contraste, os remédios transformativos operam através da desconstrução de identidades e diferenciações grupais por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa

subjacente. Neste sentido, eles transformariam o sentido do eu de todos e não apenas dos grupos sociais envolvidos diretamente nas situações de desrespeito (Fraser, 2006, p. 237).

Porém, para os grupos sociais que apresentam de modo bivalente as demandas por reconhecimento e redistribuição, a aplicação de apenas um destes remédios apresenta-se ineficaz e geradora de novas fontes de tensão. Para a autora a questão que fica é: *qual será a combinação de remédios que funciona melhor para minimizar, senão para eliminar de vez, as interferências mútuas que surgem quando se busca redistribuição e reconhecimento ao mesmo tempo?* (Fraser, 2006, p. 239). Comentando um outro texto de Fraser, Heloísa Buarque de Almeida diz que

Sua proposta descola o reconhecimento da questão da identidade, e aproxima-se da problemática da cultura e de suas formas valorativas. (...) o problema do reconhecimento está atrelado a uma versão não unitária, não unívoca e não consensual de cultura. “A cultura é um terreno legítimo e mesmo necessário de disputas, um espaço de injustiça em si mesmo, e fortemente imbricado com a desigualdade econômica”. Cultura não é um todo fechado, nem uma unidade. É um lugar de disputas de sentido, associadas a formas de desigualdade econômica e política. (...) [Fraser] Relaciona a questão do reconhecimento ao status individual e ao acesso às formas de poder. “A dimensão do reconhecimento (...) refere-se à subordinação de status, enraizada em padrões institucionalizados de valor cultural”. O não-reconhecimento (misrecognition) torna-se uma forma institucionalizada de subordinação. (Almeida, 2006, p. 229).

Após esta discussão sustento que as lutas políticas de hoje, em função das dinâmicas do mundo globalizado, onde quer que ocorram, não são apenas lutas em torno de questões materiais, de redistribuição de recursos, mas são também lutas pela validade dos significados produzidos pelos grupos sociais. Portanto, são lutas por reconhecimento. Devemos ter em mente que estes significados são sempre relacionais, historicamente situados e produzidos em contextos de assimetrias de poder. Dessa forma, defendo nessa tese que as mobilizações étnicas contemporâneas na região de Crateús resultam da complexa articulação entre lutas por redistribuição e lutas por reconhecimento. A organização dos grupos indígenas com vistas às transformações nas suas condições materiais de vida não pode ser compreendida sem a devida consideração dos aspectos morais envolvidos na luta por significados que a mobilização étnica desencadeia. Torna-se necessário, a partir de agora, que eu apresente o contexto social onde a pesquisa foi realizada e os atores sociais desenvolvem suas histórias.

CONTEXTO

Além, muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte...
(José de Alencar, Iracema, 1865)

As lutas de classificação realizam-se não apenas sobre a competência de categorizar indivíduos e grupos, mas também pelo poder de definir o próprio espaço geográfico. Neste processo, o espaço é constituído enquanto objeto de disputas pelos sentidos que deve receber. A própria ciência engaja-se nas lutas pela definição do espaço, com suas disciplinas competindo entre si para resolver qual a que possui maior legitimidade e objetividade na definição do mesmo. Geografia, ecologia, economia, sociologia, história, estatística, cada área do conhecimento pretende ser a que melhor apresenta os critérios objetivos para a definição do espaço (Bourdieu, 1989).

A antropologia, enquanto ciência jovem, nascida num campo intermediário entre as ciências naturais e as ciências sociais, costuma prestar tributo às suas origens quando, nos trabalhos etnográficos são dedicadas algumas páginas, ou capítulos inteiros, à descrição fisiográfica e ambiental dos contextos onde realizamos as nossas pesquisas. Neste trabalho, gostaria de problematizar esta descrição, antes de iniciá-la, uma vez que a própria definição do campo onde realizei a pesquisa é contestada, desde o início, pelos atores sociais com quem interagi.

Falar em *região de Crateús* significa falar em um espaço de fronteiras móveis, definido mais pelo seu centro, a cidade de Crateús, do que por seus limites. Assim, optamos por não defini-lo por recortes naturais, embora muitos o tenham feito: vale do rio Poty, sertão de Crateús, etc. dando, inclusive, relevância ao fenômeno climático e social das secas. Também seria forçoso pensar em termos administrativos, tais como o IBGE ou o Governo do Estado do Ceará vem procedendo para melhor efetivar o controle estatal e a administração pública (Mesorregião dos Sertões Cearenses, Microrregião do Sertão de Crateús, Região Administrativa 13). Os próprios moradores dividem-se entre pertencer à região/sertão dos Inhamuns ou à região/sertão de Crateús. Outros, preferem utilizar a denominação Centro-Oeste para definir esta porção do Sertão cearense.

Recorrer à historiografia em busca das supostas origens também me parece um exercício forçoso e inútil. O que pude encontrar foi um registro espacial do processo de

expansão da sociedade colonial sobre as caatingas em que as vias de penetração fornecidas pelos rios temporários tornavam-se os eixos de ocupação de vastas regiões denominadas então de *ribeiras*, que em muitos casos, recebiam os nomes de algum dos grupos étnicos confrontado no momento de devassamento da área, é assim que aparece na cartografia e na crônica coloniais os nomes *Ribeira dos Caratehús* e *Ribeira dos Inhamuns*.

Da mesma maneira, o povoamento da região deu-se não em levadas contínuas de penetração, mas em movimentos abruptos de ocupação, com guerras contra indígenas e conflitos entre famílias de coronéis. O surgimento e desaparecimento de núcleos coloniais foi comum: como ocorreu com as freguesias de São Gonçalo da Serra dos Cocos (1757-1883), Nossa Senhora do Carmo das Flores do Tricy (1865-1990), Nossa Senhora da Conceição do Cococi (1869-1968), cuja igreja foi construída entre 1720-1742. Nas proximidades de Cococi está o antigo aldeamento dos Jucás, em Arneiroz, que data de 1727 e cuja primeira tentativa de elevação à vila é de 1767 (Stuart Fº, 1963, p. 211).

Assim, o recurso a uma possível verdade contida na origem historiográfica dos topônimos e dos primeiros núcleos de ocupação pouco contribui à discussão. Aqui, importa mais tentar apreender as distintas formas de definição do espaço a partir das redes de relações constituintes e constituídas pelo movimento indígena e não propor uma nomenclatura mais útil ou objetivamente válida.

Inicialmente, devo deixar claro que o primeiro recorte com que operei foi o de *Região de Crateús*, conforme se dizia nos centros de definição do movimento indígena e indigenista do Ceará, a capital Fortaleza e sua região metropolitana, onde concentra-se a representatividade política mais forte deste movimento étnico. Assim, a *Região de Crateús* era definida como contraponto da *Região Metropolitana*, onde havia já o pleno reconhecimento formal das identidades indígenas dos Tapeba, Tremembé⁸, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé por parte dos órgãos de estado (Funai, Funasa, Seduc). Assim, a *Região de Crateús* configurava-se como aquela habitada pelos povos indígenas *ainda não-reconhecidos* ou *em processo de reconhecimento*, que eram tidos como menos organizados e menos conhecidos pelas próprias autoridades indigenistas. Depois, percebi que esta *Região de Crateús* definia-se não apenas por este recorte entre *reconhecidos* e

⁸ Os Tremembé não se situam na Região Metropolitana de Fortaleza, mas até 2003, constavam como parte dos 4 povos reconhecidos no estado do Ceará.

não-reconhecidos, mas por ser a área de abrangência da Pastoral Raízes Indígenas, cujos trabalhos, circunscreviam-se aos limites da Diocese de Crateús. E aí vale lembrar que uma diocese também é uma modalidade de definição, apropriação e organização do espaço, um modo de criar territórios.

Podemos subdividir etnograficamente a área de abrangência da Pastoral Raízes Indígenas em três contextos: 1) A Serra das Matas, formada por um complexo territorial e étnico que se estende pelos municípios de Monsenhor Tabosa e Tamboril, correspondendo aos territórios de ocupação das encostas, faldas e cumes da Serra das Matas. Nesta região vivem cerca de 2600 indígenas de quatro etnias (Potyguara, Tabajara, Tubiba-Tapuia e Gavião) em 20 aldeias. 2) O município de Poranga, na Serra da Ibiapaba, onde habitam 1200 indígenas Tabajara e Kalabaça na periferia da cidade e nas áreas rurais próximas. 3) Os municípios de Crateús, Novo Oriente e Quiterianópolis, na bacia do rio Poty. Em Crateús, existem nove concentrações indígenas urbanas, que concentram uma população de 2500 indígenas das etnias Tabajara, Potyguara, Kalabaça, Kariri e Tupinambá. Além desses núcleos urbanos, nas áreas rurais do Nazário e Santa Rosa, vivem pequenos contingentes indígenas. Muito vinculados aos indígenas de Crateús são os núcleos Tabajara, de Quiterianópolis (362 pessoas) e Potyguara, de Novo Oriente (289 pessoas), ambos na zona rural dos respectivos municípios.

Ao iniciar o trabalho de campo percebi que a “autoevidente” preponderância geográfica de Crateús na “sua” região, não era tão “auto”, nem tão “evidente” assim. Como pólo urbano ela disputa agregação de serviços e poderio com cidades próximas, como Tauá, Tamboril e Nova Russas. Como centro irradiador do movimento indígena, perdeu destaque com a desativação da Pastoral Raízes Indígenas e sofre concorrência demográfica e política de núcleos indígenas expressivos como Poranga e a região da Serra das Matas. É aliás, das lideranças da Serra das Matas, Teka Potyguara em particular, que a idéia de *Região de Crateús* é mais criticada. Teka reivindica em diversos espaços, que esta definição não lhes contempla, que Crateús é até uma cidade importante, mas não imprescindível, para os indígenas de Monsenhor Tabosa e Tamboril, que podem recorrer diretamente à Fortaleza sem passar por Crateús. Assim, ela propõe, que ao invés de chamar as etnias desse amplo setor geográfico de *povos da Região de Crateús*, utilize-se um termo mais genérico e, por isso, mais neutro: *povos do semi-árido*. Embora cerca de

86,8% da área do estado do Ceará esteja incluída oficialmente na região semi-árida, o que não exclui os próprios grupos da *Região Metropolitana* (cf. MIN, 2006, p. 32).

Assim, feitas essas ressalvas justifico-me por manter o uso do termo “Região de Crateús”, não pelas qualidades descritivas intrínsecas a este, mas porque efetivamente, Crateús foi o centro irradiador dos meus percursos de pesquisa. Deste modo, o que se configurou, para mim, foi um movimento indígena articulado pela cidade de Crateús, cujas trilhas e redes eu procurei seguir, estendendo-me até Quiterianópolis e Poranga.

Numa região tão vasta e diversificada fui obrigado a restringir o âmbito de investigação da pesquisa. O recorte inicial do campo pretendia dar conta da área de abrangência da Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús. No entanto, a complexificação crescente do movimento indígena e a ampliação do número de etnias e territórios na região limitaram a investigação ao contexto mais direto da cidade de Crateús, com suas periferias indígenas e os projetos de territorialização daí emanados (Nazário e Santa Rosa) e a cidade de Poranga, onde encontra-se também um importante contingente indígena Tabajara e Kalabaça, e também onde reside a Irmã Margarete Malfliet (principal articuladora da Pastoral Raízes Indígenas). É importante lembrar que a Pastoral não mais existia quando iniciei o trabalho de campo, sendo substituída pela presença do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, órgão de abrangência nacional, mas que ainda não conseguiu estruturar-se de maneira satisfatória na região de Crateús.

Por contingências materiais e de tempo, não pude estender a pesquisa até Novo Oriente, nem também à região da Serra das Matas, embora em diversas ocasiões tenha estado com os representantes e lideranças mais destacados de seu conjunto multifacetado de aldeias e etnias. A região da Serra das Matas, com seu complexo interétnico e territorial é abordada por mim apenas de maneira tangencial, não só pelos motivos expostos, mas também porque outras pesquisas já foram desenvolvidas na área nos últimos anos, dando conta deste contexto etnográfico. (Lima, 2007 e Almeida, 2005).

Feitos estes esclarecimentos, passemos para uma rápida descrição fisiográfica e histórica do universo pesquisado.

Um imenso sertão interior. Rodeado de serras, o vale do alto rio Poty constitui um sertão dentro de outro sertão. Ao Leste o Cordão Central das serras do Ceará, ao Oeste a serra da Ibiapaba. Ao Norte, a serra das Matas e ao Sul a serra da Joanhina. Correndo de sul ao norte, o rio Poty é um grande eixo para toda essa região, drenando os rios

temporários que descem das serras com as chuvas do inverno e que aos poucos vão secando com a estiagem. Pouco a jusante da cidade de Crateús o rio Poty curva-se à esquerda, e decididamente, rompe a serra da Ibiapaba num boqueirão, correndo rumo direto ao Parnaíba, onde desemboca na cidade de Teresina, capital do Piauí.

As categorias ecológicas locais distinguem as zonas de *Serra* das zonas de *Sertão*. A *Serra* é propícia para atividades de caça, coleta e alguma agricultura, uma vez que seus solos arenosos e a falta de grandes cursos d'água não favorecem a agricultura e a pecuária, que depende exclusivamente das chuvas, restringindo as possibilidades de concentração da ocupação. O *Sertão* é mais propício à agricultura e a pecuária, pois seus solos são mais argilosos e há a possibilidade de construção de açudes, dado o volume dos cursos d'água. A zona de transição entre os dois domínios é conhecida como *Pé-de-Serra* e, quando não é muito acidentada, possibilita uma ocupação agrícola mais rentável. Alguns nichos ecológicos nas serras possibilitam uma ocupação mais estável, dada a grande quantidade de nascentes de água como ocorre nas áreas do povoado dos Tucuns (Crateús), Poranga e Matriz (Ipueiras).

Outro aspecto ambiental a se destacar é a própria cidade de Crateús, que constitui-se em agente ecológico fundamental para a vida dos indígenas aí situados. Debruçada nas margens do rio Poty, fica num declive constante em uma área de relevo bastante ondulado. Essa posição em meio ao sertão lhe confere um clima sempre quente, seco e abafado, que só abranda os seus rigores nos meses de inverno (janeiro a junho) com chuvas cada vez mais curtas. O crescimento desordenado da cidade também contribui para a degradação das condições de vida com moradias precárias, esgotos a céu aberto, poluição do rio, do ar (por uma indústria de agrodiesel) e do solo.

Originalmente território piauiense, este amplo sertão foi colonizado à pata de gado e por força das armas dos bandeirantes. A historiografia local atribui ao bandeirante Domingos Jorge Velho o devassamento do *sertão dos Carateús* em sua busca por escravos indígenas.

Em alguns mapas etnohistóricos podemos observar a localização aproximada dos grupos indígenas registrados na crônica colonial para estas regiões. No mapa de Curt Nimuendaju (1981) listam-se os Caratiú, Quitaiaiú, Ocongá, Jucá, Inhamum, Tabajára, Potiguára, Genipapo, Canindé e Aruá. Já no mapa elaborado por José Cordeiro de Oliveira (1989) podem ser vistos os Karatiú, Akarisú, Acimí, Vidaé, Aperiú, Acriú, Ariú, Arariú,

Inhamum, Juká, Kanindé e Genipapo. Já autores locais, como o Padre Eliésio Santos (2005) são mais sucintos, afirmando de modo mais circunscrito

No que se refere ao território onde se localiza hoje a Diocese de Crateús viviam: no Sul - os Jucás - nação Guerreira que ocupava uma área de 33.000 Km² (...); No lado Norte-oriental da bacia do rio Poti até o rio Cavalto Morto, hoje Boa Viagem, nas vertentes de Quixeramobim, viviam os Crateús. É do Pe. Serafim Leite, cronista jesuíta, a seguinte informação: “Os Quiratiúz por causa de uma guerra que lhe fizeram outros tapuias seu inimigo, e que lhe mataram e cativaram muita gente, andam ainda perturbados. (Santos, 2005, p. 26)

Posteriormente a região foi ocupada por sesmeiros vindos da Bahia através do Piauí, que levaram seus rebanhos de gado subindo as ribeiras temporárias do Poty e seus afluentes.

A articulação desse território com outras regiões fazia-se através dos caminhos de gado, como registra Câmara Cascudo:

A Estrada das boiadas, clássica, depois de També, limite de Pernambuco-Paraíba, pegava Mamanguape e trazia gadaria para os brejos, na divisão das vendas. A mais antiga das estradas partia a oeste do Espinharas, ribeira de Santa Rosa, Milagres, tocando depois na lagoa do Batalhão (Taperoá), seguia-se o rio, descendo a Borborema até Espinharas e daí a Patos, Piranhas (Pombal), Souza, São João do Rio do Peixe (um ramal recebia contribuição de Cajazeiras) ia-se ao Ceará pelos Cariris Novos, Icó, Tauá, atingindo-se Crateús, inesquecível pelo encontro de centenas de vaqueiros que demandavam o Piauí. (Cascudo, 1956, p. 6 apud, Cardoso e Maia, 2007, p. 518. Grifos meus).

Outros dois sertões conjugam-se nesse território marcado pela seca e o gado. O vale do Acaraú, ao norte, que nascendo entre as serras da Ibiapaba e das Matas, demanda o litoral das dunas, servindo de via de penetração para jesuítas e sesmeiros. Ao Sul, os vastos Inhamuns, com sua longa história de secas, coronelismo e lutas de famílias.

Ocupados pela pecuária, esses imensos sertões registram os confrontos entre indígenas e curraleiros e, após a conquista, entre as próprias famílias dos sesmeiros que reuniam sob seu poder imensos exércitos particulares. Alguns originalmente formados por bandos de índios armados ao serviço dos chefes das entradas no sertão. Exemplos notórios seriam o dos Feitosas, nos Inhamuns, que em 1736 foram acusados de armar os índios Genipapos para os defenderem e o da família Araújo Chaves, do Acaraú, que se

gabava de ter conquistado as nações do gentio Arneiroz, Caratiú e Acaracú, pela força das armas e à custa de seus próprios recursos, contribuindo assim para pacificar e dilatar os limites ocupados da capitania (Vieira Jr., 2005, p. 10 e 18).

Um pouco mais distante, rumo ao norte, situava-se a zona de atuação missionária dos Jesuítas na Ibiapaba, onde chegaram a viver 4.000 indígenas reduzidos nos aldeamentos que deram origem às povoações de Viçosa, São Benedito e Ibiapina (Serafim Leite, 1945, p.572). Nesta área, intenso conflito se deu entre os missionários e os colonos da Ribeira do Acaracú, que acabaram fechando o flanco sul da região aos padres fundando em meados do século XVIII a povoação de São Gonçalo da Serra dos Cocos (Araújo, 2003).

De acordo com a nova regionalização do Ceará proposta pelo governo do Estado, através do Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará – IPECE, em 2006, a Região do Sertão dos Crateús fica caracterizada a partir da centralidade de Crateús, qualificada como Município-Sede. Ocupando uma área de 13.358 km², a região se localiza no semi-árido nordestino e é uma das mais quentes, secas, e pobre do Ceará. Vai desde a divisa com o Piauí até a divisa com os municípios de Guaraciaba do Norte, Tauá, Boa Viagem e Hidrolândia. Em termos dos aspectos geomorfológicos, encontram-se, basicamente três tipos de solos: podzólico vermelho-amarelo (39,02%), planosolo solódico (18,18%) e bruno não-cálcico (15,97%). Os níveis de temperatura variam (média de 30°C) de um máximo de 33,55° C a um mínimo de 23,20°C. Quanto à precipitação pluviométrica da Região, em média esta atinge 811,18 mm.

Essa vasta área sertaneja abriga 10 municípios: Ararendá, Crateús, Independência, Ipaporanga, Ipueiras, Monsenhor Tabosa, Nova Russas, Novo Oriente, Poranga, Tamboril. Com uma população total de 283.893 habitantes e densidade demográfica de 21,25 hab./km². O grau de urbanização da região como um todo (54,95%) evidencia que esta já vem ultrapassando o limiar característico de uma região rural, concentrando a maioria dos seus habitantes nas zonas urbanas.

Fato este que pode ser observado na distribuição setorial das atividades econômicas, onde o setor de serviços (57,90%) e a indústria (22,16%) suplantam a agropecuária (19,95%) na participação do Produto Interno Bruto de R\$ 468,5 milhões. Que, no entanto, é bastante concentrado com uma distribuição *per capita* de R\$ 1.650,00

Segundo o IPECE, o Sertão de Crateús não se destaca como importante zona produtora agrícola comercial. Prevalece à produção em pequena escala de gêneros alimentícios (feijão, milho e mandioca), a extração de madeira e a criação de ovinos e caprinos.

Quanto à produção industrial a região também não apresenta grandes destaques dentro do Estado, ficando com uma participação de menos de 3,17% de participação na produção industrial (Vianna et all, 2006).

Por fim, é importante mencionarmos que esta região de paisagem agreste, marcada por imagens arquetípicas de atraso e pobreza, sediou, entre os anos de 1963 e 1998, uma das mais emblemáticas experiências de organização da Igreja Popular no Brasil.

A Diocese de Crateús foi criada no ano de 1963, sendo composta por paróquias desmembradas das dioceses de Sobral e Iguatu. Sua área de abrangência compreende os municípios de Crateús (72.396 habitantes), Ipaporanga (11.353 hab.), Ararendá (10.649 hab.), Poranga (11.958 hab.), Ipueiras (38.046 hab.), Nova Russas (30.632 hab.), Tamboril (25.483 hab.), Monsenhor Tabosa (16.557 hab.), Independência (25.387 hab.), Novo Oriente (27.497 hab.), Quiterianópolis (20.085 hab.), Tauá (54.271 hab.) e Parambu (30.756 hab.) (Anuário Estatístico do Ceará, 2007⁹).

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; Fragoso, 2005). Durante os “anos de chumbo”, a orientação progressista da igreja nesta região foi alvo de perseguição constante das forças da repressão.

As pastorais sociais, as comunidades eclesiais de base, os movimentos de leigos e religiosos e os sindicatos rurais que foram abrigados pela organização da Diocese conferiram características peculiares às dinâmicas políticas locais, que muitos atores sociais da região costumam ressaltar como uma marca específica, comentando orgulhoso o quanto sua região é (ou foi) politizada.

⁹ <http://www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/anuario/anuario2007/demografia/tabelas/5.06.xls>

CRATEÚS

Anteriormente pertencente ao Piauí, o município de Crateús originou-se de uma fazenda de gado denominada Piranhas, situada na confluência do rio Poty com o rio Tourão, em meio ao vasto sertão conhecido nos séculos XVIII e XIX como Ribeira dos Caratihús. Esta vasta região pertencia ao distrito da Vila de Marvão (hoje Castelo do Piauí) e distava mais de 60 léguas da cidade de Oeiras. Os primeiros registros acerca da ocupação da região datam da década de 1720, com referências a transações de terras feitas por membros da família Ávila da Casa da Torre, na Bahia (Martins e Sales, 1995, p.10). A historiografia local destaca ainda a construção de uma capela destinada a acolher a imagem do Senhor do Bonfim que foi trazida da Bahia, transportada numa rede por escravos a pé. Inicialmente localizada no Irapuá, uma nova capela foi construída nas Piranhas, em 1770 e a imagem do padroeiro para lá transferida (idem, p. 13).

No século XIX, a fazenda cresceu como ponto de cruzamento de caminhos de gado e tornou-se vila, em 1832, recebendo o nome de Príncipe Imperial, separando-se da Vila de Marvão. Além dos gados, a produção da vila assentava-se em pequenos engenhos de madeira e descaroçadores de algodão, que alimentavam um vivo comércio com a província do Piauí em costas de animais (Martins e Sales, 1995, p. 23). Em 1880, a comarca de Príncipe Imperial, compreendendo ainda o termo da Vila de Independência é permutada pelo porto de Amarração (hoje Luís Correia/PI), dando início a um longo litígio de fronteiras entre os estados do Piauí e Ceará, acerca dos novos limites entre os dois estados, que deveriam correr sobre o divisor de águas da Serra Grande (Ibiapaba) (idem, p. 13).

Com a proclamação da República, o nome da vila, que homenageava o monarca deposto, Dom Pedro II, foi alterado para Cratheús, em 02 de dezembro de 1889. Por decreto de 14 de agosto de 1911, a vila passou a categoria de cidade, refletindo os novos tempos que se descortinavam com a chegada da linha férrea e o crescimento da produção de algodão, mamona e cera de carnaúba (idem, p. 23). Em 1912, a ferrovia Camocim-Ipu estendeu seu ramal até Crateús e possibilitou a ligação da cidade com Sobral e Fortaleza. De Crateús, a linha férrea estendeu-se ao Piauí, com estações construídas nos distritos de Poti (1916) e Ibiapaba (1918). Com a seca que ocorreu no

início dos anos 1930 os trilhos da estrada de ferro foram estendidos até Oiticica (1932), através da mobilização de trabalhadores em frentes de serviço. (Giesbrecht, 2009¹⁰). Posteriormente, foi efetivada a ligação ferroviária entre Fortaleza e Teresina através de Crateús. Nos anos 1940 houve um incremento na produção agrícola da região e passaram a sair diariamente dois trens cargueiros para o porto de Camocim (Martins e Sales, 1995, p. 139).

Atualmente, Crateús é um centro urbano destacado no interior do Ceará. Localizado no centro-oeste do estado, próximo à divisa com o Piauí e tem uma população de mais de 72.386 habitantes, dos quais 49.847 nas áreas urbanas e 22.539 na zona rural (IPECE, 2009a). Além da sede, o município é composto por mais 12 distritos, alguns com considerável população urbana: Assis, Curral Velho, Ibiapaba, Irapuá, Lagoa das Pedras, Montenebo, Oiticica, Poti, Realejo, Santo Antônio, Santana, Tucuns.

A cidade concentra importantes serviços públicos (ferrovia, quartel, bancos, universidade estadual, entre outros órgãos administrativos do Estado), possui um pequeno parque industrial e é sede da diocese da Igreja Católica.

Composta em sua maioria por migrantes intra e inter-regionais, a população de Crateús possui uma gama diversificada de atividades econômicas: agricultores, pescadores, feirantes, pedreiros, eletricitas, professores de ensino fundamental, costureiras, empregadas domésticas entre outras ocupações de baixa qualificação e remuneração. Dentre estas atividades a agricultura, a pesca (no rio Poty e nos açudes), o emprego temporário na cidade e as aposentadorias dos idosos constituem-se nas principais fontes de renda das pessoas.

No entanto, os empregos formais são escassos – apenas 4.757 – e concentrados na administração pública que corresponde a quase 50% dos postos de trabalho (2.069). O comércio (1.086) e os serviços (1.138) juntos correspondem à quase totalidade dos outros 50%. Assim, a economia do município está alicerçada no setor de serviços, que concentra 77,24% do PIB municipal, seguido pela agropecuária com 12,98% e a indústria, com 9,78% (IPECE, 2009a, p.9-10).

A agricultura familiar é exercida, na maioria das vezes, em terras de terceiros ou terras públicas nos arredores da cidade. Como não possuem terras os indígenas submetem-se ao pagamento de rendas para poder plantar nas terras dos proprietários.

¹⁰ http://www.estacoesferroviarias.com.br/ce_sobral/crateus.htm

Os principais cultivos são milho e feijão. Os poucos que conseguem áreas de plantio na serra (geralmente no distrito dos Tucuns) cultivam mandioca para fazer farinhadas no período do verão.

A pesca é atividade cotidiana dos indígenas e das populações de baixa renda de Crateús. O rio Poty, que no verão forma poços, e os açudes públicos e privados são os principais locais de pesca. Esta atividade garante abastecimento de proteínas para a alimentação e um “troquinho” sempre que a pescaria é boa. No entanto, a poluição e o assoreamento do rio, a obrigação de pagar renda para se poder pescar nos açudes particulares e o controle dos açudes públicos por associações e colônias, limitam as condições para os pescadores indígenas e não-indígenas que dependem quase que diariamente desses recursos. As principais espécies pescadas são as nativas corró, piabussú, piranha e curimatã e uma exógena, a tilápia (criada em açudes).

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, 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 proporcionou à cidade, durante algumas décadas, 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. As mais significativas foram coordenadas 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.

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 das classes mais pobres. Hoje, podemos encontrar cerca de uma dezena de núcleos indígenas localizados nas periferias da cidade e que se originaram de mobilizações populares estimuladas pelos agentes pastorais da Diocese.

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, migrantes da zona rural. 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 (Thomé, 1994).

Posteriormente, durante os trabalhos pastorais de organização das comunidades realizaram-se encontros onde as pessoas eram estimuladas a falar sobre suas históricas 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 do Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região - CINCRAR.

Uma das principais figuras nesse processo foi Helena Gomes, animadora de bairro, que esteve envolvida em quase todas as ocupações de solo urbano 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 encontrarão o seu campo de atuação. Já em 1988, realizam-se mobilizações em torno dos 100 anos da abolição de 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 ela volta a ficar na frente de outra ocupação urbana, dessa vez com nítido perfil indígena.

Localizadas na área de expansão da cidade nos sentidos Sul e Oeste, as aldeias urbanas atuais são: Vila Vitória (Tabajara e Kalabaça); Terra Prometida (Tabajara, Kalabaça e Tupinambá); Terra Livre (Potyguara); Nova Terra (Tabajara e Potyguara); Aldeia São José (Potyguara, Tabajara, Calabaça e Kariri); Maratoã (Kariri, Tabajara, Potyguara e Kalabaça); 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 famílias 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.

PORANGA

O município de Poranga encontra-se sobre a serra da Ibiapaba, na área limítrofe entre o Ceará e o Piauí. A maior parte do território situa-se na zona litigiosa entre os dois estados. Por situar-se no topo da serra da Ibiapaba (em torno de 750 metros de altitude), Poranga é uma região fria e com muitas nascentes de água, o que oferece melhores condições de ocupação humana. O relevo é bastante diversificado com serras, boqueirões, talhados, vales e chapadas. Três domínios ecológicos caracterizam a região: o *Sertão*, a Leste; a *Serra* ao Centro e o *Carrasco*, a Oeste. A encosta da *Serra* voltada para

o Sertão é a que recebe as maiores quantidades de chuvas. É nesta área que se encontra o maior número de olhos d'água e a própria sede municipal, que é beneficiada por uma Várzea onde existe água permanente e planta-se cana de açúcar e vários sítios de fruteiras. Fora dessa Várzea, o terreno e a vegetação tornam-se mais inóspitos e inicia-se uma descida constante ao Oeste, em direção à Macambira, área irrigada durante os bons invernos pelo rio da Macambira, mas que fica completamente no domínio do Carrasco, que se presta apenas à criação extensiva de gado, e a ocupação só pode ser garantida durante a seca pela existência de olhos d'água e poços artesianos. Essa área é conformada por um estreito vale entre serras escarpadas e apresenta solo bastante arenoso, com grande concentração de carnaubais nativos.

Os habitantes de Poranga se ressentem de que sua terra é tratada como a “última cidade do Ceará”, bastante distante dos centros mais dinâmicos e de difícil acesso em cima da serra. Todavia, é uma região de colonização bastante antiga, abrangendo parte da antiga paróquia de São Gonçalo da Serra dos Cocos (Séc. XVIII), localidade atual de Matriz, no município vizinho de Ipueiras:

(...) São-Gonçalo-dos-Côcos. Povoação da província do Ceará, no districto da nova villa d'Ipú-Grande. Está assentada na serra dos Cocos, quase 60 legoas ao poente da cidade da Fortaleza. Sua igreja, da invocação do Santo do seu nome, foi longo tempo parochia do vasto termo a que pertencia Villanova-d'El-Rei. (...) Os moradores d'esta parte da Serra dos Côcos são quase todos Índios, cultivão alguns viveres, mas vivem com especialidade das veações que matão andando á caça. (Saint-Adolphe, 1845, p. 550-551).

Ao longo do século XIX, a fixação de criadores de gado no planalto da Serra dos Cocos constrange os índios agricultores e caçadores a se submeterem ao domínio senhorial. A povoação cresce e, em 1860, é instalada como distrito de Várzea Formosa, subordinado ao município de Ipueiras, que também engloba a decadente Matriz de São Gonçalo. Pelo decreto estadual nº 448, de 20-12-1938, o distrito de Várzea Formosa passou a denominar-se simplesmente Formosa. Pelo decreto-lei estadual nº 1114, de 30-12-1943, o distrito de Formosa passou a denominar-se Poranga¹¹.

Elevado à categoria de município com a denominação de Poranga, em 1957, é desvinculado de Ipueiras. É um município pobre e isolado na chapada da Serra da Ibiapaba, constituído de 2 distritos: Poranga e Macambira, com duas especializações

¹¹ <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/poranga.pdf>

ecológicas, uma zona agrícola, no entorno da sede, com destaque para a produção de rapadura e aguardente e uma zona pastoril na Macambira. Apenas nos anos 1990, é que são criados novos distritos, pela lei municipal nº 15, de 25-09-1991: Buritizal e Cachoeira Grande. O município é constituído desde então por 4 distritos: Poranga, Buritizal, Cachoeira Grande e Macambira¹².

Como as terras do município de Poranga localizam-se, em sua maior parte, na área de litígio entre o Ceará e o Piauí, há grandes dúvidas sobre a qual estado elas pertencem e como podem ser feitos os processos de regularização fundiária. Desse modo, muitos afirmam que elas pertencem à União, outros afirmam ainda que elas seriam devolutas e que isto estaria consignado na lei orgânica do município. Tradicionalmente, as áreas localizadas fora do travessão que circunda a sede municipal são tidas como áreas livres, destinadas ao criatório comum, devendo os agricultores cercarem os seus roçados, para evitar que os animais criados soltos invadam as áreas de cultivo. O direito de posse das terras dura enquanto a cerca estiver de pé, uma média de três anos consecutivos. A manutenção da cerca indica o interesse da pessoa em continuar trabalhando naquela área, sendo sua posse respeitada. No entanto, vem ocorrendo um processo constante de cercamento destas áreas livres o que ocasiona conflitos de várias ordens sobre os direitos de apropriação da terra.

Assim, as terras são apossadas de diversos modos e o pagamento de rendas, dias de serviço e outras modalidades de regras de moradia são comuns à população mais pobre que trabalha na agricultura.

Abrigando uma população de 11.905¹³ pessoas, das quais 7.805 concentradas na zona urbana e 4.100 na zona rural, o município de Poranga realizou uma importante transição demográfica nas duas últimas décadas. No início dos anos 1990 cerca de 60% dos habitantes vivia na zona rural do município, enquanto apenas 40% na zona urbana (IPECE, 2009b). Do mesmo modo, a taxa de crescimento populacional do município entre 1991 e 2007 é menor que 1%, evidenciando o fluxo constante de saída de pessoas para outros centros como Fortaleza e São Paulo.

Essa transformação demográfica é conseqüência direta das mudanças na economia do município, em que 96,75% dos 585 empregos formais estão na

¹² Idem.

¹³ IPECE, 2009b.

administração pública. Apesar do setor de serviços responder por 78,71% do PIB do município, com a agropecuária e a indústria sendo responsáveis por 11,52% e 9,77%, respectivamente, a vida cotidiana ainda é marcada pelos ciclos das atividades agrícola, pastoril e extrativista (cera de carnaúba) (IPECE, 2009b, p.7).

Um mapeamento participativo realizado em 2005 com a população do município, a partir de cinco oficinas temáticas¹⁴ realizadas na sede do município e nas localidades Santana, Cachoeira Grande, Buritizal e Cascavel, “*para as quais foram convidados representantes das outras comunidades, totalizando 106 comunidades mapeadas*”, identificou quinze tipos diferentes de problemas estruturais no município, todos relacionados com a ausência ou insuficiência de recursos materiais e humanos, principalmente nas áreas de saneamento, comunicações, transporte, moradia, saúde, educação e atividades produtivas (MAPLAM, 2005, p. 7-9). A disponibilidade, acesso e qualidade da água são apontados como as principais dificuldades enfrentadas pela população.

No início dos anos 1990, a Irmã Margaret Malfliet identificou a existência de população indígena na área do município e começou o trabalho da Pastoral Raízes Indígenas com eles. Atualmente, esta população identifica-se como Tabajara e Kalabaça de Poranga, somando um total de 350 famílias e 1.200 pessoas de acordo com cadastramento promovido pela Funasa, o que perfaz 10% da população municipal.

Segundo as narrativas do grupo, os Kalabaça são tidos como habitantes originários da região e os Tabajara como adventícios migrados dos aldeamentos da serra da Ibiapaba. No entanto, as formas de ocupação do espaço pelas duas etnias distinguem-se, sendo os Kalabaça tidos como “nômades”, que circulavam por um amplo território, que extrapolava a área que é hoje Poranga. Já os Tabajara, eram tidos como agricultores, fixando-se de modo mais intensivo em determinados nichos ecológicos, e que teriam migrado para Poranga em busca de melhores condições de trabalho ao redor dos olhos d’água e das estreitas várzeas úmidas que lhes circundam. Outro aspecto a ser destacado são as relações históricas de patronagem às quais a população indígena estava

¹⁴ Em geral, o público das Oficinas era formado por trabalhadores rurais, professores, donas-de-casa, aposentados, sindicalistas, agentes de saúde, artesãos e líderes de associações comunitárias (MAPLAM, 2005, p. 7).

submetida, sendo correntes histórias sobre castigos físicos e usurpação de sítios por parte dos patrões.

A população indígena no município de Poranga encontra-se distribuída em dois bairros da cidade: Jardim das Oliveiras e Jericó. Reivindicam a demarcação da terra indígena Imburana, contígua à área urbana onde eles vivem. Em 2005, algumas famílias indígenas decidiram não pagar mais renda aos supostos proprietários e estão trabalhando numa área da Imburana beneficiada por elas em conjunto.

Além desses núcleos, existem algumas famílias indígenas que vivem no centro da cidade e em sítios e povoadas próximos como Bom Princípio, Onça e Buriti. Outras duas áreas são demandadas para regularização fundiária: o Calumbim, um assentamento abandonado pelos parceiros, ocupado por duas famílias indígenas, e o Cajueiro, uma agroindústria falida que foi retomada pelos indígenas em junho de 2007, ambas ficam na área da Macambira. Outros lugares no município de Poranga são tidos ainda como de importância para os indígenas, por possuírem sítios arqueológicos (Chapada e Cidade dos Cocos) ou aparecerem constantemente nas narrativas históricas (Pinga e Olho d'Água do Pajé). Há uma organização indígena local, o CIPO – Conselho Indígena de Poranga e uma escola estadual indígena que atende desde o ensino infantil até o ensino médio. Estes dois espaços funcionam como nexos articuladores de todo o movimento étnico na cidade, e quando alguma pessoa quer se identificar como pertencente a este grupo diz: *Eu sou da Indígena!*

OS CAMINHOS DA PESQUISA

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.
Guimarães Rosa

O recorte inicial do campo pretendia dar conta da área de abrangência da Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús. No entanto, a complexificação crescente do movimento indígena e a ampliação do número de etnias e territórios na região limitaram a investigação ao contexto mais direto da cidade de Crateús, com suas periferias

indígenas e os projetos de territorialização daí emanados e a cidade de Poranga, onde reside a Irmã Margaret Malfliet, principal articuladora dessa Pastoral e na qual encontra-se também um importante contingente indígena. A Região da Serra das Matas, com seu complexo interétnico e territorial é abordada por mim apenas de maneira tangencial, não só pelos motivos expostos, mas também porque outras pesquisas já foram desenvolvidas na área nos últimos cinco anos, dando conta deste contexto etnográfico (Almeida, 2005 e Lima, 2007).

Assim, a etnografia se deu com a realização de períodos intercalados de trabalho de campo, onde utilizei as técnicas da observação participante, história de vida, grupo focal, entrevista semi-dirigida e pesquisa de arquivo. O trabalho de campo envolveu, então, deslocamentos frequentes até as cidades de Fortaleza, Poranga, Crateús, Quiterianópolis e Itapipoca, onde, executando a proposta de etnografia multilocalizada (Marcus, 1991), acompanhei as redes de relações estabelecidas pelos povos indígenas em tela e os contatos com as agências que se inserem neste campo.

Nesta trajetória percorri serras, cidades e sertões, buscando os nexos de articulação do movimento indígena translocal e os pontos de atrito entre as diversas perspectivas que se alinham no campo intersocietário engendrado pelas forças da política indigenista, da mobilização dos grupos e de suas redes de apoio.

Merecem destaque nesta itinerância: as visitas às áreas rurais do Nazário, Fidelis e Cajueiro, onde diferentes grupos Tabajara têm implementado seus projetos territoriais. O trabalho de campo nas periferias de Crateús e Poranga, onde pude acompanhar as reuniões das associações indígenas, as dinâmicas das escolas indígenas, a inserção política dos grupos nos municípios, bem como a configuração de alinhamentos faccionais em alguns casos.

Além disso, foram de fundamental importância as estadas em Fortaleza para proceder a contatos com a Funai, Funasa, Ministério Público Federal, Seduc, Associação Missão Tremembé, Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará - COPICE e pesquisadores das universidades estadual e federal do Ceará. O acompanhamento de reuniões com órgãos indigenistas, visitas à casa da COPICE, a participação em três assembleias estaduais e duas regionais e o acompanhamento do processo de cadastro da Funasa na cidade de Crateús, também fizeram parte do processo de construção dos dados etnográficos.

Contudo, devido aos poucos recursos disponíveis, responsabilidades familiares e compromissos acadêmicos não pude realizar períodos longos de campo. Minhas estadas duravam de 10 a 30 dias, quando me concentrava em alguns núcleos específicos. Ao todo, realizei doze viagens ao Ceará entre setembro de 2005 e dezembro de 2008. Nem todas às vezes cheguei a ir até Crateús ou Poranga, em virtude da necessidade de coletar informações apenas em Fortaleza, ou porque as principais lideranças indígenas estavam na Capital, participando de assembleias, reuniões e oficinas. Em outras ocasiões, passava direto para o Sertão, não parando na Capital. Totalizei em torno de 170 dias de trabalho de campo, alternando-me entre Fortaleza, Crateús, Poranga e Quiterianópolis¹⁵.

Meus primeiros contatos com o movimento indígena no Ceará deram-se em dezembro de 1999, quando participei da V Assembléia Estadual dos Povos Indígenas. Esse evento ocorreu numa das aldeias Tremembé, próxima à localidade de Almofala, município de Itarema. Minha participação nesta assembléia foi resultado de um convite dos organizadores para o Grupo de Trabalho Indígena do Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares – SEAMPO da UFPB. Fomos um grupo de quatro estudantes (Eu e Hosana Santos, de Ciências Sociais; Calina Bispo e Fernando Barbosa, de Comunicação Social) acompanhado por José Ciríaco Sobrinho, servidor da UFPB, coordenador do GT Indígena no SEAMPO e liderança Potiguara da Baía da Traição/PB.

Durante o evento, nos aproximamos de diversas pessoas, entre elas os representantes de Crateús, que constituíam um grupo pequeno de senhoras (dentre elas, Dona Mazé e Dona Tereza Tabajara). Foi a partir desse contato inicial que me despertou a curiosidade sobre uma situação em que grupos indígenas organizavam-se nas zonas periféricas de uma cidade sertaneja. Com o passar dos anos fui mantendo os contatos com alguns dos representantes indígenas de Crateús que se faziam presentes em diversos encontros do movimento indígena, fosse em Pernambuco ou na Paraíba, locais onde o GT Indígena da UFPB tinha uma atuação de pesquisa e extensão.

Assim, em 2000 e 2002 reencontrei algumas lideranças nas assembleias dos índios Xukuru (Dona Mazé e Dona Tereza, Cícero Batata). Ainda em 2002, um grupo de Crateús (Helena Potyguara, sua mãe e uma tia) e da Serra das Matas (Cleomar e Chico Maria)

¹⁵ A ida até o município de Itapipoca, onde localiza-se um território indígena Tremembé, deveu-se à realização de uma das assembleias estaduais do movimento indígena que deu-se no ano de 2007 neste município.

participou de um assembléia dos Potiguara na Baía da Traição. Em maio de 2003, durante um encontro de povos indígenas em Olinda, que discutia os processos de reconhecimento étnico e territorial pelo estado brasileiro, encontrei-me novamente com representantes dessa região (Renato Potyguara, Toinho e Zé Tabajara, Dona Tereza Kariri e a Irmã Margaret Malfliet). A partir desse encontro planejei a primeira visita à Crateús, que se deu em novembro do mesmo ano, quando participei por dois dias de uma assembléia regional, onde pude perceber, pela primeira vez, a ampla área geográfica na qual os núcleos indígenas estavam organizando-se no interior do Ceará. Esses contatos iniciais serviram para elaborar o projeto do doutorado, que comecei efetivamente em 2005.

Depois de iniciado o doutorado, o primeiro reencontro deu-se na Baía da Traição, Paraíba, dentro da Terra Indígena Potiguara onde ocorreu a V Assembléia Geral da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – Apoinme. Esta assembléia reuniu, na primeira semana do mês de junho de 2005, delegados indígenas de toda a região de abrangência desta organização. Do Ceará, veio uma comitiva com mais de 50 representantes, entre os quais encontravam-se lideranças indígenas da região em que estava iniciando a pesquisa. Aproveitei o momento para retomar os contatos que havia feito com os mesmos em ocasiões anteriores. Assim, pude reencontrar-me com Renato Potyguara, Neto Potyguara, Antônio Tabajara, Edmilson Kalabaça e Jorge Tabajara (Poranga), comunicando-lhes acerca do início da pesquisa e solicitando que aguardassem minha visita em breve em suas aldeias.

Após este encontro desloquei-me à Fortaleza entre os dias 06 e 12 de setembro de 2005, onde acompanhei uma audiência pública na sede da Procuradoria da República. Esta audiência tinha como objetivo tratar dos processos de demarcação das terras indígenas no estado do Ceará e foi convocado pelo Ministério Público Federal. Além dos representantes deste órgão, estiveram presentes na audiência lideranças indígenas de todas as etnias do estado; representantes da Funai, Funasa e Iphan; missionárias da Missão Tremembé, Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús, Conselho de Defesa dos Direitos e da Pessoa Humana da Arquidiocese de Fortaleza, Conselho Indigenista Missionário; professores e pesquisadores da Universidade Federal do Ceará e da Universidade Estadual do Ceará.

Neste momento, pude realizar os primeiros contatos com os representantes da Funai (chefe do Núcleo de Apoio Local no Ceará, Nemésio Moreira), do Ministério Público (Analista Pericial em Antropologia, Sérgio Brissac); Maria Amélia Leite, Secretária Geral da Missão Tremembé; Irmã Margaret Malfliet (Pastoral Raízes Indígenas); professores da UFC (Profª Isabelle Braz e Prof. Jeovah Meirelles) e reencontrar-me com as lideranças indígenas de Crateús e Poranga (Jorge Tabajara, Batata Tabajara, Helena Potyguara, Renato Potyguara).

A partir do mês de julho de 2006 iniciei minhas estadas em campo mais prolongadas que, neste ano, foram em número de três.

A primeira viagem deu-se entre Julho e Agosto de 2006. Cheguei a Fortaleza no dia 19 de Julho. À tarde, fui a um hotel na Praia do Futuro onde estava havendo um treinamento para os professores indígenas. Aproveitei a presença de representantes de várias etnias para me apresentar e combinar as visitas a algumas aldeias. A recepção foi calorosa e as lideranças/professores se mostraram bastante interessados em acolher um antropólogo em suas comunidades. Nos dois dias seguintes (re)estabeleci contatos com professores e professoras: Tetê e Cristina Kariri; Helena e Renato Potyguara (Crateús e Nazário); Teka Potyguara (Serra das Matas); Elza, Eliane e Helenize Tabajara (Crateús, Poranga e Quiterianópolis), organizando um pouco o meu roteiro no Sertão.

No dia 22/07, à noite, cheguei a Crateús. Me hospedei na casa dos pais de Helena Gomes. No dia seguinte pela manhã, Renato (filho de Helena) me levou até a Maratoã bairro onde reside a maior parte da etnia Kariri. Passei o domingo lá. Conversamos bastante e gravei algumas entrevistas com D. Tereza e S. Antônio, esposo dela. Na segunda, ao meio-dia, fui para o Nazário na companhia de Renato e Denise, que são professores lá. A viagem foi feita em um pau-de-arara que faz o trajeto do Jatobá Medonho (Piauí) até Crateús todos os dias.

Antes de partirmos, Renato colocou um aviso na rádio para avisar o pessoal do Nazário de que estávamos indo e que eles mandassem um menino com os animais nos buscar no Jatobá. Após duas horas de viagem chegamos ao ponto final do caminhão na mesma hora em que Toinho Tabajara vinha chegando com os burros. Ele trazia a mulher (Suely) e as duas filhas, pois a mais nova estava muito doente com febre e tinha que ir para Crateús com máxima urgência, ou seja, no dia seguinte de madrugada, que é quando o caminhão faz o horário. Após uma hora de viagem de burro chegamos ao Nazário.

O período que passei no Nazário incluiu reuniões com os moradores do local (das etnias Tabajara, Kalabaça e Potyguara), observação participante, visitas aos roçados, censo (15 domicílios com 72 pessoas) e entrevistas semi-dirigidas versando sobre a ocupação da terra, o movimento indígena, a organização da escola diferenciada e as características da vida na Aldeia. Também registrei um toré, na minha despedida. Fiquei lá até o domingo seguinte (30/07/06), quando desci de burro para o distrito de Ibiapaba, para dormir e pegar o carro que sai às 04 horas da manhã para Crateús.

No dia 31 pela manhã fiquei na casa de Helena, onde realizei uma entrevista com ela, e a tarde fui para a Vila Vitória, na casa de D. Mazé (Tabajara). Esta localidade é uma das ocupações indígenas urbanas de Crateús (com população das etnias Tabajara, Kalabaça e Tupinambá). Na casa de D. Mazé tive acesso aos documentos (atas de reuniões no Ministério Público e na FUNAI) que garantiam o acesso dos índios à área do Nazário.

De noite, visitei a Aldeia São José (outra ocupação indígena na periferia da cidade, com maioria Potyguara), onde estava havendo uma programação política de Cláudio Tapeba, candidato a deputado estadual pelo PSOL. Lá pude reencontrar Tetê e Cristina, duas das filhas de D. Tereza Kariri, além de Zé Tabajara, presidente do Conselho Indígena de Crateús – CINCRAR, Helena Potiguara e seu Rodrigues Guarani. As principais lideranças da Aldeia São José são D. Fátima e o Pajé Ciço Pontes, ambos autoidentificados como Potyguara. O pajé também possui um salão de cura em sua casa. Após os discursos dos candidatos foi realizado um toré, que se iniciou com músicas tradicionais dos Tapeba, mas que logo evoluiu para uma roda de caboclo, com vários pontos bem conhecidos de umbanda, cantigas do Torém Tremembé também foram executadas, até que o pajé manifestou-se recebendo os seus guias.

Depois do ritual, seguimos todos pelo escuro da rua da aldeia para a casa do Pajé onde foi servido um sopão comunitário. Um ponto a destacar na plataforma política de Cláudio Tapeba é o cadastramento dos índios desaldeados no subsistema de saúde indígena da Funasa. O que em termos de política tutelar e agenciamento de recursos tem sido uma das situações de maiores disputas entre as facções indígenas no Brasil inteiro. Vale destacar que toda a população indígena da periferia de Crateús é tida como desaldeada, por não ocuparem uma área rural.

Passei o dia seguinte (01/08) na Vila Vitória e na Terra Prometida conhecendo melhor as famílias Tabajara e Tupinambá. Conheci ainda um dos missionários do Conselho Indigenista Missionário – CIMI que atuam na região, Cícero, que é natural de Ipueiras e identifica-se como indígena. A irmã Cineide, outra missionária do CIMI é da região de Crateús e também se assume como indígena. À noite, repetiu-se a reunião política na Escola Indígena da Vila Vitória, seguida de um toré bastante animado comandado por D. Mazé e seus sobrinhos Zé e Chagas.

No dia 02/08 segui para Poranga, ao meio-dia numa camionete pau-de-arara que faz o horário entre os dois municípios. Fiquei em Poranga até as nove da noite deste mesmo dia quando embarquei para Fortaleza. Fui recebido pelos irmãos Jorge e Eliane (Tabajara). À tarde, Eliane me levou a casa da Irmã Margaret Malfliet, missionária belga, grande animadora do movimento indígena na Diocese de Crateús. À noite, visitei a Escola Indígena, uma das maiores que já vi, recém-construída pelo governo estadual. Nestes dois últimos dias encontrei-me com um funcionário da Funai, chamado Milton, que estava na região procedendo ao cadastro de indígenas aptos a receber a aposentadoria pelo INSS. Enquanto não chegam políticas mais sérias de reconhecimento territorial e de atenção básica à saúde e saneamento, as ações dos órgãos indigenistas oficiais vão se repetindo através da velha fórmula clientelista. Se bem que, até as cestas básicas falharam bastante esse ano.

No retorno à Fortaleza, mantive contatos com pesquisadoras da Universidade Federal do Ceará (Isabelle Braz) e da Universidade de Manchester (Joceny Pinheiro), na companhia das quais visitei as áreas dos índios Tapeba e dos Pitaguary, nas proximidades da capital. Por fim, retornei para João Pessoa no dia 09 de agosto à noite.

A segunda viagem deu-se no mês de novembro (dias 08 a 13), quando fui participar da assembléia indígena regional de Crateús. Essa assembléia reúne os povos indígenas da região do semi-árido polarizada pela cidade de Crateús, incluindo as etnias Tabajara, Kalabaça, Potyguara, Kariri, Tupinambá, Gavião, Tubiba e Jucá dos municípios de Crateús, Poranga, Novo Oriente, Monsenhor Tabosa, Tamboril, Quiterianópolis e Parambu.

O evento aconteceu na aldeia Fideles, dos índios Tabajara, no município de Quiterianópolis. Durante dois dias foram debatidos temas, como a organização do movimento indígena na região, as lutas pela terra e o processo de cadastramento das etnias indígenas na Funasa. Representantes do Cimi, da Copice e da Funasa fizeram-se

presentes, além de representantes políticos municipais. Nessa viagem acompanhou-me a antropóloga Joceny Pinheiro, da Universidade de Manchester, que estava realizando pesquisa sobre o movimento indígena no Ceará. No retorno de Quiterianópolis, ficamos um dia em Crateús, quando entrevistamos Helena Potyguara e Mazé Tabajara. Daí, segui para Fortaleza. Como iria participar de um evento científico em Recife/PE, precisei retornar a João Pessoa ainda no mês de novembro.

No final do mesmo mês, desloquei-me até Crateús (dia 24 de novembro) para participar da assembleia estadual dos povos indígenas no Ceará, que iria acontecer na aldeia Nazário do dia 26/11 a 02/12 de 2006. Durante esta assembleia, que dura cinco dias e reúne as lideranças de todos os povos indígenas do Ceará, bem como representantes dos órgãos de estado responsáveis pelas políticas indígenas, pude registrar importantes discussões sobre os processos de reconhecimento, cadastramento e atendimento às demandas indígenas no Ceará. A situação dos grupos por mim pesquisados foi debatida intensamente e pude fazer vários registros fotográficos e em áudio sobre este evento emblemático da mobilização indígena no Estado.

As etnias presentes no evento eram: Tapeba, Tremembé, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Kanindé, Tabajara, Potyguara, Kalabaça, Tubiba e Anacé. Representantes da FUNAI, da FUNASA, da Missão Tremembé, da Pastoral Raízes Indígenas e do Ministério Público Estadual também se fizeram presentes. Além de mim, os antropólogos Joceny Pinheiro (Univ. de Manchester) e Ivo Sousa (Associação Nacional de Ação Indigenista) realizaram registros do evento. Finda a assembleia, retornei a Fortaleza, onde ainda mantive contatos com a Missão Tremembé e a Copice e daí para João Pessoa.

Durante o ano de 2007 desenvolvi quatro períodos de trabalho de campo no estado o Ceará. Sendo dois períodos nas áreas do Sertão diretamente relacionadas com o objeto da pesquisa (Crateús e Poranga), um período em Fortaleza onde mantive contatos com instituições diretamente ou indiretamente relacionadas aos povos indígenas (Funai, Funasa, Missão Tremembé, Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, Ministério Público Federal e Universidade Federal do Ceará, Secretaria Estadual de Educação) e uma outra viagem para participar da Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará. Durante estes períodos de campo, realizei a observação participante do II Encontro do Povo Kariri (Crateús) e da 1ª Assembléia do Povo Anacé (Caucaia). Participei também da montagem e abertura da exposição Índios: Os Primeiros Brasileiros, no Centro Dragão do Mar de Arte

e Cultura (Fortaleza) e do IX Simpósio ObservaNordeste - Uma cidadania diferenciada: políticas públicas e povos indígenas no Nordeste, evento promovido em Fortaleza.

A primeira viagem realizada no ano de 2007 deu-se entre os meses de maio e junho. As atividades então desenvolvidas contemplaram, inicialmente em Fortaleza: 1) A participação no seminário do Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas GEPE/UFC/CNPq, quando apresentei o projeto de pesquisa que estava desenvolvendo para a equipe de pesquisadores coordenada pelos professores Isabelle Braz (UFC) e Max Maranhão (UECE), resultando disto o contato e a filiação ao referido grupo. 2) Entrevista com as missionárias Maria Amélia Leite e Margaret Malfliet, na sede da Missão Tremembé. 3) Visita à sede da Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará Copice, organização indígena conveniada com a Funasa e que presta assistência aos indígenas em tratamento médico na cidade de Fortaleza (muitos desses indígenas oriundos da área da pesquisa) e 4) visita à aldeia Lagoa dos Tapeba, durante a inauguração de um centro de informática que reuniu indígenas, representantes da Funai, do governo do estado e de fundações de responsabilidade social.

Logo depois dessas atividades em Fortaleza, dirigi-me para Crateús onde realizei a etnografia do conflito entre moradores indígenas (Potyguara) e não-indígenas da ocupação São José, na periferia da cidade. Também participei do II Encontro do Povo Kariri, realizado no auditório da prefeitura de Crateús, durante três dias (07 a 09 de junho). Ainda em Crateús, mantive contato com os índios Tabajara que permaneciam ocupando o Assentamento Nazário, na Serra da Ibiapaba (local onde havia estado por duas vezes no ano anterior). Logo depois do Encontro dos Kariri, dirigi-me até a cidade de Poranga, onde realizei contatos mais aprofundados com os indígenas de lá, realizando a observação participante do cotidiano, dos rituais católicos inculturados (missa de Santo Antônio) e das mobilizações políticas indígenas (reunião com o promotor e ocupação da fazenda Cajueiro, abandonada pelos proprietários), também visitei sítios arqueológicos de importância para os indígenas.

Retornei de Poranga para Fortaleza, acompanhando os indígenas que foram destacados para levar até a FUNAI a notícia da ocupação e as demandas de assistência jurídica e material para a mesma. Findo este contato, retornei à João Pessoa.

No mês de setembro despendi mais tempo em Fortaleza, quando conduzi entrevistas com representantes dos órgãos públicos diretamente ligados aos indígenas e

participei da montagem da exposição Índios: Os Primeiros Brasileiros, realizada sob a curadoria do professor João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ). A Exposição foi montada no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, contou com a participação ativa dos povos indígenas e suas organizações. Após a abertura deste evento (dia 20/09), acompanhei uma delegação de indígenas de Poranga que iriam participar da 1ª Assembléia do Povo Anacé, na localidade Matões (município de Caucaia).

Em novembro deu-se a minha terceira viagem a campo. Inicialmente, em Fortaleza, participei entre os dias 11 e 14 de novembro de 2007, do IX Simpósio ObservaNordeste, denominado *Uma cidadania diferenciada: políticas públicas e povos indígenas no Nordeste*. O evento foi uma iniciativa da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco, do ObservaNordeste, da Coordenação dos Estudos Indígenas/Fundaj, da UFC, do Laced/Museu Nacional e da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), o qual teve por objetivo avaliar as diferentes políticas públicas voltadas para os povos indígenas do Nordeste nos últimos anos, a partir dos debates entre pesquisadores, professores, representantes do poder público e de ONGs e lideranças indígenas da região.

Depois, desloquei-me juntamente com a coordenação da Copice a Aldeia Buriti, dos índios Tremembé (município de Itapipoca). Nesse local iria ocorrer a próxima assembleia estadual e aproveitei para realizar o registro dos preparativos de tal evento. Depois, segui para Poranga e de lá à Crateús. Em Poranga, completei os registros etnográficos do cotidiano da aldeia e da dinâmica em torno da escola indígena; realizei a observação participante dos rituais nos salões de cura e conduzi uma segunda sessão de entrevistas com a irmã Margaret Malfliet.

Em Crateús, acompanhei o processo de consolidação da ocupação da Aldeia São José pelas famílias indígenas, que haviam constituído uma associação e aguardavam a liberação das verbas para a construção da escola indígena. Na Vila Vitória, mantive contato com os indígenas que estavam no Nazário e registrei o processo faccional entre os Tabajara com o iminente retorno das famílias que foram para aquela área da Serra da Ibiapaba. Na Nova Terra pude manter contatos com uma outra comunidade Tabajara, oriunda do município de Ipu, na Serra Grande, e que após anos estabelecidos na cidade de Crateús, agora se organizavam em associação. Visitei a Maratoã, núcleo dos Kariri.

Então, retornei para Fortaleza, onde mantive contatos com a Secretaria Estadual de Educação e daí, à João Pessoa.

No mês de dezembro fui à Itapipoca, onde procedi aos registros etnográficos da XIII Assembléia dos Povos Indígenas no Ceará, realizada na aldeia Buriti, dos índios Tremembé. Nesta viagem estava acompanhado das colegas Kelly Oliveira (UFPE) que fazia pesquisa sobre a APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) e Jaqueline Ciríaco, jovem Potiguara da Paraíba. Esta Assembléia contou com um maior número de representantes indígenas e diversos visitantes (pesquisadores, jornalistas, membros de ONGs e representantes de órgãos oficiais – Funai, Funasa, Secretaria de Educação).

Durante o ano de 2008, realizei mais quatro viagens a campo, interrompidas por problemas de saúde na minha família, quando ocorreram a internação e falecimento de uma tia que residia conosco e a internação e cirurgia da minha mãe. Também participei de um número maior de congressos científicos, produzi trabalhos monográficos que foram publicados, participei de cursos de curta duração e de uma banca de conclusão de curso de Ciências Sociais (graduação) na Universidade Estadual do Ceará.

Os trabalhos de campo no ano de 2008 tinham como meta a complementação de dados e a execução de uma análise situacional do processo de cadastramento das etnias indígenas na cidade de Crateús. Minha primeira viagem estava programada para o início de março, mas o internamento na UTI da minha tia obrigou-me a adiar o deslocamento para meados de abril, quando deu-se o cadastro das etnias indígenas residentes na cidade de Crateús por parte da Funai e da Funasa. Durante dez dias de campo, acompanhei este processo e os impactos causados nas relações entre os indígenas. Da mesma forma, pude conduzir um levantamento estatístico nas fichas cadastrais das associações indígenas e registrar as reuniões de algumas delas.

No mês de agosto, retornei a campo de modo a complementar os dados constantes da tese e confirmar a sua organização conceitual. Neste período estive acompanhado pela colega Carmem Lima (doutoranda na UFPE), que também desenvolvia pesquisa de campo em Crateús. Durante 25 dias pude realizar as últimas entrevistas, consultar os arquivos da Diocese, em busca de registros da Pastoral Raízes Indígenas e etnografar rituais nos salões de cura. Também realizei uma terceira visita ao Nazário, onde poucas famílias indígenas permaneciam ocupando a área.

No mês de outubro estive em Fortaleza, participando de uma reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista, quando se fizeram presentes representantes indígenas da Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte. Na sequência deste evento, participei da 2ª Assembleia do Povo Anacé e da Festa da Carnaúba, do povo Tapeba, ambos no município de Caucaia, vizinho a Fortaleza.

Em dezembro, desloquei-me até Poranga, de modo a participar da XIV Assembléia dos Povos Indígenas no Estado do Ceará, que ocorreu na aldeia Cajueiro, área ocupada pelos índios Tabajara em 2007. Nesta Assembleia, houve também grande participação de representantes das agências indigenistas no Ceará (tanto as oficiais, como as ONGs). Neste sentido, durante uma reunião dos pesquisadores presentes fui convidado pelos historiadores Alexandre Gomes e João Paulo Vieira, do Museu do Ceará, para organizar uma coletânea de textos sobre os povos indígenas no Ceará, a ser publicada no ano de 2009 por aquela mesma instituição.

O ano de 2009 foi dedicado à redação final da tese, para a qual, com a concordância do orientador, foi solicitada prorrogação de prazo ao PPGS da UFPB. Dediquei-me, ainda, à organização da coletânea *Na Mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. (Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009). Este livro foi lançado em maio desse ano e reúne artigos de historiadores, antropólogos, sociólogos, educadores, missionários e indígenas, abordando a temática dos povos indígenas no Ceará.

ESTRUTURA DOS CAPÍTULOS

Visando uma melhor apresentação dos dados e dos meus argumentos dividi a tese em duas partes que buscam dar conta, cada uma, de duas situações históricas¹⁶ distintas. A primeira parte denominei de **etnogênese** a segunda de **etnificação**. A forma como uso esses conceitos não implica que eles tenham valor analítico por si mesmos. Pretendo que tenham sim, valor descritivo e contextualizador de processos sociais. Os dois processos,

¹⁶ A noção de situação histórica refere-se “*a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. (...) Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais do conflito.*” (Oliveira, 1988, p.57. grifos no original).

(etnogênese e etnificação) não são isolados um do outro, ambos são inter-relacionados e condição de existência mútua. Se aqui aparecem separados é por mera convenção didática e de apresentação de raciocínio lógico e cronológico.

Por **etnogênese** compreendo o processo cognitivo e experiencial de assunção de uma identidade étnica por parte de indivíduos e grupos, inseridos num processo político e social de redefinição de suas posições sociais. A etnogênese, no caso analisado ocorre num campo social delineado, inicialmente, pelas lógicas e práticas de uma ação missionária indigenista bastante singular, que atuará na definição dos parâmetros de identificação étnica utilizados pelos indígenas. É através desse processo que indivíduos e famílias, trabalhando ativamente sobre memórias e histórias locais, saberes fragmentados e difusos, constroem uma narrativa sobre a origem étnica, que serve de mola mestra ao processo de identificação indígena. Nesse momento, o foco de nossa análise recairá sobre a ação pastoral, suas premissas e princípios.

Este campo foi inicialmente delineado pelas ações de um conjunto de agências missionárias, onde se destacaram a Pastoral Raízes Indígenas e a Associação Missão Tremembé. Estas agências propunham um modo singular de organização social e eclesial. Assim, ao inserirem-se nas formas de organização do movimento pastoral, as famílias de sem-teto de Crateús ou os trabalhadores agrícolas de Poranga, passaram a partir de então a formar comunidades, compondo unidades de ação da igreja e pleiteando o acesso a direitos políticos e recursos que o Estado até então não lhes destinava.

O primeiro capítulo abordará a constituição do campo missionário indigenista na Diocese de Crateús e suas relações com as demais agências missionárias no Ceará. Neste capítulo pretendo explicitar tanto as concepções (de cultura, de história e de memória) utilizadas pela Pastoral Raízes Indígenas, como as suas práticas de estudo da memória e da identidade enquanto elementos fundamentais no processo de organização das comunidades.

A estratégia de redação do capítulo utiliza dados etnográficos, pesquisa textual e relatos orais (histórias de vida) para elucidar essas dimensões. Assim, inicio com a etnografia de uma missa indígena realizada em Poranga, não só como uma das práticas da igreja popular, mas como o resultado de vários anos de atuação da Pastoral Raízes Indígenas. A missa condensa vários aspectos, principalmente a equação “índio = excluído”, noção fundamental para a ação dessa pastoral.

As linhas da orientação pastoral da Diocese de Crateús e a constituição das demais agências indigenistas missionárias no Ceará serviram enquanto pano de fundo para o relato da vida institucional da Pastoral Raízes Indígenas. A próxima parte do capítulo volta ao nível micro: a Pastoral Raízes Indígenas era composta de pessoas de carne e osso e que ainda hoje são importantes no movimento indígena. Dedico esta parte final às histórias de vida da Irmã Margaret Malfliet e de Helena Gomes. O objetivo aqui é apresentar a trajetória particular dessas duas mediadoras fundamentais no processo de organização do movimento indígena.

Os dois capítulos seguintes tratarão das principais estratégias mobilizatórias e organizativas operacionalizadas pelas agências missionárias: a narrativa e o ritual. Atos performativos que se constituem como duas etapas consecutivas no processo de identificação: primeiramente, o sujeito identifica-se com uma determinada narrativa, que ele assume que diz respeito à sua origem. Esta é uma identificação individual ou familiar, que se processa através de mediadores que lançam luz sobre uma nova forma de interpretar as histórias familiares. É um momento de introspecção e convencimento de que se é indígena, mesmo tendo de enfrentar inúmeras forças contrárias. Posteriormente, esta identidade é exteriorizada publicamente com o próprio corpo na participação nos rituais performáticos da etnicidade (toré, torém, assembléias, marchas, etc.) onde comunica a sua nova condição de indígena, através do corpo que dança, canta, porta vestes e enfeites, e no limite pode servir de matéria à um espírito indígena antepassado.

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, romarias, salões de cura, danças de São Gonçalo e depois, o toré e o torém. Tanto como formas de atrair as pessoas para ouvirem as mensagens de libertação, quanto como conteúdos culturais específicos e metaforizados dessas mensagens. 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 em várias situações de mobilização popular e étnica (Arruti, 2006b).

Tais práticas têm como objetivo um processo de contrafação, demolição e erosão do discurso histórico oficial, através do qual os grupos indígenas podem se afirmar. É, pois, através da narrativa e do ritual que os grupos indígenas se fazem em contraposição à história oficial. O salto do tigre benjaminiano dá-se aqui, pois *a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras'* (Benjamin, 1994, p.229).

Narrativa e ritual são, portanto, dois momentos de perigo. A primeira porque concorre com os discursos oficiais (que se querem universais), ao abordar a história da perspectiva singular dos atores indígenas, inserindo lógicas, temas e problemas subversivos na trama objetificada da história oficial. O segundo, porque oriundo em parte de práticas mediúnicas, onde o sagrado e o sobrenatural irrompem – geralmente de forma dramática – no cotidiano, é guindado à posição de bandeira política, onde se condensam os elementos simbólicos do movimento indígena, principalmente a produção da alteridade (Arruti, 2006b). Todo toré é um momento perigoso, pois estabelece a comunicação em vários níveis e com vários interlocutores (incluindo o sobrenatural), e toda comunicação é passível de mal-entendidos. Assim, um toré representado para um conjunto de autoridades civis corre o risco de ser atravessado pela manifestação de algum espírito ou encantado, já que a função básica desse ritual e de seus congêneres é invocar os espíritos. Mas também as autoridades podem repudiar a autenticidade cultural do toré, como geralmente o fazem, apenas tolerando a sua apresentação, que rapidamente tende a ser domesticada por uma perspectiva folclorizante.

Como todo movimento social cria rotinas, símbolos, procedimentos, linguagens, padrões e lógicas próprias que passam a definir os próprios participantes do movimento. Os símbolos e os rituais tornam-se parte da experiência compartilhada dos integrantes do movimento, fornecendo-lhes os laços afetivos e intersubjetivos necessários à continuidade de sua adesão ao movimento. O movimento indígena no Ceará também atuou neste mesmo sentido. Inicialmente, são os participantes que definem o movimento, ele é fruto de suas interações e das práticas culturais que trazem consigo. Depois o movimento estabelece uma dinâmica própria e as adesões se dão por uma adequação à esta dinâmica. O exemplo mais notável desse processo são as performances rituais que vão progressivamente sendo modeladas num campo de disputas pela fixação dos sentidos em torno da cultura indígena.

A segunda parte da tese trata da situação histórica que começa a se delinear a partir dos processos burocráticos de reconhecimento, cadastro e territorialização das famílias indígenas que participavam da Pastoral Raízes Indígenas. Esses processos podem ser adequadamente descritos a partir da noção de **etnificação** que

refere-se a este congelamento da identidade no âmbito de ideologias étnicas que podem inscrever-se na ossatura institucional do Estado e das redes de movimentos sociais e organizações civis, baseadas em uma consciência reflexiva da cultura e que fundamentam esforços deliberados de revitalização cultural promovidos em comunidades argumentativas em que a ‘ancestralidade’ precisa ser representada convincentemente diante de interlocutores difusos. (Peres, 2003, 37. Grifos no original).

Ao situar o movimento indígena na região de Crateús a partir do uso da noção de etnificação pretendo chamar atenção para o fato de que, neste processo, se opera uma “redução semântica” na qual as múltiplas histórias e trajetórias individuais e grupais que se articularam no processo de identificação étnica promovido pela Pastoral Raízes Indígenas devem, necessariamente, se adequar à uma determinada forma de objetivação histórica para serem reconhecidos e enquadrados dentro do esquema político do indigenismo tutelar (Oliveira, 1998). Nesse processo, múltiplas histórias subjetivas e abertas devem tornar-se uma única história objetiva e fechada em si mesma. Evidenciando-se então a constituição de um campo de forças sociais pelo poder de definir as categorias étnicas nas suas dimensões históricas, culturais, políticas e jurídico-administrativas (Bourdieu, 1989).

E se a cultura é política temos que as políticas culturais indígenas seriam “guerras de interpretação” travadas ao redor daqueles sentidos que visam fixar, através dos aparelhos do Estado que implementam um regime tutelar, o lugar do índio tanto na sociedade nacional quanto na própria sociedade a que o índio se tem como pertencente. As relações entre sociedades indígenas e Estado tornam-se conflitivas, portanto, e principalmente, nos momentos em que determinadas práticas e representações sobre os índios e para os índios são elaboradas e impostas sobre suas pessoas, os assujeitando muitas vezes sob a alegação de fazê-lo para seu próprio benefício. Estamos diante de certos dilemas de representação política. (Silva, 2000, p.5)

Resta, pois, aos indígenas da região, negociar com o indigenismo oficial dos órgãos de estado que funcionam, então, como agentes produtores de uma objetividade

política, que também é do conhecimento, e se expressa nas categorias que são requeridas para autenticar os grupos indígenas: raça (biologia – pureza racial), história (história – tempo linear e progressivo) e cultura (antropologia – cultura como todo autocontido).

Os dois capítulos que compõem essa parte analisam alguns dos aspectos desses processos, com ênfase no congelamento das fronteiras étnicas em ossaturas burocráticas que exigem o delineamento de novos campos de mediação, novas formas organizacionais e representativas que engendram processos de territorialização e faccionalismos e um novo tipo de embate com os órgãos de Estado.

O capítulo 4 aborda alguns dos processos de territorialização encetados pelos indígenas de Crateús e Poranga e o capítulo 5 trata do cadastro das etnias indígenas da cidade de Crateús no subsistema de atendimento à saúde indígena realizado pela Funasa.

Então, é com o reconhecimento oficial desses grupos (enquanto luta e processo) que se redefinem, inclusive, os próprios grupos. Se o movimento indígena em Crateús, antes, era uma Pastoral; agora, com as escolas, as territorializações, os projetos da Carteira Indígena e o cadastro da Funasa, passa a ser um conjunto de etnias discretas, representadas em associações, cujos faccionalismos não tardam a aparecer, principalmente, no período eleitoral. Da mesma forma, em Poranga, processos faccionais latentes tendem a se acentuar quando novos projetos etnopolíticos começam a se esboçar (escola, territorialização, museu).

Se nos enredarmos nas exigências do indigenismo, percebendo as afirmações sobre fenótipo indígena, fontes históricas, práticas culturais e modos de vida como provas objetivas da indianidade dos grupos, perderemos a oportunidade de compreender como esses elementos articulam-se num campo social atravessado por múltiplos interesses e percepções.

Não se trata, então, de proceder a um estudo inquisitorial, para buscar possíveis provas objetivas da etnicidade dos grupos investigados – o que é uma demanda constante de inúmeros setores sociais, entre eles a própria máquina do estado¹⁷. O que procuro fazer na pesquisa é analisar através de quais processos, fluxos e práticas

17 Essa postura já foi devidamente criticada no trabalho de Santos e Oliveira (2003) sobre o caso do processo de reconhecimento étnico dos Caxixó, em Minas Gerais.

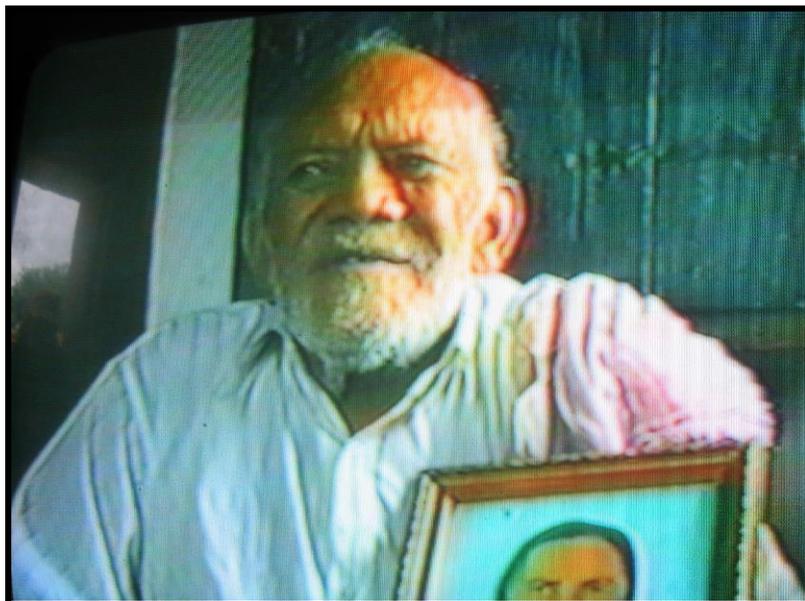
constitui-se um campo social que propicia a reorganização dos grupos sociais a partir de alinhamentos étnicos.

Assim, as principais questões que levanto nesta tese dizem respeito: a) ao papel da agência missionária no processo de organização étnica; b) à compreensão das narrativas e dos rituais como performances criadoras e comunicadoras da identificação étnica e de seus conteúdos simbólicos e normativos; c) às dinâmicas territoriais e políticas das situações indígenas urbanas e dos projetos de territorialização étnica empreendidos pelos grupos indígenas; e d) ao processo de reconhecimento político das etnias indígenas tomado como um campo de lutas pelas classificações sociais.

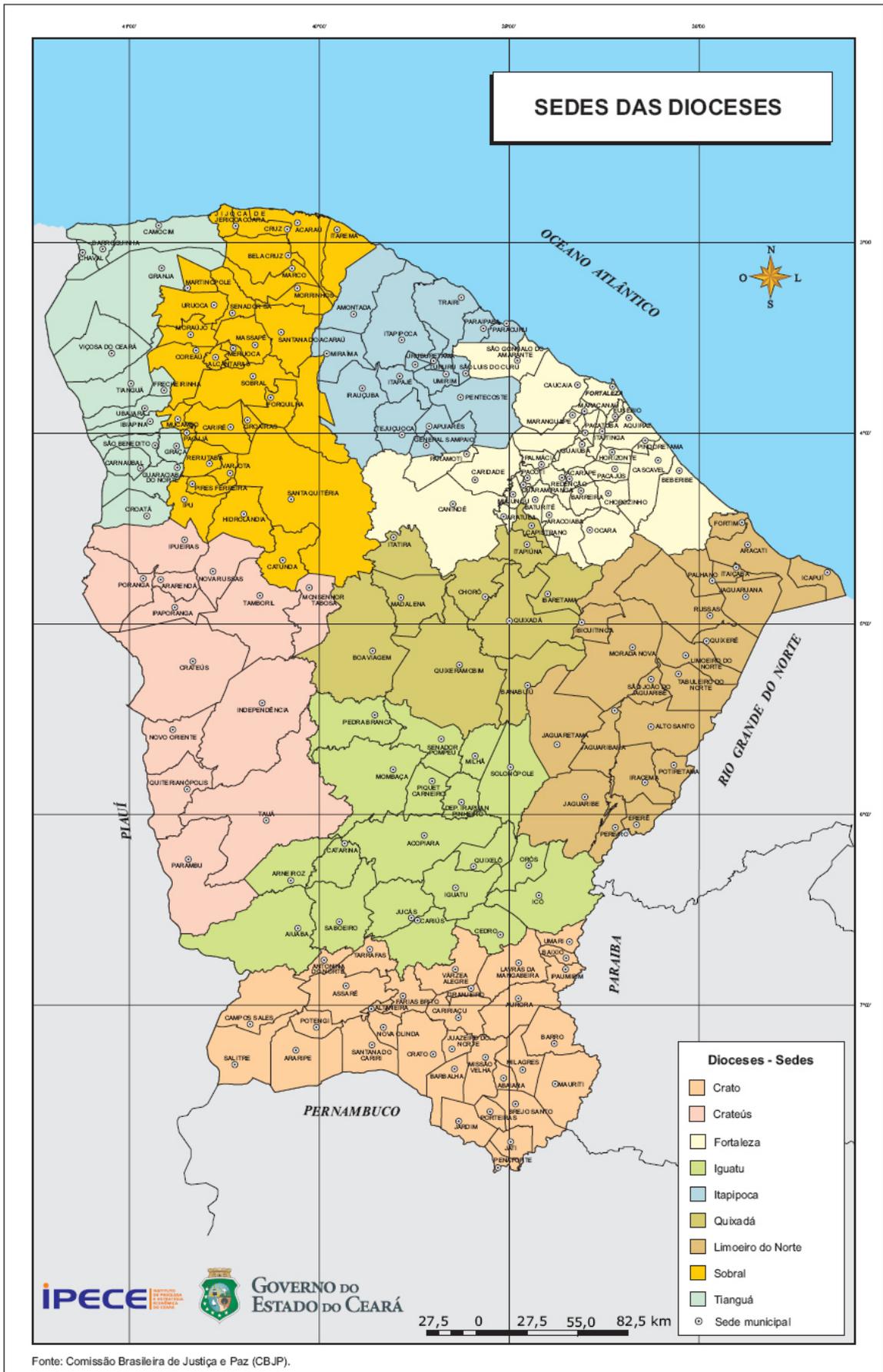
ICONOGRAFIA – INTRODUÇÃO



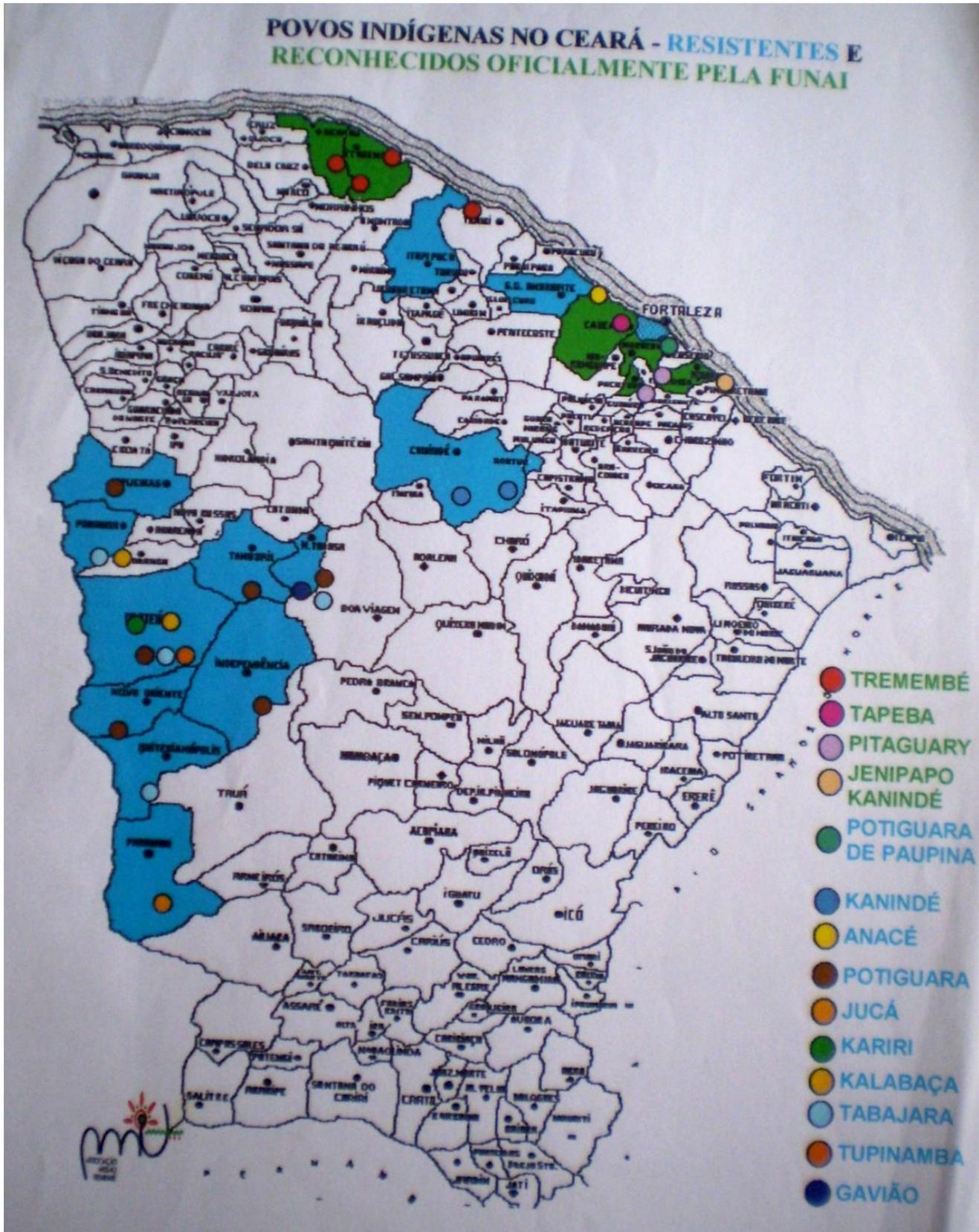
Dona Tereza Kariri na janela de sua casa. Crateús. Agosto de 2008.



Seu Mariano Barata, em imagem capturada do vídeo de Ivo Souza. Monte Nebo. 1997.



Mapa da Associação Missão Tremembé localizando os povos indígenas no Ceará.



Trecho de mapa da FUNAI localizando as Terras Indígenas no Ceará



Povos Indígenas no Ceará



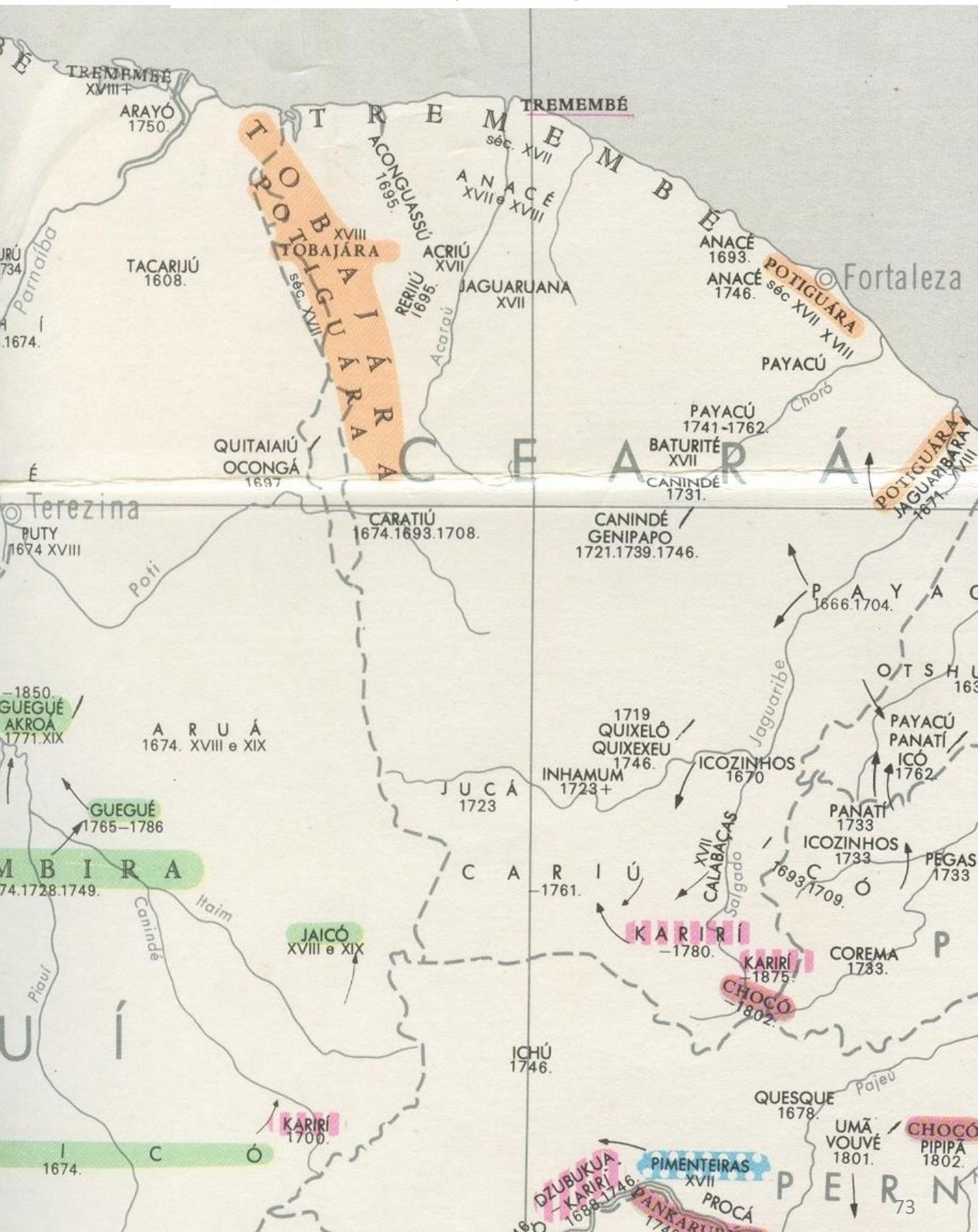
Fonte: Dados coletados em campo.
Elaboração do Mapa: Estêvão Palitot
Mapa-Base: <http://atlas.srh.ce.gov.br/>

Povos Indígenas na Área da Diocese de Crateús

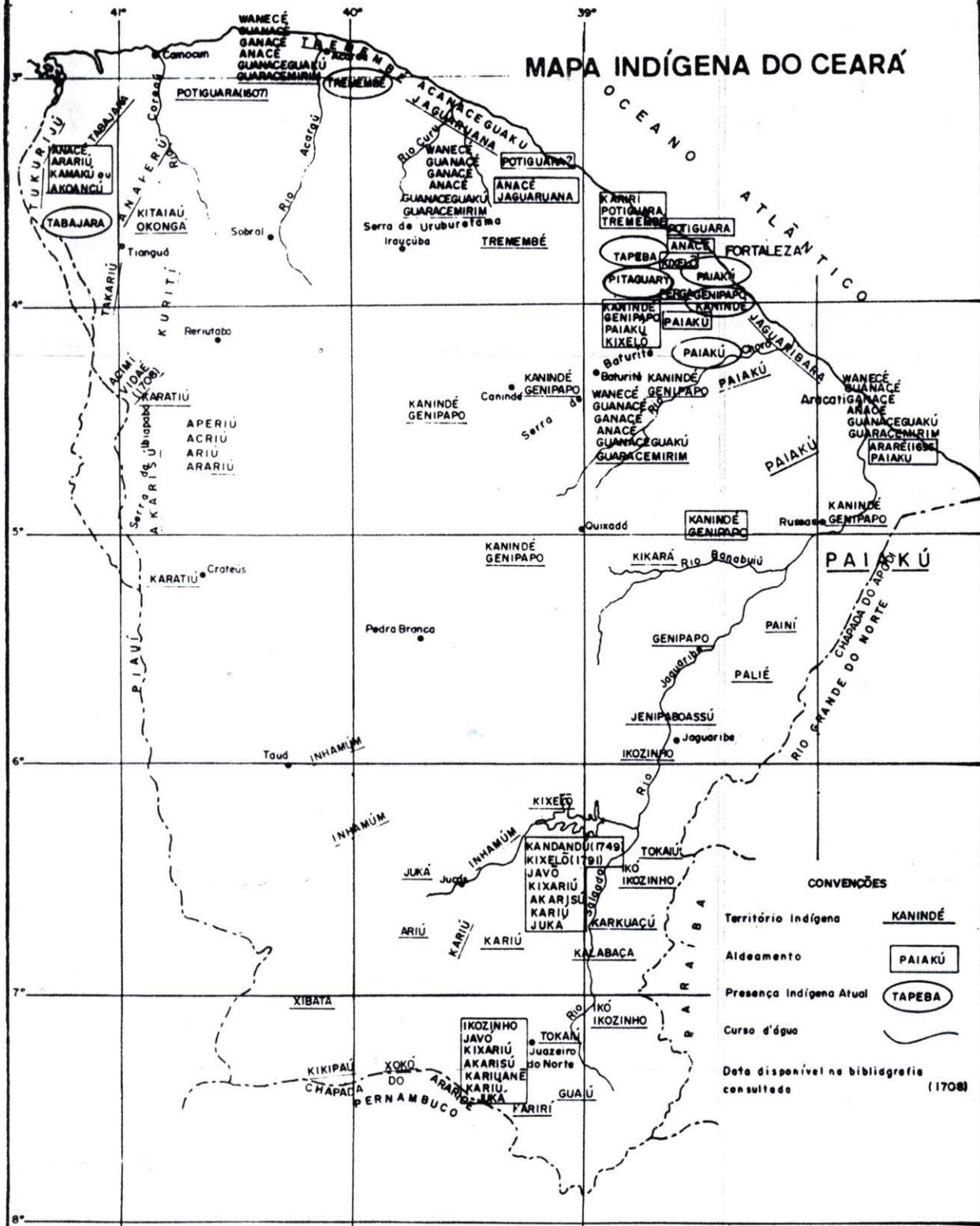


Fonte: Dados coletados em campo. Elaboração do Mapa: Estêvão Palitot
Mapa-Base: <http://www2.ipece.ce.gov.br/atlas/capitulo1/12/123.htm>

Trecho do Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju (1944) localizando os povos indígenas no Ceará



MAPA INDÍGENA DO CEARÁ



- CONVENÇÕES**
- Território Indígena KANINDÉ
 - Aldeamento PAIAKÚ
 - Presença Indígena Atual TAPEBA
 - Curso d'água
- Data disponível na bibliografia consultada (1708)

Reprodução de mapa constante no livro de José Cordeiro, Os índios no Siará (1989)

PESQUISA: José Cordeiro de Oliveira
 DESENHO: Agostinho Cavalcanti

Carta da Província do Ceará (1861) da qual está excluída a povoação de Piranhas, na Ribeira dos Carathús. Podemos ver também a povoação de Várzea Formosa, sobre a Serra dos Cocos.



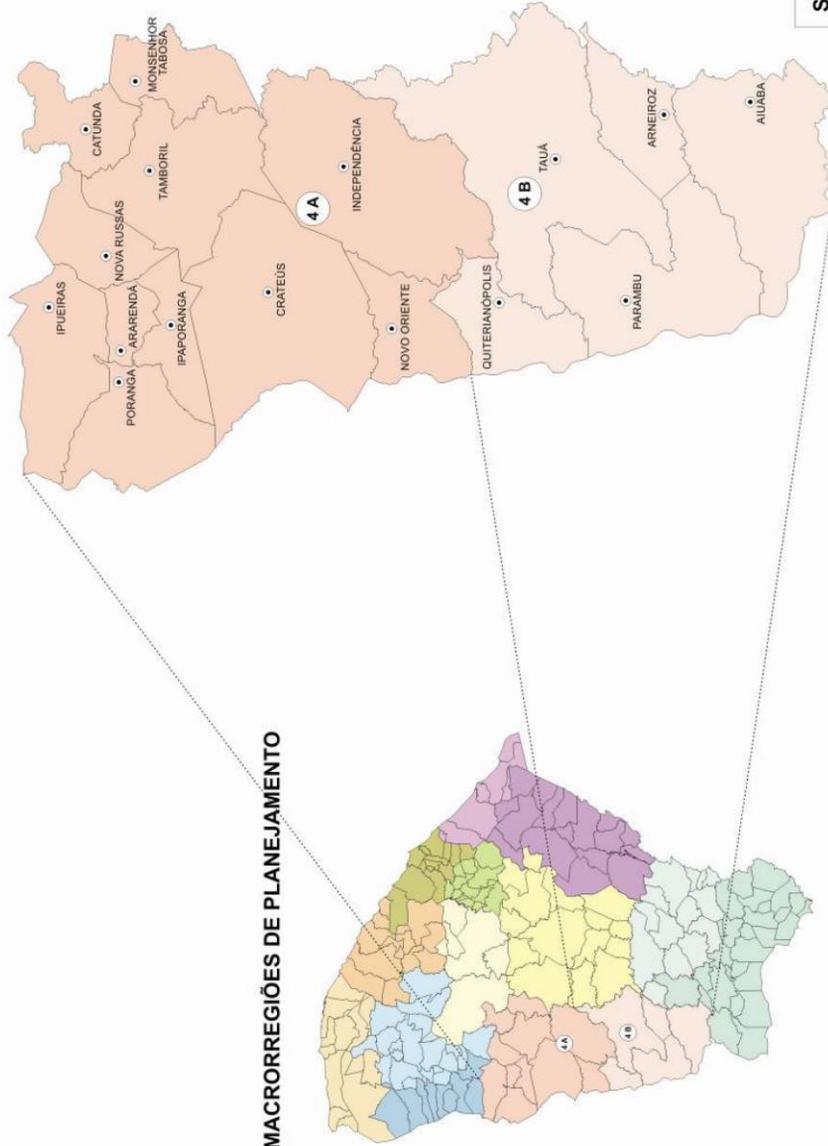
Fonte: Carta Chorographica da Província do Ceará com a divisão eclesiastica, e indicação da civil e jurídica até hoje, organizado pelo Dr. Pedro Théberge de 1861. Fundação Biblioteca Nacional http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart249778.sid cesso em 20 de fevereiro de 2009.

DIVISÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA 1823 - 1872 - 1890 - 1900



MACRORREGIÃO DO SERTÃO DOS INHAMUNS

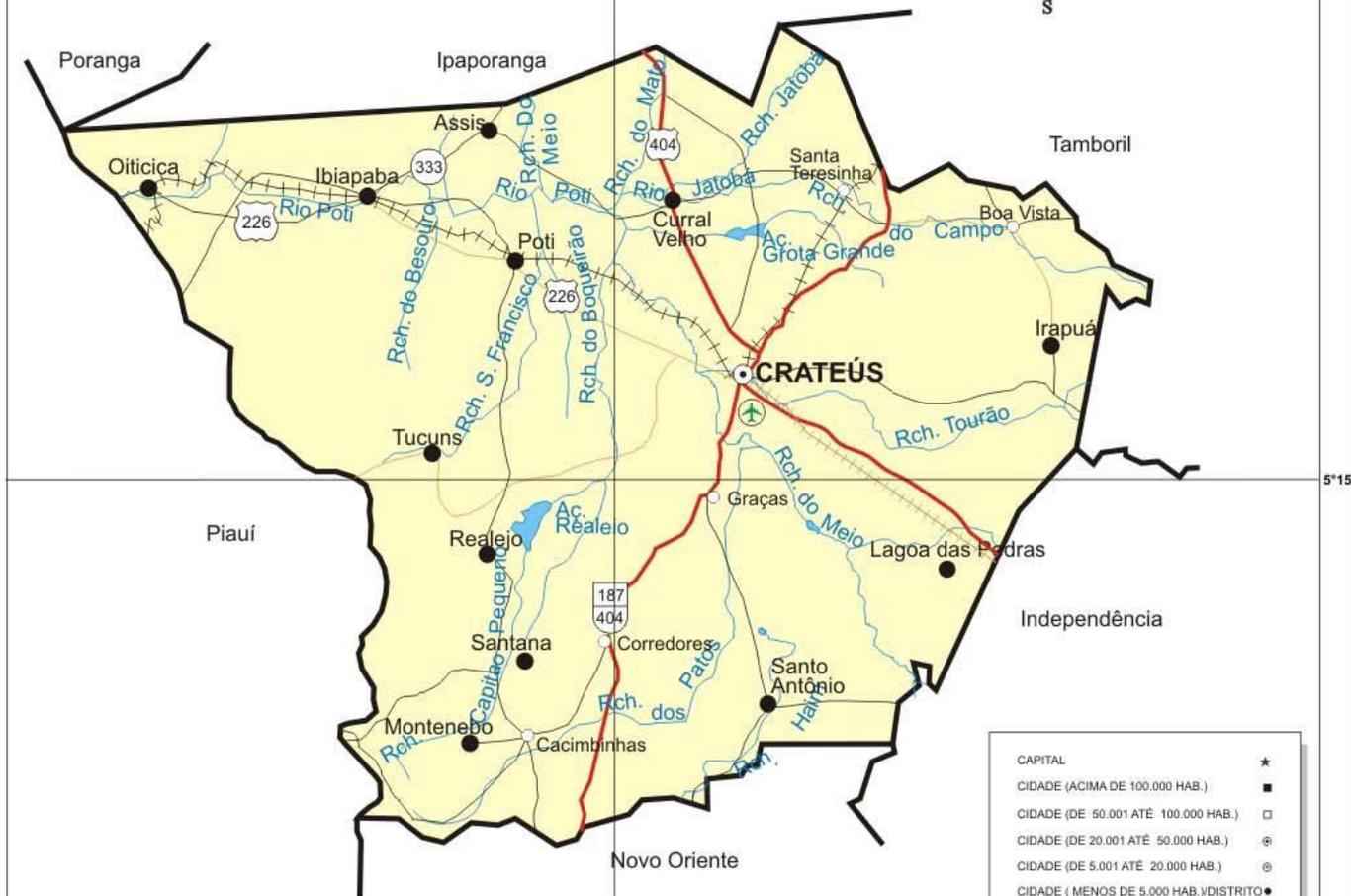
MACRORREGIÕES DE PLANEJAMENTO



SERTÃO DOS INHAMUNS

- 4A - Território do Sertão de Crateús
- 4B - Território do Sertão dos Inhamuns
- Sedes municipais

CRATEÚS



MAPA DE LOCALIZAÇÃO



CAPITAL	★
CIDADE (ACIMA DE 100.000 HAB.)	■
CIDADE (DE 50.001 ATÉ 100.000 HAB.)	□
CIDADE (DE 20.001 ATÉ 50.000 HAB.)	⊙
CIDADE (DE 5.001 ATÉ 20.000 HAB.)	⊗
CIDADE (MENOS DE 5.000 HAB.) / DISTRITO	●
OUTRAS LOCALIDADES	○
LIMITES	—
FERROVIA IMPLANTADA	++++
FERROVIA PLANEJADA	+++++
AERÓDROMO	✈
AEROPORTO	✈
PORTO	⚓
PREFIXO RODOVIAS:	
FEDERAL	BR
ESTADUAL	CE
TRANSITÓRIA	□
CONSTRUÍDAS:	
PAVIMENTADA PISTA SIMPLES	—
PAVIMENTADA PISTA DUPLA	—
IMPLANTADA	—
LEITO NATURAL	—
EM CONSTRUÇÃO:	
PAVIMENTADA PISTA SIMPLES	—
PAVIMENTADA PISTA DUPLA	—
IMPLANTAÇÃO (EOI)	—
PLANEJADA	—
CONVENÇÕES	
CURSO D'ÁGUA PERMANENTE	—
CURSO D'ÁGUA INTERMITENTE	—
LAGOA, LAGO	—
AÇUDE, BARRAGEM	—

PRIMEIRA PARTE

ETNOGÊNESE

CAPÍTULO 1



**“É DEUS NO CÉU
E OS ÍNDIOS NA
TERRA”**

CAPÍTULO 1

“É DEUS NO CÉU E OS ÍNDIOS NA TERRA”

MISSA EM PORANGA

Um tranquilo entardecer no sertão, com um céu nublado de fim de inverno, é o cenário para uma missa modesta que se realizou no bairro Jardim das Oliveiras, na cidade de Poranga, em homenagem ao padroeiro Santo Antônio.

Por volta das 16 horas saí da casa de Eliane¹ e dirigi-me até a escola indígena, para acompanhar a procissão com a imagem do padroeiro que sairia de lá em direção à capela do bairro. Na escola havia umas trinta pessoas, entre professoras, alunos, funcionários e mais alguns indígenas, além da Irmã Margaret Malfliet. Estavam preparando a procissão: livros com cânticos para a missa, as vestes rituais de palha de caroá e carnaúba, frutos verdes para o ofertório, pinturas para o rosto, e duas bandeiras, uma do Conselho Indígena de Poranga - CIPO e a outra, a Wiphala, bandeira multicolorida e quadriculada que representa os povos andinos originários².

Registrei em fotografias os preparativos para a procissão que conduziria a imagem de Santo Antônio e os demais símbolos étnicos e litúrgicos até a pequena igreja do bairro. Durante o registro pude perceber uma interessante articulação entre trajes e papéis a serem desempenhados nos eventos de logo a seguir. Enquanto um grupo trajava-se com as vestes de palha e se pintava, outros estavam impecáveis em suas *roupas sociais*, pois participariam de um batizado. Algumas das meninas, além de estarem com os trajes

¹ Eliane Gomes, à época diretora da escola indígena e minha anfitriã durante os períodos de campo na Poranga.

² A irmã Margaret realizou algumas viagens à países latino-americanos de forte presença indígena como Equador, Peru, Bolívia e México, de onde trouxe alguns símbolos étnicos para a Pastoral Raíces Indígenas, tais como a Wiphala dos povos andinos e faixas multicoloridas dos índios mesoamericanos. Ao fazer esses símbolos étnicos nativos circularem, Margaret promove um processo de identificação pan-indígena, atravessando fronteiras geográficas e nacionais, atuando na construção de uma *comunidade imaginada* (Anderson, 2008) indígena representada na luta pela afirmação identitária de milhares de comunidades ao redor do continente e acompanhadas, de algum modo, por instituições missionárias católicas.

indígenas, traziam os cabelos arrumados em coque e enfeitados com arranjos florais, pois participariam de uma quadrilha junina, depois da missa e do leilão.

Assim, articulando múltiplos significados num único evento³, portando símbolos católicos, indígenas e populares, maracás nas mãos, a procissão saiu da escola em direção à igreja cantando músicas do toré. À frente vinha a bandeira do CIPO, seguida pela imagem de Santo Antônio e a Wiphala. No meio da procissão, Eliane e Aurilene, professoras indígenas, tocavam os maracás e puxavam as músicas do toré.

*Quem deu esse nó, não soube dar.
Esse nó tá dado, eu desato já.
Oi, desenrola essa corrente,
Deixa os índios trabalhar.*

*Oi, pisa, oi pisa, vamos pisar,
Pisa na jurema do Rei de Orubá. (Rei Juremá).
Na jurema tem, na jurema dá,
Caboco bom pra trabalhar.*

*É Deus no Céu,
E os índios na Terra.
E, vamos ver quem pode mais?
É Deus no Céu!*

*Pai Tupã, Pai Tupã,
Nosso Rei, ai, ai, ai!
Nos dai força, nos dai força,
Para nós aqui lutar.
Ai, toque o tambor, tambor juremá.
E balance a maraca e vamos dançar*

Aurilene conduzia ainda, sob seu braço o livro de cânticos da missa. O percurso foi curto, pois entre a escola indígena e a igreja do bairro, bastava dobrar a esquina e seguir mais um pouco na rua principal.

Em frente à capela, a mesa do altar e os bancos haviam sido trazidos para o lado de fora. Os bancos foram dispostos na rua e o altar foi arrumado no patamar, ao lado do cruzeiro, ficando mais elevado. Junto ao padre, algumas poucas pessoas aguardavam a procissão. Quando esta chegou, foi aplaudida e tomou o patamar por trás do altar formando a *roda de toré*, enquanto o sino tocava convocando para a missa.

³ Inicialmente tal associação de elementos heteróclitos lembrou-me o comentário de Antonio Gramsci sobre a cultura popular como “um aglomerado indigesto de fragmentos”.

*Seu Lírio Verde, quando vem das matas,
Ele traz na cinta é uma cobra coral.
É uma cobra coral!
Ele traz na cinta é uma cobra coral.*

*Pisa ligeiro, pisa ligeiro.
Quem não pode com a formiga,
Não assanha o formigueiro.
Quem não pode com a formiga.
Não assanha o formigueiro.
Quem não pode com a formiga.
Não assanha o formigueiro.*

*Eu subi lá no Alto do Tempo,
Só pra ver a fundura do mar.
Oi, canta homem, canta mulher,
E a Sereia dança no mar.*

*É Deus no Céu,
E os índios na Terra.
E, vamos ver quem pode mais?
É Deus no Céu!*

*As minhas Cobrinha Verde de cipó.
Com as minhas Cobrinha Verde eu quebro o nó.
Calango tango é dos Calango verde.
Calango tango é dos Calango do mar.*

Ao final desta *roda de toré*, a bandeira do CIPO já estava presa ao altar e a imagem de Santo Antônio havia ganhado um pequeno cocar de penas alvas. Depois, um quadro de Nossa Senhora de Guadalupe foi adicionado ao altar.

Com a chegada da procissão as pessoas que iam participar da missa e estavam em suas casas foram se aproximando, aumentando o número de fiéis. Logo, uma camionete, cheia de gente, também chegou e mais algumas pessoas de moto, ocupando todos os espaços disponíveis nos bancos. Uma boa parte dos participantes da procissão permaneceu por trás do altar, entoando os cânticos e fazendo as leituras da missa.

Ao desfazer-se a *roda do toré*, Eliane foi a primeira a falar, saudando os presentes, em nome dos povos indígenas Tabajara e Kalabaça de Poranga. Depois falou o padre Xavier e teve início a missa, com um cântico em homenagem a Nossa Senhora de Guadalupe. A Irmã Margaret acompanhada por algumas professoras indígenas entoou a música.

Com o rosto de índia, Maria desceu/

E ao índio João ela apareceu
Era ainda escuro, João já madrugava/
Pras coisas divinas ele se apressava (bis)
Vestida de sol, em cima da lua/
Feliz aparece linda criatura (bis)
Ouvi filho meu, o mais desamparado/
Eu te escolhi pra dar meu recado (bis)
Guarda bem seguro no teu coração/
Sou Santa Maria, Mãe da compaixão (bis)
Apenas sou índio, pequeno e pobre/
Confie seu recado a um homem nobre (bis)
Somente você tem mais dignidade/
Para dizer tudo com fidelidade (bis)
Quero uma ermida, bem neste lugar/
Pras penas de dores eu remediar (bis)
Todo o meu amor, ajuda e defesa/
Nela mostrarei com grande firmeza (bis)
No topo do monte, brotaram cheirosas/
Mostrando o milagre, centenas de rosas (bis)
No manto do índio, foram recolhidas/
Provando ao bispo o que Deus queria (bis)
Gravado no manto, até hoje está/
A Virgem Maria, lá do Tepeyac (bis)
Seu rosto marcado com traços de povo/
Apona aos pequenos, o caminho novo (bis)
Se estou bem guardado no teu coração/
Nada mais me falta, tenho proteção (bis)

Após mais alguns cânticos e fórmulas jaculatórias próprias da missa católica o padre Xavier fala:

Irmãos e irmãs, a graça de Nosso Senhor Jesus Cristo, o amor do Pai e a comunhão do Espírito Santo estejam sempre convosco.

Respondem: Bendito seja Deus que nos reuniu no amor de Cristo.

Padre fala: Nós estamos todos aqui reunidos. No amor, na alegria, na felicidade, nesta festa de Santo Antônio. Este santo tão querido e muito importante, especialmente aqui nesse bairro. Nós estamos aqui também reunidos para celebrar o batismo de três crianças (...) Santo Antônio, os povos indígenas, as crianças que vão receber o batismo... A gente poderia se perguntar: mas, são muitas coisas que parecem tão diferentes? Mas que na realidade é a mesma coisa. É o amor de Deus que celebremos. Nos povos indígenas, na vida de Santo Antônio e na vida dessas crianças. Então para sermos plenamente unidos, na paz e no amor, vamos pedir perdão a Deus pelos pecados.

Após a fala do padre é realizado o Ato Penitencial, num tom étnico e relativista, a leitora indígena proclama:

Vamos todos pedir perdão a Deus por as vezes que nos envergonhamos de assumir nossa identidade... Identidade étnica. Vamos todos dizer juntos. Senhor, tende piedade de nós.

Todos: Senhor, tende piedade de nós.

Leitora: E por as vezes que continuamos a discriminarmos quem tem costumes diferentes dos nossos. Cristo, tende piedade de nós.

Todos: Cristo, tende piedade de nós.

Leitora: Alegres e felizes, demos glória ao senhor Deus cantando. Canto número 347 do livro caminhando e cantando.

A missa segue com cânticos de pastoral em que se comenta sobre as injustiças sociais, a missão evangelizadora e libertadora da Igreja, louvações da natureza e a comunhão de raças e etnias, como podemos ver nos fragmentos a seguir:

*Glória a Deus nas alturas/ é o canto das criaturas.
Rios e matas se alegram/ teus pobres por Ti esperam.
Paz para o povo sofrido,/ é o grito dos oprimidos.
A terra mal repartida/ clama por tua justiça.
(refrão)
Glória, glória, glória te damos, Senhor.
Glória, glória, venha teu Reino de Amor.
(...)
Glória ao Espírito Santo,/ que nos consola no pranto,
Que orienta a Igreja/ para que pobre ela seja;
Que deu coragem a Pedro/ e aos santos seus companheiros;
Que hoje junta esse povo/ a buscar um mundo novo.*

[...]

*Irá chegar um novo dia, um novo céu,
Uma nova terra, um novo mar
E neste dia os oprimidos,
Numa só voz a liberdade irão cantar.*

*Na nova terra o negro não vai ter corrente,
O nosso índio vai ser visto como gente.
Na nova terra, o negro, o índio e o mulato,
O branco e todos vão comer do mesmo prato.*

O mais significativo desta missa é a associação feita entre símbolos católicos e étnicos e entre as imagens do indígena e do pobre como podemos perceber em várias passagens, em especial, no cântico a Nossa Senhora de Guadalupe. De um lado, os símbolos católicos buscam reforçar a relação entre as práticas católicas tradicionais (missa, procissão, batizado, festa) e um projeto evangelizador que se pretende libertador e popular, falando ao povo através de uma linguagem que este entenda. Elemento

simbólico dos mais importantes nesse projeto é o envolvimento dos agentes pastorais da igreja no cotidiano das pessoas e a elevação do trabalho e do trabalhador à condição dignificante.

Nesse sentido, no momento do ofertório, um dos ápices do ritual católico, são apresentados os frutos do trabalho na terra através dos produtos agrícolas (melancia, jerimum, feijão e milho). A oferta de frutos verdes dos roçados é um ato simbólico dos mais significativos na liturgia católica popular, pois ao mesmo tempo em que se agradece pelas fartas colheitas, é enaltecido o esforço individual e coletivo representado no trabalho agrícola e a vinculação das pessoas com a terra tanto na sua dimensão material quanto social e simbólica. Ato pedagógico por definição é o centro de uma lógica da dádiva que aponta o trabalho dos humildes como mais santificado e digno do que a busca pelo lucro individual e a acumulação de riquezas não partilhadas socialmente. A recorrência deste ato na prática desse projeto religioso é tal que ele aparece na capa de um dos livros onde se registra a experiência do “Cristianismo de Libertação” (Löwy, 2000) na Diocese de Crateús (Fragoso et al., 2005).

Porém, nota-se também certa tensão entre a orientação mais convencional do padre e a orientação étnico-libertadora que a Irmã Margaret e os indígenas tentam incentivar na liturgia. Desde 1998 que a Diocese de Crateús não é mais regida por uma “linha pastoral de libertação”, sua atual orientação é mais convencional e moderada no trato dos temas sociais. Contudo, certos agentes católicos (padres, freiras e leigos) e grupos organizados (pastorais, associações e as etnias indígenas) buscam dar continuidade, de algum modo, às suas dimensões locais do projeto social e religioso do episcopado anterior. A ênfase dada à missa pela Irmã Margaret e pelos indígenas buscava manter os princípios simbólicos e organizativos daquela linha pastoral “popular” e étnica.

De acordo com Marcos Rufino (2006, p. 246-247) a pastoral indigenista⁴ no Brasil vem passando por transformações desde que sofreu a grande guinada sob influência do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-65) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968). A

⁴ O autor refere-se no texto especificamente ao Secretariado Nacional do Conselho Indigenista Missionário – Cimi, lócus de uma produção intelectual voltada para a reflexão da ação missionária católica voltada para os povos indígenas. Neste sentido, quando fala de pastoral indigenista ele se refere ao amplo universo de agências católicas que reverbera as discussões produzidas por esse “núcleo” central. O Cimi enquanto agência missionária ocupa um lugar igualmente central na relação da Igreja com a diversidade sacionativa brasileira, o que faz dela uma espécie de força-tarefa paraeclesialística incumbida da fronteira da cultura e da alteridade radical no Brasil. (Rufino, 2006, p. 236)

opção preferencial pelos pobres delineada nesses eventos, resultou na criação da figura-síntese do “oprimido”, que aglutinou as diferenças étnicas, culturais, nacionais e de classe na imagem do “excluído”. Uma imagem que referendava uma grande nação latino-americana, forjada pela exploração e opressão, que deveria se libertar através da ação pastoral da igreja popular, cuja grade de entendimento da realidade ajustava a prática missionária ao viés marxista das lutas de classe e das condições materiais de produção como elementos fundamentais na organização social. Das diversas experiências locais e nacionais desse redirecionamento da ação da Igreja organizou-se uma corrente teológica tipicamente latino-americana, que ficou conhecida como *Teologia da Libertação*.

Já em meados dos anos 1980, tem-se a elaboração, por parte dos altos escalões da hierarquia católica em Roma de uma *Teologia da Inculturação*, onde se começa a desmontar a figura do “oprimido” em diversos componentes, definidos a partir de critérios de pertencimento étnico e cultural. As conferências de Puebla e Santo Domingo já evidenciam estas mudanças, embora, a Igreja tenda a mostrá-las como continuidade em relação aos eventos anteriores. A *Teologia da Inculturação* é politicamente “mais neutra” e difusa no seio da instituição da Igreja, e desarma o contexto de enfrentamento direto das condições socioeconômicas que a *Teologia da Libertação* trazia.

No entanto, na pastoral indigenista brasileira, há uma fusão entre os dois horizontes discursivos, de modo geral e podemos observar como o movimento indígena impulsionado na Diocese de Crateús é fruto dessas disposições. Esta adaptação local das grandes correntes teológicas da igreja por parte da pastoral indigenista é o que Marcos Rufino denomina de *Teologia de Situação*.

Os missionários [da pastoral indigenista] estão entre os primeiros a digerir, problematizar e propagar o conceito [de inculturação] no país de maneira sistemática, no início dos anos 1990. (...) eles agem na reconstrução dos códigos internos a essa forma teológica, situando-o em um simbolismo familiar à Igreja do continente. E ao realizar essa recodificação, em que o discurso da inculturação é desmontado e posteriormente reconstruído em uma teologia de situação, o missionários parecem conseguir o impossível: manipular a genealogia de parentesco de alguns momentos e formulações recentes da Igreja do continente, e imbutir a inculturação na mesma linhagem de Medellín, Puebla, a teologia da libertação, e as experiências das CEBs no Brasil, sem que se note qualquer contradição. (Rufino, 2006, p. 257-258)

Aliás, é sintomático que as pastorais negra e indígena venham a se formar tardiamente na Diocese de Crateús e sob certas oposições do Conselho Diocesano de Pastoral.

A ação da Pastoral Raíces Indígenas, nesse sentido, operava duas codificações, primeiro aquela que igualava o “índio” ao “excluído”, para então, de uma pastoral popular, iniciar um processo de etnogênese. A pergunta que devemos fazer não é se os populares que a Pastoral Raíces Indígenas encontrou em seu caminho são índios ou não, mas porque estas pessoas aceitavam a proposição que lhes era feita sobre serem indígenas. O foco de nossa atenção é sobre as condições de possibilidade em que uma adscrição étnica promovida por uma ação pastoral encontra eco e ressonância entre o seu “rebanho”.

Se a imagem que predomina a respeito dos indígenas é sempre subordinada ao atraso, ao primitivo, ao passado, de onde se quer fugir, ou para onde não se pode voltar. Então, por que estas pessoas aceitaram que ser indígena pode dizer algo sobre o que elas são hoje?

Minha aposta é que isso só foi possível graças as metodologias de trabalho da ação pastoral que estavam fundamentalmente organizadas em torno dos encontros, do registro e compartilhamento de narrativas e da performance ritual em romarias, assembleias, missas e danças.

Minha perspectiva se alinha com as questões colocadas pelos autores que participam da coletânea *Deus na Aldeia*, organizada por Paula Montero (2006), na síntese elaborada por Marcos Rufino,

...pensamos a missão como uma agência mediadora cuja ação de produção de sentidos se pauta pelos “limites das necessidades de consenso colocadas pelas relações existentes”. Afirmamos ainda que os códigos mobilizados na mediação posta em movimento pelos missionários, necessariamente seletivos, obedecem à sensibilidade desses agentes para o repertório de interesses e práticas presentes em seu campo de ação. (Rufino, 2006, P. 235.)

A perspectiva *sui generis* de cultura operado pela irmã Margaret e a fusão de temas como *espiritualidade, cultura e luta* na pastoral indígena foram os conceitos fundamentais de mediação para a concretização da transformação da pastoral popular

em movimento étnico. São as condições de existência desse processo que passo a descrever a partir de agora.

A IGREJA POPULAR EM CRATEÚS.

“O Bispo era meio revolucionário, viu!”
Helena Gomes Potyguara

A frase acima parece sintetizar muitos atributos da figura humana e histórica de Dom Antônio Batista Fragoso, primeiro bispo da Diocese de Crateús. A sua figura confunde-se com a história da Diocese de Crateús, não só por ter sido seu primeiro bispo, mas por ter proposto e implementado um direcionamento específico às ações doutrinárias e pastorais da Diocese inspirando-se nas resoluções do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968), quando a Igreja Católica abriu-se para o mundo e, especificamente na América Latina, fez a “opção pelos pobres”.

Dom Fragoso⁵, como ficou conhecido nacional e internacionalmente, era paraibano, natural do município de Teixeira, no Sertão do Estado. Nasceu numa família camponesa bastante católica, em 10/12/1920. Apesar de pobres, os pais de Dom Fragoso puderam possibilitar aos seus filhos formação escolar, onde a maioria conseguiu concluir o nível superior, sendo que três ordenaram-se padres.

Aos doze anos, o jovem Antônio ingressa no Seminário na capital do Estado, João Pessoa. Lá, tem que trabalhar como porteiro do próprio Seminário para custear seus estudos e permanência. Em 1944, é ordenado padre, tendo atuado então como professor e membro da Equipe de Formação do Seminário (1944-1957). Durante os anos 1950 passa a fazer parte da Ação Católica, dedicando-se a função de Assistente Regional da Juventude Operária Católica – JOC (1947-1957). Segundo o próprio Dom Fragoso, é essa inserção entre as classes trabalhadoras que vai provocar um impacto profundo em sua formação contribuindo com uma guinada em suas perspectivas de evangelização: “A JOC me abriu os olhos para a realidade do mundo dos pobres” (Fragoso, 2005, p. 384).

⁵ Os dados biográficos de Dom Fragoso provêm de uma entrevista que realizei com o Bispo em abril de 2005, do texto de Montenegro (2004) e do livro organizado por Dom Fragoso e outros colaboradores sobre a experiência da igreja popular em Crateús (Fragoso Et. All, 2005).

Em 1957, foi nomeado Bispo auxiliar de São Luís do Maranhão onde passa a exercer o episcopado pela primeira vez. É a partir de São Luís que é nomeado *Padre Conciliar*, tendo participado do Concílio Vaticano II e, no desenrolar deste, do *Pacto das Catacumbas de Domitila*, quando 40 bispos realizaram uma celebração eucarística e assinaram um documento de 13 pontos em que assumiam o compromisso de se dedicar e viver à causa dos menos favorecidos, abdicando de todos os signos de pompa e ostentação que os cargos que ocupavam lhes conferiam, além de outros bens materiais.

Em 1964, é ordenado primeiro Bispo Diocesano de Crateús. A diocese de Crateús fora criada no ano anterior e se compunha de 10 paróquias, 8 advindas da Diocese de Sobral (Crateús, Novo Oriente, Nova Russas, Poranga, Tamboril, Monsenhor Tabosa, Ipueiras e Independência) e 2 da Diocese de Iguatu (Tauá e Parambu). A perspectiva dos grupos locais era que a diocese viesse a promover o desenvolvimento da cidade e da região, assim, como a ferrovia e o batalhão do exército já tinham feito. Via-se, então, a oportunidade de “construir civilização” em Crateús.

Em meados de 1963, Dom Delgado se transfere para Fortaleza. Dom Fragoso é considerado o sucessor natural, inclusive por indicação de Dom Delgado. (...) A espera pela nomeação do novo arcebispo será de um ano. Para muitos, a indicação de Dom Motta em julho de 1964, em lugar de Dom Fragoso, seria resultado da pressão dos militares. O Padre Xavier, em sua entrevista, faz o seguinte comentário: Em 1964, Dom Fragoso foi denunciado por um padre do Maranhão, como subversivo, como comunista. Foi, então, transferido para “o fim do mundo”, para Crateús, no interior do Ceará. O natural teria sido ele se tornar o arcebispo de São Luís no lugar de Dom Delgado que fora para Fortaleza. (Entrevista com Dom Xavier Giles de Maupeu, fev. 1998) (Montenegro, 2004, p. 3 e 4).

Se a nomeação de Dom Fragoso para Crateús foi um castigo imposto a ele pela igreja satisfazendo os militares que haviam tomado o poder em 1964, na expectativa de condenar o bispo ao esquecimento, os estrategistas cometeram um sério erro tático. Assumir a diocese de Crateús representou uma volta às raízes daquele que fora criado em Teixeira, sertão da Paraíba, numa família de agricultores sem terra, e que jamais perdeu seus laços e compromissos com essa origem (Idem). A missão civilizatória da igreja popular capitaneada pelo bispo foi realizada “às avessas”, com o intuito de mergulhar no meio do povo e libertá-lo.

A partir da confrontação inicial com as elites locais, Dom Fragoso passa a investir numa modificação da linha de ação pastoral da diocese que levará esta a se comprometer cada vez mais com as camadas mais pobres da população.

Uma segunda atitude, que o bispo demonstra interesse em rememorar e registrar no livro ocorreu alguns dias após sua chegada à cidade, quando foi a uma emissora de rádio e afirmou a necessidade dos trabalhadores que viviam majoritariamente no meio rural procurarem se sindicalizar. Imediatamente recebeu a visita de um proprietário, que lhe pergunta: “se nós colocarmos para fora das terras os trabalhadores por causa da agitação dos sindicatos, o senhor tem terra para oferecer a eles?” Também durante um jantar no Lions Clube de Crateús irá reafirmar sua posição pastoral de privilegiar “a conscientização do povo do campo” e “ajudar o cumprimento da lei: que se organizassem nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais”. O orador lionista exclamou: “Sindicatos Rurais? Mas isto é subversão!” Conclui, então, Dom Fragoso que seu projeto de sociedade não coincidia com os da elite de Crateús, e que essas divergências poderiam ser motivo de tensões e conflitos no futuro. (Montenegro, 2004, p. 10)

Assim, ao longo das décadas em que esteve à frente da Diocese de Crateús, Dom Fragoso incentivou diversas modalidades de ação pastoral inspiradas em práticas de organização popular, como as Comunidades Eclesiais de Base - CEBs, os Sindicatos Rurais, o Movimento de Educação de Base e as Pastorais Sociais. Em 1990, as CEBs da diocese atingiam o número de 700 (Thomé, 1994, p. 135).

Um outro trabalho desenvolvido foi o dos projetos comunitários. A Diocese realizava pequenos empréstimos para que fossem desenvolvidos projetos como hortas comunitárias, bodegas, grupos de crochezeiras, de depósitos para armazenar a produção. Até 1991 trinta e um projetos haviam recebido apoio. (Montenegro, 2004, p. 12).

Mas, para além daquelas pessoas e grupos que eram alcançados pelas práticas de organização e mobilização popular da igreja, havia os mais pobres ainda: os alcoólatras, as prostitutas, miseráveis e os doentes. Mesmo as CEBs eram institucionalizadas e racionais⁶ demais para chegar até essas pessoas.

Surgiu então a Irmandade do Servo Sofredor, (ISSO), a partir do trabalho do padre suíço Freddy Kunz (conhecido popularmente como Alfredinho), que chegou em 1968 a Crateús. Narra este que um certo dia foi

⁶Sobre a racionalização inerente ao movimento da igreja popular e das comunidades eclesiais de base veja-se o texto *A igreja dos pobres: da secularização à mística*, de Carlos Steil (1999).

chamado para atender Antonieta, uma prostituta que estava morrendo de tuberculose: “Vi então aparecer no seu rosto, como um reflexo da presença de Cristo, uma expressão de paz e alegria. Ela morreu quinze dias depois. Arrancaram a porta de seu casebre para pôr o corpo em cima. Um mês depois, combinado com o bispo, aluguei “o casebre da finada”, e fui viver na zona... E lá descobri um verdadeiro santuário de Deus!” Este trabalho junto aos mais pobres foi sendo ampliado e adquirindo uma dinâmica própria. Dessa forma, criou-se uma organização que tem ajudado na integração dos miseráveis, que são então reconhecidos como pessoas, como irmãos. “Viviam na rua, sem apoio, abandonados. Encontram um lugar na Irmandade.” No entanto, nem todos fazem uma avaliação positiva da Irmandade do Servo Sofredor, pois alegam que esta não integra a dimensão política e que sua resistência é apenas religiosa, já que suas armas são a oração, o jejum e a não-violência. Apesar de contar com o apoio do bispo, a publicação das discordâncias, de alguma maneira, revela dissensões que, muitas vezes, as memórias oficiais tendem a silenciar. (Montenegro, 2004, p. 12. grifos no original)

Dentre outros inúmeros agentes pastorais da Diocese, o Padre Alfredinho foi o que mais se destacou pelo caráter renunciante de sua ação pastoral. Fez voto de pobreza, vivendo ora do seu trabalho na agricultura, ora das esmolas que as pessoas lhe davam. Peregrinava entre as comunidades mais pobres, buscando viver como as pessoas que lá viviam, evitava quase sempre andar de carro, fazendo seus trajetos a pé. Chegou, inclusive, nos anos de seca (1979-1983) a trabalhar como voluntário nas frentes de emergência. Nesse período, também, ajudou a organizar diversas formas de auxílio aos flagelados, como a *Operação Porta Aberta Aos Famintos*. Sua *encarnação* no meio dos mais pobres lhe valeu uma legenda de santificação entre as pessoas de diversas comunidades da diocese de Crateús. Sua foto aparece nas paredes das casas e nos oratórios em muitos dos lares que visitei. A Irmandade do Servo Sofredor foi criada por ele nos anos 1980 e teve um impacto profundo na vida da Diocese, seja como modelo a ser seguido, seja como alvo de críticas. Muitas das mulheres que iniciaram o movimento indígena em Crateús participaram de algum modo das atividades da Irmandade.

De acordo com depoimentos coletados em campo pude perceber o impacto duradouro que a orientação política e pastoral que as ações da Diocese tiveram na vida política da cidade e das próprias pessoas. O comentário a seguir, de Raimundo Cotiaba, presidente do diretório municipal do PCdoB, ilustra essa tendência:

Bem, a minha trajetória, eu posso até dizer assim, uma coisa já vinha acho no meu sangue, né? Porque eu, na realidade, eu comecei a ter uma

concepção política, dentro do movimento pastoral, né? Graças a Deus, Crateús teve um grande baluarte: Dom Antônio Batista Fragoso. Esse sim foi o grande mentor, né? De toda essa história, vamos dizer assim, das concepções ideológicas, né? De vários partidos. Do PT, também. Que saiu já de dentro das Comunidades Eclesiais de Base. Quando eu fazia parte da Coordenação Nacional das CEBs, né? A gente já vislumbrava a formação, a nível nacional até, de um partido que tivesse a conotação dos trabalhadores, né? E eu já tinha, muito conhecimento, porque eu recebia, na clandestinidade, eu já recebia material do PCdoB, as revistas, os jornais, clandestinos. Eu já lia sobre o partido e já tinha essa afeição ao partido. Mas, quando foi preciso que a gente reforçasse, fortalecesse o, o lançamento, a criação de um partido, ligado a questão dos trabalhadores, a nível nacional e aqui em Crateús, nós, ajudamos a levantar o PT. E, aí, à medida que a gente criou o PT, a gente foi cada vez mais nos identificando com as massas dentro do PT, dentro dos movimentos pastorais. Mas eu sempre tive, né? Já tinha nesses momentos a minha identidade com o Partido Comunista do Brasil. E daí, dentro das comunidades, cresceu mais ainda. Porque tudo o que eu lia, tudo o que eu estudava sobre o partido vinha de encontro com a minha visão social, de transformação da sociedade. Então, por isso que me veio a identidade com o Partido Comunista do Brasil. (Raimundo Cotiaba, Crateús, agosto de 2008)

Nos anos 1980, a partir da redemocratização, as ações dos diversos grupos ligados à Diocese de Crateús passam a ser mais ousadas e ampliaram o leque de questões a serem discutidas e enfrentadas. É nesse sentido que se organizam a Pastoral do Negro e as primeiras ocupações urbanas na cidade. Esses processos articulam-se de forma densa na própria história de vida de seus participantes, como é o caso de Helena Gomes Potyguara, que teve suas primeiras experiências de organização popular nestas mobilizações.

A Pastoral do Negro foi organizada no final dos anos 1980, na esteira das discussões sobre o centenário da abolição da escravidão e da Campanha da Fraternidade promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil que, em 1988, tematizou o povo negro. Nessas ações da Diocese destacaram-se religiosos negros como Padre Eliésio e a Irmã Abigail, além de agentes leigos como Helena, que conseguiram mobilizar diversas famílias.

Então em 1988, nós fizemos um trabalho muito importante, bonito, juntos. A gente escreveu um pouco a história enquanto povo negro que saíram da sua terra África para chegar no Brasil e a gente teve a necessidade de mostrar isso através do teatro. Então o nosso grande problema naquela época foi encontrar um que soubesse ler. O analfabetismo aqui é muito forte. De uns 10 ou 15 anos pra cá, a coisa tem melhorado. Mas antes era mais profundo.

Então a gente escreveu e contava através de uma dramatização e pra encontrar mesmo pessoas com as características mais evidentes enquanto negro foi um pouco difícil pra nós, né? Porque nessa região toda, o lugar que consta que compraram escravo foi a família Feitosa em Tauá. Crateús mesmo, nenhuma dessas famílias branca os registro histórico não aparece como compradoras de escravo. Aí, a gente encontrou bem poucos ali na Rua do Estradeiro, dessa família Lira, mas uma parte, que eles são índios e negros, né? E a gente encontrou algumas dessas famílias e foi com essas famílias que a gente trabalhou.

Eu também, enquanto Helena, tenho também sangue de negro. O pai da minha mãe, finado Antônio de Melo, Melo só apelido, pois ele deve ter sido tutelado entre os brancos, né? Porque Melo é de branco. Então esse meu avô era negro e índio. Inda conheci o povo do meu avô, que é o pai da minha mãe, no Santo Antônio dos Negrim chamado, município de Novo Oriente. Aí, eu tenho sangue de negro, de escravo, dentro das minhas veias. Sendo que mais pra índio do que pra negro, que eu só tenho de índio assim contado da parte da minha mãe, mas da parte do povo do meu pai, da parte do povo da minha mãe, da minha vó, Nazaré, tudo se autodenomina como índio, né? Nas suas etnias. Mas tem uma parte de negro. (Helena Potyguara, Nazário, novembro de 2006).

A mobilização das famílias negras pela Pastoral trouxe duas novas discussões para as ações da diocese: a mobilização política das expressões culturais e religiosas populares (reisado, dança de São Gonçalo e a macumba) e a precariedade das condições de moradia das diversas famílias migrantes que se estabeleceram na cidade.

E eu ajudei muito no movimento negro, né? A gente ajudou a organizar reisado com aqueles Lira. Por isso que tem essa mistura negro-índio, sabe? Aqui quando eu trabalhava com eles aqui na Terra Prometida, nós organizamos um reisado que foi muito bonito, lindo mesmo. A gente fazia encontro pra eles dançar o birim, que eles têm a dança do birim, a dança do pião, eles tem as poesia. São poetas populares, eles cantam de um pra outro, né? Um diz um verso, outro diz outro. Aí, chega outro entra, aí, faz aquela roda, cada um cantando. Então eu trabalhei com esses Lira e, graças a Deus, a gente conseguiu recuperar eles. (...) Outro que tocava a rebequinha. As valsas bonitas. (...) Quando eu me encontrei com os Lira aqui eu fiquei feliz demais, me apaixonei pelos Lira. Por que eles tinham muita coisa do meu povo, né? Então, por isso a gente tivemos muita facilidade de se encontrar aqui nessa resistência enquanto organização da luta da terra, eles foram muito bons, e também na linha da cultura, viu? E isso ajudou também no movimento indígena que depois quando a gente começou na organização indígena eles todos vieram para dentro. Porque os Lira tem negro e tem índio. (...) Aí, então uma coisa vai misturando com a outra. Nós fizemos um trabalho muito bonito aqui nessa região, por aqui tudo. E com o nosso reisado nós fizemos o maior sucesso! Nesse tempo, nós tava ligado à Irmandade do Servo Sofredor, aí nosso reisado era bonito, que tinha seu Antônio com a rebequinha que era que acompanhava com os canto, os careta era os Lira, tudo. Né? E as cantadeira era a Dona Mimososa, a Francisca Lira. Que era preciso ter as

cantadeira, né? Pra abrir as porta, e tal. Aí, fez tanto sucesso que o povo da rua nesse tempo convidava nós, os rico, pra gente ir apresentar. Abe? Aí tinha três que tinha o chapéu. Era eu, era a Dona Juliana e Dona Neném. O chapéu enquanto o povo tão gostando da dança e tudo, nós ia passando com o chapéu. E a gente ganhou dinheiro que deu pra fretar quatro transporte! Fizemo uma grande romaria pra Canindé, nessa arrumação toda, né? Puxamo. A gente tava ligado à igreja e sempre tinha aquele fio condutor que ligava uma coisa na outra, entendeu? Aí, fretemo um ônibus para levar os velho, os doente, os aleijado e os caminhão pau-de-arara pra o povo bom. Houve uma festa bonita. Ficamo dois dia no Canindé fazendo festa. A gente conseguiu fazer muita coisa bonita. (...) Nós fizemo no Canindé, aí depois marcamo uma para o Juazeiro. Fizemo lá também. Fizemo no Juazeiro, outra bonita. (Helena Potyguara, Crateús, agosto de 2008).

As condições de pobreza extrema em que se encontravam as famílias negras atendidas pela pastoral negra motivaram uma virada nas ações promovidas pela igreja. Após uma apresentação do teatro na praça de Tauá, os componentes da Pastoral voltaram para Crateús imaginando uma maneira de resolver o problema das moradias precárias e dos aluguéis caros que as famílias pagavam. Começaram a planejar a primeira ocupação de terrenos públicos na periferia da cidade, a Terra Prometida.

Mas, nesses momentos, aconteceu muitas coisas boas. Uma vez eu falei assim, agora, a gente vai colocar coisa na prática. Vamos fazer ocupação de terra na prática. Aí, nós planejamos uma primeira ocupação de terra. Foi muito interessante naquela noite nós saímos com quinze famílias para fazer uma ocupação numa área mais ou menos nobre da cidade, que era ali no centro do Planalto, né? O trabalho maior foi de nós mulheres, embora num segundo momento os homens também assumiram. Mas o primeiro passo foi nós mulheres. A gente se infiltramo assim com uma força tão grande, que a gente buscava outras pessoas, buscava tantas coisas e construía juntos, fazia momentos espirituais juntos. A gente fazia teatro de como ir dialogar com as autoridades, porque era um primeiro fato assim, então tinha muita repercussão nos rádios, nas diversas camadas dos representantes do povo de Crateús. Os donos de terra ficaram muito preocupados com isso. (...) A gente tinha que ir nas rádios mostrar o outro lado da história. E com esse trabalho nos fizemos 12 acampamentos assim sucessivo um atrás do outro, sabe? (Helena, Nazário, novembro de 2006).

A ocupação da Terra Prometida ocorreu em 1990 e foi a primeira vez que grupos ligados a Diocese participavam ativamente de uma ação direta de contestação das relações sociais estabelecidas na cidade. O direito à moradia confrontava-se diretamente com o direito à propriedade, colocando em xeque os canais costumeiros de resolução dos

problemas de habitação que a prefeitura e a diocese operavam. Geralmente os terrenos ocupados pelas famílias pobres eram previamente negociados com o Bispo, que cedia alguns lotes da Diocese ou este negociava com a prefeitura para que ela fizesse a concessão. Neste sentido, a Diocese estimulou a criação, ainda nos anos 1970 da Frente Social Cristã, uma associação de leigos que buscava coordenar as demandas por moradia na cidade. Atual até hoje, a Frente Social Cristã tornou-se, com o tempo, um pólo aglutinador das associações locais que iam se formando nos bairros.

Na situação da Terra Prometida não, foram as próprias famílias organizadas que provocaram a situação, ocupando o terreno e forçando a diocese, a prefeitura e a câmara municipal a encontrarem uma solução para o impasse. A necessidade das famílias foi colocada como um imperativo maior que os arranjos entre as estruturas de poder e a viabilização de sua organização resultou das estratégias de mobilização popular dos agentes pastorais que articulavam as expressões culturais e religiosas difundidas entre a população (reisados, romarias, danças de roda, grupos de oração) (Thomé, 1994, p.91-94).

Nesta ocupação também se delineou outra modalidade de articulação entre esferas locais e internacionais vinculadas à ação da igreja católica. Dom Frágoso já era conhecido no cenário internacional desde os anos 1960 e diversos padres e freiras estrangeiros haviam trabalhado na Diocese. Outros religiosos vinham conhecer de perto as Comunidades Eclesiais de Base e uma rede de solidariedade difusa formou-se em vários países (Montenegro, 2004). Assim, foi com apoio financeiro de paroquianos alemães que os casebres de taipa da Terra Prometida foram sendo convertidos em pequenos quartos de alvenaria, o que obrigou a prefeitura a reconhecer o caráter urbano, limpo e organizado da ocupação. Assim, após mais de um ano de resistência às ações de despejo e mobilizações variadas, a câmara municipal da cidade autorizou a concessão do terreno para as famílias.

A partir da luta da Terra Prometida diversas outras ocupações foram organizadas na cidade ao longo das duas últimas décadas. A Frente Social Cristã, que desenvolveu posturas mais incisivas, organizou também algumas ocupações (Planaltina, Campo Verde, Vila Nova); enquanto outras foram coordenadas pelas pastorais sociais (Vila Vitória, Nova Terra, Terra Livre). Outras ocupações, ainda, foram realizadas de modo autônomo por mediadores políticos diversos.

Os anos 1990 são marcados, então, pelas mobilizações das pastorais negras e indígenas, pelas ocupações urbanas e pelo levantamento dos conflitos fundiários no campo, em toda a área da Diocese.

A saída de Dom Fragoso da Diocese em 1998, por aposentadoria compulsória, provoca uma séria discussão em torno da continuidade da linha de ação diocese e um renovado esforço de uma política da memória, que não deveria deixar aquelas experiências ser esquecidas (Montenegro, 2004, p. 16). O registro das experiências dos inúmeros grupos pastorais da diocese não era novidade e o próprio Bispo mantinha assíduo diário⁷.

Para além desta política da memória, os constantes estudos e momentos de reflexão tinham como objetivo avaliar se a igreja popular estava ou não conseguindo inserir-se e modificar a vida do povo para melhor. Assim, sempre se buscava entender como o povo significava a história e a vida em sociedade naquele sertão.

É neste contexto histórico e institucional que se organiza a Pastoral Raízes Indígenas no início dos anos 1990, incorporando experiências díspares oriundas das CEBs, da teologia da libertação e da teologia da inculturação, dialogando com outras pastorais e agências missionárias em nível estadual, nacional e transnacional. Porém, antes de passarmos para uma análise mais detida dessa Pastoral façamos uma breve parada para percebermos a constituição do campo missionário indigenista no Ceará.

AGÊNCIAS INDIGENISTAS CATÓLICAS NO CEARÁ

A partir de meados dos anos 1980, as ações pastorais católicas no Ceará começaram a ganhar um viés indigenista, resultando na institucionalização de agências especializadas dentro das dioceses ou paralelas à organização destas. As primeiras agências indigenistas deste tipo foram a Equipe Arquidiocesana de Assessoria às Comunidades Rurais – EACR e o Conselho Indigenista Missionário – CIMI.

Nos anos 1980, a Arquidiocese de Fortaleza, sob orientação de Dom Aloísio Lorscheider, mantinha uma equipe atuando junto às comunidades rurais da sua área de

⁷ Beneficiei-me durante a pesquisa do vasto arquivo da Diocese de Crateús e dos arquivos pessoais mantidos por missionárias e lideranças indígenas.

abrangência e foi esta equipe que iniciou os trabalhos de mobilização dos índios Tapeba, de Caucaia. No começo, a EACR atendia indistintamente os moradores Tapeba e “brancos” das margens do rio Ceará. Depois, adotando um perfil nitidamente indigenista, passa a assessorar apenas os grupos definidos etnicamente como indígenas (Barretto Fº, 2004).

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 Aloisio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza na época, devido ao caráter de defesa dos direitos humanos presentes nas duas equipes. (...) Atualmente, a ação da arquidiocese é desenvolvida apenas pela TI do CDPDH, que conta com financiamentos da Broedelijk Delen, da Bélgica, Misereor, da Alemanha, e Cordaid, da Holanda. (Lima, 2007, p.38).

Nos anos 1980, os principais agentes missionários ligados à Arquidiocese de Fortaleza foram Maria de Lourdes e José Cordeiro. Além dos Tapeba, eles trabalharam também com os *Cabeludos da Encantada*, grupo que posteriormente organizou-se sob a denominação Jenipapo-Kanindé (Pinheiro, 2009).

De vida curta, o Cimi teve como sua principal representante a missionária leiga Maria Amélia Leite, que havia participado dos quadros do órgão em Sergipe e Pernambuco. No final dessa mesma década, Maria Amélia e a coordenação regional do Cimi no Nordeste romperam relações e ela fundou a Associação Missão Tremembé.

A partir da Missão Tremembé, Maria Amélia se tornará uma das agentes missionárias com maior presença nos contextos de mobilização indígena no Ceará, atuando diretamente nas mobilizações dos Tremembé, Kanindé, dos grupos da região de Crateús e dos Potiguara da Paupina (Fortaleza).

A partir dos anos 1990, outras agências missionárias consolidam-se no Ceará, é o caso do Movimento de Apoio aos Índios Pitaguary – MAPI e da Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús.

O MAPI foi articulado em torno da figura de Carlos Alencar Ratts, um ex-seminarista que, atuando nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, localizou algumas famílias descendentes dos índios aldeados na Missão de Santo Antônio do Pitaguary. Ao

promover a mediação do processo de etnogênese dos Pitaguary, o professor Alencar, como ficou conhecido pelos indígenas, reuniu documentos históricos (cartas de sesmarias e registros paroquiais) e narrativas orais das famílias indígenas, estimulou a performance do toré e produziu cartas e relatórios, onde denunciava a precariedade das condições de vida dos Pitaguary. (Pinheiro, 2009 e Magalhães, 2007).

A Pastoral Raízes Indígenas foi criada na Diocese de Crateús no início dos anos 1990 e ao longo de uma década atuou na organização dos grupos indígenas na região. Sozinha, foi a agência missionária responsável pela mediação do maior número de grupos indígenas no Ceará – 13 situações étnicas específicas. As principais figuras à frente da Pastoral Raízes Indígenas foram a Irmã Margaret Malfliet, o professor Hector Romero, e os agentes pastorais e líderes indígenas Helena Gomes Potyguara, Cícero Batata Tabajara, Terezinha Pereira (Teka Potyguara) e Luíza Canuto Tabajara. As relações da Pastoral Raízes Indígenas com a Missão Tremembé foram sempre muito estreitas, segundo Helena

[...] a gente se ligou à Missão Tremembé, na pessoa de Maria Amélia. E, fez uma ligação junto à Irmã Margaret. Maria Amélia, e ela já trabalhava com os povos lá. Aí, então, em 1989 eles vieram visitar a gente aqui em Crateús. Os 25 anos da Diocese foi uma grande festa. Aí, a Maria Amélia veio trazendo quatro tremembés pra visitar. (...) Eu mesma acolhi esses tremembés na minha casa (era a Diana, a Neta, a Maria Lídia e o cacique Vicente, na época). Aí, em outro segundo momento eles vieram participar dos grupos dos artistas. Zé Vicente era artista daqui da região. (...) Aí, ele fez um encontro dos artistas. Aí, convidou a Maria Amélia e a Maria Amélia veio também já trazendo representantes indígenas. Aí, então, quando nós iniciamos esse trabalho de visitação e ouvir a história do povo que era pegado na mata a dente de cachorro. Aí, então já veio os índios Tremembé, o seu João Venâncio, veio os Tapeba, veio o Daniel [Pitaguary], veio todo esse povo que a Maria Amélia trabalhava, foram convidados e fomos seguindo mais ou menos juntos. (Helena, Nazário, novembro de 2006)

Mais recentemente, o Cimi voltou a atuar no Ceará, através de uma equipe de missionárias que vivem em Caucaia e que mediu o processo de etnogênese dos Anacé. Além da equipe de Caucaia, esta agência missionária também se faz presente na Diocese de Crateús, tendo assumido as tarefas da Pastoral Raízes Indígenas que encerrou suas atividades desde 2003. Duas freiras atuam na região a partir de Poranga, a irmã Cineide e a irmã Jaqueline. No entanto, desde 2007 o Cimi Nordeste passa por uma difícil fase de reorganização, limitando a sua capacidade de ação. Durante o período que estive em

campo, as atividades do órgão consistiam em algumas reuniões periódicas de formação e na promoção de uma *Assembleia Regional* em Quiterianópolis.

Ao longo das últimas três décadas a ação missionária indigenista no Ceará transformou-se radicalmente, numa multiplicidade de processos que fogem ao escopo dessa tese analisar. Mas, é preciso dizer, algumas linhas gerais podem ser delineadas para este campo. Os processos de criação e institucionalização dessas agências foram bem mais elípticos e incertos do que essa apresentação *a posteriori* pode dar a entender.

Seria realmente necessária uma abordagem sócio-genética dessas formações, mas sem definir peremptoriamente onde começou, com quem, etc. O dito 'início' pode indicar muito mais predisposições e virtualidades que se concretizaram do que realmente alguma clareza dos objetivos e ações políticas que se consolidaram mais tarde. (Valle, e-mail na lista Temince de 07/04/2007)

Muitos dos grupos acima mencionados tiveram vida curta (Cimi e Mapi), outros passaram por transformações profundas (EACR – Pastoral Indigenista – CDPDH), enquanto alguns se institucionalizaram (Missão Tremembé). No caso da Pastoral Raízes Indígenas esta sempre teve uma vida institucional incerta, enfrentando oposições dentro da diocese, mesmo durante o episcopado de Dom Frágoso. Desse modo, é

especialmente difícil identificar uma ordem linear de grupo a grupo para entender a mobilização política no estado porque isso não acontecia de modo muito direto, mas avançava e ao mesmo tempo se acomodava em certos casos, ao mesmo tempo que as pessoas envolvidas pouco a pouco se conheciam em eventos programados ora pela Arquidiocese, ora pela Missão Tremembé. (Valle, e-mail na lista Temince de 07/04/2007)

Outro elemento que precisa ser ressaltado é a dimensão personalista que o campo missionário indigenista adquire no Ceará. Mesmo havendo a institucionalização das agências, em sua grande maioria estas são vinculadas a pessoas-chave que desempenham os papéis mais proeminentes de mediação. Mesmo o Cimi, que possui uma estrutura nacional, sempre apresentou dificuldades para se manter presente no Ceará. As pastorais vinculadas às dioceses eram percebidas como muito próximas às pessoas dos bispos e, além disso, estavam fortemente ancoradas em personalidades como as de Maria de Lourdes e da Irmã Margaret. Já o Mapi e a Missão Tremembé, confundem-se diretamente com os seus organizadores: Carlos Alencar e Maria Amélia.

Este personalismo confere uma posição *sui generis* ao missionarismo indigenista no Ceará, permitindo-lhe uma flexibilidade institucional, teórica e de práticas que não encontra paralelo em outras situações no Brasil. Os diálogos, agenciamentos e confrontos ocorridos entre estas agências e os outros atores presentes no campo indigenista são modelados por esta situação e refletem a diversificação das relações entre estes personagens. No caso específico de Maria Amélia Leite, esta missionária possui relações de longa data estabelecidas com diversos segmentos políticos, religiosos e intelectuais tanto no Ceará como fora dele, possibilitando a mediação de situações locais com redes nacionais e internacionais de cooperação.

Embora amplamente informados pelas discussões promovidas em torno dos temas das teologias da libertação e da inculturação, os agentes missionários no Ceará promoveram adaptações locais significativas em suas práticas configurando exatamente aquilo que Marcos Rufino denominou de teologia de situação. Os usos que são feitos das noções de “história”, “cultura”, “dominação”, “etnia” entre outros; a reivindicação de apoio feitas aos políticos e intelectuais; as metodologias de ação promovendo a atualização de narrativas e mitos, a promoção de performances rituais; os auxílios para viagens e deslocamentos, além da realização de cursos, encontros e momentos de formação; todas estas características conformam o *modus operandi* típico dessas agências missionárias.

Antes de passar diretamente à descrição e análise das práticas da Pastoral Raízes Indígenas, gostaria de apresentar ao leitor algumas informações sobre Maria Amélia Leite, a figura missionária que possui mais destaque no Ceará. Tal procedimento se faz necessário porque o seu nome e as suas ações são reiteradamente mencionados nos capítulos seguintes, seja na minha própria narrativa, seja nas falas dos meus entrevistados. Talvez ela seja o personagem externo aos limites geográficos da diocese de Crateús que tem mais influência nos desdobramentos que lá ocorreram.

Maria Amélia Leite nasceu em Franca – SP, em 1930. De família cearense, cresceu em Fortaleza, onde se formou como professora. Desde muito jovem atuou junto à Ação Católica Operária, tendo participado de diversos processos de formação de agentes leigos pela igreja. Data dessa época o seu contato com Dom Frágoso. Foi professora em favelas de Fortaleza, trabalhou na Rede Ferroviária e passou num concurso em 1954 para trabalhar com educação em saúde. Nos anos 1960, trabalhou no Ministério do Trabalho e

esteve muito próxima ao Partido Comunista. Foi perseguida no Ministério por causa disso.

A partir de 1967, tirou várias licenças da repartição onde trabalhava e foi para Aratuba, uma pequena cidade na Serra de Baturité, onde participou ativamente nas CEBs e no processo de criação dos sindicatos de trabalhadores rurais. Foi nesse momento que travou o seu primeiro contato com as famílias do Sítio Fernandes, hoje os Kanindé de Aratuba. No final dos anos 1970, após a sua aposentadoria, vai para Sergipe onde passa a integrar a equipe missionária que trabalhava com os índios Xocó, que então emergiam como um dos casos paradigmáticos de conflito indígena no Nordeste (Arruti, 2006b e French, 2004). Passa a integrar o Cimi e em 1986 retorna ao Ceará. É nessa época que toma contato com os Tremembé e passa a mediar o processo de reivindicação étnica dos grupos locais de Almofala e da Varjota.

Com o seu retorno ao Ceará, Maria Amélia busca rearticular as redes sociais que havia constituído nas décadas anteriores e paulatinamente vai se tornando uma das principais figuras no processo de reconhecimento da presença indígena no estado. Sua rede de contatos inclui os agentes missionários e sindicais, os bispos das dioceses, o Conselho Indigenista Missionário, professores universitários, cineastas, donos de jornais, instituições de cooperação internacional, políticos profissionais e lideranças indígenas em outros estados que foram formadas pelos quadros do Cimi.

Após a criação da Associação Missão Tremembé, no início dos anos 1990, ela passa a coordenar diretamente a execução das tarefas missionárias, mantendo projetos com financiamento e apoio de instâncias de cooperação como a Cáritas Brasileira e instituições européias. Essa posição-chave no campo lhe permite organizar eventos, financiar viagens e realizar cursos, garantindo a constituição de um fluxo crescente de trocas entre as diversas lideranças indígenas que passam a ser formadas pelas agências missionárias.

Uma perspectiva importante é o apoio dos Tremembé aos Grupos Indígenas localizados na região de Crateús. A partir deste ano (maio ou junho, dependendo do inverno que está muito comprido), um pequeno grupo Tremembé vai passar uma semana nessa região, convivendo, animando, em combinação com a equipe que apóia o trabalho missionário que ali vai nascendo, se organizando. Inclusive com articulação entre os Grupos que estão já há algum tempo, se organizando, despertando para a reivindicação de sua identidade étnica. A proposta é de um trabalho de 2/2 meses. (Missão

Ao longo dos anos 1990, apenas a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza poderá manter um padrão semelhante de ação missionária. Já, a Pastoral Raízes Indígenas, muitas vezes, será incluída nos projetos desenvolvidos pela Missão Tremembé. Nesse sentido, as visitas mútuas entre os Tremembé e os povos indígenas da região de Crateús vão inserindo paulatinamente estes grupos num quadro de relações marcado pelas perspectivas desenvolvidas por essa modalidade de ação missionária.

Contudo, a partir do ano 2000, com a institucionalização de uma malha de órgãos indigenistas oficiais no Ceará – Funai, Funasa, Seduc, entre outros – e a diminuição paulatina de recursos nas agências de cooperação internacional para a América Latina⁸, as organizações missionárias vão perdendo força no campo indigenista, sendo inclusive substituídas por organizações indígenas que passam, elas mesmas, a mediar processos e projetos.

É nesse contexto histórico e institucional que é formulada e tem sua vida a Pastoral Raízes Indígenas na Diocese de Crateús, enquanto uma modalidade de ação evangelizadora da diocese, mas que se articulava com as demais agências indigenistas em operação no Ceará e fora dele.

PASTORAL RAÍZES INDÍGENAS

A Pastoral Raízes Indígenas foi criada 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 Margaret Malfliet, Helena Gomes e Teka Potyguara. De acordo com Margaret, os primeiros membros da Pastoral

⁸ Obtive essa informação com os amigos Fernando Barbosa e Rafaella Greco, que moram na Itália e trabalham para agências de cooperação da União Européia. Eles me afirmaram, em comunicação pessoal, que os países da América Latina já não são vistos pelas agências internacionais como carentes de ajuda, uma vez que suas economias têm crescido, seus estados passam por um período de normalização democrática e as sociedades civis não encontram limites mais sérios às liberdades civis e à atuação política. Desde os anos 1990, as atenções dessas agências estão voltadas para países africanos, nos quais as condições de vida e as instituições políticas são precaríssimas, com situações de guerras étnicas, fome grave e epidemias como a da AIDS.

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.

*[eu] já tava convencida que tinha indígenas aqui. Que eu, Margaret, 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. (Margaret Malfliet, entrevista em Poranga. Agosto de 2006. Ênfases na fala estão destacadas em negrito)*

Atuando enquanto uma das formas de evangelização da Diocese a Pastoral Raízes Indígenas começou seus trabalhos exatamente através das comunidades eclesiais já organizadas, registrando-lhes a história, promovendo reuniões e romarias, estimulando que a identidade indígena fosse assumida pelas pessoas. Neste sentido é importante a referência ao momento “mítico” de identificação da primeira indígena na região, justamente Dona Tereza Kariri:

Mas Dona Tereza Kariri tem orgulho de contar que na Romaria da Irmandade do Servo Sofredor, em Canindé, quando Maria Amélia veio participar. Maria Amélia foi no rastro dela o tempo todo. Ela tava com a filha dela, a, a Tetê, que era uma índia (inaudível), ainda é. Mas lá, quando criança, ela tinha uns dez anos e Maria Amélia atrás, atrás, até encostar. Ela dizer: ‘mas você é de onde? Você é de quê? Você é índia!’ Aí ela dizia: ‘eu sou!’ Aí Dona Tereza diz: ‘eu sou a primeira! Foi eu que abri aqui!’ Ela em todo canto tem que dizer, né. E aí de quem diz que tem outro mais velho. Mas, bom! Deste mérito mesmo. E depois Maria Amélia disse: ‘Margaret, olha aí... é índia e se assume’.
Aí, já tem, Helena. Não começou como índia. Ela começou me ajudar... porque ela trabalhou muito com os negros, na vibração dela. (...) Mas Helena foi pesquisando a família dela, e descobriu... primeiro, ela ia trabalhar para os indígenas, os que tinham fisicamente, a gente começou porque... eram os limites, com quem fisicamente se parecia, né? Porque ao menos tava na cara. (Margaret Malfliet, entrevista em Poranga. Agosto de 2006)

Inicialmente identificando as pessoas que possuíam fenótipo indígena na região e estimulando-as a assumirem sua indianidade, num processo homólogo aos dos

movimentos negros, onde a identidade era um suposto da fenotipia, a Pastoral Raízes Indígenas foi tecendo uma trajetória singular de mobilização pastoral e étnica na região de Crateús. Além da família de Dona Tereza Kariri, outros grupos foram sendo identificados a partir de critérios específicos de genealogia, origem geográfica, estigmas sociais, práticas culturais e religiosas.

Um outro elemento crucial para a ação da Pastoral Raízes Indígenas foram as práticas narrativas. A partir de orientações diversas e de uma metodologia que buscava *valorizar a palavra do povo* (Arruti, 2006b, p. 399) foram criados espaços para a produção, articulação e circulação de histórias de vida e de famílias, contribuindo assim para a definição dos critérios básicos para a assunção das identidades indígenas e a justificativa moral para a mobilização étnica. Isso pode ser percebido no longo trecho de uma fala de Helena Gomes:

Em 1992, foi os 500 anos do descobrimento das América. Naquela época eu tava fazendo um curso de segundo grau. Era o normal. (...) O curso que preparava uma pessoa pra ensinar numa sala de aula com crianças. Eu tava no terceiro ano do curso. Tava quase que concluindo (...). Aí, a professora de História pediu um trabalho nessa linha, que a gente falasse dos povos indígenas. (...) Formemos um grupo de 4 pessoas (eu, Jacira, Dona Toinha, Paulo) e fomos fazer uma pesquisa, fomos pesquisar sabe quem? Seu Severino, que é o velhinho Tupinambá, que tem mais de 100 anos. E o Jandaíra, que é dessa família Jandaíra, seu Antônio Jandaíra que nunca perdeu da sua cultura. Ele já morreu, três quatro meses atrás ele faleceu. Ele tirava os remédio do mato pra vender de porta em porta. Ele também participou junto com nós na luta da Terra Prometida. E nós fizemos uma pesquisa dos remédio caseiro e da história do Senhor Severino e de algumas palavras ainda que ele fala na língua indígena. Nós levamos e apresentamos isso em forma de teatro na escola. Aí, o grupo nosso gostou tanto da nossa apresentação que depois a diretora pediu pra nós apresentar pra escola toda. Aí, nós apresentamos pra escola toda. Aí, acontece que a diretora que era uma senhora pediu que a gente fosse apresentar o trabalho na Cabana Mendes. Aí, se tornou uma apresentação para o grande público. Uma coisa que começou tão pequena. Aí, convidou diversos representantes da sociedade de Crateús. Convidou prefeito, câmara, as outras escolas, gente do batalhão, porque ficou bonito, né? Naquela época tinha muito valor, tudo que se fazia era com muita força, né? Com muito entusiasmo. Aí, convidou também o Bispo Dom Fragoso. Aí, nessa noite, quando fomos apresentar num palco, muito bem preparado, isso era porque ela queria receber algum prêmio pelo trabalho da escola dela, né? Ela divulgou muito. Aí, Dom Fragoso assistiu e quando foi no final Dom Fragoso se pronunciou e disse que estava atrasada a Diocese de Crateús na linha de uma igreja popular libertadora, que não tinha se atentado antes, não tinha aberto os olhos antes pra fazer esse trabalho. Esse trabalho de dar espaço dentro da

Igreja pra trabalhar mais a cultura indígena. Aí, ele convidou a Irmã Margaret, que já era uma apaixonada também, que dava apoio aos trabalhos de base. Falou com a Irmã Margaret que desse mais atenção e tentasse fundar uma pastoral, pra dar espaço pra trabalhar a linha do povo indígena. Aí, então naquele momento, Irmã Margaret se comprometeu (...) Aí, mais tarde fixamos a Pastoral Raízes indígenas, a partir desses acontecimentos. Aí, pegou o espaço na Igreja, pegou o espaço a nível de Diocese, e daí começamos a fazer as primeiras Assembléias, juntando a região. Aí, foi que começamos as primeiras Assembléias. (...) Foi se instalando nos outros lugares também. Aí, depois veio as primeiras escolas, duas escolas. Foi ajudando... (Helena Gomes, entrevista no Nazário, novembro de 2006).

A Pastoral Raízes Indígenas começou a trabalhar com a população da Diocese de Crateús a partir de um duplo esquema de atuação: conceitual e metodológico. Em termos conceituais, tinham o *indígena* como uma categoria que era definida em duas dimensões, uma biológica e a outra histórica. Biologicamente, as pessoas eram identificadas pelas características físicas e raciais, herdadas de seus antepassados. Na dimensão histórica, a existência dos indígenas era tomada como resultado do hecatombe perpetrada pelo processo colonial no Ceará, onde não existiriam mais povos indígenas identificáveis, mas remanescentes desses grupos, que precisavam ser salvos e libertados das péssimas condições de vida em que se encontravam. Eram os mais pobres dos pobres. Os *excluídos* por definição. Assim, a atuação pastoral visava conscientizar as pessoas da sua identidade étnica

...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. Como a França fez na Guiana. Como outros fizeram, né? 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.” (Margaret Malfliet, entrevista em Poranga. Agosto de 2006.)

Reunindo e articulando os membros das Comunidades Eclesiais de Base já organizadas na Diocese, a Pastoral se propunha um trabalho de recuperação histórica e identitária. O modo como a pastoral se organizava pode ser percebido através de alguns

relatórios das reuniões de planejamento do grupo como o de um encontro que ocorreu em março de 1994.

Na casa de Helena Gomes reuniram-se 14 pessoas integrantes das *Raízes Indígenas*. Em sua maioria eram leigos que participavam de algum modo das atividades promovidas pelas diversas comunidades e movimentos da Igreja. Eram tanto homens como mulheres, jovens e também pessoas maduras. Havia apenas duas religiosas: as irmãs Margaret e Cineide. O encontro iniciou-se com *uma oração de observação da natureza*, seguida de uma reflexão em grupo. Entre os temas tratados estavam os vestígios arqueológicos encontrados na localidade dos Tucuns, urnas funerárias, repletas de ossos. Comentou-se também da visita que parte do grupo fez aos Tremembé de Almofala no mês de janeiro daquele ano e as trocas de experiências possibilitadas por esse momento. *Depois da colocação da visita surgiu uma reflexão pra nós. Quais as razões que nos leva a assumir as raízes indígenas? – Resgatar as nossas origens e valores e costumes*. Em termos práticos, após esta reflexão o grupo passou a dividir entre si as tarefas que deveriam ser realizadas e as paróquias em que cada pessoa ou dupla atuaria com a finalidade de *outros bairros assumir as raízes indígenas e fazer grupos para repassar o que já sabemos e perguntar o que mais gosta de fazer. Saber do passado mostrar os valores que existe em tudo isso*. No final do encontro discutiram sobre os encontros que tinham se concentrado na região do bairro Fátima II e que as romarias haviam sido apenas para o Monte Nebo. Definiram que seriam realizados três encontros por ano, *em lugares diferentes* e escolheram o local da próxima *Romaria* que seria em Poranga, no mês de agosto, precedida de uma. Por fim, mencionou-se a participação de representantes de Crateús durante a *Semana Do Índio* em Fortaleza e um aviso da comissão de finanças *A caixinha comunitária está com Conceição e Jacira, qualquer questão financeira como viagens falar com elas*. (Relatório das Raízes Indígenas, março de 1994).

Um dado importante deve logo ser destacado, a participação de agentes leigos era maciça, superando em muito os religiosos. A pastoral desde o início era composta por pessoas oriundas do próprio “rebanho”. Os convites muitas vezes eram personalizados, resultantes de observação dos traços físicos e de diálogos insistentes entre os agentes missionários e os membros das comunidades. Muitas vezes eram mesmo outros agentes pastorais que eram convocados a participar, como os dois relatos a seguir deixam entender.

ESTÊVÃO – E como é que você se identificou como indígena?

TETÊ – Ééé... No fundo, no fundo, desde de pequenininha, né? Mas, foi em 88 na romaria da Irmandade do Servo Sofredor, no Canindé. Lá, a mãe teve... Coragem de... Descobrir a... Origem dela, né? A gente sabia que tinha traços indígenas porque o pessoal apontava, perguntava se a gente era indígena, mas... Eu mesma falava que não era, porque... A mãe nunca tinha falado assim, certo, a história certa pra gente. Foi na romaria que ela se identificou pra dona Maria Amélia, e aí, nós... Eu e nossos irmãos, descobrimos que nós tinha sangue indígena, né? (...) Aí... Eu tinha o que? Eu tinha nove anos, na época. N'era, mãe?

DONA TEREZA – Era.

TETÊ – Nove anos, na época. Aí, de lá pra cá comecei me... me desenvolvendo na luta, e ... andando com a Irmã Margaret, andava pel'aqueles interior de Impueiras, passando slide, fazendo pesquisa. Encontrei muitas famílias indígenas. Em Poranga mesmo, a gente... procuramos famílias indígenas (...) Ela me convidava pra passar final de semana em Poranga, eu ia e de lá a gente ganhaava os interiores... Procurando aquelas famílias indígenas. Eu achava muito bom andar com ela. Ela também me... fortalecia muito. Ela gostava também de andar comigo. (Entrevista com Dona Tereza e Tetê. Maratã, Crateús, agosto de 2008).

ESTÊVÃO - Você identifica-se como indígena?

COTIABA - Eu, de muitos anos, né? Já tinha essa identificação, né? Desde quando eu fazia parte da pastoral diocesana, das comunidades eclesiais de base, é existia e ainda existe, né? Uma freira, por nome irmã Margaret. Vocês devem ter conhecimento dela, né? Então, irmã Margaret me chamava muito a atenção, certo? Eu era curioso, não entendia bem e ela sempre me dizia: Raimundinho... – Que também eu era conhecido nas comunidades como Raimundinho, né? E ela sempre dizia: Raimundinho, você tem que assumir a sua identidade, você é índio, e tal, né? Então eu sempre retrucava muito porque eu não tinha o conhecimento. Ao longo do tempo foi que eu fui adquirindo assim, a questão do conhecimento da história, né? E fui na realidade vendo que a minha origem, né? É, é indígena. Pela minha família, dos meus avós, avós paternos... Pela parte dos avós maternos tem mais a ver com a questão de, de, da etnia, éé... escravagista, né? Mas da parte mais... do meu pai, que é da região do Ipu, né? Da terra de Iracema, então. Por isso que me caracterizou mais, e que a minha etnia é indígena, né? (Raimundo Cotiaba, Crateús, agosto de 2008)

Essa também foi a situação dos grupos Tabajara do Olho D'água dos Canutos e Potyguara do Mundo Novo, ambos localizados na Serra das Matas, município de Monsenhor Tabosa. Dois grupos familiares desde longa data envolvidos com as mobilizações pastorais da Diocese, em especial os sindicatos de trabalhadores rurais e as

CEBs, os Canuto (Tabajara) e Paixão (Potyguara) foram contactados pela Pastoral Raízes Indígenas em meados dos anos 1990 e rapidamente assumiram a condição indígena. Personagens fundamentais neste processo foram Luiza Canuto e Teka Potyguara, que desde muito jovens participavam das atividades desenvolvidas pela igreja (Almeida, 2005 e Lima, 2007)⁹.

Parte do esforço para localizar e identificar os indígenas enfatizou também os complexos religiosos e terapêuticos tradicionais, tidos como repositários de conhecimentos ancestrais que poderiam contribuir para a recuperação das identidades subjugadas. Nesse sentido, outras pessoas foram contactadas pela Pastoral Raízes Indígenas

Aí, vem a história de fazer uns encontros com o povo que tinha a força da raiz, que era os benzedores, as mães de santo, as parteiras, que ainda tinham nas periferias de Crateús, fizemos diversos encontros assim também. Aí, foi que veio a Tereza, mãe do Batata, que é uma mãe-de-santo, né? Nós convidamos, ela veio, veio outros também que trabalhava na mesma corrente, e fizemos diversos encontros nessa linha também. (Helena Gomes, entrevista no Nazário, novembro de 2006)

Dona Mazé, irmã de Dona Tereza, relembra como foram convocadas pela Pastoral a partir da ocupação que fizeram na Vila Vitória e do conhecimento que demonstravam das práticas da Umbanda.

(...) nós já tava na luta [da Vila Vitória], mas só que nós ainda num tinha descobrido nada. Porque a Margaret mais a Helena não queria que nós sáisse [da luta] de jeito nenhum. Porque disse que nós era índio, porque nós tinha muita força, porque nós vivia, nós trabalhava na Umbanda e esse povo que trabalhava na Umbanda pertencia os índio e aquela coisa. Nós fiquemo indeciso, sem saber. Isso foi tempo, menino! (Mazé Tabajara, Nazário, agosto de 2008)

O principal operador conceitual utilizado pela Pastoral para lidar com as práticas religiosas umbandistas e dos rezadores era a noção de espiritualidade, que incluía tanto essas práticas quanto as práticas tradicionais do catolicismo como as romarias e rezas. Segundo Helena, a complementaridade dessas diferentes tradições espirituais garantiu

⁹ Para análises mais detalhadas destes dois casos recomendo a leitura dos trabalhos de Alyne Almeida (2005) e Carmem Lima (2007).

que o povo tivesse forças para resistir aos assédios constantes que lhes eram feitos tanto nas ações de ocupação de terrenos, quanto no dia-a-dia.

Então juntando essas necessidades, a gente fez um trabalho que foi muito importante tanto na soma dos valores da cultura, porque entra a parte da espiritualidade, que é muito profunda, né? A minha avó, mãe da minha mãe, era uma pajé, era uma curandeira, trabalhava também com a parte espiritual, né? Tanto de remédio caseiro, era parteira e também das curas através do espiritismo, sabe? (...) E junto aos negros foi feito um trabalho resgatando na auto-afirmação da cultura, enquanto povo negro que a gente, carregava, também na linha espiritual, e junta o tambor e a baia, e os banhos, você talvez nunca assistiu uma sessão, né? Mas na sessão tem os banhos, feito de folhas de erva do mato, tem muita coisa, sabe? Na hora da sessão, é feito. Aí, então junto dessas coisas a gente também coloca as intenções da gente. Os problemas que a gente carrega, o que é que a gente deseja, o que é que a gente quer conseguir com isso. Por essas lutas passou muito essa força, viu? As lutas foram feitas de uma maneira pacífica, sem derramamento de sangue, sem violências maior. Porque a gente apelou muito pra essa linha da força da espiritualidade, né? Da ciência, que muito colaborou pra isso. Mas também existe penitência, existe sinceridade, pra poder a gente conseguir as ações, conseguir coletar os frutos, né? Exige peregrinação. Quantas vez a gente fez peregrinação daqui pro Monte Nebo? Subindo serra, descendo serra. Tentando, buscando força pra canalizar mais essa linha enquanto organização dos povos indígenas aqui em Crateús e na região. A gente fez isso quantas vezes! Quantas vezes! Pra poder se firmar nessa luta. (Helena, Nazário, novembro de 2006)

No sentido de articular as narrativas históricas e as práticas rituais à mobilização indígena, 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 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 indígenas¹⁰.

Mas, além do Monte Nebo, outras localidades na região em que havia a existência de sítios arqueológicos foram mapeadas, e algumas visitadas, através de romarias e assembleias: Tucuns (Crateús), Cidade dos Cocos (Poranga), Mundo Novo e Olho D'água

¹⁰ 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 a pressão dos proprietários.

dos Canutos (Monsenhor Tabosa). Em algumas dessas situações as famílias residentes nos locais eram mais receptivas às propostas da Pastoral e logo, novos grupos se consolidavam como foi o caso das comunidades em Monsenhor Tabosa. Outro alvo dos mapeamentos da Pastoral foram as localidades onde havia concentrações de famílias indígenas e de práticas rituais como era o caso dos bairros Terra Prometida, Vila Vitória, Maratoã e Fátima II em Crateús; Jardim das Oliveiras e Jericó em Poranga. Localidades outras em municípios como Ipueiras (Macambira, São Gonçalo), Nova Russas, Parambu (Jucás) e Novo Oriente (Lagoa dos Néres) foram inventariadas e contatos travados, mas sem muito sucesso inicial. Esse processo foi denominado por Helena e Margaret como *Mapa Imaginário*.

Essa *geografia imaginária* produzida pela ação da Pastoral Raízes Indígenas colocava a narrativa histórica no centro de um campo de forças em disputa pelos sentidos constituídos nas classificações sociais. Tal processo não constituiu uma ruptura radical com os métodos de ação da igreja popular, pelo contrário, possuiu uma continuidade evidente. Dada uma fórmula geral de organização das *comunidades* pelos agentes missionários, a sua transfiguração em grupos étnicos foi um passo muito curto numa trajetória organizativa que se utilizava dos mesmos procedimentos de “conversão” política e simbólica das demais pastorais. Tal procedimento já foi apontado por José Maurício Arruti para o caso dos Xocó, de Sergipe, onde os missionários trabalhavam

com a identidade indígena da mesma forma que trabalhavam com a identidade dos trabalhadores rurais em geral, isto é, como um trabalho de desvelamento da realidade, de tomada de consciência. A rigor, inicialmente, não mudava nada nesse plano do método pedagógico missionário, que no caso do trabalho com os caboclos da Caiçara parecia repetir a conhecida fórmula marxista, apenas adaptada, em que o trabalho de conscientização deveria levar à passagem de uma etnia em si a uma etnia para si. Os caboclos eram ‘objetivamente’ (conforme a história indígena) ‘remanescentes xocó’, ou seja, a etnia era um dado material, sendo necessário então torná-la também um dado da consciência. (Arruti, 2006, p. 409).

Nesse mesmo sentido, podemos observar a argumentação de Carlos Alberto Steil ao abordar o processo de etnicização da luta da comunidade de Rio das Rãs, na Bahia, de questão fundiária para questão étnica (quilombola) a partir de mediações específicas promovidas pelas igrejas cristãs.

Ao traduzir a luta do Rio das Rãs para uma linguagem étnica, adota-se um novo idioma de ação para a disputa entre posseiros e grileiros. Deste modo, a luta pela terra passa a orientar-se por novas categorias. Entretanto, ao acionar estas categorias, os agentes de pastoral não estão introduzindo um código étnico/cultural na comunidade do Rio das Rãs que lhes seja totalmente estranho, mas, na verdade, estão estendendo para esta experiência local um código lingüístico que já alcançou certa legitimidade no interior do movimento ecumênico. Na verdade, os movimentos de Consciência Negra e dos Agentes de Pastoral Negros há mais tempo vem buscando incorporar na reflexão teológica e na liturgia de suas igrejas a tradição afro, através da afirmação positiva dos seus valores culturais e religiosos. Noutras palavras, este idioma étnico pôde ser acionado no caso do Rio das Rãs, justamente porque faz parte da "tradição cristã" das igrejas ecumênicas, inscrevendo-se na ortodoxia da pastoral popular e da Teologia da Libertação. (Steil, 1998, p. 8)

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 aqui, embora apenas de passagem, que o trânsito entre as identidades popular e indígena 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.

Na medida em que a indianidade dos grupos do Nordeste parecia poder ser resumida na manifestação mais padronizada e generalizada do Toré e na medida em que o Toré parecia acomodar-se tão comodamente aos signos e ritos da religiosidade rústica católica, o trânsito de uma linguagem cultural a outra não colocava maiores problemas para os missionários. A revitalização da cultura indígena, em lugar de colocar o problema da 'interculturalidade', potencializava a idéia e o exercício de uma religiosidade cabocla por excelência, conhecida da formação não só dos grupos indígenas, como também dos próprios missionários, todos eles nordestinos. (Arruti, 2006b, p. 409).

Neste processo, a definição dos grupos populares enquanto povos indígenas, deu-se através de um campo semântico marcado pela pluralidade de atores e pela diversidade de significados, cabendo aos grupos indígenas alicerçarem suas identidades por meio de elementos como o território, o parentesco, a memória coletiva e a performance ritual,

enquanto os agentes pastorais e os assessores oriundos da academia contribuíram com a sinalização de um conjunto de características culturais “tipicamente indígenas” e a atribuição de etnônimos referendados em compêndios de história regional. Em um nível de compreensão mais básico, o relevante na definição dos grupos por si mesmos não foram os etnônimos, mas a relação histórica que cada grupo familiar mantinha com uma determinada localidade, tida como o seu lugar de origem e que se atualizava nas narrativas registradas e divulgadas pela Pastoral.

Desde muito cedo a Diocese de Crateús contou com a colaboração e assessoria de intelectuais oriundos de diversas instituições, fossem elas orgânicas da igreja, paraeclesiásticas ou as próprias universidades públicas (Monte negro, 2004). Com a Pastoral Raíces Indígenas deu-se da mesma forma, com destaque para as contribuições do teólogo Eduardo Hoornaert e do historiador Francisco José Pinheiro da UFC, mais conhecido como Professor Pinheiro. O Professor Pinheiro, além de acadêmico e intelectual vinculado à igreja católica é membro atuante do Partido dos Trabalhadores, tendo já exercido diversos cargos eletivos como vereador e até mesmo vice-governador do estado no período 2007-2010. Muitos indígenas relatam que os momentos de estudo assessorados por ele contribuíram para a identificação de determinados grupos familiares com etnônimos específicos (ver também Pinheiro, 2009).

Apesar da colaboração de diversos agentes a vida institucional da Pastoral Raíces Indígenas não foi das mais serenas, registrando-se desde o início a oposição do Conselho Diocesano de Pastoral – CDP. Neste sentido, o apoio pessoal do bispo e de alguns outros religiosos foi fundamental para a continuidade das ações do grupo. A Pastoral nunca conseguiu se instalar em todas as paróquias da Diocese e por isso mesmo não podia ocupar uma vaga no CDP, o que lhes valia também uma participação muito pequena nos recursos do *bolo comum* da Diocese para as ações pastorais.

Ainda que fossem percebidos como de menor importância pela cúpula da Diocese os agentes vinculados à Pastoral Raíces Indígenas gozavam de uma boa relação com a Missão Tremembé. Essas relações permitiam muitas ações conjuntas desde 1993/1994 e a participação da Pastoral Raíces Indígenas em alguns dos projetos de financiamento que a Missão Tremembé conseguia com agências de cooperação brasileiras e internacionais.

Entre 1996 e 1998 a Pastoral Raíces Indígenas participou de um projeto conjunto com a Missão Tremembé com recursos vindos da Bélgica de modo que alguns agentes

pastorais puderam ser remunerados e o trabalho de articulação das famílias indígenas se expandiu.

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. (Malfliet, 2009, p. 426)

Posteriormente, o reconhecimento das escolas indígenas pela Secretaria Estadual de Educação, no ano 2000, garantiu recursos fundamentais para a manutenção das pequenas salas de aula espalhadas pelas comunidades que vinham se assumindo. Isso garantiu a continuidade de algumas pessoas na mobilização dos grupos, ocupando agora o cargo de professores e institucionalizando núcleos físicos a partir de onde podia-se perceber a concretização de alguns tímidos projetos indiciais de organização étnica¹¹.

Uma coisa importante que a gente adquiriu dentro desse espaço das escolas é porque a gente adquiriu um espaço concreto em que a gente pode trabalhar na linha da espiritualidade, na linha política, na linha da organização interna de cada comunidade, nós temos esse espaço que eu gosto muito e a gente valoriza muito. Porque não tem alguém atrás direcionando o que é que a gente deve fazer, o que é que não deve. E de acordo com as necessidades, com a intuição, com o conhecimento de cada um de nós professores que a gente vai conseguindo, né? Quando eu iniciei, isso é um sonho, isso não vai dar certo. Mas deu certo. Pelo menos por enquanto vem dando, né? (...) Num são grandes coisas não. Mais sonho e utopia do que realidade. As realidades são pouca. O diferenciado são tantas coisas, mas de uma certa forma esses espaços tem colaborado pra sustentação do movimento aqui em Crateús. (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006)

As escolas indígenas representaram uma inflexão importante no movimento conduzido pela Pastoral uma vez que trouxeram maior visibilidade para a existência dos grupos organizados, expondo-os à contestação de pessoas que desdenhavam da afirmação da indianidade das professoras.

Aí, depois veio as primeiras escolas, duas escolas. Foi ajudando. E uma coisa interessante e que quando nos penetramos no município, como professores indígenas, a gente foi pedir pras professores indígenas fazer parte do

¹¹ Sobre as novas dinâmicas que as escolas indígenas trouxeram para o campo indigenista no Ceará veja-se a coletânea organizada por Max Maranhão Aires (2009).

treinamento das professoras do município, pra pegar uma base. E na primeira reunião a Heleniza voltou dizendo que não agüentou tanta chateação dos outros professores olhar pra elas e mangar, sorrir, debochar: Aí, aqui tem índio! Se índio e isso aí? Mas aí, depois esses professores pegaram o embalo e sustentaram. Romperam com isso. Hoje também, pra se tornar o trabalho visível foi um grande preconceito, porque eles imaginavam que era pra estar de pena, era pra estar vestindo isso e aquilo, colocam muita imposição que não é o fato real do povo índio. (...)(Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006)

Por outro lado, as relações entabuladas com órgãos oficiais promoveram, além dos cursos de formação, a elaboração de um livro didático: *Livro das Raízes Indígenas Povos de Crateús – O povo que tem a força da Jurema*.

E nas primeiras salas de aula a gente cuidadosamente juntou todo um material pra escrever um livro e a SEDUC publicou esse livro e aí ajudou. Porque com a chegada do livro a gente deu para um município e o município espalhou nas escolas todas do município, pra entrar como história do município, né? (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006)

Contudo, a saída de Dom Frágoso, em 1998, trouxe problemas de continuidade para diversas linhas de ação da Diocese e para a Pastoral Raízes Indígenas não foi diferente. A Criação do Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região - CINCRAR data do mesmo ano e é uma tentativa de suprir as primeiras perdas de apoio da Diocese.

Este é um processo paulatino que se arrasta até 2005, quando já não podemos falar de uma ação da Pastoral Raízes Indígenas enquanto grupo. Em 2000 o processo de rompimento com a Diocese sinaliza-se com mais força, como podemos perceber nesta carta que é enviada pela Pastoral ao novo bispo e ao CDP:

Festa de Nossa Senhora de Guadalupe – 12/12/2000

A D. Jacinto e aos membros do CDP.

Paz e bem!

A Pastoral Raízes Indígenas, deseja a todos do CDP luz e carinho para discernir o rumo da ação pastoral para o ano 2001.

O ano 2000, que correspondia com os 500 anos de resistência indígena no Brasil trouxe avanços e desafios. Nosso relatório de avaliação aponta os maiores na área da Diocese. Portanto, a Pastoral Raízes Indígenas, sente a dificuldade de estar ativamente presente com vocês pra discernir, refletir e inserir a presença indígena na pastoral diocesana, por não estar representada no CDP. O regimento do CDP diz que pode haver presença quando um setor pastoral está atuando em todas as paróquias. Isto, infelizmente, ainda não é o nosso caso. Porém queríamos deixar à sua

reflexão e decisão, o fato que a grande maioria do povo da Diocese tem raízes indígenas, assumidas ou ainda não. Por isso, acharíamos importante estar presentes para um olhar constante sobre esta realidade. Como é que poderíamos assumir e viver o compromisso de Santo Domingo de inculturação da evangelização se continuarmos a desconhecer a realidade cultural indígena presente no povo (muito mais do que aparece a primeira vista – “Entre nós está e não o conhecemos”)?

As CEBs, no 10º intereclesial, fizeram opção clara de apoiar os indígenas... como poderemos ajudar as CEBs se as Equipes Pastorais continuarem a desconhecer a presença indígena na área diocesana?

O Regional do Ceará, desde o início, sempre convocou a Missão Tremembé e a Pastoral Indigenista a estar presente em suas reuniões e com direito à palavra. Neste sentido, queremos interpelar o CDP e solicitar a presença da Pastoral Raízes Indígenas a partir do ano 2001.

Agradecemos sua boa vontade em ouvir-nos nesta carta-solicitação e desejamos a todos uma festa da Encarnação vivida na realidade do nosso povo.

*Pela Pastoral Raízes Indígenas,
Teká (Monsenhor Tabosa), Helena (Crateús) e Margaret (Poranga).*

Num relatório de atividades do ano 2000, os membros da Pastoral atestam também uma modificação importante na dinâmica do movimento agora que existem as associações indígenas e as escolas foram reconhecidas pelo governo do estado, concentrando as atenções dos agentes mais dinâmicos que antes estavam voltadas para a mobilização pastoral e agora veem-se as voltas com a ocupação de cargos nas associações e nas escolas, tendo que lidar com burocracias específicas de projetos de sustentação econômica e dos processos educacionais oficiais. Além disso, as reivindicações à Funai e Funasa para o reconhecimento oficial das etnias indígenas e a sua inclusão nas políticas públicas desses órgãos passam a se tornar mais incisivos e freqüentes.

Os anos de 2002-2003 são voltados para a execução de um projeto proposto pela Missão Tremembé que resultou em oficinas de pesquisa e na produção de pequenos cadernos ilustrados a partir dessas pesquisas. Considero as atividades desse projeto como as últimas de caráter mobilizatório nas quais a Pastoral se envolveu, pois, a partir de então, serão as escolas indígenas, as demandas à Funai e à Funasa e os projetos das associações que irão mobilizar as energias dos líderes indígenas. Esta situação vai criar as primeiras linhas de ruptura entre os grupos familiares que compunham a Pastoral e que desde então buscam meios de viabilizar projetos mais restritos à cada etnia.

A partir de 2003 ocorre o reconhecimento pela Funai, com a visita de uma equipe que faz o levantamento dos grupos indígenas no Estado do Ceará e as demandas por regularização territorial tornam-se mais incisivas, com ocupações ocorrendo, algumas pacíficas, outras mais conflituosas: Nazário, Santa Rosa, Fideles, Aldeia São José, Imburana, Cajueiro. À época, o processo de demarcação da Serra das Matas era o que caminhava mais rápido.

O afastamento da direção da Diocese daquela linha missionária anterior e a inclusão paulatina dos grupos indígenas nas políticas públicas (saúde, educação, carteira indígena, política partidária) redireciona totalmente as relações dos movimentos e das lideranças e os afastam das instâncias missionárias. Desse modo, a Pastoral Raízes Indígenas desarticula-se lentamente e, em 2005 o Cimi é convidado a atuar na região, mas sem o mesmo ímpeto mobilizador que a Pastoral Raízes Indígenas possuiu em meados dos anos 1990.

Antes de passar aos próximos capítulos, onde tratarei de forma mais detalhada dos métodos de ação da Pastoral, gostaria de recuperar algumas informações ligeiras sobre as trajetórias de vida da Irmã Margaret Malfliet e de Helena Gomes, pois elas foram as principais personagens a frente da Pastoral em Poranga e Crateús.

TRAJETÓRIA DE MARGARET

Margaret Rachel Desiré Malfliet é Religiosa da Congregação Filhas de Maria e José e nasceu durante a 2ª Guerra Mundial, em 18 de fevereiro de 1940, em Hamme, Bélgica¹².

Nascida “flamenga” 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. (Malfliet, 2009, p. 421)

¹² A trajetória da Irmã Margaret foi recuperada a partir de duas entrevistas realizadas em novembro de 2007 na Casa Paroquial de Poranga e do texto redigido pela própria Irmã para compor a coletânea *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*, organizada por mim e publicada pelo Museu do Ceará e IMOPEC em 2009.

Segundo suas próprias afirmações, as experiências que teve durante a infância na Bélgica lhe dotaram de uma sensibilidade especial para temas de cultura e identidade, especialmente sobre discriminação cultural. A Flandres, região de língua neerlandesa (flamenga), onde Margaret nasceu é tradicionalmente católica e, no arranjo nacional da Bélgica é subordinada à Valônia, região de fala francesa. Dessa maneira, assim como as outras crianças, Margaret era obrigada a falar francês na escola. Apenas no recreio é que elas podiam se expressar em sua língua materna, quando brincavam e cantavam em flamengo.

A juventude de Margaret foi marcada pela formação católica e pelas lutas sociais em torno dos direitos dos trabalhadores e das minorias nacionais na Bélgica. Nesta formação destacaram-se linhas de pensamento católico europeu que enfatizavam a inserção dos agentes religiosos na vida das pessoas comuns, o que se chamava antes mesmo do Concílio Vaticano II, de “ser fermento na massa”.

No início dos anos 1960, recém ordenada, Margaret chega ao Brasil e, junto com uma equipe de jovens religiosas, vai trabalhar no sertão do Rio Grande do Norte, em Macau e Santa Cruz. Era uma época de seca, e as religiosas da Diocese de Natal atuavam com os trabalhadores das frentes de emergência. Em 1970, realizaram com as famílias desses trabalhadores um projeto educacional chamado *Alfabetização na rodagem*, enquanto os pais trabalhavam as crianças eram alfabetizadas na beira das estradas, pois não podiam ficar sozinhas em casa e os pais as levavam para o trabalho, onde ficavam ociosas e expostas às condições adversas.

Já nas primeiras férias, programei com uma jovem de irmos conhecer a Amazônia, viagem interrompida pelo o falecimento de uma outra irmã. Já nesta época, lendo um diário de um seminarista bem moreno me impressionei pelas humilhações que ele sofria por causa da cor, razão por qual ele deixou o seminário. (Malfliet, 2009, p. 421)

Depois, atuou em Recife de julho de 1971 a julho de 1977. Morou nos morros de cidade onde vivia em meio às pessoas, trabalhando como elas. Surpreendeu-se com a existência de várias religiões nas comunidades dos morros (católicos, evangélicos, afro-brasileiros) e considerou fundamental essa experiência de viver como o povo vive. Em 1973, trabalhou no pronto-socorro do Hospital Geral de Recife e depois no Juizado dos

menores, onde viveu o *inferno* numa rebelião em que 2 monitoras foram feitas reféns por 120 adolescentes.

Antes disso, porém, realizou uma viagem onde visitou populações indígenas dos Andes, da Mesoamérica e dos Estados Unidos. Uma experiência que lhe causou profundas reflexões.

Em 1974, tive que ir a 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). (Malfliet, 2009, p. 421)

No final dos anos 1970, conheceu Dom Fragoso, Padre Alfredinho e o jovem seminarista Eliésio dos Santos e foi convidada para trabalhar na Diocese de Crateús, como Secretária de Dom Fragoso. Assim, chega ao sertão do Ceará.

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... (Malfliet, 2009, p. 421)

Em 1979 muda-se para Poranga, uma pequena paróquia sem equipe missionária organizada e que era diferente do resto da diocese por situar-se quase inteiramente na área da Serra da Ibiapaba. Logo que chegou aconteceram os terríveis 5 anos de seca (1979 a 1983), período de muitas dificuldades para os trabalhadores rurais e acirramento do processo de cercamento das terras: *Emergência era dar arame para os trabalhadores cercar terras*. A Irmandade do Servo Sofredor inicia-se em 1983 após os trágicos eventos da seca e Margaret participa de suas atividades juntamente com várias famílias de Poranga.

Depois disso, pouco a pouco, vai encaminhando sua ação Pastoral para trabalhar com os temas das identidades culturais. Assim, como outra missionária da diocese, a Irmã Abigail, que trabalhava com as famílias negras, Margaret passa a se especializar nas

famílias indígenas, atentando para indícios quase imperceptíveis na vida das pessoas de Poranga.

Na Campanha da Fraternidade de 1988, sobre o povo negro, eu já morava em Poranga e, numa reunião, a Dona Tereza do Negídio afirmou: “aqui só dá para trabalhar os negros trabalhando os índios”. (...) Aos poucos, outros fatos iam se acrescentando até que cheguei a dizer a Dom Frágoso que nós da Pastoral éramos analfabetos de pai e mãe em termos de raízes da cultura popular cearense. Na preparação dos 15 anos das CEBs na diocese refletimos o seguinte tema: “meu pai era negro e minha avó, índia”. (Malfliet, 2009, p. 422)

Progressivamente, Margaret vai se tornando conhecida na Diocese pela sua paixão pela causa indígena. Até que, em 1989, recebe um convite para visitar os Myky, em 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, 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 a 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. (Malfliet, 2009, p. 421)

A partir de então, Margaret começou a reunir histórias, expressões culturais, aspecto fisionômicos e traços comportamentais entre os moradores da região.

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 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”. (Malfliet, 2009, p. 423)

Sua percepção de que a igreja brasileira é branca e reprime as formas de religião dos índios e negros foi tornando-se cada vez mais forte e ela percebeu que era preciso fazer algo para liberar a tensão que estas pessoas traziam dentro de si.

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 com quem 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. (Malfliet, 2009, p. 425)

Neste sentido, o convite que Dom Frágoso lhe fez, em 1991, para organizar linha de ação da diocese junto aos povos indígenas, foi recebido de muito bom grado

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. (Malfliet, 2009, p. 425)

A partir de então Margaret reuniu uma equipe de colaboradores que ela havia conhecido nas outras pastorais e comunidades e, juntos, deram forma à Pastoral Raízes Indígenas. Margaret ficou definitivamente conhecida pelo seu trabalho com os povos indígenas e, desde então, não deixou mais de trabalhar com esta temática. Tomando como foco central de sua busca pelas raízes indígenas a existência subterrânea de vozes ancestrais e a sua própria experiência de vida enquanto membro de uma minoria étnica na Bélgica, a irmã afirma que

*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 está em pé e irreversivelmente! Estão fazendo sua história numa decidida autodeterminação. Não vai ser fácil, mas os povos unidos jamais serão vencidos! (Malfliet, 2009, p. 425, grifos meus).*

Sua posição de prestígio nas relações do campo indigenista baseia-se no acúmulo de experiências que adquiriu sobre a história da região de Crateús e na convivência intensa que manteve e mantém com as pessoas, principalmente em Poranga. O tempo de residência na região e a participação ativa em diversos movimentos religiosos lhe valem grande reconhecimento por parte das pessoas, que lhe conferem certo nível de precedência moral. Para muitos, ela foi a pessoa que lhes fez descobrirem-se indígenas, permitindo a construção de um sentido particular para suas trajetórias de vida. Sua ênfase para o movimento indígena é de que ele esteja sempre em movimento contínuo, alcançando mais pessoas e grupos e não se acomodando com os ganhos burocráticos obtidos pelas políticas indigenistas. Por causa desta última posição é vista por alguns indígenas como uma pessoa radical e de personalidade centralizadora, cuja percepção do projeto evangelizador e pastoral a impede de perceber as outras dinâmicas da vida dos indígenas. Por outro lado, a criatividade e espírito de iniciativa da Irmã nunca param e ela sempre aponta para a concretização de novos projetos, como o do museu indígena de Poranga, a *Oca da Memória*, que está em funcionamento desde 2008.

TRAJETÓRIA DE HELENA

Aí quem mexe com uma coisa, mexe com muitas, né?
Helena Gomes

Maria Helena Gomes é uma mulher singular. Excelente narradora¹³ e pessoa atuante em sua família e comunidade ela possui uma longa experiência de trabalhos comunitários, pastorais e organizativos. Também viajou bastante e acostumou-se a conceder entrevistas a pesquisadores e jornalistas, de modo que, ao conversarmos eu sempre tinha que estar atento às suas palavras, seus enunciados repletos de imagens e metáforas. Narradora por excelência, Helena também possui forte carisma pessoal e

¹³ Realizei pelo menos quatro sessões de entrevistas gravadas com Helena. Uma delas junto com a colega Joceny Pinheiro, em novembro de 2006 e outra acompanhando a colega Carmem Lima, em agosto de 2008. Os dados aqui constantes são resultados da transcrição dessas duas entrevistas, que foram mais longas. Além dessas entrevistas mantive diversas outras conversas com Helena. Devo reconhecer aqui que ela foi a minha principal guia durante o trabalho de campo em Crateús.

desempenha papéis de liderança desde o seu núcleo familiar até a cúpula do movimento indígena cearense, incluindo aí os Potyguara de Crateús e Novo Oriente, além das demais etnias indígenas de Crateús, as quais incentivou, auxiliou e mediu os processos organizativos.

Assim, reservo para Helena este espaço na tese porque a sua trajetória é fundamental para a compreensão do movimento indígena que se organiza em Crateús e outras localidades da região. Seu trabalho como agente pastoral e professora preparou o terreno e construiu laços de solidariedade que, em muito, explicam as dinâmicas de surgimento e organização do movimento indígena em Crateús.

Helena nasceu em 1950, no Piauí, durante um período em que seus pais haviam migrado para lá em busca de refrigério das secas que assolavam o Ceará.

Eu sou filha de imigrante cearense em Piauí. Sou a primeira de 12 irmãos. Tive um grupo familiar bastante grande e em 1962, quando eu já tinha 12 anos de idade, nos viemos embora pros nossos troncos de origem, no município de Novo Oriente, chamado Lagoa dos Neres. A minha trajetória como liderança começou com a criação da família. Ajudando em casa a minha mãe a cuidar da família e dos filhos. A minha mãe tinha todo um trabalho de roça, também trabalhos domésticos de fiar algodão, lavar mandioca, e eu sempre cuidando dos irmãos. (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006)

Aos 16 anos, Helena se casou com um primo. Uma união difícil por causa da falta de trabalho, o que obrigou seu marido a migrar para o Sul em busca de emprego. Helena tentou acompanhá-lo algumas vezes, mas não conseguia adaptar-se à vida em São Paulo. Ainda assim, tiveram três filhos: Rosana, Ricardo e Renato.

Daí também eu me casei muito jovem, casei na família, com um primo, um parente, tive três filhos. Meu marido foi embora para o Sul em busca de emprego. E nessas idas eu perdi o marido. Mas fiquei junto dos meus pais, sempre trabalhando, pra criar a família. (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006)

Muito próxima aos seus pais e irmão, Helena os acompanhou quando estes mudaram-se da Lagoa dos Neres para Crateús.

Então a gente ficou ali morando até bem, até 70, na época de 70, 71. Aí, meu pai resolveu vir embora pra cidade. Colocar os filhos pra estudar um pouco. E também por motivo de briga de terra, né? Porque ele gosta muito de

trabalhar na terra, de plantar, e tudo. Nesse tempo tinha confusão. Por causa das plantação de mamona. Numa época tinha muita plantação de mamona. Então quando colhe o milho e o feijão, aí a mamona só dá um pouco mais tarde e os patrão tinha muita... necessidade de ter logo as solta. Eles chama é solta, né? Lá no interior, para poder colocar o gado. Aí, todos os anos era preciso cortar as mamona do meu pai antes do tempo. Ele ficava muito chateado, indignado. Então ele carregava essa amargura dentro dele. E, ele disse: - não, vou-me embora para cidade pra dar estudo pra meus filho, para eles pegar outra vida, por causa que a gente viver da terra sem ter a terra é muito difícil. Então, foi isso! Nós vinemos embora pra cá no dia 13 de agosto de 1971, aqui de frente essas quatro casinha que tem ali, as primeiras quatro casa, era do meu pai, mais tarde ele vendeu. Eu fiquei situada aqui, nesse pedaço aqui. Ele foi embora ali pra [rua] Moreira da Rocha, para o outro lado. Então ele ficou negociando lá bastante tempo, 13 a 14 anos. E plantando, né? Nunca deixou a roça, a lavoura do meu pai. Eu sempre ajudando, né? Indo com meus filho, que quando eu vim me embora pra cá eu já era casada. Mas sempre ao lado do meu pai (Helena Gomes, Crateús, Agosto de 2008).

A vida em Crateús foi dura para Helena, sozinha, pobre, cuidando dos filhos pequenos. Até que em 1983 durante uma grande seca ela busca trabalho numa frente de emergência. É nesse momento que toma contato com as iniciativas pastorais da Igreja Popular em Crateús, especialmente a Irmandade do Servo Sofredor.

...e depois em outro momento muito marcante, no Nordeste todo tava passando por um momento de seca, no quinto ano de seca, de 1983, era uma seca muito grande nesse Nordeste, principalmente aqui nesse sertão de Crateús. Eu nessa época tinha um grande sonho que era de conhecer uma pessoa da qual eu sempre ouvia falar que era o Padre Alfredinho. Ai eu fui me alistar no bolsão da seca, que era assim que se chamava, na época, as frentes de serviço, em 1983. (...)

Eu passei onze meses trabalhando na frente de serviço do bolsão da seca. O trabalho era carregar água do açude do governo até a parede do açude que tava se construindo e lá pra mim foi um momento de sofrimento. Eu participei de muitas coisas difíceis naquela época, naqueles 11 meses de trabalho. Era perseguição, era intervenção do Batalhão, houve muitos acontecimentos muito ruins, mas lá foi uma escola, que me ajudou a desengasgar a palavra, o grito, a compreensão de como se atuar nessas situações-limite. Ela lá pra mim foi uma escola que me ensinou e me ajudou e que me deu uma base pra todo esse trabalho que hoje eu vivo dentro. Então em 1983 eu me revelei como uma liderança, dentro daquela situação de trabalho de mulheres e daí eu comecei a trabalhar como líder comunitária. Eu recebi logo esse nome. (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006).

A inserção de Helena nos movimentos da Igreja potencializaram sua vida de uma maneira nova, trazendo novos desafios, mas apontando também para a superação de diversas situações em que ela se via de modo inferiorizado. Além da Irmandade, Helena passou a ser animadora de bairro e foi uma das fundadoras da Pastoral do Negro, das lutas por moradia e da Pastoral Raízes Indígenas. Suas atividades nesses movimentos permitiram que seus horizontes se ampliassem. A casa que seu marido havia construído para a família, de proporções bastante amplas abrigava diversos visitantes da diocese, tanto religiosos quanto leigos, brasileiros como estrangeiros. Da mesma forma que recebia as pessoas em sua casa, Helena era convidada a visitar outras experiências pastorais, fosse na Europa, fosse em aldeias indígenas.

Mais tarde, a gente fez um trabalho muito grande com as identificações negro, índio. E uma inquietude muito grande na parte da terra. A minha liderança maior, toda a minha força, eu dediquei mais na linha do trabalho da terra. Tinha também uma referência espiritual muito forte, né? Com essa referência espiritual que eu tinha, logo os membros da igreja colocaram a mão em cima de mim, pelos meus testemunhos na linha da fé. Então nesse espaço eu fui muito beneficiada em muitas viagens que me proporem a eu fazer. E eu fiz diversas viagens. Cheguei a viajar pra fora do país, né? Quando a gente conhece um novo amor a gente fica apaixonada, né? Então nessa época eu conheci um novo amor, né? Que era a luta, a luta da terra, e a luta motivada pela uma espiritualidade muito forte que eu cultivava, ainda hoje eu cultivo, mas nem tanto, então, nesse novo amor, quando a gente fica apaixonada, fiz diversas viagens. Fui na Alemanha, passei o mês na Alemanha, fui na Itália, fiquei um tempo em Roma, aí voltei, vim pra outros lugares, e assim eu conheci diversos lugares, né? E eles sempre queriam que eu desse diversos depoimentos, até reunião das Nações Unidas eu participei na Alemanha, né? Já passei por diversos momentos altos. (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006).

Os maiores desafios enfrentados por Helena em razão do seu envolvimento com os movimentos sociais foram representados por um certo nível de rompimento com a família. Principalmente em torno das expectativas do papel a ser desempenhado pelas mulheres. Helena, de certa forma, enfrentou essas situações dentro de casa de forma pioneira, garantido espaço para que suas irmãs mais novas como Nazaré e Rita também assumissem postura mais ativa frente às posturas “tradicionais” do pai e dos irmãos homens. Num outro nível, a relação com os filhos e o próprio sustento material da casa foram abalados pela sua dedicação às lutas coletivas.

Com isso a gente se desprende de muita coisa, né? Quando eu comecei a colocar o pé na estrada assim, teve um rompimento com a minha família porque meu pai e meus irmãos é aquele tipo tradicional que a mulher tem que tá em casa, trabalhando pra criar os filhos. Como eu saía demais, tive também que romper com tudo isso. Tive que romper com a compreensão do meu pai, dos meus irmãos mais velhos, (...) que moram fora. Mas, tive coragem, rompi com tudo, né? (...)

Olha, mais um desafio pra mim foi encaixar os filhos. Ser mãe de família. Filhos pequenos é uma coisa. Filhos adolescentes, filhos criado com cabeça de adulto, é outra coisa. Então, a gente ser mãe e ter trabalho e fazer mais um trabalho além disso tudo é um desafio muito grande. Sabe? Tem horas que a cabeça fica um pouco muito misturada. E, se a gente não algumas referências, elementos, pontos de luz assim mais fortes que dão uma ajuda pra gente, a gente acaba se perdendo no meio do caminho. Com isso eu contei com muitas pessoas amigas, precisa a gente também ter os amigos pessoais, os amigos do coração que são uma força. E eu conto muito com alguns amigos e amigas que vem ajudando a me sustentar nessa caminhada, nesse processo, porque tem horas que sozinha não vai. (...)

Antes por exemplo, pra alimentar toda a família tinha que fazer trabalhos de artesanato porque eu não poderia mais viver no pé de uma máquina como era costureira, bordadeira, profissional, né? Quando eu entrei no trabalho na linha coletiva, eu perdi essa referência de ser uma profissional, viver exclusivamente disso, então eu adotei pela linha de fazer artesanatos pra vender, aí eu encontrei muita gente boa que me ajudou muito, né? Comprando e vendendo os meus artesanatos. Fui muito bem ajudada. Porque como eu peguei a linha de estudar depois de adulta, o tempo ficou muito lotado entre as lutas, o estudo e o trabalho da sobrevivência. Porque pra mim é questão pessoal a linha do trabalho de sobrevivência. Nunca deixei me perder. Acho que isso que me ajudou muito, na seqüência da minha vida pessoal (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006).

Esta situação só veio modificar-se quando Helena conseguiu concluir seus estudos e começar a trabalhar como professora. O processo de escolarização de Helena também foi difícil tendo que superar uma situação de analfabetismo e de instituições escolares historicamente insuficientes no Sertão.

E outra coisa também que rompeu dentro de mim foi quando o alfabetismo de ler e escrever. Como eu era a primeira filha do casal, nascida e criada no interior, não tive a oportunidade de freqüentar as escolas, enquanto pequena. Freqüentei sala de aula, no Mobral, em 1984. (...) quando foi em 85 eu fui pra uma sala de aula. Aí, fiz concluir o primeiro grau, o segundo grau e o terceiro grau. Aí, fiz uma especialização também. Também ajudou, dá uma ajuda, porque a agente precisa. Aí, depois comecei a trabalhar como professora em 1994. Em abril de 94. Tudo eu gosto de guardar as datas. Dia 04 de abril de 1994. Eu havia concluído em 1993 o segundo grau, aí já ganhei contrato do estado, e também da prefeitura, mas não era pra ensinar na escola diferenciada. Trabalhei 8 anos para a

prefeitura e para o estado trabalho até hoje. Só que em 1997 eu passei a trabalhar na linha do diferenciado com as primeiras salas de aula na linha do diferenciado, indígena, né?. (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006).

Desde 1991 Helena apoiava diretamente as mobilizações da Pastoral Raízes Indígenas, percebendo nesta atuação os mesmos elementos que haviam lhe atraído para os movimentos da igreja e para a Pastoral do Negro em particular. Então, em 1994 após uma visita aos Tremembé, a identidade Potyguara, recuperando a linha genealógica de sua mãe descende da família dos Pelados, originários da Serra da Tiririca perto do Monte Nebo.

Aí, a gente combinou um encontro pra mim visitar os Tremembé, aí foi eu e a Antonia de Maria de Poranga, aí ficamo 12 dias com os tremembés uma semana na beira da praia com o Seu João Venâncio e outra semana com a mãe do Zé Valdir, lá na Varjota. Aí, a gente ficou lá participando mesmo da luta do povo, tudo. Aí quando nós voltamos, nós passamos na casa da Maria Amélia. Aí, ela perguntou como era, o que é que a gente achou. Aí, pra mim ficou muito claro as coisas, que eu já tava envolvida com a luta da terra aqui, só que era ocupação de terra né, não era as terras de origem, isso não tava ainda na nossa cabeça. A gente ocupava as terras públicas que tem aqui na região. Aí eu disse: olhe, Maria Amélia eu gostei muito. Eu participo de um movimento que é a Irmandade Do Servo Sofredor. Que eu gosto muito. Mas eles têm as limitações deles e eles não querem que a gente se envolva na luta da terra. Por que eles alega que a luta da terra é o trabalho da CPT e a Irmandade do Servo Sofredor não é CPT. Então, eu vou me afastar, tomar uma certa distância da Irmandade, pelo fogo do desejo que eu tenho de luta, né? E na irmandade tem luta, mas é diferente. Eu vou querer ficar agora totalmente só com o movimento indígena por causa tem três coisas: tem a luta da terra, tem a recuperação da história e tem a cultura, né? A identidade, a cultura. (Helena, Crateús, Agosto de 2008).

Helena passa então a envolver-se plenamente com as dimensões organizativas da Pastoral Raízes Indígenas, afastando-se progressivamente da linha de ação da Irmandade e abraçando de vez os temas da luta pela terra, da recuperação da história e da cultura, enquanto dimensões de uma modalidade de envolvimento espiritual e pastoral. Neste período as ocupações de terrenos na cidade de Crateús estão no auge e as mobilizações da Pastoral Raízes Indígenas começam a ganhar mais vulto, com a transformação das romarias em assembléias indígenas.

Desde então, Helena passa a assumir posição de destaque na articulação da Pastoral Raízes Indígenas e do próprio movimento indígena em Crateús. Sua influência estende-se à Novo Oriente – onde residem seus parentes que também passam a se assumir como indígenas – Poranga e Quiterianópolis. Em 2000, ela assume a direção da Escola Diferenciada Raízes Indígenas que possui *18 salas de aula na nossa responsabilidade de articulação, que é Crateús e Novo Oriente e aqui o Nazário*. No restante das situações indígenas do Ceará, Helena é conhecida e respeitada como a principal articuladora dos povos indígenas em Crateús e Novo Oriente e uma figura importante em todas as discussões do movimento indígena.

Após quase três décadas de envolvimento com movimentos e lutas sociais Helena afirma estar mais madura e cansada, transmitindo suas responsabilidades para uma nova geração de lideranças. Mas, da mesma forma que a Irmã Margaret, ainda com disposição para iniciar muitos processos.

Agora eu tô num período de sentar os pés no chão. De me recolher um pouco mais, de escutar as coisas com mais calma, num amadurecimento maior. (...) Agora eu tô numa fase de esfriamento, de sentar os pés no chão, porque a própria idade requer de mim porque eu preciso me preparar pra como eu vou viver a vida de anciã. Eu já tô me preparando, né? Deixando a turma nova assumir as coisas, falarem. O que a gente tem que fazer é só ir apoiando e a gente pensar como é que vai ter dias mais tranquilos, com coisas mais definidas, não ficar correndo atrás de uma e de outra coisa. E definir um pouco mais com tranquilidade e conservar um pouco as amizades que a gente tem, que isso é importante também pra vida, né? Mas alimento ainda o sonho de ainda ver muita coisa conquistada, né? (Helena Gomes, Nazário, novembro de 2006).

Iconografia Capítulo 1



Capela de Santo Antônio
Jardim das Oliveiras - Poranga



Eliane (diretora da escola indígena) pintando o rosto de D. Lourdes (uma das pajés de Poranga).



Funcionários (vigias) e professoras se preparando para a procissão na escola indígena.



Professora Leuda segurando a imagem de Santo Antônio.



Professora Mazé segurando a Wiphala, ainda na escola indígena. Ao seu lado a irmã Margarete Mauflit.



Ana (coordenadora da escola indígena) e seu esposo Belega segurando a bandeira do CIPO.



Professores, funcionários e alunos da escola indígena preparados para dar início à procissão com a imagem de Santo Antônio.



A procissão sai da escola indígena com a bandeira do CIPO e a imagem de Santo Antônio na frente.



No centro da procissão Eliane e Aurilene conduzem o toré.



A Irmã Margarete acompanha a procissão.



Chegada da procissão ao pátio da igreja. O toré continua e forma-se uma roda animada.



Após o toré, Eliane faz a fala de abertura da missa.



Padre Xavier, pároco de Poranga, no início da missa.



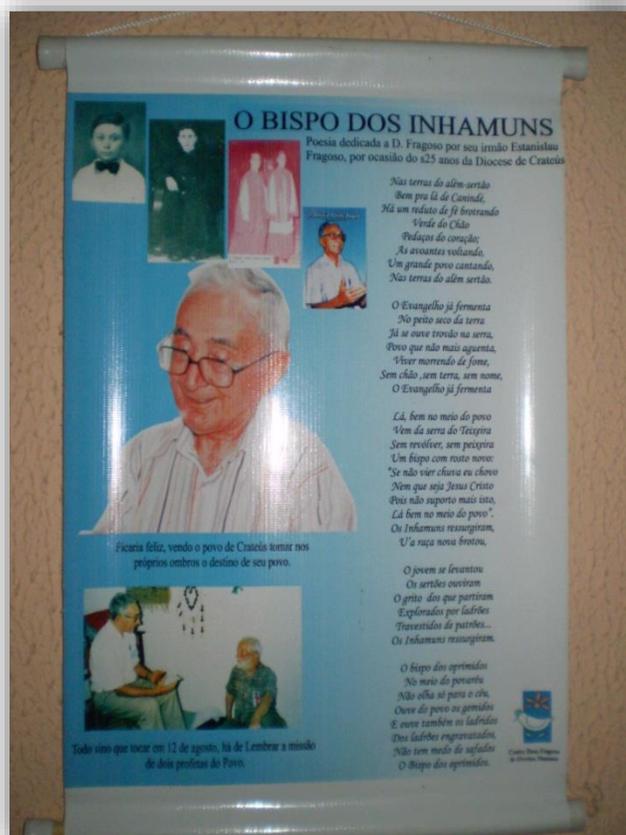
Quadro representando Nossa Senhora de Guadalupe.



Irmã Margarete e professoras indígenas cantando em homenagem à Nossa Senhora de Guadalupe.



Momento do ofertório, os frutos da terra são apresentados à comunidade e oferecidos como dons do trabalho agrícola.



Dom Fragozo e Padre Alfredinho. Detalhe da foto anterior.

Pôster em homenagem a Dom Fragozo, residência do senhor Carlos Leite. Crateús. Agosto de 2008.



Helena (Crateús) e Teka (Serra das Matas). Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará. Aldeia Buriti, Itapipoca. Dezembro de 2007.



Maria Amélia Leite. Secretária Geral da Missão Tremembé. Fortaleza. Junho de 2007.



Irmandade do Servo Sofredor. Na foto vê-se o Padre Alfredinho (de barba branca) e Helena Gomes (no canto inferior direito). Crateús, início dos anos 1990. Acervo pessoal de D. Mazé Tabajara.



Uma das primeiras reuniões da Pastoral Raízes Indígenas. Quintal da casa de Helena. Início dos anos 1990. Acervo pessoal de D. Mazé Tabajara.



Uma das primeiras reuniões da Pastoral Raízes Indígenas. Quintal da casa de Helena. Início dos anos 1990. Acervo pessoal de D. Mazé Tabajara.

CAPÍTULO 2

O EXERCÍCIO NARRATIVO

O EXERCÍCIO NARRATIVO.

Para evangelizar o hoje e o amanhã do nosso povo, precisamos conhecer o ontem desse povo.
(Dom Frágoso)

Os marginalizados ganham a salvação; Por causa do povo não poder se expressar de modo mais declarado, fala de modo simbólico. (Eduardo Hoornaert)

Ao pesquisar no Arquivo da Diocese de Crateús localizei, na estante da Pastoral Raízes Indígenas diversos textos programáticos, teóricos e doutrinários onde se podia perceber com clareza os argumentos confluentes de uma *Teologia de Situação*, como descrita por Marcos Rufino (2006). Nessa teologia a alteridade era percebida como subsumida em camadas de dominação materiais e simbólicas que deveriam ser rompidas pela ação missionária, através de uma *‘inculturação do cotidiano’*, estreitamente vinculada à *‘velha’ pauta da libertação, a libertação da cultura dominante* (Rufino, 2006, p. 273).

Nesse sentido, constata-se que a situação social analisada é constituída não apenas por diferenças culturais, mas também por distintas teorias da diferença cultural e da história, que são postas em movimento pelos atores sociais, como condição necessária para o desenvolvimento do *movimento indígena* enquanto processo social (Barretto Fº, 2004, p. 133).

No conjunto de textos coletados no arquivo da Pastoral merece destaque um artigo escrito por Eduardo Hoornaert, que sintetiza a orientação teórica promovida pelos agentes missionários no Ceará. Eduardo Hoornaert é um intelectual católico residente no Ceará e cujos escritos tiveram grande influência na orientação teórica das agências missionárias indigenistas no estado. Neste texto, a história é lida como um processo de dominação, no qual os povos e suas culturas são subordinados. Isto posto, a ação missionária tem como objetivo auxiliar o *povo oprimido* a romper com essa condição de

modo consciente. Nesta tarefa, a cultura funciona como catarse para a liberação de tensões e o reencontro com uma essência ancestral eclipsada pela colonização. É parte da missão, então, encontrar no catolicismo popular os traços da religiosidade indígena que foi subsumida no processo de colonização e que pode ser observada em rituais de cura, cânticos e uso de plantas medicinais. Segundo este texto

Cada povo tem que lutar pela sua memória. Seria ingênuo pensar que conhecemos o nosso passado. O que a maioria sabe acerca do passado é exatamente o que os detentores do poder permitem que ela saiba. (...) As espantosas desgraças das quais os indígenas destas terras foram vítimas repetem de geração em geração, confirmando o dito: um povo que desconhece sua história está condenando a repeti-la. Desconhecendo o seu passado o povo cearense dificilmente poderá formular um projeto para o seu futuro, está condenado a depender dos que decidem em seu lugar. (...) Os professores e as professoras de História são ativadores da memória do povo no meio do qual vivem e cujos 'monumentos históricos' estão ao alcance das mãos e dos olhos: a cultura popular, a medicina do povo, sua alimentação, sua religião, seus costumes, sua sabedoria e sobretudo seu próprio corpo que é a maior verdade histórica que todos carregamos conosco. (...) Neste texto queremos refletir sobre o catolicismo e o modo pelo qual esta religião foi introduzida no Ceará. (Hoornaert, sem data, p.1).

A perspectiva da ação missionária da Diocese de Crateús baseava-se nesta orientação teórica, a da existência da figura-síntese do *oprimido*, um sujeito alienado material e simbolicamente que seria o objeto principal da ação redentora da Igreja (Rufino, 2006). Uma redenção que se daria enquanto um processo de construção da consciência, um desvelamento e uma descoberta históricas da capacidade de ação deste mesmo *oprimido*¹.

Nesse sentido, podemos encontrar numa série de livretos produzidos pela Diocese de Crateús o resumo de três encontros anuais destinados a discutir o processo de formação histórica da região da Diocese. Estes encontros foram denominados *Estudos sobre as nossas raízes* e ocorreram nos anos de 1988, 1990 e 1991. O primeiro destinava-se a discutir as *raízes culturais* da Diocese. O segundo as *raízes religiosas* e o terceiro as *raízes econômicas*. Cada encontro contou com a assessoria de intelectuais vinculados à Igreja Católica, tanto da Diocese de Crateús, como de outros lugares: Eduardo Hoornaert, Pe.

¹ Essa mesma orientação será descrita por Arruti (2006) para a ação missionária da Diocese de Propriá em Sergipe como uma aproximação com os conceitos marxistas de *classe em si* e *classe para si*.

Geraldinho, Irmã Anete, Pe. Eliésio, Frei Hugo Fragoso e Professor Pinheiro. As epígrafes deste capítulo são frases encontradas no primeiro livreto dessa série e sintetizam a abordagem pastoral aqui delineada.

Partindo desta perspectiva teórica restava à agência missionária desenvolver e aplicar uma metodologia para operar no cotidiano das interações dos diversos grupos pastorais da Diocese. Desenvolveu-se uma espécie de pauta de traços culturais e comportamentais a serem inventariados pelos agentes pastorais para chegar ao íntimo do povo. Estes traços também operavam como sinais de compatibilização entre o modo de vida das pessoas e a proposta de mobilização política dos missionários, transformando memórias locais descontínuas em idiomas políticos de mobilização social.

Ao trazer esta abordagem para o universo das questões étnicas (negra e indígena), a agência missionária estava pensando também sobre a fronteira cultural e o contato entre culturas, buscando dotar-se de uma perspectiva que recuperasse do silenciamento histórico as *culturas oprimidas*. A situação dessas culturas era entendida como de dominação e opressão, precisando haver o que se denominava de *libertação*. Uma dimensão fundamental do método desenvolvido foi a realização de “catarses rituais”, em que se criaram espaços para a narração de histórias e o desenvolvimento de performances, para que os corpos falassem a partir de onde as palavras não pudessem mais comunicar.

Nesse processo, inicialmente, é a narrativa que vai ocupar lugar de destaque ao ser mobilizada em diferentes contextos e formas. Numa primeira dimensão, confere *status* de humanização aos atores, pois, ao narrarem suas origens eles rompem com as camadas sucessivas de dominação que se estabelecem sobre eles, lhes desumanizando (pobreza, subordinação, racismo, negação do acesso a serviços, etc.). A segunda, atua na própria desconstrução da narrativa histórica oficial, autorizando e legitimando discursos subterrâneos, que agem na conformação dos fundamentos da existência dos grupos indígenas locais; a terceira estabelece a legitimidade intrínseca ao *movimento indígena* a partir do próprio exercício narrativo, como condição para a assunção da identidade étnica.

As práticas missionárias permitiam que nos diversos momentos de encontros das *raízes indígenas* houvesse a troca de experiências e narrativas, onde pessoas, muitas vezes, estranhas entre si, reunidas pela mediação dos agentes da Pastoral Raízes

Indígenas – e da Missão Tremembé – pudessem ouvir narrativas umas das outras. Neste ato de ouvir e narrar, davam-se as condições necessárias para um processo de reconhecimento de si e do outro, como participantes de uma mesma história, que é direcionada pela ação pastoral enquanto história indígena. É ao ouvir as narrativas dos outros que as pessoas conseguem se reconhecer naquelas memórias, reconhecer validade ao outro nas memórias dele e reconhecer-se enquanto sujeito nas suas próprias memórias. É esse processo de reconhecimento intersubjetivo que permite às pessoas convencerem-se da proposição identitária da Pastoral Raíces Indígenas.

A própria palavra *raíces* está ligada à idéia de passado, enterrado, profundo, antigo, mas necessário e imprescindível à existência presente e futura da planta, algo que não se mostra, mas que é de suma importância para a vitalidade do ser vivo. As raízes também são necessariamente descobertas, uma vez que costumam estar sob a terra, ocultas, e há a necessidade de um trabalho de escavação para encontrá-las. Assim foi entendido o trabalho missionário, que propiciou as ferramentas para uma arqueologia das memórias familiares, individuais e grupais.

A história, portanto, não é apenas o registro do passado, de fatos acontecidos, mas um argumento na elaboração de uma proposta de identidade coletiva. Assim, os momentos de encontro e narração propiciados pela Pastoral Raíces Indígenas visavam muito mais a construção de uma nova identidade, no presente, do que o simples registro dessas histórias. Tal prática pode ser melhor percebida nos relatos etnográficos a seguir.

Porém, antes de passar aos relatos, cabe fazer algumas observações sobre a originalidade desses dados da pesquisa. Um dos materiais que vou analisar é fruto de um registro em vídeo, realizado em 1993 pela Pastoral Raíces Indígenas. Neste vídeo, podemos observar o desenrolar de um dos encontros promovidos pela Pastoral, quando diversas pessoas eram estimuladas através de cânticos e de uma peça teatral a contarem as suas histórias de vida para a câmera, explicando por que eram indígenas.

Neste mesmo sentido, me deparei, em campo, com outros conjuntos de registros produzidos pelo *movimento indígena*, na forma de cartazes elaborados em folhas de cartolina, com fotografias, desenhos e textos. Tanto em Crateús como em Poranga, esses painéis estavam guardados pelas diretoras das escolas indígenas, Helena e Eliane, configurando uma modalidade bastante particular de registro. Nestes painéis aparecem retratados temas variados como a terra, sítios arqueológicos, assembleias indígenas,

reuniões diversas, processamento de alimentos, mutirões, legislação indigenista, inauguração de escolas etc.

Esta política da memória, ao mesmo tempo prática e poética é uma herança das orientações pastorais do período de Dom Fragoso na Diocese de Crateús, como bem salientou Antônio Montenegro: *sempre foi uma preocupação, e mesmo uma política da Diocese de Crateús, documentar encontros, acontecimentos, práticas, reflexões, projetos, caminhos e descaminhos* (2004, p.322).

Assim, não só o registro escrito teve importância, como também outras formas de registro, como os audiovisuais. Além desse vídeo sobre um encontro da Pastoral Raízes Indígenas, outros três materiais me foram fornecidos em campo por Eliane Tabajara no formato de DVDs transcritos de fitas VHS guardadas pela Irmã Margaret: o vídeo sobre a primeira assembleia indígena no Ceará, produzido pela Missão Tremembé (1994), um vídeo canadense sobre as dificuldades da vida dos agricultores no município de Poranga (1994) e o vídeo *Dois Dedim de Prosa* (1997), produzido pelo antropólogo Ivo de Sousa, com três dos anciãos indígenas de Crateús (Seu Mariano Barata, Seu Severino Tupinambá e Seu Pedro Jandaíra).

De acordo com Helena, o evento registrado em 1993 foi uma das primeiras atividades da Pastoral Raízes Indígenas,

... e o primeiro passo que nós fizemos, sabe qual foi? Depois que nós e a Irmã Margaret a gente conversou, nós marcamos um dia pra debaixo de um pé de cajueiro que ainda tem lá em casa, pra passar um dia todo, pra juntar um povo que conseguia ainda contar algumas histórias, meu avô, minha avó, meu tataravô, foi tudim pegado a dente de cachorro. Aí, juntamos um grupo, né? Pra esse dia. E passamos o dia todo contando essa história e cada um contava as suas coisas. Aí, no final, a partir dos contos, preparamos um teatro, e o teatro ia ser apresentado por esse povo que participaram nesse dia. Aí, a primeira apresentação do teatro foi na Terra Prometida, que nesse tempo estava no auge da conquista. Aí, apresentamos lá. O Gonçálim gravou o teatro, fez fita e através dessas fitas a gente foi divulgando e apresentando o teatro. Aí, por aí começou. Aí, fizemos um mapeamento, um encontro, de visitar os diversos lugares onde o povo contava história que arrancava caco cheio de osso, que tinha osso de índio, onde o povo sabia contar as histórias das marcas gravadas nas pedras. Aí, nós fizemos esse mapeamento, nós levantamos diversos lugares, e ia visitar, né? Grupos, caminhando, outra hora ia de carro, por exemplo, pra ir pro Monte Nebo nós tínhamos que ir de carro, subia a serra, descia a pés, contando a história, falando, e vinha nos Tucuns, fomos nos diversos lugares e assim foi. Aí, depois criou corpo, né? Essa história. Foi-se divulgando. (Helena Gomes, Nazário, dezembro de 2006, grifos meus)

O vídeo funcionou assim, duplamente, tanto como registro de um evento particular, quanto como argumento a ser elaborado no processo de identificação indígena. É fato e produção de um fato ao mesmo tempo.

Na sede comunitária da ocupação Terra Prometida, na periferia de Crateús, realizou-se o encontro das Raízes Indígenas, em 28 de março de 1993, coordenado por Helena Gomes e a irmã Margaret. Esse encontro foi registrado em fotografias e vídeo. As atividades do encontro constaram de cânticos, orações e da encenação de uma pequena peça teatral, onde o parto de uma criança era dramatizado, simbolizando a transmissão doméstica de saberes e fazeres ancestrais. O vídeo também registrou depoimentos individuais, com a câmera em close no rosto das pessoas. Todos de pé, uns ao lado dos outros, esperavam a sua vez de falar.

A partir das falas das pessoas entrevistadas no vídeo podemos distinguir quatro conjuntos temáticos recorrentes e que constituirão o lastro argumentativo para a identificação étnica na região de Crateús.

1) O primeiro é composto por critérios de ordem racial e fenotípica que, antes de serem autoevidentes, são parte de um processo de construção social de referências que se inscrevem no corpo das pessoas, atuando de modo interacional, quando uma pessoa tem seus traços físicos continuamente evidenciados pelas outras.

E ter o sangue forte. mas eu num vou negar, né? O sangue que eu tenho. Também não dá pra negar porque tá no rosto. (Eliene)

E eu sei que a minha vó ela tinha o sangue, ela era índia, né? Que a gente já é, assim, mais um pouco moreno, mas eu sei que eu tenho sangue indígena. Porque tenho uma parte indígena e a outra... negra. Mas eu sou muito feliz por eu ter esses dois sangue. (Francisca)

Eu penso que na minha família, por parte do meu pai, tem sangue de índio. Pois eu alcancei o meu avô, ele era moreninho. E eu penso, por aí assim, que meu avô era índio. (Tereza de Souza)

Antes, eu não sabia quem eu era. Quer dizer, que eu ainda não sei. Que eu ainda não descobri ainda, mesmo, na realidade. Mas eu tô tentando descobrir e me sinto muito feliz de saber que tenho este sangue indígena. Quer dizer, meu pai era neto de índio e minha mãe era negra pura. Então eu me sinto muito feliz de saber que eu tenho esses dois sangue. De negro e de índio. (Conceição)

Eu nasci em Senador Pompeu, mas meu pai era de Pedra Branca e eu também tenho sangue de índio e de negro. E a mamãe era branca. Quando a mamãe casou-se com o papai, que era caboclo. Aí a gente foi muito marginalizada. Nós, nossos irmãos porque o papai era caboclo e ele era pobre e analfabeto.

O meu pai era caboclo. Então eu tô descobrindo as minhas origens, as minhas raízes. (Uma freira que estava presente na reunião)

Eu via falar meus avós e o meu pai falar dos índios, né? Ele era bem moreninho, né? E eu acho que essa parte, talvez, de eu ser também moreno, acho que eu tenho sangue de índio também. (Francisco)

Nós somos raça pura dos índios.

(...) este sangue que corre nas nossas veias...

Índio porque colocaram esse nome indígena em nós. Mas nós somos uma raça pura. (Irmã Cineide)

Não posso negar que sou índia, né? Porque todo mundo diz que eu sou uma índia. E eu também não posso negar. Então, meu pai me falou que o bisavô dele, o avô dele, tinha sido pegado por cachorro na serra. E todo mundo, e a família dele, quase todos só tem sangue de índio, né? Ele também é caboclo. E minha mãe ela num é, mas e se meu pai é caboclo eu já puxei a raça do meu pai. (Uma mulher que estava presente na reunião)

2) O segundo conjunto diz respeito a temas históricos, que se sustentam na transmissão intergeracional, a partir de recursos da oralidade, onde a autoridade encontra-se nas gerações ascendentes, aumentando com a distância cronológica entre a pessoa que fala hoje e o ente transmissor no passado (pais, avós, bisavós).

É a história dos meus pais é assim: a bisavó do meu pai, né? Era indígena,

Porque a minha vó era da tribo Kariri, minha bisavó... (Tereza Kariri)

Eu, antes eu não sabia mesmo quem eu era. Sempre, meu pai, eu ouvia ele falar. Quando eu era pequena, sempre ouvia ele falar que a minha bisavó tinha sido pegada a dente de cachorro, e então, eu nunca tinha levado a sério. (Conceição)

Eu recordo que o pai do meu pai era índio. E eu morava em Caucaia, numa tribo por nome Capeba. (Jerônimo)

A história que eu conto é que meu pai contava e minha mãe. Eu já tinha certeza que tinha uma raça indígena. Tinha pela parte de minha mãe, de meu pai também, que conheceu várias coisas... e nasci num centro de serra, adonde se via cristão de mês em mês.

(...) mas a minha mãe foi pegada a dente de cachorro, a minha bisavó foi pegada a dente de cachorro. (José Bento)

Meu pai ele saiu da tribo de Amazona, da Mata do Breu, com sete anos de idade, e dois caçador roubou ele e dois irmão dele. (Maria de Fátima)

Aí, eu tenho mais me informar direito, com a minha família, bem direitinho, porque agora que eu entrei aqui na região da comunidade. Aí, depois que saber mais bem, aí, eu vou lhe informar. (Francisca Teixeira)

Eu via falar meus avós e o meu pai falar dos índios, né? (Francisco)

Então, meu pai me falou que o bisavô dele, o avô dele, tinha sido pegado por cachorro na Serra. (Uma mulher que estava presente na reunião)

3) O terceiro conjunto parte da experiência sensível dos próprios sujeitos que falam. São critérios comportamentais, conhecimentos sobre o meio natural e sobrenatural, processos técnicos, situações de isolamento físico e de marginalização social e simbólica que tornam plausíveis a identificação como indígenas.

Uma coisa assim que eu acho muito bonito lá em casa é que tudo em quanto que meu pai vai fazer com minha mãe, eles combinam, né? E os costumes, né? É isso. E acho que vai passando pra gente. E uma coisa muito importante é quando as coisas são feitas em comum. (Jacira)

(...) E me recordo bem, que uma hora dessa, ali em Caucaia tem uma lagoa, assim de lado com um trilho. E lá, uma hora dessa eu estava pescando, e aqui eu ainda não vi uma arma de pesca, chama-se choque, como se lá mesma na tribo se fazia, de vara, né? (Jerônimo)

(...) meu pai também, que conheceu várias coisas... e nasci num centro de serra, adonde se via cristão de mês em mês.

(...) tempo do sofrimento.

(...) no tempo que se comia só coisa dos mato. Era o colé, era o ananá, só fruta braba do mato. Que era o que os índio comia e as carnes crua, bebiam águas de cipó que tinha, da mucunã, da raiz da sapurama, tudo era coisa que eles comiam, e bebiam. Agora, como tem já as coisas tudo em facilidade, que vem tudo na máquina, tudo nos carro. Já vem o arroz pilado, a massa de milho, vem tudo quanto já é de facilidade e aí, o povo num sabem contar, como os índios conta, que conhecem até os pau dos mato que sabe que serve de remédio. (José Bento)

Meu pai (...) Aí, ele se destacou-se, andando, fazendo experiências nos matos. Então, meu pai sabe de muito nomes de remédios. Pra muitas doenças. (Maria de Fátima)

Na parte do meu avô ele é de Espanha, índio. De lá eles foram embora pras bandas do Piauí. Pras Pedras, em cima da serra, pra lá. Aí, ele se deu com uma, a sair fora. Aí, já mais manso, quando ele já saía. Quando ele deu

com a minha vó, aí eles começaram, lá, conversaram, nessa conversa, eles casaram. De lá ele foi de pés. Eles casaram, aí vieram simhora aqui pro Ceará, pelas matas, num andava em transporte. (Francisca Teixeira)

Então a gente era muito marginalizado, quando a gente ia a missa em Senador Pompeu, primeira vez já com treze anos que eu vi um trem, que eu vi um jipe, que eu fui conhecer a cidade. (Uma freira que estava presente na reunião)

(...) esse jeito calado, quieto...

Assumindo nosso jeito indígena.

Hoje a gente é muito discriminado. Quando a gente fala: - você tem descendência de índio? Quem que quer dizer? Ninguém! Porque nós fomos muito discriminados. (Irmã Cineide)

4) Por fim, o último conjunto diz respeito à própria ação missionária, com os seus resultados mais imediatos e os seus projetos utópicos. O encontro entre as pessoas, a possibilidade de recordarem o passado e se expressarem livremente é enfatizado. Da mesma forma, a superação de condições de marginalização social a partir da identificação indígena é proposta como projeto motivador das ações conjuntas a serem desencadeadas pelos novos sujeitos que emergirão desse processo.

(...) já trabalhei na comunidade, agora tô com o grupo indígena, (Tereza Kariri)

Aí, depois que eu entrei nessa vida de comunidade... Aí, eu fui descobrindo, aos poucos, né? (Conceição)

Pra mim é um honra eu estar aqui no meio de um bocado de irmãos, posso dizer, né? Ainda agora eu me lembrando disso. Com muita satisfação, com muito gosto e muita honra, eu relembro aquele tempo de criança. Me lembro, me recordo, que quando saí da tribo eu era pequeno. Tinha, assim, idade de oito anos. (Jerônimo)

Aí, eu tenho mais me informar direito, com a minha família, bem direitinho, porque agora que eu entrei aqui na região da comunidade. Aí, depois que saber mais bem, aí, eu vou lhe informar. (Francisca Teixeira)

Tô descobrindo cada vez mais as minhas raízes e conscientizando meus irmãos como é importante a gente valorizar nossa raça. (Uma freira que estava presente na reunião)

Índios, negros, brancos, a gente possa viver em paz numa terra livre, numa terra onde todo mundo possa ser feliz. (Irmã Cineide)

Ao abordar as situações étnicas dos Tremembé, no litoral Oeste do Ceará, Carlos Guilherme do Valle (2004) utilizou a noção de *campo semântico da etnicidade* para se referir a um conjunto de enunciados discursivos que informava as práticas sociais locais, constituído de noções sobre corpo, sangue, descendência, mistura, selvageria e ancestralidade, com nítido destaque para a *vulgata da avó pega a dente de cachorro*. Estas noções eram operadas não só pelos Tremembé como por diversos outros atores sociais dos contextos analisados. A ação indigenista quer missionária, quer da Funai, contribuía para dilatação, difusão e modelação dos elementos discursivos presentes no campo (Valle, 2004, p. 316).

A ação missionária da Pastoral Raízes Indígenas estava intimamente associada com a Missão Tremembé de modo, que as comparações entre os dois casos são bastante elucidativas. De um conjunto discursivo nativo variado e distintamente compartilhado, emerge através da mediação missionária, uma modelação étnica específica e capaz de se reproduzir em contextos diferentes.

Outro exemplo etnográfico de como elementos desse campo semântico foram mobilizados pela ação missionária pode ser fornecido a partir da reconstituição de uma conversa não-gravada com uma indígena Tabajara de Poranga. Hevanir trabalha na casa da COPICE² em Fortaleza, revezando-se semanalmente com Conceição, dos Jenipapo-Kanindé. Juntas, elas cuidam da cozinha e da recepção dos indígenas em tratamento na casa.

Nossa conversa se desenrolou na cozinha, enquanto ela preparava o almoço e o barulho das panelas no fogo e das demais atividades de descongelar e cortar frangos, lavar utensílios e preparar outros alimentos impedia qualquer possibilidade de um registro sonoro. Ainda assim, conversamos por muito tempo.

Uma dúvida que eu guardava durante o trabalho de campo era justamente como pessoas de origens diversas passavam a reconhecer-se enquanto membros de um mesmo movimento indígena que postulava uma unidade étnica ancestral. Nesse caso, em Poranga, a articulação entre os termos *Tabajara e Kalabaça³ de Poranga*, resolvia em parte

² Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – organização indígena conveniada com a FUNASA e que administra uma casa de apoio para os indígenas em tratamento médico em Fortaleza.

³ Aqui é preciso fazer uma advertência sobre a grafia do termo Kalabaça. Enquanto os Kalabaça de Poranga grafam o etnônimo com “K”, enfatizando a diferença exotizante que as grafias de nomes indígenas com as letras K, W e Y favorecem aos leitores em português; os Calabaça de Crateús utilizam-se da letra “C”

as origens diversificadas dos membros da coletividade étnica. Em parte, apenas, pois enquanto os Kalabaça perfazem pouco mais de 60 pessoas, vinculadas a dois grupos familiares, os Tabajara são mais de 1100 pessoas, oriundos de lugares tão distintos quanto o Piauí, a Macambira, a própria Poranga, a Matriz de São Gonçalo e outras localidades no interior. Minha inquietação dizia respeito, portanto, aos mecanismos através do qual essas pessoas passavam a reconhecer-se como de uma mesma origem, que lhes facultava a participação no *movimento indígena*, apesar de suas afiliações de parentesco serem distintas e muitas vezes estranhas entre si. A dúvida tornava-se mais aguda na medida em que, em Crateús, as etnias tendem a uma identificação por alianças entre grupos familiares originários de determinadas áreas geográficas: Potyguara (Monte Nebo, Novo Oriente, Serra das Matas); Kariri (Sul do Ceará); Tabajara da Nova Terra (Pé de Serra do Ipu); Tabajara da Vila Vitória (Serra das Melancias); Calabaça (família Jandaíra). Em Poranga, ao contrário, tende-se a uma unificação de etnônimos, famílias, áreas de origem e grupos em uma identidade composta e autoreferida ao local onde vivem: *Tabajara e Kalabaça de Poranga*.

De certa maneira, eu já percebia que a assunção das identidades indígenas estava alicerçada nas narrativas de origem que eram comunicadas em espaços de construção da etnicidade, propiciados pela ação missionária. Faltava-me, porém, o registro da interação em um desses espaços, ou uma narrativa mais pormenorizada a respeito de tais eventos. Como durante todo o meu trabalho de campo ainda não havia conseguido registrar nenhuma dessas situações, vi na oportunidade de uma conversa mais demorada com Hevanir a ocasião de por à prova a minha hipótese.

Nossa conversa iniciou-se sobre a origem de Hevanir, de onde ela era. Ao me contar sua história, Hevanir, pontuou o trabalho de seu pai, que era vaqueiro. Por causa de sua profissão ele se mudava constantemente trabalhando para diversos patrões e, por isso mesmo, ela foi criada pela avó, nas terras de origem da família, na Macambira⁴ do

fazendo recordar que calabaça é uma aliteração de cabaça, recipiente vegetal utilizado para a coleta do mel. Nas demais instâncias do campo indigenista ocorre uma grande variação nos modos como esse nome é grafado, ora com K, ora com C. Optei aqui por respeitar os usos locais e por entender que os Kalabaça de Poranga constituem um grupo distinto dos Calabaça de Crateús. Assim, quando a palavra vier grafada com K, refere-se ao grupo de Poranga e quando ela vier grafada com C, refere-se aos de Crateús, muitas vezes também denominados de Calabaça-Jandaíra ou Calabaça-Mereré.

⁴ Macambira é tanto a designação de uma área geográfica, a bacia do rio da Macambira, como de um domínio ecológico. Marcado pelo insulamento numa das dobras da Serra da Ibiapaba, pela aridez do clima, solos arenosos, e vegetação de caatinga rala, com presença de carnaubais (*Copernicia Prunifera*) e muitas

município de Ipueiras. Estas terras pertenciam à família Freire, de quem sua avó e seus pais eram moradores antigos. Em suas memórias, Hevanir ressaltava o trabalho árduo e as dificuldades da vida que ela e sua avó enfrentavam, principalmente durante os períodos de seca. Hevanir também lembrou episódios como os de romeiros que vinham a pé do Piauí para o Canindé e das histórias que envolvem a fundação e a decadência da antiga povoação colonial da Matriz de São Gonçalo da Serra dos Cocos. Histórias que mencionam em algumas passagens a existência de indígenas. O ponto alto de nossa conversa desenrolou-se quando ela me contou como foi que descobriu que tinha ascendência indígena. Já casada e morando em Poranga, colocou seu filho na escola indígena e começou a participar das reuniões e aulas noturnas onde a Irmã Margaret reunia algumas pessoas que já haviam assumido sua indianidade e estas revezavam-se em narrativas sobre suas origens e o que sustentava a sua condição de indígenas. Hevanir disse que, no início, apenas ficava ouvindo o que as pessoas falavam, e a cada um que contava sua história ela percebia como tinha sido semelhante com a sua infância no interior: o sofrimento, as dificuldades, o trabalho árduo e a simplicidade dos bens materiais. Tudo fazia sentido e se articulava. Se ser índio era ter vivido tudo isto, ela também o era. Ela ouviu muito as outras pessoas falarem antes de, numa noite, tomar coragem e assumir que também era indígena.

É bom registrar que também encontrei exemplos de como as pessoas podiam aceitar a validade da proposição étnica da Pastoral, mas não aderir às formas de mobilização mais ativas. Este é o caso de uma senhora de Ipueiras que responde, numa carta, ao convite para participar de um encontro promovido pela Pastoral. Ela diz que não vai ao encontro por não ter conseguido articular um grupo de indígenas na sua cidade, mesmo que as pessoas de lá possuísem traços físicos indígenas acentuados.

Ipueiras, 9 de setembro de 97

Caros amigos Heitor e Cícero⁵ estou escrevendo para vocês dizendo que fiquei muito contente com o convite que vocês me fizeram para o encontro. Mais infelizmente por muitos motivos não daria certo para eu ir,

macambiras (*Bromelia laciniosa*), o nome desse domínio provém dessa espécie de bromélia xerófita que se desenvolve em solos arenosos e, nos tempos de seca, pode ser usada para alimentação humana, apesar do seu gosto amargo.

⁵ Heitor e Cícero, nesse período trabalhavam na Pastoral Raízes Indígenas. Heitor é um professor mexicano radicado em Crateús e Cícero Batata, como é mais conhecido, é uma liderança Tabajara da Vila Vitória.

porque eu lutei muito para formá 1 grupo no meu bairro que comigo fizece esse trabalho sobre os índios. Porque no meu bairro tem muita gente com rostos indígenas e, no bairro São José, mais todo esse povo ignora esse trabalho, e não quer, nem saber e eu ainda experimentei mais desanimei porque e como vocês sabem que uma andorinha só não faz verão. Por isso eu acho que não devo mais tentá. Mais peço que vocês façam 1 feliz encontro e que tenham grande proveito para vocês jovens que ainda tem coragem de lutá em busca da libertação dos nossos índios índias e outros mais que precisam.

A acima a sua amiga de sempre índia Sebastiana Satiro da Silva.

Ainda assim, podemos dizer que a ação missionária agia como um catalisador de lembranças e articulações entre ideias, modos de vida e possibilidades de identificação étnica. Num processo, que não pode ser descrito apenas como manipulação ou insuflação político-religiosa, criaram-se as condições necessárias para que as pessoas pudessem reconhecer-se como etnicamente distintas, descobrindo, por elas mesmas, os nexos possíveis entre suas histórias de vida e uma indianidade genérica apontada pela pregação missionária. Uma indianidade genérica, mas que já caminhava para a consolidação de um modo específico de ser indígena.

Desse modo, os membros de algumas comunidades se converteriam primeiro em índios genéricos, para depois ganharem sua especificidade como etnias distintas. A generalidade do 'índio' seria dada pela luta política e pela interlocução com o Estado, mas a especificidade dependeria ainda da elaboração de um discurso científico sobre eles, de base histórica e antropológica, que será socializado entre eles por meio da atuação da Pastoral e de seus assessores. (Arruti, 2006b, p. 408).

A associação entre indianidade e exclusão social foi o elemento principal que permitiu a aceitação das proposições identitárias da Pastoral Raízes Indígenas. A questão central, então, não é saber se os grupos foram ou não formados sob influência e direção de uma prática missionária, mas sim, compreender porque as pessoas aceitaram estas proposições como válidas para si mesmas.

Assim, é com base nessa rotação de perspectiva que passo a perceber como a narrativa e o ritual progressivamente ganham autonomia de seu domínio missionário e tornam-se o elemento fundante da identificação indígena nessa região. As narrativas não foram criadas ou justapostas arbitrariamente, apesar de imprevisíveis, em suas origens e temáticas, elas dizem respeito ao processo de formação da sociedade local e com isso, trazem em si, um mapeamento do ordenamento das diferenças e das distinções sociais,

comentando sobre presente, passado e futuro, localizando as pessoas em termos de suas posições de classe, gênero, etnia, raça e religião.

É do trabalho ativo de missionárias e indígenas sobre uma literatura oral e um universo mítico e religioso pré-existente que se construirão os elementos definidores da atual condição indígena nos sertões de Crateús. A narrativa primeiro e o *ritual* em seguida funcionam, como registros e argumentos. Modos distintos e complementares de circunscrever e lidar com a alteridade e a desigualdade. Devidamente provocadas pelo direcionamento do processo de etnogênese puderam sustentá-lo e propagá-lo como uma maneira nova de existir e construir alternativas de vida.

Nas próximas páginas observaremos como o universo das narrativas desencadeadas pela prática missionária tornam-se práticas regulares a sustentar novas identificações étnicas. Assim como no próximo capítulo poderemos observar em relação às performances rituais.

NARRATIVAS DE ORIGEM

Toda estória se quer fingir verdade. Mas a palavra é um fumo, leve de mais para se prender na vigente realidade. Toda verdade aspira ser estória. Os factos sonham ser palavra, perfumes fugindo do mundo. Se verá neste caso que só na mentira do encantamento a verdade se casa à estória.

Mia Couto, Estórias Abensonhadas

Inspirando-me no escritor moçambicano Mia Couto, convido os leitores a viajarem comigo através de histórias e estórias, narrativas de uma conquista, índices de um processo de construção social que se refaz continuamente no processo de narração de relatos que retratam o passado e fundamentam o presente.

O mundo sertanejo se reconstrói nos dias de hoje através de inúmeros processos: migratórios, políticos, de consumo, de comunicação e étnicos. O que antes era tido como uma cultura e uma sociedade homogêneas, baseadas no gado e na miscigenação, ancoradas na tradição – que por vezes beira o fanatismo – simbolizando o atraso e a autenticidade de um Brasil profundo, se diversifica em inúmeros sertões. Os processos de construção étnica, colocam na ordem do dia a mobilização de povos indígenas, comunidades quilombolas e outros povos tradicionais, cuja simples existência erode a imagem monolítica que se tinha sobre este universo social e histórico.

O ato de narrar é fundamental neste processo: seja em rodas de conversa, seja nas reuniões de grupos pastorais, seja nos mutirões de trabalho, seja nas ocupações urbanas, seja nas Assembléias indígenas, seja nas entrevistas com o antropólogo. Como afirma Verena Alberti

[...] as formas de concepção do passado são também formas de ação. Conceber o passado não é apenas selá-lo sob determinado significado, construir para ele uma interpretação; conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações. (Alberti, 2004, p. 33, grifos no original).

Nesse sentido, podemos recorrer também às formulações de Michel Foucault quando nos chama a atenção para 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. Trata-se de uma insurreição dos saberes (...) antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (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 narrativas indígenas não constam dos relatos oficiais. 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, que pode trazer reconhecimento público e social a sujeitos históricos marginalizados e invisibilizados nas relações cotidianas.

Assim, provocada por uma dinâmica política do presente – o movimento étnico indígena – a memória ao mesmo tempo em que se constrói, reconstrói o passado. Pois, *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 (Linnekin, 1983, p. 241).*

A historiografia existente para a região de Crateús é pequena e árida. No tocante às informações sobre os povos indígenas restringe-se a informar a existência dos mesmos no período pré-colonial. Existência essa logo eclipsada pela chegada dos colonizadores: bandeirantes e criadores de gado. Marcha triunfal da civilização sobre a barbárie, saudada em quase todos os textos coligidos sobre a história da região (Mello, 1996). Contra essas narrativas insurgiu-se a ação missionária.

Como *corpus* de textos para análise, escolhi destacar algumas narrativas, que embora heterogêneas, em suas origens e situações de narração, apresentam traços comuns, seja pelo fato de terem sido provocadas pelo processo de mobilização étnica ancorado na Pastoral, seja por apresentarem temas recorrentes, como o confronto entre indígenas e fazendeiros. Cito-as aqui por entender que elas se articulam em diversos planos com as práticas narrativas instituídas pela ação missionária e que são adotadas

pelo movimento indígena como *modus operandi* de descoberta, assunção e legitimação das identidades individuais e coletivas dos indígenas. Tais narrativas também se encadeiam com os temas presentes nos rituais de *Umbanda* e no *Toré*, onde as fronteiras entre religião, narrativa e etnicidade se mesclam.

ÍNDIOS E VAQUEIROS

O meu chapéu de couro
Meu penacho é de pena
Quem vem chegando agora
É a força da jurema
(curimba/toré dos índios de Crateús)

O diálogo que transcrevo abaixo ocorreu numa noite de inverno, na cidade de Crateús, Sertão do Ceará. Sentados em cadeiras de balanço na calçada, aproveitando a brisa noturna, conversávamos eu, Renato⁶ (dono da casa) e Luzinário⁷ (compadre de Renato). Os dois, indígenas Potyguara de Crateús, lideranças destacadas no movimento indígena local e estadual⁸. Durante uma longa narrativa⁹ sobre a distribuição geográfica dos povos indígenas nas regiões de Crateús e dos Inhamuns desdobram-se considerações acerca do processo de conquista e colonização do imenso Sertão do Ceará. Uma avaliação inusitada sobre a história da região, que registra um olhar distinto sobre a relação entre as populações do semi-árido e o seu ambiente.

Estêvão – *Tem Calabaça aqui também, né?*

6 Renato é filho de Helena Gomes. É professor e liderança indígena tendo sido eleito suplente de vereador no município de Crateús em 2008, pelo PCdoB.

7 Luzinário é mais conhecido pelo seu apelido de treinador de times de futebol de várzea, Baião. Nesta atividade tem colecionado vitórias e troféus nos últimos anos, treinando times que disputam campeonatos tanto da sede do município como nos interiores, as áreas rurais vizinhas.

8 Apesar de viverem a muito tempo na cidade, Renato e Baião revelam-se amantes da terra e desejam poder ocupar uma área para viver e trabalhar. Um território étnico demarcado e garantido pela **Funai**, onde possam reunir os Potyguara dispersos pela cidade de Crateús. Anteriormente, inclusive, já haviam vivido por certo tempo numa área indígena, o Nazário, negociado entre a FUNAI e o INCRA para o assentamento de famílias indígenas da cidade. No entanto, o Nazário foi reivindicado como terra Tabajara, e apesar de durante certo tempo ter comportado famílias Tabajara, Kalabaça e Potyguara, hoje resta sendo ocupado apenas pelos Tabajara.

⁹ O trecho anterior dessa entrevista será abordado no capítulo 4.

Baião – Muitos Calabaça. A fonte maior, a concentração maior dos Calabaça é aqui em Crateús.

Renato – Porque os Calabaça é o seguinte: eles, quando habitava, porque quando eles habitavam aqui no começo, eles habitava como, eles era conhecido como Jandaíra. Por que que eles eram conhecido como Jandaíras? Porque aqui em Crateús tinha uma grande concentração da abelha Jandaíra, né? E eles viviam daquele mel: pra remédio, pra alimentação, pra tudo. Aí, eles ficaram conhecidos como a família Jandaíra. Família Jandaíra. Mas que na realidade são os Calabaça. (Inaudível) a identificação deles, eles tão querendo na associação, a Associação dos Jandaíras e Calabaça de Crateús. Jandaíras e Calabaça. Mas sendo que Jandaíras e Calabaça são o mesmo povo. A mesma família.

Baião – Tem um ponto, Estevo e Renato, que eu achei muito interessante... um velho de oitenta e seis anos, chamado Luís Alves (Inaudível), de Ibiapaba, contava pra nós lá no Nazário, quando nós morava lá. Ele num disse uma vez, nem duas não, ele disse foi muitas. Que antigamente, ali nos Oitis, Vidal, que fica ali extremado com o Nazário, existia os ôi-dágua. Que tinha um povo lá... Habitado lá nessa área, né? Que tinha grandes fazendeiro, criador de gado, que vinham dá água nos ôi-dágua lá. Inclusive, eu conheço alguns. E sabe o que esse povo fazia? Inclusive... de plantá cana, de plantá, essas coisas, lá é tipo um largo certo, é um riachão que corre lá, numa grotá, água de sempre verde, mas por conta desses ôi-dágua. Sabe o que eles fazia? Os caba vinha, dava água o gado, arrancava as coisa lá, e eles pra num deixá eles tomarem conta, eles amassava barro e tampava os ôi-dágua. Aí o povo perguntava: quem foi que tampô? Quem foi que entupiu esses ôi-dágua, com barro amassado? Aí, eles os fazendeiro dizia: diz que foi um tal dos Calabaça, é um povo que existe aí, um tal dos Calabaça. Esse véi de oitenta e seis ano, pergunte a ele que ele conta essa história. Contô muitas vez, agora, quando eu tava morando no Nazário. Então, o povo Tabajara, ele tem, os Calabaça tão agregado mesmo é desde o início da coisa, com os Tabajara. Não tem pra onde sonegar. É por isso que, (Inaudível) porque tudo vem do início, vem da, da nação mesmo, quando nasce, e a nossa vivência, se agrupa, e enquanto continuar vivendo... (Entrevista com Luzinário e Renato, Potyguaras, Crateús, abril de 2008).

Motivado pela narração da distribuição das etnias indígenas nos espaços circundantes da cidade de Crateús indago, inicialmente, sobre o povo Calabaça que, nas histórias que tinha ouvido até então, eram referidos como os primeiros habitantes do sítio originário da cidade, às margens do rio Poty. Baião e Renato confirmam esta versão ao relatarem que “A fonte maior, a concentração maior dos Calabaça é aqui em Crateús”. Em seguida, Renato complementa a assertiva relacionando-os com as origens da cidade ao dizer que “porque quando eles habitavam aqui no começo, (...) eles era conhecido como Jandaíra”. E explica que o termo Jandaíra seria um apelido recebido pelo grupo em função da sua principal atividade que era a coleta e comercialização do mel da abelha

Jandaíra, uma abelha nativa¹⁰. “Porque aqui em Crateús tinha uma grande concentração da abelha Jandaíra, né? E eles viviam daquele mel: pra remédio, pra alimentação, pra tudo”. A eficácia social de tal epíteto revela-se no processo de nomeação da associação indígena que, àquela época, estava em formação. Havia uma discussão sobre o nome que deveria ser dado à associação, se Calabaça ou Jandaíra, ou ainda Calabaça e Jandaíras, juntos¹¹.

Cabe aqui uma pausa e uma reflexão sobre estes dois termos. Jandaíra é um apelido, consagrado pelo tempo e pelo uso, ao qual inúmeras pessoas se identificam já há algumas gerações, embora não o usem como sobrenome. Calabaça, entretanto, é um termo mais difícil de ser aceito, uma vez que na mentalidade histórica regional está associado a alguns eventos trágicos e violentos, como a passagem da Coluna Prestes e o cangaço. Episódios que podem ser reunidos sob o distintivo geral de *Revoltosos*. Poucas são as pessoas que desejam ser associadas com fenômenos desse tipo, de contestação da ordem vigente, luta armada e repressão feroz. Todavia, estes dois nomes aparecem associados, não com infreqüência, para certo dissabor das pessoas assim identificadas e, no processo de organização indígena em Crateús, tal denominação é guindada à condição de diferenciador étnico, permitindo inclusive a atribuição de direitos aos assim identificados como indígenas Calabaça.

Voltando à nossa narrativa, após a fala de Renato, Baião traz um aprofundamento sobre as origens dos Calabaça, relatando o processo de ocupação da região pelos pecuaristas. Inicialmente, comenta sobre a proveniência da narrativa, uma história que ouviu de “um velho de oitenta e seis anos, chamado Luís Alves”, residente no distrito de Ibiapaba, próximo ao Nazário. Uma história que “Ele num disse uma vez, nem duas não, ele disse foi muitas” e que ocorreu em áreas bem próximas ao Nazário, na realidade nas suas extremas. Ao reconstituir a situação de narração da história para mim, Baião busca reforçar os índices de autenticidade da mesma. Nesta tarefa, localiza o primeiro narrador, seu Luís Alves¹², ressaltando a sua idade avançada e o local de moradia. Reitera também a escuta da história, a quantidade de vezes em que esta lhe foi dita, nem uma, nem duas, mas muitas. Acercando-se desses índices de verificabilidade, Baião continua a narrativa

10 A abelha Jandaíra (*Melipona subnitida* Ducke) é uma abelha social nativa, “conhecidas como abelhas indígenas sem ferrão, ou meliponíneos”, é típica do Sertão do Nordeste. Seu mel é bastante apreciado pela população sertaneja e, assim como as abelhas Uruçu e Tiúba, pode ser manejada em criatórios com finalidades de consumo e comercialização. Ver mais sobre a Jandaíra no site: <http://www.ib.usp.br/jandaira/>

11 Atualmente sua associação denomina-se Associação Indígena Calabaça de Crateús – AICC.

12 Seu Luís Alves é pai de Rejane, que é casada com Zé Almeida, morador no Nazário.

descrevendo os lugares onde os fatos se deram e a sua natureza singular: **os olhos d'água.**

Estes olhos d'água são verdadeiros oásis no ambiente semi-árido. Em muitas partes do Sertão, são os olhos d'água que permitem a sobrevivência e a manutenção das populações sertanejas por anos a fio. Aguadas importantes por propiciarem manchas de verde em meio à secura, por matarem a sede de homens e animais e garantirem frutas e sombra. Este elemento tão central à ocupação do semi-árido não podia deixar de ser então, central nos conflitos em torno da ocupação dos territórios. Vejamos na narrativa como tais conflitos se estruturam.

Primeiro, ao mencionar os olhos d'água, necessariamente Baião os apresenta como habitados: *“existia os ôi-dágua. Que tinha um povo lá... Habitado lá nessa área, né?”* Mais a frente, qualifica essa habitação em seus modos e suas causas: *“Inclusive... de plantá cana, de plantá, essas coisas, lá é tipo um largo certo, é um riachão que corre lá, numa grota, água de sempre verde, mas por conta desses ôi-dágua”*. Mas essa ocupação não era indisputada, pois também *“tinha grandes fazendeiro, criador de gado, que vinham dá água nos ôi-dágua lá”*. O cenário está construído, os olhos d'água são um recurso precioso numa área castigada pela baixa umidade. Os atores estão posicionados: de um lado, um povo lá, que habitava uma área de plantar, sempre verde, por causa da água; do outro, grandes fazendeiros, criadores de gado, que usavam a água para saciar a sede dos seus animais. Então, desenrola-se o conflito: *“Sabe o que eles fazia? Os caba vinha, dava água o gado, arrancava as coisa lá, e eles pra num deixá eles tomarem conta, eles amassava barro e tampava os ôi-dágua”*.

As disputas entre os dois grupos, agricultores e grandes fazendeiros, dava-se em torno da água. Do acesso a este bem imprescindível para a vida no Sertão. Quem vinha para dar água ao gado, arrancava os plantios que lá existiam para desestimular a ocupação humana do entorno da aguada. Os que habitavam lá, para evitar perder o controle do olho d'água, o inutilizavam, através de uma estratégia radical. Tampavam os olhos d'água com barro amassado. Se eles não podiam viver daquela água, o gado também não poderia utilizá-la. Desse ato de sabotagem emerge a classificação de pessoas tão audaciosas que teriam resistido de modo tenaz à ocupação do Sertão pelo gado: *“Aí o povo perguntava: quem foi que tampô? Quem foi que entupiu esses ôi-dágua,*

com barro amassado? Aí, eles os fazendeiro dizia: diz que foi um tal dos Calabaça, é um povo que existe aí, um tal dos Calabaça.”

A identificação dos Calabaça se processa assim, em torno de atos de sabotagem, de resistência à ocupação do Sertão pelas frentes pecuárias. Também é uma identificação dissimulada pois, “*diz que foi um tal dos Calabaça.*” Não se nomeia pessoas, apenas sujeitos sociais, atores desempenhando um drama histórico no qual a posição subordinada é definida por um estigma. Reforça-se desse modo a condição de indígenas dos Calabaça pela sua resistência à expansão dos rebanhos de gado sobre as áreas de ocupação e perambulação dos povos das caatingas. Táticas de guerrilhas, que evocam leituras sobre a Guerra dos Bárbaros (Puntoni, 2002), mas também podem ser encontradas em outras narrativas sobre a ocupação do território brasileiro (Ribeiro, 1986).

Ainda na região de Crateús ouvi outras histórias sobre olhos d’água, alguns tampados, outros roubados¹³. Por exemplo, no município de Quiterianópolis na comunidade indígena do Fideles, cujos membros se identificam como Tabajara, ouvi narrativas acerca de como os índios antigos desta área, os *Mucunã*, haviam tampado com pedra, areia e barro vários olhos d’água. Reforçam-se nestas histórias a capacidade técnica dos indígenas que faziam uma argamassa tão boa com estes materiais que se assemelhava a cimento.

Outras narrativas se processam na cidade de Poranga, habitada pelos Kalabaça e Tabajara. O próprio nome da cidade deriva da beleza produzida pelas nascentes de água que fertilizam seu território, de resto árido. Poranga é a tradução para uma língua tupi reconstituída por movimentos nacionalistas dos anos 1940 do nome original do povoado: Várzea Formosa. Poranga significaria exatamente a beleza que a água propicia ao mundo sertanejo. Foi em Poranga que ouvi algumas histórias sobre o Olho d’Água do Pajé, que havia sido roubado por um indígena, através de orações, para saciar a sede de seu povo e castigar seus inimigos¹⁴.

¹³ Carmen Lúcia da Silva Lima (2007, p. 95-100), também menciona narrativas bastante semelhantes para os grupos indígenas da região da Serra das Matas e que tematizam o entupimento de olhos d’água em situação de confronto entre criadores de gado e populações nativas.

¹⁴ Segundo me contou Santo Ouro, um dos líderes dos Tabajara de Poranga, o Olho d’Água do Pajé havia sido roubado por um curador indígena que através de orações transportou uma cabaça de água do lugar original da fonte para o local em que ele desejava que ela viesse brotar, mais próximo das moradias de seu grupo e longe das terras de um fazendeiro. Após enterrar a cabaça com a água no local desejado e recitar

Inclusive, a história do Olho d'Água do Pajé é cantada num dos torés compostos pelas jovens indígenas de Poranga:

*Sou índio, Tabajara,
Sou índio, Tabajara sou.
Sou filho dessa terra,
Sou filho dessa terra,
E a aldeia do meu Senhor.*

*Mas a sede era grande,
Não tinha água no coité.
Descobrimos essa terra,
Descobrimos essa terra,
E o Olho d'Água do Pajé.*

*Da Serra da Ibiapaba,
Eu vim correndo para cá.
Porque aqui a terra é fértil,
Porque aqui a terra é fértil,
E tinha caça pra caçar.*

*A lenda do olho d'água,
Na história vai ficar.
Descoberta pelos índios,
Descoberta pelos índios,
Que estavam aqui a habitar.*

Também de Poranga provém uma outra narrativa, registrada em vídeo durante a primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, no ano de 1994. O último dia dessa Assembléia foi reservado para uma peregrinação a um sítio arqueológico, localizado na Cidade dos Cocos, um lugarejo afastado no topo da serra da Ibiapaba e já no município de Ipaporanga. Após a visita ao sítio arqueológico, onde existe uma furna com inscrições rupestres e uma vegetação de floresta, realizou-se a fala de uma das professoras do lugar¹⁵, sobre a ancestralidade indígena do local onde estavam:

A gente queria contar só que... nós descobrimos, né? Um pouco... a história dos índios que moraram aqui, né? Logo que a gente chegou encontramos umas pessoas mais velhas, né? E as pessoas foram contando que: 'Olha, aqui morou índio.' A gente encontrou panelas, a gente encontrou cachimbos, encontrou... encontrou várias vasilhas, né? Utensílios feitos de barro, fabricados pelos índios. A gente perguntou: 'mas, porque que vocês sabem que são feita pelos índios?' Eles disseram: 'Não, é porque são mais fortes, são diferentes. São mais bem preparado, mais bem trabalhado.' Tem também, tem também uns desenhos, né?

Então, há três anos atrás eu comecei uma pesquisa com um grupo de alunos de terceira e quarta série com o qual eu trabalhava, aqui. E eles começaram a pesquisar dos avô, das pessoas mais velhas, né? Quem foi os

as orações propiciatórias, o olho d'água só mudaria de lugar co a morte natural do indivíduo que o roubou, configurando-se assim, não um roubo por ganância, mas uma estratégia para garantir a sobrevivência do grupo social. Outras histórias referentes a águas subterrâneas são narradas em Poranga, como a da cama da baleia que fica embaixo da igreja matriz, sendo este o motivo da praça da cidade sempre minar água do chão.

¹⁵ Tive acesso ao vídeo da 1ª Assembléia no ano de 2007, não aparecem legendas indicativas das pessoas que participam no vídeo, mas através da Irmã Margaret Malfliet pude saber o nome da professora: Antônia Ivoneide Melo Silva (Neném). Ainda segundo a irmã, essa professora “se engajou, faz anos nos sem-terra” e não mora mais em Poranga.

índios que moravam aqui? Aí uma pessoa disse: 'Não, moraram uns índi... umas pessoas aqui, chamado Kalabaça, que saíram daqui como ladrão, porque roubaram um boi.'

Então, quando a gente foi conversar a idéia mais a fundo, eles moravam nessa região, pegando Cachoeira, e toda essa... Cidade dos Cocos, Baixa Grande e toda essa região aqui da Serra. Eles desciam para caçar no pé-da-serra, né? No interior. Então, um lugar chamado Trapiá, que fica no pé-da-serra, onde vocês passam de ônibus quando vão para Crateús, né?

Então, eles chegavam lá e habituaram, e um fazendeiro veio, se instalou no Pé-da-Serra e começou a criar gado. E os índios desceram daqui para caçar. Encontraram uma caça grande que era o boi e começaram a matar, né? O boi e trazer para comer.

Então, quando eles, numa certa data, vinha trazendo, chegavam num olho d'água – que é bem no pé-da-serra, chamado Gurita, na Água Branca de Cima – eles tavam lá descansando quando um vaqueiro chegou e matou esse homem, né? E com a ordem do fazendeiro subiram uma turma de homem armado e começaram a expulsar os índio daqui, né? E foi assim que foram fugindo.

Tinha um velho, mais velho que morava aqui, era chamado Manoel Cavalcante, né? Que é [...] avô de um bocado de gente por aqui. Pai de Pedro Cavalcante, uma turma bem conhecida aqui. Ele contava que ele nasceu, que ele tinha nascido em três, em 1903, e ele passando pel'aí diz que encontrou ainda índios que iam fugindo dessa região, né? Índios ainda, pessoas diz que: 'Não, eu sou neto, eu sou filho de pessoas que morou naquela região, mas a gente vai fugindo.' E assim foi que foram sumindo e negando hoje, né? A descendência. Por quê? Tratam, são tratado como ladrão. Mas, por quê? Porque buscavam pra sobreviver.

Ontem, a gente contando uma história, alguém disse: pois as bestas somos nós, que estamos passando fome e muita gente criando muito gado, né? Quer dizer: e hoje quem são as pessoas que moram aqui, neste lugar? São um restante de gente também, porque a dois anos atrás moravam 64 famílias nessa região. Mais de cinquenta por cento dessas famílias já saíram daqui. (Antônia Ivoneide Melo Silva [Neném], Cidade dos Cocos, 29 de agosto de 1994)

Nesta outra narrativa, exteriorizada no contexto da primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, podemos perceber a nítida tarefa de articular diferentes situações presentes e passadas, na construção de uma explicação histórica e sociológica para fenômenos díspares, mas que se pretendem encadeados: o sítio arqueológico presente na fuma, a visita de representantes do movimento indígena então nascente, as narrativas locais sobre o confronto dos Kalabaça com os fazendeiros, o escamoteamento de identidades estigmatizadas e as dificuldades econômicas porque passavam as pessoas da região naquele momento, que premidos pela seca e pela criação de gado, vão despovoando o interior. Nesse sentido, não é à toa que um vaqueiro tangendo gado aparece no vídeo alguns minutos antes dessa narrativa. A narrativa sobre os Kalabaça de

Poranga repete, com alguma variação, os mesmos temas presentes na história sobre o *massacre na Furna dos Caboclos*.

Essa narrativa, assim como a anterior cumprem a função, dentro da lógica pastoral e do movimento indígena, de formular as bases para a legitimação da emergência da identidade étnica Kalabaça nos municípios de Poranga e Crateús. Processo que, por metonímia, aplica-se a todas as identidades indígenas da região de atuação da Pastoral Raízes Indígenas. Um processo, bastante similar ao que Emilia Pietrafesa de Godói descreve ao analisar o *trabalho da memória* de uma coletividade camponesa no sertão do Piauí. No seu estudo, evidencia que a memória do grupo, ativada e mobilizada a partir das pressões sobre o território, *passa a atuar como criadora de solidariedade, produtora de identidade e portadora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão que delimitam as fronteiras sociais do grupo* (1999, p. 15).

É desse modo que, em conversa com Fátima Tupinambá, de Crateús, ela diz que ao aparecerem outras pessoas postulantes à identidade Tupinambá, ela questionou se eles sabiam contar a *sua história*. Uma narrativa de origem que deve guardar verossimilhança com as narrativas ouvidas, contadas, comentadas e compartilhadas nos diversos fóruns de encontro do movimento indígena.

São as histórias sobre as origens das famílias, atualizadas e compartilhadas nos momentos de encontros promovidos pela Pastoral Raízes Indígenas que constituem um dos pilares para o processo de identificação étnica de indivíduos e parentelas específicas. Essas narrativas propõem um registro alternativo da história sertaneja, desconstruindo a representação social homogênea sobre aquelas populações e instaurando a heterogeneidade.

Por fim, podemos observar esse processo num outro elemento discursivo que aparece nas interações do cotidiano e sobre o qual me detive durante o trabalho de campo: a polissemia dos termos que indicam desqualificação social, notadamente o apelativo caboclo.

A POLISSEMIA DO TERMO CABOCLO

*Eu sou caboco, eu sou caboco.
Eu sou Caboco da Pedreira.
Sou índio mau,
Mas não sou de brincadeira.
Caboco-Índio da Matriz do Juazeiro.*

*Sou Caboquinho das Mata,
Quem manda na mata é eu.
É eu, é eu, é eu,
Quem manda na mata é eu.*
(Curimbas-torés cantados em Crateús e Poranga)

Numa de minhas primeiras visitas a Crateús conheci Seu Oliveira (Manuel Gomes de Oliveira), esposo de Dona Gonçala e pai de Helena, Rita, Nazaré e mais uma dezena de filhos. Figura respeitada em Crateús, Seu Oliveira lutou sempre para manter sua família unida e em paz. Conversávamos na calçada de sua casa, quando Rita me disse assim: *Estêvão, pergunta ao papai se ele é caboclo*. Fiz a pergunta e, de pronto, Seu Oliveira me respondeu convicto: *Eu não sou caboclo. Eu sou é um cidadão!* O que provocou risos entre os presentes, todos seus familiares, à minha exceção, que fiquei surpreso com sua rispidez. Na manhã seguinte, durante o café na cozinha de Dona Gonçala, repetiram-se os comentários da noite anterior e Seu Oliveira fez questão de reafirmar a sua repulsa pelo termo caboclo, vinculando-o à condição oposta a da cidadania, a subalternidade.

Friso este momento inicial da pesquisa porque o termo caboclo foi ouvido por mim seguidas vezes durante o trabalho de campo e sempre com múltiplos significados. Ressoa aos ouvidos quando escutamos as narrativas sobre a Furna dos Caboclos onde, no passado, conta-se que houve um massacre de índios por fazendeiros. Caboclo significa aí o próprio índio, ser mítico do passado fundante da sociedade sertaneja. É assim que Luzinário Potyguara definiu seu pertencimento étnico certa vez: *São Potyguara, viu? esse povo é Potyguara. Cabooco! Caboco da mata, mesmo, viu?* Nesta acepção, também pode vir a ser o descendente, mais ou menos misturado e assimilado do indígena, que vive junto à sociedade nacional.

Em outras ocasiões, caboclo é entidade sobrenatural, que desce nas sessões de cura e umbanda e é louvado em diversas músicas. Nesta acepção, na umbanda cearense, assim como ocorre em outros contextos de cultos afro-brasileiros (Pordeus, 2002;

Ferretti, 2004; Assunção, 2004), caboclos são os espíritos dos índios, mas não só deles. Podem ser inúmeras entidades diversas associadas com correntes diferentes de espíritos e que se distinguem dos santos/orixás por sua brasilidade e sua proximidade com o cotidiano dos homens.

A polissemia inerente ao termo caboclo não era novidade para mim, nem muito menos a sua acepção de indígena. Em outros contextos de pesquisa, como com os Xukuru de Pernambuco (Palitot, 2003) e Potiguara da Paraíba (Palitot, 2005), caboclo aparece como a expressão da distinção étnica desses grupos, denotando exatamente os descendentes de populações nativas aldeadas em antigos centros missionários. Neste sentido, Edson Silva (2008, p. 30) afirma que ao longo do século XIX os *habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição muitas vezes assumida por eles para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições* (grifos no original). Um processo operado a partir de atos classificatórios do estado, essa categorização social foi tratada por Sylvia Porto Alegre como uma construção ideológica sem conteúdo

Consideramos que a categoria ‘caboclo’, identificada etnicamente como o mestiço de origem indígena, é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX, como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado. (Porto Alegre, 1994, p. 21)

No entanto, considero importante retomar a discussão do tema à luz de novos contextos etnográficos, proporcionados pela pesquisa na região de Crateús. Numa área onde inexistiram aldeamentos que pudessem associar direitos territoriais à condição de caboclo, este termo aparece necessariamente com significados mais complexos.

Pude perceber isso numa outra conversa, dessa vez com Assis Tabajara. No desenrolar de nosso diálogo pude notar que caboclo significa também uma pessoa comum, do povo, o homem da roça, do interior. Um tratamento depreciativo, que indica menosprezo:

Rapaz, a palavra caboclo, pra nós... É justamente, pra nós... No meu entendimento, como eu te falo, nunca estudei. Eu nunca estudei. Caboclo que nós chamava muito, chamava: – um caboco desse. Né? Que é o nosso

linguajar aqui. Você vai querer uma coisa errada, já tem três, quatro pessoa: – Ah, fulano fez isso. – Rapaz, mas, um caboco desse, fez um negocio desse! Então essas coisas, né? Um caboco, você tá dizendo que ele é um caboclo dos mato, da roça, bruto, que num entendeu e fez alguma coisa errada. Você tá entendendo? Então, pra nós, é assim. Pode ser que a ciência, tenha por um outro lado, né? Caboco é aquele da roça, é aquele do mato, é aquele... caboco mesmo. Pra mim, que eu não estudei, não sei ver nos dicionário o que é que significa a palavra caboco. Mas no nosso linguajar, o caboco é aquele. Aquele que tá sempre, tá lá dentro dos matos e quando faz alguma coisa errada se trata desse termo. (Entrevista com Assis Tabajara, Crateús, Abril de 2008. Grifos meus)

Assim, somando as desqualificações de ignorância, habitação rústica e isolamento geográfico, voltamos à concepção de Seu Oliveira, quando caboclo é a antítese da cidadania, significa ter um patrão, ser morador, agregado, cabra. Significa, assim, viver sob a tutela política, moral e econômica de outrem. Uma situação que indica algum nível de incapacidade intelectual e moral imposta e, para muitos, é vexaminosa e da qual busca-se sair, sempre que possível. Essa acepção, de morador, agregado, pode ser encontrada também na literatura, como no romance *O Quinze*, de Rachel de Queiroz (1930), onde o personagem Chico Bento, vaqueiro e morador, é tratado mais de uma vez como caboclo.

Câmara Cascudo, também assinala essa situação de sujeição que o qualificativo caboclo traz na literatura (escrita e oral):

O caboclo no folclore brasileiro é o tipo imbecil, crédulo, perdendo todas as apostas e sendo incapaz de uma resposta feliz ou de um ato louvável. Gustavo Barroso lembra que essa literatura humilhante é toda de origem branca, destinada a justificar a subalternidade do caboclo e o tratamento humilhante que lhe davam. Os episódios vêm, em boa percentagem de fontes clássicas, com a mera substituição da vítima escolhida. O caboclo é o Manuel tolo, o Juan tonto europeu, aclimatado no continente americano com o nome de João bobo, uma espécie de sábio de Gotham. (...) O caboclo aceitou, com a sujeição física, essa popularidade pejorativa para oficializar a inferioridade de seu estado. (Cascudo, 1993, p. 165-166)

Caboclo é palavra de origem indígena, vinda da língua tupi, parece significar “morador do mato”, “o que veio do mato”. Segundo Câmara Cascudo,

Caboco vem de Caá, Mato, Monte, Selva; e Boc, Retirado, Saído, Provindo, Oriundo do Mato, exata e fiel imagem da impressão popular, valendo o nativo, o indígena, caboco bravo, o roceiro, o matuto bruto, chaboqueiro,

bronco, crédulo, mas, vez por outra, astuto, finório, disfarçado, zombeteiro. (Cascudo, 1993, p. 165-166)

O mesmo autor acrescenta, ainda, que caboclo significa,

O indígena, o nativo, o natural; mestiço de branco com Índia; mulato acobreado, com cabelo corrido. (...) Diz-se comumente do habitante dos sertões, caboclo do interior, terra de caboclos, desconfiado com caboclos. Foi vocábulo injurioso e El-Rei Dom José de Portugal, pelo alvará de 4 de abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem os filhos das indígenas de caboclos: "Proíbo que os ditos meus vassallos casados com as índias ou seus descendentes sejam tratados com o nome de caboucolos, ou outro semelhante que possa ser injurioso." (...) Era até fins do séc. XVIII, o sinônimo oficial de indígena. Hoje indica o mestiço e mesmo o popular, um caboclo da terra. (Cascudo, 1993, p. 165-166)

O termo caboclo era utilizado já nos séculos XVII e XVIII para indicar aqueles indígenas aliados do projeto colonizador, mormente os de *língua geral* (tupi), em oposição aos índios hostis e recalcitrantes, denominados de *tapuias*, *gentio de corso* e *bárbaros*. Cronistas como o Padre Miguel do Couto (1697), que deixou valiosas informações registradas na sua *Descrição do Sertão do Piauí*, menciona como *caboucollos* os indígenas aldeados pelos padres da Companhia de Jesus na Serra da Guapaba (Ibiapaba)¹⁶ (Couto, 1697 in, Ennes, 1938, p. 388).

Outros cronistas como Domingos do Loreto Couto (1757) e José Antônio Caldas (1759), também citaram em seus escritos relações de aldeamentos missionários onde apareciam denominações como *Caboclos de Língua Geral* e *Tapuias* (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992, p. 445 e 446). É o próprio Loreto Couto que realiza um dos exercícios mais antigos de elucidação dos significados dos termos caboclo e tapuia.

Segundo ele (...) 'cabocoro significa o homem que tem caça no matto; e Tapuya quer dizer inimigo.' E então começa a entender que 'cabocoro é um selvagem, que como fera vive no matto; e Tapuya hum homem contrário e inimigo, e tendo assim hua noção perfeita destas palavras, segue-se fazermos destes povos affrontosos discursos.' E acrescenta: 'O nome de cabocoros lhes foy imposto em seu princípio, porque muitas destas nações vivião dispersas pelos mattos em cabanas que formavão de ramas, e folhas de arvores; e os que viviam em suas aldeyas, ou povoações chamavão aos

¹⁶ As classificações étnico-raciais que aparecem na *Descrição do Sertão do Peauhy*, de autoria do Padre Miguel do Couto são bastante ambíguas e confusas, para os padrões atuais, havendo algo em torno de 10 tipos humanos diferentes no qual o cronista enquadrava a população das primeiras fazendas de gado implantadas na região: branco, negro, hindio, tapuya, caboucollo, gentio bravo, mestiço, preto, mullato, paulista e colomin.

outros cabocoros'. (...) 'As palavras cabocoro e Tapuya significão certamente cousas injuriosas, logo com muita razão se offendem os Indios, e seos descendentes destas voses, que partos abortivos da confusão, com odiosa mistura a todos offende.' (Loreto Couto, 1981, p. 29 apud Lindoso, 1983, p. 179-180).

No início do século XIX, o viajante inglês Henry Koster (1978, p. 184) menciona: o nome que se dá aqui, (Maranhão) e em Pernambuco, a todos os índios selvagens é *Tapuia*, e *Caboclo* é aplicado ao índio domesticado.

Já em 1860, no contexto da Comissão Científica que percorreu a província do Ceará, temos um texto escrito por Antônio Marques da Assunção, morador da povoação de São Benedito, termo da Vila Viçosa (antiga Missão da Ibiapaba), que ao descrever os indígenas que habitam naquela serra afirma que os mesmos

Querem ser tratados com todo respeito por seo próprio nome, ou posto, e quando muito (en cassuadas), Indio, ou India, Agastão-se fortimente, e tomão por enjuria quando os chamão Cabôco-lo, Cunhan¹⁷, porque dizem êlles Cabôcu-los são os brancos, e elles são Indios. (...) a palavra de Caboculo, os brancos qualificarão com desprezo, e que só os tratão por esse nome no momento do ódio, e de fazer pouco (Porto Alegre, 2003, p. 50).

Depois, o termo aparece nos censos de 1872 e 1890, designando exatamente o componente indígena integrado da população nacional. O termo, assim, opera uma dupla distinção, primeiro dos indígenas ainda não contatados pelas frentes de expansão, impossíveis de serem contabilizados pelo censo, e depois dos outros grupos da população nacional, separados por “raças”: os brancos, pardos e pretos (Oliveira, 1999).

No processo de construção da nacionalidade que então se desenrolava, o termo caboclo passa a ser utilizado enquanto instrumento para denotar a subordinação social e racial do componente indígena, inculcando nas populações assim identificadas estigmas e marcas depreciativas. Caboclo vai sendo transformado paulatinamente no sinônimo de roceiro, caipira, sertanejo, homem da terra, signo da nacionalidade rústica e condenada a desaparecer com o progresso. Basta lembrarmos de todo o anedotário em torno do Jeca Tatu (Lima, 1999).

¹⁷ Outra palavra, análoga ao termo caboclo, e que ouvi não poucas vezes em Crateús é *cunhã*. Dessa vez, sem critérios abonadores, *cunhã* é sempre xingamento. Quando se utiliza é para menosprezar alguma mulher, seja por seu comportamento sexual livre, seja por sua profissão (prostituta). Os animais domésticos fêmeas: cadelas, jumentas, galinhas são xingadas também de *cunhãs*, o que geralmente se faz acompanhado de chutes ou objetos atirados com força.

Com a República, o termo caboclo aparece como alteridade negativa, imposta numa relação de poder, desautorizando e inferiorizando aqueles assim identificados. Condição necessária para o tropos discursivo que insistia na necessidade de modernização e europeização do Brasil, suplantando as marcas nativas e africanas. O caboclo, figura telúrica e popular, resultado primeiro da mestiçagem, representava o Brasil profundo, que ancorava os sentidos conflitantes da nação, que se pretendia européia, mas precisava marcar sua distintividade e construir sua modernidade. Uma figura definida ao mesmo tempo de modo preciso e amorfo. Caracterização ambígua elaborada por ausências e incapacidades, *visto ora como base da formação social e cultural, ora como pária de uma sociedade sertaneja caminhando com passos largos para a civilização* (Silva, 2008, p. 35).

Ao caboclo, habitante do interior, se destinaram diversas políticas públicas, principalmente de higiene, trabalho, educação e controle, visando superar o seu atraso congênito e transformá-los na massa trabalhadora necessária ao progresso do país. Esse tipo de política de controle das populações do país tornou-se um problema sério desde o século XVIII quando o trabalho livre ou semi-livre tornou-se significativo em muitas áreas da colônia (Carvalho, 2007; Fonseca, 2008) e as possibilidades de existência e subsistência autônoma de grupos sociais em relação ao projeto colonial era ameaçadora.

Tão ameaçadora que suas práticas logo eram rotuladas como preguiça, vadiagem e criminalidade, como podemos perceber nesta descrição dos moradores das fazendas de gado do Piauí elaborada em 1772 pelo ouvidor Antonio José de Moraes Durão¹⁸.

Disfarçam estes refinados vadios, preguiçosos, ladrões e pestes da república a sua conduta com duas raízes de mandioca e de tabaco que fabricam e que nunca chega para os sustentar e suas famílias mais que um ou dois meses no ano, mantendo-se o resto do mesmo, do que furtam e caloteam na mesma fazenda em que moram e nas circunvizinhanças, porque nenhum deles tem outro ofício nem qualquer que seus filhos aprendam.

Os seus bens são a casa de palha, que se fabrica num dia, um cavalo, uma espada, uma faca e alguns cachorros que facilmente consigo mudam e com a mesma facilidade sustentam enquanto lhes é preciso andar no mato. São

¹⁸ O cronista inicia a sua descrição explicitando as categorias em que se divide a população daquele vasto sertão, mas de modo diferente do Padre Miguel do Couto procura simplificar as muitas categorias étnico-raciais apresentadas, tarefa na qual obtém sucesso apenas de modo parcial: *Vermelho se chama na terra a todo índio de qualquer nação que seja; mamaluco ao filho de branco e índia; caful ao filho de preto e índia; mestiço ao que participa de branco, preto e índio; mulato ao filho de branco e preta; cabra ao filho de preto e mulata; curiboca ao filho de mestiço e índia; quando não se podem bem distinguir pelas suas muitas misturas s explicam pela palavra mestiço o que eu faço, compreendendo nela os cabras e curibocas.*

estes demônios encarnados os curibocas, mestiços, cabras, cafus e mais cafres de que a terra só é abundante (...) que acoitados pelas justiças de outras capitânicas em que delinqüem e onde não lhes é fácil ocultar-se por povoadas e abertas, buscam esta como um infalível asilo de suas maldades (...) Enquanto porém se lhes permite esta depravada vida (...) Estão as vilas ao desamparo sem haver quem as povoem, sem artífices para as obras necessárias, sem homens para o trabalho e sem aumento algum (Durão (1772) in, Mott, 1976 p. 557-558, grifos nossos).

O trecho grifado acima, ainda que não explicita o termo caboclo, traz um seu correlato, que é o curiboca, descrito no mesmo documento como o filho de mestiço com índia. Assim, a massa de população livre e mestiça do Sertão do Piauí era tratada e tida como ameaçadora ao projeto colonial por sua capacidade de sobreviver nos interstícios das fazendas a partir de uma produção mínima de produtos alimentares (mandioca) e comerciais (tabaco).

Ainda segundo a mesma descrição de Durão, na Vila de Marvão a

[...] ribeira mais considerável no seu distrito, é a do Carateús, que vem desaguar na do Poti. Confina com a serra da Beapaba, onde os limites desta capitania com a do Ceará não tem certeza, donde vem ser o principal covil de quantos criminosos há, tanto de uma como de outra capitania, mudando eles as extremas ou confundindo-as e variando-as como lhe faz conta, para não serem inquietados de nenhuma das partes. As longitudes entremeadas de bosques, áspero dos caminhos o inacessível das serras, concorrem todos para o seu intento (Durão (1772) in, Mott, 1976, p. 560-561).

Autonomia produtiva, mestiçagem, isolamento geográfico, marginalidade social e legal associam-se enquanto características intrínsecas desses agrupamentos populacionais sertanejos na perspectiva do Ouvidor da Capitania do Piauí. Traços que serão retomados em diversos outros discursos sobre as populações do Sertão ao longo do tempo. No século XIX, quando o viajante inglês George Gardner atravessa o sul do Ceará em direção ao Piauí, ele nota que os habitantes dessa região são compostos, em sua maior parte, de índios e mestiços que recebem o nome de *Cariris*, sendo afamados por sua rebeldia às leis do país (Gardner, 1975, p. 97).

A associação entre a existência de população livre e mestiça e a necessidade de controle e subordinação dessa massa por parte do estado e dos grupos econômicos

dominantes atravessou os séculos e, já durante a República, diversos intelectuais¹⁹ dedicaram-se a refletir sobre a origem desses grupos e os meios para superar as condições de atraso em que eles estavam envolvidos (Lima, 1999). Da mesma forma, os modos de vida dessas populações eram alvos de políticas de controle e subordinação por parte do estado que envolviam desde expedições militares, como nos casos de Canudos e do Contestado, até campanhas de educação, saneamento, abertura de estradas e criação de núcleos coloniais e de trabalho. A própria criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, em 1910, é sintomática deste entendimento, agindo as reservas indígenas como estabelecimentos de controle e transição de grupos etnicamente diferenciados em trabalhadores úteis à nação, mas não a eles próprios (Lima, 1995).

Neste sentido, Roberto Cardoso de Oliveira argumenta que o caboclo é o resultado da interiorização do mundo do branco pelo indígena²⁰. É o nativo vendo-se a si mesmo com os olhos do colonizador, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o caboclo é a própria 'consciência infeliz'. Fracionada sua personalidade em duas, ela bem retrata a ambigüidade de sua situação total [...] (1964, p. 80).

Assim, não admira que muitas vezes ocorra uma recusa ao termo caboclo, uma vez que esta palavra traz em si a conotação de uma existência tutelada e parcial. O trajeto de índio a caboclo é parte essencial do projeto hegemônico de elaboração da nacionalidade brasileira, cerceando e modelando os grupos sociais a partir da intervenção de intelectuais e aparelhos de Estado. Por outro lado, o percurso de caboclo a índio envolve uma luta simbólica em que os grupos locais contestam o monopólio das representações e das classificações sociais, exercido até então por atores sancionados oficialmente. Uma luta que só se torna possível quando a autoridade que preside a classificação encontra-se minada por outras forças que contestam os princípios de *di-visão* até então operados (Bourdieu, 1989). Mediadora importante nesse processo, a ação missionária buscou deliberadamente inverter a polaridade dos signos classificatórios, refazendo o caminho de caboclo a índio, a partir do exercício narrativo e da ritualização de performances.

¹⁹ Entre muitos, podemos citar: Euclides da Cunha, Belisário Penna, Edgard Roquette-Pinto, Cândido Rondon, Oswaldo Cruz, Monteiro Lobato e Oliveira Vianna.

²⁰ Para este autor, o termo *bugre*, usado em Mato Grosso do Sul é equivalente ao termo caboclo.

DA NARRATIVA À PERFORMANCE

Tendo colocado em cena questões que envolvem o exercício narrativo, a mediação missionária e os processos de classificação social, gostaria de tentar amarrar estes pontos num esboço de análise e antecipar a discussão do próximo capítulo.

No contexto das etnogêneses e das mediações missionárias no Sertão de Crateús o que podem significar as histórias sobre os olhos d'água tampados, os Calabaças, as bisavós pegas a dente de cachorro, a Furna dos Caboclos e o massacre dos índios? São um registro alternativo à história oficial? Sim, por suposto e demonstrado, que são. De certo modo estas narrativas são a crônica nativa da conquista, em contraponto à crônica oficial, branca, civilizatória. É a versão dos derrotados, dos não-realizados pelo projeto hegemônico. Pois, como afirma Néstor García Canclini

Toda narrativa histórica ou literária é a metáfora de uma aliança social, o que cada grupo hegemônico estabelece como patrimônio nacional e relato legítimo de uma época é o resultado de operações de seleção, combinação e encenação, que mudam segundo os objetivos das forças que disputam a hegemonia e a renovação de seus pactos (Canclini, 1999, p. 150).

Isso não quer dizer que os relatos aqui apresentados sejam mais verdadeiros ou mais objetivos, são apenas outros pontos de vista sobre o processo de formação da sociedade sertaneja. Por isso mesmo são narrativas concorrenciais com as versões oficiais. Necessariamente percorrem um circuito através do qual relativizam, negociam e disputam os sentidos das narrativas estabelecidas em livros, documentos, jornais e na educação escolar.

Estes relatos também não são produto espúrio de uma manipulação instrumental e etnificante dirigida pelas missionárias, pois muitas dessas narrativas preexistem à sua mediação, constituindo um corpus narrativo difuso e variado, mas que possui elementos constantes ao longo do tempo e do espaço e que são significativos para diferentes grupos sociais: considerações sobre características fisionômicas, sobre o corpo, sobre ancestralidade, modos de vida, temporalidade e hierarquias sociais reaparecem seja nas narrativas apresentadas aqui, seja nos documentos histórico transcritos.

Dessa maneira, elas também se articulam com outras memórias difundidas pelos sertões. É assim, por exemplo, que trabalha Hélder Alexandre Macedo, ao analisar as memórias das mulheres do sertão do Seridó/RN sobre as “caboclas-brabas”.

a narrativa (...) nos mostra um lado insólito da História do Rio Grande do Norte, e, num quadro mais amplo, do interior do Nordeste. Refere-se, aqui, à participação dos indígenas no próprio desenrolar do processo histórico do Seridó, Sertão do Rio Grande do Norte, e, por conseguinte, ao modo como tomaram parte na constituição das suas famílias (...) Tal participação raramente foi levada em conta da mesma forma em que foi a presença branca. (Macedo, 2005, p. 146)

Podemos encontrar outro exemplo dessas narrativas no trabalho de Carlos Guilherme do Valle que, ao abordar o campo semântico da etnicidade Tremembé, registra também esta *vulgata da avó pegada a dente de cachorro*, cuja existência passa a ser descrita pelos seus descendentes como uma sujeição

A ‘brabeza’ representava uma natureza originária dos índios que veio a ser amansada, domada por ‘eles’, outros povos. Os relatos não explicavam muito quem amansava os índios, ainda que estabelecessem nítida diferença étnica. O ‘amansamento’ transformava tal ‘natureza’ primária, ‘bruta’, furiosa, noutra que se ‘domestica’, o que teria mais proximidade com a vida atual dos Tremembé e assinalava uma situação assimétrica. Com o amansamento, os índios brabos tiveram que se humilhar. (Valle, 2004, p. 318, grifos no original)

Recorrendo mais uma vez ao trabalho de Godói (1999), vamos encontrar o registro oral de um evento semelhante aos aqui narrados para a história da ocupação do sertão de Crateús. Dessa vez, os camponeses não reivindicam origem nos índios destroçados pelos brancos, mas o contrário: reivindicam-se descendentes do terratenente que situou o lugar e que produziu a ‘grande família’ após ter massacrado os indígenas, primitivos habitantes.

Permitam-me citar as citações da autora, apenas para evidenciar a similaridade com as narrativas coletadas por mim durante o trabalho de campo. Faço isso não para comprovar alguma verdade intrínseca às narrativas que apresento, mas para demonstrar como o mesmo gênero de acontecimentos – a conquista do sertão – pode ser lido por diferentes pontos de vista. Também pretendo destacar como essas narrativas tem o potencial de criar e sustentar identidades sociais. Assim, vejamos os trechos transcritos por Godói e narrados pelos camponeses do Piauí:

O primeiro homem que entrou aqui e que produziu a 'grande família' e chamava Vitorino. Então foi ele quem situou aqui. E aí o que é certo, é que esta beirada de serra era cheia de índio nesse tempo. Índio quer dizer que é caboclo brabo, você sabe, os índio. E aí, os índio mataram um filho dele. Aí ele encostou nessa beirada de serra, era morada deles. Ele encostou prá aí e arrastou o bacamarte [...] os bicho correram e ele pôs bagaço deles aí, aqui e acolá, matando, até desterrou eles daqui. E então, nessa ocasião, o governo deu a ele esta terra e este mundo ficou dele. E então ele começou a produzir a 'grande família'. (Zé Lopes, 95 anos)

Ele era um véio muito destemido, desterrou os índio daqui tudo – tomou conta, situou e deixou isso aqui. Agora é que semeou de dono, é de nó tudo aí da procedência dele toda. (Zé Camilo, 83 anos) (Godói, 1999, p. 51 e 52).

Constituindo-se enquanto índices de uma experiência social produzida pelo encontro colonial que se deu séculos atrás, o conjunto de narrativas mobilizadas pela mediação missionária no Sertão de Crateús tematizam inevitavelmente assuntos como a desigualdade e a subordinação social. Operadas pelas agentes missionárias enquanto formas de acesso à *realidade* do povo, as narrativas produzem efeitos sociais advindos das lutas simbólicas sobre o passado e que informam grande parte das disputas sobre a legitimidade da existência de um movimento indígena numa região que é marcada exatamente pelo silêncio sobre a presença indígena.

O fato de que estas memórias tenham sido articuladas e mobilizadas pelos missionários para subsidiar a ação política não implica que elas sejam invalidadas, falsas ou tenham sido apropriadas de modo fraudulento por parte dos indígenas. Todo processo de construção de memórias é seletivo e “pedagógico”, visando exatamente inculcar nas pessoas sentimentos profundos de filiação e identificação com memórias específicas.

Estas narrativas, portanto, não são o registro linear e progressivo de fatos passados até o presente. Por si só elas não conferem verdade ou legitimidade às pretensões de identidade indígena. Na realidade, estas narrativas fundamentam um campo discursivo onde sentidos são elaborados continuamente e de modo situacional desempenhando papel fundamental no processo de identificação étnica, chamado localmente de *se assumir*. Pois as identidades são sempre processos de negociação, onde o teatro e a política, a representação e a ação são elementos constituintes (Canclini, 1999, p. 176).

Estas narrativas são, finalmente, o resultado do encontro entre um conjunto de relatos fragmentários sobre o passado e a experiência da alteridade, num contexto social de mudanças dramáticas nos modos de vida e condições políticas e simbólicas de existência dessas populações sertanejas com uma práxis missionária sobre cultura, história e identidade, composta de dois vieses: um objetificante e um contra-hegemônico. As narrativas são, portanto, produtos de interações múltiplas que dão sentido para as afiliações étnicas contemporâneas dos atores indígenas. Enquanto instrumentos do projeto missionário elas fazem parte da perspectiva de ação que propõe uma leitura da história a partir das classes de baixo da sociedade, onde ao mesmo tempo em que se faz a crítica da perspectiva dominante promove-se a articulação e a legitimação dos argumentos dos grupos dominados, elaborando um modelo de indígena a ser preenchido pelas pessoas e grupos que passam a *se assumir*. Pois, as identidades não são compostas por uma essência atemporal que se manifesta, mas são construções imaginárias que se realizam na narração, ato puramente humano e social que confere sentido à experiência vivida (Canclini, 1999, p. 158).

Neste modelo, além da narração, ganha destaque outro conjunto de ações: as performances rituais. Elas são vividas enquanto pólo complementar da atividade narrativa, pois os indivíduos que foram convidados a ouvir e falar, também são convidados a expressar com o corpo que dança, canta, se move e porta roupas e enfeites indígenas, a sua nova condição. Neste caso, a *performance completa uma experiência* (Turner, 1982, p. 13-14 *apud* Dawsey, 2005, p.164). É sobre esta dimensão do *movimento indígena* que o próximo capítulo irá se debruçar.

Iconografia Capítulo 2

Painéis fotográficos arquivados na casa de Helena Potyguara, contendo registros dos principais momentos do movimento indígena na região de Crateús, com destaque para as ações da Pastoral Raízes Indígenas.



Painel contendo fotos e cânticos dos primeiros encontros das Raízes Indígenas nos anos de 1992 e 1993.



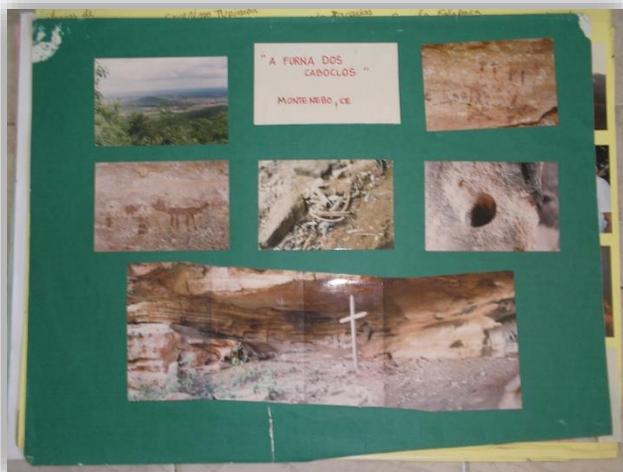
Painel contendo fotos que mostram as primeiras visitas da Pastoral Raízes Indígenas às comunidades localizadas nos municípios de Poranga, Ipueiras e Monsenhor Tabosa.



Painel exibindo os registros da III Assembléia Regional de Crateús Raízes Indígenas, realizada em 1997 no Olho D'água dos Canotos, em Monsenhor Tabosa. Destaque para o tema da educação indígena e a atuação de Luíza Canuto Tabajara.



Painel retratando indígenas Potyguara, Tabajara e Tupinambá das ocupações da Vila Vitória e Planaltina em Crateús.



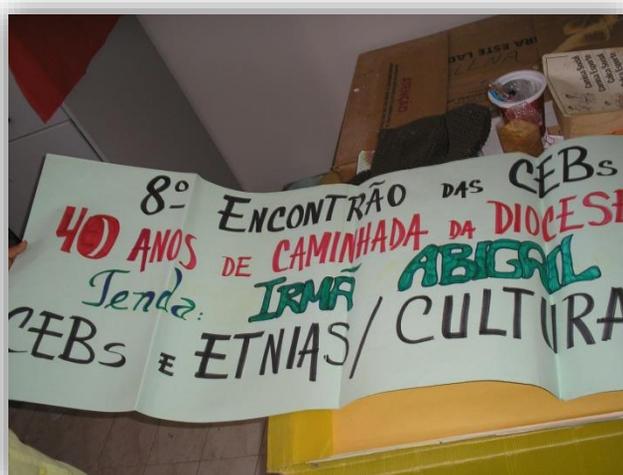
Painel exibindo fotos do sítio arqueológico da Furna dos Caboclos em Monte Nebo, Crateús.



Painel documentando a Assembléia realizada no distrito dos Tucuns (Crateús) em 1995.



Painel com fotos dos indígenas de Crateús, elaborado de modo a ressaltar as características fenotípicas das pessoas retratadas. Esse tipo de registro tinha a finalidade clara de produzir um discurso objetificante a partir de onde se pudesse afirmar a presença indígena na região.



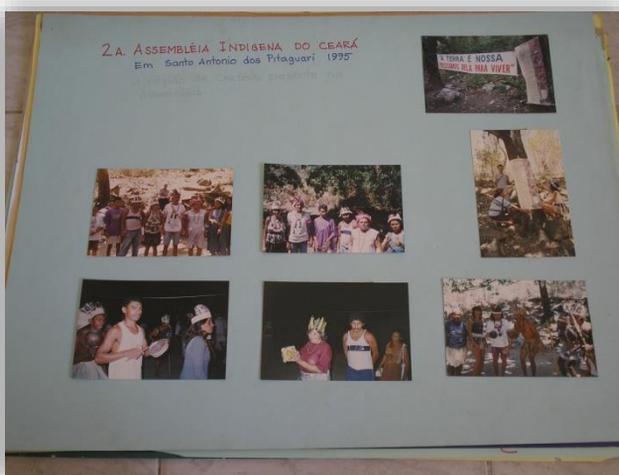
Faixa identificando a tenda Irmã Abigail, no 8º Encontro das Comunidades Eclesiais de Base da Diocese de Crateús. Note-se a especificidade do tema *etnias/culturas*.



Painel registrando os indígenas de mais idade, tidos como guardiões da memória e a partir de quem se acessavam as narrativas que fundamentam os pertencimentos étnicos atuais.



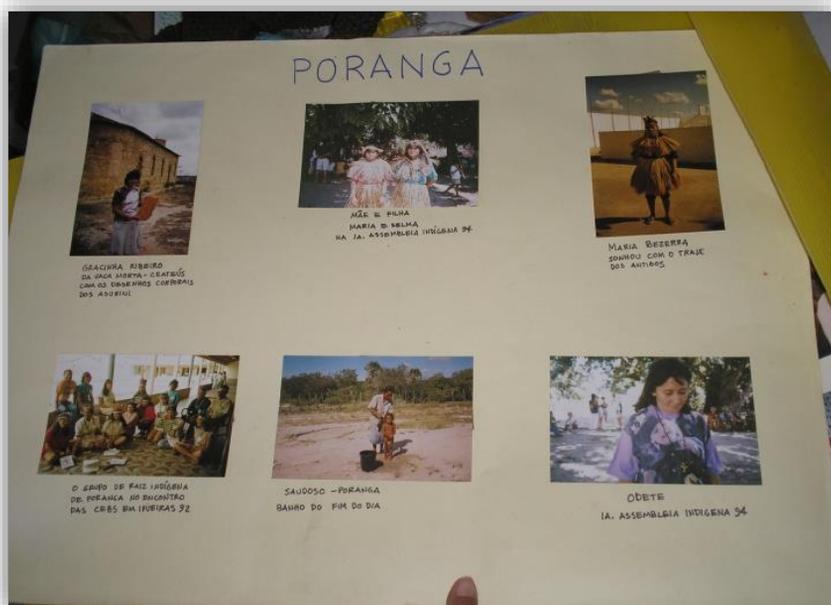
Painel registrando as primeiras atividades da Escola Raízes Indígenas na Vila Vitória.



Painel registrando a 2ª Assembléia Indígena do Ceará, realizada no Santo Antônio dos Pitaguary, em Maracanaú. 1995.



Detalhe da foto anterior evidenciando a delegação indígena de Crateús na 2ª Assembléia dos Povos Indígenas no Ceará.



Painel identificando as primeiras pessoas a se assumirem como indígenas no município de Poranga.

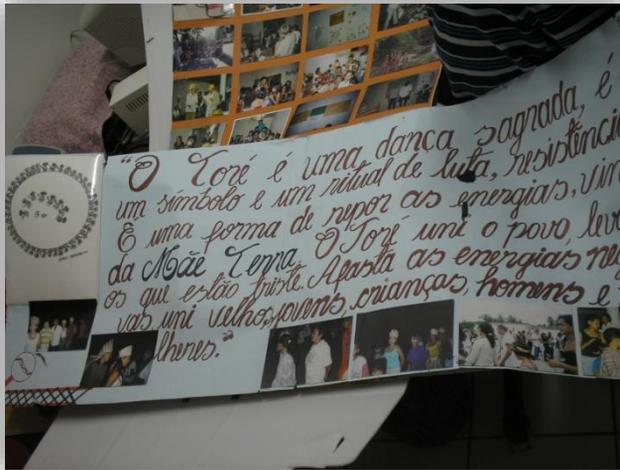
Painéis fotográficos arquivados na Escola Diferenciada Jardim das Oliveiras, contendo registros dos principais momentos do movimento indígena das etnias Tabajara e Kalabaça no município de Poranga.



Painel exibindo fotografias do sítio arqueológico localizado na Chapada, nos arredores de Poranga.



Painel exibindo fotografias do ecossistema da área denominada Imburana, utilizada para plantio e caça, localizada nos arredores de Poranga.



Painéis exibindo e explicando o ritual do toré através de textos e fotografias.



Painel retratando o processamento da mandioca.



Painel retratando a partilha dos beijos na Semana Santa.



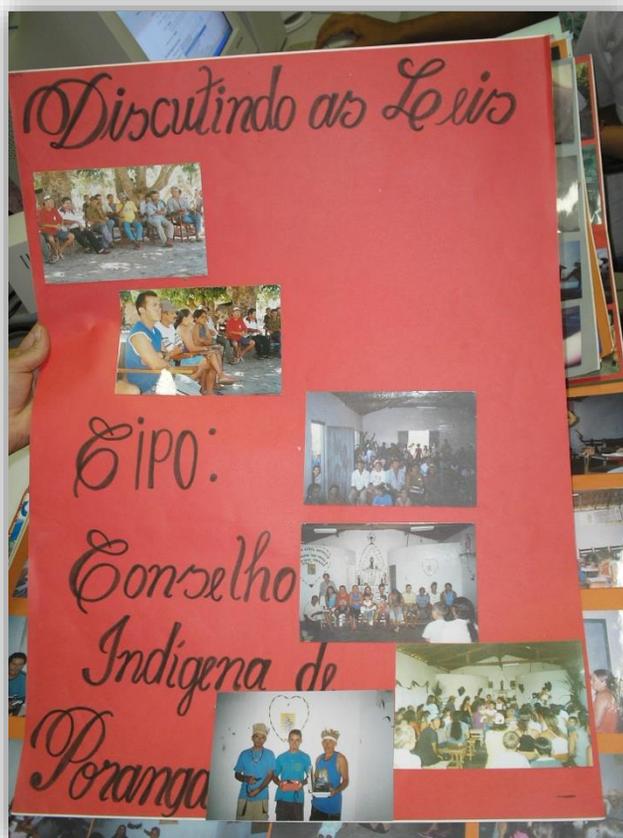
Painel retratando a participação dos indígenas de Poranga em diversos eventos: jogos indígenas, marchas em Brasília, inauguração da escola da comunidade, entre outros.



Painel retratando diversas etapas dos cursos de formação de professores indígenas.



Painel onde constam diversas etapas do processo de implantação da Escola Diferenciada.



Painel com registros de momentos diversos onde foram estudadas a legislação indigenista brasileira pelos indígenas de Poranga.

CAPÍTULO 3



***RITUAL: A PERFORMANCE
DA ALTERIDADE***

CAPÍTULO 3

RITUAL: A PERFORMANCE DA ALTERIDADE.

Elemento central na pedagogia missionária, a performance ritualizada é uma ação social intensa e mobilizadora, capaz de criar relações e transformá-las, atribuindo significados às experiências individuais e coletivas, partilhadas pelos sujeitos que atravessam de modos diversos o mesmo processo.

Ao abordarmos o *movimento indígena* na região de Crateús – e também em nível estadual – destaca-se a importância do que os próprios atores denominam *ritual*: um universo de práticas culturais originalmente diversificadas que foram modeladas no bojo da ação missionária com o intuito de comunicar sentidos e conferir existência às dimensões étnicas propostas pelo *movimento indígena*. Cantar e dançar o *Toré* e o *Torém*, beber *mocororó*, participar de *romarias* e *Assembleias*, *noites culturais* e outros eventos de cunho étnico-ritual são parte fundamental do processo de etnogênese.

Neste capítulo, tratarei do universo do *ritual* enquanto processo gerador de sentidos, a partir da perspectiva de análise proposta por Victor Turner (1974) em seus trabalhos sobre o processo ritual. Convém destacar que o que é definido como *ritual* no universo pesquisado são performances coletivas chamadas *Toré* e *Torém* que envolvem canto, dança em círculo, consumo do *mocororó*, podendo haver ou não a manifestação mediúmica de espíritos. Contudo, a partir do trabalho de campo eu estendo essa noção também para as reuniões de indígenas e apoiadores de seu movimento e que inicialmente eram chamadas de *romarias*, e atualmente de *Assembleias*. Reuniões estas que, a despeito de comportarem diversas outras interações sociais, têm como seu elemento central a realização de grandes *Torés* e *Toréns*.

O *Torém* é uma dança indígena, de caráter ritual, que foi referida para o Ceará pela primeira vez no século XIX (Porto Alegre, 2003, p. 56)¹. Ao longo do século XX foi

¹ Em 1860, o *Torém* é descrito por integrantes da Comissão Científica que percorreu o Ceará como *divertimento* dos indígenas da Serra da Ibiapaba, numa localidade próxima à Viçosa. Executado como uma

registrada como manifestação folclórica dos Tremembé de Almofala e, a partir dos anos 1990, tornou-se um dos referenciais fundamentais da mobilização étnica dos Tremembé. Durante a dança, realizam-se intervalos para o consumo do *mocororó*: um vinho feito a partir do suco do caju fermentado. O *Torém* é dançado em roda, com duas pessoas no centro tocando maracás e que *puxam* as músicas, cantadas com palavras em uma língua que aparenta mesclar palavras tupis, portuguesas e de uma outra língua desconhecida. A dança é pantomímica, reproduzindo os comportamentos dos animais descritos nas músicas (guaxinim, cachorro, camarão, tainha) (Valle, 2004 e 2005).

O *Toré* é uma outra dança ritual indígena, que possivelmente se originou no vale do submédio e baixo São Francisco, entre os grupos indígenas aldeados nas antigas missões dessa área. Sua execução pode contar além dos maracás com bastões percussivos, pífanos e trombetas (*buzos*), sendo dançado em círculos, filas ou pares, variando de acordo com a coletividade indígena que o realiza. Durante o *Toré* geralmente há o consumo de uma bebida feita com a entrecasca da raiz da *Jurema* (*Mimosa hostilis*, *Benth*) e o transe mediúnico com a incorporação de entidades chamadas de *Encantados*. As músicas do *Toré* geralmente são cantadas em português e falam dos *Caboclos Encantados* que vivem no *Reino do Juremá*².

O *Toré* foi visto pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios, nos anos 1940, como atestado definidor da consciência dos “remanescentes indígenas” do Nordeste e foi utilizado por este órgão como critério aferidor da autenticidade dos grupos que reivindicavam sua atenção (Grünwald, 2005). A partir dos anos 1970, com a crescente inserção missionária nos contextos étnicos da região, o *Toré* foi tomado por estes agentes como um poderoso instrumento de mobilização e sua prática foi difundida ou revitalizada em diversos contextos de emergências étnicas, entre eles o Ceará (Arruti, 2006b; Palitot e Souza Jr., 2005 e Valle, 2005).

dança em círculo, acompanhada por um maracá (*iguaré*) e uma trombeta (*torém*). As músicas eram entoadas em língua indígena e no centro da roda ficava u pote com vinho de mandioca que era servido aos participantes em intervalos regulares. O ritual também era associado com práticas de cura que os regionais denominavam feitiçaria (Valle, 2005, p. 227; Porto Alegre, 2003, p. 58). Ainda no final do século XIX, o Padre Antônio Tomás descreveu o *Torém* realizado em Almofala. Uma descrição vivaz e que guarda muitas semelhanças com os registros posteriores da dança, sobressaindo-se a forma de organização e o consumo de aguardente (no lugar do cauim) durante os intervalos (Valle, 2005, p. 227).

² Nesse sentido, o *Toré* aparece em outros contextos ritualísticos, não diretamente relacionados a grupos indígenas específicos, denominados *catimbó*, “*torés misturados*” ou *Jurema Sagrada*, mas operando como marca dessa ancestralidade e individualizando tais práticas em relação aos cultos afro-brasileiros (Vandezande, 1975; Tromboni, 1994).

A noção de performance que utilizo neste capítulo baseia-se na leitura dos trabalhos de Victor Turner, em especial o texto *Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em antropologia da experiência* (2005). Neste trabalho Turner busca uma aproximação entre a noção de performance desenvolve-se a partir da idéia de experiência, entendida enquanto um drama social. Na visão de John Dawsey, que apresenta este ensaio,

Através do processo de performance, o contido ou suprimido revela-se – Dilthey usa o termo Ausdruck, de ausdrücken, “espremer”. Citando Dilthey, Turner descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada Erlebnis, ou experiência vivida: 1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de “expressão”. Performance – termo que deriva do francês antigo parfournir, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão. A performance completa uma experiência. (Dawsey, 2005, p. 166).

A dimensão performática contida nos rituais do Toré e Torém e nos eventos das romarias e Assembleias é fundamental para a compreensão dos processos sociais e simbólicos que constituem o movimento indígena no Ceará.

A questão é se diretrizes significativas emergem do encontro existencial na subjetividade, daquilo que derivamos de estruturas ou unidades de experiência prévias numa relação vital com a nova experiência. Isso é uma questão de significado (...). É somente quando relacionamos a preocupante experiência atual com os resultados cumulativos de experiências passadas – se não semelhantes, pelo menos relevantes e de potência correspondente – que emerge o tipo de estrutura relacional chamada “significado”. (...) a experiência incita a expressão, ou a comunicação, com os outros. Somos seres sociais e queremos dizer o que aprendemos com a experiência. As artes dependem desse ímpeto para confessar e declamar. Os significados obtidos as duras penas devem ser ditos, pintados, dançados, dramatizados, enfim, colocados em circulação. Aqui o ímpeto do pavão para exhibir-se não se distingue da necessidade ritualizada de se comunicar. O eu e o não-eu, o ego e o não-ego, a auto-afirmação e o altruísmo, encontram-se e se fundem em comunicações significativas. (Turner, 2005, p. 179-180)

Estes rituais possibilitam então a produção e a comunicação dos significados entre os diversos atores sociais. Mas, seria ingenuidade pensar que esses significados sejam produzidos de forma harmônica ou homogênea. Na realidade, o conflito e a disputa pela própria definição dos significados é o que põe os processos em movimento. Assim, inicio este capítulo com os grandes eventos das *romarias* e *Assembleias*, para depois adentrar na discussão que permeia o processo de produção do *Toré*, informado por distintos fluxos culturais e as tensões que este mantém com a *Umbanda*, a partir da possibilidade da incorporação de espíritos durante o *ritual*, fato que pode ser visto de ângulos variados pelos sujeitos que participam do campo indigenista no Ceará.

DAS ROMARIAS ÀS ASSEMBLÉIAS

*Eu sou romeiro, sou de Nazaré.
Eu sou romeiro, sou de Nazaré
Eu venho de longe, da mata do Pindaré.
Auê, Mata! É do Pindaré.
Ei, Mata! É do Pindaré.
(Curimba dos salões de cura de Crateús)*

As *Assembleias indígenas* originaram-se de uma modalidade particular de indigenismo missionário nos anos 1970, com as primeiras *Assembleias* organizadas pelo Cimi (Arruti, 2006b). Atualmente são características de vários contextos de mobilização indígena, como os Xukuru, em Pernambuco (Neves, 2005; Palitot, 2003), as etnias da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima (Araújo, 2006), nas regiões do Alto e Baixo Rio Negro (Peres, 2003) e Médio Solimões no Amazonas (Faulhaber, 1998), e os povos indígenas do Oiapoque, no Amapá (Tassinari, 2003).

A *Assembleia dos Povos Indígenas no Ceará* é, antes de tudo, uma **romaria étnica**. Assim, nas *Assembleias* anuais evidenciam-se: o sofrimento, o desprendimento, o *trabalho*, a integração, a política, o ritual, a agregação, as disputas por hegemonia, o lúdico, a relação com hierarquias de poder e prestígio, a autenticação do pertencimento étnico e muitos outros níveis de interação social. O desenrolar desses eventos extrapola as fronteiras da plenária política e decisória e institui-se como um tempo ritual, onde os laços entre os indígenas e seus aliados devem ser confirmados e fortalecidos. Da mesma

forma, aqueles indivíduos e grupos mais envolvidos com o movimento indígena buscam, através das Assembleias, ter reforçadas suas posições de prestígio e influência.

Amparando-me em outra análise de Victor Turner, posso dizer que as peregrinações são fenômeno liminares, com nítidas dimensões espaciais e que

revelam em suas relações sociais a qualidade de communitas; e, em peregrinações há muito estabelecidas esta qualidade se articula, até certo ponto, com a estrutura social circundante através de sua organização social. (Turner, 2008, p. 156)

Nesse sentido, segundo Carlos Alberto Steil

Dentro deste modelo construído por Victor Turner, pode-se falar de uma estrutura peregrínica, que nos remete necessariamente à experiência da communitas, produtora de um espaço simbólico onde as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais são abrogados. O que torna a peregrinação, na sua forma tradicional, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna, que se organiza a partir da divisão social do trabalho e da produção de múltiplos status sociais. Esta crítica, contudo, não se dá pela imposição de dogmas religiosos e morais ou de um corpus ideológico e doutrinário, mas por uma performance que se expressa através dos corpos, das emoções e dos afetos que circulam entre os peregrinos nas viagens e nos locais sagrados. Performance esta que nos remete imediatamente ao caráter festivo, lúdico e transgressivo das peregrinações (Steil, 1999, p. 413).

Originalmente organizada e estimulada pelas agências missionárias, a Assembleia dos povos indígenas no Ceará, começou como uma romaria a sítios arqueológicos, onde a história dos povos indígenas da região de Crateús poderia ser encontrada – Furna dos Caboclos, Tucuns e Cidade dos Cocos.

A inspiração missionária para a realização desses eventos é antiga, advindo do esforço de compreensão das práticas religiosas e culturais populares, com a finalidade de elaborar uma metodologia para atingir o povo. O uso da cultura nesse caso era associado ao uso da linguagem, no sentido performático também, mas fundamentalmente como um meio de transmissão de novos conteúdos. A cultura era vista como uma forma de falar ao povo (Arruti, 2002, p. 21, grifo no original). Esta perspectiva pode ser observada em alguns documentos constantes do Arquivo da Pastoral Raízes Indígenas e que refletem as preocupações da missionária Maria Amélia Leite, da Missão Tremembé, em como se comunicar com os indígenas através da linguagem das romarias.

São dois textos datados do ano de 1989. O primeiro é um relato de Maria Amélia, escrito em 03 de março de 1989, sobre a Romaria de Santa Luzia, em Gijoca, no litoral oeste do Ceará. Essa romaria ocorre entre os dias 12 e 13 de dezembro e foi realizada pela missionária no ano de 1988, acompanhando alguns Tremembé. Ela menciona o trajeto até o local, o comportamento dos indígenas e dos outros participantes, conversas com o pároco e com moradores antigos. Fala também sobre a participação dos Tremembé e faz relações com outras romarias como a do Canindé e a de Juazeiro. No final, associa as romarias católicas populares com a busca pela mítica *Terra Sem Males*. Esta última noção uma reelaboração teológica do Conselho Indigenista Missionário - CIMI sobre uma noção cosmológica guarani que foi registrada na literatura etnológica (Pompa, 2003).

O segundo texto é uma carta de Maria Amélia, de 20 de outubro de 1989, planejando um encontro de missionários em Juazeiro do Norte para Janeiro de 1990, durante a Romaria do Padre Cícero. Este encontro visava reunir distintos agentes católicos do Nordeste numa casa de romeiros, um rancho coletivo com capacidade para 15 a 20 pessoas. Entre os possíveis participantes encontrar-se-iam, além da própria Maria Amélia, a Irmã Anete e o Pe. Murilo (da Paróquia Matriz do Juazeiro), Saulo e Jorge (do CIMI Nordeste), Eduardo Hoornaert, Maria Leônia Sampaio Furtado, Antonio Pinheiro de Freitas e o Pe. Fernando (estes últimos de Fortaleza). Segundo Maria Amélia,

A idéia desse encontro nasceu numa conversa sobre os passos que estamos dando nessa preocupação de animar os povos diferenciados que, aos poucos estamos descobrindo nas áreas onde atuamos. Para nós foi clareando o sentido profundo da busca da TERRA NOVA, da TERRA PROMETIDA, da TERRA SEM MALES – uma constante na vida dos Índios, na vida dos Camponeses do Nordeste. Temos notícia da presença organizada de vários grupos étnicos do NE, nas diversas Romarias do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, aqui no Ceará. Esse fato é do conhecimento e domínio públicos, tendo sido, inclusive registrado inúmeras vezes, através da imprensa falada, escrita e televisionada. E também pela própria Paróquia em Juazeiro.

A Romaria se revela, então, um momento forte, importante, para nós nos juntarmos, já que para esses povos é uma necessidade visível, que faz parte da própria vida. (Leite, 1989, p.1)

A partir desta constatação, o encontro teria dois momentos bem distintos: a participação na romaria e uma reflexão entre os missionários. A experiência sensível de realizar os atos penitenciais junto aos outros romeiros, buscando neles os sinais indígenas, seria acompanhada

por um momento de compartilhamento e narração dessas experiências, com o intuito de sistematizá-las e torná-las reproduzíveis em cada um dos lugares onde os missionários atuavam.

PARTICIPAÇÃO NA ROMARIA do Padre Cícero durante a Festa de Nossa Senhora das Candeias (...). Esse primeiro momento será como que um certo mergulho em plena Romaria, para que possamos perceber a presença indígena de diferentes formas entre os romeiros que passam lá, e que vivem lá. Teremos algo para nos orientar nessa busca.

REFLEXÃO ENTRE NÓS, nos dias 3 e 4 seguintes, vamos conversar sobre a realidade descoberta nos dias da Romaria e também sobre o que já percebemos nas nossas áreas de trabalho, resultante do contato com os povos étnicos com quem estamos convivendo. (Leite, 1989, p. 1 e 2)

Seguindo este modelo de organização da experiência propiciado pelas romarias, as agências missionárias Missão Tremembé e Pastoral Raízes Indígenas começaram a elaborar as primeiras propostas de romarias indígenas: a Romaria dos Tremembés e a Romaria dos Mártires da Furna dos Caboclos do Monte Nebo, em Crateús³.

Essa segunda romaria iniciou-se em 1991 promovida pela Pastoral Raízes Indígenas. O objetivo principal era realizar uma visita ao sítio arqueológico da Furna dos Caboclos, localizado no distrito do Monte Nebo, em Crateús. De acordo com a história local esse sítio arqueológico foi o local do massacre do último bando de índios selvagens na região, vindo daí a explicação para a grande quantidade de ossos presentes na furna.

Para a ação missionária, a visita a este local servia como processo de condensação simbólica de narrativas e experiências que os vários participantes do movimento indígena traziam consigo. Estar num lugar marcado pela presença dos antepassados possibilitava um despertar das memórias e das raízes indígenas até então adormecidas.

Para além disso, o deslocamento, as acomodações e a alimentação, precários e improvisados, contribuíam para a construção de um momento de “suspensão social” típico de processos rituais, entre eles as peregrinações cristãs, onde os aspectos do sofrimento, do desprendimento e da resignação são enfatizados como meios de alcançar as graças prometidas. É importante destacar que neste imaginário católico o sofrimento é entendido enquanto luta, movimento, esforço para alcançar a graça da libertação. No

³ Segundo Barretto F^o, a Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza, que trabalhava junto aos Tapeba, atuava nesta mesma direção promovendo o dia 3 de outubro como o Dia dos Índios Tapebas, marcando o aniversário de morte do último líder do grupo em 1984. Com ‘essa data de festa, missa e caminhada das comunidades ao cemitério’, a Equipe queria fortalecer os laços de ‘comunidade’ tapeba, dando forma e instituindo uma data para mobilizar o sentimento que eles tem de constituir um todo (2004, p. 125).

caso da romaria ao Monte Nebo, essa graça era proposta pela Pastoral como uma maior autoconsciência da pertença indígena de cada um dos participantes.

Um terceiro documento do arquivo da Pastoral Raízes Indígenas, uma carta-relatório, de 08 de dezembro de 1993, nos indica os eventos ocorridos durante uma das romarias ao Monte Nebo, a metodologia pastoral e as suas intencionalidades

Queridos irmãos e irmãs, amigos e amigas de raízes Indígenas

Pela 3ª vez nos dias 30 e 31 de outubro, uns 80 ameríndios da região de Crateús, Poranga, Nova Russas, com uma boa representação dos Tremembés, Tapebas e Potiguari, foram para o Monte Nebo em Romaria.

Ao chegar o anoitecer, uma linda fogueira e o povo da família de seu Mariano nos acolheram. Bem depressa, os grupinhos se arrancharam debaixo dos pés de cajueiros. O jantar foi partilhado pois cada um tinha trazido um “frito” vimos os slides da 2ª Romaria dos Tremembés e de alguns lugares importantes nas raízes indígenas.

A apresentação foi bonita e criativa, desde o artesanato de Poranga ao casamento Tupinambá pela Vila Vitória que foi seguido pelo Torém. Noite de dança inesquecível pelo mocooró e a garafa doida⁴ e todos com os enfeites. Cedinho todos subiram a serra para visitar as furnas e os letreiros e os ossos. A oração foi profunda e densa, Dona Maria José puxou o rosário de Nossa Senhora da Piedade, Dona Diana cantou o pranto de Nossa Senhora e seu Luiz rezou a oração das 13 palavras ditas e reformadas. Merendamos os bolinhos de milho, já que por falta de mandioca não deu para preparar mansape⁵. Enquanto um grupinho preparava o almoço comunitário tivemos um tempo bom para ouvir uns dos outros as lutas pela demarcação da terra indígena, ou por moradia.

Depois do almoço regressamos para Crateús onde nos reencontramos na catedral onde tinha um espaço para contar ao povo o sentido de dar valor a conhecer melhor as raízes. E na casa paroquial vimos o vídeo do encontro em Março em Crateús. (Carta-relatório da Pastoral Raízes Indígenas. 08 de dezembro de 1993)

Após uma viagem de pau-de-arara, os romeiros-índios arrancharam-se em algumas casas do povoado e muitos armaram suas redes embaixo das copas das árvores. Partilharam alimentos e passaram parte da noite conversando, expondo artesanato, fazendo celebrações (teatro, Torém) e ouvindo narrativas sobre a Furna dos Caboclos.

No dia seguinte, levantaram cedo e puseram-se em caminhada, serra acima, até a Furna. Lá chegando, realizaram uma celebração, com cânticos e orações. Depois, um almoço coletivo foi preparado. As pinturas rupestres, os cacos de cerâmica, os ossos, o cruzeiro afixado com os dizeres “massacre dos índios”, as orações e o Torém

⁴ Garapa doida - caldo de cana fermentado, de leve teor alcoólico.

⁵ Bolo de massa de mandioca cozido enrolado em folhas de bananeira. É um alimento comum na região de Crateús.

compunham o cenário para a realização de um drama étnico-missionário cuidadosamente planejado e executado.

De acordo com alguns indígenas que participaram da romaria, esse ambiente era tão forte que algumas pessoas chegaram a receber os espíritos dos caboclos que viveram naquela furna. Para muitos dos participantes da romaria esse era o atestado mais convincente da validade daquele processo ritual.

Seu Antônio Jovelino - ...Uma vez nos fumo no Monte Nebo. A Eliane⁶ foi também. Nós fomo daqui quase tudo. Fretei um carro aqui, nós levamo umas setenta pessoas. (Inaudível) Não sei se na subida... Acho que foi, foi na descida. Nós descemo tudinho da serra para vir embora, que quando vai chegando perto do fim da da... da subida da serra, a Eliane caiu. E quando a Eliane caiu, eu inda vinha muito longe em cima, de lá de cima do morro! E a Tereza já tava, já tinha descido. Aí chegou um bocado de índio, levantaram ela a força, assim. A Tereza foi e: – Não, negrada! Para, aí. Que aqui não é gente desse mundo, não. Eu sei o que é que tá se passando com ela, aí. Tinha sido um Caboco da Mata que tinha baixado nela. Morto de sede! Esse Caboco desceu, morto de sede, pedindo, pedindo vel... luz e água. Aí, a Tereza foi e se concentrou e tirou ele... pro espaço. Aí, ele ficou só ali vum, vum... Aí, falou na boca da Eliane: – Eu quero é água e luz! Rapaz! Nessas coisas eu acredito. Porque ela não bebia um, um, uma cuia com três litros d'água, duma vez. E bebeu todinha. E bebeu foi duas vez. A cuia, a primeira cuia ela bebeu todinha. A outra já ficou um bocado na cuia, a cuia assim, desse tamanho aqui, ó. Aí, a Tereza foi retirou ele, levantou ela, a bichinha ficou com o cabelo toda cheia de folha. Eu descí com ela pegado por um lado. Aí, chegamo lá em baixo. Ela disse: – Mãe! Que quando eu fui pegando no pau assim eu vi o Cabocão, os braços desta grossura! (risos) A Eliane também é média, rapaz, agora não faz ligar.

Estêvão – E por que é que o Caboco pegou ela lá no Monte Nebo?

Seu Antônio – Tava precisando de luz e de água. Com sede e a falta da luz. Porque... Morreu mas não tem quem bote luz pra ele. Faz assim, quando se lembra. (...) Tem a Furna lá que mataram mode quase mil, quase dois mil índio lá (Inaudível) É dos mesmos tronco dessa serra aí da, da, da Santa Rosa. É pegado bem... Dali da Santa Rosa pra lá parece que é bem pertinho, não é muito longe, não. É tanto que hoje, mesmo, eles não querem mais nem que entre mais nenhum indígena lá. Tá até cercado de arame, pra gente não entrar lá. (Antônio Jovelino, Maratoã, Agosto de 2008)

Obviamente, a manifestação mediúnicamente era vista com certa desconfiança num contexto de mobilização organizada pela igreja católica. Curiosamente, como era entendida por vários atores como a comprovação da efetividade dos poderes espirituais daquele local, era tolerada pelos agentes pastorais que aguardavam a ocorrência desses

⁶ Uma das filhas de Seu Antônio e Dona Tereza Kariri.

eventos com certa ansiedade. A ambiguidade e a tensão provocada pela incorporação de espíritos nos atos rituais do movimento indígena cearense continua a ocorrer nas *Assembleias* indígenas de hoje e atravessa as discussões sobre legitimidade e autenticidade das expressões culturais de cada etnia e de todas elas em conjunto. Voltaremos a esta questão no próximo item.

Voltando às romarias realizadas pela Pastoral Raízes Indígenas, na mesma carta, são registradas outras interações derivadas da *romaria* daquele ano de 1993 e a preparação das atividades para o ano seguinte

E para coroar este acontecimento, a Diana da Varjota⁷ acompanhou a turminha de Poranga para 04 dias de visita. O povo gostou muito dela e pergunta quando vai voltar. Em novembro todo, Gracinha, irmãzinha de Jesus⁸, esteve na Região. Ela contou muita coisa importante sobre a vida dos Tapirapé e assurini, com quem conviveu e a quem ajudaram-a a descobrir e assumir sua raiz indígena. Ela deu testemunho da boniteza de sua vida na aldeia e se sente feliz de ser desta mesma raiz.

- E no dia 28/11 uma representação dos bairros em Crateús se reuniram para avaliar os trabalhos e pensar em 1994. (...) E estamos sonhando com uma Assembléia indígena para juntar bem muitos parentes e conversarmos nossas notícias, descobertas etc.

Para todos, votos de muita saúde, coragem e firmeza em '94. (Carta-relatório da Pastoral Raízes Indígenas. 08 de dezembro de 1993, grifos nossos)

Assim, a partir dessa programação, a Pastoral Raízes Indígenas e a Missão Tremembé organizaram uma romaria para outro sítio arqueológico, localizado na Cidade dos Cocos, no município de Poranga.

Foi aqui na nossa região, inclusive, que se deu origem as Assembléias regionais e a primeira Assembléia Estadual, que não foi programada Assembléia estadual, foi programada Assembléia regional, mas como veio um ônibus lotado de índios trazido pela Missão Tremembé, aí, naquele momento se consolidou assim uma Assembléia Estadual. E foi aqui em Poranga. (...) Vieram os índios da Paraíba também. Veio o Caboquinho, que foi convidado. Foi feita assim uma articulação grande e naquele momento, a partir daquela primeira Assembléia que foi feita com representantes de outros povos, ali se originou a Assembléia Estadual. (Helena Gomes Potyguara, Nazário, novembro de 2006).

⁷ Varjota - aldeia Tremembé localizada no município de Itarema, na margem oriental do rio Aracati-Mirim (Valle, 2004).

⁸ Ordem missionária católica que se destacou pelo convívio e inserção junto aos povos indígenas do Brasil Central propondo uma nova forma de ação missionária que evitava fazer proselitismo e enfatizava a convivência e a assimilação do modo de vida dos indígenas pelas missionárias (Rufino, 2006).

Essa romaria foi precedida por dois dias de encontro e discussão, financiados por um projeto da Missão Tremembé. Esse evento contou com a participação dos grupos mobilizados pela Pastoral Raízes Indígenas; com os 4 grupos do litoral cearense que estavam sendo reconhecidos naquele momento; com uma delegação de indígenas Potiguara da Paraíba, que representavam as organizações indígenas Capoib⁹ e Apoinme¹⁰; com representantes da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza (Lourdes) e do Movimento de Apoio aos Índios Pitaguary (Carlos Alencar) e de alunos do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.

Durante os dias do evento, realizaram-se diversas atividades, tais como discussões, relatos da situação fundiária de cada grupo, modos de organizar a luta pelo reconhecimento e momentos rituais. As tarefas de alimentação e limpeza do ambiente foram divididas entre os grupos participantes.

Outros momentos importantes da *Assembleia* foram reservados para contar histórias e piadas e para visitas à cachoeira do Pinga e à furna na Cidade dos Cocos. O documento final do evento foi divulgado na imprensa estadual e nacional confirmando a realização da primeira *Assembleia* indígena no Ceará, que reuniu representantes de nove povos indígenas no Estado.

ÍNDIOS DO CEARÁ SE ENCONTRAM EM ASSEMBLÉIA

Lideranças indígenas calabassa, kariri, potiguara de Monte Nebo, tabajara, tupinambá, jenipapo-kanindé, pitaguari, tapeba e tremembé estão reunidas de hoje até o dia 29 em Poranga, distrito do município de Crateús, na I Assembléia Indígena do Ceará. O encontro faz parte da programação anual da romaria indígena na “Furna dos Caboclos”, em Monte Nebo, próximo de Crateús, que acontece desde 1990. (Diário do Nordeste, 26/08/94). (Povos Indígenas no Brasil 1991/95 – Instituto Socioambiental. São Paulo, 1996. pp 480-481.)

Assim, realizaram-se as primeiras romarias ao Monte Nebo, entre os anos de 1991 e 1993 e a primeira *Assembleia* em Poranga, em 1994, que teve no seu último dia, uma romaria ao sítio arqueológico da Cidade dos Cocos. Após esta primeira *Assembleia*, inicia-se um rodízio entre as aldeias e etnias sedes.

⁹ Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

¹⁰ Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo.

Desde a primeira, toda *Assembleia* segue o mesmo roteiro básico: primeiro o deslocamento, a viagem dos grupos distantes do local; em seguida, a chegada, a *acolhida*, com as acomodações das pessoas. A abertura da *Assembleia*, pontuada por momentos rituais. O desenvolvimento das atividades, com as plenárias, discussões, e eventualmente, uma visita à praia ou outro local tido como sagrado. Nesse desenvolvimento ocorrem diversos tipos de interação política, lúdica, sexual, conflituosa, etc. Ao final, ocorre a *noite cultural*, geralmente articulada com um grande ritual agregador e com um momento de avaliação. Depois, é o retorno para as aldeias de origem. Como Turner já havia notado, esta é uma “estrutura da experiência” que se repete e quando a tomamos como um estudo de caso, temos a possibilidade de

considerar o processo social, envolvendo um determinado grupo de peregrinos durante seus preparativos para a partida, suas experiências coletivas na viagem, sua chegada ao centro de peregrinação, seu comportamento e suas impressões neste centro, e sua viagem de volta como um seqüência de dramas e empreendimentos sociais, e outras unidades processuais (...) nos quais ocorre um desenvolvimento da natureza e da intensidade dos relacionamentos entre os membros do grupo de peregrinação e seus subgrupos (Turner, 2008, p. 156).

A *Assembleia* ocorre no final do ano entre os meses de novembro/dezembro, tem uma duração de cinco dias e obedece um rodízio de aldeias-sede, buscando contemplar todas as etnias do estado. Neste rodízio, destaca-se como maior justificativa para a escolha dos locais sede a situação de conflito fundiário que esteja sendo vivida por determinado grupo. A realização da *Assembleia* é pensada como um reforço na mobilização dos grupos que estão sediando o evento.

Desde os anos 1990 a *Assembleia do Ceará* ganhou corpo, crescendo e complexificando-se junto com a ampliação do movimento indígena no estado. Sua organização atual é presidida por 3 organizações indígenas que mantêm graus distintos de competição e cooperação entre si e com as agências missionárias e indigenistas.

Naquele momento [1994] não tinha assim que era dirigido por tal e tal organização não. As Assembléias caminhavam assim, a cada ano ia ser num lugar e aquela pessoa do lugar ficava responsável de preparar o ambiente, articular e mandar o convite para os outros povos. Mais tarde foi que entrou a APOINME, entrou outras organizações, que ficaram um pouco à frente dessa organização que foi a Assembléia. Perdeu um pouco aquilo que

foi de origem, porque as coisas vai caminhando, vai se modificando.
(Helena Gomes Potyguara, Nazário, novembro de 2006).

Cada vez mais as *Assembléias* tornam-se espaços indígenas, desvinculando-se das suas origens missionárias. Em sua atual versão a *Assembléia* é organizada pelas organizações indígenas Apoinme, Copice¹¹ e Amice¹², com recursos oriundos de fontes diversas com a Cese¹³, Funai, Funasa e prefeituras. Nelas também, as etnias de Crateús vêm ganhando espaço e legitimidade, frente aos grupos tidos como mais organizados.

Podemos perceber um processo de burocratização e profissionalização da *Assembléia* e dos principais articuladores de sua realização, que circulam no movimento indígena nacional e internacional. Muito da pauta da *Assembleia* é definido em função dos debates travados com os órgãos públicos afetos às políticas indigenistas: **Funai, Funasa, Seduc**¹⁴, Projeto São José, Secretaria de Esportes, prefeituras entre outros. A cada ano mais espaço vem sendo destinado ao diálogo com agências de fomento de projetos produtivos, assim como espaço à discussão dos cursos superiores oferecidos aos indígenas pelas universidades públicas do Ceará.

Um outro importante espaço de mediação que está sendo reservado à *Assembleia* é o de reconhecimento e validação das demandas dos grupos indígenas “emergentes”. Esse é um contexto no qual alinham-se segmentos antagônicos compostos por lideranças indígenas e agências indigenistas e missionárias. O resultado desse enfrentamento é reforçar os laços e as redes de poder que sustentam a hegemonia de determinados grupos no cenário indigenista. No tocante a esses processos de reconhecimento nota-se a hegemonia dos chamados *4 grupos reconhecidos*, com ênfase numa aliança entre determinados segmentos Tapeba, Tremembé e Pitaguary.

Desde 2003, a posição que este segmento busca consolidar no Ceará é que eles seriam a única instância autorizada a mediar o reconhecimento étnico aos grupos “emergentes”. Cada novo grupo indígena que pleiteie o reconhecimento étnico deve apresentar-se na *Assembleia* estadual e requerer o apoio dos grupos já estabelecidos. Nesse ato, devem apresentar-se como grupo, contando *a sua história* e, através dela, descrevendo o território reivindicado, justificando a origem do etnônimo e o processo

¹¹ Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – COPICE.

¹² Articulação das Mulheres Indígenas no Ceará – AMICE.

¹³ Coordenadoria Ecumênica de Serviço – CESE.

¹⁴ Secretaria da Educação do Estado do Ceará – SEDUC.

através do qual *assumiram* a sua identidade indígena, de preferência completando essa apresentação com uma performance ritual própria que seja indicativa da sua especificidade cultural.

A reivindicação da exclusividade do reconhecimento para a *Assembléia* gera tensões claras com as agências missionárias que costumavam ser os principais mediadores nos processos de etnogênese. Atualmente, elas não têm mais essa prevalência disputando-a com outros grupos indígenas já estabelecidos (como é o caso dos Potiguara de Mundo Novo em relação aos grupos Tubiba e Gavião) ou com agentes indigenistas independentes como a Associação Kariri que, a partir de São Paulo, ativa redes sociais que vem auxiliando na identificação e organização de grupos Kariri no Ceará (Crateús, São Benedito e Crato) e Piauí (Queimada Nova). Talvez o exemplo mais dramático dessa situação seja o caso dos Anacé, um grupo indígena dos municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante, que enfrentando um processo violento de desterritorialização promovido pelo Governo do Estado na área de implantação do Porto do Pecém, foi mediado pelo Cimi no seu processo de reivindicação étnica. Essa situação gerou um enfrentamento com os Tapeba, que teve seus momentos de cisão e reaproximação exatamente nas *Assembleias* de 2005 e 2006.

Por fim, gostaria de comentar sobre as disputas existentes no campo da representação ritual. No movimento indígena do Ceará existe um processo de elaboração de um corpus ritualístico multiétnico formado a partir de 4 fluxos culturais (Hannerz, 1997). Estes fluxos possuem sua especificidade e dialogam e se tensionam mutuamente num contexto onde a lógica da ação missionária e o policiamento sobre a autenticidade cultural das performances indígenas são dominantes.

A principal disputa nessa esfera ritual se dá sobre a permissividade, ou não, da manifestação mediúnica durante os *Torés/Toréns* realizados durante as *Assembleias*. Seja a oposição entre cristianismo e manifestação mediúnica, seja o questionamento sobre a autenticidade presente na relação entre *Toré* e *Umbanda*, a tensão e a polissemia permeiam os momentos em que ocorrem manifestações mediúnicas, aparecendo opiniões divergentes de reprovação, cuidado e /ou exaltação daqueles momentos.

As *Assembleias* comportam assim uma dupla dimensão política e ritual, que se expressa na profissionalização e burocratização de suas rotinas, por um lado e, por outro lado, na ênfase no caráter peregrino dos deslocamentos e alojamentos nas aldeias-sede e

no êxtase máximo da alteridade provocado pelos momentos rituais que propiciam os transes mediúnicos nem sempre aprovados, mas sempre ansiados como comprovação da efetividade dos atos então realizados. Nesse sentido, as visitas aos lugares de memória ou sagrados, como as furnas, as cachoeiras e as praias são elementos importantes na organização desses eventos.

Neste sentido, as *Assembleias* mais valorizadas são aquelas que ocorrem em dois tipos de situações: a) em locais mais isolados que permitem a concentração das pessoas e uma interação mais constante, ou b) naquelas aldeias em que os conflitos fundiários são manifestos e obrigam uma circulação em âmbito mais restrito dos participantes, esse momento é entendido como de oferecimento de apoio que posteriormente deverá ser retribuído.

Desse modo, as *Assembleias* são eventos que condensam processos e significados, canalizam recursos e conflitos, constituindo um espaço fundamental para a dinâmica das emergências étnicas e do movimento indígena no Ceará. Os rituais do *Toré* e do *Torém* são os momentos fulcrais desses eventos e participar deles é realizar plenamente a alteridade proposta pela ação missionária. Assim, para além de qualquer critério genealógico ou histórico é a participação no movimento indígena que faz ser efetivamente indígena. A graça buscada pela ação missionária é a *libertação*, entendida como o reconhecimento dos direitos étnicos, um resultado da *luta*, que é a metáfora da peregrinação cristã. Uma peregrinação que se atualiza a cada *Assembleia* ou a cada *Toré/Torém*. Entender o processo de construção desses rituais é fundamental para a compreensão do processo mais amplo de etnogênese. A seguir, tratarei desse processo.

A PRODUÇÃO DO TORÉ

Congaruê, é terra de Aruanda.
Congaruê, é terra de Aruanda.
O leão que vem da mata
Seu rugido é muito forte
Meu machado é bom de corte
Meu reinado é Toré.

(Curimba de Xangô transformada em Toré por Chagas Tabajara)

Os processos de organização étnica de grupos indígenas no Nordeste têm tornado imprescindíveis a realização de rituais diferenciadores e a produção de um corpus cultural objetificado como tradicional (Grünewald, 2001, 2004 e Barbosa, 2002) e representativo de uma “religiosidade indígena” própria (Arruti, 2006b). Nesse processo, o ritual do Toré configura-se como o elemento diacrítico por excelência, seja identificando cada etnia especificamente, através de estilos próprios de ritual (*Toré, Torém, Auê, Praiá, Porancim, Ouricuri*)¹⁵; seja atuando na “*construção simbólica de uma comunalidade entre os povos indígenas no Nordeste*” (Valle, 2005, p. 248).

Este movimento costuma ser rotulado enquanto um processo de “invenção das tradições” (Hobsbawn e Ranger, 1984, Linnekin, 1983), o que tem causado desgostos entre os indígenas e indigenistas, que entendem que esta perspectiva pode vir a reforçar opiniões que desautorizam as identidades indígenas como inautênticas. Meu objetivo aqui é escapar a uma polarização entre autenticação e condenação das práticas indígenas. Para isso pretendo, de posse de material etnográfico, demonstrar as lógicas próprias que sustentam a adoção e o esforço coletivo na produção de um corpus cultural próprio ao movimento indígena. Sem deixar de entender esse processo como uma construção, mas recusando-me a escolher um lado na dicotomia entre autêntico e inautêntico, desejo evidenciar a construção de uma linguagem específica de comunicação da diferença étnica, alicerçada em fluxos culturais (Hannerz, 1997) variados e que se encontram graças à existência de um movimento indígena multiétnico e suprarregional.

¹⁵ Sobre a articulação e a tensão entre *Toré, Praiá e Ouricuri* ver os trabalhos de Tromboni, 1994, Barbosa, 2002 e Reesink, 2000. Sobre o *Auê* e as tradições Pataxó ver Grünewald, 2001. Sobre o *Torém* dos Tremembé ver Valle, 2005 e sobre o *Porancim* ver Pamfilio, 2008.

A diferença étnica enquanto processo de interação entre grupos sociais pode ser comunicada através de diversas linguagens: estigma, *status*, classe, raça, etc. No caso do Ceará, ela se utiliza do “código da cultura”, enquanto patrimônio e performance para explicitar os pertencimentos e exclusões étnicas. Esse processo foi elaborado a partir de mediações culturais específicas, possibilitadas pela atuação missionária que se iniciou nos anos 1980 e marca a emergência étnica indígena no Ceará contemporâneo.

Estimulada pelas práticas missionárias, a elaboração desse corpus cultural que identifica as fronteiras étnicas, transformou-se ao longo do tempo, evidenciando deslocamentos de ênfases e de contextos à medida que a agência missionária cedia espaço para outras agências, sejam estatais ou não. A margem de atuação indígena também ampliou-se nesse aspecto, tomando um controle maior do campo à medida que as interações expandiam-se e tornavam-se mais complexas.

Assim que um determinado consenso sobre a cultura indígena objetificada foi-se formando, o próprio movimento indígena passou a exercer um caráter pedagógico ao proporcionar aos líderes das etnias emergentes um aprendizado duplo: de articulações políticas e de performances rituais. Frente à opinião pública, a questão da autenticidade cultural desses grupos é sempre trazida à discussão e substituída, geralmente nos discursos mais intelectualizados, as afirmativas racialistas da mistura.

Assim, trataremos agora do processo de construção dos referenciais culturais indígenas na região de Crateús, sempre pensando este contexto em relação a dois campos mais amplos: a ação missionária e o movimento indígena estadual.

Com relação à ação missionária podemos perceber como uma determinada orientação pastoral adotou perspectivas próprias de história e cultura que permitiram a elaboração de um espaço de afirmação identitária alicerçado em duas modalidades de performance: a narrativa e o ritual. Performances estas que vem ganhando uma autonomia cada vez maior da sua interface missionária, erigindo-se em modalidades indígenas de afirmação, construção e reconhecimento de grupos.

Já a interação entre o movimento indígena local e o movimento indígena estadual evidencia a tensão existente entre distintos paradigmas de ritual étnico, fruto dos encontros entre fluxos culturais diversificados, onde a luta pela definição da face pública do movimento indígena no Ceará é um dos elementos primordiais na definição do campo indígena e indigenista.

A primeira vez em que tomei contato com o *Toré* realizado pelos índios do Ceará foi em 1999 durante a *Assembléia Estadual* que se realizou em Almofala. Logo, pude perceber o trânsito de músicas entre o *Torém* dos Tremembé, o *Toré* dos Xukuru, Truká, Xocó (e outras etnias de Alagoas e Bahia), composições próprias (como as da cacique Pequena, dos Jenipapo-Kanindé) e as *curimbas* dos salões de cura de Crateús.

Durante este evento, numa das noites foi pedido, por alguns jovens Tremembé, que Dona Tereza e Dona Mazé¹⁶ cantassem umas *curimbas*. Atendendo ao pedido, elas se posicionaram no centro do terreiro, Dona Tereza sentada numa cadeira e Dona Mazé de pé ao seu lado. Ao seu redor, alguns homens com os maracás e, um pouco mais afastada, uma roda de pessoas dançando. Não era uma roda muito grande, o que dava um caráter mais intimista ao momento, diferindo da solenidade dos *Torés* que envolviam quase todos os participantes da *Assembleia*. Ao todo, não eram mais que vinte pessoas. Fiquei no meio da roda, com o gravador em punho registrando as músicas que elas entoavam.

Grande foi minha surpresa quando comecei a ouvir referências nas músicas às entidades do Tambor de Mina maranhense, como Coli Maneiro e outros membros da família de Légua¹⁷. Algumas músicas falavam em figuras de vaqueiros e moradores da mata, enquanto outras mencionavam a polícia, num registro das perseguições que os cultos afro-brasileiros costumavam sofrer. Num determinado momento um Tremembé que estava na roda começou a girar enquanto dançava e com a mão na frente dos olhos, emitia alguns gritos. Alguém falou: “*ele está atuado*”.

Logo depois, afirmando estarem cansadas Dona Tereza e Dona Mazé pediram para fazer uma pausa. Neste momento, foi servido *mocororó*¹⁸ para quem quisesse beber.

¹⁶ As duas são irmãs e as principais lideranças Tabajara da Vila Vitória. Dona Tereza faleceu em 2005 depois de mudar-se para a aldeia Nazário. Dona Mazé atualmente divide seu tempo entre a aldeia e a cidade e foi uma das minhas principais colaboradoras no campo.

¹⁷ Segundo Mundicarmo Ferretti (2004, p. 64), no Terecô, religião afro-brasileira de Codó, Maranhão, *as entidades espirituais são organizadas em famílias sendo a maior e mais importante a da controvertida entidade espiritual Légua Boji Boá da Trindade, apresentado em Codó como “príncipe guerreiro”, filho de Dom Pedro Angassu (conhecido em São Luís como o “representante de Xangô na Mata”) e como “preto velho angolano”. (...) Embora no Terecô sejam cultuados voduns africanos jeje-nagô (...) os tranSES ocorrem principalmente com “voduns da Mata” e com caboclos comandados pela entidade Légua Boji Boá da Trindade, (...) que comanda na Mina a ‘linha da mata de Codó’. Fala-se também que as entidades espirituais da Mata são chefiadas por Maria Barbara Soeira, entidade associada a Santa Bárbara e, às vezes, com ela confundida, que acredita-se ter sido a primeira ‘pajeira’ (curadeira), razão porque o Terecô é também conhecido por “Barba Soêra”. É bom lembrar que, não obstante ser o Terecô um culto afro-brasileiro, nele as práticas curativas são muito desenvolvidas.*

¹⁸ Bebida alcoólica fermentada produzida a partir do suco de caju, tradicionalmente produzida pelos Tremembé e outras comunidades litorâneas do Ceará, tornou-se sinal diacrítico do movimento indigna estadual.

Após mais algumas músicas, o momento com as duas senhoras se encerrou e outras pessoas assumiram a condução dos rituais.

A partir daqueles dias o *Toré* cearense apresentava-se, aos meus olhos, como um conjunto multifacetado de fluxos culturais de origens diversas e que articulavam-se em função dos contatos estabelecidos pelo movimento indígena:

O primeiro desses fluxos é o *Torém* dos Tremembé, que foi apontado pelas agências missionárias como um modelo de ritual indígena para o Ceará, de onde provém, para o *Toré* multiétnico, o momento máximo de consumo do *mocororó*, com suas respectivas cantigas:

*Navura, navura vai enchê.
Ô, Navura, navura vai enchê.
De pinima niverana, niverana boinguê.
Navura, navura vai enchê.*

*Vamos pros Cuiambá, ô ariguê!
Sua, sua mussará, tem boinguê.
Vamos pros Cuiambá, ô ariguê!*

Nesse caso, o *Torém* sai de um contexto em que era enquadrado enquanto objeto folclórico e passa a fazer parte de uma dimensão de afirmação e mobilização étnica (Valle, 2005), onde o consumo coletivo do *mocororó* é tido como análogo à comunhão realizada pelo padre na igreja. Não só análogo, mas até mesmo mais legítimo, posto que é mais *natural*. Resultado de um esforço de adequação promovido, em parte, pela prática missionária o *Torém* etnifica-se e sacraliza-se servindo de modelo para os rituais das demais etnias do Ceará.

Um outro fluxo cultural significativo nesta articulação é o *Toré* dos povos indígenas do Vale do São Francisco. Esse *Toré*, que aqui chamo de “*standard*”, para reforçar o efeito padronizador que lhe é atribuído, chega até os povos indígenas do Ceará a partir da mediação missionária e dos encontros do movimento indígena em Brasília, Pernambuco, Alagoas, Bahia, Paraíba, Fortaleza e muitos outros lugares. São as músicas do *Toré*, que disseminadas entre os povos do submédio e baixo São Francisco (norte da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe) são apreendidas pelos indígenas do Ceará em múltiplos espaços de interação e diálogo. Assim, as visitas e trocas propiciadas com os *Xokó*, *Kiriri*, *Xukuru*, *Truká*, *Koiupanká*, *Pataxó*, *Potiguara* (da Paraíba) e outros povos,

bem como os registros em CDs de algumas tradições específicas de *Toré*¹⁹, permitem a construção de um repertório supraétnico e comum a todos os grupos do Nordeste, e que no Ceará, tem os Tapeba como seus principais difusores. Algumas músicas são amplamente conhecidas: *Eu subi lá no alto do tempo; É Deus no Céu; Quem deu esse nó; Na Jurema tem; O vento balança o mar; Samambaia etc.*

A composição de músicas inspiradas nos temas indígenas e indianistas da natureza, da jurema e da etnicidade são uma terceira fonte para o *Toré* dos povos indígenas no Ceará. Geralmente produzidas nas etapas do curso de Magistério Indígena, mas também durante encontros produzidos pela ação missionária, essas músicas permitem uma ampliação do repertório e do alcance do *Toré* multiétnico, estendendo as suas possibilidades de disseminação pelas melodias agradáveis e pelas letras fáceis. Também auxilia na construção de um repertório próprio ao movimento indígena do Ceará e de algumas etnias específicas (Magalhães, 2009). O exemplo mais conhecido dessas composições, apesar de ser bem longa, é aquela que fala

*Tava lá no rio
Tava pegando pitu
Quando de repente ouvi
O cantar do uirapuru*

*Subi a serra a procura de caçar
Aonde ela está?
Só pra ver 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”.*

O quarto fluxo cultural que informa as performances do *Toré* cearense é a *Umbanda*, com suas músicas sobre os caboclos da mata e a jurema. Adaptações são feitas nas letras, substituindo palavras, para que, ao mesmo tempo em que se atribui um valor étnico às músicas retirem-se delas as suas potencialidades sobrenaturais, para a invocação dos espíritos. Entre os povos indígenas da região de Crateús são estas as músicas que mais empatia tem sobre eles. Mas a *Umbanda* teve que ser domesticada pela rotulagem missionária da *espiritualidade*, uma religião indígena hipotética, mas que não fosse incompatível com o catolicismo.

¹⁹ Nos intervalos da *Assembléia* de 2006 ouvíamos o CD *Kapinawá Meu Povo Canta*, produzido pelo CCLF, ANAI e TV Viva.

Enquanto conceito-chave mobilizado pelas missionárias para trabalhar o envolvimento dos índios com a *Umbanda* e a criação do *Toré* o termo *espiritualidade*, torna-se religiosamente neutro, pensando-se no catolicismo, e politicamente efetivo, ao "domesticar" as formas de manifestação mediúnica através de um *Toré* apenas diacrítico. Enfim, uma *espiritualidade*, que sirva de campo neutro, onde diversas experiências religiosas (rezadores, médiuns, pajés) possam se comunicar, mas sem desafiar a nominalidade cristã, que paira no ar. É a espiritualidade que fundamentará a conversão étnica dramatizada no *Toré*, símbolo máximo da diferença indígena (pensada sempre em termos religiosos) (Arruti, 2006b).

Assim, as músicas da *Umbanda* têm que ser depuradas de seus elementos de força (mas também de africanidade), tanto para denotar a indianidade, como para evitar que os *caboclos baixem*, pois, o *Toré* não é momento para isso. Desse modo substitui-se *eira* por *aldeia*; *xangô* por *Toré*; *Meu Pai Ogum* por *Tupã*; *aonde mora Yemanjá* por *aonde mora as etnias*, etnificando o que é sagrado e sacralizando o étnico, através de homologias e paralelismos.

Contudo, observo nos últimos anos, uma intensificação dos "Torés umbandizados" e a busca, por parte de algumas pessoas em investir o *Toré* da força espiritual e emocional que a *Umbanda* tem, mas sem confundir os domínios dos dois. O que nem sempre é possível.

Com o desenvolvimento do trabalho de campo na região de Crateús pude perceber que a vinculação de Dona Tereza e Dona Mazé com a *Umbanda* era apenas um indício de um universo cultural e religioso bastante difundido e profundamente enraizado nessa região. A maioria das pessoas com quem interagi durante a pesquisa ou eram médiuns (incluindo-se aí os que eram pais e mães-de-santo) ou freqüentavam regularmente os centros e salões de cura. Numa visita que fiz ao salão do *curador*²⁰ mais famoso de Poranga, o Padrinho Vilemar, durante a gira das sextas-feiras deparei-me com a grande quantidade de médiuns e com os vários rostos conhecidos dos jovens alunos da escola indígena. Em Quiterianópolis, na Aldeia Fideles, a sala da casa de Dona Fancisca Lira (a matriarca dos Tabajara desse município) abrigava todos os instrumentos

²⁰ *Curador* é um termo comum na região desde o século XIX quando era utilizado para descrever as práticas terapêuticas dos indígenas da Serra da Ibiapaba que incluíam fumigações, sucções, uma mesa ornamentada, dança do torém, consumo do cauim e incorporação de espíritos por um mestre que conduzia a cerimônia. (cf. Porto Alegre, 2003, p. 63-70)

necessários aos rituais umbandistas, que a cada quinzena transformava a residência em local de culto.

Em diferentes momentos a efetividade da crença e a cotidianidade dos ritos se fizeram presentes nos contatos que eu estabelecia com as pessoas. Visitei salões, registrei *giras*, *festas* e *baías*, consultei-me com as entidades e testemunhei, por alguns dias seguidos, os transe involuntários da sogra de um dos meus anfitriões. Para além disso, houve um momento de paroxismo durante a *Assembleia* que ocorreu no Nazário em 2006, quando Luzinário sofreu um transe repentino e violento, que afetou outras pessoas que também foram possuídas. Em muitas entrevistas, o tema da *Umbanda* foi abordado, gravei algumas horas de rituais e, freqüentemente, uma ou outra pessoa cantava as *curimbas* para mim, fosse por que eu pedia, fosse por que elas se ofereciam.

Apesar desta presença inequívoca da *Umbanda*, com seu panteão, seus ritos, suas curas, suas histórias e tradições, conformando um amplo universo cultural regional, havia sempre um clima de tensão no ar. Para mim e para muitos outros, era nítida a influência da *Umbanda* no *Toré*. Uma influência que em certos círculos era tida como altamente desabonadora, podendo trazer um forte índice de inautenticidade ao ritual demarcador das fronteiras étnicas indígenas. Esta crítica procedia de diversos interlocutores, contando-se algumas lideranças do movimento indígena estadual, determinados agentes missionários e, até mesmo, detratores e inimigos dos índios, e por vários motivos.

De modo mais geral, os grupos hegemônicos no movimento indígena, representados por algumas lideranças das etnias da Região Metropolitana de Fortaleza²¹, pretendiam que o *Toré* fosse depurado de suas influências umbandistas e pudesse ser conduzido como *ritual sagrado*, onde a possessão dos espíritos não fosse mais do que uma possibilidade e as músicas cantadas enfatizassem imagens relacionadas à indianidade e não os ritmos e referências à *Umbanda*. O transe mediúnico durante os *Torés*, especialmente nas *Assembleias*, era tido como não desejável, apesar de ocorrer com certa freqüência²².

²¹ Contando-se aí alguns Tapeba e Pitaguary, entre católicos e evangélicos.

²² Nas *Assembléias* de 2007 e 2008 também ocorreram transe mediúnicos dos participantes, embora em escalas diversas. Em 2007, foi Dona Tereza Kariri que incorporou durante o *Toré* de abertura do evento. Em 2008, na noite cultural, o Padrinho Vilemar foi convidado a encerrar os trabalhos da *Assembléia* na aldeia Cajueiro, realizando uma grande gira com os médiuns do seu centro.

Ainda durante as *Assembleias*, podem ocorrer momentos de tensão quando pessoas mais sensíveis denunciam a presença de *pontos* ou *correntes negativas*, que se fariam presentes naquele ambiente, de modo a perturbar os trabalhos ou atingir alguma pessoa, na forma de *flechadas*, fazendo-a passar mal ou até mesmo adoecer.

Toda essa tensão se explica pela luta constante em torno da definição da face pública do movimento indígena no Ceará e pela composição heterogênea do repertório estético e espiritual do *Toré* multiétnico.

Assim, como venho afirmando, no movimento indígena cearense, o *Toré* tem uma relação estreita com a *Umbanda*, marcada por tensões, aproximações e afastamentos. No contexto de Crateús e Poranga, podemos dizer que domina um pólo que evidencia essa proximidade, enquanto que na Região Metropolitana de Fortaleza, a despeito da existência de lideranças indígenas umbandistas, predomina um pólo que prefere evidenciar a distinção entre os dois rituais (Magalhães, 2007).

Inventariando as relações entre os dois domínios rituais podemos argumentar que, primeiramente, a *Umbanda* é um culto, digamos, "doméstico", realizado em locais específicos (terreiros, salões, cachoeiras, matas, encruzilhadas, cemitérios, praias) por um grupo de oficiantes, fiéis e clientes que se confundem com as relações de parentesco e vizinhança, e no qual os espíritos descem e se manifestam com objetivos definidos pela prática (dar consultas, ser homenageados, promover curas, etc.), exigindo toda uma preparação ritual adequada e já prescrita pela tradição (limpezas, banhos, oferendas, roupas apropriadas, defumações, etc.). Apesar do caráter festivo, isso é encarado como *trabalho* e serve para promover a respeitabilidade e o prestígio do pai/mãe-de-santo e da casa que ele comanda (Pordeus, 2002; Boyer, 1999).

O *Toré*, por sua vez, é uma dinâmica cultural específica do movimento indígena no Nordeste, composto pela interação de múltiplas correntes culturais de práticas e significados. Ou seja, o *Toré*, na maioria das vezes, é um ritual político que tem por finalidade comunicar a diferença entre índios e não-índios, tendo como seu domínio fundamental de realização o espaço público e interativo. Ele é realizado pela coletividade que se identifica como indígena e, no Ceará, essa coletividade se faz pluriétnica.

Porém, o *Toré*, onde quer que seja realizado, não pode ser reduzido à mera dramatização da diferença étnica sob a pena de ser tomado como prática oportunista.

Assim, tanto no Ceará como em Pernambuco ou na Paraíba²³, ele possui um caráter de religião com os ancestrais, obviamente construído dentro de um determinado processo de atribuição de significado, mas é esse caráter que lhe confere a legitimidade²⁴. Assim, o *Toré*, na opinião nativa, deve trazer os espíritos dos antepassados (alguns são os mesmos da *Umbanda*, mas não todos) para perto dos que estão realizando o ritual. Porém, essa proximidade não deve chegar ao ponto máximo do transe, uma vez que este não é o espaço para a manifestação dos espíritos que vem para *trabalhar* (curas, consultas, homenagens, etc.). Durante o trabalho de campo no Ceará, na maioria das vezes em que observei alguém cair em transe num *Toré* buscava-se sempre retirar a pessoa do transe. Ao mesmo tempo, um transe durante um *Toré* é tido como a prova cabal da legitimidade da alteridade indígena, pois, manifesta-se na frente de todos os presentes o poder que os índios têm para invocar os antepassados.

Um exemplo da relação tensa entre *Toré* e *Umbanda* pode ser percebido nesta transcrição da interrupção de um *Toré* durante a Assembleia estadual de 2006, na aldeia Nazário, em Crateús²⁵. Era a manhã do último dia e realizava-se o *Toré* de abertura dos trabalhos, na expectativa das últimas intervenções e falas e da *noite cultural* que viria logo a seguir, encerrando a semana de encontro:

Alberto Tapeba (cantando) – ...*Pisa no mole, ou pisa no duro/ A pisada do índio, a pisada é seguro/ Pisa no mole, ou pisa no duro/ A pisada do índio, a pisada é seguro/ Eu venho, eu venho/ Eu venho é no rolo do mar/ Ôôôííh!*
(Pausa, serve-se o mocororó)
Dourado Tapeba (falando) – ...*Queremos fazer aqui... os pajés, os caciques, as lideranças tradicionais que tem aquela... força... pra ver se... conseguimos expulsar, esse ponto negativo que tá aqui dentro. Óí, pessoal, pode olhar.* (Estica os braços e mostra que está arrepiado).

23 Ver a esse respeito Palitot e Souza, 2005. Grunewald, 1997 e Tromboni, 1994.

24 Nesse sentido, João Pacheco de Oliveira (2004, p.29), faz notar que entre os povos indígenas do Nordeste cada comunidade é imaginada como uma unidade religiosa e é isto que a mantém unificada e permite criar as bases internas para o exercício do poder, pois *quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos "encantados" para afastar-se da condição de "mistura" em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu "tronco velho"), podendo vir a redescobrir-se enquanto "pontas de rama".*

²⁵ A transcrição desse momento da Assembleia de 2006 só foi possível graças ao registro em vídeo realizado por Joceny Pinheiro e divulgado no documentário *Gathering Strength* (2008) de sua autoria. Agradeço a ela a permissão para citar parte do material utilizado. Estávamos juntos acompanhando a Assembleia e nesse momento, logo após o café, eu ainda não havia ligado os meus aparelhos de gravação, o que me impossibilitou de efetivar registros que não os impressionísticos desse momento.

Macarrão Tapeba (também esticando os braços) – Ó'í aqui! Ó'í! Ó'í! Ó'í! É mentira? Ó'í! É mentira, ó'í!?

Dourado – Desde o começo que tá... Uma coisa negativa. E nós não podemos deixar que isso aconteça. Temos que limpar nossas casas.

Alberto – Já disse várias vez, eee em universidades estadual, federal, onde eu estive, dando palestra... todo tipo de palestra, eu disse que não é só os cocar que me faz ter os poderes, não. Eu tenho os poderes dados por Tupã, nosso Pai Celestial. As vezes, então, diz: 'o cacique não usa um cocar, uma pintura'. Eu digo: 'não! Eu já nasci com cocar e pintura e meu saber. Certo? Então, eu torno a dizer: Toré, é uma dança sagrada que os português, os holandês, os jesuíta, os europeu num levaram. Então, nós tem que dançar com respeito mais. Certo? Pedir felicidade pro seu povo que tá em casa. Pra família, pros seus pais, seus avoers. O que você pedir com fé, você alcança. Me desculpe, mas eu tenho o direito de sentir aqui dentro do meu coração. (Começa a cantar, sendo acompanhado por várias pessoas.)

Graaande estrondo deu na Aaaldeeiaa/ Que a aaaldeeia balanceou/
Graaande estrondo deu na Aaaldeeiaa/ Que a aaaldeeia balanceou/ Tapinaré é Rei dos Índios, meus irmãos/ Tapinaré aqui chegou/ Ele é homem, ele não é mulher/ Ele é filho lá do Pindaré/ Carrega a flecha na ponta do pé/ Trago meu penacho para quem quiser (para de cantar e com um gesto abrupto fecha o corpo e interrompe o momento).

Batata Tabajara – Pessoal, vamos dar aqui as mãos, só pra nós, com essa nós para, pra de noite nós dá continuidade, né? Vamos dar todo mundo aqui as mãos, faz duas rodas...

(Corte no vídeo, agora todos cantam)

Deus salve, Deus salve, Deus Salve/ Deus salve Ogum Beira-Mar/ As minhas correntes são foorte/ E faz o mundo abalar/ As minhas correntes são foorte/ E faz o mundo abalar/ Montado em meu cavalo branco/ Sobre as ondas do mar/ Deus salve, Deus salve, Deus Salve/ Deus salve Ogum Beira-Mar (Palmas)

(Corte)

Pajé Luís Caboco Tremembé (falando com os olhos fechados e girando o maracá) – Ninguém se assuste quando acha que alguém se arrupia e alguém... que é pensamento negativo. Os nossos ancestrais também tão aqui. E eles tão em outra dimensão. E eles tão junto com nós. E eles tão em outro momento que eles não se unem mais com nós aqui como nós se encosta, passa um pelo outro. Isso não é coisa negativa, não. Isso é a natureza que reina. E este nosso momento é muito forte, isso é normal! (palmas)

Sobre este momento vamos encontrar duas opiniões distintas, emanadas por duas das principais lideranças do movimento indígena no Ceará – Helena Potyguara e Dourado Tapeba – e coletadas pouco tempo depois desse acontecimento.

Espaço de ritual a gente já tinha, né? Só que esses espaços era um pouco mais reservado, né? O Torém e o Toré, que é dos outros povos, é assim uma coisa mais aberta. (...) Os nossos rituais eram um pouco mais fechados, porque em Crateús mesmo, pra fazer as práticas dos rituais que a gente

praticava, era preciso a gente tá até registrado na cadeia. E pagar uma taxa mensal. Porque tinha uma grande resistência a terreiro de macumba, terreiro disso, terreiro daquilo. E o nosso ritual é muito profundo. Quando entra mesmo no nosso ritual, e diz: aí, vai entrando. Aí, a gente sente que os outros povos cortam um pouco, não aceitam bem porque se nós fosse mesmo entrar no nosso ritual, do nosso jeito, do nosso povo, aqui da nossa região, ele é muito mais profundo. Exige muito mais coisas e mais elementos no meio daquilo ali. Exige mais. Então, fica assim, uma coisa que a gente às vez não pode se expressar muito. Às vezes a gente fala assim: - ah, vai haver uma Assembléia dessas e a gente pensa que poderia puxar um pouco o nosso ritual. Mas, aí, depois quando a gente vai pegando o embalo... porque sempre nós iniciamos, quando o movimento começou a se afirmar já foi convidado os outros povos, e teve a sombra da presença da Igreja e, de uma certa forma, também intimidou um pouco a gente ir mais fundo nas nossas origens, nas nossas raízes espiritual, se tiver só nós, por exemplo, quando a gente se junta na Vila Vitória, somos nós índios, sem a presença de outros índios, ou sem a presença da sombra da Igreja, já é outra... entra um pouco naquilo ali, mas vai mais a frente, puxa linha por linha, de acordo com as nossas necessidades. Porque tem diversas áreas, se a gente tiver com um problema que a gente acha que é preciso chamar as forças da água, entra pela linha das água, se for preciso puxar pela as força da natureza das mata, entra pela linha dos orixás da mata, se for preciso chamar pela linha de outros, a gente puxa, entendeu? E ali tem um grupo que tá comungando da mesma necessidade e tá compreendendo em que situação nós estamos. Fica muito mais rico pra nós. Ali entra os banhos, ali entra um bocado de dizeres, tem muitas coisas é muito mais rico. Mas, a gente quando vai entrar num momento assim, as vez até que não pode expor muito, porque tem a parte coletiva, cada povo puxa um pouco do seu, né? Aí, então, a gente não vai muito a fundo como às vezes a gente tem necessidade de ir e não vai. Naquele dia dos Lira, eles começaram, mas a Irmã veio e: - Não! Chega! Aí, passa pra outra coisa. Hoje aqui, eu senti que o Batata queria puxar uma coisa, porque tá vendo necessidade pra essa aldeia, né? Mas, aí, não deu pra seguir em frente né? Porque já tinha outra apresentação de outro povo...

Até que a gente ficou um pouco assim sem entender. Eu senti que o Cumpade Batata ficou assim olhando pra mim, o Toinho, o próprio Seu Doroteu, ficou assim se olhando quando o Dourado usou assim aquelas expressões, né? A gente sente claramente que é porque ele não tem muito conhecimento das nossas linhas aqui, ali eles sente que é uma coisa diferente ai já tenta, retomar ali. E a gente acaba que não aprofunda aquilo que a gente tava começando a entrar. Que só foi um início. Que o Cumpade Batata disse: - me dê aí o tambor. Eu sabia que ele ia puxar a nossa linha, mas aí depois teve as intervenções. Lá, nos Lira, também a gente ia começar a puxar as nossas linha, e a Irmã Cineide fez intervenção, puxou. Então a gente fica sem um espaço para aprofundar isso. Eles precisam compreender e sentir que cada povo tem as suas particularidades, né? Até na linha da espiritualidade, tem as suas particularidades. Embora parecidas, né? Mas, diferentes. Entendeu? (Helena Potyguara, Nazário, novembro de 2006).

Neste momento, Helena é bastante clara e enfática ao colocar em oposição o Toré umbandizado, que carrega as experiências culturais dos grupos indígenas da região de Crateús, de um lado e, do outro lado, a perspectiva dos agentes missionários, identificada por ela como *a sombra da presença da igreja*. Da mesma forma, a modelação do Toré multiétnico enfatizado pelos grupos hegemônicos do movimento indígena estadual representa um contraponto forte às práticas “umbandizadas” do Toré da região de Crateús. O posicionamento de Dourado Tapeba sobre esse caso é exemplar,

A Assembléia do Nazário foi uma das mais importantes que já se realizou. Não que as outras não fossem importantes, mas essa foi uma das mais importantes, porque nós mantivemos o contato com os nossos ancestrais. Em nenhuma outra Assembléia tinha acontecido isso, né? Então pra mim foi muito importante que naquele momento nos estamos num local ainda virgem, onde não existe a depredação ambiental, e pra nós o mais importante foi porque a gente teve o contato mesmo, tanto o contato afirmativo, positivo, quanto o contato negativo. Só que, como nós estávamos lá pra trabalhar só a questão positiva, a questão negativa nós passamos por terra.

O que se passou no Nazário foi que de manhã, quando alguns estavam brincando, outros estavam com seriedade, e aí a questão negativa foi quando partiu pras correntes fortes, né? Onde nós chamamos os nossos ancestrais, e aí passou corrente negativa, né? Quando o índio se taca e cai no chão, aí é corrente negativa, né? E ao que o índio não tava preparado pra assumir aquela entidade. O mais positivo foi quando a gente teve lá, a própria Madalena se revelou, conseguiu também afastar outras linhas negativas. A própria Dona Mazé, uma pessoa muito rica na questão da espiritualidade, o próprio Luzinário, que também recebeu... Foi muito bom porque mostrou ali que nós temos ainda a força de trazer os nossos ancestrais pro nosso meio, mas o mais importante é que eles sabem que nós estamos buscando isso. (Entrevista de Dourado Tapeba à Joceny Pinheiro, Caucaia, dezembro de 2006.)

Embora reconheça positividade no fato da manifestação dos espíritos, ele enfatiza um aspecto de maior evitação, controle e cuidado destes fenômenos durante a realização dos grandes eventos do movimento indígena, uma vez que eles podem trazer as chamadas *correntes negativas*. Dourado menciona ainda um fato ocorrido durante a *noite cultural*, quando Luzinário Potyguara invocou o nome de Dona Tereza Tabajara, já falecida, na hora da premiação do desfile de trajes indígenas. Não havia Toré, mas Luzinário e muitas pessoas estavam trajadas, e ele sacudiu dois couros de porco do mato nas mãos com muita força, enquanto a chamava. Neste momento o seu corpo começou a

tremer e a se agitar violentamente, indicando um estado de transe. De começo as pessoas ainda riam e faziam caçoadas sem perceber o que estava acontecendo, os familiares de Luzinário correram para perto dele e então, quando notou-se claramente que ele estava incorporado, várias outras pessoas foram em sua direção. Alguém gritou: *Vamos fazer um momento espiritual!* E começaram a cantar e tocar os maracás. O espírito que estava no corpo de Luzinário resistia em sair apesar das tentativas que alguns especialistas rituais faziam. Em pouco tempo outras pessoas começaram a entrar em transe: Madalena Pitaguary, Fernando Tremembé, Nazaré Tabajara. Possessões violentas, com quedas, membros enrijecidos e entidades que não falavam ao ser incorporadas. Um cenário de confusão instalou-se no local com pessoas correndo em todas as direções. Algumas com medo iam para longe, outras corriam com seus maracás em punho, ansiosas por participar daquela situação extraordinária. Um grupo chegou da casa de farinha trazendo uma moça Tremembé completamente paralisada que havia sofrido um ataque a dezenas de metros do local onde estávamos. Enquanto cantávamos as músicas do *Toré*²⁶, acompanhando a situação com curiosidade e apreensão, Dourado esforçava-se, junto com outras pessoas, para retirar os espíritos que haviam descido. Em pouco mais de meia hora as entidades haviam sido suspendidas pela ação conjunta de vários especialistas rituais, entre eles, Doroteu Tabajara e Dona Mazé. Ao final, Luzinário saiu para casa amparado pela esposa e apresentava ainda uma expressão de alheamento e cansaço. Pouco mais de uma hora depois, no mesmo lugar onde os espíritos haviam se *manifestado*, alguns casais dançavam animados um forró que tocava no sistema de som da *Assembleia*.

Neste mesmo dia pela manhã, em uma entrevista, ele havia afirmado o quanto sentia-se empolgado com a *Assembleia* e como estes eventos permitiam que as pessoas vivenciassem um contato mais íntimo com essa dimensão intangível

²⁶ Sim, eu também cantava. Desde o começo eu estava no meio da roda, muito próximo de Luzinário e das outras pessoas que entraram em transe. Naquele momento não havia como e nem porque sair dali. A observação era plenamente participante. A euforia, o medo, a apreensão, o susto e a empolgação, que eram partilhadas pela maioria das pessoas, também era vivida por mim, em todas as suas dimensões. Afinal de contas, como reconhecer a multiplicidade de significados e de sentimentos presentes neste momento paroxístico sem participar dele? Em determinado momento, uma jovem tabajara, observando meu olhar fixo nos acontecimentos subiu numa cadeira atrás de mim e cutucou minha cabeça perguntando se eu estava com medo de *me manifestar*, dei um pulo para trás na mesma hora e ela riu muito do meu susto. Enquanto um drama desenrolava-se na nossa frente, algumas pessoas ainda encontravam espaço para fazer humor, considerando aquela situação como algo banal e costumeiro. Para ela, realmente era algo comum, uma vez que sua avó tinha sido uma das mães-de-santo mais conhecidas de Crateús.

Quem tem contato com essa natureza, tem sangue de índio. Não-índio não existe esse tipo de coisa. É que é coisa é segredo. Aí é um segredo da vida, né? Tá certo? E o contato que eu tenho é porque eu sinto, eu sinto que tenho. Eu me dou bem, certo? (...) O correto desses encontros, que eu não quero que acabe, é quando a gente sente assim todo mundo junto, todas lideranças junto, todo esse povo junto, aquela corrente de força, aquela corrente dos Encantados. Entendeu? (...) E sem os Encantado, o índio não é ninguém! Pode ter certeza. (Luzinário. Nazário, dezembro de 2006)

A situação de Luzinário complicou-se depois dessa crise, vindo a se repetir os transe violentos. Foi sugerido que ele fosse encaminhado para um hospital psiquiátrico em Sobral, mas um tratamento espiritual com o pajé Ciço Pontes, da Aldeia São José, o recuperou de modo que poucos meses depois ele já estava participando plenamente dos eventos do movimento indígena. Em outra ocasião, nós conversamos a respeito do que aconteceu no Nazário e ele me afirmou que aquilo havia acontecido primeiramente porque o Nazário fica num local muito alto e que uma *corrente espiritual* proveniente do Maranhão passa baixinho por lá, indo em direção à Crateús. Além disso, os couros das caças que ele segurava eram associados com as forças das matas, local mítico de residência dos caboclos e índios, a emoção envolvendo o final do encontro e a inveja de algumas pessoas pelo destaque que ele estava tendo durante a *Assembleia* foram os fatores responsáveis pela situação de desequilíbrio que ele viveu. Em outra ocasião, sua esposa Lucimar contou-me que o que havia acontecido com ele foram feitiços enviados por desafetos. Ela disse ainda que, durante o período em que eles moraram no Nazário, Luzinário havia sido vítima de incorporações violentas, principalmente quando eles passavam por encruzilhadas nas estradas da região.

O *Toré* e a *Umbanda* relacionam-se intimamente porque ambos são práticas performáticas realizadas em contextos de interação com a alteridade. Assim, esses rituais atuam diretamente na construção da identidade dos seus *performers*.

Vejamos como. A *Umbanda* é uma prática religiosa e terapêutica popular que se realiza por atos performáticos dos médiuns e donos de salão. Ela se enquadra num amplo continuum de práticas religiosas e curativas populares que não excluem o catolicismo. Na *Umbanda*, o médium deve demonstrar além de controle da incorporação, modificações significativas em seu comportamento de modo que os espíritos incorporados sejam identificáveis pela assistência (mudanças no corpo, no porte, na voz, nos gestos, nas

palavras e até na língua). Um homem feminiza-se completamente ao receber uma Pomba-Gira ou outra entidade feminina; uma mulher passa a falar com voz grossa e postura agressiva; um homem de jeito afeminado torna-se um beberrão mulherengo e falastrão, esbanjando masculinidade; um adulto pula e pinota feito criança; um jovem curva-se e anda em passo lento, como um velho. Ao mesmo tempo suas vozes, falando ou cantando, transformam-se; seus vocabulários se enchem de expressões novas para objetos comuns ou gritam e bradam, como as correntes de índios quando descem nos terreiros e proclamam em voz alta: *Aldeia! Aldeia! Ô, Aldeia!* Nesse sentido, a *Umbanda*, o médium e os espíritos com que ele se comunica se realizam na performance do transe. A identidade do médium se constrói quando ele cede o espaço de seu corpo para a manifestação da alteridade dos espíritos e um bom médium (pai e mãe-de-santo idem) é reconhecido, quando se diz que ele *trabalha bem* e esse trabalho é a realização de uma performance de transe coerente com as expectativas da assistência, que é difusa: outros médiuns e sacerdotes, clientes e acompanhantes, fiscais e autoridades.

Nos rituais de *Umbanda* que observei em Crateús e Poranga pude perceber também o caráter performático desempenhado por pais e mães-de-santo e os médiuns dos terreiros. Nos rituais, a incorporação dá-se de modo impactante e, muitas vezes, espetacular. A competência dos médiuns é medida por sua capacidade de controlar as incorporações e ‘trabalhar bem’ com seus guias. Numa sociedade hostil aos cultos mediúnicos, onde a maioria dos oficiantes religiosos de *Umbanda* são trabalhadores e pobres, o culto lhes oferece a oportunidade de se distinguirem da massa anônima, de realizarem atos extraordinários e construírem histórias de vida singulares, fazendo-se respeitar.

Essa perspectiva é sustentada na análise de Veronique Boyer acerca dos tranSES mediúnicos nos cultos afro-brasileiros de Belém do Pará

Um médium elabora, como faria um ator no palco, a sua própria interpretação do papel do caboclo, interpretação que não se confunde com nenhuma outra. Mas para convencer o público da presença do ser invisível, a composição deve incluir traços diferentes dos da própria personalidade do filho-de-santo quando "consciente". A dimensão de criatividade pessoal, associando estreitamente o ser humano e o espírito aos olhos dos conhecidos, permite instituir o caboclo na posição de companheiro do médium, o qual passa então a dirigir sua vida como se esse outro mandasse

nele. A eficácia do caboclo, prova da competência do médium, é assim função de uma identidade afirmada na diferença (Boyer, 1999, p. 29).

A *Umbanda* também torna-se um registro alternativo da história, uma vez que suas entidades representam na maioria das vezes tipos sociais marginalizados/subordinados. Na *Umbanda*, lida-se o tempo todo com a alteridade e a heterogeneidade que a sociedade hegemônica pretende ver subsumida. São os poderes perigosos existentes no feminino, no pobre, no outro (índio, negro e cigano), no velho e na criança, no marginal e no bandido...

Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos-velhos, pombas-giras e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transformam-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em deuses, e entre eles os que mais atuam. Ou seja, o inverso do que seriam na vida cotidiana, não sagrada. (Maggie, 2001, p. 118).

Desse modo, podemos tomar a *Umbanda* como o contraponto de todos os signos, comportamentos e narrativas dominantes na nossa sociedade: a contenção, a economia, as hierarquias, as narrativas históricas e de gênero são todas subvertidas nos rituais de *Umbanda*, onde num clima festivo, cultuam-se todos os ícones subordinados da nossa sociedade, numa grande catarse. Assim as mulheres se libertam através das pombas-giras; os “pobres” através dos malandros, marujos e boiadeiros; as “raças” ditas inferiores, nos espíritos de negros e índios; os velhos e as crianças também têm vez. Até mesmo os bandidos são cultuados, como por exemplo, Lampião e Maria Bonita. A única figura que não vemos descer nos centros e salões é a do dono da fazenda, senhor de terras, pessoas e gado, este é evidenciado na historiografia oficial, ocupando todos os espaços possíveis. Ismael Pordeus, ao abordar a representação do indígena na *Umbanda* cearense evidencia a possibilidade que as pessoas têm para lidar com estes signos de alteridade e subalternidade durante os rituais,

O índio/caboclo encontraria no Espiritismo de Umbanda, a macumba cearense, a possibilidade de jogar a sua duplicidade entre representantes do grupo religioso, trabalhando na magia. (...) A religião umbandista é o espaço situacional onde vai ocorrer a (re)apropriação social, a reconquista do poder de (re)construir a identidade indígena e ser (re)conhecido através da representação do imaginário da categoria cabocla. (Pordeus, 2002, p.143-144).

Essa saída do anonimato, também é propiciada pelo *movimento indígena* que os faz herdeiros de uma história, que a situação de pobreza lhes nega. No *Toré*, onde também existe uma assistência múltipla e difusa, os indígenas devem, através da performance de um ritual, demonstrar a sua alteridade, numa linguagem que deve ser compreendida por eles e pelos outros. Assim, um *Toré* é eficiente quando consegue provocar a empatia do público e dos participantes, desenvolvendo-se num crescendo de emoção e empolgação, que atinge seu clímax na pausa para o consumo do *mocororó*, ato que celebra uma comunhão dos participantes e da assistência quando isso é de interesse de ambos (índios e não-índios). O *Toré* tem que ser e parecer diferente, mas não pode ser a alteridade radical que a música e dança de grupos que não falam português representam, uma vez que ele é comunicacional por definição.

Se a *Umbanda* produz o contato e a comunicação entre seres materiais e imateriais, mediada pela ação dos médiuns e pelo consumo do ambiente festivo e das bebidas, com os médiuns e dirigentes das casas obtendo um alto grau de prestígio nesta comunicação. O *Toré*, por sua vez, produz a comunicação entre grupos étnicos distintos, mediada pela ação dos indígenas especializados na condução do ritual (que cantam, dançam, tocam e servem o *mocororó*), reforçando para uns e outros a evidência das diferenças étnicas que permitem a existência dos grupos. O *Toré* deve dramatizar a ancestralidade indígena para dentro e para fora, envolver os indígenas num sentimento de experiência compartilhada que é singular, e com isso comunicar para os não-índios a existência de algo que eles não conseguiam enxergar: os próprios grupos indígenas, que ganham existência plena nas performances.

Não participar do *Toré*, ou participar esporadicamente é criticado e visto como falta de convicção e compromisso com a luta e com os demais parentes. Por outro lado, participar do *Toré*, e mais que isso, especializar-se em sua performance, cantando ou tocando, colocar-se no centro da roda, ou evoluir dançando no espaço entre a roda mais externa e o núcleo de *puxadores* do ritual é atitude desenvolvida por todas as pessoas que buscam assumir e manter um papel de destaque no *movimento indígena*.

Dadas as relações do *Toré* com a *Umbanda*, a especialização na performance ritual indica que determinados indivíduos já trazem de suas experiências anteriores capacidades organizativas e redes de relações herdadas dos circuitos rituais dos *salões de*

Umbanda, ampliando assim as suas possibilidades de sucesso na manifestação de determinadas tradições de conhecimento no conjunto das performances do *Toré*.

Recorrendo ao sentido etimológico de performance, *parfournir*, do francês antigo que significa “completar” ou “realizar inteiramente”, participar do *Toré* é dar prosseguimento e conclusão à operação cognitiva do *assumir-se* iniciada com o exercício narrativo mediado pela ação missionária. Significa que a pessoa que inicialmente foi descobrindo que poderia ser indígena a partir do compartilhamento e da comparação de histórias suas e dos outros, agora professa plenamente esta condição, assumindo-a com a inteireza do seu corpo em movimento durante o ritual, podendo inclusive servir de canal para a manifestação dos antepassados, que por ventura podem descer em alguém.

O *Toré* é visto a partir de uma moralidade específica que envolve a condição de não ter vergonha de assumir plenamente a condição de indígena em seus aspectos mais públicos e expositivos, o que pode submeter as pessoas à diversas situações, inclusive vexaminosas, reprobatórias ou de escárnio. Por outro lado, a participação plena no ritual ganha centralidade para alguns indivíduos e na construção de suas posições de destaque dentro do *movimento indígena*. Esse é o caso de Eliane e Jorge, dois irmãos dos Tabajara de Poranga que me referiram o quanto se sentem vivos quando estão no centro da roda puxando o *Toré*, de olhos fechados e apenas sentindo as forças que os rodeiam neste momento. Para eles isso se manifesta em seus corpos através de arrepios e enrijecimento dos músculos.

Numa outra direção, mesmo quando alguns comportamentos de certas lideranças são criticados, se elas têm destaque na condução dos rituais, podem ter as avaliações negativas amenizadas. Isso pôde ser observado por mim numa conversa não gravada com Helena. Um dos grupos familiares de Crateús começou a ser hostilizado por outros membros do *movimento indígena* do Ceará por causa de determinadas atitudes com relação aos recursos de um projeto e Helena comentou o quanto era difícil repreendê-los constantemente e excluí-los de modo definitivo dos espaços do *movimento* porque eles eram das primeiras famílias a ter *assumido* e também eram dos que dominavam com maior desenvoltura o *ritual* nunca se recusando a cantar e dançar. Por outro lado, ela argumentava que uma das parentelas que mais acusava este grupo nunca se apresentava nos *Torés*, nem utilizava adornos indígenas e evitava ir aos encontros, embora tivesse uma das associações indígenas mais coesas e que mais demandava e utilizava recursos.

É interessante notar como uma perspectiva comparada entre os diversos grupos do Nordeste pode render um bom entendimento dessas situações. Vários grupos da Pernambuco, Bahia e Alagoas como os Xukuru, Atikum, Pankará, Tuxá, Truká, Kiriri, Tumbalalá, Pankararu, etc. tem práticas rituais que formam um *continuum* entre os espaços público e o privado. Neste continuum o ritual público recebe o nome de *Toré*, é dançado por todas as pessoas (que devem estar trajadas com as vestes rituais) e pode ser assistido por qualquer um, principalmente não-índios, e não costuma ter possessão; o ritual privado recebe outros nomes (*Ciência, Particular, Gentio, Oculto, Ouricuri*), é realizado por poucas pessoas, geralmente grupos de parentesco e vizinhança, em espaços reservados (atrás das casas, terreiros na mata, casas de gentio, grandes formações rochosas, etc.), ocorre o consumo da Jurema, nem todo mundo pode assistir e a possessão ocorre com freqüência. Estes espaços mais domésticos servem também para a regulação das relações intragrupo, quando muitos comportamentos individuais podem ser criticados, corrigidos, punidos ou estimulados pelas pessoas que detêm a autoridade de conduzir os rituais. Alguns desses grupos indígenas tiveram que aprender o *Toré* nos anos 1950 ou 1970 para poder legitimarem-se frente ao SPI e, hoje, possuem essa "estrutura" entre o público e o privado muito bem definida, operando de acordo com práticas reguladas por uma tradição já consolidada²⁷.

Alguns desses grupos, quando aprenderam o *Toré*, recorreram aos Pais-de-Santo mais próximos para poderem fazer as limpezas rituais necessárias para receber os espíritos dos antepassados e a partir daí, da relação direta entre médiuns e guias espirituais, constituir sua tradição ritual própria. Esse foi, por exemplo, o caso dos Kapinawá, em Pernambuco (Albuquerque, 2005). Nesse contexto, também há um esforço de separação entre *trabalho de índio* e *Xangô* (Andrade, 2002).

O que penso que vem acontecendo no Ceará é um processo similar aos que aconteceram na região do submédio São Francisco nos anos 1940-50 e, principalmente, após 1970. Nesses processos, o *Toré* aprendido, para se legitimar interna e externamente, deve passar a vigorar como uma prática ritual efetiva articulando espaços públicos e privados na vida dos indígenas, onde os espíritos dos antepassados se manifestam em diferentes graus de intensidade, de acordo com a finalidade do ritual. No Ceará, de modo

²⁷ A respeito dessa afirmação veja-se os textos reunidos na coletânea organizada por Grünwald, 2005.

geral²⁸, e na *Região de Crateús*, em especial, o espaço ocupado pelos rituais do *Particular, Gentio ou Oculto*, é preenchido totalmente pela *Umbanda*, pois esta é uma prática ritual de cunho doméstico e familiar, pré-existente à difusão padronizadora do *Toré* pelas agências missionárias e que permite às famílias indígenas múltiplas possibilidades de lidar com o mundo à sua volta, a partir de noções e práticas validadas pela experiência. O *Toré*, enquanto uma possibilidade de externalização das relações dessas famílias para circuitos mais amplos potencializa muitas das possibilidades da *Umbanda* e adiciona outras ao repertório de práticas sociais dos indígenas.

Ainda assim, essa relação constitui-se num campo de tensões e disputas pela face pública do movimento indígena cearense em que a *Umbanda* não deve aparecer como uma das fontes geradoras do *Toré*, sob o risco de desautorizar a pureza do ritual indígena. Neste caso, as *Assembleias* são a arena, por excelência, dos embates entre as visões “purista” e “híbrida” acerca do *Toré*.

Assim, podemos afirmar que o *Toré*, enquanto *experiência é resultado da interpretação de eventos por indivíduos*, num processo em que a criatividade é o *resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo* (Barth, 2000, p. 129).

²⁸ Sobre as relações entre *Toré* e *Umbanda* e entre *Torém* e *Umbanda* veja-se, respectivamente, os trabalhos de Eloi Magalhães (2009) e Juliana Gondim (2009).

Iconografia Capítulo 3

Umbanda/Salão de Cura



Mesa de Umbanda na casa da finada Dona Tereza Tabajara. Vila Vitória. Crateús. Agosto de 2006.



Detalhe da Mesa de Umbanda de Dona Tereza .



Chagas, Dona Mazé e Nazaré cantando as linhas de abertura da Umbanda. Dona Mazé é irmã de Dona Tereza. Chagas e Nazaré são filhos de Dona Tereza. Vila Vitória. Crateús. Agosto de 2006.



Nazaré e Dona Mazé simulando momento do ritual de Umbanda, quando os espírito são retirados da *coroa* de um médium para a *coroa* de outro médium mais experiente.



Doroteu e Batata (ao tambor) na festa de Iemanjá no *Salão* de Dona Marcília. Favela. Crateús. Agosto de 2008.



Mulheres Calabaça-Jandaíra durante a festa de Iemanjá no *Salão* de Dona Marcília. Favela. Crateús. Agosto de 2008.



Salão de Umbanda do Pajé Cijo Pontes. Aldeia São José. Crateús. Agosto de 2008.



Detalhe da Mesa do *Salão de Umbanda* do Pajé Cijo Pontes. Aldeia São José. Crateús. Agosto de 2008. Algumas entidades são representadas: Índia Iracema, Iemanjá, Rainha das Pomba-Giras, Cabocla Mariana, Tapuia, Preta Velha, Mãe Tutú, Lampião, Maria Bonita, Cibamba, entre outras.



Guias e cocar que as entidades usam quando incorporadas.



Imagem de Nossa Senhora e objetos rituais de Umbanda dispostos em local oposto à mesa no salão do Pajé.



Pajé Ciço Pontes e sua filha Jéssica cantando para a linha das Águas. Alvorada do dia de Iemanjá. 15 de agosto de 2008.



Márcio, filho do Pajé Ciço Pontes tocando o tambor durante a festa de Iemanjá.



Renato Potyguara (de cocar) e o pajé Ciço Pontes sentado incorporado com Zé Pilintra.



Dona Eliane incorporada com a Pomba Gira.



Pajé incorporado com Zé Pilintra.



Dona Eliane Potyguara incorporada com o Reis Tupinambá



Cosme recebendo um caboclo



Caboclo incorporado dando consulta

O Toré/Torém na Assembléia



Adriana Tremembé, depositando uma gamela com água e folhas de mangueira para serem abençoadas durante o toré.



Chico Crispim, Francisco Antônio e Jorge Gomes, índios Tabajara de Poranga puxando o toré.



Renato e Luzinário Potyguara no centro da roda puxando o Toré.



Chagas e Mazé Tabajara no centro da roda puxando o Toré.



A garrafa com o mocooró, a cuia e a gamela com a água e as folhas de mangueira.



O mocooró na cuia.



Índio Pitaguary que estava tocando o atabaque, tomando o mocororó.



Pajé Luís Caboclo, Tremembé, organizando a distribuição do mocororó.



Adriana Tremembé, servindo o mocororó para Chagas Tabajara, de Crateús.



Professoras Tremembé da aldeia Passagem Rasa, a alegria do mocororó.



Luiza Canuto, Tabajara, recebendo a cuia com o mocororó.



Adelson Tapeba bebendo o mocororó.



Jorge Tabajara de olhos fechados concentra-se antes do Toré da manhã durante a Assembléia realizada na aldeia Buriti dos Tremembé de Itaipoca. Dezembro de 2007.



Oração inicial antes do Toré. Jorge ajoelha-se enquanto o pajé Ciço Pontes senta-se no chão com um tambor menor e faz o solo da prece. Neste momento o coro responde.



Da esquerda para a direita: Claudio Tapeba, Jorge Tabajara e Neto Potyguara acompanham Zezinho Koiupanká, cacique alagoano que foi convidado especialmente para cantar Toré durante a Assembléia de 2007. Na Assembléia de 2008, Zezinho retornou acompanhado de outro cacique, Paulo Kalankó.



Cícero Batata Tabajara acompanha no tambor o Toré cantado por Zezinho.



Roda de Torém na praia do Mundaú, durante o terceiro dia da Assembléia de 2007.

Bastidores das Assembléias Indígenas realizadas entre 2006 e 2008 no Ceará.



Thiago Anacé, Eliane Tabajara, Rosa Pitaguary e Fabiana Potyguara preparando os crachás da Assembléia Estadual de 2008. Aldeia Cajueiro. Poranga.



Parada para almoço em Nova Russas, no trajeto para a Assembléia Estadual de 2008. Grupo de índios Tremembé, Anacé, Pitaguary e Tapeba, além de funcionários da FUNASA e do pesquisador. Transporte em duas vans providenciados pela FUNASA e COPICE.



Placa e veículo da FUNAI na entrada da aldeia Nazário, Crateús. Assembléia Estadual de 2006.



Chegada de grupo de indígenas de Crateús, da Serra das Matas e de Quiterianópolis na aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Chegada de grupo de indígenas de Crateús, da Serra das Matas e de Quiterianópolis na aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Chegada de grupo de indígenas de Crateús, da Serra das Matas e de Quiterianópolis na aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Pote com água no centro da plenária. Aldeia Cajueiro. Assembléia Estadual de 2008.



Dona Expedita Tabajara preparando a carne para o almoço. Aldeia Cajueiro. Assembléia Estadual de 2008.



Lucimar Potyguara cortando carne.
Aldeia Cajueiro. Assembléia
Estadual de 2008.



Denise Potyguara na cozinha instalada na casa
de farinha da aldeia Nazário. Assembléia
Estadual de 2006.



Lucimar Potyguara e Sueli Tabajara cortando
legumes. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual
de 2006.



Té Kalabaça indo buscar água para
a cozinha. Aldeia Nazário.
Assembléia Estadual de 2006.



D. Maria Kalabaça e Dona Rejane Tabajara pilando alho. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Aurilene Tabajara limpando bacia. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Fogões a lenha. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Cozinhando os alimentos. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Faixa de Boas-Vindas na Entrada da aldeia Cajueiro. Assembléia Estadual de 2008.



Pé de tambor nos fundos da casa de Toinho Tabajara. Plenária da Assembléia na Aldeia Nazário. 2006.



Índio Pitaguary tratando um Tamanduá Mirim ou Mambira (*Tamandua tetradactyla*) caçado na primeira noite da Assembléia Estadual de 2008. Aldeia Cajueiro.



Índios Kanindé mostrando os punarés ou rabudos (*Thrichomys Aperoides*) capturados na noite anterior na Aldeia Cajueiro. Assembléia de 2008.



Lideranças indígenas posando ao lado do promotor José Arteiro da comarca de Crateús. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Nemésio Moreira, chefe do Núcleo de Apoio Local da FUNAI no Ceará discursando na abertura das atividades da Assembléia Estadual de 2006. Aldeia Nazário.



Florêncio Braga, da Missão Tremembé e Helena Potyguara cantam hino religioso,, enquanto Dourado Tapeba observa. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Helena Potyguara apresenta a Irmã Margarete Malfliet, da Diocese de Crateús. Aldeia Nazário. Assembléia Estadual de 2006.



Alojamento dos representantes indígenas de Crateús durante a Assembléia de 2007 na Aldeia Buriti dos Tremembé de Itapipoca. Homens e mulheres dormiram nesta palhoça sem paredes laterais, elogiando todo os dias a brisa que soprava do mar. As mochilas com as roupas ficaram guardadas numa sala da escola atrás da palhoça, onde dormiam as senhoras idosas, as crianças pequenas e os pesquisadores.



Da esquerda para a direita: Nailto Tapeba, Jorge Tabajara, Renato Potyguara e Eliane Tabajara. Reunião sobre as precárias condições de infraestrutura da Aldeia Cajueiro para realizar a Assembléia de 2008.



Teka Potyguara discursa na mesma reunião enfatizando que todos estão ali para trabalhar e que a Assembléia é um trabalho e não diversão. Que as dificuldades de infra-estrutura não irão impedir a realização da Assembléia. Aldeia Cajueiro. Assembléia Estadual de 2008.



Da esquerda para a direita: Mariana Tabajara, Fernando Tremembé (sem camisa), Damião Tupinambá (agachado) e Ageu Tabajara na mesma reunião.



COTINUAÇÃO

Expositores Saúde: Dije, Dourado, Cícero, Teka, Jorge e Luiz Caboclo;

Expositores Educação: Cristina, Ana, Eliza, Joana, Renato, Teka e Weibe;
12:00h Almoço

14:00h Plenária seus Trabalhos de Grupos;
15:00h Preparação e Eleição da nova Coord. Da Micro-Regional da APOINME-Ce.
18:00h Encerramento com momento sagrado Toré/Torém;
19:00h Jantar;
20:00h Noite Cultural.

Dia 20/12/2008
07:30h Café da Manhã
08:30h Retorno às Aldeias.



POVOS PARTICIPANTES

Tapeba, Anacé, Gavião, Kanindé, tabajara; Tremembé, Pitaguary, Potiguara, kalabaça Jenipapo - Kanindé, Tubiba/Tapuio, e Kariri

REALIZAÇÃO



XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará

PATROCÍNIO



APOIO:

AMICE
OPRINCE, CDPDH, ADELCO
FIEC, FUNASA, AMIT, ADER

“NOSSA TERRA, NOSSA VIDA”

CONTATO
copicece@yahoo.com.br
3481-7009 ou 8766-4863

De 15 a 20 de Dezembro de 2008
Aldeia Cajueiro - Poranga - Ce



APRESENTAÇÃO

A XIV Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, organizada pela APOINME, COPICE, AMICE e OPRINCE, tem por objetivo preparar, articular e deliberar suas decisões, aprovar e executar suas ações de acordo com seu relatório final no âmbito municipal, estadual e nacional.

A Assembleia será realizada na Aldeia do Cajueiro/ Poranga-Ce, Terra de ocupação tradicional das famílias Acelino e Né, (Tabajara); onde foram expulsas por fazendeiros. Ainda hoje, encontra-se de posse da SUDENE, mais a comunidade Tabajara e Kalabaça, estão em retomada desde junho de 2007. Já foram enviados documentos p/ Presidência da FUNAI e Ministério Público Federal, dando conhecimento deste acontecido e no momento aguardamos o GT para identificação da terra.

No decorrer da Assembleia serão abordados: leitura do relatório da Assembleia anterior e avaliação; avaliação das entidades indígenas e indigenista; Órgãos e Secretarias. Política Partidária e Eleições para nova Coordenação da Micro-Região da APOINME - Ce.



SECRETARIA

Eliane - Tabajara
Shirle - Tabajara
Juliana-Potyguara

Apoio: Nailto e Fernando



PROGRAMAÇÃO

Dia 15/12/2008
19:00h Jantar
20:00h Chegada e Acolhida;
Coordenação: Ana, Eliane, Jorge e Leuda
Apresentações dos povos e convidados;
Oração dos Pajés, benção da Assembleia;

Dia 16/12/2008
Coordenação: Jorge e Helena;
07:30h Café da manhã;
08:30h Debate das Entidades Indígenas:
AMICE, OPRINCE, APOINME e COPICE.

Coordenação: Gabriel e Juliana.
09:30h Leitura do relatório da Assembleia anterior;
Rodada das lideranças: João Venâncio, Dourado, Cícero, Daniel, Adriana, Luiz Caboclo, Teka, Helena, Preá, Ceíça, Madalena e Ana Clécia.
11:40h Divisão dos grupos;
12:00h Almoço.
14:00h Retorno para os grupos;
16:00h Plenária;
17:30h Encerramento dos trabalhos;
19:00h Jantar com Exibição de um Vídeo à noite.

Dia 17/12/2008
Coordenação: João Venâncio e Dourado;
07:30h Café da manhã;
08:30h Avaliação do movimento indígena no Ceará e nossas lideranças;
12:00h Almoço.



CONTINUAÇÃO

Coordenação: João Venâncio e Eliza
14:00h Apresentação e avaliação dos Projetos;
Expositor: Nailto Tapeba
Exposição Indígena;
Projeto São José/ COPICE;
Avaliação dos Jogos indígenas;
16:30h Apresentação dos parlamentares indígenas.

Dia 18/12/2008
Coordenação: Nailto Tapeba
07:30h Café da manhã;
08:30h Apresentação de Atuação da AMICE;
Expositoras: Ceíça e Rosa;
Lei Maria da Penha e Troca de experiência.
10:00h Avaliação das entidades indígenas e indigenista;
Expositor: Ceíça, Dourado, Helena, Pajé Luiz e Valdo
12:00h Almoço

14:00h Divisão de Grupos;
16:00h Plenária e apresentações dos trabalhos;
17:00h Encerramento dos trabalhos;
19:00h Jantar com noite livre.



CONTINUAÇÃO

Dia 19/12/2008
Coordenação: Fernando Tremembé;
07:30h Café da manhã;
08:30h Avaliação Saúde/Educação;

Folder da XIV Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará (2008) enviado por e-mail.

SEGUNDA PARTE

ETNIFICAÇÃO

CAPÍTULO 4



ETNIAS E TERRITÓRIOS

CAPÍTULO 4

ETNIAS E TERRITÓRIOS

Neste capítulo abordarei os processos de etnificação e territorialização dos grupos indígenas em Crateús e Poranga. A definição de limites mais precisos para cada um dos grupos étnicos, com a eleição de regras de entrada e participação, mediadas pela adesão às associações indígenas e a luta pela fixação em determinados territórios urbanos e rurais, são dinâmicas essenciais do atual momento de organização étnica nessa região.

A lógica da ação pastoral vem sendo substituída pela lógica do indigenismo oficial, de modo que, no espaço social onde, anteriormente, diversos grupos familiares representados por etnônimos próprios, participavam de um mesmo movimento, lutas, conquistas e administração de recursos propiciada pela organização pastoral; hoje, estes mesmos grupos vêm se segmentando em etnias distintas com vistas a consolidar canais de articulação e administração de recursos específicos para as associações étnicas.

Assim, nossa análise nesse momento se volta para a configuração dos novos espaços de organização étnica nestes dois municípios e que evidenciam os múltiplos níveis e vetores de articulação que se fazem necessários para a efetivação dos grupos indígenas no atual cenário político. As tendências para esse novo momento são de que ao se formalizarem em Associações, os grupos indígenas devam perder parte da fluidez que caracterizava o processo de etnogênese promovido sob mediação da Pastoral Raízes Indígenas, adotando meios padronizados para o processo de filiação aos grupos e criando espaços semi-burocráticos de representação através das diretorias e delegados das associações, adaptando-se assim ao modelo de indigenismo oficial que comporta a participação dos indígenas em órgãos colegiados de “controle social”.

O capítulo é dividido em três momentos. O primeiro tratará do processo de especificação étnica baseado nos etnônimos adotados pelo movimento indígena: Tabajara, Potyguara, Kalabaça, Kariri e Tupinambá. Neste momento analiso como cada um desses etnônimos foi assumido por um ou mais grupos específicos, a partir de uma

geografia imaginária própria do movimento indígena. No segundo momento, a distribuição das etnias indígenas e de suas organizações no espaço urbano de Crateús será analisada à luz dessa transição entre a *organização étnica pastoral* e a *organização étnica indigenista*. Por fim, apresentarei dois processos de territorialização específicos desempenhados em Crateús pelos Tabajara, Potyguara e Calabaça na aldeia Nazário e em Poranga pelos Tabajara e Kalabaça nas aldeias Imburana e Cajueiro.

UMA GEOGRAFIA IMAGINÁRIA

Daqui da ladeira dos Tucuns... até a divisa de Novo Oriente, entre Quiterianópolis, Novo Oriente e Quiterianópolis, a divisa! ... São Potyguara, viu? (...) Quiterianópolis, até a divisa com, éé... Parambu, Tauá, aquela região, é Tabajara. Pá frente, já é: Jucá.

Voltando, aqui da serra dos Tucum, até aqui... Olho D'água dos Canuto, que é serra também: é Tabajara e Kalabaça. Já tem Monsenhor Tabosa, Tamboril. Já é Potyguara. E a região de Independência, nós descobrimo agora, recente, que também tem muito Potyguara. (Luzinário "Baião" Potyguara. Crateús. Abril de 2008).

A narrativa acima ilustra o atual panorama étnico dos sertões de Crateús e dos Inhamuns, incluindo parte da Serra da Ibiapaba e a Serra das Matas. Sua lógica interna e a associação entre espaços geográficos e etnônimos específicos é fruto da ação indigenista e indígena ao longo de quase duas décadas. O material mítico e histórico articulado nesse processo de etnogênese contribui para uma reorganização do espaço, comportando os índices para atribuição e identificação das histórias dos grupos familiares aos territórios e etnônimos correspondentes a cada um.

Assim, o lugar de origem de uma determinada família constitui a chave classificatória para a assunção de um etnônimo específico, que vincula grupos genealógicos, espaços e identidades na produção de configurações étnicas e territoriais.

Curiosamente, a própria geografia cearense é marcada por topônimos que relembram antigos etnônimos registrados na crônica colonial, ora como ribeiras, ora com sertões: *Sertão do Canindé; Sertão de Crateús; Sertão dos Inhamuns; Vale do Cariri; Ribeira do Poti; Ribeira do Quixelô; Ribeira dos Icós; Ribeira dos Cariús; Ribeira dos Caratiús; Rio dos Jucás; Riacho Calabaço*. E não são apenas as regiões que registram estes etnônimos, vários

municípios foram batizados com nomes de grupos indígenas: *Reritaba*, *Anacetaba* (hoje São Gonçalo do Amarante), *Jucás*, *Cariús*, *Jaguaruana*, *Jaguaribara*, *Canindé*, *Quixelô*. Para conferirmos esta impressionante nomenclatura basta compararmos o mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju (1981) com qualquer mapa geográfico, mais ou menos detalhado, do estado do Ceará hoje.

O objetivo de citar esta toponímia étnica não é indicar ou comprovar a presença de indígenas nestas regiões, ou a sua procedência, pois em muitas situações, a associação entre um etnônimo e um topônimo não corresponde à relação contínua de um grupo com determinado território, mas ao registro colonial dos processos de conquista e colonização. Assim, os vastos sertões onde se deram os combates iniciais com grupos indígenas rotulados de *Cariris* ou *Inhamuns*, entraram para a geografia e a história como o registro desses combates. Outras vezes, são as circunscrições administrativas coloniais, com a instituição das sesmarias, que irão se utilizar da presença de algum grupo indígena em determinado ponto de uma bacia hidrográfica para designá-la como ribeira dos *Cariús* ou dos *Quixelôs*. Os indígenas dessas regiões, combatidos, aldeados e transferidos, raramente permaneceram nos locais em que a colonização os encontrou pela primeira vez (Leite Neto, 2005).

Assim, ao levantar estes topônimos pretendo expressar algumas das categorias que são utilizadas pelos agentes missionários e indígenas na composição dessa *geografia étnica imaginária*¹ para o Ceará. Atuando a partir de certa perspectiva sobre a história desses topônimos, os missionários e outros atores colaboraram na adoção dos etnônimos atuais para os indígenas da região de Crateús, concorrente às definições dominantes. De uma história de conquistas e colonização, o sertão do Ceará ficou repleto de etnônimos que indicavam os choques entre indígenas e criadores, fornecendo este acervo amplo de referências a serem utilizadas pelos missionários e indígenas.

Desse modo, na região de Crateús, o etnônimo Tabajara aparece associado ao domínio da Serra da Ibiapaba (Ipu, Ipueiras, São Benedito, Poranga, Serra das Melancias)

¹ Segundo Helena Potyguara, no início dos trabalhos da Pastoral Raízes Indígenas ela e a 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 seja plenamente operacional para as situações analisadas aqui.

e do Sertão Central/Inhamuns como áreas de procedência. Por terem chegado a Crateús em levas e famílias diversas, as pessoas que adotaram esse etnônimo como referência constituem grupos distintos na organização do movimento indígena (Tabajara da Vila Vitória; Tabajara da Nova Terra; Tabajara da Maratoã; Tabajara da Terra Prometida).

Os Potyguara ocupam, na constituição desta geografia, um grande arco desde as serras ao Sudoeste de Crateús (Monte Nebo) até a Serra das Matas, passando por todo o sertão que medeia entre os municípios de Novo Oriente, Independência e Tamboril (e que constituem a área de abrangência da ribeira do Poti). As famílias originárias dessas regiões e que assumem origem indígena são incluídas como Potyguara. Famílias distintas, com distintos locais de procedência abrigam-se neste etnônimo, que em Crateús corresponde a uma só associação e que reivindicam o Monte Nebo como seu ponto de dispersão original, de onde partiram para o Sertão e a Serra das Matas.

Os Kariri são compostos por 2 a 3 famílias extensas, já nascidas em Crateús, mas cujos ancestrais teriam vindo do Sul do Ceará, a região do Cariri (Crato e Lavras da Mangabeira). Nesta área, no período colonial houve grandes aldeamentos missionários capuchinhos que reuniam indígenas de diversas procedências: Cariris, Cariús, Calabaças, Cariuanés, Quixeréu e Icozinhos (Dantas et al., 1998, p. 445-6).

Calabaça, por sua vez, é um termo associado a índios andarilhos que repetem a lógica colonial do *gentio de corso*, os Tapuias dos séculos XVII e XVIII. Reconhecidos, em Crateús, pelo apelido *Jandaíra*, vinculado ao trabalho da coleta e comercialização do mel de abelha. Estariam instalados na cidade e seus arredores há bastante tempo, mas seriam oriundos, talvez de São Benedito, na Serra Grande. Antigo aldeamento e centro difusor de várias famílias indígenas. Alguns dos meus interlocutores em campo afirmam um passado e um presente de marginalidade social para os Jandaíra, compondo um forte estigma, que muitas vezes é lembrado pela associação dos Calabaça com os revoltosos (cangaceiros ou a Coluna Prestes) e a relação com a Serra das Cabaças, um local de refúgio de grupos perseguidos pela ordem social.

Por fim, os Tupinambá ainda possuem um ancestral vivo e que afirma ser originário do Amazonas. É a única etnia que corresponde a apenas uma única família, representada pelos descendentes de Seu Severino dos Ramos.

Em Poranga, os Tabajara e Kalabaça reivindicam-se sempre de modo associado, mas reconhecendo origens geográficas e modos de vida distintos. O riacho que divide a

cidade ao meio e irriga a sua várzea seria o limite e o meio de contato entre as zonas de ocupação dessas duas etnias. Vindos do Norte, das missões da Ibiapaba e do vale da Macambira, os Tabajara eram agricultores sedentários e teriam encontrado com os Kalabaça, andarilhos do imenso sertão entre as Serras das Matas e da Ibiapaba. Logo após esse encontro haveriam de ser dominados pelos criadores de gado que subiam a serra em busca de água e pastos mais verdes para seus rebanhos.

Falando dessa maneira, até parece fácil a atribuição de etnônimos a partir de localizações geográficas. Porém, o que essa facilidade esconde é um processo lento de elaboração e reelaboração de histórias familiares que, oriundos da organização social dessas famílias encontraram no movimento indígena de inspiração missionária um canal de expressão para seus projetos e anseios. Mesmo que seja no espaço urbano o papel das parentelas e grupos familiares extensos é fundamental na organização das atuais etnias, redundando em muitos conflitos e tensões pelo direito de ser, pertencer e determinar o pertencimento a um determinado grupo portador de um etnônimo.

Posto diante do problema representado pela reconstrução de afiliações étnicas (Tupi, *Tapuia*, Jê, Kariri) para os grupos indígenas dessa região e do problema de dizer se todos os Tabajara, Potyguara, Kariri, etc. são ou não da mesma etnia, prefiro optar por uma resposta histórica e processual, buscando localizar os nexos articuladores e a cogência própria do movimento indígena. Desse modo, minha opção é utilizar o termo etnônimo ao invés de reificar a idéia de etnia e refutar as duas questões acima como válidas.

Neste sentido, *etnia* deve ser tratada como um conceito nativo, operado num quadro determinado de interações sociais e, recusando a idéia de uma apropriação oportunista de etnônimos históricos por parte do movimento indígena, pretendo demonstrar a lógica das articulações míticas, históricas e narrativas operadas neste processo.

É comum em situações de emergências étnicas indígenas que, tanto os órgãos oficiais, como a opinião pública e até mesmo os próprios mediadores das etnogêneses (missionários, intelectuais) mostrem-se insatisfeitos com vários aspectos das comunidades que reivindicam sua inclusão na categoria de indígena. Uma das maiores insatisfações diz respeito aos etnônimos, seja sobre a suposta inautenticidade dos mesmos, quando reivindicam a ligação histórica com algum grupo registrado séculos

antes; seja sobre a ausência destes, quando são utilizados referenciais de descendência (nomes de famílias extensas) em conjunto com a atribuição a um determinado território. Um exemplo recente, e que ecoou outras situações do Ceará, pôde ser observado nos casos dos grupos indígenas do Rio Grande do Norte: *Eleutério do Catu*, *Mendonça do Amarelão* e *os Caboclos do Assú*. Tal insatisfação ficou bastante clara durante a audiência pública que tratou da *presença indígena no Rio Grande do Norte*, no dia 15 de junho de 2005 em Natal, quando

[...] boa parte das questões que foram colocadas envolviam o correto etnônimo das comunidades indígenas emergentes, o que novamente exigiria, por suposto, a decisiva atuação de antropólogos a fim de definir a origem e a identidade étnica. Esse ponto foi colocado tanto pelo Procurador da República, pelo Administrador regional da FUNAI bem como por uma das lideranças da APOINME. Como representante da ABA, aleguei que seria uma contradição que os antropólogos apoiassem a auto-atribuição étnica como fator legítimo de reconhecimento e, ao mesmo tempo, não considerassem as identidades afirmadas pelos próprios grupos. Nesse sentido, nenhuma pesquisa antropológica é realmente necessária a fim de definir corretamente a origem étnica de qualquer comunidade indígena, afinal as identidades étnicas operadas pelos próprios grupos já são etnológica e politicamente legítimas. Esse problema nos faz lembrar dos questionamentos em torno da identidade Tapeba no Ceará da década de 1980, além de muitos outros casos no Nordeste indígena. (Valle, 2005b).

No campo indigenista cearense parece existir um fetiche positivista na atribuição dos etnônimos e que deve ser criticado, pois não há relação linear, fundacional ou comprobatória entre os nomes historicamente registrados e os grupos organizados atualmente, não é demais lembrar que,

Os povos indígenas que viviam no que veio a se chamar Brasil (...) foram – e continuam sendo – ‘batizados’ por escrito por ‘brancos’, antes mesmo de alguém lhes compreendesse a língua. [...] Boa parte dos nomes correntes hoje – como no passado – para designar os povos indígenas no Brasil não são autodenominações. Muitos deles foram atribuídos por outros povos, frequentemente inimigos e, por isso mesmo, carregam conotações pejorativas. (...) Outros nomes foram dados por sertanistas do antigo SPI ou da FUNAI, muitas vezes logo após os primeiros contatos com as chamadas ‘expedições de atração’. Nesse contexto, sem entender a língua, os equívocos são freqüentes e determinados povos acabam conhecidos por nomes que lhes são atribuídos por razões absolutamente aleatórias (Ricardo, 1998, p. 32-35).

Uma crítica muito próxima a essa também já foi apontada por João Pacheco de Oliveira ao tratar dos processos de reconhecimento étnico realizados no Brasil.

Longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo freqüentemente resulta de um acidente histórico, que é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras e com efeito de chiste. Muitas vezes um grupo dominado não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporado a outras populações (igualmente dominadas ou, inversamente, frações da população dominante), sendo dividido, subdividido e somado a outras unidades de diferentes tipos. Esquartejado, montado e remontado sob modalidades diversas e em diferentes contextos situacionais, qual a continuidade histórica [leia-se aqui em termos de um mesmo etnônimo que atravesse diferentes conjunturas históricas] que um tal grupo dominado pode ainda apresentar? (Oliveira, 1994, p. 123).

Tendo vista estas concepções críticas em relação à produção de etnônimos indígenas, pode-se perceber que os etnônimos indígenas na região de Crateús não são reminiscências do passado, nem identidades essenciais que unifiquem e singularizem os grupos. Estas autodenominações são resultantes de um jogo contingencial, onde a atribuição etnonímica significa a aceitação de uma determinada posição nas dinâmicas de distribuição simbólica da indianidade e o comprometimento com projetos coletivos e alianças interfamiliares representados pelas associações indígenas. Assim, citando novamente Oliveira podemos concluir que

As autodenominações (...) são fruto de convenção social, podendo ser mudadas, criadas e abandonadas pelas coletividades que as utilizam para referenciar-se. Mesmo sem que os seus portadores sejam capazes de explicar perfeitamente sua significação e origem podem ser muito eficientes na geração e justificação de práticas sociais, possuindo inclusive um elevado valor ético e afetivo. (Oliveira, 2003, p.128).

No contexto da região de Crateús, os etnônimos são adotados de modo consciente, como um classificador ou sinal diacrítico para compatibilizar e esclarecer as semelhanças e diferenças da indianidade das famílias de origens diversas que se encontram e descobrem nas periferias de Crateús e Poranga, em torno de um movimento indígena inicialmente genérico, mas que hoje assume formas de organização etnificadas.

Isto posto, resta ainda o problema de saber como o etnônimo é escolhido, descoberto ou assumido pelos grupos. O meio mais comum desse procedimento se

realiza a partir da mediação cultural dos missionários junto aos grupos ou aos seus membros de maior prestígio. É assim que, de posse de um rol limitado de etnônimos fornecidos pelos assessores² do movimento indígena, são escolhidos os etnônimos ou pelo líder do grupo, ou por um ancião de prestígio, ou tendo com referência a história do(a) fundador(a) do grupo, num processo em que o resultado dessa escolha é adotado posteriormente pelos demais membros da família. É a normatividade instaurada pela liderança familiar, da parentela, que institui e legitima a adoção de um etnônimo específico e não a pura e simples sugestão de missionários e assessores.

O método de escolha/descoberta/assunção do etnônimo é baseado na prática de trabalho com a memória e a história de vida que retratamos nos capítulos precedentes. Que é denominado pelos atores sociais envolvidos como *pesquisa* e que, necessariamente, contou com a participação de missionários e intelectuais³. Este tipo de pesquisa está evidenciado em alguns documentos que encontramos no arquivo da Pastoral Raízes Indígenas na Diocese de Crateús, como já tivemos a oportunidade de observar.

O etnônimo serve como sinal diacrítico tanto para dentro como para fora, atravessando níveis de interação que vão desde o grupo familiar mais restrito, até a relação com o estado, passando pelos níveis regional, estadual e nacional do movimento indígena. O etnônimo serve para diferenciar os grupos dentro do movimento na própria região: é-se Tabajara em oposição à Potyguara e vice-versa. Mas também para relacionar os grupos e diferenciá-los em contextos mais amplos: Potyguara se diferencia de Pitaguary e Tapeba, que também reivindicam origem histórica nesse etnônimo. E mais, Potyguara, escrito com Y, representa e diferencia os grupos do Ceará, enquanto Potiguara, escrito com I, associa-se ao grupo que vive na Paraíba e possui longa história de relação com a Funai (Palitot, 2005).

Inicialmente, a adesão das pessoas à Pastoral Raízes Indígenas, bem como o modo como eram contatadas pela mesma, não favorecia a constituição de etnias discretas, mas a assunção de uma identidade genérica de “indígenas”, que dava suporte à mobilização.

² E esses assessores muitas vezes foram intelectuais orgânicos da Igreja (Eduardo Hoornaert, padre e historiador da igreja na América Latina) ou professores universitários (Francisco José Pinheiro, professor de história da UFC e atual vice-governador do Ceará).

³ Da mesma forma como pode ser visto para o caso dos Aranã de Minas Gerais (Carvalho, 2008, Missagia de Mattos, 2005).

Mobilização esta que compreendia reuniões, assembleias, encontros e viagens para participar de eventos do mesmo tipo em outras regiões do estado ou país. Apenas no século XXI, com o processo de reconhecimento oficial desses grupos é que passa a ser necessária uma adequação formal às exigências etnificantes do indigenismo oficial. Um processo que repete as características apontadas por José Maurício Arruti para as demais etnogêneses da região

O que os trabalhos sobre etnogênese enfatizam e que marca os novos estudos sobre os grupos indígenas do Nordeste, pensados não mais como remanescentes, mas como emergentes, é que tais fronteiras podem ser criadas ou mudar de natureza quando entra em cena a disputa por recursos, em especial os recursos fundiários. Nas situações de emergência de grupos indígenas no Nordeste, a identidade genérica de “índios” está sempre associada aos “direitos” a que este rótulo faz referência e, em todas as situações já trabalhadas, a recuperação de uma identidade indígena (que é, simultaneamente, a produção de uma identidade Pankararu, Xocó, Potiguara etc.) esteve associada à descoberta da existência desses “direitos”. É simultaneamente ao processo de descoberta dos direitos que aquelas fronteiras, sempre tão porosas e atravessadas pela “mistura” e pelo “sincretismo”, mudam de consistência, que o arranjo político interno às comunidades passa por transformações no sentido de uma maior formalização e que a relação com a memória e com as “tradições” também passa por profundas transformações. (Arruti, 1997, p. 26-27, grifos nossos)

Desde o início dos trabalhos da Pastoral que os etnônimos Tabajara, Potiguara, Kariri, Kalabaça e Tupinambá já eram mencionados, mas eram menos relevantes do que assumir-se como indígena. Não havia ainda perspectivas claras de projetos étnicos específicos para cada etnia, como retorno às terras de origem, ocupações de terrenos urbanos exclusivamente por indígenas, escolas indígenas ou outras modalidades de políticas públicas.

Só com o passar do tempo e a complexificação das relações no campo indigenista e o próprio processo de reconhecimento é que a diferenciação em etnias discretas com representações próprias (Associações) torna-se o elemento mais importante na organização do movimento indígena em Crateús, ativando um processo de luta pelas classificações internas ao Movimento Indígena e que passa a se manifestar em nível local e estadual. Já em Poranga, a mobilização indígena segue amparada na expressão articulada *Tabajara e Kalabaça* que é o modo particular que encontraram para articular as

diferentes famílias sob uma mesma forma associativa em torno do Conselho Indígena de Poranga e da Escola Diferenciada.

Em Crateús, a constituição das associações e o processo de cadastro pela Funai/Funasa revelou-se um momento crucial nesta luta pelas classificações, uma vez que definiu o quadro de ações através do qual uma etnia pode ou não vir a ser efetivada plenamente, como é o caso dos Tupinambá e dos Kariri, que abordarei com mais detalhe no próximo capítulo.

Por enquanto, deixem-me mostrar como opera o processo de adequação entre grupos familiares e etnônimos, explicitando os critérios e os procedimentos mobilizados na definição de cada grupo.

O primeiro ponto é que a adesão étnica é definida fundamentalmente pelo pertencimento a uma família extensa, ou conjunto de famílias, que muitas vezes eram denominadas por apelidos pejorativos: *Racinha* (Tabajara da Nova Terra), *Biguá* (Potyguara), *Pontes* (Potyguara), *Gomes* (Potyguara), *Ramos* (Tupinambá), *Barbosa Venâncio* (Kariri), *Zacarias* (Tabajara da Vila Vitória), *Jandaíra* (Kalabaça), *Calixto* (Tabajara), *Jacaúna* (Potyguara), *Moreno* (Potyguara), *Jovelino* (Tabajara-Kariri), *Marinho* (Kalabaça de Poranga), *Gomes, Carreiro e Pinho* (Tabajara de Poranga), *Lira* (Tabajara de Quiterianópolis) e assim sucessivamente. Como demonstrou Carmen Lima (2007) para os grupos da Serra das Matas, este processo é comum à todas as etnias dessa região. Naquele contexto etnográfico as famílias *Canuto, Ambrósio e Braz* compõem os Tabajara; os *Paixão, Bento, Ugena e da Luz* formam os Potyguara; os *Rodrigues* são os Gavião, e os *Bento* da localidade Pau-Ferro são os Tubiba-Tapuia.

Em segundo plano, o pertencimento à família extensa deve estar articulado a um ancestral indígena (a *raiz*, propriamente dita) que funda o grupo de maneira histórica ou mítica: é assim com personagens como Maria Gavião, Severino Tupinambá, Tereza Kariri, Jovelina Barata, Pedro Jandaíra, Pajjé Jacaúna.

Em terceiro lugar, esta relação de parentesco deve estar também vinculada à uma área geográfica de origem, não propriamente um território, mas uma região que está associada naquela *geografia imaginária* com um determinado etnônimo: (Cariri, São Benedito, Serra das Matas, Serra Grande (Ibiapaba), Monte Nebo, Ipu, Tucuns, Irapuá, Rio dos Jucás, Serra das Cabaças, Macambira etc.). Apenas mais recentemente é que estas

áreas geográficas vêm se conformando em territórios étnicos, referidos localmente como *terras de origem*.

Por fim, um quarto plano de articulação entre estes critérios é justamente a constituição das associações indígenas. Nesta dimensão, as questões se colocam em torno de situações como a forma em que as associações se organizam, quem elas congregam, quais famílias podem participar de uma e não de outra, se podem existir associações multiétnicas ou não, e quais as linhas de tensão entre elas e dentro de cada uma.

Segundo alguns dos líderes indígenas de Crateús o princípio que se quer hegemônico para a filiação às associações é a origem étnica, devendo cada associação ser monoétnica. Embora isso não ocorra na prática. Prevaecem diversos laços de afinidade e aliança na constituição das associações, com destaque para o pertencimento às já mencionadas famílias extensas. De modo explícito, apenas a Associação dos Kariri em Crateús e o Conselho Indígena de Poranga são as duas únicas associações que congregam membros de outras etnias. A Associação dos Kariri é formada por Kariri, Tabajara, Potyguara e Tupinambá vinculados por laços de parentesco, afinidade e vizinhança, enquanto que o Conselho Indígena de Poranga reúne os Tabajara e Calabaça residentes nos bairros do Jardim das Oliveiras e Jericó. Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela que, em abril de 2008, congregava os Tabajara e Calabaça cedeu os seus membros dessa última etnia para formarem a Associação dos Calabaça de Crateús.

Como já foi colocado, o processo de *etnificação* vivenciado pelos grupos indígenas da região reflete a sua adequação aos padrões de ação do indigenismo oficial, que tem como uma de suas pedras angulares a fixação dos indígenas em território específicos. Portanto, antes de continuar, faz-se necessário um esclarecimento sobre a noção de processos de territorialização.

SOBRE PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO

A relação entre um grupo social e o espaço físico nunca é unívoca, não é determinada (tão somente) pelas condições ambientais e nem estática, representativa, de uma essência a-histórica. Pelo contrário, a constituição de territórios pressupõe necessariamente que o espaço seja investido de uma ação humana criadora de significados, que sobre a natureza sejam elaboradas e trabalhadas situações, esquemas e símbolos. Este processo insere-se no movimento histórico e apenas a partir dele podemos remontar a “conexão de sentidos” existente sobre determinados espaços (Santos, 2000).

Em seu desenvolvimento, os processos de territorialização estão limitados pelas condições históricas disponíveis em cada situação. Desse modo, a interferência e o entrecruzamento das políticas territoriais promovidas pelo Estado atuam diretamente nas relações sociais que engendram realidades territoriais específicas.

Nas duas últimas décadas do século XX no Brasil, a mudança no cenário político decorrente do processo de redemocratização andou junto com uma série de mudanças de enfoques analíticos de temas clássicos das ciências sociais como a questão fundiária e questões étnicas e culturais, além da emergência da questão ambiental. Ao longo do processo político decorrido no último quarto do século, é possível identificar a institucionalização destas questões na esfera pública a partir da implementação de políticas públicas, acompanhadas por uma redefinição de conceitos e categorias tanto no plano teórico quanto no plano jurídico.

Os pleitos de diversos grupos pela realização de uma reforma agrária foram incorporados institucionalmente pelo estado brasileiro, que mantém desde algumas décadas órgãos federais e estaduais dedicados à regularização fundiária e à redistribuição de terras através de processos de reforma agrária ou colonização. Os movimentos de luta pela terra, amparados na lógica do trabalho e na idéia da função social da propriedade da terra ganharam espaço ao longo dos últimos 30 anos.

Durante o processo de redemocratização, a emergência à arena política de grupos sociais que durante décadas foram alvo de políticas assimilacionistas e excludentes, como grupos indígenas e comunidades de quilombos, incluiu no âmbito da discussão fundiária brasileira grupos “não-camponeses”, incluídos hoje na categoria jurídica de “povos tradicionais”. Ao incluir diversos grupos “não-camponeses” na problemática fundiária, o

que alguns autores como Blomley (Blomley, 1989 *apud* Little, 2002) chamam de *outra reforma agrária*, a questão agrária no Brasil vai além do tema da redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro de um marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. A *outra reforma agrária* ganhou força e se consolidou no Brasil, especialmente no que se refere à demarcação de terras indígenas, ao reconhecimento e titulação de remanescentes de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas (Little, 2002).

Com relação aos povos indígenas, a área etnográfica do Nordeste (do Ceará ao norte da Bahia) caracteriza-se por uma presença muito antiga das instituições coloniais e de processos de catequese e concentração das populações indígenas em territórios específicos administrados por agências de contato, leigas ou religiosas. Tal associação, de fundo político, entre território e grupo indígena assume o papel de elemento fundamental na construção das identidades e organizações sociais dos povos submetidos a este processo. Da mesma forma, a sua inserção econômica nas frentes coloniais terminou por conformar um modo de vida camponês para esses grupos indígenas (cf. Amorim, 1970; Sampaio, 1995; Brasileiro, 2004), de tal sorte que o que mais caracteriza os conflitos fundiários indígenas no Nordeste é a sua inserção profunda nos conflitos entre camponeses e proprietários (Oliveira, 1994, p. vi).

As questões ambientais também passaram por uma mudança estrutural ao longo do mesmo período, migrando do âmbito de movimento social para uma gradual institucionalização de suas problemáticas e de seus temas tanto no âmbito acadêmico quanto no âmbito das políticas públicas governamentais. Assim como o reconhecimento da diversidade cultural brasileira, os temas ambientais também foram incluídos no texto da Constituição Federal de 1988, tendo, inclusive, um capítulo específico dedicado ao meio ambiente, além de terem sido incluídos seus temas de forma transversal e sistêmica em todo o conjunto do texto constitucional.

Enquanto zona de cruzamento espacial de diferentes modalidades de apropriação territorial e sistemas político-administrativos de estado, a região de Crateús conforma-se a partir dessas influências múltiplas. A noção de *territorialização*, proposta por João Pacheco de Oliveira (2004) como instrumental para o conhecimento dos povos indígenas

postos numa situação de tutela pelo estado, revela-se fundamental no entendimento desses processos. Pois,

a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e o significado de suas manifestações culturais. Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (Oliveira, 2004, p. 22, grifos no original).

Num quadro político e institucional dominado pela presença do Estado e de seus agentes, onde “ser índio” também está condicionado a um status jurídico e à existência de organismos específicos de controle dessa população,

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é (...) a territorial. Da perspectiva das organizações estatais (...) governar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definir limites e demarcar fronteiras. (Oliveira, 2004, p.23).

Sendo assim, podemos afirmar que a noção de territorialização é

uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político – constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. (Idem, p.23)

A idéia de territorialização nos faz pensar dentro de um quadro histórico determinado, onde a ação do Estado sobre os grupos sociais, circunscrevendo-os territorial e administrativamente, desencadeia a sua reorganização enquanto coletividades políticas, que elaboram identidades e formas de representação próprias,

reformulando, inclusive, o seu universo cultural, principalmente, na relação com o meio ambiente, com o sagrado e com o passado (Oliveira, 2004, p.24).

No entanto, a situação da região de Crateús possui particularidades, uma vez que o Estado ao invés de mobilizar, é mobilizado pela ação dos grupos indígenas. Não é uma política de conquista ou consolidação de fronteiras, mas a redefinição de posições de classe e propriedade, desencadeadas pela mobilização de determinados atores sociais. O estado se decompõe nesse caso em seus aparelhos específicos: Funai, Incra, Ibama, prefeituras não correspondendo a uma única postura ou ideologia. A intervenção desses órgãos e de seus agentes depende muito mais da capacidade de articulação política dos sujeitos diretamente envolvidos, em conseguir mobilizar as engrenagens administrativas a seu favor.

Assim, a territorialização toma um aspecto muito mais negociado, onde a definição de limites de sociais e de governo é bem mais maleável do que a linguagem da burocracia deixa perceber e se dá em planos acessíveis de outros pontos de vista. A constituição das comunidades indígenas nas periferias de Crateús e Poranga e a ocupação do Nazário e do Cajueiro, como faremos notar mais adiante, não custou grandes embates e rapidamente os índios efetivaram seu controle sobre estas áreas. Sua regularização fundiária, no entanto, ainda é incerta uma vez que os processos na FUNAI correm muito lentamente e há uma nítida resistência em reconhecer e regularizar glebas territoriais para indígenas que vivam nas cidades.

AS PERIFERIAS INDÍGENAS DE CRATEÚS

Como já apontei anteriormente, o crescimento da cidade de Crateús se deu de forma desordenada, respondendo com “espasmos” às demandas e pressões dos grupos populares organizados que reivindicavam o direito à moradia. Cada “espasmo” representando uma nova ocupação do solo urbano por famílias sem-teto. Helena, numa entrevista cedida à uma revista indigenista, comenta que

No ano de 1990 aconteceu a primeira ocupação de terra que pegou a área da Prefeitura. Éramos 36 famílias que acampamos nesta área; foram 10 anos de lutas; conseguimos derrubar 04 processos que a Prefeitura botou contra nós, com ordem de despejo; conseguimos com a nossa luta derrubar estes processos e conseguimos a vitória, depois de muita luta. E esta vitória que nós tivemos foi um incentivo para que acontecessem outras ocupações, aqui na região. (...) através de nossas pesquisas das nossas histórias que os mais velhos contavam, descobrimos que a maioria éramos índios, aliás somos índios porque do nosso passado, dos nossos avós, dos nossos tetravós nasce esta realidade de hoje. Aí, hoje tem o nosso trabalho e a gente já está com outros projetos, outros sonhos. Vendo a situação que nós moradores passamos nestas ocupações, chegamos a conclusão que a ocupação não é suficiente para sobreviver; serve para morar, se livrou do aluguel, foi um alívio, mas não é o suficiente para a sobrevivência. Então agora surge um novo desejo dentro de nós, de organizar estas aldeias que chamamos de acampamento para a gente tentar conseguir uma terra maior. (...) O nosso trabalho não é só de resgatar a cultura, o nosso direito de viver, mas também de preservar a nossa vida e sem terra não é possível a gente continuar.

A cronologia das ocupações

Primeiro foi a Terra Prometida que foi em 1990 no dia 11 de agosto; a segunda foi a da Nova Terra que se deu em 1991 no dia 30 de agosto; a terceira foi a Vila Vitória que aconteceu em 1993 no dia 17 de agosto; em 1994 começamos a trabalhar com um novo grupo e acampamos aqui nestas terras que estamos passando agora e que chama de Terra Livre; aconteceu em 1995 no dia 05 de agosto. E quando foi em 1996 aconteceu uma grande ocupação aqui no Planalto; mais de 190 famílias se acamparam numa terra grande, mas não foi possível conquistar esta terra toda; conquistamos só um pedaço de terra que se chama Campo Verde. Deu só para 30 famílias, mas a partir desta ocupação conseguimos mais 03 quadras de terra que hoje é o Planaltinho chamado. Lá também existe o trabalho da escola indígena, existe o trabalho da recuperação da nossa história. Nestas 03 quadras de terra moram mais de 200 famílias. Aconteceu que conseguimos terra também na Vila Nova que fica aqui perto do Batalhão e tem mais de 30 famílias. (...) Por último tem a ocupação da Pedra Viva. A Pedra Viva é

uma ocupação com mais de 40 famílias morando, sempre aqui na cidade de Crateús. (Revista Mensageiro, 2000, p. 4-5, grifos nossos⁴).

Desta fala de Helena podemos destacar alguns pontos que dizem respeito aos movimentos pela moradia e à lógica muito própria dos movimentos étnicos na cidade. O primeiro ponto são os nomes das áreas ocupadas: *Terra Prometida, Vila Vitória, Nova Terra, Terra Livre, Pedra Viva*. Conjugam-se termos bíblicos, referências à terra, à promessa, vitória, liberdade e futuro. Implicando numa mudança substancial nas condições de vida, através de um processo organizativo, denominado de *luta* e que encontra sua legitimidade numa ideologia religiosa que sustenta a confrontação com os poderes instituídos.

O processo organizativo das ocupações implicou em 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, a convivência nas periferias, o encontro com histórias de vida semelhantes na *caminhada* do movimento pastoral.

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 então não lhes destinava. 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 Partha 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

⁴ Mensageiro nº123 Julho-Agosto de 2000. <http://freeweb.supereva.com/mensageiro.freeweb/index.htm>

que achar meios de investir sua identidade coletiva com um caráter moral. Esta é uma parte igualmente crucial da política dos governados: dar a forma empírica de um grupo populacional os atributos morais de uma comunidade. (Chatterjee, 2004. p. 135).

O processo de construção das Comunidades Eclesiais de Base guarda várias similitudes com o que Chatterjee propõe aqui: de uma *comunidade sociológica*, 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 (Thomé, 1994, p. 128; Fragoso ET alli, 2005, p. 283). Os meios para isso são dados através de reuniões, rituais (missas, grupos de oração), ações coletivas (hortas, campanhas, ocupações) e formação de associações registradas em cartório.

A prática pastoral realiza-se a partir de um quadro conceitual definido e com objetivos bem claros: propiciar a libertação espiritual e material dos grupos com os quais atua. Inclusive, programaticamente existe a idéia de que se forem levadas a bom termo as ações pastorais serão capazes de transformar as “comunidades sociológicas” em “comunidades eclesiais”, ou seja, entende-se que os grupos alvo da ação missionária constituem grupos sociais discretos, fundados seja no parentesco, vizinhança, relações de trabalho ou história comum (daí serem “sociológicos”), mas que estariam ainda desorganizados, incapazes de gerir seu próprio destino (seriam “classes em si” para utilizar uma terminologia marxista que serve de base a essa perspectiva pastoral). A ação missionária deve prover-lhes os meios de se libertarem, ensinando-os e estimulando-os a se organizarem para gerir suas próprias vidas. Para isso, devem romper com todas as relações sociais que lhes subordinam e caminhar para uma nova forma de consciência, utópica, onde se tornariam uma “comunidade eclesial”, ou seja, uma sociedade plena (uma “classe para si”). As comunidades eclesiais seriam uma “igreja em miniatura”, capazes de gerar novas comunidades, reproduzindo assim um processo de esclarecimento e organização que inevitavelmente levaria ao momento utópico onde toda a sociedade seria reconstruída a partir desta prática pedagógica (Thomé, 1994, p. 128; Fragoso et al., 2005, p. 283).

É desse esforço para conferir organicidade às comunidades mobilizadas pelas pastorais que emergem as condições necessárias para a formação das atuais associações indígenas em Crateús. Cada ocupação, ao possuir uma sede física e poder constituir uma associação própria, filiada à Frente Social Cristã dotou os meios populares da cidade de instrumentos eficazes para a consolidação de espaços de mediação política e organização grupal. Desde muito cedo, participar de associações de bairros, de pescadores ou de sindicatos, tornou-se uma experiência política comum aos moradores de todos os municípios abrangidos pela Diocese de Crateús.

A criação do Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR, em 1998, não foi uma estratégia desconhecida pelas famílias mobilizadas pela Pastoral. Pelo contrário, possibilitou uma atualização, com viés étnico, das experiências anteriores, tentando suprir uma lacuna na captação de recursos junto à Diocese e pretendendo abranger todas as etnias da área da Diocese.

As associações e sindicatos em Crateús e Poranga funcionam de modo muito semelhante às demais formas associativas no Brasil. Cada pessoa maior de idade de uma mesma família possui ficha cadastral separada e paga uma taxa mensal para a associação – geralmente 2 a 3 reais. As associações são criadas em assembléia, elegem uma diretoria e rapidamente são registradas em Cartório. Uma vez por mês, ocorrem as reuniões das associações. Estas são ocasiões em os membros deve pagar as suas contribuições e assinar o livro de atas. É nestes momentos que ocorrem as cobranças dos sócios inadimplentes e se decide a distribuição dos recursos que foram canalizados pelas respectivas diretorias. Apesar do caráter quase familiar de muitas associações, cada pessoa pode participar ao mesmo tempo de diferentes associações.

Geralmente as diretorias das associações são compostas por membros de uma mesma família ou de famílias aliadas. As relações de poder são personalizadas e existem figuras que encarnam e reivindicam as associações para si. Essas figuras muitas vezes, são os presidentes das associações e os membros são seus grupos diretos de familiares e clientes. Tais figuras, costumeiramente, já são líderes políticos, rituais e familiares de suas parentelas/clientelas em diversos espectros do campo político local. Assim, como disse certa vez um presidente de associação: “Para qual etnia eu me decidir, toda a minha família me acompanha”.

Geralmente, os sindicatos de trabalhadores rurais, colônias de pescadores e associações de moradores intermediam certos canais de recursos e providenciam documentos para seus sócios acessarem esses canais. O sindicato dos trabalhadores rurais providencia os documentos para: seguro safra, “pronafinho”, aposentadorias e projetos. Tudo isso também é providenciado pela Frente Social Cristã, que intermedia ainda infra-estrutura para os bairros e moradia. A colônia dos pescadores faz a mediação entre os pescadores e a previdência social para que no período da Piracema, estes recebam três meses de seguro desemprego.

Já as associações indígenas providenciam aos seus membros: projetos diversos, aposentadorias, salário maternidade, auxílio-reclusão, auxílio-doença, “pronafinho” e seguro safra. Estes dois últimos, dependem de um cadastro da associação na Secretaria de Agricultura do município. Além disso, as associações são as principais instâncias na mediação do acesso à política indigenista de saúde, através do cadastro da Funasa.

O CINCRAR existiu enquanto única associação dos povos indígenas em Crateús por uma década. No entanto, não resistiu ao seu próprio tamanho. Primeiramente, separaram-se os grupos indígenas de Monsenhor Tabosa, Poranga e Tamboril, que criaram suas próprias associações a partir de 2000/2001. Depois, problemas na gestão dos recursos e dos processos políticos do CINCRAR criaram cisões irremediáveis entre os próprios indígenas da cidade de Crateús que passaram, a partir de 2007 a formar associações próprias, abrangendo redes de parentesco e alianças mais restritas, mas que viabilizassem a autonomia dessas redes nos canais de comunicação com as novas agências indigenistas que passaram a atuar no campo: Funai, Funasa, entre outras.

Assim, cinco novas associações indígenas passaram a organizar e representar os indígenas de Crateús, 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 e Calabaça da Vila Vitória e a Associação Indígena Calabaça de Crateús (AICC), que congrega os Calabaça, dispersos pela cidade. Estas são agora as unidades básicas de organização do movimento indígena na cidade e geralmente “herdaram” algum salão comunitário onde funcionam as salas de aulas da escola indígena e são realizadas reuniões e celebrações. De acordo com dados

que coletei nas fichas cadastrais das associações em abril de 2008 as associações possuíam a seguinte distribuição entre os grupos étnicos⁵.

ASSOCIAÇÃO	ETNIA					TOTALS
	Tabajara	Kalabaça	Potyguara	Kariri	Tupinambá	
AIKACRA	48	01	05	60	11	125
APITC	274	-	-	-	-	274
ARINPOC	-	-	558	-	-	558
AVFVLA	456	54	-	-	-	510
TOTALS	778	55	563	60	11	1467

Fonte: Dados de campo, 2008.

Para alguns dos grupos indígenas que residem em Crateús, reconstituir um território próprio na zona rural é um projeto que os mobiliza na aquisição de uma terra que venha a se constituir em seu espaço de autonomia. Assim, além dos Tabajara que retornaram para o Nazário e dos Potyguara que ocuparam o assentamento Santa Rosa, um conjunto de famílias Tabajara, oriundos do município de Quiterianópolis, retornaram para o Fidélis, sua localidade de origem, e estimularam a organização de mais três grupos aparentados na zona rural do município, que hoje assumem a identidade Tabajara.

Contudo, há grupos que preferem continuar residindo na cidade. Nestes casos, as associações indígenas funcionam como o principal projeto coletivo que sustentam a partir de sua identidade étnica, alicerçada nos laços de parentesco e na condição de habitantes das periferias da cidade. Nestes casos, os estigmas sociais que os cercam constituem um forte elemento de diferenciação: são pobres, arredios, *vindos dos matos*, moram nas periferias, ocupam-se em trabalhos braçais ou de baixa remuneração, tem a pele escura, e muitos são praticantes de *Umbanda*.

Em termos de reconhecimento oficial, os grupos indígenas da periferia de Crateús, organizados de modo mais decisivo a partir de 1994, ficaram durante mais de dez anos aguardando atitudes mais positivas dos órgãos públicos. Inicialmente, apenas a Secretaria Estadual de Educação atendeu as suas reivindicações reconhecendo as salas de aula das aldeias urbanas como escolas diferenciadas, com direito a um núcleo gestor próprio e com repasse de recursos oficiais. Já o reconhecimento por parte da Funai e da Funasa demorou mais. A Funai os reconheceu a partir de 2003, após a realização de um encontro

⁵ A Associação dos Calabaça não aparece nesse quadro por que em abril de 2008 ela ainda não havia sido criada e a maioria dos seus membros fazia parte da AVFVLA.

nacional em Olinda/PE que discutiu a temática dos povos indígenas ditos “emergentes”. Quanto à Funasa, apenas no ano de 2008 o órgão realizou o primeiro cadastramento das etnias residentes na cidade.

A seguir serão apresentadas estas novas situações étnicas em Crateús e Poranga a partir das suas concentrações familiares e territoriais.

OS POTYGUARA EM CRATEÚS

Os Potyguara são a maior etnia organizada na cidade de Crateús. Segundo dados do cadastro da Funasa, em 2008 eles totalizava 1244 pessoas apenas na área urbana da cidade. Na zona rural do município existem mais algumas famílias dispersas e, em Novo Oriente, existe mais um núcleo organizado nas aldeias Lagoa dos Neres e Açude dos Carvalhos, totalizando 281 pessoas.

As famílias que assumem o etnônimo Potyguara fundamentam sua trajetória histórica no episódio conhecido como o *Massacre da Furna dos Caboclos*. Segundo as narrativas locais, na localidade 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.

Esse povo é Potyguara. Cabooco! Caboco da mata, mesmo, viu? Eu provo isso. Não é só eu não. Quem conhece a história, também diz a mesma coisa, porque eu digo essas palavra, é por um DVD, que eu assisti. O Caboco Vêi,

antigo, da história, do movimento indígena de Crateús, do povo Potyguara, chamado Mariano Barata, viu? Eu peguei isso, tá com sabe quantos anos? Tá com mais de dez anos, que eu ouvi ele dizendo. Ele depois de morto. Mas eu ouvi no DVD. (Luzinário, Crateús, abril de 2008).

Na narrativa em vídeo⁶, seu Mariano afirma que os indígenas massacrados na Furna seriam Potyguara, em oposição aos Tabajara, que viviam em outra área próxima. 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 sobre a Furna dos Caboclos, podendo-se inclusive encontrar cartões postais da mesma a venda nas bancas de revista da cidade.

Assim, ao longo da mobilização da Pastoral Raízes Indígenas as pessoas e famílias que remontavam sua origem à uma vasta área geográfica situada no pé-de-serra em torno do Monte Nebo estendendo-se em direção sul até Novo Oriente e nordeste até a Serra das Matas, nos municípios de Monsenhor Tabosa e Tamboril, passaram a assumir o etnônimo Potyguara⁷.

Em Crateús, os Potyguara passaram a se organizar de modo mais incisivo a partir de 2004 quando 23 famílias dessa etnia realizaram a ocupação do Assentamento Santa Rosa, próximo ao Monte Nebo. 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 realização da identificação e delimitação da referida área.

No dia 11 de dezembro de 2004, os Potiguara fizeram a ‘retomada’ da terra em questão, denominada Assentamento Santa Rosa, que afirmam ser parte da área tradicionalmente ocupada por sua etnia na região de Monte Nebo. Segundo informações do Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará (IDACE), em 1997 essa terra foi adquirida por uma associação de 12 famílias, a Associação do Desenvolvimento Rural do Assentamento Santa Rosa, com fundos do Projeto São José – Ação Fundiária, por R\$ 63.600,00 (sessenta e três mil e seiscentos reais), com recursos oriundos do Estado do Ceará, financiados pelo Banco do Nordeste, a serem pagos em 15 anos. Porém, os Potiguara afirmam, numa ‘carta às autoridades’ escrita em novembro de 2004 (antes de sua entrada na terra) com o intuito de ‘comunicar sobre a nossa terra de origem’, que ‘tem 12 casas no terreno que estão se

⁶ Vídeo realizado pelo antropólogo Ivo Souza. Agradeço à Irmã Margarete e Eliane Tabajara, da Poranga a cessão da cópia do vídeo vertida em DVD.

⁷ Sobre os Potyguara da Serra das Matas veja-se o trabalho de Carmem Lúcia Silva Lima (2007).

destruindo aos poucos, 05 cacimbões, 01 açude, entretanto ao invés de zelar por este bem, estão explorando a área, desmatando e vendendo a madeira, tirando estaca, vara e outras espécies de madeira para fazer carvão'. (Brissac e Marques, 2005, p. 3).

Mesmo esta ocupação é de natureza precária, em face das disputas entre os indígenas e os condôminos do Assentamento. 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 (Brissac e Marques, 2005, p. 3).

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 redor de Crateús. Além do Monte Nebo e do assentamento Santa Rosa, alguns locais próximos são referidos como habitados por índios: Cajazeiras, Lagoa das Pedras e Santana.

Um clima de medo ronda o nome do Monte Nebo toda que vez que se fala dele e os indígenas da cidade afirmam que os que moram lá não querem se assumir por causa da perseguição dos donos das terras, descendentes da mesma família que perpetrrou o massacre no passado.

...o lugar lá é muito marcado pelo fato do massacre, então há duas famílias que tem o domínio do território ali, são famílias que vieram de Sobral, eles têm até o domínio religioso e político. Tem políticos, partidariamente, eles são bem estruturados. E o poder financeiro também. E com isso fica uma ameaça, uma assombração, do reflexo do poder deles pra aqueles que são menos favorecidos, que não tem nenhum meio de sobrevivência da terra, de nada. Fica muito travada essa luta, mas a gente tem esperança ainda, pelo pouco espaço que se conquistou, que vai chegar uma hora que a coisa vai desabrochar. (Helena, Nazário, novembro de 2006).

Já na cidade de Crateús, os Potyguara concentram-se em alguns conjuntos das periferias, como Planaltina, Altamira, Nova Terra, Terra Livre e Aldeia São José com destaque para essas duas últimas localidades.

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.

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. Entretanto, uma parte das famílias que há algum tempo já assumia 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 Luzinário, mais conhecido como Baião, D. Fátima 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 provêm, ainda, do município de Novo Oriente, onde existe também uma comunidade indígena Potyguara organizada.

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 a ao lado do matadouro abandonado. Algumas famílias residem neste local e as reuniões costumavam ser aí realizadas, durante minha primeira estada em campo. 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. Possui uma escola indígena que foi inaugurada em 2009 numa parte do terreno que foi doado pela prefeitura.

A relação com a Umbanda é bastante forte na Aldeia São José, sendo que atrás da casa do pajé existe um típico salão de cura, com altar e estampas de entidades espirituais

presentes nas paredes. Seu Ciço Pontes foi filho de santo de D. Tereza Tabajara, tendo depois seguido caminho próprio.

No ano de 2007, teve lugar um intenso conflito entre os dois grupos residentes na aldeia: os Potyguara 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 (Copice e Apoinme⁸) 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. Houve uma situação até, na qual, durante uma entrevista de uma das líderes dos não-indígenas, uma Potiguara telefonou para a rádio e as duas trocaram insultos e palavrões enquanto o programa estava no ar. Após a intercessão do promotor 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. Foram realizadas duas visitas da equipe ao terreno e uma entrevista com o chefe da Funai foi realizada no mesmo programa de rádio onde dias antes havia ocorrido o bate-boca entre as duas mulheres.

Atualmente, a Aldeia São José se constitui no lócus central do movimento indígena em Crateús. Lá fica localizada a sede da Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús – ARINPOC e, ao longo do ano de 2008, deu-se a construção da Escola Raízes Indígenas no centro do terreno, que foi inaugurada em fevereiro de 2009. De acordo com os indígenas, planeja-se agora instalar o posto da Funai e o pólo-base da Funasa ao lado das dependências da escola, na área restante do terreno. Além de possuírem uma

⁸ Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – Copice e Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – Apoinme.

associação e de exercerem os principais cargos na direção da Escola Raízes Indígenas os Potyguara conquistaram um espaço na política partidária municipal em 2008 quando se filiaram em massa ao Partido Comunista do Brasil e Renato, filho de Helena concorreu ao cargo de vereador, ficando com a primeira suplência.

OS TABAJARA DA VILA VITÓRIA

A Vila Vitória é o resultado de uma ocupação de um terreno e um galpão abandonados por parte de famílias sem-teto no início dos anos 1990. Fica situada na saída da cidade para o Piauí, dando acesso aos distritos de Tucuns, Poti e Ibiapaba. É composta de três pequenas ruas coladas ao muro do Colégio Santa Inês⁹. Esta região da cidade é conhecida como *Favela*, talvez por comportar moradores pobres, talvez por sua vegetação original ser composta deste tipo de árvore.

Assumindo e reivindicando sua origem nas localidades de 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 a 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.

Estes laços estavam fundados não só na intrincada rede de parentesco que une as irmãs Tereza e Mazé, com seus filhos, mas também Seu Doroteu, primeiro esposo de D. Tereza e pai de seus filhos. A separação entre D. Tereza e Seu Doroteu foi bastante amigável no passado sem existir ressentimentos da parte de ambos. Cícero Batata, um dos filhos de D. Tereza é casado com uma mulher Kalabaça, Cilene, de modo que além dos Tabajara, a família Kalabaça de Cilene também compõe o grupo que vive na Vila Vitória.

Outro dado importante das relações estreitas entre os membros da família era o culto mediúnico realizado por D. Tereza no Salão de Cura que mantinha em sua casa.

⁹ Atualmente Sociedade Pestalozzi em Crateús.

Destes trabalhos espirituais participava toda a sua parentela, tendo D. Mazé como sua principal auxiliar.

As festas e rituais no salão de cura eram momentos de atualização da fé do grupo nos seres encantados e guias espirituais, de união familiar e de lazer e diversão, uma vez que eram bastante animadas e contavam com música e dança. A prática dos cultos mediúnicos no salão de cura não trazia prejuízo para a filiação católica dos membros da família e as irmãs Tereza e Mazé participavam das atividades pastorais desenvolvidas pela diocese de Crateús.

A Vila Vitória foi uma das áreas privilegiadas pela Pastoral Raízes Indígenas nas suas ações, proporcionando o carreamento de recursos para a localidade: 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 mediadores indígenas. Neste sentido, destacaram-se três dos filhos de D. Tereza: Cícero Batata, Chagas e Zé, que se revezavam na presidência do CINCRAR.

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. No ano de 2003, começaram a se organizar com o intuito de ocuparem o assentamento Nazário, abandonado pelo parceleiros 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 (Palitot, 2007). Ainda em 2005, D. Tereza faleceu na serra por falta de atendimento médico. No entanto, em dezembro de 2006, as famílias de Renato e Luzinário, ambos Potyguara vieram embora dos Nazário, depois de mais de 2 anos de residência lá. Em novembro de 2007, as famílias de Cícero Batata, Toinho Tabajara, Jean Calabaça e Chico Evaristo 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 órgãos oficiais. Ficaram apenas 07 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.

Após esses eventos a liderança da Vila Vitória ficou a cargo dos irmãos Cícero Batata e Chaga Tabajara. Em março de 2008, este último organizou a Associação da Aldeia Vila Vitória e Favela – AVFVLA que contava com 510 associados, sendo 456 Tabajara e 54 Calabaça. Nos últimos anos a Vila Vitória perdeu centralidade na organização do movimento indígena em Crateús ao mesmo tempo em que a Aldeia São José ganhou peso.

OS KARIRI DA MARATOÃ

A Maratoã é um bairro periférico de Crateús, fica próxima ao centro da cidade e do rio Poti. Enquanto área residencial, 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 (Maximiano Barreto e Gustavo Barroso) e de pequenas ruas transversais que interligam essas duas vias. Ainda assim, a presença das pastorais da igreja se fez sentir e existe uma sede comunitária no bairro, mas que ficou sem funcionar por certo tempo, devido a desavenças entre os membros da comunidade.

Várias famílias que habitam o bairro identificam-se como indígenas, sustentando o etnônimo Kariri em seu maior número. Os Kariri são um contingente étnico pioneiro na identificação indígena em Crateús, articulados em torno do etnônimo e divididos em dois grupos familiares, por vezes em oposição: a família de Dona Tereza Kariri e a família do Bitonho Venâncio. As duas famílias juntas chegam a 118 pessoas que em grande parte vivem nas ruas Juvenal Galeno e Maximiano Barreto. Existe ainda uma terceira família Kariri que vive na Aldeia São José, uma ocupação indígena ao Sul da cidade, mas esta se relaciona de modo bastante episódico com as outras duas famílias e com o restante do movimento indígena. Portanto, nossa análise será centrada apenas nas duas famílias já mencionadas.

Aos Kariri, agregam-se indivíduos e outras famílias indígenas, vinculadas aos etnônimos Tabajara, Potyguara e Kalabaça (Jandaíra), em função de relações de parentesco e vizinhança.

Dona Tereza Kariri é a matriarca de uma família extensa e tem como ponto de honra o fato de ter sido a primeira pessoa a se assumir como indígena em Crateús. Fato que ocorreu em 1988, durante uma romaria ao Canindé, quando foi “perseguida” pela missionária Maria Amélia Leite da Associação Missão Tremembé, que se espantou com a fisionomia tipicamente indígena de Dona Tereza e de seus filhos.

Dona Tereza nasceu no Crato, no sul do Ceará, a região conhecida como Cariri. Seus pais viviam em Lavras da Mangabeira e lhe batizaram como Roquelina. Logo cedo ficou órfã e foi criada por familiares no Crato, onde pode estudar:

Estudei interna cinco anos com as freiras no Patronato Padre Ibiapina, lá eu aprendi muitas coisas como por exemplo, fazer teatro, drama e dança de pastoril no mês de dezembro. No mês de maio festejavam o mês de Maria, terminando com a coroação de Nossa Senhora, o que eu achava engraçado, era que as freiras não sabiam que eu era indígena, mas nas dramatizações, elas só mim davam personagem de índio e eu ficava toda orgulhosa de vestir aqueles trajés de índio. (Meu Memorial, 2003)

No Crato, chegou a trabalhar como costureira e bordadeira. Conheceu uma família rica e trabalhou como babá para eles por oito anos. Em 1953, migrou para Crateús acompanhando esta família. Em 1960, conheceu seu Antônio Jovelino, pertencente à uma família indígena migrada do Ipu, na Serra da Ibiapaba; vinculada, portanto, ao etnônimo Tabajara.

Seu Antônio é pescador profissional e quando jovem serviu ao exército no Batalhão da cidade. Ele comenta, ainda, que a sua família chegou a possuir terras na beira do rio Poti, onde tinham terrenos de pesca e agricultura que foram tomados pelos mais ricos da cidade.

Juntos, Dona Tereza e Seu Antônio tiveram onze filhos, dos quais cinco morreram. Os seis filhos que sobreviveram, sendo quatro mulheres e dois homens são: Quinquinha, Antônio Elson, Zezinho, Cristina, Eliane e Eliene (Tetê). À exceção de Quinquinha, que sofreu com a paralisia infantil e por isso não teve filhos, todos os outros tem filhos, alguns já adultos e com crianças, como podemos perceber no diagrama de parentesco que segue em anexo.

Dona Tereza e Seu Antônio exerceram, durante bastante tempo, atividades mediúnicas nos salões de cura (Umbanda) da cidade. Atualmente, nenhum membro da família se dedica a atividade religiosa regular nos salões, embora cultue seus guias e encantados de modo privado. Cristina conta inclusive uma história interessante de como a Mãe Tutu, uma cachimbeira velha, a protege e a resguarda de diversos males, inclusive tendo desencadeado uma “vingança espiritual” em defesa de sua honra, ofendida por um comerciante de Crateús.

Na família, além de Dona Tereza, Cristina e Tetê são as duas pessoas mais envolvidas com o movimento indígena. Elas e a mãe 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.

A casa de Dona Tereza é o ponto focal do cotidiano da família Tabajara-Kariri, como eles costumam se identificar. Nela residem além do casal, a filha Quinquinha, e o neto Gugu. Durante a maior parte do meu período de campo, Cristina e sua filha Cristiane e Tetê, com suas três crianças (Jaqueline, Jamille e Jackson) também moravam na pequena casa de cinco cômodos. Mesmo no período em que saíram para suas próprias casas, nos arredores, elas ainda costumavam fazer suas refeições na casa da mãe. Antônio Elson e Zezinho tem suas próprias famílias e moram em outros bairros de Crateús. Eliane é viúva e mora com seu filho Felipe numa rua próxima. Ela e o filho também freqüentam a casa de Dona Tereza cotidianamente.

Possuidores de poucos recursos materiais, a família de Dona Tereza sempre passou por dificuldades financeiras, até que na última década, ela e Seu Antônio conseguiram aposentar-se, assim como Quinquinha, que é deficiente. Essas três aposentadorias garantiram condições para a reforma da casa, que antes era de taipa e hoje é de alvenaria. Com a implantação da educação escolar indígena em Crateús Tetê e Cristina foram contratadas como professoras do ensino infantil e também conseguiram salários. No entanto, os dois filhos homens trabalham como pedreiros e pescadores e, Eliane, como doméstica.

A circulação de alimentos e a divisão de tarefas entre os membros é parte fundamental do cotidiano da família. Quinquinha passa a manhã cozinhando os alimentos do dia. Dona Tereza lava as roupas. Tetê e Cristina tomam conta da escola, enquanto eu

Antônio, por sofrer de limitações físicas da idade e de doenças, fica prestando atenção no que os dois netos pequenos estão fazendo. Existem 4 netos adolescentes vivendo ou comendo na casa de Dona Tereza (Gugu, Cristiane, Felipe e Jaqueline). Antônio Elson, no período em que morou lá, separado da esposa, dedicava-se a pescaria no rio Poty.

A outra família Kariri é formada pelos descendentes do casal Vicente Cícero Venâncio e Antônia Portela Barbosa, ambos já falecidos. A liderança do grupo cabe ao casal Antônio (Bitonho) Barbosa Venâncio e Edileusa Freitas Venâncio, que vive na Rua Juvenal Galeno, na Maratoã, onde residem outros irmãos/irmãs e sobrinhas/sobrinhos em casas que vão sendo continuamente subdivididas cada vez que um filho/filha constitui família.

A origem indígena da família sustenta-se no casal de genitores Vicente e Antônia. Seu Vicente nasceu em Lavras da Mangabeira, no sul do Ceará e veio para Crateús ainda criança entre os 8 e 10 anos de idade, onde foi criado pela família dos Venâncios, de ascendência branca. Supõe-se que seu Vicente fosse filho de um dos membros dessa família. De fortes traços indígenas seu Vicente trabalhou muito durante sua vida, principalmente como condutor de tropas de burros. No final dos anos 1990, Dona Tereza identifica Seu Vicente e a sua família como indígena Kariri e estes passam a fazer parte do movimento indígena em Crateús, ainda que de forma bastante incipiente.

Já a família de Dona Antônia é originária da Serra das Matas, tendo migrado para a região da Serra da Tiririca, próximo ao Monte Nebo. Dona Antônia nasceu na Tiririca e morou ainda na Barra D'água e na Carrapateira, localidades situadas na mesma região. Sempre viveram em terras de patrão, trabalhando da agricultura. A origem na Serra das Matas e na Tiririca/Monte Nebo referenciam o etnônimo Potyguara à família de Dona Antônia. Depois de um tempo ela se mudou para Crateús e lá conheceu seu Vicente, vindo a casar e constituir família.

Dona Antônia em seu tempo foi uma das mães-de-santo mais populares de Crateús e abrigava em sua casa inúmeras pessoas além de sua própria família. Eram médiuns, filhos e filhas-de-santo, pessoas necessitadas e clientes que tinham pouso certo e alimento sob sua proteção. A memória da intensa circulação de pessoas e dos rituais festivos da Umbanda são muito fortes e presentes para os filhos de Dona Antônia.

O casal teve 8 filhos que chegaram a idade adulta, sendo que uma, Diana, é de criação. Os outros filhos são 4 homens (Antônio, Francisco, Manuel e Vicente) e

3mulheres (Raimunda, Rita e Antonina). Seu Vicente ainda teve outra companheira da qual possui uma filha, mas que mora em Fortaleza. Na geração dos irmãos e irmãs de Bitonho foi comum a ocorrência de mais de um relacionamento com a geração de filhos, ou adoção dos filhos dos companheiros/companheiras.

Desse modo, a família Barbosa Venâncio pode se expandir horizontalmente estabelecendo múltiplos nexos de relações com outros grupos, incluindo-se outros Potyguara, os Kalabaça-Jandaíra e até mesmo os Kariri de Dona Tereza. Já a família de Edileusa é originária do município vizinho de Tamboril que é associado à área de ocupação dos Potyguara e ela assume essa identificação.

Quem reconheceu os Barbosa Venâncio como indígenas foi Dona Tereza, a partir da observação de seus traços fisionômicos, locais de origem do casal fundador e dos costumes praticados pela família, em especial o modo de viver todos juntos e os rituais de Umbanda.

Inicialmente distantes do movimento indígena a família Potyguara-Kariri vem, cada vez mais, se aproximando das mobilizações e das formas de organização dos indígenas na cidade de Crateús. Principalmente a partir de 2007 quando foram convidados a fazer parte na criação da Associação Indígena dos Kariri de Crateús – AIKACRA.

Em junho de 2007 foi criada a Associação Indígena Kariri, reunindo famílias do bairro e articulando as ações dos Kariri em torno de uma rede própria de parentesco e alianças. A principal figura a impulsionar a criação da Associação foi Rosi Kariri, uma jovem ativista indígena nascida em Jundiá, no estado de São Paulo, mas cujos pais são originários das cidades cearenses de Crato e São Benedito.

Possuidora de um forte fenótipo indígena, Rosi partiu em busca de identificar as origens de sua família no Ceará e através de diversos contatos com o movimento indígena organizado através da Apoinme, da Anaí, e do Acampamento Terra Livre em Brasília, ela chegou até São Benedito, Crato e Crateús no Ceará. Localidades onde atuou promovendo encontros dos Kariri e criando associações indígenas como já havia feito com sua própria família em Jundiá.

Ao chegar em Crateús, em 2007, Rosi travou contato com as famílias de Dona Tereza e de Bitonho, propondo-lhes abandonar a associação indígena multiétnica da cidade, o CINCRAR e formarem a sua própria associação. Neste período o CINCRAR passava por forte processo de desagregação, com acusações de desvio de verbas de u

projeto federal pela última presidência que tinha ficado a cargo de um dos membros dos Tabajara da Vila Vitória. Assim, durante uma Assembléia dos Kariri, realizada no auditório da prefeitura de Crateús foi criada a Associação.

A presidência coube a Bitonho e a tesouraria à Cristina, sendo os demais cargos distribuídos entre as duas famílias. Além dos Kariri, os Potyguara, Tabajara e Kalabaça-Jandaíra que mantêm relações de parentesco e vizinhança com os Kariri na Maratoã foram associados. Por sugestão de Helena Gomes, a principal liderança indígena de Crateús, a família de Seu Severino Tupinambá também pediu desligamento do CINCRAR e se associou aos Kariri. Em abril de 2008, o total de membros da AIKACRA era de 125 pessoas (60 Kariri, 48 Tabajara, 11 Tupinambá, 05 Potyguara e 01 Kalabaça).

Ao final da Assembléia Rosi deixou Crateús para mobilizar os indígenas de São Benedito e confiou uma certa quantia em dinheiro para Bitonho proceder ao registro e demais processos da Associação. Nesse momento, iniciou-se uma longa disputa faccional entre os dois grupos Kariri pois Dona Tereza sentiu-se desprestigiada, por não ter recebido esta responsabilidade.

Ao longo dos anos de 2007 e 2008 a associação caminhou pouco. Apesar de ter sido registrada em cartório, havia um boicote das reuniões presididas por Bitonho por parte da família de Dona Tereza. E a cada novo acontecimento, por mais banal que fosse, reiniciavam-se as discussões e conflitos. Até dezembro de 2008 as relações entre os dois grupos andavam bem distantes e azedas. Havia ocorrido uma inversão total nos papéis de cada segmento em relação ao movimento indígena, agora era a família de Dona Tereza que pouco aparecia, enquanto a família de Bitonho passou a ocupar cada vez mais os espaços de debate e resolução dos problemas indígenas.

No processo político de organização da etnia Kariri de Crateús a partir da mobilização dos respectivos grupos de parentesco podemos distinguir, de modo esquemático, as potencialidades de cada um dos grupos aqui citados.

O grupo de Dona Tereza, acumula fichas de capital simbólico e material positivamente por poder sustentar uma antiga rede mediação social no bairro e na cidade, a partir da vasta parentela de seu Antônio e da participação de Dona Tereza nas Comunidades Eclesiais de Base na época de Dom Frágoso. A antiguidade de sua participação no movimento indígena também é somada a esses aspectos de

empoeiramento no qual constam, ainda, a autoridade ritual vinculada á Umbanda e ao Toré e a fisionomia indígena bastante evidente em quase todos os membros da família.

A idade avançada e a saúde frágil de Dona Tereza e Seu Antônio também são aspectos que contribuem para o grupo, principalmente evitando que seus opositores os confrontem diretamente em espaços públicos, e modo a evitarem ser acusados de faltar com respeito a um casal de idosos.

A coesão e os limites bem definidos do grupo de descendentes de Dona Tereza também é um fator positivo que contribui para que eles se defendam e provoquem os grupos adversários. Por exemplo, acusações proferidas contra Dona Tereza são respondidas por suas filhas, enquanto acusações movidas contra as filhas costumam ser respondidas por Dona Tereza.

Além disso, o controle amplo da escolinha Tabajara-Kariri, permitido pela própria direção da escola indígena de Crateús, permite que Dona Tereza e suas filhas possam manter relações diretas com órgãos como a prefeitura de Crateús e a Secretaria Estadual de Educação, ao mesmo tempo em que mantém aberto o canal de contato com outras famílias do bairro, através das crianças pequenas que freqüentam a escola.

No entanto, podemos citar também aspectos de outra ordem que enfraquecem as possibilidades do grupo de Dona Tereza e são aproveitados pelos grupos concorrentes. Nesse sentido, a pouca instrução formal da maioria dos membros do grupo os impede de galgarem mais espaços tanto na política indigenista mais ampla, onde as vagas nos conselhos consultivos são arduamente disputadas; quanto na própria educação escolar indígena, pois em 2008 os contratos de Tetê e Cristina foram reduzidos por elas não possuírem escolaridade suficiente.

A dimensão numericamente reduzida dos descendentes de Dona Tereza também é um fato limitante da sua capacidade de mobilização. Mesmo podendo contrabalançar essa desvantagem com os parentes de seu Antônio, estes são identificados como Tabajara e tomam posições mais distantes em relação ao movimento indígena. À pequena dimensão numérica do grupo, soma-se a baixa capacidade de mobilização do mesmo. À exceção dos netos crianças, os outros jovens do grupo pouco participam das mobilizações e atividades do movimento indígena. Um dos netos, até, tem ojeriza ao movimento e foi cadastrado na saúde indígena pela avó sem ele saber. Esse distanciamento dos netos é motivado por causa das constantes situações de conflito que

o grupo familiar atravessa no movimento indígena. A tendência à confusões e bate-bocas é um traço do grupo ressaltado por eles mesmos e por várias outras pessoas com quem interagi no campo. Além da disputa com a família do Bitonho, o grupo de Dona Tereza tem relações bastante tensas com os Tabajara da Vila Vitória, os Tabajara da Nova Terra e uma rivalidade mais branda com os Potyguara liderados por Helena e seu filho Renato.

Penso que parte dessa reação agressiva se deva à percepção que o próprio grupo tem de suas limitações numéricas e mobilizatórias. O que os faz se perceberem como vulneráveis e constantemente ameaçados pelos outros grupos indígenas no contexto de Crateús. A perda do controle e do acesso a recursos e canais de articulação política são uma constante e geram fortes expectativas entre eles.

Por fim, no que tange às possibilidades de aquisição e ocupação de uma área rural, constituindo uma terra indígena para os Kariri, não vamos encontrar condições materiais e humanas para o grupo sustentar essa demanda. A idade avançada do casal fundador e o quadro de doenças que acomete a família como um todo (deficiência física, visual, problemas coronários, diabetes e epilepsia) os afasta de possíveis atividades agrícolas e requerem acesso fácil a hospitais e transporte. A agricultura também nunca foi atividade predominante entre os membros da família, que desde cedo, integraram-se ao meio de trabalho urbano (pescadores, pedreiros, lavadeiras, domésticas, professoras). Assim, em termos de regularização fundiária o que eles reclamam é um terreno desocupado entre as ruas Maximiano Barreto e Juvenal Galeno, onde pretendem que seja construída a sede definitiva da escola do bairro e um posto de saúde.

Podemos perceber, portanto, que o projeto do grupo de Dona Tereza é manter-se como mediadores privilegiados de uma rede de assistência indigenista para as famílias da Maratoã e adjacências. Esta posição, entendida por eles como seu lugar de direito uma vez que foram os primeiros a assumir a condição de indígenas na cidade de Crateús.

Já a Família do Bitonho tem como potencialidades iniciais de acumulação e mobilização de capitais simbólicos e materiais o seu próprio contingente numérico, que é bastante expressivo. Tal contingente também se estende horizontalmente a partir de múltiplas redes de aliança por casamentos. Essa família extensa tem uma boa capacidade de mobilização política e está centrada na autoridade compartilhada entre os irmãos, tendo sido delegada ao Bitonho a mediação com o movimento indígena.

A partir do casal Bitonho-Edileusa estende-se uma rede de relações e mediações políticas em Crateús que inclui a participação ativa de ambos no diretório municipal do PCdoB e a diretoria da Associação dos Kariri.

Nesse jogo político, Bitonho se caracteriza pelo trato suave com as pessoas, o jeito um pouco tímido e a transparência administrativa, enquanto Edileusa, tem um jeito mais direto, alegre e despachado, chamando para si as falas mais duras e poupando a imagem do marido de desgastes desnecessários.

Comparativamente à Dona Tereza e Seu Antônio, o casal Bitonho-Edileusa é mais jovem, na faixa dos 40 anos. Tiveram outras oportunidades de vida e moraram fora de Crateús por longos períodos, no Rio de Janeiro. Ao assumirem a direção da Associação dos Kariri conseguiram reformar e reabrir a antiga sede comunitária do bairro, que fica de frente a casa deles, na Rua Juvenal Galeno. Atualmente, funciona uma sala de aula na sede da Associação, em concorrência com a escolinha Tabajara-Kariri, mas ambas são anexos da Escola Estadual Raízes Indígena que é dirigida por Helena Potyguara.

Neste sentido, podemos identificar também que o nível de instrução formal dessa parentela é mais elevado que o do grupo de Dona Tereza, e continua crescendo com Edileusa retomando seus estudos e vários sobrinhos do Bitonho se capacitando. Um deles, o Valério, chegou a fazer um curso de agente ambiental indígena no Amapá, através de mediação de Rosi Kariri e da ONG Equipe de Conservação da Amazônia - ACT Brasil.

No tocante aos sinais diacríticos mais valorizados no contexto do movimento indígena em Crateús a família do Bitonho também conta com largo reconhecimento da sua origem indígena, com destaque para a fisionomia indígena que alguns membros possuem, incluindo-se o próprio Bitonho. O universo ritualístico da Umbanda e do Toré é conhecido e bem aceito pela família, que tem na sua matriarca (já falecida) uma das famosas mães-de-santo de Crateús: Antônia Portela Barbosa. Que acolhia diversos filhos de santo em sua casa e agregava uma vasta rede de discípulos e clientes.

O grupo sustenta ainda a disposição para adquirir e ocupar uma terra, que possa vir a ser regularizada para eles, já que as atividades agrícolas ainda fazem parte da rotina do grupo, mesmo daquelas irmãs mais velhas e ocupadas, como Rita e Raimunda. Anualmente elas trabalham num roçado de feijão nos arredores da cidade, plantado em terras de terceiros em regime de arrendamento. Ainda que exista a disposição para

aquisição de uma terra onde o grupo possa se não morar, pelo menos trabalhar, não verificamos uma mobilização mais enfática nesse propósito.

A ausência dessa mobilização talvez se deva aos fatores negativos que impeçam certas realizações do grupo. O principal deles é o pouco conhecimento das redes de mediação próprias da política indigenista e a pouca disponibilidade do Bitonho para realizar viagens mais longas, pois suas principais atividades econômicas são o trabalho como moto-taxista e pedreiro.

Outro ponto negativo que podemos identificar no grupo do Bitonho é que este oscila entre duas esferas de influência do movimento indígena em Crateús. De um lado a liderança fundadora do movimento indígena na cidade, Helena Potyguara, cujo filho é vereador eleito pelo PCdoB, partido onde os Potyguara estão filiados em massa e a família do Bitonho se faz presente. Do outro lado, está Assis Tabajara, jovem liderança política da cidade, que faz parte de uma vasta parentela indígena, os Miguel, que se assumem enquanto Tabajara do Ipu e mantém uma associação indígena no bairro Nova Terra. Assis sustenta uma modalidade de participação no movimento indígena que é basicamente assistencialista, não se envolvendo com questões ritualísticas, fundiárias ou educacionais, mas busca exercer controle sobre as redes de mediação da política partidária local, da política indigenista e da política de saúde. Esses posicionamentos o colocam em oposição à Helena, e durante a minha última estada em campo, Bitonho oscilava bastante entre essas duas posições: a antiguidade e solidez dos resultados do movimento indígena conduzido por Helena e o aspecto dinâmico e empreendedor do movimento indígena conduzido por Assis. Como recém-chegado no movimento indígena Bitonho se espelha bastante em Assis, que assim como ele é novo no movimento.

Podemos perceber então, que o projeto étnico sustentado pela família do Bitonho se coaduna com a sustentação de uma rede de mediações políticas indígenas na cidade, que não vê inimigos nos outros grupos indígenas, mas possibilidades de articulação na consecução desses objetivos, uma vez que eles próprios se vêem como novatos no movimento e precisam dos aprendizados e dos canais que os líderes mais antigos do movimento possibilitam. O contingente numérico elevado e coeso da família e a rede de relações já mantidas por Bitonho e Edileusa lhes permitem atuar de modo mais seguro e constante nos processos políticos que envolvem o movimento indígena.

TABAJARA DA NOVA TERRA

A Nova Terra é uma das ocupações mais antigas da periferia de Crateús. Organizada pelos mesmos grupos 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 riacho canalizado corta as vielas da ocupação, onde se espremem casas modestas. 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. Esta associação possuía, em abril de 2008, 274 membros. 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 formam o principal grupo indígena nesta ocupação.

Além dos Tabajara, 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 Tabajara, que aí então se instalaram.

A principal liderança dos Tabajara da Nova Terra é Assis, que tem 51 anos. Embora ele não resida na ocupação seus pais e alguns irmãos e sobrinhos possuem casas lá. A diretoria da Associação é composta em grande parte por membros de sua família. Outros parentes vivem distribuídos no bairro Fátima II, onde Assis também reside.

A família dos Miguel possui origens tanto na Serra Grande (Ibiapaba) no município de Ipu, quanto no Sertão Central do Ceará, próximo à Pedra Branca. A família de seus avós maternos havia saído de Pedra Branca durante as secas do começo do século XX, indo em direção à Serra da Ibiapaba, em busca de melhores condições de sobrevivência. Ao fixarem residência no Ipu, seus filhos casaram com pessoas de famílias indígenas que possuíam pequenos sítios no pé-de-serra do Ipu, na localidade Pereiro. Assis nasceu lá e viveu com os avós até os 14 anos, morando em casas de palha.

A geração dos pais de Assis acompanhou o percurso da linha férrea que se dirigia de Ipu à Crateús e começaram a trabalhar com a comercialização de frutas produzidas no Ipu em suas terras ou nas de outras pessoas. Desse modo, a família começou a fixar residência nas cidades de Ipueiras, Nova Russas e Crateús, para onde vieram os pais e um tio de Assis. Essa migração foi conduzida por Dona Risaura, mãe de Assis, que vendendo frutas na cidade conseguiu convencer o seu marido e os filhos a se mudarem para Crateús.

Quando chegaram em Crateús a cidade ainda era pequena, pouco se estendendo além dos trilhos da ferrovia. Assis e seus irmãos costumavam caçar e pescar no matagal que existia onde hoje é o bairro Fátima II. Muito pobres, foram das primeiras famílias a construir casas nos terrenos vazios do bairro. Na cidade trabalhavam duro para não passar fome e ficaram conhecidos como *Serranos* e *Racinha*, termo depreciativo que enfatizavam as suas origens geográficas e étnicas.

Com muitas dificuldades alguns membros da família conseguiram estudar um pouco e juntar recursos para tentar uma vida melhor em São Paulo e Rio de Janeiro. O próprio Assis viveu nestas duas cidades onde trabalhou como eletricitista. Contudo, a saudade de casa e os compromissos com a família sempre faziam com que ele retornasse à Crateús. Em virtude dessa diáspora econômica a família Miguel hoje tem seus membros residindo em Ipu, Ipueiras, Nova Russas, Crateús e São Paulo, constituindo uma verdadeira rede de parentes que se comunicam com certa frequência.

A família Miguel logo foi alcançada pelas mobilizações da igreja no período de Dom Fragoso, mas sua participação nos movimentos pastorais era mais reduzida. Foi na alfabetização de adultos que Helena os reencontrou e onde puderam narrar a sua história de vida. Segundo Assis, sua avó falava que eles eram índios. Que não quisessem ser muita coisa porque eram bicho do mato. Assim, foi a partir da recuperação dessa memória e da

origem na Serra da Ibiapaba que a família Miguel assumiu o etnônimo Tabajara, mas fazendo questão de se diferenciar dos Tabajara da Vila Vitória. Eles se assumem enquanto Tabajara EM Crateús, diferentemente do grupo da Vila Vitória que se diz Tabajara DE Crateús.

Enquanto líder político, Assis se destaca por ter construído ao longo de sua vida em Crateús uma rede Capacidade de mobilização mediação política própria, sempre trabalhando com políticos e médicos, intermediando o acesso de sua ampla parentela á fontes de recursos. Mas principalmente à assistência à saúde. Devido às várias doenças genéticas, Assis considera sua família como *dependente de médico*. Ele próprio, sua mãe, alguns irmãos e primos sofrem com problemas cardíacos congênitos. O que limita muitas das atividades que podem realizar.

Após suas viagens a São Paulo, Assis conseguiu reunir alguns recursos econômico que lhe permitem um padrão de vida estável e uma inegável posição de liderança entre seus parentes. Apesar da organização recente da associação indígena, sua rede de interações políticas é ampla, e com sua experiência em processos burocráticos conseguiu ser indicado para representante indígena no Conselho de Saúde do Município como suplente de Tetê Kariri. Foram escolhidos numa eleição pelos indígenas da cidade, mas a Funasa quis impedi-los de assumir, pois ainda não eram cadastrados. Isso gerou um grande mal-estar que só foi resolvido depois de um ano.

Por ser relativamente novo no movimento indígena, Assis enfrenta algumas dificuldades oriundas de um perfil centralizador na condução da sua associação e por desconhecer os meandros de algumas das redes de mediação indigenista. A rede de mediações que ele traz de suas experiências anteriores algumas vezes o coloca em situações de confronto com Helena Potyguara. O seu grupo familiar, apesar de grande, não se mostra muito motivado a participar das ações mais incisivas do movimento indígena e saída da cidade para ocupar alguma área rural não é muito atrativa para a maioria que já tem trabalho e vida estabelecidos na área urbana.

Enquanto presidente da associação indígena, Assis sustenta alguns projetos coletivos como a efetivação do atendimento à saúde pela Funasa, o reconhecimento das ocupações indígenas na cidade e a ampliação das estruturas da sede comunitária da Nova Terra, que comporta um anexo da escola indígena. Em sua perspectiva, os órgãos indigenistas devem atuar como agência de desenvolvimento para os povos indígenas.

OUTROS 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.

TERRA PROMETIDA

A Terra Prometida foi a primeira área periférica de Crateús a ser ocupada pelos movimentos populares no início dos anos 1990. É próxima da Vila Vitória e abriga famílias identificadas como Tabajara e Tupinambá. Possui um amplo salão comunitário, fruto de doações estrangeiras através da igreja católica, onde funcionou durante um certo tempo a escola raízes indígenas. A família que mais se destacava eram os Lira (Tabajara), que retornaram para Quiterianópolis, após algumas desavenças com outros moradores do local. Ao saírem da Terra Prometida, levaram consigo toda o aparato humano da escola indígena, que aí era controlada por eles.

A família indígena que aí permanece exercendo maior influência é a de Dona Francisca¹⁰ e seu Eduardo. Uma de suas filhas, Suely, é casada com Toinho Tabajara. Toinho e seu irmão Cícero Batata, que é casado com uma Calabaça, são as lideranças responsáveis pela sede comunitária do bairro e estão envolvidos com o processo organizativo da associação dos Calabaça, que tem suas reuniões na Terra Prometida.

As outras famílias que aí residem e identificam-se como indígenas, como é o caso de Fátima Tupinambá e suas filhas, tem pouco espaço nas decisões mais amplas do movimento indígena na região.

¹⁰ Dona Francisca foi uma das organizadoras da ocupação da Terra Prometida em 1990 e faleceu durante minha última fase de trabalho de campo.

TUPINAMBÁ

Ainda na Terra Prometida, merece destaque a família de Seu Severino Tupinambá, que tem mais de 110 anos e afirma ter nascido num seringal no Amazonas e ter rodado o mundo todo antes de vir para o sertão do Ceará e se estabelecer como curador. Segundo um documento da Funai, os Tupinambá recebem 10 cestas básicas a cada distribuição, totalizando o mesmo número de unidades domésticas, todos filhos e netos de seu Severino.

O grupo familiar dos Tupinambá é formado exclusivamente pelos descendentes de Seu Severino e de Dona Maria. Ela é Potyguara, da família conhecida como Cambirimba, originária da Cabeça da Onça, nos arredores do Monte Nebo.

O casal tem sete filhos, dos quais apenas um homem, Damião. As mulheres são: Fátima, Joana D'Arc, Socorro, Francisca, Ana Lúcia e Elineide. Apenas duas filhas residem em casas separadas, sendo que os demais moram com os pais e alguns netos. São um grupo coeso, de longa participação no movimento indígena e com competência ritual no universo da *espiritualidade*. Seu Severino sendo conhecido em toda a região como o Índio Severino, especialista terapêutico em picadas de cobras, objetos perdidos e orações para limpar os terrenos das serpentes venenosas.

Contudo, os Tupinambá são tímidos e discretos. Participam das reuniões do movimento indígena, mas sempre calados e reservados. De maneira geral possuem escolarização precária e são muito pobres. Geralmente ficam sob a influência de algum outro grupo familiar mais aguerrido como os Tabajara da Vila Vitória, os Potyguara e mais recentemente os Kariri, de cuja associação são filiados.

CALABAÇA

Os Calabaça são um dos grupos indígenas mais característicos de Crateús, sendo conhecidos pelo apelido Jandaíra, oriundo de sua antiga atividade de coleta de mel. São reconhecidos amplamente como indígenas, seja pelo fenótipo clássico de cabelos lisos,

olhos puxados, maçãs salientes e poucos pelos no rosto. Seja por padrões de comportamentos tidos como arredios e resistentes à vida na cidade, especialistas em caça, pesca, remédio do mato e as mulheres no ofício de parteiras. Constituem uma parentela extensa, com clara competência ritual no universo da *Umbanda* e que participam há muito tempo do movimento indígena, mas sem muito destaque.

Geralmente são classificados a partir de um contexto de alteridentificação, onde são sempre os membros dos outros grupos sociais que lhes designam pelas alcunhas Jandaíra e Calabaça, geralmente vinculada a predicados desabonadores como a marginalidade social e jurídica. Sendo associados ora a vida errante de coletores de mel, ora a participação como guerrilheiros na Coluna Prestes, quando de sua passagem pela região, num episódio que ficou conhecido como os revoltosos.

Os Calabaça-Jandaíra não ocupam nenhuma concentração específica da cidade, encontrando-se dispersos um pouco em cada bairro: Fátima II, Vila Vitória, Fátima I, Planaltina, Maratoã e Altamira. Formam uma população de 168 pessoas. Por serem pouco mobilizados sua associação foi a última a ser organizada, em maio de 2008. Ainda assim, a organização desta associação sofre influência concorrencial dos Tabajara da Vila Vitória e do Potyguara, que possuem membros de seus grupos casados com mulheres Calabaça.

Os Calabaça estão entre os grupos mais pobres da cidade, com escolarização deficitária e carregando um estigma de marginalidade que aparece em muitos discursos sobre eles como a contraparte da sua autenticidade indígena.

FIDELES

São 4 localidades na zona rural do município de Quiterianópolis: Fidelis, Croatá, Vila Nova e Alegre, articuladas em torno de uma rede de parentesco da família Lira (identificados como Tabajara) e que totalizam 319 pessoas. Liderados por D. Francisca Lira e seus filhos, com destaque para Helenize e Geraldo, estas comunidades assumiram a identidade indígena após D. Francisca retornar de Crateús, onde haviam participado do movimento negro, da ocupação da Terra Prometida e da organização da Escola Indígena, tudo isto através das pastorais da Igreja Católica.

Possuem pouca terra sendo 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. Este mapeamento excluiu as comunidades de Vila Nova e Alegre da atenção básica ao mesmo tempo em que incluiu entre as comunidades do Fidelis e do Croatá parcelas e até mesmo propriedades inteiras reivindicadas pelos indígenas.

Passam por sérias dificuldades econômicas e no abastecimento de água, devendo pagar por *carradas* para que as cisternas de placas que abastecem as casas sejam mantidas em nível razoável. Com a crescente hostilidade dos fazendeiros, o açude próximo onde buscavam água lhes foi interditado.

São 110 famílias nas quatro comunidades, perfazendo aproximadamente 515 pessoas. Possuem uma associação que vem viabilizando alguns projetos através do programa Carteira Indígena do Ministério do Desenvolvimento Agrário. A Escola Indígena sediada no Fidelis está em construção. Contam com certo apoio na prefeitura da cidade, que vê com alguma apreensão a criação de uma Terra Indígena no município. A paróquia local também se alinha em favor da comunidade.

A população do Fideles possui características fenotípicas e culturais negras bastante evidentes, apresentando inclusive um histórico de militância no movimento negro organizado na região de Crateús e dos Inhamuns. No entanto afirmam serem descendentes de índios misturados com negros, tendo optado pela identificação indígena após certos dissabores no movimento negro organizado.

As práticas culturais do grupo são muito intensas e esteticamente bastante elaboradas: brincadeiras de terreiro como o *Piseiro* e o *Birim*, o onipresente salão de cura presidido por D. Francisca Lira, as Danças de São Gonçalo e o Reisado, compõem um universo rico e dinâmico, ao qual vieram somar-se o teatro na época do movimento negro e o toré/torém nos dias atuais.

NAZÁRIO

No ano de 2003, os indígenas de Crateús começaram a se organizar com o intuito de ocuparem o assentamento Nazário, abandonado pela Incra e tido por eles como parte do seu território tradicional dos Tabajara na serra das Melancias. 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.

Essa terra que estamos de volta, é a terra tradicional do nosso povo, nossos avô. A Serra das Melancia, porque a Serra das Melancia hoje está ocupada pelos americanos né? Mas tem a vizinha que é num corpo só. A Serra das Melancia, com a Serra do Nazário é um corpo só, aí tem uma divisa: 5.000ha está com os americanos e (cinco mil e oitocentas poucas hectária é do INCRA) que o INCRA comprou pra botar colono, pessoas não indígena pra morar né? E nós Tabajara que estamos em Crateús, estamos se organizando e chegemo um censo de voltar pra terra. E que terra é essa? É a terra da aldeia Nazário, que o INCRA comprou né? E o pessoal que morava lá dos assentados do INCRA? Vieram tudo embora, saíram tudo e deixaram a terra desocupada. Vieram embora, porque não tiveram condição de morar, não tiveram apoio de sobrevivência. (Depoimento de Cícero Batata, líder Tabajara, in, Silva, 2004).

Podemos identificar na fala de Cícero Batata a constituição preliminar do campo de interação social que envolve a situação de territorialização das famílias Tabajara na aldeia do Nazário, a partir da enumeração dos atores e das agências presentes em relação: os índios, os colonos, o Incra e os “americanos”. Esta última categoria é utilizada para identificar os agentes vinculados a Associação Caatinga (www.acaatinga.org.br), uma organização civil, proprietária e mantenedora de uma Reserva Particular do Patrimônio Natural – RPPN na Serra das Almas, município de Crateús. Os principais recursos dessa organização são oriundos de uma empresa norte-americana, daí o epíteto de “americanos” dado pelos índios para os funcionários desta agência.

A relação dos Tabajara com as terras do Nazário e o processo de territorialização que lá empreendem está expressa no modo como, durante minha primeira visita na sua casa em Crateús, D. Mazé segurou um mapa descritivo do Incra, com a localização do

imóvel rural e uma recomendação do Ministério Público para que a Funai e o Incra procedam a um acordo que garanta a ocupação do Nazário pelos indígenas.

Esta mobilização envolvendo diversas agências do Estado ocorreu a partir de 2002. Contando com o apoio do promotor de justiça de Crateús e da Missão Tremembé, uma ONG dedicada ao indigenismo no Ceará e com vínculos históricos com a igreja católica, os Tabajara procuraram o Ministério Público Federal – MPF, em Fortaleza. Nesta reunião, comunicaram a intenção de ocupar os Oitis, uma localidade próxima ao Assentamento Nazário. Para isso solicitavam auxílio da Funai na construção de uma estrada até o local e o início do processo de identificação da Terra Indígena Tabajara.

Em 2003, os Tabajara conseguiram uma outra reunião no MPF, desta vez com a participação do Incra e da Funai. Já neste momento a iniciativa era de ocupar o Nazário e conseguir a cessão dessa área do Incra para a Funai, com o fito de constituir a Terra Indígena Tabajara. No entanto, havia um pedido concorrente por parte do Ibama, que tinha interesse de que o Nazário, por ser vizinho à RPPN da Serra das Almas, viesse a ser transformado numa unidade de conservação. O resultado final desta reunião foi o comprometimento oficial do Incra em reassentar os parceiros restantes em outra área e viabilizar junto com a Funai a ocupação da área pelos índios. São as atas e documentos destas duas reuniões que D. Mazé exhibe com tanto orgulho nas fotos acima.

Ainda em 2003, um Grupo de Trabalho da Funai, esteve na região de Crateús fazendo um levantamento prévio dos grupos indígenas e de suas demandas territoriais, cujo relatório já apontava para a mobilização dos Tabajara na ocupação do Nazário.

O Nazário não corresponde à nenhuma das áreas de residência anterior das famílias Tabajara, mas é vizinha ao principal local que identificam como sua origem que é a serra das Melancias.

A Serra das Melancias foi o lugar dos nossos pais e avós. Lá tem as mangueiras, cajueiros, cemitérios, tudo plantado pelo o meu avô, (...) casa de farinha na serra do cajueiro onde morava nossos avos paternos (...) Olho d'água cavado pelo nosso povo ainda hoje existe lá. Então a nossa família era toda lá, morando todos juntos. Nós perdemos as nossas terras porque foi chegando os posseiros cercando as nossas terras criando gado. Ai nós não agüentamos viver como escravos e fomos saindo e ficando por perto dessas terras, tendo sempre contato com elas. Meus pais iam sempre visitar, apesar de não poder morar na terra. Até hoje a gente continua indo lá (...) a serra das Melancias, é um corpo grande de terra que tem varias aldeamentos todos de uma aldeia só, tudo da família dos índios tabajara,

então tem as cacimbas, serra das melancias, quebrada, São Luiz, Cajueiro, As Almas, Gameleira, Oiti, Carvaiada. Morro do Manbira, era o lugar de caçada, Trapiá, a serra da arapuca, era lugar de caçada do nosso povo. (...) Lá nesta aldeia Nazário era o lugar tradicional onde nossos velhos caçava. O nosso lugar de origem dos nossos velhos morar era a serra das melancias. (Texto coletivo elaborado por D. Mazé, D. Tereza e Maria Helena Gomes, Crateús, digitado, sem data).

Como as narrativas indicam, a serra das Melancias é tida como o lugar que traduz um ideal de modo de vida, com abundância e uma densidade histórica na ocupação. Esse mesmo ideal é reforçado pelos locais de dispersão da família após a saída da área: Medonho, Queimadas e Tucuns. As estratégias de sobrevivência dos Tabajara sempre tiveram dois motes: permanecer próximos a serra das Melancias e manter-se unidos estabelecendo laços de cooperação e vizinhança, como o indica o movimento pela ocupação e edificação das casas na Vila Vitória⁶. Dessa maneira, a proximidade dos membros do grupo familiar num mesmo território que lhes garanta condições de reprodução física e social é uma meta constante a ser alcançada e planejada, subjazendo a adesão a uma alternativa étnica indígena.

Em novembro de 2004 os Tabajara contando com o apoio da Pastoral Raízes Indígenas, Funai, MPF e Missão Tremembé, 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. As primeiras famílias a migrar para a nova área foram Dona Mazé com seu filho; Dona Tereza Tabajara com sua filha Nazaré; Cícero Batata com a esposa Lucilene e os filhos; Renato e Denise Potyguara. Mais duas famílias da região que deram apoio do processo de mudança foram convidadas a se estabelecer na área, a dos irmãos Loro e Zé Almeida, que moravam no Buriti dos Cocos. Familiares residentes nos Tucuns foram convidados a morar no Nazário e produzir naquelas terras, como é o caso de Seu Zé Zacarias e D. Francisquinha, irmãos de D. Tereza e D. Mazé.

No entanto, o processo de transformação do Nazário de assentamento em aldeia não foi tão pacífico assim, os últimos parceiros remanescentes não aceitaram a mudança do controle da área para a Funai – apesar da sua quase inexistência física em Crateús – e, muito menos, com a nova dinâmica política trazida pelos índios. A prática do toré também foi um dos motivos de discórdia, com acusações de feitiçaria. Desse modo,

em uma reunião, realizada em 2004, no próprio Nazário, foi decidida a transferência das últimas famílias não-indígenas para outro assentamento na região. Apenas a família de Seu Gentil Clemente Mourão permaneceu morando no Nazário, por não apresentar oposição aos índios e por ser o morador mais antigo do lugar, desde a época dos primeiros proprietários.

Desenhava-se para o movimento indígena em Crateús um projeto de vida novo por parte dessas famílias, a partir da reconstrução de um passado indígena e da reivindicação de direitos territoriais ancorados nesta ancestralidade, permitindo a ocupação de espaços territoriais que viriam a ser constituídos enquanto terras indígenas. Mesmo estando vinculada a um grupo específico, sinalizava-se que a ocupação da área poderia ser feita por qualquer família indígena que desejasse sair da periferia da cidade. No entanto, esse processo não se concretizou desta maneira, havendo trocas de acusações de que os Tabajara administravam o território como se fosse deles, impondo restrições aos indígenas de outras etnias; por outro lado, os Tabajara ressentiam-se de que após terem se estabelecido no Nazário ficaram esquecidos pelos indígenas da cidade e pelos órgãos oficiais.

A seguir apresento uma descrição da situação da aldeia em agosto de 2006 quando fiquei dez lá.

As condições ambientais são caracterizadas por terrenos planos na chapada da serra, com presença de profundos cânions, formados por paredões rochosos verticais, conhecidos como *boqueirões*. A composição dos solos é arenosa, propícios para o cultivo de milho, feijão e mandioca; clima quente, amenizado pelas altitudes compreendidas entre 500 e 700 metros, presença de nascentes e olhos d'água, que alimentam pequenos rios temporários, e vegetação de caatinga, com formações arbustivas e arbóreas mais proeminentes. A fauna é diversificada incluindo mocós, veados, mambiras¹¹, juritis, macacos, tatus, cobras e até mesmo onças.

As categorias ecológicas locais distinguem as zonas de *Serra* das zonas de *Sertão*. A *Serra* é propícia para atividades de caça, coleta e alguma agricultura, uma vez que seus solos arenosos e a falta de grandes cursos d'água não favorecem a agricultura e a pecuária, que depende exclusivamente das chuvas, restringindo as possibilidades de concentração da ocupação. O *Sertão* é mais propício à agricultura e a pecuária, pois seus

¹¹ Nome local para o tamanduá.

solos são mais argilosos e há a possibilidade de construção de açudes, dado o volume dos cursos d'água.

Vizinho à RPPN Serra das Almas é considerado pelos Tabajara como suas “periferias de caçadas”, pois o território que almejam é a Serra das Melancias, que hoje integra a RPPN. População em torno de 70 pessoas das etnias Tabajara (maioria), Kalabaça e Potyguara. Os Kalabaça totalizam dois grupos domésticos, respectivamente o do sogro e o do cunhado de Cícero Batata (Tabajara), um dos líderes do Nazário. Os Potyguara atualmente são apenas uma unidade doméstica, com ascendência na região do Monte Nebo. As redes de parentesco e compadrio dos Tabajara se estendem para além dos limites do Nazário envolvendo as localidades de Jatobá e Medonho no Piauí e Tucuns (povoado próximo e sede de distrito do município de Crateús) e Vila Vitória (periferia urbana de Crateús) no Ceará. Nos Tucuns e na Vila Vitória muitos Tabajara que vivem no Nazário possuem casas, assim como grupos domésticos que vivem nestes locais possuem casa no Nazário.

A dificuldade no acesso ao Nazário é um dos elementos que mais tem influenciado na dinâmica populacional da aldeia. Muitas famílias que migraram para lá nos anos anteriores, voltaram para Crateús, devido às longas distâncias a serem percorridas em busca de assistência médica, educação e mesmo o mercado. O único transporte regular para o Nazário é um caminhão, que faz a linha Jatobá Medonho a Crateús, que todo dia 05 de cada mês percorre os 10 quilômetros de estrada de área solta até o Nazário pegar os aposentados e as mulheres que recebem o bolsa-família do governo federal e os traz de volta no dia 07. Entre esses dois dias a aldeia fica quase deserta. É essa ida mensal à Crateús que permite às pessoas terem acesso à feira, comprarem remédios, receberem benefícios sociais e atendimento médico. Fora isso, apenas viajando a pé ou de animal até o Jatobá Medonho ou à Ibiapaba para se conseguir transporte regular no resto do mês.

As condições de habitação no Nazário são precárias, existem treze casas de tijolos aparentes construídas pelo Incra¹², uma sede velha da fazenda, a escola – onde era o galinheiro e a casa de farinha. Não água encanada, nem saneamento. A energia elétrica até a semana em que estive lá era acessada a partir de uma gambiarra e um único medidor para todas as casas. O abastecimento de água era providenciado a partir do olho

¹² Os índios falam que o projeto do INCRA previa mais de 70 casas para o assentamento.

d'água existente dentro de um boqueirão de mais de 70 metros de profundidade, com uma bomba movida a energia elétrica puxada da casa de farinha.

As casas seguem todas o mesmo padrão, são feitas de tijolos, sem reboco, com muitas fendas e buracos utilizados para guardar objetos e armar as redes. Três casas são feitas de tijolos de adobe, barro cru seco ao sol, enquanto as outras com tijolos de oito furos. Todas são cobertas de telhas. A sede vela da fazenda é de taipa e a escola e a casa de farinha de tijolos.

Internamente existem cinco cômodos: uma varanda, dois quartos, uma sala e uma cozinha. A cozinha é bastante ampla, comportando um fogão a lenha em alvenaria e uma pia sem torneira, mas com uma saída para escoamento da água. Existem duas portas, uma na sala e a outra na cozinha e cada cômodo tem uma janela. Os telhados são altos e há bastante iluminação e ventilação naturais. Algumas casas possuem um pequeno quarto de taipa levantado nos fundos para o banho. E apenas a de seu Gentil, morador mais antigo do Nazário, possui um cômodo inteiro de taipa levantado, configurando-se numa extensão da cozinha.

O interior das residências é ocupado da seguinte maneira. Na varanda ficam as selas e arreios dos animais de montaria e carga, além de duas ou três cadeiras. Na primeira sala tem mais algumas cadeiras e geralmente um televisor ou rádio. São oito as casas que possuem antena parabólica o que permite que os televisores funcionem. Em muitas das casas a sala da frente também serve como depósito para a colheita de milho e feijão. Na cozinha, ficam geralmente uma mesa com cadeiras, os potes ou outro reservatório de água, um armário para louças e panelas e, em algumas residências, uma geladeira e um fogão a gás, embora a lenha seja o combustível mais utilizado. Nos quartos, há geralmente uma cama de casal e um guarda-roupa no primeiro quarto enquanto o segundo é utilizado para esticar a colheita de milho, feijão e jerimum. O abastecimento de água é providenciado nas costas dos animais de uma a duas vezes ao dia por cada família.

As famílias residentes no Nazário vêm desenvolvendo a agricultura familiar, produzindo exclusivamente gêneros alimentícios como milho, feijão e jerimum. Não plantaram mandioca este ano pois o preço da farinha esta muito baixo, o que não compensa o trabalho e o gasto com energia elétrica para a movimentação do maquinário da casa de farinha. O feijão e o milho também estão com baixa cotação, no período em

que estive lá o valor de uma saca de 60 quilos na feira de Crateús era de R\$ 16,00, que descontando-se o frete de R\$ 5,00 por saca, sobrava R\$ 11,00 para o agricultor.

A criação de animais de pequeno porte complementa a alimentação familiar e o auxílio de cavalos, jumentos e burros para carga e transporte é indispensável. A caça é outra atividade essencial para o consumo de proteína animal, além de se constituir como esporte, prática de sociabilidade, quando dois ou três vizinhos saem juntos para caçar e revestir-se de conhecimentos profundos sobre o meio, o comportamento dos animais e as forças sobrenaturais que determinam a sorte do caçador.

A renda de quase todas as famílias é complementada pela aposentadoria dos idosos e/ou pelos recursos de programas sociais do governo como o Bolsa Família e Bolsa Escola, localmente chamados de “fome zero”, além do Salário-Maternidade para as mães de recém-nascidos. Apenas uma residência não contava com nenhum tipo de auxílio oficial na complementação de sua renda.

No Nazário funcionam uma sala de aula da Escola Raízes Indígenas. Esta escola tem seu núcleo gestor em Crateús, composto por diretora, tesoureiro e coordenador, mas sua estrutura física encontra-se dispersa pelas situações indígenas da periferia da cidade e no Nazário, constituindo 09 salas de aula, com professores que atendem o ensino infantil e fundamental, além da educação de jovens e adultos. O currículo da escola é diferenciado o que significa que além das disciplinas comuns são ofertadas outras sobre história e cultura dos povos indígenas da região. Existem três professores no Nazário: o casal Renato e Denise, ambos Potyguara, e Cícero Batata, Tabajara, filho de D. Tereza e a principal liderança do Nazário. As aulas preenchem todos os turnos e existem 60 alunos matriculados. De manhã é turma multisseriada de 1ª a 4ª série, à tarde 5ª série e reforço pela manhã e à noite a alfabetização de adultos. A merenda é um dos principais atrativos da escola para os alunos.

A situação de saúde é das mais precárias. Primeiro não há saneamento e o abastecimento de água é feito de modo bastante improvisado. A água é coada e filtrada na maioria das casas. Existem diversas doenças crônicas e as equipes médicas, seja do município, seja da Funasa não chegam até o local. Nestes três anos de residência das famílias indígenas apenas uma equipe de saúde do município foi até lá, uma única vez e os tratou mal, reclamando da dificuldade de acesso. A população é formada por significativa população idosa, que toma remédios controlados e que em situação de emergência não

tem condições de recorrer a nenhum meio de transporte que não seja um animal de montaria.

Como já mencionei, a partir de 2007 ocorreram diversas mudanças na composição demográfica e política dos moradores do Nazário, com a saída dos filhos de Dona Tereza e o retorno de Dona Mazé para a área. Em agosto de 2008, quando retornei à aldeia, sua população constava de 7 famílias, perfazendo 23 pessoas cadastradas na Funasa. Dona Mazé liderava a localidade e as condições de vida tinham se deteriorado, pois não havia mais a bomba para retirar água do poço e a casa de farinha que fora reformada por Dona Mazé durante o ano de 2004 estava ameaçando desabar.

O processo de territorialização do Nazário revela os limites organizacionais do movimento indígena de Crateús em implementar a ocupação de áreas rurais, num contexto em que não contam com apoios institucionais consolidados e a vida da população indígena encontra-se profundamente vinculada ao meio urbano. O caso a seguir, dos indígenas de Poranga também apresenta as mesmas tendências.

PORANGA

A população indígena do município de Poranga encontra-se distribuída em 2 bairros da cidade: Jardim das Oliveiras e Jericó. O etnônimo composto através do qual os indígenas desta cidade se apresentam – *Tabajara e Kalabaça de Poranga* – revela um arranjo identitário oposto ao que vem se processando em Crateús. Ao invés das famílias indígenas de origens diferentes articularem-se a partir de recortes genealógicos e políticos diversificados, elas têm se constituído como uma única coletividade representada por uma rede de mediações centrada no Conselho Indígena de Poranga - CIPO, na Escola Diferenciada Jardim das Oliveiras e na Articulação das Mulheres Indígenas Tabajara e Kalabaça.

Talvez essa situação se deva a fatores como a concentração maioria das famílias em dois bairros apenas, a presença marcante da Irmã Maragaret no cotidiano indígena desde o período da Pastoral e as redes de parentesco e vizinhança entre as famílias que assumem a identidade indígena – Gomes, Marinho, Pinho e Carreiro em sua maior parte.

O Jardim das Oliveiras e o Jericó são dois bairros periféricos de Poranga, que pouco a pouco foram sendo incorporados pelo núcleo urbano da sede municipal. De caráter eminentemente rural, esses bairros hoje passaram a apresentar características urbanas pronunciadas. Embora, a rua principal do Jardim das Oliveiras, com seu traçado sinuoso e comprido e os vaqueiros que passam tangendo gado ainda evoque o passado de caminho de boiadas entre a *Macambira* e a *Serra*.

Os indígenas de Poranga reivindicam como terra indígena a Imburana. Essa área é dividida em três partes: a de morada, a de agricultura e a de caça. A *Imburana de Morada* são os próprios bairros Jardim das Oliveiras e Jericó, cujo limite proposto com relação à cidade seria uma linha reta na altura da casa de Elmiro Marinho, professor indígena. Outras áreas são ocupadas por famílias indígenas, como o centro da cidade e os sítios Bom Princípio, Onça e Buriti. Embora as famílias identificadas como indígenas não sejam maioria nestas localidades. Mesmo na *Imburana de Morada* residem famílias que não participam do movimento indígena.

As terras do município de Poranga localizam-se em sua maior parte na área de litígio entre o Ceará e o Piauí, pertencendo formalmente à União. No entanto estas são

apossadas de diversos modos e o pagamento de renda, dias de serviço e outras modalidades de regras de morada são comuns à população mais pobre que trabalha na agricultura. Algumas famílias indígenas decidiram não pagar mais renda aos supostos proprietários e estão trabalhando numa área beneficiada por elas em conjunto desde 2005 (cerca de 26 famílias).

Duas outras áreas na zona rural do município são reivindicadas para demarcação: o Calumbim e o Cajueiro. O Calumbim é um assentamento abandonado, próximo ao povoado do Arraial, onde residem duas famílias da parentela dos Crispim. Já o Cajueiro corresponde à Fazenda Agropinho, um empreendimento particular que havia sido confiscado pela Sudene por insolvência dos projetos financiados. Duas famílias indígenas, Acelino e Né, são originárias de lá, tendo trabalhado inclusive para a Agropinho. Em razão disso, a área de mais de 4000 hectares foi retomada pelos indígenas em julho de 2007. Contudo, havia outras famílias de antigos trabalhadores da Agropinho vivendo no Cajueiro, fato que provocou contínuos conflitos entre os dois grupos.

O bairro Jardim das Oliveiras era conhecido antigamente como *Gonçalão* e os seus moradores como a *Bofada*. Termos depreciativos que a população do centro da cidade utilizava para designar os moradores da periferia. Esta prática estigmatizante era muito comum e, não raro, nos dias de feira, nas festas ou no caminho para a escola, homens, mulheres, crianças, jovens e velhos ouviam dizer: “*Vixe! Abriu-se a porteira do Gonçalão! Lá vem a Bofada!*”.

A consolidação do movimento indígena nessa área da cidade, com a criação do CIPO e a construção da escola indígena, atuou fortemente numa mudança de percepção dos moradores do bairro, que passaram desde então a concorrer com os demais bairros da cidade, apresentando bons resultados nas avaliações escolares e no desempenho das atividades da associação. A superação do estigma sobre a *Bofada* e o *Gonçalão* pode ser visto como um dos elementos simbólicos mais importantes no processo de construção étnica dos indígenas de Poranga

Assim como em Crateús, a escola indígena passou a desempenhar um papel importante na vida dos indígenas de Poranga. Posso até dizer que ela assumiu centralidade nas interações do cotidiano no Bairro Jardim das Oliveiras. Seja marcando os horários do dia com a entrada e saída dos alunos, professores e funcionários nos três turnos. Seja servindo de espaço de sociabilidade durante os diversos eventos que são

festejados no calendário da escola. O próprio conjunto arquitetônico da escola comporta num amplo terreno, além das instalações administrativas e educacionais, a sede do CIPO, onde desde 2008 está em funcionamento um museu indígena e uma oca onde são realizadas aulas e rituais. A escola, portanto, concentrava os esforços, a sociabilidade, os investimentos e os retornos do movimento indígena na cidade.

Quando o Cajueiro foi ocupado em 2007 abalou essa situação e instalou um novo arranjo de forças no local em função do projeto de territorialização numa área distante 40 quilômetros da sede da cidade e para onde, de início algumas famílias se mudaram. Porém, devido às distâncias, ao calor e ao enfrentamento com posseiros que já estavam lá, apenas 3 famílias haviam se mantido no Cajueiro até dezembro de 2008: a de seu Elias e dona Expedita, a de Fátima, filha deles e a de seu Gonçalo Maximiano.

Dois projetos de territorialização se delinearam em Poranga desde então: Imburana e Cajueiro. O “grupo da Imburana” tem na escola e na ocupação da área limítrofe da cidade o seu projeto central, buscando uma saída progressiva para a situação fundiária e enxergando nos investimentos em instâncias organizativas, educacionais e culturais o caminho para a consolidação da situação indígena na cidade. Já o “grupo do Cajueiro” se caracteriza por ter a terra como projeto central, respondendo mais prontamente às perspectivas ideológicas do movimento indígena estadual que enfatizam as retomadas de terras como meios de pressionar o estado para atender as demandas dos grupos indígenas. Para eles, a ocupação das terras de origem dos indígenas no município é algo prioritário e as instituições indígenas criadas durante o movimento deveriam acompanhar essa dinâmica. Apesar de já ter havido momentos de tensão mais sérios entre os partidários de cada um dos projetos, a situação entre eles chegou até uma acomodação no início do ano de 2009, com cada grupo apoiando as iniciativas do outro.

---xxx---

Os processos de organização étnica e territorial que apresentei neste longo capítulo resultam da situação de transição entre a mobilização missionária das famílias indígenas da região de Crateús e a adequação desses mesmos grupos às políticas indigenistas oficiais, que requerem uma fixação de formas organizativas através das quais possa ser efetivado o processo de ordenamento populacional e territorial da região.

Os limites e os confrontos que se desenham nesta situação evidenciam as dificuldades que o estado tem em reconhecer os processos de organização étnica seja nas cidades, seja nas zonas rurais. Nas cidades impera a noção de que seria impensável a existência de grupos indígenas organizados, enquanto que as situações e territorialização indígena em áreas rurais entrecruzam-se com políticas outras de ordenamento territorial, como a reforma agrária e o ambientalismo.

A emergência de um movimento étnico indígena nos sertões de Crateús evidencia alguns dos dilemas pelos quais a região atravessa. Se o litoral do Ceará articula-se globalmente através do turismo, da construção de portos e da carnicultura. O interior apresenta-se, de certo modo, isolado dessas dinâmicas de reestruturação do espaço, mas não totalmente. O processo de transferência de população do campo para a cidade se acentuou, a integração global nas pequenas e médias cidades tornou-se realidade através de fluxos informacionais e de consumo, reconfigurando as modalidades de interação social. O isolamento agora é apenas relativo, com redes migratórias estendendo-se desde os mis recônditos sítios até as maiores metrópoles do continente.

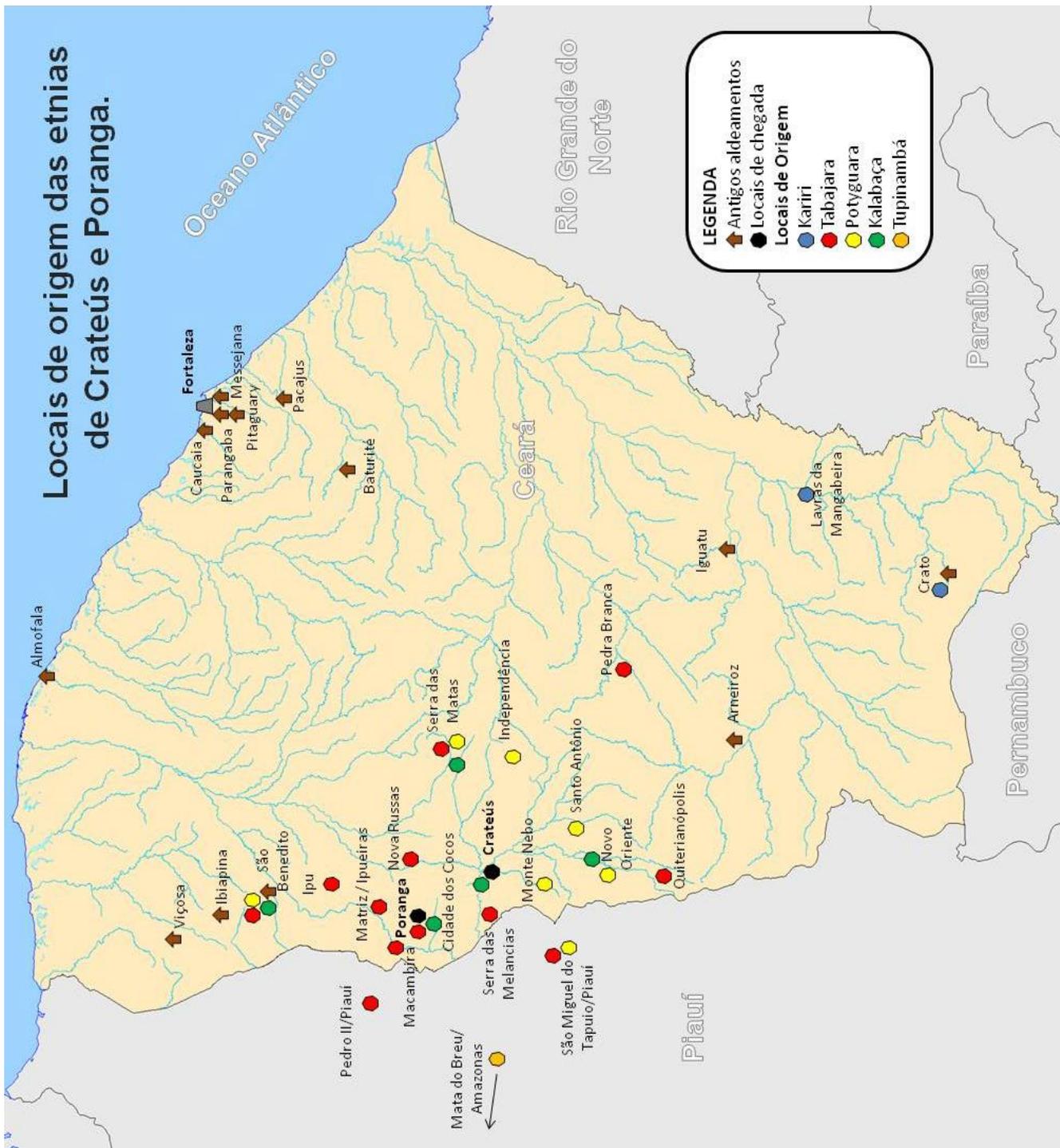
A organização do movimento indígena resulta desses dilemas, desde que a ação missionária passou a propor a possibilidade de reconstruir as posições sociais dessas famílias a partir da superação de estigmas e da assunção de uma identidade ancestral que lhes condiciona como sujeitos de atenção especial por parte do estado. No entanto, esta atenção especial requer que os grupos mobilizados se organizem em modalidades de representação e mediação específicas, que inicialmente assumiram o formato de escolas e posteriormente de associações e reivindicações territoriais. Nesse processo, as posições de autoridade e mediação herdadas do modelo pastoral tiveram que ser refeitas para se adequarem à nova situação histórica. Alguns sujeitos e grupos lograram êxito nesse processo, transitando da condição de agentes pastorais à de líderes indígenas, enquanto outros, que nunca haviam participado mais intensivamente da mobilização pastoral foram alcançados pelo processo de reorganização que os institui como etnias indígenas específicas e não mais como índios genéricos.

A dupla de situação de grupos étnicos emergentes e de indígenas no contexto urbano os coloca em posição desfavorável nas negociações com as agências indigenistas oficiais, que não se veem como agentes promotores de políticas de viabilização para os projetos desses grupos, mas como instâncias de controle e *tutela* das populações. O

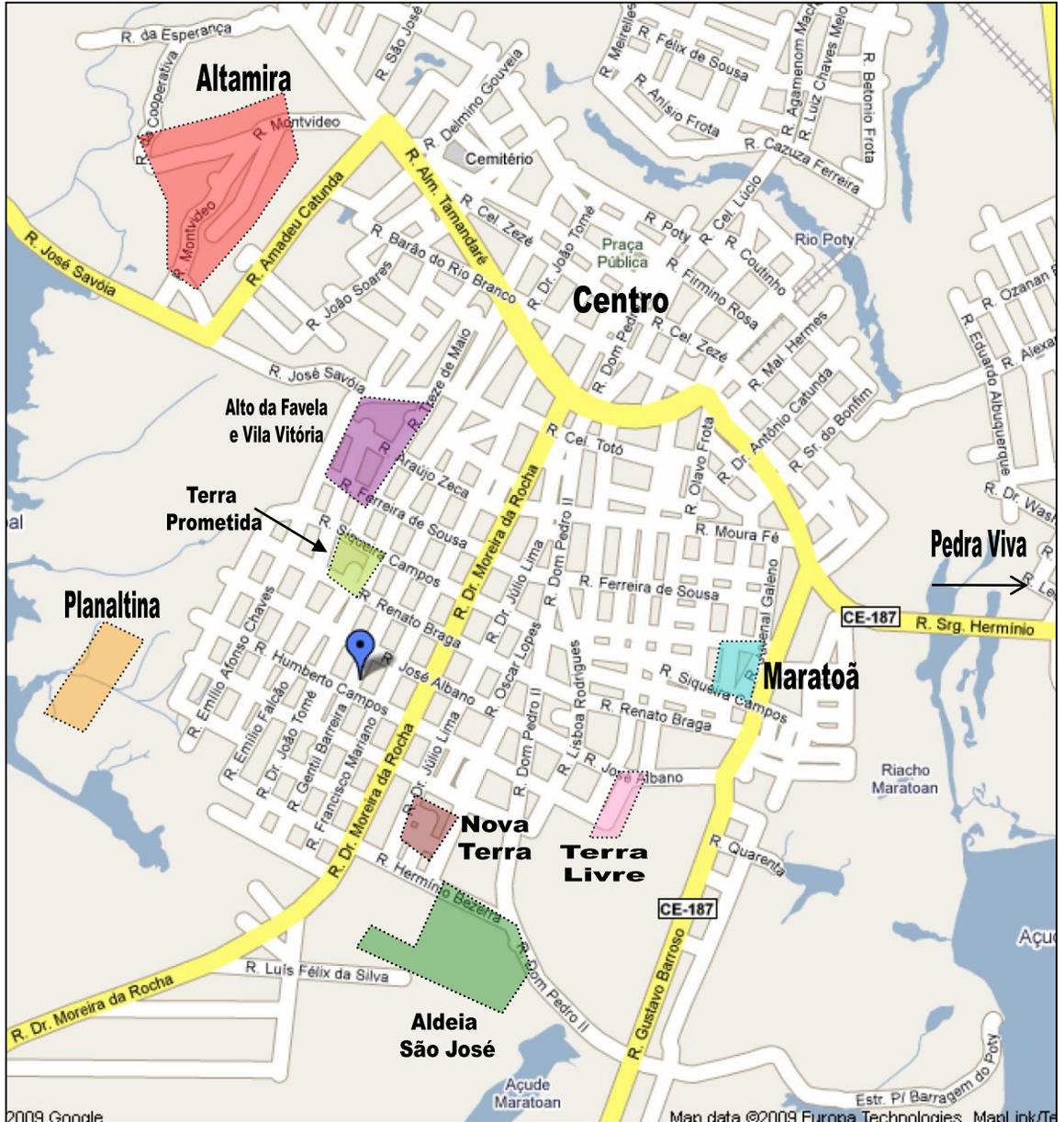
fracasso em consolidar as ocupações indígenas no Nazário e no Cajueiro, reflete tanto a inabilidade política de algumas lideranças quanto a parca atenção dispensada pela Funai e Funasa em instalar mais do que placas de identificação nas aldeias.

As dificuldades na relação entre os indígenas e o estado serão discutidas no próximo capítulo quando abordarei o processo de cadastramento das etnias indígenas de Crateús.

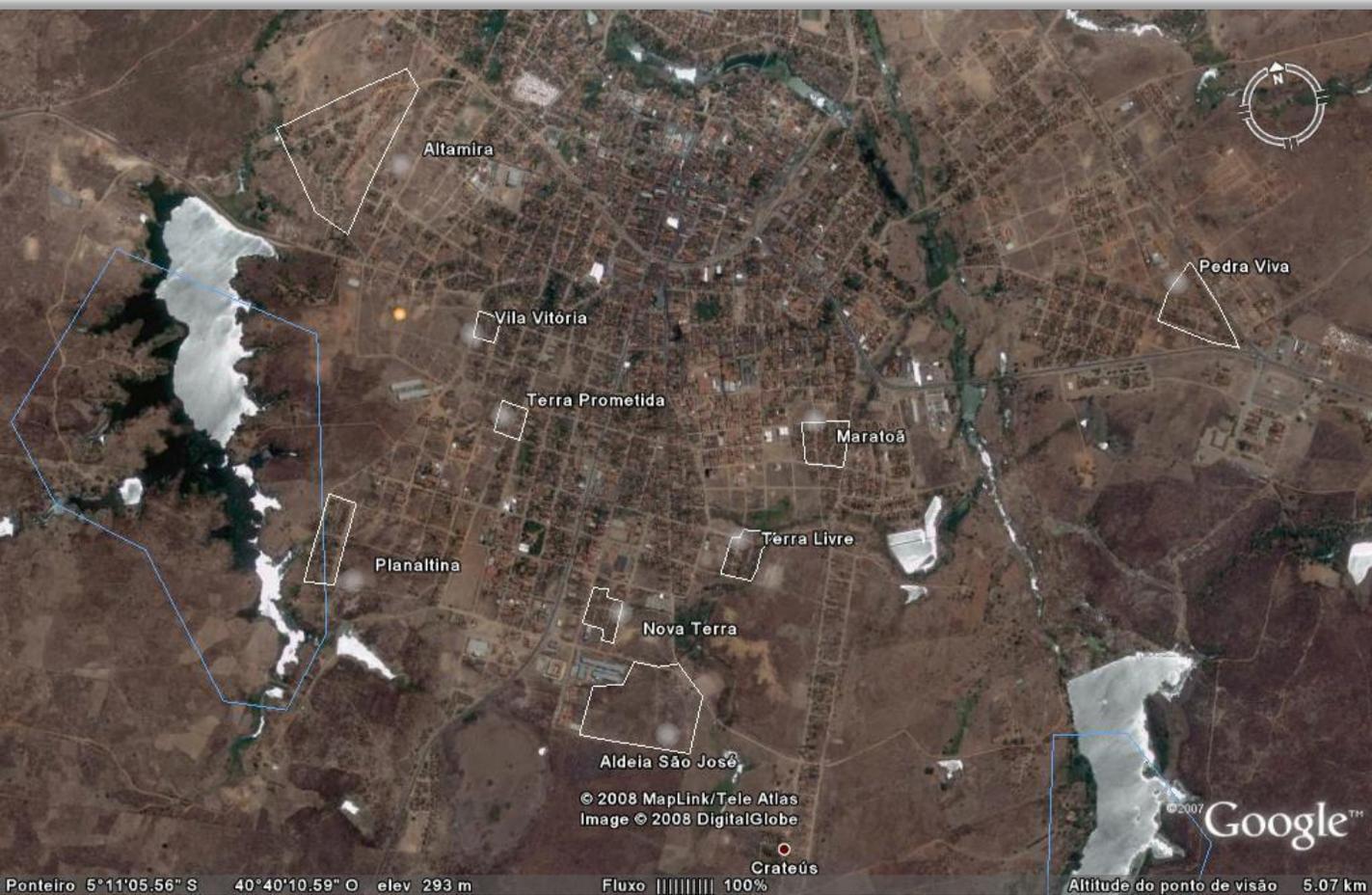
Iconografia Capítulo 4



Mapa de localização das *periferias indígenas* de Crateús



-  Aldeia São José – Potyguara, Tabajara, Calabaça, Kariri
-  Nova Terra – Potyguara e Tabajara
-  Terra Livre – Potyguara
-  Maratoã – Kariri, Tabajara, Potyguara e Calabaça
-  Planaltina – Potyguara e Calabaça
-  Terra Prometida – Tabajara, Calabaça e Tupinambá
-  Alto da Favela e Vila Vitória – Tabajara, Calabaça e Tupinambá
-  Altamira - Potyguara
-  Pedra Viva - Tabajara
-  Casa de Helena



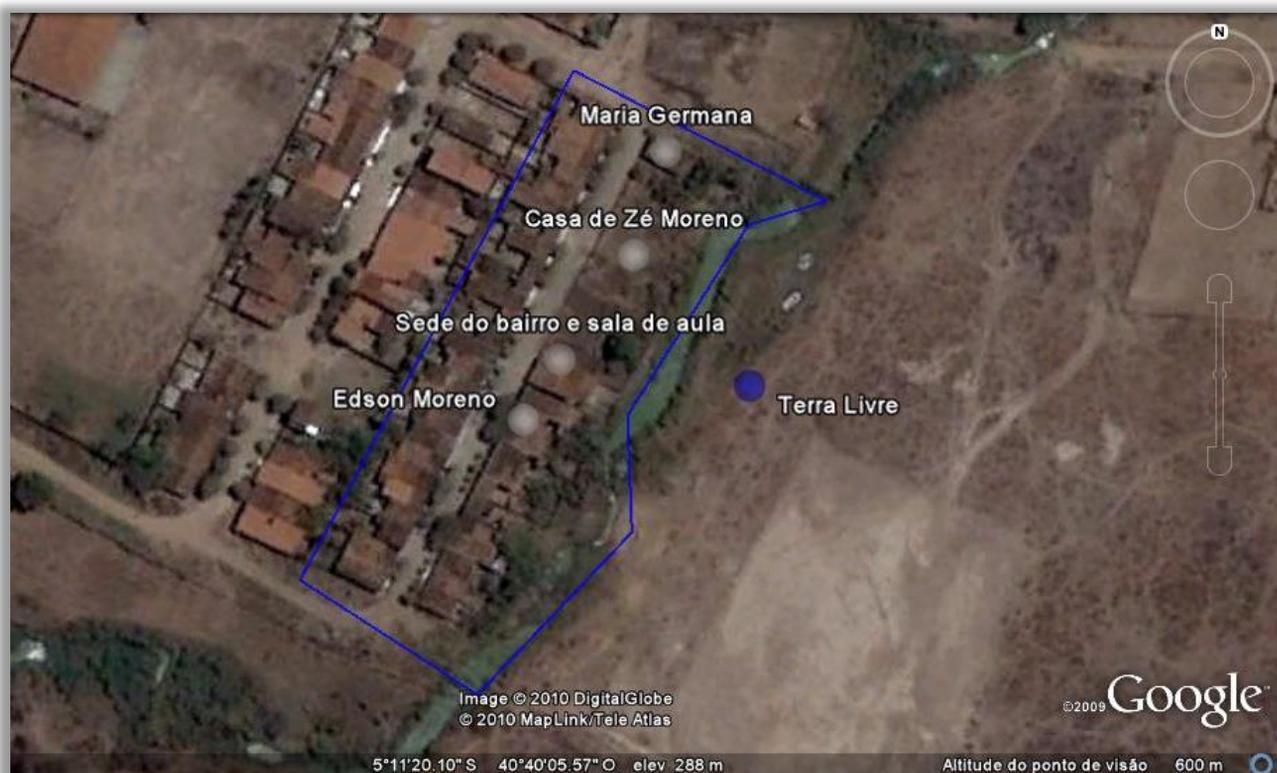
Localização das *periferias indígenas* de Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



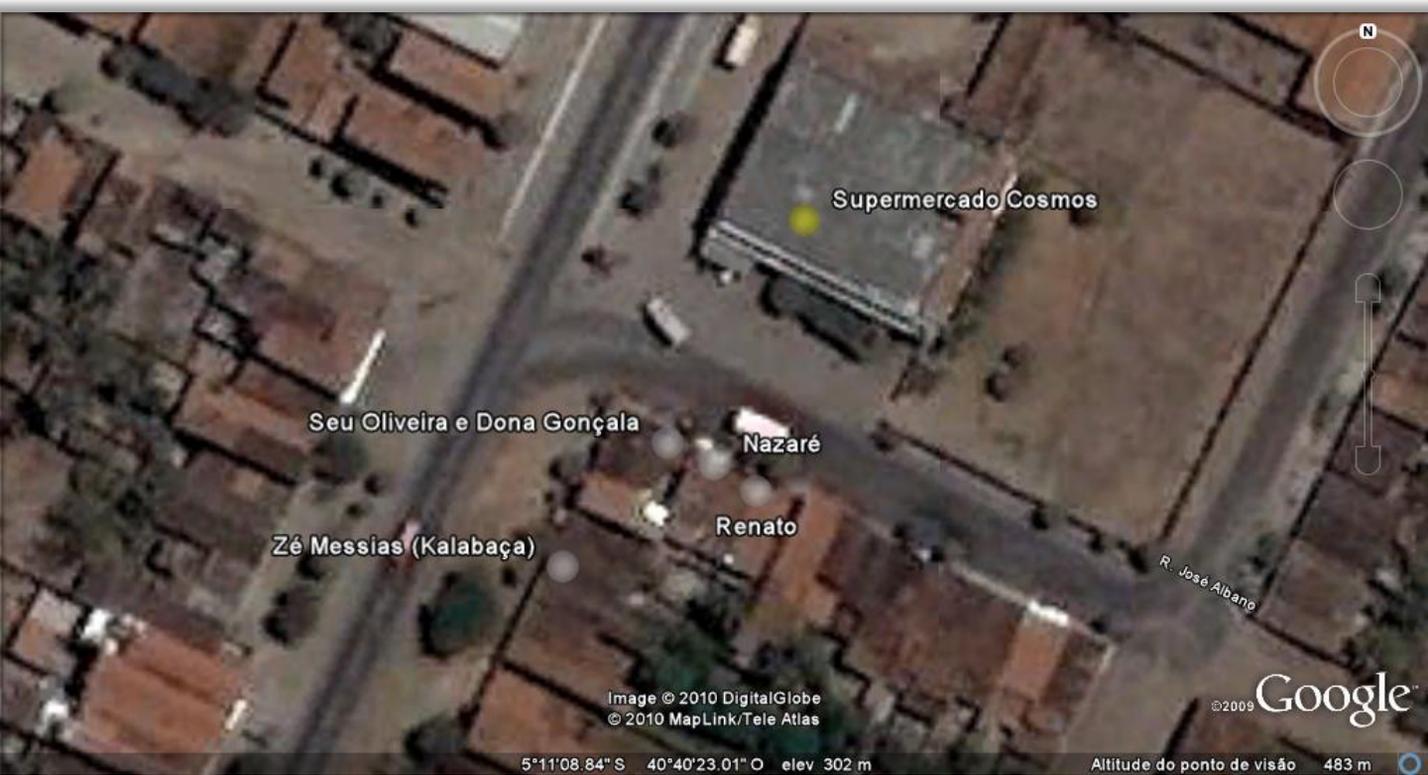
Localização da Maratoã, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Localização da Nova Terra, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



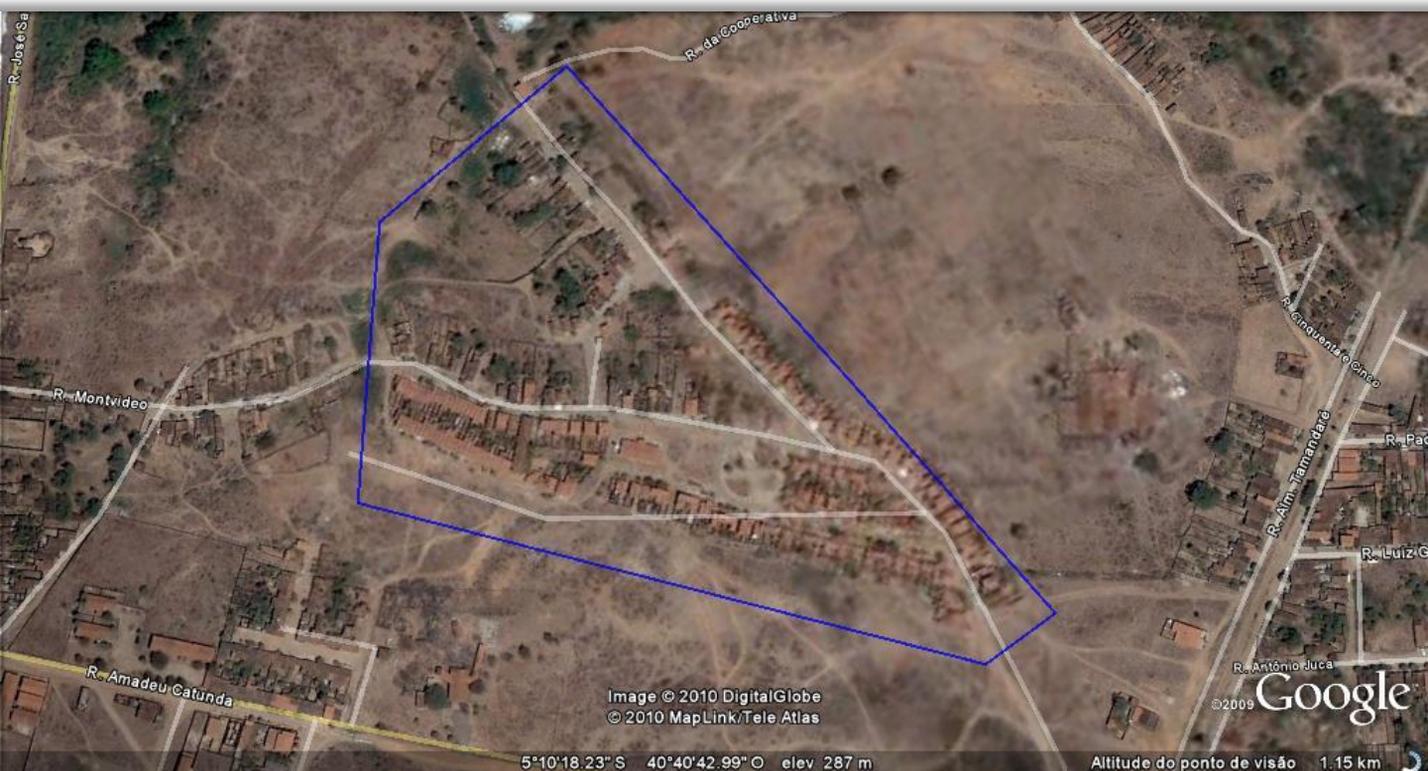
Localização da Terra Livre, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Localização das casas de Renato, Nazaré e Seu Oliveira (Potyguara) e de seu Zé Messias (Calabaça) em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



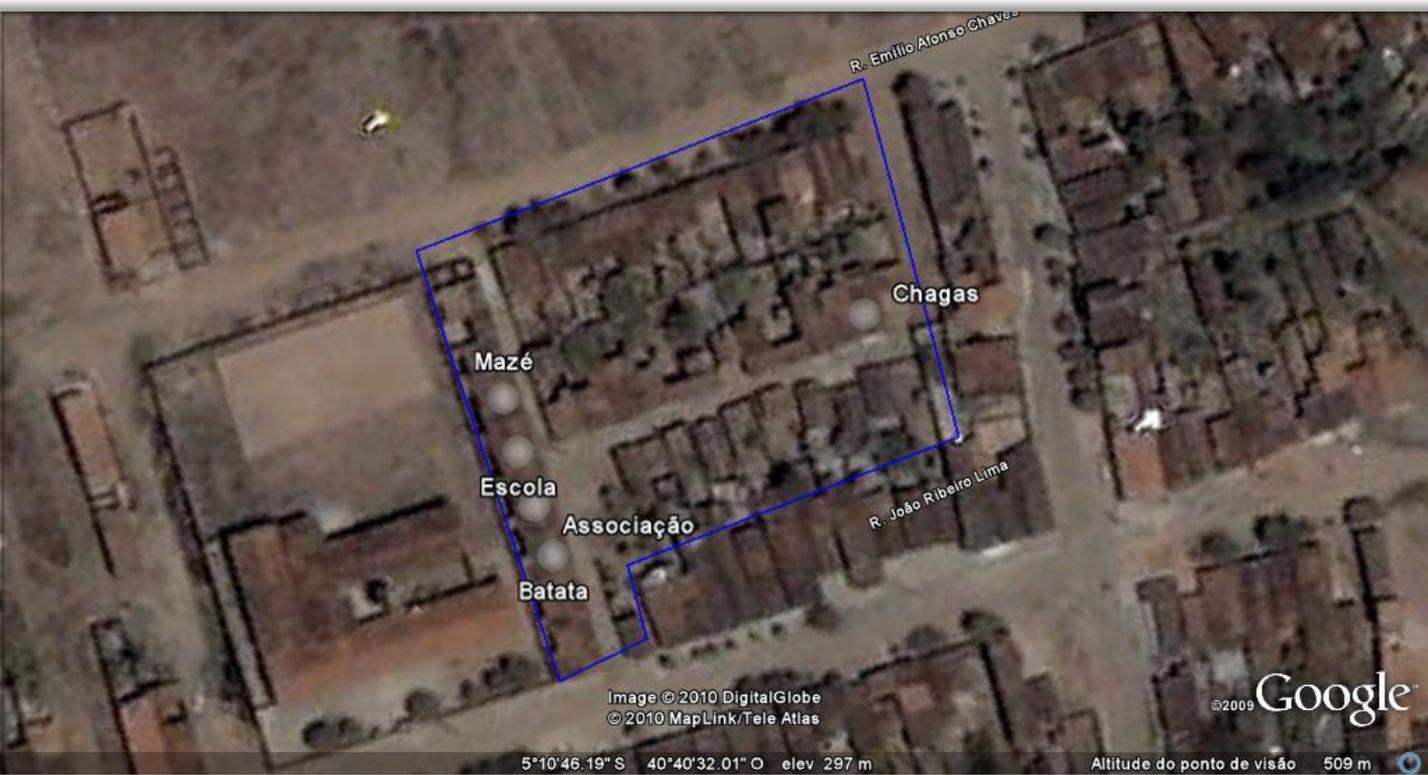
Localização da aldeia São José em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Localização da Altamira, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Localização da Planaltina, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Localização da Vila Vitória, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Localização da Terra Prometida, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.

Potyguara



Reunião mensal da Associação dos Potyguara na Aldeia São José.



Renato preside reunião da Associação dos Potyguara em frente a casa da presidente Dona Fátima. Aldeia São José.



Fila para assinar o livro de atas após a reunião da Associação dos Potyguara.



Lideranças Potyguara apresentam para secretárias da prefeitura o projeto de construção da escola Raízes Indígenas na Aldeia São José.



Vista da Aldeia São José a partir da rua Dom Pedro II.



Início da construção da Escola Raízes Indígenas na Aldeia São José



Grupo Potyguara indo fazer uma apresentação de Toré numa escola de Crateús.



Grupo de Toré Potyguara em frente a escola onde fizeram a apresentação.



Seu Rodrigues Guarani, indígena de Mato Grosso do Sul casado com uma Potyguara. Participa da diretoria da Associação dos Potyguara.



Helena Gomes Potyguara, participando de Assembleia Regional na aldeia Fideles em Quiterianópolis.



Irmãs Jacaúnas, integrantes de uma numerosa parentela Potyguara originária da Serra das Matas.



Toré na Aldeia São José, em comemoração à desocupação do terreno da escola por parte dos não-indígenas. Em primeiro plano, Cosme, fiscal da Associação.



Seu Zé Moreno e os seus netos na Terra Livre. Os Morenos são outra parentela Potyguara bastante numerosa, oriundos de São Miguel do Tapuio no Piauí.



Edson Moreno e seus filhos debulhando a safra de feijão ligeiro na frente de sua casa na Terra Livre.



Modelo da carteirinha da Associação dos Potyguara.

Kariri



Antônio Elson Kariri e o galão de pesca.



Seu Antônio Jovelino durante entrevista em sua casa, na Maratoã.



Família Kariri durante o II Encontro do Povo Kariri. Prefeitura de Crateús, junho de 2007.



Tetê Kariri e sua filha Jaqueline. durante o II Encontro do Povo Kariri. Prefeitura de Crateús, junho de 2007.



Jamille e Jaqueline sentadas na calçada da casa de sua avó, Dona Tereza Kariri. Ao lado a casa onde funciona a Escola Tabajara Cariri.



Detalhe da fachada da Escola Tabajara Cariri.



Cristina Kariri durante aula na escola indígena.



Modelos das carteirinhas da Associação dos Kariri



Crianças que estudam na Escola Tabajara Cariri.



Rosi Kariri, ativista indígena que organizou a Associação Kariri em São Paulo e desde 2007 atua no Ceará e Piauí mobilizando as famílias Kariri.

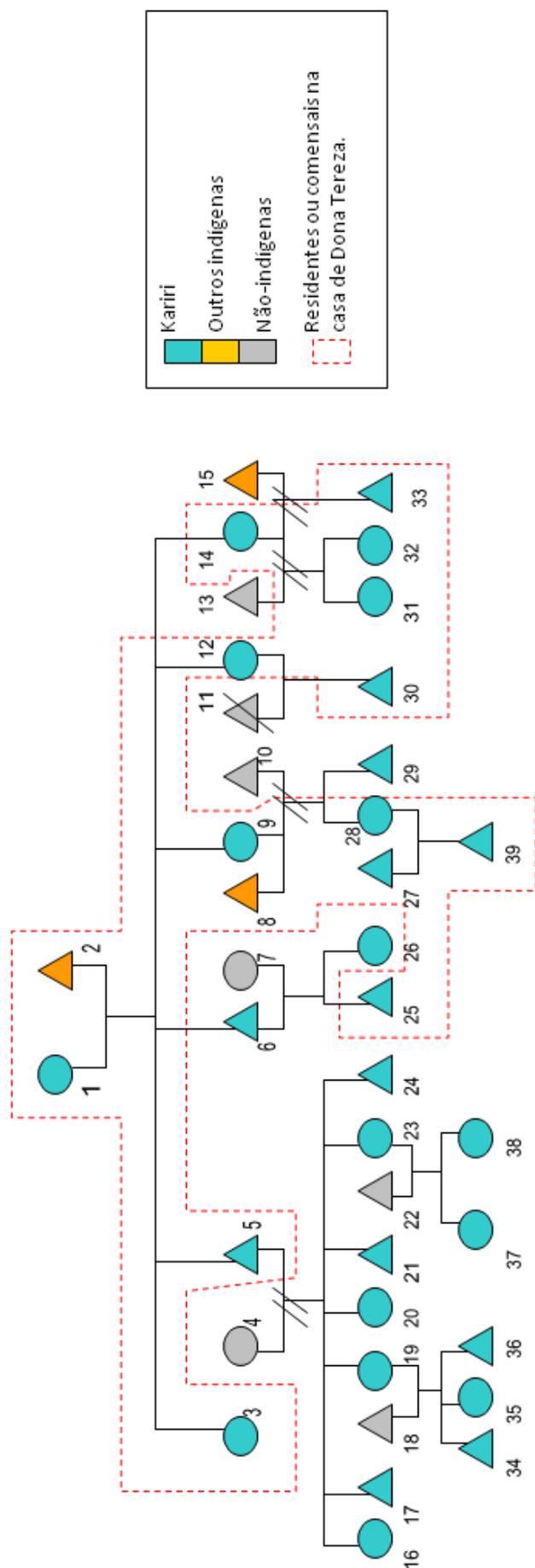


Momento durante a II Reunião dos Kariri, da esquerda para a direita: Evanir Johnson (Funai), Teka Potyguara, Cristina Kariri, Bitonho Kariri, Valério Kariri e Bida Jenipapo-Kanindé. durante o II Encontro do Povo Kariri. Prefeitura de Crateús, junho de 2007.



Bitonho Kariri presidindo reunião da AIKACRA.

Diagrama de parentesco da família de Dona Tereza Kariri e Seu Antônio Jovelino.



- | | | | |
|--|--|---|--------------------|
| 1 – Tereza Kariri | 11 – Esposo falecido de Eliane | 21 – Bruno | 31 – Jaqueline |
| 2 – Antônio Jovelino (Tabajara) | 12 – Eliane | 22 – Esposo de Mazé | 32 – Jamille |
| 3 – Quinha | 13 – Sarandê (primeiro esposo de Tetê) | 23 – Mazé | 33 – Jackson |
| 4 – Ex-esposa de Antônio Elson | 14 – Tetê | 24 – Jailson | 34 – Wesley |
| 5 – Antônio Elson | 15 – Ex-namorado de Tetê (Pitaguary) | 25 – Gugu | 35 – Camila |
| 6 – Zezinho | 16 – Keliane | 26 – Karine | 36 – Carlinhos |
| 7 – Esposa de Zezinho | 17 – Wellison | 27 – Volney (Kariri – Família do Bitonho) | 37 – Filha da Mazé |
| 8 – Companheiro de Cristina (Tremembé) | 18 – Esposo de Kátia | 28 – Cristiane | 38 – Filha da Mazé |
| 9 – Cristina | 19 – Kátia | 29 – Junior | 39 – Wilke |
| 10 – Ex-esposo de Cristina | 20 – Katiene | 30 – Felipe | |

Calabaça-Jandaíra



Dona Maria Calabaça e Seu Zé Messias Potyguara.



Modelo da carteirinha da Associação dos Calabaça



Jovens Calabaça participando da Assembléia na aldeia Cajueiro. Dezembro de 2008.



Helena Calabaça durante entrevista em sua casa em Crateús.

Tabajara da Nova Terra



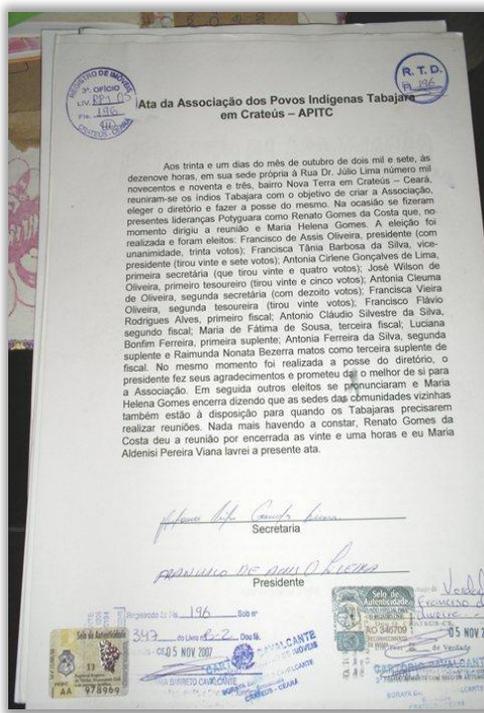
Modelos das carteirinhas da Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús - APITC.



Interior da sede comunitária da Nova Terra, onde está situada um anexo da Escola Raízes Indígenas e onde acontecem as reuniões da Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús.



Assis Tabajara, presidente da APITC, durante reunião da Associação na sede da Nova Terra.



Ata de fundação da Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús. Esta associação reúne as famílias Tabajara originárias do Pé-de-Serra do Ipu, que migraram para Crateús seguindo a construção da linha férrea.

Outros núcleos: Pedra Viva, Terra Prometida, Fidélis.



Localização da Pedra Viva, em Crateús. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Seu Antônio Peres, liderança Tabajara da Pedra Viva.



Vista do Conjunto Altamira, onde residem diversas famílias Potyguara.



Dona Francisca Tabajara, liderou a ocupação da Terra Prometida em 1990. Faleceu em 2008 durante meu último período de campo.



Geraldo "Ageu" Lira, liderança Tabajara do Fideles. Quiterinópolis.



Família Lira, Tabajara de Quiterianópolis. Os Lira participaram ativamente da ocupação da Terra Prometida e, em 2002, deram início ao processo de retorno às suas *terras de origem*, no Fideles, Quiterianópolis.

Tupinambá



Fátima Tupinambá e seu netinho.

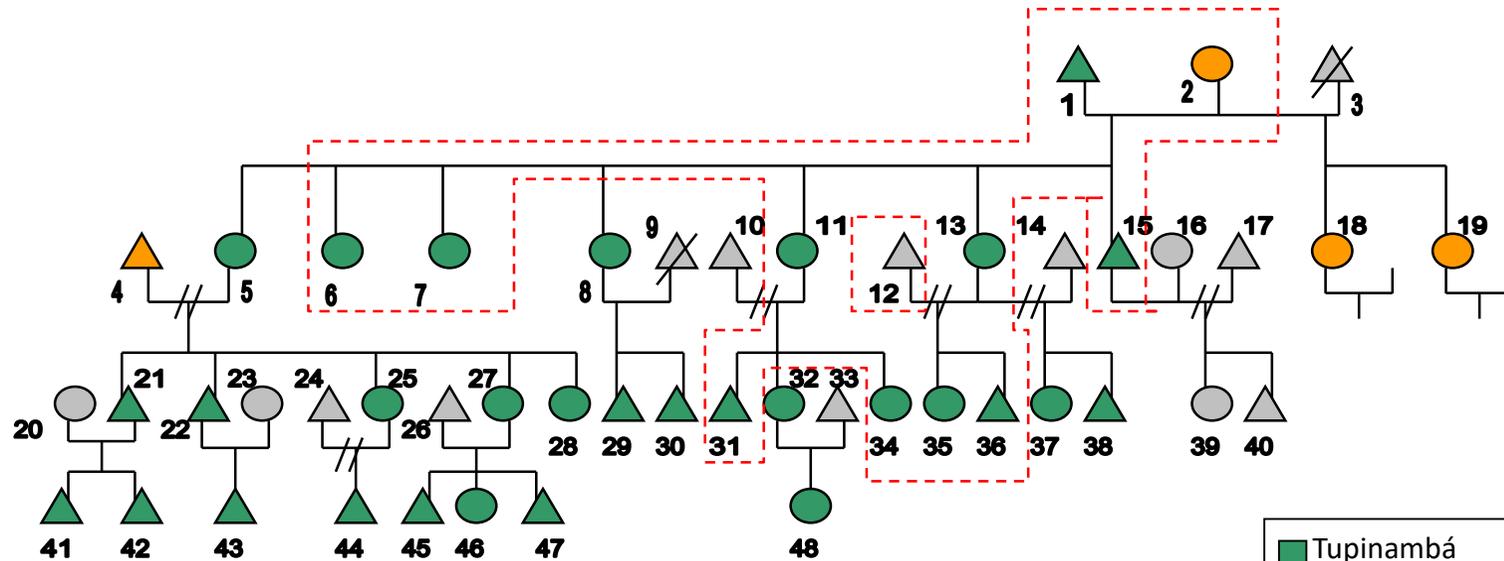


Damião Tupinambá e sua companheira, Margarida.

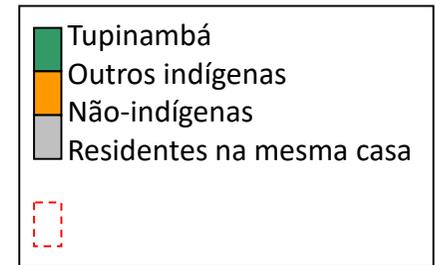


Família Tupinambá durante reunião na Vila Vitória.

Diagrama de parentesco da família de Seu Severino Tupinambá e Dona Maria.



- | | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|-------------------------|
| 1 - Severino Tupinambá | 17 - Ex-esposo de Margarida | 33 - Lavoisier |
| 2 - Dona Maria (Potyguara) | 18 - Maria | 34 - Erinalda |
| 3 - Esposo falecido de Dona Maria | 19 - Joana | 35 - Natália |
| 4 - Cajueiro (Tabajara) | 20 - Elizabete | 36 - Wagner |
| 5 - Fátima | 21 - Valdemar | 37 - Leonária |
| 6 - Joana D'Arc | 22 - Erivaldo | 38 - Leonai |
| 7 - Socorro | 23 - Madalena | 39 - Filha da Margarida |
| 8 - Francisca (Turuca) | 24 - Ex-esposo de Grazielle | 40 - Filho da Margarida |
| 9 - Esposo falecido de Francisca | 25 - Grazielle | 41 - Anderson |
| 10 - Ana Lúcia (Capota) | 26 - Gabriele | 42 - João |
| 11 - Ex-esposo de Ana Lúcia | 27 - Antônio | 43 - Jubemar |
| 12 - 1º esposo de Elineide | 28 - Jociele | 44 - Gladson |
| 13 - Elineide (Leo) | 29 - João Paulo | 45 - Wemerson |
| 14 - 2º esposo de Elineide | 30 - Henrique | 46 - Wemilli |
| 15 - Damião | 31 - Francisco | 47 - Wevérti |
| 16 - Margarida | 32 - Deuselina | 48 - Vitória |



Tabajara da Vila Vitória



Sala de aula da Escola Raízes Indígenas na Vila Vitória.



Sede comunitária da Vila Vitória, onde durante muitos anos funcionou o Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR. Hoje, abriga a Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela – AVFVLA.



Chagas, Batata e Toinho, filhos de Dona Tereza e seu Doroteu, lideranças Tabajara da Vila Vitória e do Nazário.



Dona Mazé Tabajara, na época em frente a casa que ocupava na Vila Vitória.

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA ALDEIA VILA VITÓRIA - FAVELA (AVFVLA)
 Vila Vitória - Fátima I - Crateús-Ce

FICHA CADASTRAL

Nome: Buzinene Barbosa da Silva
 Filiação: Jose Ferreira da Silva
 e Maria Barbara da Silva
 Data Nasc. 19/3/1989 Prof.: agricultora
 Est. Civil estável
 Cônjuge: Jose Wilson Nogueira dos Santos
 Filhos: Jose Nilson Barbosa dos Santos

Etinia: calabaça
 End.: moreira da Rocha 68
 RG.: 2006014097478 CPF.: 032.408.633-40
 Telefone: _____

Crateús, 23 de Fevereiro de 2008.

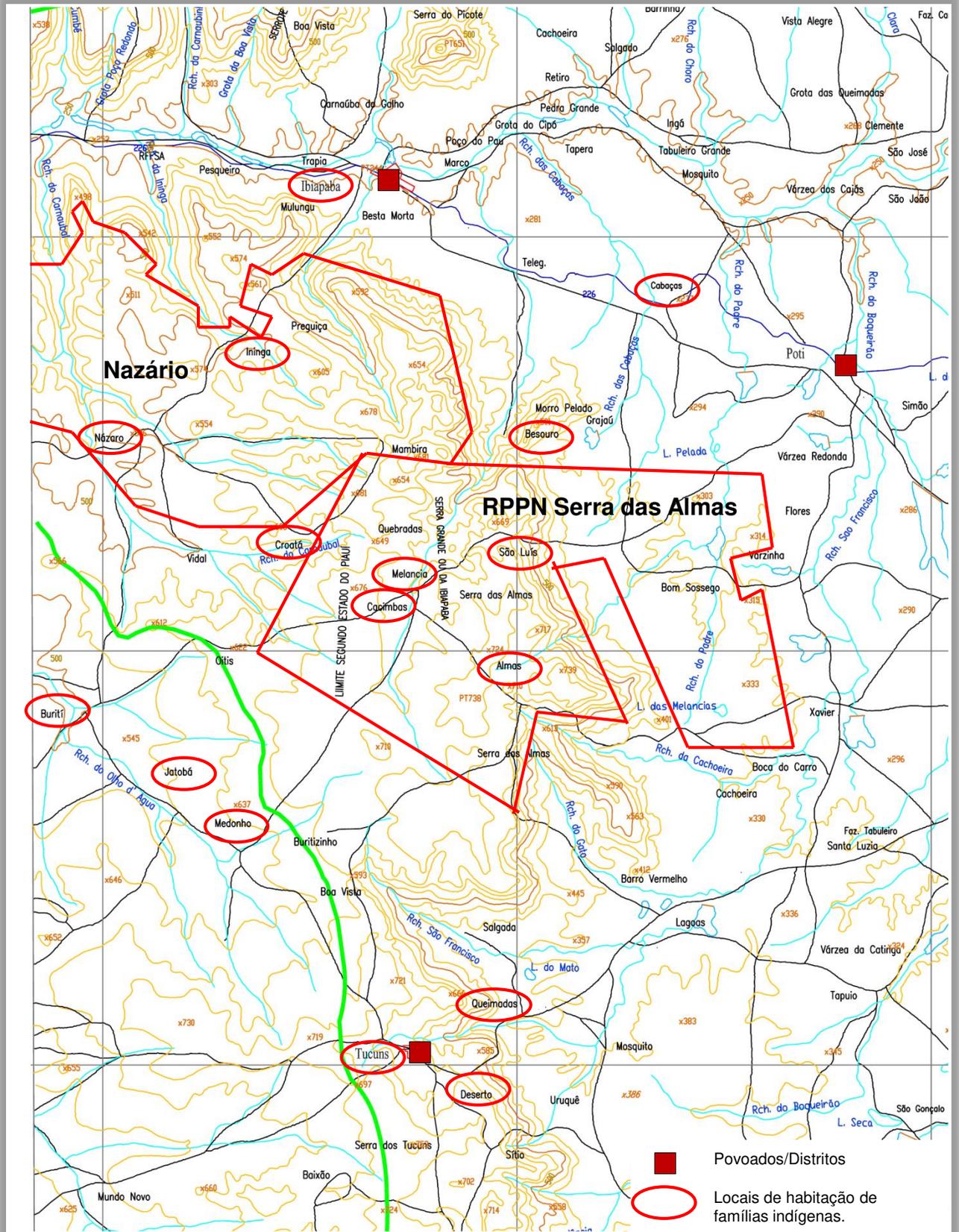
Presidente

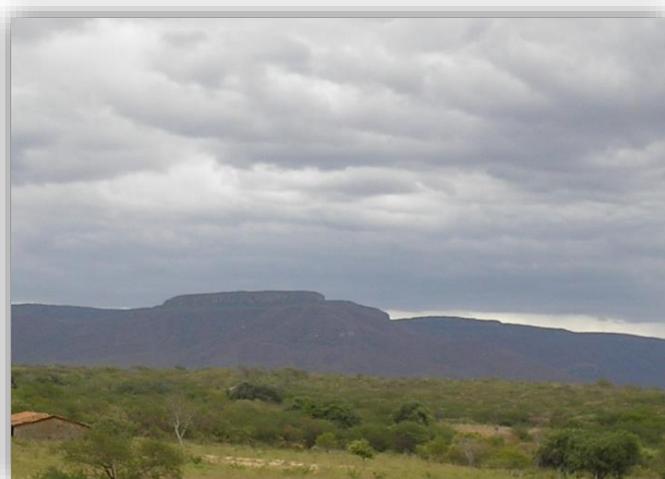
Modelo de ficha cadastral da Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela (AVFVLA). A associada pertence à etnia Calabaça.



Modelos das carteirinhas das Associações CINCRAR e AVFVLA (Tabajara e Calabaça).

Mapa com a localização aproximada dos limites entre o Nazário e a RPPN da Serra das Almas





Vista da Serra das Melancias.



Vista do Sertão de Crateús a partir da subida da Serra dos Tucuns.



Caminhão pau-de-arara que faz o trajeto até o Jatobá Medonho e eventualmente até o Nazário. Subida da Serra dos Tucuns.



Funcionários da Coelce e indígenas da aldeia Nazário retirando areia da estrada para que pudéssemos passar no caminhão com os postes de iluminação.



Safra de Jerimum na aldeia Nazário.



Adaptações tecnológicas: garrafas PET são altamente valorizadas para guardar as sementes de feijão de uma ano para o outro. As propriedades desse plástico permitem u melhor acondicionamento dos grãos evitando umidade e fungos.



Interior da casa de Dona Toinha e Seu Loro na aldeia Nazário.



Safra de milho da família de Seu Loro.



Dona Mazé Tabajara após se mudar para o Nazário pela segunda vez.



Toinho Tabajara ao lado do olho d'água que abastece as famílias do Nazário.



Dona Toinha Tabajara, indígena de Ipueiras que vivia na Vila Vitória e mudou-se para o Nazário acompanhando a família da sua filha Aurilene.



Gilvan durante a colheita do milho. Casado com Niltinha, sobrinha de Dona Mazé, eles saíram do Nazário em setembro de 2006, indo morar em São Paulo.



Seu Loro aproveitava o tempo durante colheita do milho para caçar mocós.



Todos os dias no final da tarde a partida de futebol era sagrada para os meninos que jogavam descalços no campinho que eles mesmos haviam aberto e destocado.



Casa de Seu Evaristo e Don Maria Calabaça.



Antena parabólica ao lado da casa de Toinho Tabajara.



Armadilha para caçar tatus.



A armadilha funiconã.



Seu José Zacarias e o filho. Seu José é irmão de Dona Mazé e, em 2006, mantinha uma casa nos Tucuns e outra no Nazário.



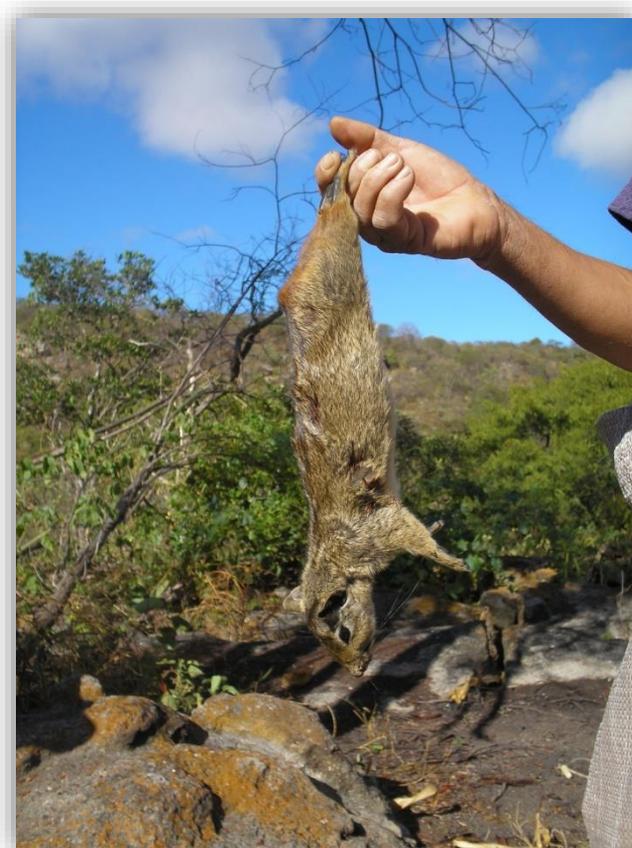
Diversas tonalidades do milho nativo cultivado no Nazário.



Seu Evaristo demonstrando o funcionamento da besta que ele mesmo produz.



Seu Loro e Luzinário preparando-se para uma caçada.



Mocó caçado por Seu Loro.



Juritis caçadas por Luzinário.



Família do Seu Gentil e da Dona Chiquinha.



Família do Batata e da Lucilene.

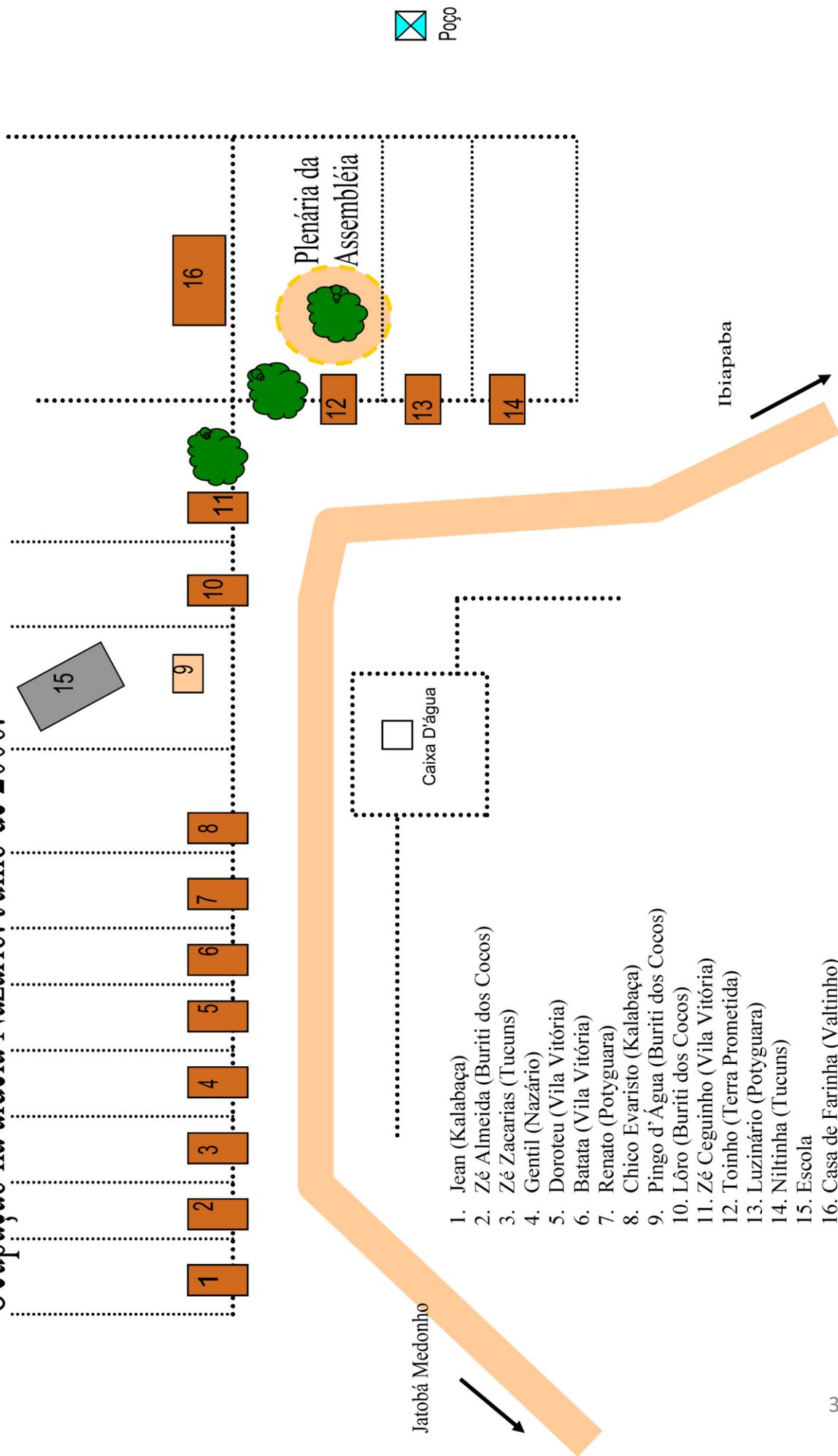


Família Calabaça: Lucilene, Dona Maria e Té, mais duas crianças.



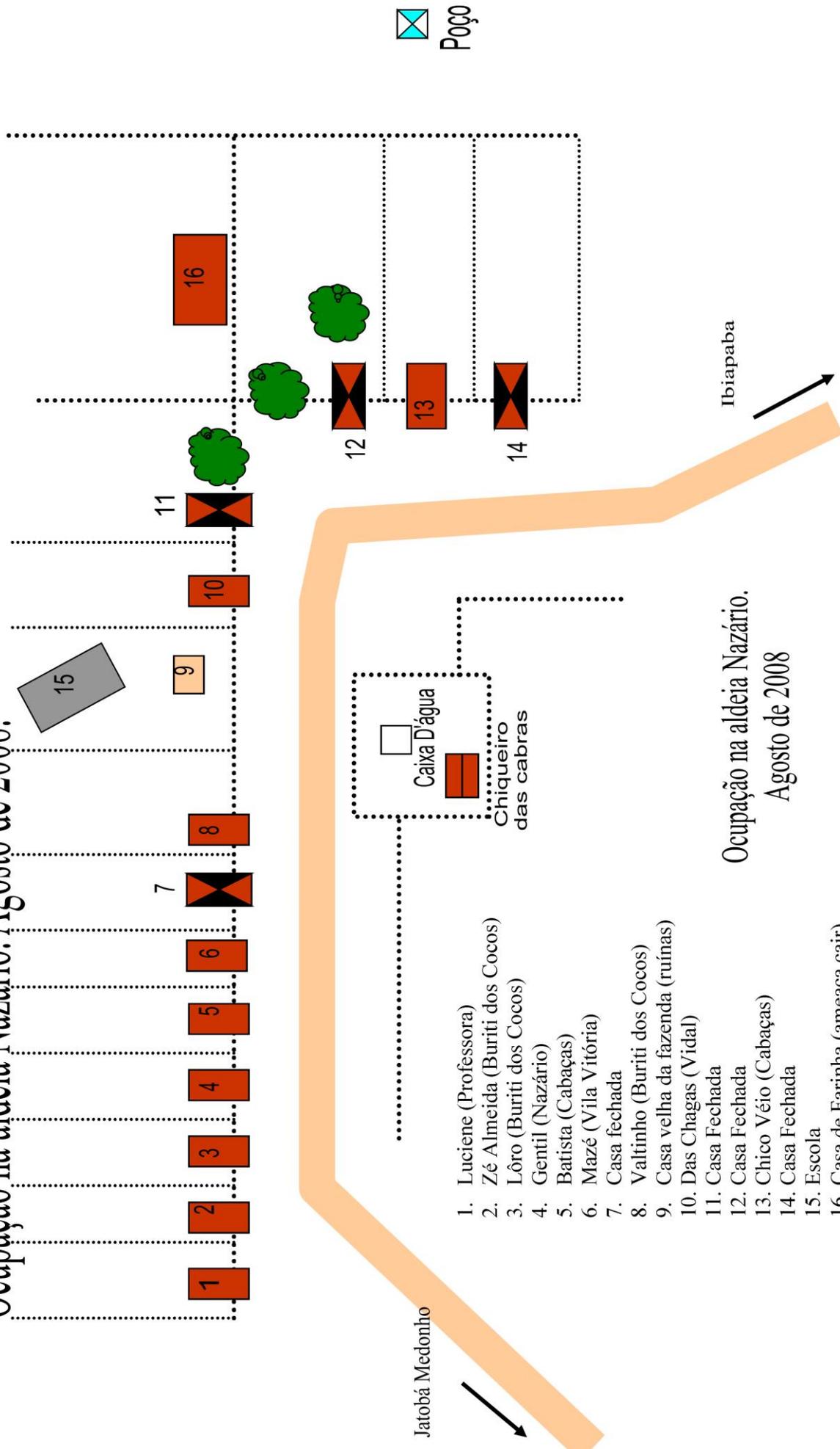
Família do Seu José de Almeida.

Ocupação na aldeia Nazário, Julho de 2006.



1. Jean (Kalabaça)
2. Zé Almeida (Buriti dos Cocos)
3. Zé Zacarias (Tucuns)
4. Gentil (Nazário)
5. Doroteu (Vila Vitória)
6. Batata (Vila Vitória)
7. Renato (Potyguara)
8. Chico Evaristo (Kalabaça)
9. Pingo d'Água (Buriti dos Cocos)
10. Lôro (Buriti dos Cocos)
11. Zé Ceguinho (Vila Vitória)
12. Toinho (Terra Prometida)
13. Luzinário (Potyguara)
14. Niltinha (Tucuns)
15. Escola
16. Casa de Farinha (Valtinho)

Ocupação na aldeia Nazário. Agosto de 2008.



1. Luciene (Professora)
2. Zé Almeida (Buriti dos Cocos)
3. Lôro (Buriti dos Cocos)
4. Gentil (Nazário)
5. Batista (Cabaças)
6. Mazé (Vila Vitória)
7. Casa fechada
8. Valtinho (Buriti dos Cocos)
9. Casa velha da fazenda (ruínas)
10. Das Chagas (Vidal)
11. Casa Fechada
12. Casa Fechada
13. Chico Véio (Cabaças)
14. Casa Fechada
15. Escola
16. Casa de Farinha (ameaça cair)

Ocupação na aldeia Nazário.
Agosto de 2008

Tabajara e Kalabaça de Poranga



Santo Ouro e Leuda, lideranças Tabajara de Poranga.



Santo Ouro cuidando da criação de porcos.



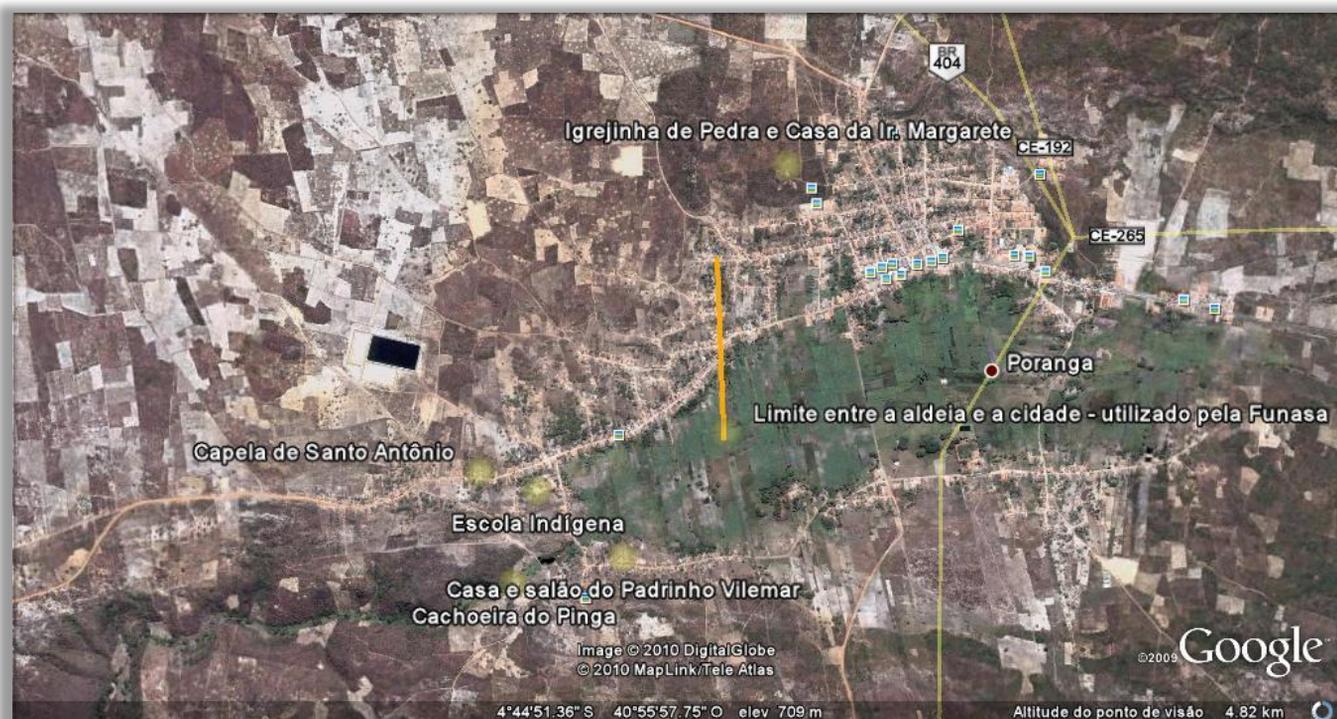
Dona Tereza Carioca, primeira indígena Kalabaça a se *assumir* em Poranga.



Dona Maria da Lourdes, nascida na serra da Meruoca, é uma das pajés de Poranga.



Localização da aldeia Cajueiro, em Poranga. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2009.



Poranga. Imagem de satélite do programa Google Earth. 2010.



Vistas panorâmicas da aldeia Cajueiro.



Parede externa da Escola Diferenciada Jardim das Oliveiras.



Emblema do Cipo na parede da escola diferenciada.



Seu Gonçalo Maximiano mostra o tatu caçado na noite anterior na aldeia Cajueiro.



Jorge e seus irmãos menores junto com seus pais, Elias e Expedita, separando caroços de mamona.



Dona Socorro e Dona Zeneide preparando sabão a partir de caroço de mamona.



Seu Elias voltando do roçado, aldeia Cajueiro.



Reunião na sede do Conselho Indígena de Poranga.



Construção da Oca dos Pais e Avós no pátio da escola indígena de Poranga.



Processo de construção da oca.



O autor com os indígenas que construíram a oca, posando para as “fotos oficiais”.



Chico Crispim e Eliane Gomes, lideranças Tabajara.



Marisa, liderança do grupo dos *Jovens Pensantes* durante um toré na sede do CIPO.



Tia Rai Kalabaça, professora indígena durante um toré na sede do CIPO.



Eunice preparando-se para ir para a escola.



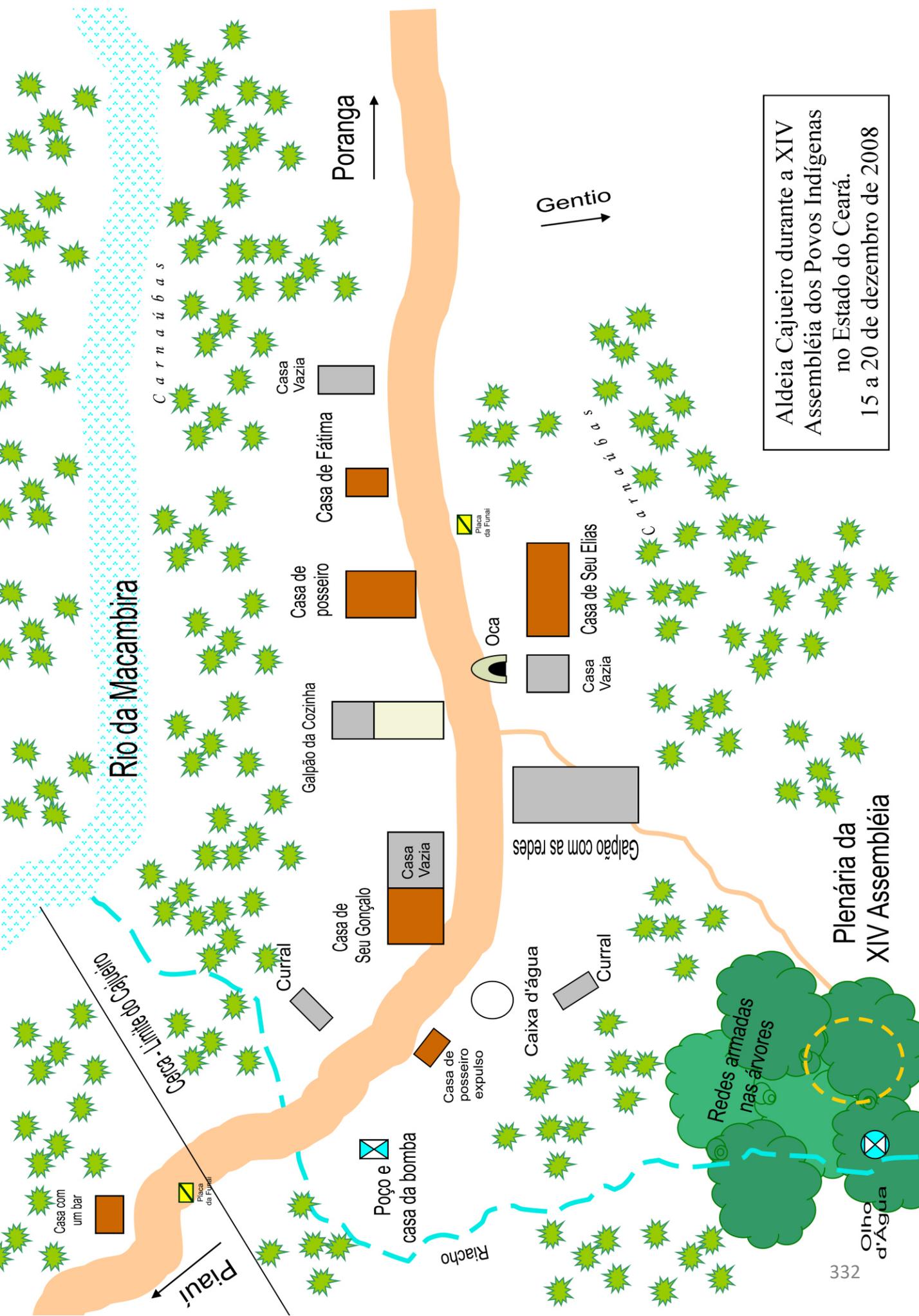
Reunião com o promotor da comarca para denunciar derrubada de cercas e venda de terras na área da Imburana.



Professoras indígenas após bazar comunitário realizado na escola num domingo à tarde.



Toré das criança dentro da oca. Ao centro um tronco de jurema e um de carnaúba.



Aldeia Cajueiro durante a XIV
 Assembléia dos Povos Indígenas
 no Estado do Ceará.
 15 a 20 de dezembro de 2008

Plenária da
 XIV Assembléia

"Onem o torém
o índio,
onde
te o índio
erra."



LUTAS POR RECONHECIMENTO

LUTAS POR RECONHECIMENTO

Conrad parece dizer que nós, ocidentais, decidiremos quem é um nativo bom ou mau, porque todos os nativos têm existência suficiente graças ao nosso reconhecimento. Nós os criamos, ensinamo-os a falar e pensar e, quando eles se rebelam, apenas confirmam nossa visão deles como crianças tolas, ludibriadas por seus senhores ocidentais. (Said, 2003, p. 109).

A epígrafe acima, retirada de um ensaio de Edward Said a respeito de *Nostromo*, um romance de Joseph Conrad sobre o colonialismo, nos traz ao centro da discussão em torno dos processos de reconhecimento das etnias indígenas ditas “emergentes”. São questões em torno do poder de nomear, classificar e definir quem são e como devem ser aqueles povos tidos como nativos. A quem compete definir os limites e o conteúdo dos grupos étnicos? Quais são os canais que permitem que esses grupos se viabilizem politicamente? Quais são as condições históricas e os arranjos de poder que potencializam determinados grupos e impedem outros? Estas questões balizam a discussão do capítulo final desta tese, que tem como material de análise uma situação social específica: o cadastramento das etnias indígenas de Crateús pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) da Fundação Nacional de Saúde.

No ordenamento jurídico brasileiro o processo de reconhecimento étnico indígena não existe formalmente, ele é apenas uma rotina burocrática sem previsão estrita na legislação. Até 2003, entretanto, a Funai exigia um laudo antropológico que atestasse que os grupos que apareciam reivindicando atendimento eram indígenas, para só então destinar-lhes atenção. Enquanto esse laudo não ficava pronto, decorriam-se vários anos, inúmeros constrangimentos e os grupos mobilizavam-se através de outros circuitos de interação, que envolviam tanto outras agências oficiais, como ONGs e movimentos sociais¹. No entanto, com a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do

¹ Os casos mais notórios seriam os dos Caxixó e Aranã em Minas Gerais (Oliveira e Santos 2003 e Carvalho, 2008).

Trabalho, e após sérias críticas dos índios, indigenistas (não-governamentais) e antropólogos, os laudos de identificação étnica foram deixados de lado pela Funai em 2003.

Atualmente, a legislação prevê que o reconhecimento ocorra através da autoidentificação dos grupos, que é geralmente manifestada através de uma carta ou abaixo-assinado. No entanto, no meio indigenista oficial, cria-se uma zona cinzenta, temporal e burocrática, que protela o atendimento aos grupos reivindicantes afirmando que os mesmos encontram-se *em processo de reconhecimento*, ou não são ainda plenamente reconhecidos. Embora não haja nenhuma modalidade de processo formal para isso se realizar. Tal situação implica que eles efetivamente não têm acesso a maioria dos recursos indigenistas, enquanto não se adequarem a determinados padrões de conduta, organização representacional ou comprovarem sua lealdade a certas hierarquias tutelares. Alguns órgãos irão afirmar que não podem estender sua atenção a estes novos grupos enquanto eles não forem cadastrados ou contabilizados, com a finalidade de se incluir no orçamento do ano seguinte uma verba específica para o seu atendimento. Pois, caso realizem atendimento desses grupos com a verba destinada aos índios já reconhecidos, isso criará sérios problemas para a administração local. Então, mesmo não existindo nenhum processo formal de reconhecimento, há um processo político, simbólico e burocrático para que os grupos postulantes ao reconhecimento sejam incorporados na malha de atenção indigenista oficial. É esse processo informal, mas efetivo, que busco analisar neste capítulo.

Nos últimos anos, o campo das políticas indigenistas no Brasil tem passado por mudanças profundas com a ampliação e complexificação dos atores institucionais e individuais que atuam com as populações indígenas. Dentro do aparelho de estado procedeu-se uma reformulação das competências dos órgãos responsáveis pelo trato com as populações indígenas, redefinindo o campo de atuação da Funai, que passou a contar com outras agências federais e estaduais atuando ao seu lado. Assim, a saúde indígena passou para o controle da Funasa, com participação cada vez maior das prefeituras municipais; a educação passou a ser atribuição primordial das secretarias estaduais de educação, ainda que exista um complexo sistema de articulação entre esferas federais (MEC, Funai), estaduais e municipais, nesse campo. Mais recentemente, políticas de desenvolvimento passaram a ser aplicadas pelo Ministério do

Desenvolvimento Social (Carteira Indígena), além de políticas culturais pelo Ministério da Cultura. Outro órgão de estado que ganhou importância nas questões indigenistas após a Constituição de 1988 foi o Ministério Público Federal, que passou a ter entre suas atribuições a defesa dos direitos dos povos indígenas. Neste sentido, é uma instância politicamente muito importante, à qual os povos indígenas recorrem diversas vezes.

No campo do indigenismo não-governamental, além das agências missionárias e organizações de indigenistas e antropólogos (de algum modo ligados às universidades públicas), todo um leque de ONGs, principalmente ambientalistas e de desenvolvimento solidário passaram a atuar num “mercado” de projetos financiado pela cooperação internacional (Barroso-Hoffmann, 2005; Peres, 2003). Paralela e concorrencialmente a estes atores, as organizações indígenas tem ganhado cada vez mais terreno nesses espaços políticos, contribuindo para a *“erosão do modelo tutelar que vem retirando paulatinamente do aparelho de Estado brasileiro o monopólio da definição das questões a serem tratadas em relação aos povos indígenas”* (Barroso-Hoffmann, 2005, p. 154).

Assim, a situação para o reconhecimento dos povos indígenas tem se tornado cada vez mais complexa e envolvendo múltiplos atores além dos aparatos tutelares do Estado. É no interior de tal contexto que pretendo analisar o processo de *reconhecimento étnico oficial* das etnias indígenas no Sertão de Crateús.

É preciso deixar claro que o tema do reconhecimento das etnias indígenas no Ceará vem acompanhando as mobilizações desses grupos desde o seu início. A palavra *reconhecimento* e seus cognatos *processos de reconhecimento, em reconhecimento, reconhecidos* e até o seu oposto *ainda não reconhecidos*, tornaram-se bordões do próprio movimento indígena e de seus mediadores, como as agências missionárias.

O termo reconhecimento é usado desde os anos 1980 pelas agências missionárias e poderemos, inclusive, encontrá-lo citado em documentos dessas agências fazendo referência a distinções entre as etnias já reconhecidas e as ainda não reconhecidas. Curioso é notar que, às vezes, o que o termo *não reconhecido* queria descrever não era o status político desses grupos frente ao Estado, mas a ainda frouxa organização étnica e reivindicatória dos grupos a partir do padrão de organização postulado pelo trabalho missionário. Assim, as etnias de Crateús, enquanto ainda se comportavam como movimento pastoral, não se adequavam a uma organização étnica (etnônimo, território e liderança tradicional) que era prevista tanto pela política indigenista como pela ação

missionária - que tomava as categorias indigenistas como típico-ideais e agia no sentido de adequar os grupos indígenas à estas configurações para que eles pudessem reivindicar mais eficazmente do estado. É em meio a este jogo político e simbólico que começam a se organizar os grupos indígenas em Crateús a partir de alinhamentos étnicos específicos em associações.

Interessante notar também que a idéia de uma luta pelo reconhecimento ainda hoje é utilizada para descrever a situação dos povos indígenas no Ceará, seja de modo geral ou para especificar o conjunto das etnias da região de Crateús, como neste artigo escrito pelo advogado da CDPDH da Arquidiocese de Fortaleza):

As outras oito etnias (Potyguara, Kalabaça, Kanindé, Kariri, Gavião, Anacé, Tabajara, Tubiba-Tapuia) que estão em processo de reconhecimento vêm fazendo um trabalho de retomadas de suas terras. Os conflitos estão se acirrando com os posseiros. Esses povos estão afirmando-se na luta do movimento indígena cearense. (Tavares, 2008, grifos meus).

O dito reconhecimento étnico oficial por parte da Funai, mesmo que paulatinamente esvaziado de seu poder nos últimos anos, ainda assim é um status almejado pelos grupos indígenas “emergentes”, uma vez que garante perante certos setores da administração pública o acesso aos programas destinados aos povos indígenas. Além disso, a Funai é o órgão responsável pela regularização fundiária, defesa e proteção jurídica dos indígenas e de seu patrimônio e por oferecer ou intermediar importantes políticas de assistência (cestas básicas, educação, previdência, saúde).

No campo indigenista cearense os principais órgãos oficiais afetos as populações indígenas tem sido, em nível federal, a Funai e a Funasa e, em nível estadual, a Seduc (Secretaria Estadual de Educação). Estes três órgãos têm desempenhado diferentes papéis no processo de inclusão das etnias nas políticas públicas. Se a Seduc providenciou o reconhecimento e instalação das escolas indígenas a partir do final dos anos 1990 e vem promovendo a formação de professores indígenas ao longo dos últimos dez anos (Nascimento, 2006; Lima, 2007), a Funai e a Funasa apresentaram reticências em incluir os grupos indígenas da região de Crateús em seus campos de atuação. O Ministério público Federal também é acionado recorrentemente pelas lideranças indígenas, principalmente em cobranças aos demais órgãos de estado.

Foi somente em maio de 2003 que a Funai procedeu ao reconhecimento dos grupos do Sertão do Ceará, quando de sua participação no I Encontro dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, na cidade de Olinda. Já a Funasa, relutou em expandir o raio da ação indigenista do DSEI Ceará até o biênio 2006-2008, quando os grupos indígenas da região de Crateús foram sendo, aos poucos, cadastrados no serviço de saúde. Até então os indígenas da região eram atendidos em Fortaleza, mas com os recursos do orçamento previsto para apenas as *quatro etnias reconhecidas*², o que gerava diversos conflitos entre as duas categorias de indígenas.

Como o *cadastro da Funasa* permite o acesso pleno e massivo a este último bastião das políticas públicas aos quais ainda estavam excluídos os indígenas da cidade de Crateús, tomo a análise situacional de tal processo como foco de investigação deste capítulo.

A POLÍTICA DE SAÚDE INDÍGENA

As políticas de saúde do estado brasileiro para os povos indígenas passaram por um longo processo de mudanças durante a década de 1990, que culminaram, em 1999, com a elaboração e implantação de um subsistema de atenção à saúde indígena específico, articulado ao Sistema Único de Saúde (SUS). Até então, o atendimento à saúde dos povos indígenas que era de responsabilidade da Funai, passou a ser gerenciado por órgãos específicos de saúde – no caso a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), devendo contemplar as múltiplas realidades das mais de 200 etnias indígenas que habitam o Brasil.

Tal mudança institucional se fez dentro de um longo processo de discussão e disputa política entre diversos grupos sociais e instituições envolvidos, notadamente a Funai e a Funasa, onde um dos principais elementos em jogo era a definição da área de abrangência do poder tutelar de cada órgão. Este processo de discussão, não ocorreu apenas com relação às dimensões indigenistas do Estado, mas também dentro de um contexto mais amplo onde se estavam elaborando novas políticas nacionais de saúde, baseadas em princípios como a reforma sanitária, a universalidade e publicidade do

² Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e parte dos Tremembé.

acesso ao sistema de saúde, o controle social da gestão e dos recursos e a *distritalização sanitária*. Um processo que se desenvolveu desde a década de 1980 e que está nas bases da formulação do SUS, através do processo de reforma sanitária.

Neste contexto merece atenção a caracterização da população indígena enquanto uma minoria no Brasil, subordinada à *tutela* da Funai, órgão responsável pela “incorporação” dessas microssociedades na comunhão nacional. Esta caracterização, presente na lei até 1988 e ainda muito freqüente no senso comum, informa nas esferas mais amplas de decisão sobre saúde percepções que minimizam as necessidades específicas de um sistema de saúde indígena frente ao tamanho continental das políticas nacionais de saúde.

A partir de 1999, a saúde indígena passa a ser atribuída à responsabilidade da Funasa, com a constituição dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas-DSEI, cuja proposta inicial data de 1991 (Garnelo e Sampaio, 2005). O estado então

determina que o modelo adotado para a atenção à saúde indígena “deve se pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando aspectos da assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional”, colocando ao Estado a necessidade de superar a mera responsabilidade de disponibilizar serviços médicos, mas também proporcionar os meios necessários às comunidades indígenas para melhorar e exercer o controle sobre sua saúde. (Pellegrini, 2005).

A principal característica desse subsistema de saúde é a sua organização a partir de um recorte territorial, populacional e organizacional específico: os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (os DSEIs). Os Distritos Sanitários são as unidades administrativas básicas do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e é neles que se processa toda a política de saúde indígena.

Os DSEIs se caracterizam como unidades de administração e controle do Estado, obedecendo a critérios objetivos e políticos específicos, criando em seu âmbito de atuação divisões e campos sociais de interação e disputa. O destaque dado à necessidade da presença atuante da sociedade civil, exercendo o controle e a definição das políticas de saúde e contando com a participação e colaboração de várias instituições oficiais e não-governamentais é resultado da percepção desse campo por parte de alguns dos atores sociais que ajudaram a elaborar o conceito de distrito sanitário.

Assim, segundo a Funasa, o DSEI é

uma unidade organizacional (...) e deve ser entendido como uma base territorial e populacional sob responsabilidade sanitária claramente identificada, enfeixando conjunto de ações de saúde necessárias à atenção básica, articulado com a rede do Sistema Único de Saúde - SUS, para referência e contra-referência, composto por equipe mínima necessária para executar suas ações e com controle social por intermédio dos Conselhos Locais e Distrital de Saúde. (www.funasa.gov.br)

A definição dos limites dos DSEIs passa a ser informada pelas especificidades étnicas e históricas de cada conjunto etnográfico, mas também por fatores administrativos, geográficos e políticos de vários níveis, que interferem na estruturação interna de cada Distrito. Podemos citar alguns exemplos dessa maleabilidade.

No tocante à delimitação dos DSEIs podemos encontrar referenciais variados, como por exemplo, circunscrições estaduais (Bahia, Mato Grosso do Sul, Pernambuco, Ceará, Maranhão), monoétnicas (Potyguara, Kayapó do Pará, Xavante) ou conjuntos pluriétnicos (Xingu, Alto Rio Negro, Leste de Roraima). Algumas dessas divisões foram feitas de modo arbitrário apenas para preservar certas lógicas administrativas que privilegiam recortes administrativos preexistentes (estados e municípios) não atentando para especificidades culturais ou as dimensões da área de abrangência.

A relação entre população e território nos DSEIs também não é unívoca, e os critérios de definição e os seus efeitos variam bastante. Outro elemento a ser destacado na estruturação dos DSEIs é a relação estabelecida com as unidades da federação (estados e municípios). Nas áreas de colonização mais antiga, como o Nordeste, os Distritos tendem a se amoldar às circunscrições territoriais pré-estabelecidas não havendo subdivisões a partir de contextos étnicos ou históricos.

No que diz respeito à gerência e execução dos serviços, na Amazônia Legal foi experimentada uma predominância de contratos com organizações indígenas e organizações não-governamentais, gerando problemas e soluções específicos³, enquanto no Nordeste, há o predomínio da responsabilidade das unidades estaduais da Funasa e dos municípios. No caso do Ceará, o DSEI contou primeiro com os serviços de uma ONG –

³ Atualmente o governo tende a não renovar os contratos com estas instituições, centralizando nas Coordenações Regionais da FUNASA os serviços que estavam a cargo de organizações indígenas e não-governamentais. Diversos Distritos enfrentam auditorias e processos investigativos das mais variadas naturezas.

a Missão Tremembé e agora, além dos municípios, possui convênio com uma organização indígena – a Copice.

A organização interna de cada distrito está estruturada a partir dos pólos bases, que são as menores unidades administrativas de cada distrito. Nestes pólos, localizados ou nas áreas indígenas ou nas sedes municipais mais próximas, realizam-se os procedimentos administrativos e sanitários básicos, sediando as equipes multidisciplinares de saúde⁴ e intermediando o fluxo de ações, recursos e pessoas dentro do Distrito. Sob sua responsabilidade estão os postos de saúde das aldeias e a ação dos agentes indígenas de saúde. Dentro de cada DSEI a organização e o tamanho dos pólos base são organizados de modo distinto, havendo geralmente a sobreposição entre pólo e município⁵.

A consolidação de modelos de gestão e de instâncias de controle social nestes quadros é bastante dificultada pela diversidade de questões colocadas para cada DSEI, mas também pelas respostas encontradas e pela maior ou menor criatividade dos gestores em encontrar soluções que não sigam os caminhos burocráticos já estabelecidos e que não se baseiam nos princípios do SUS e nem na especificidade que a saúde indígena requer. A produção científica a respeito desses temas tem evidenciado esses descompassos e a opção pela reprodução de esquemas e estruturas de poder já consolidados, não havendo a criação de alternativas de gestão e controle social para novas situações de política indigenista de saúde (cf. Athias e Machado, 2001; Garnelo e Sampaio, 2005). No dizer de Varga:

Apesar de seus respectivos discursos e posições políticas oficiais (reconhecendo e assumindo o compromisso de implementar essas instâncias e práticas), essas instituições e entidades, e seus agentes, galvanizados pelos jogos de disputas políticas estabelecidos em seus respectivos campos de ação, e neles tendo já consolidado posições e nichos específicos, passam a empenhar-se na preservação da hegemonia conquistada nestes espaços, neles solapando a emergência de novos interlocutores (em torno deles configurando, assim, o que chamaremos aqui de sub-campos). Este processo, por sua vez, tende reafirmar uma certa “cultura” geral partilhada, paradoxalmente, por instituições, entidades e agentes de posições opostas em seus respectivos campos de ação: a da

⁴ Estas equipes são formadas na maioria das vezes por médicos, enfermeiros, auxiliares de enfermagem, dentistas, auxiliares de consultório dentário e os agentes indígenas de saúde que residem nas aldeias.

⁵ Na maioria dos distritos a contratação e o pagamento dos profissionais de saúde são realizados pelas prefeituras.

participação e do interesse na manutenção do mesmo jogo político já estabelecido. (Varga, 2003. p.33).

Uma das situações mais características dos DSEIs é a conceituação de índios *aldeados* e *desaldeados*, como pré-requisito básico para a distinção do público-alvo no tipo de atenção à saúde promovido pela Funasa. A *situação de reserva* (Oliveira, 1988) é tomada como o modo de vida “natural” dos indígenas, restringindo a uma circunscrição administrativa (a Terra Indígena) a existência de populações indígenas alvo das políticas públicas. Verificamos, assim, a reprodução acrítica de categorizações tutelares há muito questionadas seja pela antropologia, seja pelos movimentos indígenas, seja pela própria dinâmica social desses povos:

No Brasil, instituições governamentais e não-governamentais têm, de modo geral, pautado sua ação indigenista sobre o paradigma dos índios “aldeados” e vivendo na floresta. Os resultados do Censo Demográfico de 2000 apontam para a necessidade da adoção de outros referenciais teóricos e metodológicos no campo da política de saúde para os povos indígenas, e mesmo no da política indigenista no país. (Varga, 2003, p. 32).

Em vários casos no Nordeste podemos perceber algumas contradições provocadas por esta categorização ao tomar como único público de ação integral de saúde os povos indígenas territorializados dentro das terras indígenas, destinando àqueles que vivem fora destas, notadamente nas cidades, às estruturas de atenção secundária.

Disto resulta um tratamento diferenciado para a população indígena residente nas cidades, que considerada “*desaldeada*” não é reconhecida como merecedora do mesmo tipo de atenção que o resto da população dita *aldeada*. Porém, muitos indígenas que vivem nas cidades não entendem que estejam fora do seu território étnico, seja porque as cidades cresceram ao redor das aldeias, seja porque as próprias coletividades indígenas se constituíram enquanto grupo nos contextos urbanos. Como é o caso de Crateús.

Atente-se, ainda, para o fato de que na linguagem comum o termo *desaldeado* é associado com as palavras aculturado e destribilizado, que remetem às noções de assimilação, integração e desorganização das populações indígenas na sociedade nacional, reafirmando os pressupostos da transitoriedade dos povos indígenas que há muito foram refutados pela legislação competente e pelo movimento indígena.

A contradição que apontamos é recorrente em inúmeras outras situações indígenas no Brasil, onde a distribuição da população indígena não corresponde à idéia do senso comum de que esta seja minoritária, completamente situada na zona rural e facilmente identificável no contexto de municípios pequenos do interior. O modo como está estruturado o subsistema de atenção à saúde e o imaginário nacional a respeito dos povos indígenas pressupõem uma diferença objetiva e obviamente visível entre as populações indígenas e a população não-indígena. Entretanto, muitas das situações indígenas não são englobadas pelos municípios ou pela população regional, pelo contrário, estes últimos é que estão inseridos no espaço geográfico e social dos primeiros. A situação de “cruzamento” entre políticas tutelares indigenistas, circunscrições municipais e estaduais e as políticas de saúde indígena se reproduz nos distritos sanitários que recobrem muitos dos contextos indígenas no Nordeste.

O Distrito Sanitário do Ceará era composto até 2008 apenas por quatro etnias (Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé e parte dos Tremembé), embora houvesse as demandas de pelo menos uma dezena de situações a serem inseridas no âmbito de seus serviços. Sua sede está em Fortaleza/CE e é responsável hoje, pelas etnias indígenas residentes em 17 municípios neste estado, montando um total de 22.500 pessoas. Até 2006 estavam excluídos desse total os grupos indígenas que eram ditos como não-reconhecidos: Kanindé, Kalabaça, Tabajara, Potyguara, Anacé, Kariri, Tupinambá bem como alguns grupos Tremembé, distribuídos nos municípios de Aratuba, Canindé, Poranga, Beberibe, Crateús, Tamboril, Monsenhor Tabosa, Itapipoca, Acaraú, Novo Oriente, Parambu, Caucaia, São Gonçalo do Amarante e Quiterianópolis.

Um dado importante no caso do DSEI Ceará é a presença de aldeias urbanas, especialmente no caso dos Tapeba, cujas aldeias constituem-se como bairros ou partes de bairros na cidade de Caucaia. Assim, o que singulariza a situação dos Tapeba frente ao conjunto dos denominados *desaldeados* é o fato de que é a própria cidade, o fulcro principal de sua territorialidade e de suas relações econômicas e sociais mais básicas. Contudo, os Tapeba apresentavam em 2006 uma população de 693 indígenas *desaldeados*.

A categoria dos *desaldeados* não é estranha ao DSEI Ceará e compreende, em sua maioria, segmentos de grupos que migraram para as cidades próximas às terras de origem, ou habitam bairros onde são minoria e encontram-se dispersos. O que os

caracteriza não é o fato de estarem em processo de destribalização como o quer a visão dominante na política de saúde, mas a determinação em manter vivos os laços de referência e sociabilidade com os grupos de origem, utilizando-se, inclusive, do cadastramento no serviço de saúde como meio para fazer valer sua etnicidade nos contextos urbanos em que vivem. Encontramos assim, indícios não de uma desorganização e perda de referências, mas a sua reorientação e adequação para os novos limites e possibilidades de existência e manutenção das fronteiras étnicas para além das terras indígenas. Com a estruturação do subsistema de saúde indígena um melhor conhecimento dos números da população indígena que vive fora das aldeias tornou-se possível, dada a “desterritorialização” das instâncias de assistência às demandas étnicas, criando assim, campos de visibilidade para populações que antes eram despercebidas pelos órgãos responsáveis.

Sobre os indígenas de Crateús pesavam então dois estigmas muito caros ao indigenismo, a situação de grupos indígenas emergentes ainda não-reconhecidos e a situação de *desaldeados* que viviam na cidade.

CADASTRANDO OS DESALDEADOS

Desde que foi implantado o DSEI Ceará que haviam pressões para atendimento dos grupos *ainda não-reconhecidos* e das parcelas de populações ditas *desaldeadas* dos grupos já reconhecidos. Diversas solicitações foram feitas à Funai, Funasa e MPF para que estes grupos indígenas fossem atendidos. Em 2005 circula entre Funai e Funasa um processo em que as duas instituições esquivam-se mutuamente de fazer os primeiros levantamentos sobre os Kanindé, Kalabaça, Potyguara e Tabajara. Até que em 2006 e 2007 após determinações do Ministério Público, a Funasa cadastrou os grupos indígenas que estivessem vivendo em seus territórios, independente da situação jurídica dessas terras. Assim foram cadastrados os Tremembé de Itapipoca; Os Kanindé de Aratuba e Canindé; os Potyguara e Tabajara da Serra das Matas; os Anacé de Caucaia e São Gonçalo do Amarante; os Tabajara e Kalabaça de Poranga; as famílias indígenas que estavam no Nazário, em Crateús; os Tabajara de Quiterianópolis e os Potyguara de Novo Oriente.

Contudo, após esse processo, manifestações dos Tapeba e Pitaguary⁶ que viviam em áreas urbanas nos limites das terras indígenas em processo de demarcação e dos indígenas que viviam nas cidades de Crateús e Monsenhor Tabosa junto ao MPF, resultaram em nova determinação deste órgão para a Funasa, que se comprometeu, durante a assembleia de 2007 a realizar no ano seguinte a inclusão dessas etnias no seu cadastro.

Assim, 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 familiares dos moradores indígenas dessas ocupações, que em sua maior parte estão filiados às associações indígenas organizadas na cidade. 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-reconhecidos* ou *em processo de reconhecimento*. Neste momento, muitas das ocupações que até então eram chamadas

⁶ A partir de 2007 a FUNASA passou a nomear os *desaldeados* como *ausentes*.

de conjuntos, *periferias* ou *bairros* adotaram o epíteto aldeia, para melhor se adequarem ao cadastro oficial.

A contagem populacional da Funasa resultou no seguinte quadro:

Tabela I – População indígena na cidade de Crateús por etnia e bairros.

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	

Fonte: Funasa, 2008 e dados de campo (para os Tupinambá).

* Os Tupinambá são cadastrados na FUNASA como Potyguara.

Porém, no processo de cadastro da Funasa a etnia Tupinambá foi contabilizada como *Potyguara*, pois os funcionários do órgão 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 individualmente. Já os Tupinambá, não. A alternativa que se lhes ofereceu foi cadastrarem-se como *Potyguara*, pois são uma única família extensa cujo patriarca identifica-se como Tupinambá e a matriarca como *Potyguara*⁷.

Nesse sentido, o processo de organização dos indígenas nas periferias de Crateús configura-se como uma “guerra de interpretações” (Alvarez et alli, 2000) e uma *luta pelo poder de di-visão* (Bourdieu, 1989) dos limites dos grupos sociais. 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

⁷ Em um censo que realizei com os Tupinambá pude contabilizar 18 famílias e 38 pessoas, embora apenas 10 famílias residam em Crateús. As outras residem em Independência/CE (6 famílias), Assunção do Piauí (1 família) e Barreiras/BA (1 família).

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.

O processo de cadastro dos indígenas na cidade de Crateús tornou-se um caso exemplar de como as *políticas culturais* indígenas confrontam-se com a *cultura política* do indigenismo oficial, criando situações complexas de assimetria e adequação aos processos burocráticos do estado. Passo agora a descrever o processo de cadastro a partir das minhas notas de campo.

No mês de abril de 2008 eu estava organizando minha partida para Crateús e telefonei para Renato Potyguara com a intenção de avisar que estava indo dali a uma semana. Durante nossa conversa ele me informou que uma equipe da FUNASA chegaria dentro de dois dias para realizar o cadastro dos indígenas da cidade. Percebi que tal momento seria de grande riqueza para a observação dos questões que eu tinha em mente e antecipei minha viagem para o dia seguinte. Saí de João Pessoa na segunda-feira pela manhã (14/04), dormi em Fortaleza e no dia seguinte (15/04) estava na rodoviária embarcando para Crateús.

Antes de embarcar já estava telefonando novamente para Renato e perguntando como estavam as coisas e para onde eu deveria ir quando chegasse lá. Nesta conversa pude perceber que uma “guerra de Interpretações” acerca do cadastro já havia começado. A Funai e a Funasa estavam em Crateús para fazer o cadastro das etnias da área urbana do município, no entanto, os indígenas afirmavam que eram cinco etnias, enquanto a equipe da Funasa resistia afirmando que apenas três etnias seriam cadastradas naquele momento. Pois, dois desses grupos não seriam povos, mas “apenas” famílias: os Tupinambá e os Kariri.

Esta informação estava sendo passada naquele momento para as lideranças indígenas da cidade durante uma reunião na Aldeia São José, onde definiram-se os últimos detalhes do cadastramento.

Neste momento, na solidão da viagem de ônibus, comecei a tomar nota de algumas questões. Quais os critérios para definir, nesta situação, quem é e quem não é índio? Quem define e opera estes critérios? Como os índios que estão sendo excluídos do cadastro se colocam? Comecei também a montar uma lista de pessoas a entrevistar especificamente sobre estes pontos.

Este evento delineava o meu campo, mais uma vez e com toda a dramaticidade, enquanto uma luta de classificações, um processo político de validação do reconhecimento dos grupos. Assim, devo destacar dois aspectos:

1º) O cadastramento das etnias em Crateús já é por si só o resultado de uma luta pelo reconhecimento da sua validade como interlocutores pelos órgãos do Estado, que ofereciam resistência em atender a situação desses grupos. Obs. Há uma forte tendência à reificação da ideologia do indigenismo, mesmo pelo movimento indígena e pelos missionários no Ceará. As categorias de: cultura, território, povo, cacique, pajé, ritual sagrado... todas elas evocam um modelo de sociedade indígena idealizado. No entanto elas são operadas pelos atores como uma forma de se fazer ouvir e compreender pelos interlocutores no Estado. Aqui é o processo mesmo de

objetificação da experiência que deve se reproduzir para poder dialogar com o Estado (instância objetificante).

2º) Acho que alguma liderança dos grupos reconhecidos tem alguma influência na exclusão dessas 2 etnias. Renato deixou isso no ar na nossa conversa por telefone, ainda agora. Já ouvi algumas pessoas dizerem que os Tupinambá não seriam uma etnia, pois são apenas uma família. Lembro também que D. Tereza Kariri me falou que representantes da FUNAI disseram que os Kariri não existiam.

No meio da tarde cheguei em Crateús, a Funai e Funasa estavam na Terra Livre fazendo o cadastro das famílias Potyguara. Deixei minhas coisas na casa de Renato e desci para lá. Ao chegar havia uma grande quantidade de pessoas dentro e na frente da sede comunitária, esperando para ser cadastradas. Na rua estavam as viaturas tanto da Funai como da Funasa. Encontrei-me com Renato, Helena e Evanir, da Funai. Esta me falou que a Funai solicitou que a Funasa cadastrasse as 5 etnias, mas os funcionários enviados pela Funasa estão reticentes em cadastrar todos os grupos.

Hoje (15/04) é o cadastro dos Potyguara: Aldeia São José e Terra Livre. Amanhã (16/04) serão cadastrados os Tabajara e Calabaça: Nova Terra, Vila Vitória e Terra Prometida.

Da Terra Livre acompanhei Helena e Evanir ao CRAS da Fátima II para conversar com as assistentes sociais da Prefeitura. Isso rendeu bons contatos para informações detalhadas do município. De lá viemos para casa de Renato. Ajudei Evanir a redigir alguns ofícios e ficamos conversando e tentando intervir na exclusão das famílias Kariri e Tupinambá.

Houve um jogo de telefonemas entre Zé Maria (funcionário da Funasa que está coordenando o cadastramento em Crateús), Meire Fontes (chefe do DSEI) e Paulo (chefe da Funai). Ambos em Fortaleza. Renato e Evanir, aqui em Crateús. Nesse jogo, afirmou-se que as 2 etnias permaneceriam a espera de um segundo cadastro.

Os argumentos por parte da Funasa eram de que na documentação encaminhada pela Funai para a realização do cadastro não havia menção a estas etnias, do mesmo modo que nos arquivos da Funasa elas também não constavam. Já a Funai (Paulo) argumentou que se houvesse algum documento da Funai Brasília mencionando esses grupos, seria possível tentar incluí-los ainda neste cadastro. Essas me pareceram argumentações desprovidas de muito sentido, já que os Tupinambá e Kariri são mencionados há bastante tempo pelo movimento indígena da região.

A lógica da informação/autorização para o cadastro parece ser a seguinte:

A Funai indica os grupos para a Funasa fazer o cadastro. A Funasa consulta algumas lideranças das etnias indígenas “estabelecidas” que estão posicionadas num lugar de mando (COPICE e Conselho Distrital de Saúde) e cadastra apenas as etnias que estas lideranças chancelarem.

Essa é a suspeita que se tece em surdina dado o posicionamento de algumas lideranças do movimento estadual que já argumentaram em outras ocasiões que os Kariri e Tupinambá não são etnias, mas apenas “famílias”. Então o que parece ser considerado como critério para o reconhecimento de uma etnia é a quantidade de pessoas que a compõe.

A questão central torna-se identificar a quem compete a capacidade de definir quem pode ou não ser cadastrado e quais critérios para ser aceito na categoria índio. Assim, Como se organiza a estrutura de saber/poder que canaliza as demandas e os processos de reconhecimento e onde estão alocados os seus nexos decisórios?

Também coloca-se em questão os parâmetros pelos quais os funcionários indigenistas pautam suas condutas nesta situação acatando definições aleatórias e até, às vezes, contraditórias com os próprios princípios legais que deveriam orientar a ação

indigenista. Os servidores da Funai parecem realizar uma retirada diplomática do tabuleiro e tentam ficar a favor dos índios, mas não entram em choque com a hierarquia da Funasa.

No dia seguinte pela manhã acompanhei os Potyguara que foram fazer uma apresentação na escola Padre Bonfim. Estávamos próximos ao dia do índio e algumas escolas pediam que os indígenas se apresentassem. Na escola, gravei a fala da coordenadora e a apresentação consistiu em toré e palestra de Renato e do Pajé. A performance é mais comunicativa do que a fala. Até porque eram crianças muito pequenas na maioria. Voltamos logo.

Da casa do Renato viemos para a Nova Terra, onde estava acontecendo o cadastro dos Tabajara. A outra equipe estava na Vila Vitória. Renato foi até a Aldeia São José e eu fiquei conversando com Assis, presidente da Associação dos Tabajara da Nova Terra. Nesse momento pude observar melhor como se davam as etapas do cadastro.

Muitas pessoas chegavam para fazer o cadastro, outras para se filiarem na associação, ou apenas pagar os meses em atraso. Outras ainda perguntavam se podiam vir outra hora ou fazer o cadastro na outra sede (Vila Vitória). Algumas eram orientadas a ir para lá, devendo identificar-se tanto pela etnia como pelo local de residência: Tabajara da Nova Terra, para diferenciar dos Tabajara da Vila Vitória.

Neste momento, comecei a perceber o papel que as associações possuíam no atual processo organizativo dos grupos indígenas da região. Geralmente faz-se um caixa com as contribuições mensais dos associados (cerca de R\$ 3,00). Todas as pessoas maiores de idade possuem uma ficha cadastral própria. O cadastro estava condicionado a estar em dia com as mensalidades da associação. Marquei uma entrevista com o Assis para o dia seguinte pela manhã e ele me convidou para participar de uma reunião da associação que ocorreria domingo seguinte às 08h30min da manhã.

Descrição do ambiente: uma sala de escola ou sede comunitária. Sentando num birô, o funcionário da Funasa preenche as fichas e confere documentos. Ao lado dele, uma liderança indígena confere os procedimentos, ao mesmo tempo em que assessora o funcionário nas dúvidas eventuais e intermedia o acesso dos demais indígenas a ele. Sentados nas cadeiras e em pé, espalhados pela sala e ao redor do birô, os indígenas, ou melhor, as indígenas pois são as mulheres quem mais comparecem para se registrar como chefe de família.

Às vezes, o tesoureiro da associação fica em outra parte do recinto recebendo os valores atrasados dos membros da associação.

Observação: Fichas de cadastro, listas de associados pagantes e associações legalmente regularizadas são instrumentos de controle, contabilização, organização e mobilização típicas das formas de organização do estado.

As associações e seus líderes ocupam exatamente o espaço intermediário entre o estado e os grupos de parentesco e vizinhança. Neste espaço desempenham tanto funções “políticas pastorais” como investem-se e promovem os signos da identidade coletiva que justificam a atribuição dos direitos legais.

Esses líderes são os catalisadores do processo de construção da identidade, coletando, organizando as histórias, promovendo os rituais e dispersando os signos identitários, convidando as pessoas a participarem do movimento. Mas também são os mediadores típicos das relações com o estado.

Desde o dia anterior que eu tentava conversar com os funcionários da Funasa e eles se esquivavam. Saí da Nova Terra com eles e terminei ficando na Terra Prometida. Almocei

na casa do Toinho. Um funcionário da Funasa estava na sede da Terra Prometida fazendo o cadastramento das famílias Tabajara e Calabaça. Dos Tupinambá não.

No meio da tarde voltei para a casa do Renato para irmos para a prefeitura. A reunião era com o prefeito e as secretarias de Ação Social e Educação. Nosso grupo era composto por Evanir, representando a Funai, Helena, Luzinário, Renato e o Pajé Ciço Pontes representando a Associação dos Potyguara. Os três últimos, quando chegaram na prefeitura, colocaram os trajes indígenas e se pintaram. A reunião era sobre um projeto de lei para a Câmara de vereadores doar o resto do terreno da escola (70x70m) à União para que fosse construído o Posto da Funai e o Pólo Base de saúde. O prefeito estava reticente, mas ao final concordou em encaminhar o processo. No dia seguinte Helena me falou que a secretária do prefeito não gostou de ver os três índios caracterizados aguardando na sala.

Depois dessa o pessoal da Funai me deixou perto da casa das Kariri. Cheguei, Cristina estava rezando no quarto. Na sala a TV ligada no volume máximo. Sentei na calçada e fiquei conversando com seu Antônio Jovelino. Ele já começou falando do cadastro, da possibilidade dos Kariri não serem incluídos e disse que isso era culpa de algumas lideranças indígenas de Crateús e Fortaleza. Dona Tereza estava em Brasília participando de um acampamento do movimento indígena nacional.

A Cristina saiu logo e ficamos conversando. Ela desabafou sobre vários assuntos: Está desgostosa com a condução do movimento indígena na cidade; também está afastada da outra família Kariri da Maratoã e comentou do processo tumultuado de escolha de sua irmã Tetê para o cargo de conselheira municipal de saúde, quando teceu críticas ao comportamento de lideranças indígenas e funcionários da Funasa.

Falou que vai amanhã para a reunião na Aldeia São José com a Copice, Apoinme, Funai, Funasa e as 5 etnias do município de Crateús.

Também contou toda a trajetória organizativa dos Kariri e do movimento indígena na cidade; dando destaque ao momento mítico da identificação de D. Tereza Kariri. Por fim argumentou que sentem-se discriminados porque, hoje, estão sendo cadastradas pessoas que mangavam delas no início da luta e que tem pouco tempo de caminhada se comparado à sua trajetória, enquanto sua família está sendo excluída desse processo. A antiguidade e o pioneirismo da família Kariri no movimento indígena foi mencionado por ela de modo enfático, com um destaque para a aparência física indígena.

No dia seguinte pela manhã (17/04 – quinta feira) antes de ir para a casa de Assis conversei com Helena, fiz-lhe algumas perguntas sobre a extensão do cadastro das famílias indígenas, se seriam cadastradas aquelas famílias dispersas pelos interiores do município, mas que não se encontram organizadas como no Nazário. Ela respondeu que provavelmente não, até porque o cadastro inicialmente iria ser feito apenas com as famílias que viviam em algumas áreas específicas da cidade como a Vila Vitória e a Aldeia São José, mas as famílias dispersas pela cidade que estavam procurando também estavam sendo cadastradas, pois o critério havia mudado das aldeias (territórios) para as etnias (redes sociais). Se as famílias dispersas pelo interior viessem até Crateús elas poderiam ser cadastradas, mas que não estava havendo uma procura específica sobre essas famílias.

Pareceu-me então que nos aproximávamos de alguns limites para a mobilização e organização indígena em Crateús. Que limites são esses: a própria organização étnica é dependente de uma rede de relações forjada na época das pastorais sociais – centrada em Helena e sua atuação urbana – e ainda não desenvolveram-se mecanismos de inclusão de outros grupos ou situações para além dessa rede preexistente. Em Crateús, os núcleos formados a partir do círculo de Helena e que extrapolam a rede das ocupações urbanas são:

Nazário, Monte Nebo, Novo Oriente e Quiterianópolis. Outro limite é a noção de povo indígena como uma unidade territorializada, que está fortemente sedimentada no discurso do próprio Movimento Indígena cearense.

Helena comentou ainda num tom de reflexão intrigada sobre o que estaria faltando na vida das pessoas (material e espiritualmente) que elas têm buscado o movimento indígena em Crateús de modo massivo?

Renato e Denise interromperam nossa conversa nesse ponto e perguntaram se que não seria melhor fazer reuniões nas comunidades sobre o cadastro? Porque há muitos boatos e nas reuniões grandes nem todo mundo entende o quê se está dizendo.

Depois disso fui para casa de Assis e fiquei lá até perto de meio-dia. Nossa conversa girou em torno da origem de sua família, de como eles passaram a fazer parte do movimento indígena e a constituição da Associação.

À tarde houve uma reunião uma reunião na Aldeia São José para uma parcial sobre o cadastramento.

Antes de seguir para reunião tive uma conversa com Luzinário e a mãe dele. Nesta conversa falamos sobre o Monte Nebo, as origens indígenas das famílias daquela região e a subordinação dessas famílias aos patrões, donos das terras. Luzinário pontuou algumas questões fundamentais sobre o Movimento Indígena em Crateús. Segundo Luzinário este movimento em que eles estão é um movimento de resgate de coisas antigas, silenciadas e sem esperança, condenadas ao esquecimento. É um movimento que os faz ousar ter uma história e lutar para sair do anonimato. Neste processo o contato com um movimento indígena translocal permite articular as histórias familiares com um aparato jurídico-administrativo que lhes garante direitos e recursos que geralmente lhes são vedados na cidade por serem apenas pobres.

Fui com Luzinário até a Aldeia São José para participar da reunião. Chegando lá havia um bom número de pessoas, em sua maioria dos Potyguara. Além dos servidores da Funasa estavam presentes Dourado Tapeba (representando a Aпойnme e o Conselho Distrital de Saúde Indígena), Fernando Tremembé (pela COPICE) e representantes locais do PCdoB e de sindicatos. Desde o ano anterior que os Potyguara haviam se filiado em grande número ao PCdoB e Renato se apresentava já como candidato à eleição par vereador.

Na reunião foram apresentados os resultados parciais do cadastro e informou-se que a equipe da Funasa estava voltando par Fortaleza, e que as atividades seriam retomadas na próxima semana, quando o cadastro seria finalizado. Falou-se na inclusão dos Kariri e Tupinambá, mas os representantes da Funasa disseram que ainda não haviam recebido determinação da chefia do DSEI para incluir as duas etnias, mas que, possivelmente quando retornassem de Fortaleza já estariam autorizados a incluí-las.

Depois, às 18hs houve uma reunião convocada por Luzinário. Nesta ficaram apenas as lideranças indígenas e foram passados alguns informes: a Escola indígena que está sendo construída; a partir do cadastro os Potyguara se responsabilizarão tão somente com o povo deles na parte do controle social; eles apóiam o cadastro dos Kariri e Tupinambá. Alguns Tupinambá chegaram no final dessa reunião e muito tímidos aguardam que sejam incluídos de algum modo no cadastro. Foi-lhes perguntado se desejavam ser cadastrados como Potyguara uma vez que a família descende de um casal misto, eles argumentaram que se sentiam muito mal em abandonar o nome Tupinambá e deixar apenas que o pai deles fosse o único indígena da cidade sob essa identificação. Contudo, aceitaram ser cadastrados enquanto Potyguara, para não se verem fora do cadastro. Essa solução já havia sido implementada pela Funasa na Serra das Matas quando os Gavião e os Tubiba, dois grupos

pequenos foram cadastrados inicialmente como Potyguara, etnia mais numerosa e com a qual mantém laços de parentesco e depois os Gavião passaram contados em separado pela Funasa.

Nestas duas reuniões percebi como o cadastro tem servido para reforçar a adesão das famílias às associações, elegendo-as como mediadoras principais. Também pude ver como os boatos são a forma privilegiada de circulação da informação no movimento indígena de Crateús.

No dia seguinte (18/04 – Sexta-Feira) pela manhã retornei à Maratoã e realizei uma entrevista gravada com Cristina sobre o cadastro. Ela estava visivelmente frustrada e irritada.

Estêvão - Me fale aí do cadastro, como é que você viu aí essa semana de cadastro da Funasa?

Cristina – Pois, é. Como eu já tinha lhe falado, né? Eu pensava que era de um jeito e acabou sendo de outro. Eu achava que era assim, né? Que eles viriam fazer um cadastro, primeiro faziam por área, né? Assim, iam lá pro São José, faziam dos Potyguara; lá pra Vila Vitória, dos Tabajara; pra Pedra Viva; e Maratoã. Porque é assim, na minha opinião, não é porque a gente acha que esse negócio assim, de juntar, o índio quanto mais junto melhor, né? Mas, às vezes, como é muito, que a família cada dia mais tá crescendo, né? Eu acredito que se juntasse essas etnias todas, as cinco etnias num só lugar, eu acho que já não ia dar muito certo. Até um clima assim... Porque parece que veio poucas pessoas, tá certo que eles são umas pessoas muito preparadas, mas não ia dar certo. Aí, a gente tava esperando que eles viessem fazer o nosso cadastro. Infelizmente, não fizeram ainda, né? E eu confesso a dizer. Digo e repito. Eu não gosto de dizer uma coisa e não afirmar não, digo e assino embaixo, como diz o dos outros. Que eu só acredito nesse cadastro mesmo do povo Kariri, quando ele tiver sido feito assim na minha frente. Eu sou como São Tomé, eu só acredito naquilo que eu pego e naquilo que eu vejo. E a gente se sente assim, meio apreensivo, e até eu digo essas palavras porque é o que gente vem vendo, a gente vê uma certa diferença, é da parte da Funasa, né? Toda a vida foi assim, quando fala do povo Kariri, parece que eles toma assim um certo cuidado como se tivesse pisando, assim, em casca de ovos. Pras outras etnias não, tudo é mais fácil, tudo é mais, de repente acontece as coisas. E pra nós, povo Kariri, ainda tá ainda muito difícil na questão assim do nosso... Porque o reconhecimento, a minha mãe, às vezes, diz assim: - Olhe, eu não preciso dos órgãos competentes, assim como FUNAI e FUNASA pra me reconhecer, eu mesmo me reconheço desde quando eu nasci. Eu também digo, faço minhas as palavras da minha mãe. Mas é assim, que a gente precisa, mesmo que a gente não queira. Mas, a gente precisa que eles também reconheçam a gente, que é pra gente ter o direito que nos foi negado até hoje, né? E eu acreditava que este cadastro ia ser uma coisa mais organizada. Mas, no meu ponto de vista, foi muito desorganizado. Teve informações que a gente não ficou sabendo. Porque eu acho assim, que quando tem uma consideração por uma etnia, quando a etnia é realmente respeitada, eu acho que tem ter pelo menos uma comunicação certa, porque pra isso existe telefone, existe transporte. Mesmo que seja distante que aqui aonde nós povos vive, que a gente vive nas periferia, é tudo são muito distante uma da outra. Mas, ainda tem telefone, que não custa nada a pessoa pegar um telefone e passar uma informação correta. Não fazer a gente de besta. Como fizeram com os Kariri aqui. Que a gente teve, como eu lhe falei,

que teve pessoas até que praticamente perderam o emprego, porque tiveram que se empalhar. Tá certo que um dia não conta muita coisa, mas para muitos conta, né? Pras mães de família, que deixa seus filhos em casa, pequenos, os maridos, né? Isso é muito chato. Não só fui eu que achei ruim, como todo o meu povo ficaram muito chateado com esse negócio, de dizer vou hoje, vou amanhã e acabaram não vindo, né? E isso é muito ruim. Mas é assim mesmo. Não é de aceitar muita coisa não, mas fazer o quê? Ninguém vai pegar esse povo, e, a não ser que pegasse eles e amarrasse ali, né? Pra obrigá-los a fazer. Mas, se fizer já tá bom. Então eu peço é que faça. E a gente exige que faça porque se é um direito que nós todos temos, porque não correr atrás? E eu confesso, quando eu liguei pra a Fátima Girão, eu disse: – ou vocês querem que eu articule a Funai em Brasília? E eu tenho coragem!

Sem saber se a Funasa iria ou não cadastrar os Kariri comecei a fazer com Cristina o diagrama de parentesco de sua família com o intuito de saber aproximadamente quantos eles eram e como estavam distribuídos.

No final da tarde fui à Terra Prometida onde conversei com os Tupinambá sobre como eles estavam se sentido em relação ao cadastro. Diferentemente da postura mais aguerrida dos Kariri os Tupinambá mostravam-se bastante frustrados, mas sem muito ânimo de esboçar uma reação aberta contra os representantes da Funasa. Preferiam aguardar que outras lideranças indígenas, como os Kariri ou Potyguara decidissem a melhor maneira de resolver a situação. Nesta conversa aproveitei para fazer um censo e um diagrama de parentesco dos Tupinambá.

No sábado fui à Prefeitura municipal para uma entrevista com Maria Carmem (Secretária de Ação Social). Depois segui para a Vila Vitória, na casa do Chagas onde fiz a tabulação das fichas cadastrais da AVFVLA. Associação indígena da Aldeia Vila Vitória – Favela. Depois na casa de Renato fiz a tabulação das famílias registradas a Associação dos Potyguara.

À noite, acompanhei Renato numa reunião do diretório municipal do PC do B Na sede do Sindicato dos Servidores Públicos Municipais. Assim que chegamos fui apresentado às pessoas. Falou-se em D. Frágoso. Falei um pouco do meu trabalho, perguntaram como e por que cheguei à Crateús. Perguntaram ao Renato se em casa, entre eles, falavam alguma língua indígena. O que me espantou foi o desconhecimento ainda patente sobre os índios e que mesmo pessoas daqui demonstram. Além dos Potyguara outros indígenas são filiados ao PCdoB como Raimundo Cotiaba, Bitonho Kariri e sua esposa Edileusa que estavam presentes.

No domingo pela manhã registrei a reunião da Associação Tabajara da Nova Terra. Assis dirigiu a reunião e fez um discurso enfático para fortalecer a associação. Segundo ele a Funai e a Funasa são “esses dois órgãos do governo que nos comanda”. Assis enfatizou para os associados a necessidade de manterem suas contribuições e dia, de estarem sempre presentes e atentos nas reuniões pegando seus recibos e assinando o livro de atas. Alertou que a ausência em três reuniões sucessivas implica exclusão da associação e também do cadastro da Funasa.

O salãozinho foi enchendo gradualmente. Em sua fala ainda enfatizou os benefícios da associação, e convocou todos os membros a contribuir na coleta de alimentos para um associado que está doente e vai para Fortaleza se tratar, precisando deixar a família suprida de víveres no período em que estiver impedido de trabalhar. Ao fim da reunião, serviu-se

bolo e refrigerante e depois fui para a casa do Zé, fazer a tabulação das fichas cadastrais da associação.

A posição de poder a partir de onde muito os líderes do movimento indígena em Crateús se colocam resulta da mediação que desempenham entre as famílias indígenas associadas e os recursos provenientes das políticas indigenistas. A lógica ao assumir a identidade é a de classificar-se para o Governo Federal. Associar-se é automaticamente tornar-se índio ou, melhor dizendo, assumir que se é indígena e começar a participar de uma rede de mediações políticas que inclui a sua associação, mas também organizações como a Copice e a Apoinme e órgãos de estado como a Funai e Funasa.

À tarde, fui na casa do Bitonho Kariri na Maratoã. Ele é o presidente da Associação do Kariri. Fiz a tabulação das fichas cadastrais e uma entrevista sobre a origem de sua família e o processo de organização da associação. Há um rompimento entre as duas principais famílias dos Kariri, desde que a Associação foi criada e que vem se acirrando. Por fim, perguntei-lhe se ele via problema em serem cadastrados como Potyguara, ele disse que não, já que sua mãe era Potyguara e que a posição de liderança que ele exercia na família faria com que todos os seus parentes seguissem a identificação indígena que ele passasse a sugerir.

Da Maratoã fui assistir a reunião da associação dos Potyguara, que aconteceu de frente a casa da dona Fátima na aldeia São José. Renato presidia. Havia muita gente presente na reunião e no final, formaram-se grandes filas para assinar o livro de atas e para se filiar a associação.

Na segunda-feira (21/04) ainda bem cedo na casa de Renato, soube que D. Tereza Kariri havia passado mal no sábado na casa da COPICE, em Fortaleza, quando soube que os Kariri não foram cadastrados pela Funasa. Ela havia chegado de Brasília onde participou do Abril Indígena. Quem ligou para informá-la foi a Tetê, filha dela. (Quem foi para Brasília: D. Tereza Kariri, D. Fátima Potyguara, Damião Tupinambá, Zé Messias Calabaça e Batista Tabajara).

À noite fui na reunião da Associação Kariri. Dona Tereza mandou dizer que não vem, mas uma filha dela está aqui, Eliane. Renato e Luzinário também foram e a reunião foi aberta com um toré.

Após o toré, Renato e Luzinário falaram sobre a organização e a representação dos líderes indígenas. Falaram sobre o Cadastro e o pioneirismo da família de Dona Tereza Kariri que foi a primeira a se assumir na cidade de Crateús. Renato falou que o cadastro é uma coisa séria, pois trata-se de órgãos federais e que as associações deveriam ser formadas por uma etnia apenas e não por mais de uma, como acontece com os Kariri. Damião e Fátima Tupinambá pedem para falar e dizem que estão com os documentos para incluir o povo Tupinambá no cadastro.

Luzinário responde que não vão deixar passar a oportunidade de cadastrar as cinco etnias de Crateús. Que ele é conselheiro distrital de saúde e vai se colocar a favor das duas etnias no Conselho Distrital. Renato explicou como vai se dar o cadastro nos próximos dias e que os Kariri e Tupinambá seriam cadastrados.

Bitonho retomou a palavra e falou que a associação não tem onde se reunir. Por enquanto as reuniões serão na Escola Airan Veras. Também disse que precisam escolher novo tesoureiro. Cotiaba foi indicado como tesoureiro, embora haja resistência da Eliane em escolher o tesoureiro sem a participação da família dela na reunião. Cotiaba resiste por ser do Conselho consultivo, outra pessoa é escolhida como tesoureiro. Os Tupinambá se abstiveram na hora da votação.

Os Kariri estão divididos em suas duas famílias, cada uma buscando controlar a associação e o cadastro através de práticas performáticas e discursivas que incluem ameaças, boatos e informações falsas. Falar que irá para uma reunião e faltar faz parte das estratégias de mobilização e desmobilização utilizadas nas disputas entre os grupos. Controlar e distorcer informações de modo intencional também faz parte do processo.

Na terça-feira (22/04) passei o dia na Maratoã aguardando a equipe da Funasa junto com os Kariri da Dona Tereza. Após as 16:30 a equipe chegou, mas com a notícia de que não iria cadastrar os Tupinambá, pois esta etnia não era reconhecida!!! Só poderia cadastrar se eles fizessem parte de uma outra etnia através de casamento misto.

Perguntei aos servidores da Funasa como se dá o processo de reconhecimento e eles disseram que não é a Funasa quem realiza esse processo, mas a Funai e eles apenas executam a política de saúde seguindo os dados fornecidos pela Funai. O curioso é que a Funasa possui um banco de dados populacionais mais qualificados e que sempre é utilizado pela Funai. Também falaram que aqui tem um problema por causa da dispersão dos índios pela cidade e que eles não poderiam ou não sabem como colocar a numeração dos DSEI nas casas porque fogem da rotina burocrática do órgão.

Ficam aqui algumas questões:

- a) Novamente a quem compete definir quem são os índios, o que é uma etnia, uma etnia reconhecida ou não e quais os parâmetros adequados para classificação?
- b) Também cabe refletir também sobre a definição do que é território indígena por parte do DSEI. Essa definição é fortemente influenciada pelo esquema tutelar que define um padrão de aldeia. Alega-se a urbanização como fator de impedimento, mas me pergunto se para a política classificatória do Estado uma habitação de indígenas “nômades” não constituiria também um empecilho? Assim, não se tem o reconhecimento das modalidades de produção do território por parte dos indígenas e sim a indução para os povos indígenas se adequarem às modalidades de ação indigenista.

Ainda assim, os Kariri e Tupinambá foram cadastrados no DSEI, no entanto os Tupinambá não aparecem nos registros do órgão, pois foram rotulados como Potyguara.

Na quarta-feira (23/04) fiquei “na cola” dos funcionários da Funasa, tentando uma entrevista, que finalmente aconteceu, mas também registrando os procedimentos seguintes do cadastro que foram a tabulação das fichas e a distribuição de números de série para cada família indígena registrada sob cada um dos etnônimos: Potyguara, Calabaça, Tabajara e Kariri. Acompanhei ainda a colocação dos números dos DSEI nas casas da aldeia São José (apenas dos Potyguara) e a elaboração de um croqui da aldeia. Nesse processo a equipe da Funasa chamou algumas lideranças para indicar as casas habitadas pelos Potyguara.

Nesse mesmo dia à noite voltei a Fortaleza. No dia seguinte fui até a sede da Copice onde conversei com Rosa Pitaguary e Fernando Tremembé, lideranças à época indígenas responsáveis pelas ações da Copice. Nossa conversa girou em torno da demora que envolveu o cadastro das demais etnias do Ceará, em particular dos indígenas de Crateús. Eles disseram que o DSEI tinha um parecer técnico de 2005 para só atender os grupos que fossem reconhecidos pela Funai. Perguntei-lhes como se dava o processo de reconhecimento das etnias indígenas e eles comentaram que primeiro é o grupo que se autorreconhece e o movimento indígena, então, passa a reconhecer o grupo, não precisando mais da realização de um laudo antropológico como antes se fazia. Disseram que cada órgão tem uma meta de trabalho próprio e por isso que cada um reconheceu os indígenas de maneiras diferentes.

A pergunta seguinte foi exatamente sobre como eles, enquanto indígenas, identificam outra comunidade indígena? De modo geral disseram que é através da história e da cultura. Para o negro está na cor, no cabelo. Para os indígenas tem que ver o dia-a-dia da comunidade. Segundo Fernando, primeiro tem que saber contar a sua história, saber o nome do povo que descende. Depois tem que ter um pouco da cultura, pois quem é de uma etnia indígena, pela convivência, já conhece que o outro grupo é indígena. Rosa lembrou do próprio processo de reconhecimento dos Pitaguary da Munguba, quando eles foram rotulados pela Funai como posseiro dentro da terra indígena Pitaguary tomaram algumas atitudes para não serem expulsos da terra em que sempre viveram. Primeiro, fizeram um histórico, conversando com as avós e superando medo que estes tinham de falar. Nesse processo descobriram coisas que não sabiam e só depois de muitos anos é que vem entender. Então o processo é juntar um levantamento histórico e apresentar para o movimento indígena.

Fernando retoma a conversa e diz que a situação da periferia de Crateús é crítica porque mesmo eles tendo realizado todo o longo processo de recuperação histórica e organização étnica, nem todas as etnias da cidade podem remontar a ligação com alguma terra de origem. Para os Tabajara e Potyguara é mais fácil pois sabem das suas terras de origem, e estas são nas serras próximas que abrangia e concentrava a população indígena. Eram local de refúgio. Já para os Kariri e Tupinambá fica mais difícil, pois eles vieram de longe. Enquanto os Calabaça têm dificuldade de localizar a terra de origem por terem sido um grupo nômade. Afirmou ainda que a periferia não permite manter a cultura indígena, atuando na desagregação das etnias aí localizadas. Então, configura-se o cadastro como uma solução emergencial e da qual fica uma interrogação sobre Crateús e as possibilidades de constituição de territórios indígenas para essas populações.

POPULAÇÕES E CENSOS

Pois o Estado colonial não pretendia apenas criar, sob o seu controle, uma paisagem humana de plena visibilidade; a condição dessa 'visibilidade' era que tudo e todos tivessem (por assim dizer) um número de série. (Benedict Anderson. 2008)

Devemos estar atentos para o fato de que desde o período colonial o termo índio é uma categoria jurídica e administrativa do Estado. Numa situação colonial é preciso dispor de instrumentos para lidar com territórios e populações heterogêneos que devem ser conquistados. Para isso, criam-se aparelhos administrativos munidos de instrumentos conceituais, humanos e materiais para realizar esta conquista. Dentre estes instrumentos podemos citar a própria categoria indígena, as estatísticas (contagens, cadastros, censos), as territorializações (quartéis, aldeias, missões, reservas, terras indígenas) e os funcionários (missionários, soldados, indigenistas).

A categoria índio é imposta sobre populações diferentes com o intuito de integrá-los ao projeto colonial. Assim, por definição, índio é uma categoria transitória, é-se índio enquanto durar o processo de integração ao mundo colonial. Entra-se na categoria indígena para ser civilizado e, ao estar completo este processo, sair dela. Em muitas áreas do Brasil, esse processo foi tido como completo e a categoria indígena foi dada como desnecessária. É aqui onde situa-se todo o processo de extinção dos antigos aldeamentos indígenas do Nordeste no século XIX.

Entretanto, mesmo dentro da sociedade colonial/nacional, esta categoria representa algum tipo de proteção ou garantia de uma “autonomia” relativa, principalmente em face de poderes e interesses sobre a mão-de-obra, o território e os recursos naturais (essa proteção geralmente é um “efeito colateral” do instrumento de territorialização). Assim, a categoria índio, através da qual se entra no mundo colonial, tende a permanecer, ser atualizada, reivindicada, reapropriada pelos grupos postos na situação de tutela. Contudo, a orientação dos aparelhos de estado responsáveis pela administração da categoria índio continua sendo a de realizar a sua transitoriedade, o que implica que os grupos que se organizam hoje a partir dessa categoria são vistos como fraudulentos e tratados como postulantes de segunda ordem a tais “benefícios”, trazidos

pela situação de índio. Enquanto sociedade colonial, o Brasil tem o maior apreço pela manutenção da transitoriedade da categoria indígena e a cultura política do indigenismo resiste a aceitar como plenamente viáveis as coletividades que não se enquadrem perfeitamente nos limites coloniais da categoria índio. É assim que podemos localizar a fonte dos conflitos em torno do processo de cadastro da Funasa em Crateús.

Citando Michel Foucault o cientista político indiano Partha Chatterjee afirma que característica principal dos regimes de poder contemporâneos é a tendência a criar e lidar com *populações* e não com corpos de *cidadãos*. Para ele,

Cidadãos habitam o domínio da teoria, populações, o domínio das políticas públicas. Diferentemente do conceito de cidadão, o conceito de população é totalmente descritivo e empírico; não traz nenhuma carga normativa. Populações são identificáveis, classificáveis e descritíveis por critérios empíricos ou comportamentais, e são abertas a técnicas estatísticas tais como censos e pesquisas amostrais. Diferentemente do conceito de cidadão, que carrega uma conotação ética de participação na soberania do Estado, o conceito de população torna acessível aos funcionários governamentais um conjunto de instrumentos racionalmente manipuláveis para alcançar largos setores dos habitantes de um país enquanto alvo de suas “políticas” – políticas econômicas, políticas administrativas, justiça e mesmo mobilização política. (Chatterjee, 2005, p. 107)

Esse seria o processo de “governamentalização do estado”. O que assegura legitimidade para essa tendência não é a participação política dos cidadãos, mas sim a idéia de que o Estado se torna o efetivo provedor do bem-estar da população. O tipo de racionalidade dessa forma de Estado é fortemente instrumental e baseada em cálculos de custo e benefício. E os aparelhos para garantirem o seu funcionamento são *uma elaborada rede de vigilância ao longo da qual são coletadas informações sobre cada aspecto da vida da população visada (idem).*

Para Chatterjee, a idéia de cidadania participativa perdeu espaço, ao longo do século XX, frente ao avanço de tecnologias governamentais que prometiam promover cada vez *mais bem-estar a mais pessoas a um custo mais baixo*. Esse tipo de política, de construção de populações a serem vigiadas e atendidas resulta na promoção de diferenciações continuadas entre os grupos sociais.

Poderíamos então dizer, resumindo, que enquanto a idéia clássica de soberania popular, expressa nos fatos político-legais da cidadania igualitária, produziu a construção homogênea da Nação, as atividades do

governamental requereram classificações múltiplas, entrecruzadas e variáveis da população enquanto alvos de políticas múltiplas, produzindo necessariamente uma construção heterogênea do social. (Chatterjee, 2005, p. 109).

Neste momento nos reencontramos com a discussão trazida por Nancy Fraser (2006) sobre o dilema redistribuição-reconhecimento, mas talvez com um pouco mais de ceticismo. Chatterjee, enquanto teórico pós-colonial assumido, não acredita na existência de qualquer solução encontrada pelas perspectivas iluministas do estado, sejam elas liberais ou socialistas. Para ele, a maquinaria administrativa do Estado moderno é uma só e atua “dividindo para reinar”. No caso dos estados pós-coloniais essa carreira administrativa foi ainda mais célere.

Nos países colonizados “a carreira do Estado-Nação foi encurtada. Tecnologias do governamental quase sempre precedem o Estado-Nação, especialmente onde houve uma experiência do domínio colonial europeu relativamente longo. (...) O Estado colonial foi o que Nicholas Dirks chamou de um “Estado etnográfico”. Ali as populações tinham o status de sujeitos, não de cidadãos. Obviamente, a dominação colonial não reconhecia a soberania popular. (Chatterjee, 2005, p. 110).

Ao comentar sobre as lógicas inerentes à produção dos censos, mapas e museus, nas colônias do sudeste asiático Benedict Anderson, assinalará processos muito semelhantes aos que Chatterjee destaca

Poucas coisas mostram mais claramente essa gramática [do estado colonial] do que três instituições de poder, as quais, embora inventadas antes de meados do século XIX, modificaram a sua forma e função quando as zonas colonizadas ingressaram na era da reprodução mecânica. Essas três instituições são o censo, o mapa e o museu: juntas elas moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava o seu domínio – a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado. (Anderson, 2008, p. 227).

Os censos constituem-se enquanto instrumentos de objetificação e controle das populações, fortemente monopolizados pelos estados. A idéia principal é de que todos estejam presentes no censo e que ocupem um lugar e apenas um, claramente definido. Os censos não comportam frações. Cada indivíduo deve aparecer como um ou zero.

Ao produzirem classificações, os censos produzem grupos. Essas classificações foram pouco a pouco tornando-se mais naturalizantes e racialistas, a medida que se

exigia que cada grupo se comportasse de acordo com o que o senso comum alimentado pelo censo imaginava.

Com o desgaste do período colonial, as categorias censitárias foram se tornando mais claras e exclusivamente raciais. (...)de modo geral, as grandes categorias raciais foram mantidas e até reforçadas com a independência. (Idem, p. 228.)

A verdadeira inovação dos recenseadores dos anos 1870, portanto, não consistiu na construção de classificações etno-raciais, e sim na sua quantificação sistemática. (...) Aqui fica evidente a peculiaridade do novo censo. Ele tentava contar minuciosamente os objetos da sua imaginação febril. Dadas a natureza exclusiva do sistema classificatório e a lógica da própria quantificação, um ‘cochinchino’ tinha de ser entendido como um dígito numa somatória de ‘cochinchos’ reprodutíveis – dentro, é claro, do território do Estado. A nova topografia demográfica arrancou profundas raízes sociais e institucionais, conforme o Estado colonial aumentava de tamanho e multiplicava as suas funções. Guiado por esse mapa imaginado, ele organizava as novas burocracias do sistema educacional, jurídico, da saúde pública, polícia e imigração, que estava construindo sobre o princípio das hierarquias etno-raciais, sempre entendidas, porém, em termos de séries paralelas. A passagem das populações submetidas pela rede diferenciada de escolas, tribunais, clínicas, delegacias e departamentos de imigração criou ‘hábitos de tramitação’ que, com o tempo, deram uma verdadeira vida social às fantasias anteriores do Estado. (Idem, pp. 233-234.)

Completando o trabalho dos censos, a produção cartográfica e de lugares museificados produzia os instrumentos e as imagens necessárias ao processo de “imaginação” das nações que ia se tornando independentes das antigas potências coloniais.

João Pacheco de Oliveira (1999), ao comentar o tratamento das populações indígenas nos censos nacionais brasileiros afirma que ao estudarmos esse tipo de instrumento podemos identificar os *operadores técnico-científicos por meio dos quais as ideologias étnicas e raciais se expressam no contexto brasileiro* (p. 125) e acrescenta que *Apesar de comparativamente pouco significativa na escala numérica, a presença indígena tem uma grande importância na formação do Estado brasileiro e no processo de construção da identidade nacional* (Oliveira, 1999, p. 126).

Os censos brasileiros foram pródigos em homogeneizar grupos populacionais e invisibilizar as diferenças étnicas a partir da produção e reprodução de uma mitologia nacionalista que afirma a mistura racial como elemento fundador da brasilidade e define o lugar ocupado pelos indígenas vinculando-os ao passadismo e colocando-os no exterior

das fronteiras do que é imaginado como civilização nacional (Oliveira, 1999, p. 126 e 127). Quando os indígenas rompem com estas localizações, mostrando-se no presente e no interior da sociedade, eles tornam-se além de um problema, uma impossibilidade lógica. Contabilizá-los é dar nome, quantidade e existência a esses grupos, reconhecendo-os e negando o mito oficial.

Nesse sentido, com o cadastro dos grupos indígenas urbanos, como os de Crateús, o modelo de censo que deveria responder à problemática da construção da nação brasileira (Idem, p. 127), vê-se frente a frente com a desconstrução da unidade mítico-estatística que ele próprio ajudou a fabricar.

É neste sentido, que Oliveira (1999) afirma que indígena é uma identidade circunscrita jurídica e politicamente, pois

Ao declarar-se como 'índio' ou 'indígena' o recenseado não está pretendendo inserir-se em uma classificação quanto à cor, mas dizer da especificidade de seus direitos e de sua relação com o Estado. Por manter uma forma de organização social e tradições culturais que considera serem provenientes de populações pré-colombianas, eles se auto-identificam como 'indígena' e reivindicam um tratamento diferenciado do Estado quanto as suas demandas por terra e assistência (Oliveira, 1999, p. 134).

O cadastro da Funasa torna-se então um contra-censo, ardentemente desejado pelos indígenas, que se esforçam por imprimir-lhe os critérios de pertencimento, embora estes devam ser negociados num campo tenso e melindroso. Mas, por outro lado, ainda mantêm a sua capacidade principal que é a de criar *populações*, impondo-lhes a sua normatividade própria. Os conflitos que ocorreram em Crateús durante o processo de cadastramento revelam a tensão entre essas duas dinâmicas e o campo de poder que envolve os agentes dos órgãos de Estado e as lideranças indígenas locais e estaduais.

O cadastramento em Crateús dá destaque aos papéis exercidos pelos mediadores indígenas na organização das redes translocais de recursos e informações, com o realinhamento das hierarquias entre mediadores estaduais (Copice, Apoinme, Conselho Distrital de Saúde Indígena) e locais (Associações Indígenas), provocando a manutenção de determinadas posições e a modificação de outras. Segundo Peres, esse tipo de mediador indígena

por excelência é o ativista indígena (...) portador de uma competência cultural, de uma capacidade cultivada de manipular conscientemente

outras províncias de significado, mantendo uma atitude de distanciamento e uma adesão calculada tanto frente a sua cultura de origem quanto à cultura alienígena. Ele é uma caixa de câmbio, uma correia de transmissão, enfim, um dos canais de circulação de significados e formas culturais entre centro e periferia. Eles são ao mesmo tempo abertos aos fluxos de significado oriundos do centro e críticos frente a eles. Como eles tem maior acesso à cultura metropolitana, eles selecionam o que deve ser conhecido do mundo exterior. São os “guardiões da cultura genuína” dos grupos locais, porém a sua perspectiva da cultura nativa é diferente daquela dos seus conterrâneos. As fontes de inspiração da sua pregação ou cruzada tradicionalista são parcialmente domésticas, e parcialmente oriundas dos recentes debates culturais do centro. (Peres, 2003, p. 35)

Frente às novas possibilidades de transformação das redes de mediação provocadas pelo cadastro, as lideranças indígenas da cidade vão buscar manter suas posições ou ampliar suas esferas de influência. Nesse processo começam a ocorrer alinhamentos e clivagens, principalmente em função da crise resultante do não cadastramento dos Kariri e Tupinambá e das soluções diferenciadas para cada uma dessas duas etnias. A inexistência de uma associação dos Tupinambá, não permite que eles consigam se mobilizar para reverter o quadro do seu não reconhecimento oficial.

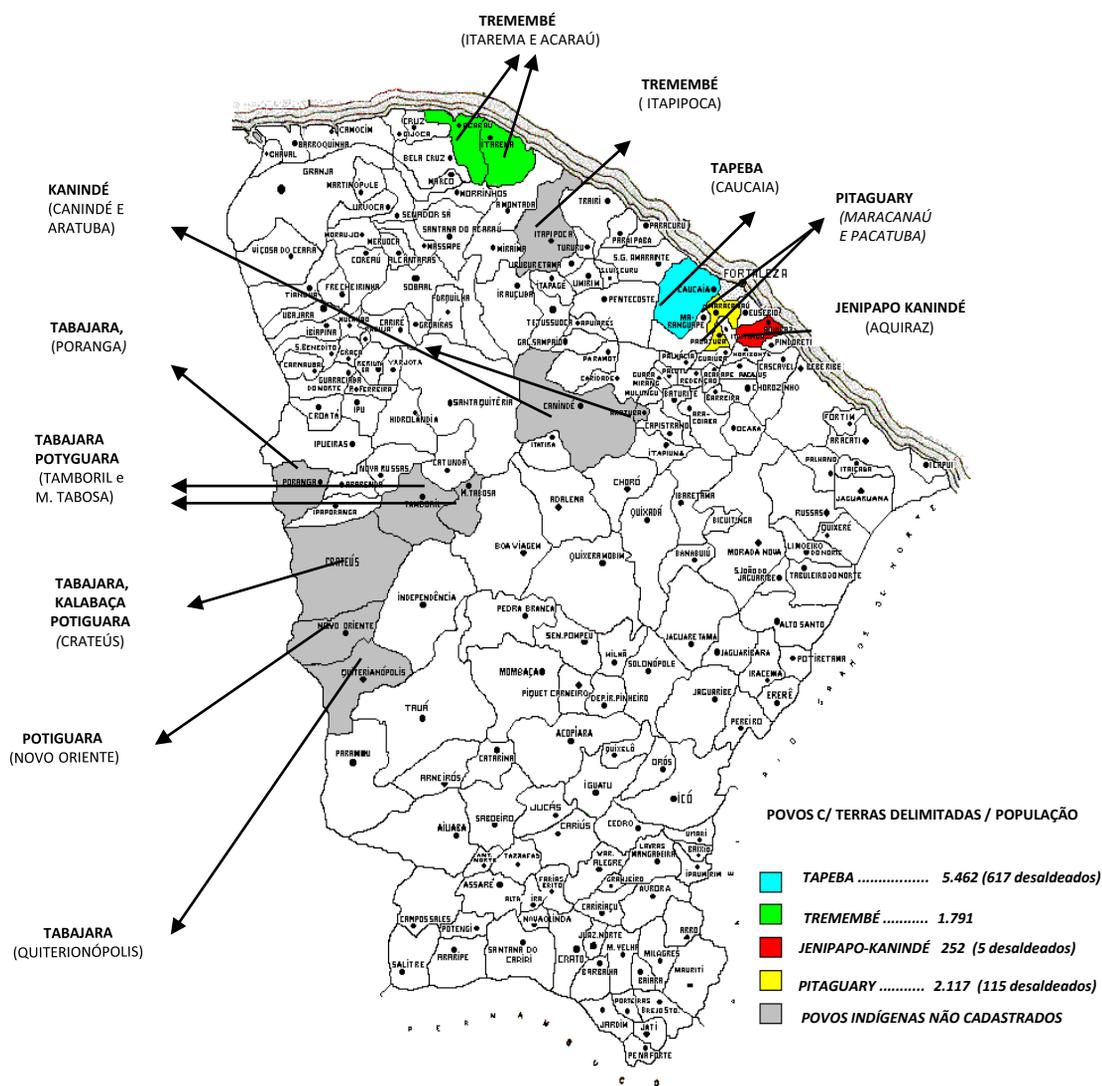
A importância das associações no nível local é reforçada pelo cadastro quando percebemos que as atividades de preenchimento das fichas se deram todas em espaços controlados pelas associações, que foram invariavelmente as salas de aula das sedes comunitárias. O processo de cadastro alça-se a condição de processo de validação política das agências de mediação e o que deveria ser o reconhecimento político de lutas antigas para fazer valer os significados de ser indígena torna-se um censo, um processo objetificante de produção de populações a partir de técnicas estatísticas e cartográficas.

Podemos argumentar que a lógica do estado desconhece os compromissos e as moralidades formuladas ao longo do processo de etnogênese. As exigências para a adequação aos modelos tutelares da indianidade favorecem determinados grupos, cujos mediadores detém melhores condições de ocupar os novos espaços instituídos pela entrada das famílias indígenas da cidade no rol das populações cadastradas. Essa situação acirra as tensões inerentes às desigualdades previamente existentes no campo (econômicas, de escolaridade, de coesão grupal, de redes políticas, etc.). Os grupos que se consideram herdeiros da ação pastoral procuram manter-se na posição de mediadores preferenciais, enquanto outros grupos mais recentes no movimento buscam ter posição autônoma nas redes de mediação.

Assim, por um lado, o cadastro atende às reivindicações de redistribuição e reconhecimento, que estão na base do movimento indígena, ao conferir possibilidades de superação de certas condições de subordinação. Mas, por outro lado, as políticas indigenistas, ao reforçarem as diferenças entre os grupos sociais e constituírem *populações*, terminam por reforçar as tecnologias do governamental que atuam na reprodução de estruturas de poder, que passam a redefinir as relações no campo. O processo de reconhecimento atendido pelo cadastro termina por repor a diferença entre uns e outros, mas agora em nível local, não são mais os *reconhecidos* e os *não-reconhecidos*, são agora os *mais organizados* e os *menos organizados*. Mas isso já é tema para outra tese.

Iconografia Capítulo 5

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE
 COORDENAÇÃO REGIONAL DO CEARÁ
 DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA – DSEI-CE
 MUNICÍPIOS COM POVOS INDÍGENAS



Mapa da Funasa designando os grupos indígenas ainda não cadastrados no Ceará em 2007. Fonte: Funasa



Sede comunitária da Terra Livre. Cadastro da Etnia Potyguara. Associação ARINPOC.

Sede comunitária da Nova Terra. Cadastro da etnia Tabajara. Associação APITC.



Interior da sede comunitária da Nova Terra. Cadastro da etnia Tabajara. Assis, presidente da APITC esta sentado à mesa na extrema direita, mediando os contatos entre os associados e os funcionários da FUNASA.

Interior da sede comunitária da Nova Terra. Cadastro da etnia Potyguara. Arcanjo, secretário da escola indígena, esta de boné, sentado à mesa na extrema direita, mediando os contatos entre os associados e os funcionários da FUNASA.





Reunião na aldeia São José após o encerramento da 1ª semana do processo de cadastro.

Renato Potyguara discursando na abertura da reunião. Atrás dele o pajé Ciço Pontes.



Sentados no chão, Helena (de blusa branca) e Luzinário (de boné azul) acompanham atentamente a reunião.

Zé Maria, coordenador do processo de cadastramento dirige-se à plenária da reunião.





Raimundo Cotiaba, representando a Associação dos Kariri cobra a inclusão dos indígenas Kariri e Tupinambá no cadastro.

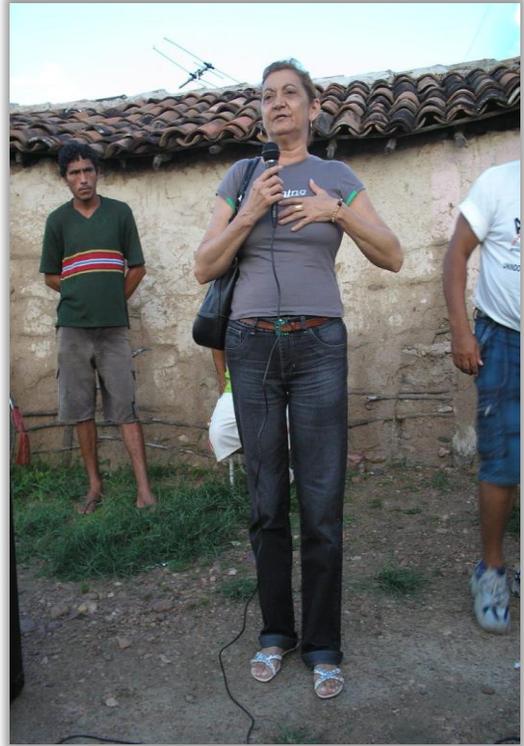
Fernando Tremembé, representante da COPICE dirige-se à plenária explicando como serão os procedimentos de atendimento na casa de apoio aos índios que agora estão cadastrados.



Dourado Tapeba, á época presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena discursa sobre as dificuldades que ocorreram para que se garantisse o cadastro das etnias na cidade de Crateús.



Ao final, Zé Maria fala novamente, explicando como se darão os trabalhos na semana seguinte.



Fátima Girão, enfermeira da Funasa que trabalha na casa de apoio da Copice, fala sobre os novos procedimentos da instituição.



Representantes locais de partidos e sindicatos discursam sobre a importância do processo de organização das comunidades para a conquista de direito sociais e sobre as eleições municipais que se aproximavam.



Diálogo tenso entre funcionários da FUNASA e Dona Tereza Kariri, em frente a escola indígena da Maratoã. Início da 2ª semana de cadastro das etnias em Crateús.

Sentada numa cadeira ao lado do birô, Cristina Kariri media o processo de cadastramento na FUNASA dos indígenas associados na AIKACRA.



Na pequena sala da escola indígena da Maratoã o funcionário da FUNASA preenche ficha cadastral.



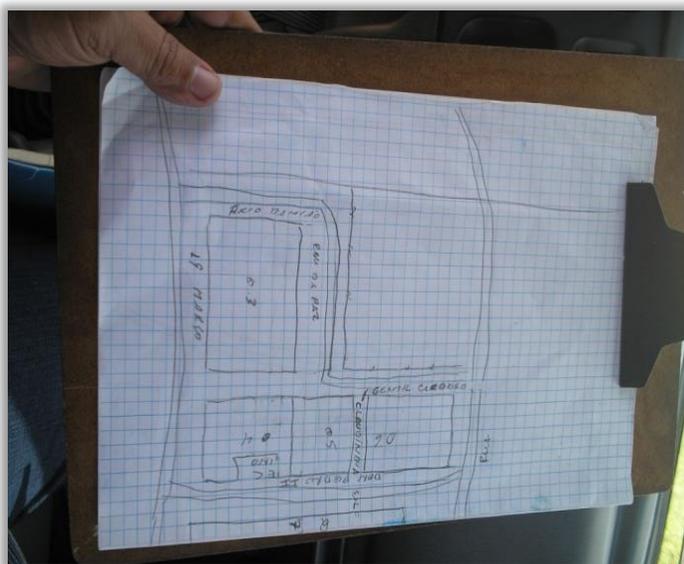
Após o preenchimento das fichas cadastrais, os servidores da Funasa, realizam a contagem e tabulação da quantidade de famílias por cada etnia.

Entrega das fichas com número de cadastro oficial para lideranças indígenas Kalabaça: Seu Zé Messias e Dona Maria.



Levantamento cartográfico na Aldeia São José.

Croqui da Aldeia São José



Numeração das casas de indígenas na aldeia São José. Dona Eliane e Dona Fátima, lideranças Potyguara acompanham o processo.

Inscrição do número de cadastro em casa indígena na Aldeia São José.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Que eu me organizando, posso desorganizar.
Que eu desorganizando, posso me organizar.
Chico Science.*

Comecei esta tese com a contraposição entre narrativas dissonantes: relatos orais e romances foram apresentados como constituintes de um campo de tensões particular e que diz respeito ao lugar das diferenças étnicas no Ceará contemporâneo. Um lugar marcado pelo enfrentamento de distintas visões, grupos de força e de interesses. Longe de pretender resolver esta tensão, procurei seguir os seus principais circuitos e alinhamentos, mostrando como os vetores de identificação social, subjetiva e política das pessoas e grupos que sustentam a condição atual de indígenas se arranjam em contextos históricos particulares: a leitura histórico-cultural promovida pela igreja missionária e popular; a diversidade de enunciados e fluxos culturais que atravessam a produção narrativa e ritual da manifestação performática da identidade étnica; as lutas pela constituição de territórios urbanos e rurais e a as disputas materiais e simbólicas com as agências oficiais no processo de reconhecimento e institucionalização dos grupos indígenas como sujeitos políticos.

Assim, também pretendo concluir apresentando duas narrativas que mantêm de pé a tensão que atravessou este trabalho. Início com um relato oficial que produz a inexistência dos indígenas no Ceará do século XIX, que logo é contraposto pela reflexão de Helena Potyguara que afirma a permanência dessas populações. Vejamos o primeiro

*De fato não existem mais Índios propriamente tais na província, nem aldeados, nem bravios
Hoje esses índios (seus descendentes) estão misturados na massa geral da população, são cidadãos ativos, á respeito dos quais não ha mais nenhuma diferença social.(...)
Cumpre dizer que nesses lugares, é ainda onde se encontram mais descendentes das raças antigas; porém, assim mesmo os forasteiros hoje predominam tanto em numero, como muito principalmente em riqueza, indústria, havendo por usurpação ou compra, ocupado todas as ricas terras, que antigamente pertenciam a esses filhos das selvas: com o que também a sociedade não perdeu, por que por toda parte as raças aborígenes, e seus descendentes se mostravam incapazes de desenvolvimento social. (Brasil, 1863)*

A discursividade oficial das elites que criaram o Brasil enquanto uma nação no século XIX está representada na fala acima. Foi através dela que se legitimou uma população para o estado recém-criado. Essa população foi gestada através de um processo de homogeneização via mestiçagem que pretendia transformar os antigos “filhos das selvas” em “cidadãos ativos”. Mas terá sido isso mesmo? Ao fim de seu argumento, o doutor Thomaz Pompeo de Souza Brasil afirma que os descendentes das raças aborígenes mostravam-se incapazes de desenvolvimento social, tendo perdido, por roubo, incúria ou preguiça, a posse das terras que ocupavam. A subordinação simbólica instalou-se como dimensão essencial do processo de construção da nação e do seu povo. Não há mais índios – nem negros – posto que todos são brasileiros mestiços, mas ainda assim, os descendentes dos índios, os caboclos, são herdeiros de uma incapacidade de desenvolvimento inata. Precisam, portanto, da direção e do ensinamento das elites europeizadas do país. É contra esse mito fundador que se insurge a mobilização indígena contemporânea. Pois, como nos diz Helena,

A gente vê aquilo em que o coração e os olhos acreditam. Aqui nessas regiões de serra e sertões, a gente sofre um preconceito muito grande. Por que o que é que predomina aqui nessas regiões? O que ajuda a fortalecer esses mecanismo, essa coisas de compreensão de que não existe negro e nem índio, é porque os dominantes, os que sempre dominaram o povo índios e negro. Eles é tratado com muito desprezo. Porque aqui tem um negócio sério: Hoje em dia vale quem tem. Quem é que tem os meios de dominação? É a sociedade branca. É a sociedade político-partidária organizada, né? É os poderes que tem recursos guardado... E nós, negros e índios, ficamos numa situação de pobreza de bens, muitas vezes numa situação de pobreza de cultura, o fato de ter sido destroçado totalmente das nossas raízes, das nossas terras, pelo problema de emigração, ou por problema da perda de terra, pra criação de gado dos fazendeiros, isso destroçou muito, acabou muito com as nossas forças de unidade, sabe? E, pelaí se criou uma geração que não dá à mínima de atenção. Que as relações de quem tem o poder pra quem não tem, é só relação de dominação, de patrão, de obediência, aonde eles ditam e a gente tem que obedecer. Nisso, pelaí se perde a auto-afirmação de etnia enquanto negro e índio. Nessas relações, se perdem aí. Então, com essa abertura que hoje nós temos pra falar das organizações enquanto etnia de negro ou de índio. Isso agora pra se falar disso tem custado muito pra essas classes que a vida inteira dominaram. E por aí se alimenta um preconceito muito grande. Você sabe? E pra gente ter a coragem de assumir isso ao público, não é brincadeira não! Sabe? Não é brincadeira, não! Porque temos que ter coragem pra falar, assumir aonde a gente chega, aonde a gente entra, aonde a gente sai, com firmeza, e não é fácil não. Às vezes a gente falar com palavra é facinho, mas na prática de cada dia é difícil.

Olhe, a gente começou o trabalho na Lagoa dos Neres, lá do Açude dos Carvalho (...) quando nos chegemo lá com a Funasa, todos estavam se escondendo e não queriam aparecer pra se cadastrar. Foi preciso uma provocação muito grande pra eles depois perderem a intimidade. Ficaram tudo murcho, escondido. Aí, a gente chamou na escolinha deles. Lá tem uma sala de aula deles. Eles se sentaram lá e ficaram todos com medo. Foi preciso a gente levantar e fazer um belo do discurso pra eles, interpelar pra eles. Eu falei pra eles: – Vocês ainda tão com medo dos ossos do fantasma do Major Padre? Que há anos tinha morrido! Não se sabia nem onde tava os ossos, mas que a assombração dele ainda tava escondendo eles. Eles ainda tavam atrelados a isso. E falei com eles que eu tinha até vergonha de dizer que eles eram meus parentes pela maneira como eles estavam se comportando. Tive que interpelar, que dar um choque, pra ver se eles acordavam. Pra ver se eles despertavam, que há tempos que a gente andava pra lá, que sabe da história. Aí, foi um primo meu, murchinho, se levantou e foi e disse: – Nós vamos aceitar porque pra nós não aceitar esse cadastro a gente tá negando a história da nossa bisavó. Mas dizendo tímido, falando baixo, encolhido, sabe? Olha, que ainda tem muita coisa pra se romper. Porque a história foi muito dolorosa, e é ainda. Foi e ainda é. Mas eu considero que a gente agora tá num passo melhor. Porque um pouco eu acredito nas organizações políticas de pequenos grupos e, no fundo, nós estamos com uma coisa que a gente ainda acredita um pouco. (Helena Gomes Potyguara, Nazário, novembro de 2006).

Esta longa fala de Helena recoloca, de modo característico, a problemática que nos foi apresentada por Nancy Fraser, sobre o dilema redistribuição-reconhecimento. As coletividades que se assumem como indígenas no sertão de Crateús reivindicam que o processo histórico de subordinação que os tornou vítimas da exploração resulta também da imposição de critérios de inferioridade simbólica que reforçavam a sua condição dominada. Assim, o movimento indígena enfrenta conjuntamente as duas questões, tanto a da redistribuição, como a do reconhecimento, sendo impossível isolar as duas dimensões.

Na primeira parte da tese busquei apresentar o contexto histórico que permitiu a construção de argumentos contra-narrativos que fundaram o movimento indígena. Da mesma forma, foi apresentada a articulação entre as pedagogias missionárias e as modalidades localmente enraizadas de lidar com a alteridade e a subalternidade (Umbanda) como condição para a elaboração de uma semântica e uma experiência da etnicidade próprias do movimento indígena e capazes de se reproduzirem, mesmo sem a mediação missionária.

As mobilizações indígenas promovem, assim, um desmonte interno da identidade genérica do brasileiro enquanto sucedâneo histórico dos índios, uma vez que estes

promovem a sobreposição das duas identidades no processo de formação de sua identidade étnica contemporânea, pois negam a desindianização enquanto condição de participação na sociedade e na cidadania. Sua participação nas esferas políticas e no espaço público é justificada pela afirmação da diferença, o que desconstrói a lógica do mito fundacional da nação brasileira como o amálgama mestiço de identidades abandonadas. Assim podemos dizer que lutas por reconhecimento são lutas simbólicas em torno do poder de di-visão da sociedade, de fixação dos sentidos legítimos das classificações sociais.

No entanto, tornou-se visível ao longo da pesquisa que a aplicação dos remédios afirmativos para a problemática do reconhecimento tende a repor as desigualdades e as diferenças, dessa vez dentro dos próprios grupos que pretendiam superar sua condição de subalternidade. Esta foi a segunda parte da tese. Nela, precisei voltar meus olhos para uma dimensão essencial da política social nos dias atuais que é a das políticas de identidade e que refletem a dimensão pragmática dos movimentos étnicos.

Os órgãos de estado encarregados de realizar a incorporação dessas populações, ainda imbuídos de ideais assimilacionistas, são pegos de surpresa no meio do fogo cruzado entre aquela situação que deveria ser o limite final da ação do Estado, o acamponesamento e proletarianização dos índios, e que se torna o ponto de partida para a formação de novos grupos étnicos. Os órgãos indigenistas veem-se forçados, então, a reformularem seu campo de ação indigenista para englobar populações até então tidas como não passíveis de sua atenção, o que adiciona novos espaços conflitivos.

Esse choque entre narrativas e contranarrativas étnicas e nacionais evidencia o caráter colonial ainda em vigor nas expectativas dominantes da sociedade e do estado brasileiros, onde os espaços para a afirmação de identidades étnicas diferenciadas estão imersos em profundos conflitos de interesses e representações onde índios, agentes de estado, organizações da sociedade civil e outros segmentos se imbricam, muitas vezes, contestando-se mutuamente.

As políticas contemporâneas, então, têm propiciado a formação e viabilização de populações enquanto grupos políticos de pressão, produzindo etnificações e espaços de mediação política que se beneficiam de um multiculturalismo neoliberal amplamente difundido (Hale, 2002) pelas dinâmicas da globalização. Isso tem dois efeitos contraditórios: ao mesmo tempo em que possibilita o reconhecimento de demandas de

grupo que eram ignorados à direita e à esquerda na política clássica, provocando mudanças nas culturas políticas, favorece o abandono de perspectivas iluministas de emancipação humana que buscavam a igualdade via redistribuição dos recursos. Nesse processo, facilitam-se as tecnologias do governamental que passam a gerir “estados etnográficos” onde cada população está desconectada das demais e muito preocupada com a manutenção dos seus próprios canais de mediação. Assim as políticas tutelares da administração indigenista brasileira ao mesmo tempo em que atendem as reivindicações dos grupos, reconhecendo-lhes a existência, impõe-lhes um freio e reconfigura as possibilidades do campo social no qual eles passam a ser inseridos.

Mas, o que indígenas e administradores das políticas étnicas farão a partir de agora já é tema para outra tese.

Assim, deixo o leitor com estas modestas considerações finais, não como quem conclui um tratado comprobatório e aferidor de verdades. Sinto-me muito mais como alguém que esmiúça, cava, conta histórias, aponta direções e diz, *quando chegar lá na frente, pergunte a mais alguém, que lhe informam o restante do caminho*. Não pretendi dar conta de explicar ou justificar, mas de discutir como se dá um processo de reavaliação e reconstrução das narrativas históricas que formam os grupos sociais. Assim, como quem fecha um trabalho nos salões de umbanda de Crateús, entregando àquelas horas de atividades espirituais com os encantados e orixás para que estes levem as mazelas e dificuldades para as águas do *Mar Sagrado*, onde serão transformadas e trabalhadas, concluo esta tese. Entrego aos próximos pesquisadores as minhas reflexões, o registro das narrativas, do encontro etnográfico, para que deles façam uso, realizem enfim outro trabalho, que este, *relógio de Mariana deu hora, arreúna seus caboco e vá embora*. Deixo-vos então com uma coda das *baías* de Umbanda, quando quem fecha aqui, abre acolá:

*Eu fecho este ponto em terra,
E vou abrir em alto mar.
Eu fecho este ponto em terra,
E vou abrir em alto mar.
Quem me mandou foi o Maior do Dia,
Foi o Reis Tupinambá.
Quem me mandou foi o Maior do Dia,
Foi o Reis Tupinambá.*

REFERÊNCIAS

AIRES, Max Maranhão Piorsky. De aculturados a índios com cultura: estratégias de representação do movimento de professores tapebas em zonas de contato. In: AIRES, Max Maranhão Piorsky (org.). Escolas Indígenas e políticas interculturais no nordeste brasileiro. Fortaleza: Ed. UECE, 2009

ALBERTI, Verena. Ouvir contar. Textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2004.

ALBUQUERQUE, M. A. S. O Toré Coco (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande - PE). Campina Grande: dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, PPGS/UFCCG, 2005.

ALENCAR, José de. Iracema. <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/iracema.html>

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os Quilombos e as Novas Etnias”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 43-81.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Alyne Silva. Ninguém queira saber o quanto custa uma saudade. . . : índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos. Fortaleza: UFC, 2005. (Monografia de Graduação).

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. Dilemas do Reconhecimento: apresentação ao artigo de Nancy Fraser. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, p. 227-230, 2006.

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

AMORA, Z. B. ; Costa . “Olhando o mar do sertão: a lógica das cidades médias no Ceará.” In: Maria Encarnação Beltrão Sposito. (Org.). Cidades médias: espaços em transição. 1 ed. São Paulo: Expressão popular, 2007, v. , p. 343-378.

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.

ANDERSON, Mark. Afro-descendentes e os direitos indígenas. Digitado. 2003.

ANDRADE, Ugo Maia. Um rio de histórias: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco. São Paulo. Dissertação de Mestrado, PPGAS/USP. 2002

APPADURAI, Arjun. “Disjunção e diferença na economia cultural global”. In: FEATHERSTONE, Mike. (Org.). Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARAÚJO, Melvina. “Natal na maloca”. In: Montero, Paula (org.) Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Ed. Globo, 2006b. p. 427-455.

ARAÚJO, Raimundo. Ipu: da ocupação do espaço ao Campo de Concentração. Monografia de Graduação em história. Sobral. UVA. 2003.

ARRUTI, José Maurício A. “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In: Mana – estudos de Antropologia Social, outubro 1997, v. 3. n. 2, 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, 2004.

_____. “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

_____. Etnogêneses indígenas. Povos Indígenas do Brasil - 2000-2006. 1 ed. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2006a, v. , p. 50-54.

_____. “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, 2006b.

ASSUNÇÃO, Luiz. “Os mestres da Jurema.” In: Reginaldo Prandi (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro/RJ, Pallas, 2004.

ATHIAS, Renato & MACHADO, Marina “A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar.” Cad. Saúde Pública, Mar 2001, vol.17, no.2, p.425-431. ISSN 0102-311X

BANTON, M. "Etnogênese" in: A Idéia de Raça. Lisboa, Edições 70. 1979

BARBOSA, Wallace de Deus. Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Tapeia, Tapebanos e Pernas-de-pau: Etnogênese como processo social e luta simbólica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. (Dissertação de Mestrado).

_____. "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.

BARROSO HOFFMANN, Maria. "Do "Brasil sem índios" aos "índios sem Brasil: algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas." Revista Antropológicas, Recife, v. 16, n. 2, p. 153-185, 2005.

BARTH, Fredrik. "A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contra Capa. 2000a.

_____. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000b.

BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, Apr. 2006.

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, 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. 1989.

BOYER, Véronique. "O pajé e o caboclo: de homem a entidade." MANA, 5 (1), (:29-56), 1999.

BRASILEIRO, Sheila. "Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). A viagem de volta : etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro : Contra Capa, 2004. p. 173-96.

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.

CANCLINI, Néstor García. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais na globalização. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

CARDOSO, C. A. A. ; MAIA, D. S. . “Das feiras às festas: as cidades médias do interior do Nordeste.” In: Sposito, Maria Encarnação Beltrão. (Org.). Cidades médias: espaços em transição. São Paulo: Expressão Popular, 2007, v. 1, p. 517-549

CARVALHO, Lucas Carneiro de. Os Aranã e sua Identidade: disputas internas por legitimidade e reconhecimento oficial como grupo indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais. 2008.

CARVALHO, Marcus J. M. . “A mata atlântica: sertões de Pernambuco e Alagoas, sécs. XVII-XIX.” CLIO. Série História do Nordeste (UFPE), v. 25, p. 249-266, 2007.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 7ª ed. Belo Horizonte:Itatiaia, 1993.

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

CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, modernidade e política. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2004.

CLIFFORD, James. “Identity in Mashpee”. In: The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Harvard University Press. 1988.

COHEN, Abner.. Custom and Politics in Urban Africa. University of California Press. 1969.

_____. “Introduction: the Lesson of Ethnicity”. in: Urban Ethnicity. London Tavistock. 1974

CORDEIRO, José. Os índios no Siará: massacre e resistência. Fortaleza/CE ; 1989

COUTO, Miguel. “Dezcripção do Certão do Peauhy Remetida ao Illmº e Rmº S.r Frei Francisco de Lima Bispo de Pernambuco.” Apud ENNES, Ernesto. As guerras nos Palmares: subsídios para sua história. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938. (Brasiliana, vol. 27)

CUNHA, Maria M. Carneiro da. “Política Indigenista no século XIX”. In: Manuela C. da Cunha (organizadora). História dos índios no Brasil. 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: Manuela C. da Cunha (organizadora.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP. 1992.

DÁVALOS, Pablo (org.). Pueblos indígenas, estado y democracia. Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.

DAVIS, Dave D. "A Case of Identity: Ethnogenesis of the New Houma Indians." Ethnohistory 48: 3 (2001)

DAWSEY, John C. "Victor Turner e antropologia da experiência". In Cadernos de Campo, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº13, p. 163-176, 2005.

DURÃO, Antônio José de Moraes. Descrição da capitania de São José do Piauí. in: MOTT, Luiz R. B. Descrição da capitania de São José do Piauí. 1772. REVISTA DE HISTÓRIA, São Paulo, v.56, n.112, 1976.

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.

ERIKSEN, Thomas Hylland. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London and Sterling, VA: Pluto Press, 2002.

FAULHABER, Priscila. O lago dos espelhos. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo. "Terecô – A linha de Codó." In: Reginaldo Prandi (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro/RJ, Pallas, 2004.

FONSECA, Rodrigo G. . "Entre o projeto imaginado e a obra executada: as resistências dos habitantes do sertão piauiense às pretensões da administração colonial no século XVIII." Anais do II Encontro Internacional de História Colonial: A experiência colonial no Novo Mundo (séculos XVI a XVIII). Caicó : MNEME, 2008. v. 9

FORTE, Maximilian C. Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean: Amerindian Survival and Revival. Peter Lang, New York, 2006.

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

FRAGOSO, Dom Antônio B. et. Alli. Igreja de Crateús (1964-1998) uma experiência popular e libertadora. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FRASER, Nancy. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"". Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

FRENCH, Jan Hoffman. Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeast Brazil: "After the Conflict Came the History". American Anthropologist 106(4): 663-674. 2004

FRIEDMAN, Jonathan. "Ser no Mundo: Globalização e localização." In: FEATHERSTONE, M. (Org.). Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.

Fundação Nacional de Saúde: www.funasa.gov.br acesso em 18 de janeiro de 2006.

GALLAGHER, J. T. "The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Ndendeuli. in: The International Journal of American Historical Studies. 7(1). 1974.

GARDNER, George. Viagens ao interior do Brasil: principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1975.

GARNELO, Luiza & SAMPAIO, Sully "Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de "fazer ver" e "fazer crer" nas políticas de saúde." *Cad. Saúde Pública*, Ago 2005, vol.21, no.4, p.1217-1223. ISSN 0102-311X

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna." In, Feldman-Bianco, B. (org.) Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da UNICAMP. 1999.

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.

GONDIM, Juliana. Corpo e ritual: práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé de Almofala. In: Estêvão Martins Palitot. (Org.). NA MATA DO SABIÁ - Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. 01 ed. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, v. 01, p. 11-461.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "A tradição como pedra de toque da etnicidade". *Anuário Antropológico* 96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. pp. 113-125

_____. Os Índios do Descobrimento: tradição e turismo. Rio de Janeiro, Contracapa, 2001.

_____. "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, Rodrigo de Azeredo. (Org). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 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.
- HANNERZ, U. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional”. In: Mana. Estudos de Antropologia Social, 3 (1). 1997
- HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. A Invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo. Catequese e Aldeamento. Fortaleza. Datilografado. Sem data.
- KOSTER, Henry. Viagens ao Nordeste do Brasil. 2. ed. Recife: SEC; Departamento de Cultura., 1978.
- KROPFF, Laura. Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas In, Dávalos, Pablo (org.). Pueblos indígenas, estado y democracia - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.
- LANGDON, E.J. & GARNELO, L. (orgs.), 2004. Saúde dos povos indígenas. Reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro : Contra Capa Livraria Ltda.
- LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, S.I., Tomo V, da Bahia ao Nordeste, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, Livraria Portugália, Lisboa. 1945.
- LEITE NETO, João. Índios e Terras – Ceará: 1850-1880. Tese de Doutorado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, UFPE. 2005.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.
- 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).
- LIMA, Nísia Trindade. Um Sertão Chamado Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1999.
- LINDOSO, Dirceu. A Utopia Armada: Rebelião de Pobres nas matas do Tombo Real. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- LINNEKIN, Jocelyn. “Defining tradition: variations on the Hawaiian identity.” American Ethnologist, 1983.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. UnB, Série Antropológica nº322, Brasília, 2002.

LÖWY, Michael. A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes/ CLACSO-LPP, 2000.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas.” *Vivência*. Natal, no 28, 2005, p.145-57.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. Aldeia! Aldeia!: a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. (Dissertação de mestrado – Sociologia). UFC. 2007.

_____. O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá. In: Estevão Martins Palitot. (Org.). NA MATA DO SABIÁ: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza-CE: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, v. , p. 321-346.

MAGGIE, Yvonne. (2001), Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

MALFLIET, Maragret. Uma intuição que pela experiência virou convicção. In: Estevão Martins Palitot. (Org.). NA MATA DO SABIÁ: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza-CE: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009. P. 421-430.

MAMANI, Pablo. “El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad Aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada”. In, <http://www.alertanet.org> . Acesso em 20 de Janeiro de 2004.

MARCUS, George. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial.” Revista de Antropologia, v. 34, p. 197-221, 1991.

_____. “Ethnography in / of the world system: the emergence of multisided 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.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. A presença dos Aranã nos registros históricos. *Habitus*. Goiânia, v. 3, n. 1, p. 41-79, jan./jun. 2005.

MONTENEGRO, Antonio T. “Arquiteto da Memória. Uma memória de Crateús.” GOMES, Angela de Castro (Org.). Escrita de Si, Escrita da História. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004. pp. 309-333.

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

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S.. O tronco da Jurema, ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso kiriri. Salvador, Bahia, UFBA Dissertação de Mestrado em Sociologia, 1994.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. Educação Escolar dos Índios: Consensos e Dissensos no Projeto de Formação Docente Tapeba, Pitaguary e Jenipapo - Kanindé. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2006.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos. 2005. (Tese de Doutorado em Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2005.

NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE. 1981
O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002,

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O “Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero. (1988).

_____. A Viagem da Volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste In: Atlas das Terras Indígenas no Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1994.

_____. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais” In SILVA, Orlando Sampaio, et alli. A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis: UFSC, 1994.

_____. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”. In: Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1999a.

_____. “Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens de primitividade e do índio genérico”. Em: João Pacheco de Oliveira Fº e Ana Flávia M. dos Santos. Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED. 2003.

_____. “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.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa. 1998.

_____. (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, Estevão Martins & SOUZA JUNIOR, Fernando Barbosa de. “Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara.” In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

PALITOT, Estevão. Tamain chamou nosso cacique: a morte do cacique Xicão e a (re) construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). João Pessoa: UFPB, 2003.

_____. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. Dissertação de mestrado, PPGS/UFPB. 2005.

PALITOT, Estevão Martins (org.). Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

PAMFILIO, Ricardo. Folguedos Indígenas na Bahia. Disponível em: <http://www.fundacaocultural.ba.gov.br/04/revista%20da%20bahia/Folguedos/folgue.htm>. Acesso em: 23 Mai 2008.

PELLEGRINI, Marcos. “A política de saúde indígena.” abril/ 2000. Disponível: http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/polit_saude.shtm. Acesso em: 12 Set 2005.

PERES, Sidnei Clemente. Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Unicamp, 2003.

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.

PINHEIRO, Joceny de Deus. Authors of Authenticity: Indigenous Leaders and The Politics of Identity in the Brazilian Northeast. (Tese de Doutorado-Antropologia). University of Manchester. 2009

POMPA, Cristina. 2003. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS.

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

PORDEUS, Ismael. O caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda. In: PINHEIRO, Joceny (Org.). Ceará, terra da luz, terra dos índios: história, presença e perspectiva. Fortaleza: MPF / FUNAI / IPHAN, 2002. p.139-50.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. “Repertório de Documentos do Arquivo Público”. In: Documentos para a História Indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. (Orgs.). Maria S. Porto Alegre; Marlene Mariz; Beatriz G. Dantas. São Paulo: NHI-USP/FAPESP. 1994.

_____. 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. v. 01.

REESINK, E. B. . “O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste.” In: L.S. de Almeida; M. Galindo; J.L. Elias. (Org.). Índios do Nordeste: temas e problemas - II. Maceió: EDUFAL, 2000, v. , p. 359-405.

RICARDO, Carlos Alberto. "Os índios" e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. in, Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni (org.) A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 2ª ed. — Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1998. Pp. 29-60.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. 2006, P. 235-275. In. MONTERO, Paulo (Org.) Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

SAINT-ADOLPHE, Milliet de. Dicionário, geographico, histórico e descriptivo do Império do Brazil. Tomo II. Paris. J. P. AILLAUD, 1845.

SAMPAIO, José A. L.. “Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá.” In: REIS, E.; ALMEIDA, M. H. T. de; FRY, P. (Orgs). *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, 1995.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos. O caso Kapinawá. Projeto de mestrado. Campinas: Unicamp. 1986

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, Contra Capa. 2003.

SANTOS, Eliésio dos. Onde se deu e se dá a gestação. Geografia e história da área de Crateús. In, FRAGOSO, Dom Antônio B. et. Alli. Igreja de Crateús (1964-1998) uma experiência popular e libertadora. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p.25-39.

SANTOS, Milton. Território e Sociedade: entrevista com Milton Santos. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

SIDER, G. M. "Lumbee Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis" in: Dialectical Anthropology, 1. 1976.

SILVA, Cristhian Teófilo da. "Políticas Culturais Indígenas e a Cultura Política do Indigenismo: Desconhecimento e reconhecimento oficial de grupos étnicos indígenas no Brasil contemporâneo." Brasília: Boletim Anual do GERI, Ano 4, nº 4. 2000. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/geri/bolet4.htm>. Acesso em: 18 Mai 2002.

_____. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Córrego do João Pereira. Brasília. Digitado. 1999. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/Laudos/Terras%20Indigenas/Relatorio%20Cristhian.pdf>. Acesso em: 12 Set 2005.

SILVA, Edson H. Xukuru: memórias e história dos índios da serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. (tese de doutorado - PPGH). Campinas. Unicamp. 2008.

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

SILVA, Robson Cândido da. Relatório de levantamento preliminar das terras a verificar no estado do Ceará. FUNAI: Brasília. Digitado. Setembro de 2004.

SIMBAÑA, Floresmilo. "Plurinacionalidad y derechos colectivos El caso ecuatoriano." In, Dávalos, Pablo (org.). Pueblos indígenas, estado y democracia - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.

SLATER, David. 2000. "Repensando as Espacialidades dos Movimentos Sociais." IN: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). Cultura e Política nos Movimentos sociais Latino-Americanos, p. 503-533 (30 pgs.). Belo Horizonte: UFMG.

SOLANO, Xochitl Leyva. 'Indigenismo, indianismo y "ciudadanía étnica" de cara a las redes neozapatistas.' In, Dávalos, Pablo (org.). Pueblos indígenas, estado y democracia - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.

SOUSA, Ivo. Dois dedim de prosa. 1997. Vídeo.

STEIL, Carlos Alberto. A Igreja dos Pobres: da Secularização à Mística. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76, 1999.

_____. Peregrinação e Turismo: o natal em Gramado e Canela.. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 29, n. 125, p. 413-432, 1999.

_____. "A etnicização da política." Tempo e Presença, n 298. (Suplemento especial: comunidades negras tradicionais – afirmação de direitos) 1998.

STUDART FILHO, Carlos. “Os Aborígenes do Ceará.” Revista do Instituto do Ceará, tomo LXXVII. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1963.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP. 413 pp.

TAVARES, Geovani de Oliveira. Breve Análise da Situação Jurídica das Áreas Indígenas no Estado do Ceará. 19/01/2008. Disponível em: <http://www.observatorioindigena.ufc.br/oktiva.net/1983/secao/14323>. Acesso em 24 de abril de 2009.

THOMÉ, Yolanda B. Crateús. Um povo, uma Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 23.

TORRES, Ismar de Melo. Genealogia dos Mellos e Histórico de Crateús. - 2a. ed. revista e ampliada. Fortaleza. 1996.

TREJO, Guillermo. “Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina.” In: DOMINGUES, José Maurício e MANEIRO, María (Orgs.). América Latina hoje: conceitos e interpretações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 225-275.

TURNER, Victor. Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. “Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte)”. (trad.) Herbert Rodrigues. In Cadernos de Campo, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº13, p. 177-188, 2005.

TURNER, Victor. O Processo Ritual – Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis: Editora Vozes. 1974.

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 FILHO, João Pacheco de (Org.). A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Considerando a audiência pública “Presença Indígena no Rio Grande do Norte” (Junho, 2005). Disponível em: <http://www.ch.ufcg.edu.br/leme/texto3.htm>. Acesso em: 20 Jun 2008 (2005b).

_____. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org.) Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2005, p. 221-256.

VANDEZANDE, René. Catimbó: Forma Nordestina de Religião Mediúnica. Tese de Mestrado apresentada ao Curso de Mestrado em Sociologia (PIMES) da Universidade Federal de Pernambuco. 1975.

VARGA, István. “Dos medicamentos aos índios ‘genéricos’: os campos das políticas indigenista e de saúde para os povos indígenas, no Brasil, frente ao Censo Demográfico de 2000”. In: Revista de Direito Sanitário (vol 4, n.o 2, de julho de 2003, pp. 32-45, ISSN-1516417-9).

VIANNA, Pedro J. R. et al. A regionalização do estado do Ceará: uma proposta de reformulação. Fortaleza. Ipece. 2006.

VIEIRA JUNIOR, A. O. “Os Régulos do Sertão e o Império Lusitano: território e poder na Capitania do Ceará Brasil - 1780-1850.” In: Espaço Atlântico do Antigo Regime, 2008, Lisboa. Anais: Espaço Atlântico do Antigo Regime, 2005.

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.

WARREN, Kay B. “Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala.” In: Alvares, Sonia; Dagnino, Evelina e Escobar, Artur (organizadores). Cultura e política nos movimentos sociais latinoamericanos: novas leituras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. In: Economia e sociedade. v. I. 5.ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994 [1922]a.

DOCUMENTOS

ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO CEARÁ - 2007. Fortaleza. Ipece. 2007.

ASSOCIAÇÃO CAATINGA. www.acaatinga.org.br acesso em 10 de outubro de 2004.

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

Carta da Pastoral Raízes Indígenas de 12 de dezembro de 2000.

Carta de Sebastiana Sátiro da Silva. Ipueiras, 1997.

Carta-relatório da Pastoral Raízes Indígenas. 08 de dezembro de 1993.

CRATEÚS, Prefeitura Municipal de. Mapeamento Cultural: Crateús. Crateús. Digitado 2006.

Diocese de Crateús. Estudo sobre as nossas raízes - fé. Crateús. Digitado. 1990.

Diocese de Crateús. Estudo sobre as nossas raízes culturais. Crateús. Digitado. 1988.

Diocese de Crateús. Estudo sobre as nossas raízes econômicas. Crateús. Digitado. 1991.

GIESBRECHT, Ralph Mennucci. Estações ferroviárias do Brasil – Crateús. Disponível em: http://www.estacoesferroviarias.com.br/ce_sobral/crateus.htm. Acesso em: 12 de dezembro de 2009.

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

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: www.ibge.gov.br acesso em 19 de janeiro de 2006

Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. Perfil Básico Municipal – Poranga. Fortaleza: 2009.

Jandaíra. Disponível em: <http://www.ib.usp.br/jandaira/>. Acesso em: 10 Dez 2008.

Litígio atinge 68% de Poranga. Diário do Nordeste - Caderno Regional. Fortaleza 08 de fevereiro, 2009. Em: <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=613307>. Acesso em: 05 Ago. 2009.

MAPLAN. Mapeamento participativo: uma ferramenta de diagnóstico e planejamento local. Relatório técnico do município de Poranga – Ceará. Fortaleza: 2005.

Maria Amélia Leite. A Romaria de Santa Luzia. Datilografado. 1989.

Maria Amélia Leite. Missão Tremembé. Carta de 20 de outubro de 1989.

Ministério da Integração Nacional. Nova delimitação do semi-árido brasileiro. 2006.

Missão Tremembé – Relatório das atividades gerais desenvolvidas no decorrer do ano de 1993. 9 de maio de 1994.

Perfil Básico Municipal – Crateús. Fortaleza. Ipece. 2009a.

Perfil Básico Municipal – Poranga. Fortaleza. Ipece. 2009b.

Poranga. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/poranga.pdf>. Acesso em: 12 Dez 2009.

Notícia. Povos Indígenas no Brasil 1991/95 – Instituto Socioambiental. São Paulo, 1996. pp 480-481.

Relatório das Raízes Indígenas, março de 1994.

Revista Mensageiro nº 123 Julho-Agosto de 2000. Disponível em: <http://freeweb.supereva.com/mensageiro.freeweb/index.htm?p>. Acesso em: 22 Abr 2001.

Seminário sobre Dívidas Sociais – Diocese de Crateús, 1998

Sistema de Informação da Atenção da saúde Indígena: Disponível em: <http://sis.funasa.gov.br/siasi>. Acesso em: 18 de Jan 2006.

VALLE, Carlos Guilherme do. Re: [temince] apanhado histórico (07 de abril de 2007). TEMINCE: Lista de Discussão temática Indígena no Ceará. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/temince/message/406>. Acesso em: 18 de Jan 2006.

VÍDEOS

Michel Régnier. Ouro de Poranga. “L’Or de Poranga”. 47’. Office National du film du Canada, 1991.

Joceny Pinheiro. Gathering Strength. Vídeo. 2008.

Missão Tremembé. Assembléia Indígena. Vídeo. 1994.

Pastoral Raízes Indígenas. Reunião da Pastoral Raízes Indígenas (filmagem). 30’. 1994.