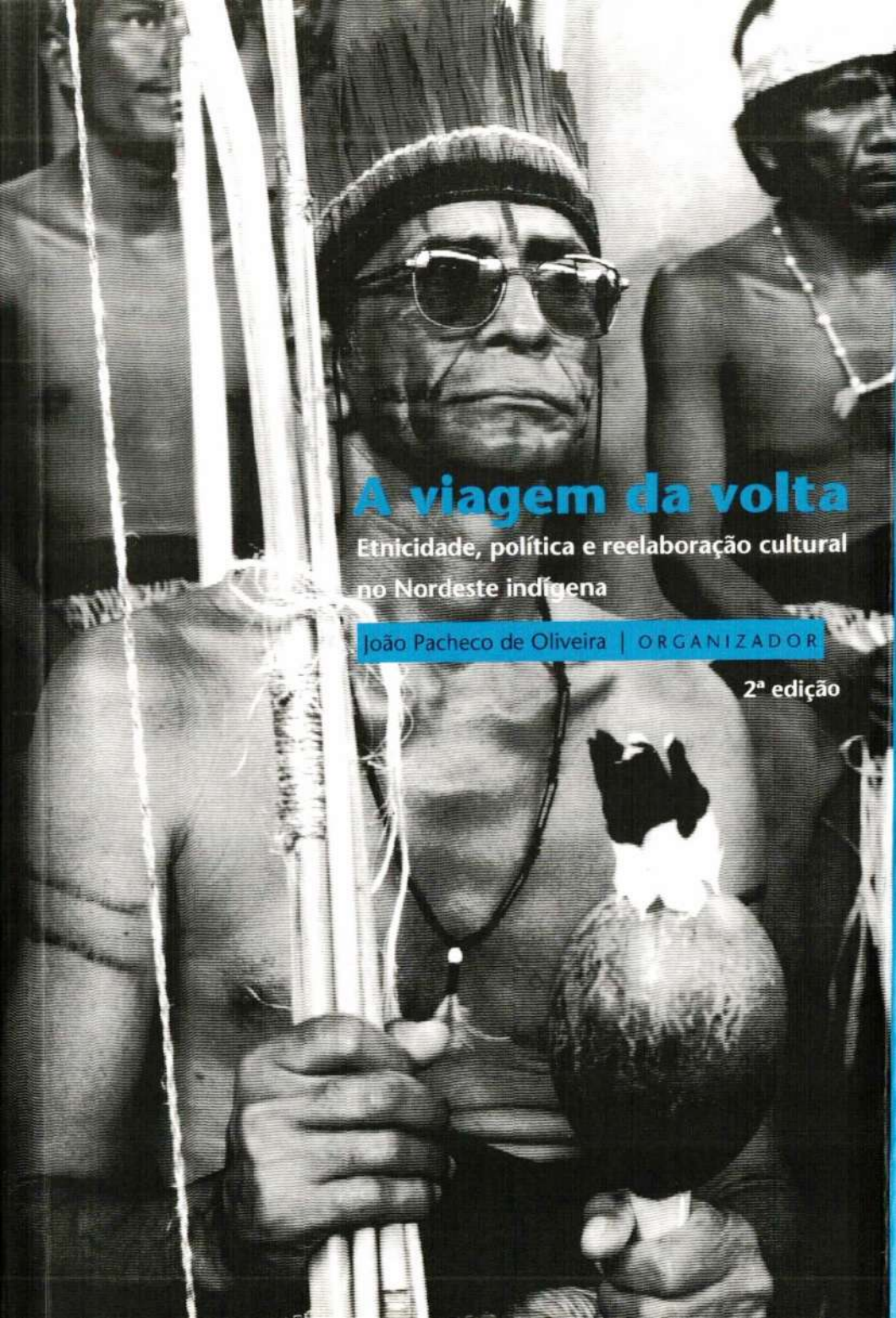




A viagem da volta

Etnicidade, política e reelaboração cultural
no Nordeste indígena

João Pacheco de Oliveira | ORGANIZADOR

2ª edição

A viagem da volta

etnicidade, política e reelaboração cultural
no Nordeste indígena

João Pacheco de Oliveira

ORGANIZADOR



Capa, projeto gráfico e preparação

Contra Capa

Fotografia de capa

Fernando Barbosa (GT Indígena/UFPB)

A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. João Pacheco de Oliveira (org.). 2ª ed. Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

[Territórios sociais nº 2]

360 p.; 14 x 21 cm

ISBN: 85-86011-80-0

Inclui bibliografia.

Apoio



2004

Todos os direitos desta edição reservados à

Contra Capa Livraria Ltda.

<atendimento@contracapa.com.br>

Rua de Santana, 198 – Loja | Centro

22230-261 | Rio de Janeiro – RJ

Tel Fax (55 21) 2512.3402 | 2511.4764

Sumário

Apresentação à segunda edição 7

João Pacheco de Oliveira

Uma etnologia dos “índios misturados”?

Situação colonial, territorialização e fluxos culturais 13

João Pacheco de Oliveira

Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67) 43

Sidnei Peres

Invenção ou renascimento?

Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste 93

Henyo Trindade Barretto Filho

Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã 139

Rodrigo de Azeredo Grunewald

Povo indígena Kiriri:

emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo 175

Sheila Brasileiro

Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri 199

Silvia Aguiar Carneiro Martins

A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco	231
---	-----

José Maurício Andion Arruti

Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará	281
---	-----

Carlos Guilherme do Valle

Referências bibliográficas	343
-----------------------------------	-----

Apresentação à segunda edição

Os textos que compõem esta coletânea resultam de pesquisas desenvolvidas por antropólogos nos últimos dez anos sobre o fenômeno do resurgimento de identidades étnicas (indígenas) em uma das mais antigas regiões de colonização do país, o Nordeste. Tais estudos enfrentam dois desafios, um político e outro teórico, contra os quais foram delineando um rumo próprio: de um lado, integram-se a um movimento social mais amplo de crítica às práticas tutelares e representações genéricas existentes sobre os índios no Brasil; de outro, repensam o prisma analítico e a forma de construção de etnografias pelas quais são estudadas as populações indígenas nas chamadas “terras baixas da América do Sul”.

O primeiro desafio remete ao conjunto de mecanismos políticos e jurídicos pelos quais esses povos foram incorporados ao processo de construção da nação brasileira, fazendo-se representar no período republicano pelo “indigenismo rondoniano”. Não me estenderei sobre esse tema, objeto de publicações recentes (Oliveira 1998, Souza Lima e Hoffman 2002, Oliveira e Santos 2003). Basta registrar que a representação do índio como primitivo, expressa no senso comum, deixa sob forte (e especial) suspeição as demandas identitárias dos povos indígenas do Nordeste, ao passo que as práticas de tutela e assistência estabelecidas no indigenismo oficial se revelam particularmente inadequadas para os seus projetos étnicos.

Em termos de literatura antropológica, a maioria dos trabalhos desta coletânea se situa em uma convergência entre a antropologia política (como método e técnica de abordagem) e os estudos sobre etnicidade (como problemática geral), adotando uma perspectiva processualista, referida particularmente a autores como Fredrik Barth e Victor Turner.

A publicação conjunta dos trabalhos que integram esta coletânea chama a atenção para a importância de uma linha de investigação na antropologia brasileira sobre a inter-relação entre *modalidades de existência de tradições culturais e formas de territorialização*, permitindo explorar analiticamente os jogos identitários, os usos da memória e as estratégias políticas que expressam faces articuladas dessa relação.

Os esforços para a dessubstancialização das unidades de análises (“sociedades”, “culturas”, “etnias”) característica dos anos 1960 e 1970, hoje revigorados pelos estudos sobre a globalização, seus limites e contradições (Appadurai, Canclini, Hall, entre outros), conduziram a uma ênfase crescente no estudo das identidades, vistas como cambiáveis e eletivas. O fenômeno étnico foi relativizado, em um movimento que levou à proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, antes descritas como “novas” ou “emergentes” (Bennett 1975), parte de um processo de “invenção de tradições” (Hobsbawn e Ranger 1984), e agora consideradas integrantes de um contexto pós-colonial, de mundialização econômica, política e cultural.

Embora o exercício de comparação com outras formas de etnicidade tenha se revelado muito útil para desvendar a complexidade das escalas e o dinamismo de diferentes contextos históricos, havia necessidade de um estudo circunstanciado que indicasse as razões pelas quais vinham a ser acionadas identidades indígenas específicas, uma vez que essas, tanto no plano das escolhas individuais quanto no plano estrutural das compulsões legais e morais, são assumidas e aplicadas a coletividades que se pensam como *autóctones*, isto é, como descendentes atuais de populações que sempre aqui habitaram, contrastando com outras que se pensam por meio de processos migratórios historicamente identificáveis.

Foi justamente isso que os trabalhos dos pesquisadores aqui reunidos tentaram realizar, conduzindo estudos localizados que não perderam de vista as políticas governamentais e os processos sociais mais amplos; procedendo a descrições densas de situações atuais sem esquecer o estudo do passado e a gênese dessas unidades sociais; realizando uma investigação sobre os aspectos identitários e políticos da etnicidade sem omitir a dimensão ritual e religiosa.

Os textos a seguir integraram originalmente monografias de orientação etnográfica e correspondem à consolidação de partes e capítulos de dis-

dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional [PPGAS-MN], na Universidade Federal da Bahia [UFBA] e na Universidade Federal de Pernambuco [UFPE] entre 1992 e 1996, resultantes de um prolongado trabalho de campo e da utilização de métodos e conceitos antropológicos. Guardam entre si uma relativa unidade de gênero, caracterizando-se pela apresentação densa de relações sociais, pela ênfase nas situações e personagens específicos e pelo exercício vigilante da crítica.

Alguns resultados preliminares dessas pesquisas foram apresentados em seminários e congressos científicos, como as reuniões da Associação Brasileira de Antropologia [ABA] em 1994 [Universidade Federal Fluminense, UFF], em 1996 (Salvador) e em 1998 (na Universidade Federal do Espírito Santo, UFES); nos encontros de antropólogos do Norte e Nordeste em 1993 (Belém), em 1995 (João Pessoa) e em 1997 (Natal); na mesa-redonda sobre “Identidades indígenas emergentes”, coordenada por mim na Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência [SBPC] em Recife, em julho de 1993; no Grupo de Trabalho “Território e invenção social da etnicidade em populações tradicionais (índios e remanescentes de Quilombos)”, também coordenado por mim e realizado em outubro de 1994, no encontro anual da Associação Nacional de Pesquisa em Ciências Sociais [ANPOCS]; no seminário “A invenção social de tradições indígenas: Nordeste e Amazonas”, coordenado por Stephen G. Baynes e realizado na Universidade de Brasília, em junho 1995. Destaco a continuidade de uma linha de reflexão e a existência de um permanente diálogo entre os participantes de todas essas iniciativas. A marca desta coletânea, no entanto, não é ser composta por comunicações apresentadas em congressos científicos, mas sim ser constituída pela apresentação de um painel etnográfico e analítico sobre as sociedades indígenas do Nordeste, em que cada autor retoma extensamente o material de sua pesquisa de campo e articula uma interpretação da situação por ele estudada.

A chamada inicial aos colaboradores ocorreu em 1994, tendo uma parte dos textos sido elaborada nesse e/ou no ano seguinte. Foi esse o caso dos trabalhos de Henyo Trindade Barreto Filho, Carlos Guilherme do Valle, Sidnei Peres e Rodrigo de Azeredo Grünewald. Juntamente com Mércia Rejane Rangel Batista e José Maurício Andion Arruti, participaram do projeto “Fronteiras étnicas, território e tradição cultural”, coordenado por mim e desenvolvido no PPGAS-MN de 1988 a 1996, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico [CNPq] e de

um convênio FINEP/PPGAS-MN. Por razões operacionais e financeiras, a preparação do livro foi interrompida durante algum tempo, sendo retomada em 1998, graças ao apoio financeiro da Fundação Ford.

A ausência de alguns pesquisadores que trabalham na mesma temática merece uma explicação. Cabe destacar em especial o importante trabalho de investigação realizado pelo Projeto Levantamento de Terras Indígenas no Estado da Bahia [PINEB], coordenado pelos professores Pedro Agostinho da Silva e Maria Rosário G. de Carvalho, e desenvolvido com estudantes de graduação e de pós-graduação e estagiários da UFBA, cujos textos foram objeto de uma publicação anterior (Silva 1988); naquele momento, estavam preparando, sob a coordenação de Maria Rosario G. de Carvalho e Edwin Reesink, em associação com o projeto "A cor da Bahia", uma instigante coletânea sobre a relação entre populações indígenas e afro-descendentes. A dissertação de mestrado de Vânia Fialho de Paiva e Souza sobre os Xukuru (Paiva e Souza 1998), tendo sido premiada pela Fundação Joaquim Nabuco, teve garantida sua publicação integral como monografia. Outros pesquisadores, como Mércia Rejane Rangel Batista e José Augusto Laranjeira Sampaio, não compareceram com trabalhos nesta coletânea por razões circunstanciais, uma vez que eram, durante esse período, responsáveis perante a Fundação Nacional do Índio [FUNAI] por complexos estudos de identificação de terras. A fim de maximizar a diversidade etnográfica trazida pelo livro, preferi não apresentar trabalhos de diferentes autores sobre uma mesma situação.

À diferença do que julga a opinião pública em sua maioria, os povos indígenas do Brasil não estão localizados apenas na Amazônia e no Brasil Central, lugares de acesso remoto em que a sociedade nacional ainda se expandia no século XX. Habitam também as mais antigas áreas de colonização do país, como o Nordeste, o Sudeste e o Sul do país, constituindo-se não só como importantes atores políticos e interlocutores das políticas públicas, mas também inspirando estudos fecundos e interessantes formulações analíticas por parte dos antropólogos. Ao tornar disponíveis etnografias e interpretações sobre essa parcela menos conhecida dos indígenas do país, temos a esperança de que a reunião e divulgação em livro desses trabalhos propicie bons exemplos de pesquisa antropológica com povos indígenas no Nordeste, e permita que tais textos venham a ser utilizados como leituras complementares em cursos que integram a formação básica de estudantes de antropologia (tanto de graduação quanto de pós-graduação) ou sirvam de apoio a discussões em disciplinas afins (história, lingüística e arqueologia).

Esta segunda edição não traz alterações de conteúdo em relação à primeira edição, de maio de 1999. Há algumas pequenas atualizações¹ e a correção de erros que escaparam na revisão da edição anterior, em particular nas referências bibliográficas. Como a coletânea está referida a um conjunto de dissertações e reflete um momento da investigação sobre os povos indígenas do Nordeste, optamos por manter a sua unidade. Isso, contudo, não significa a inexistência de uma produção mais recente. Um exemplo da vitalidade dessa área de pesquisa são duas teses de doutorado defendidas no PPGAS-MN em 2000 e 2001, e que, mantendo seu caráter monográfico, foram publicadas recentemente (Grünewald 2001, Barbosa 2003). Nesse período de cinco anos, foram terminados ou estão em vias de conclusão alguns trabalhos acadêmicos que mereceriam ser divulgados mais amplamente e que imaginamos transformar em publicações futuras.

Por fim, a reedição desta coletânea constitui uma iniciativa do projeto *Os Primeiros Brasileiros*, coordenado por mim e por Antônio Jorge Siqueira, e desenvolvido em associação do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento [LACED] / Museu Nacional com o Instituto de Pesquisas Sociais [INPSO] / Fundação Joaquim Nabuco, contando com apoio da FINEP, do Ministério da Cultura e da OXFAM. Seu relançamento é simultâneo a outra iniciativa editorial do mesmo projeto, a publicação pela Editora Massangana, da Fundação Joaquim Nabuco, de uma coletânea sobre a dimensão crucial da existência dos povos indígenas do Nordeste, o *Toré*, a qual incorpora parcialmente algumas das pesquisas realizadas nesses últimos anos (Grünewald 2004). Outras atividades, como a realização de seminários, exposições e pesquisas, já concluídos ou em vias de organização, vêm igualmente integrar o projeto acima citado, que mantém, por intermédio da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo [APOINME], interlocução permanente com o movimento indígena organizado, contando ainda com o apoio das prefeituras de Recife e de Olinda.

Rio de Janeiro, maio de 2004

João Pacheco de Oliveira

¹ Em especial, a listagem de povos indígenas do Nordeste e sua localização espacial em mapas, tendo em vista sua importante repercussão política.

Uma etnologia dos "índios misturados"?

Situação colonial, territorialização e fluxos culturais¹

Os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Nas bibliotecas e no mercado editorial são muito raros os trabalhos especializados disponíveis.² Apesar da grande expansão do sistema de pós-graduação nos últimos anos no Brasil, ainda no início desta década contava-se com poucas teses monográficas³ e nenhuma interpretação mais abrangente formulada sobre o assunto. Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da antropologia. Uma etnologia menor.

Na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se lembrarmos da conceituação dos povos indígenas nas Américas como "pueblos únicos" (Bonfil 1995: 10), ou da descrição dos direitos indígenas como "originários" (Carneiro da Cunha 1987a), estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, originários. Existem muitas outras conceituações similares espalhadas pelo mundo (como a de

¹ Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997. Publicado originalmente em *Mana: estudos de Antropologia Social* 4/1, abril de 1998.

² Os de Estevão Pinto, editados em 1935 e 1938 na Coleção Brasileira, e Hohenthal, publicado na *Revista do Museu Paulista* em 1954 e 1960.

³ Foram quatro dissertações na Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA, duas dissertações e uma tese de doutorado no PPGAS, e uma dissertação de mestrado na UnB.

populações aborígenes, encontrada na legislação da Austrália e Oceania, do Canadá, da Argentina e em outros países da América Latina; *populations autochtones*, referência comum utilizada na etnologia francesa, e pelos africanistas em especial; *first nations*, empregada por organizações indígenas nos Estados Unidos), o que torna ainda mais ampla a questão. Como podemos explicar esse paradoxo? Sem dúvida as lacunas etnográficas e os silêncios da historiografia – componentes de um discurso do poder (ver Trouillot 1995) – constituem fontes geradoras desse enigma, mas não resolvem o problema, tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados.

Minha intenção aqui é fornecer subsídios para se refletir sobre esse paradoxo. Para tanto, minha exposição segue três movimentos. No primeiro, procuro mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste”, partindo dos cânones científicos nacionais e internacionais até as instituições locais, mostrando como concretamente se inter-relacionaram modelos cognitivos e demandas políticas. Em um segundo movimento, discuto conceitos para a análise da etnicidade e, baseando-me em algumas etnografias, procuro fornecer uma chave interpretativa para os fatos da chamada “emergência” de novas identidades. Finalmente, debato com o americanismo e reflito sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente “misturadas”).

Uma etnologia das perdas e das ausências culturais

Em seu trabalho de classificação das áreas culturais indígenas existentes no país, Eduardo Galvão (1979: 225-6) manifesta dúvidas quanto à última delas – a XI, intitulada “Nordeste”⁴ – possuir, efetivamente, uma unidade e consistência igual à das demais. O autor destaca desde logo os efeitos da aculturação e o seu diagnóstico sobre as dez etnias dessa área cultural é o seguinte: “A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua”⁵. Ao mencionar os Pataxó, o autor agrega (sem aspas) o adjetivo

⁴ Que iria do litoral da Paraíba ao sul da Bahia, abrangendo também o sertão de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais.

⁵ Se o termo mesclagem nos parece estranho, uma consulta ao dicionário pode ser esclarecedora: além de significados gerais, como “misturar, confundir” e outros mais especifi-

“mestiçados”. É importante lembrar que o artigo de Galvão – por seu caráter introdutório e classificatório – constitui-se em um dos textos mais consultados não só por estudantes de antropologia, mas também por museólogos, bibliotecários, educadores e comunicadores sociais em geral.

Para o público mais especializado, o cenário não é diverso. No *Handbook of South American Indians*, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuendaju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que se supõe terem sido) há séculos, mas nada (ou muito pouco) se sabe sobre o que eles são hoje. O que, com certeza, pouca contribuição traria à etnologia como estudo comparativo das culturas.

Em uma famosa metáfora, Lévi-Strauss nos ensina que “o antropólogo é o astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador” (1967: 422, ênfases no original). Não se trata de uma associação acidental ou pouco representativa de sua obra, mas de um ensinamento conectado com pressupostos fundamentais do “método etnológico” por ele delineado.⁶

cos, como intercalar, entremear, incorporar (também bastante cabíveis), é registrado explicitamente “misturar (o sangue) pelo casamento de pessoas de raças diversas” (Holanda 1975: 915).

⁶ Por um lado, Lévi-Strauss chama a atenção para a escala de tempo em que o etnólogo deve proceder aos seus registros e interpretações: é a “longa duração”, na qual as disposições quanto ao tempo, como em Braudel, remetem aos parâmetros com que opera a geologia; por outro, etnologia e história, partilhando o mesmo objeto e método, distinguem-se por perspectivas complementares, organizando seus dados em relação “às condições inconscientes da vida social” ou, respectivamente, “às expressões conscientes” (Lévi-Strauss 1967: 34). A noção de cultura é equiparada à de “isolado” em demografia, sendo do mesmo tipo e possuindo o mesmo valor heurístico. Ainda que a sua amplitude possa variar em “função do tipo de pesquisa considerado”, jamais deixaria, contudo, de “corresponder a uma realidade objetiva” (: 335). Seguir tais regras de método permitiria definir o lugar da antropologia entre as demais ciências sociais, como sendo “hoje a única disciplina do distanciamento social” (: 423).

A relevância do autor e de sua metáfora para os estudos americanistas não pode ser medida por citações ou referências explícitas em artigos e monografias, mas por situar-se como uma imagem simples e sugestiva, compartilhada pela maioria dos etnólogos que estuda as populações autóctones sul-americanas (inclusive os não vinculados diretamente a esse quadro teórico). Esquadrinhando os céus, o astrônomo lembra o viajante/etnógrafo de que nos fala Dégérando, cujas viagens no espaço correspondem também a enormes deslocamentos no tempo, explorando o passado e cruzando diferentes eras (Stocking Jr. 1982, Fabian 1983). Cabe lembrar os comentários de Anne-Christine Taylor, sobre o "arcaísmo" característico do "americanismo tropical" (1984: 232).

A metáfora da astronomia é, no entanto, inteiramente inaplicável ao estudo das culturas autóctones do Nordeste e, no máximo, poderia ajudar a entender as razões de sua baixa atratividade para os etnólogos. Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não-contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? Para colocar em prática o método etnológico tal como definido por Lévi-Strauss, deveríamos supor que o momento privilegiado de observação daquelas culturas seria logo após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses, isto é, nos primórdios da colonização, nos séculos XVI e XVII. Ultrapassados esses marcos, tais culturas ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente, verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por consequência, nas hipóteses avançadas. A pesquisa de campo poderia continuar a ser praticada, de preferência associada a um conjunto de técnicas (etno-história) que reconstitui o passado e busca seus vestígios no presente. Mas o rendimento dessas culturas para a etnografia e a etnologia seria sempre inferior ao do estudo de outras situadas em uma faixa mais favorável de observação.

Se as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul – o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês – parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste, o mesmo ocorre com o indigenismo. Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em "resíduos da população indígena do Nordeste", ou ainda em "magotes de índios desajustados", vistos nas

ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970: 56). Recorda com tristeza que até mesmo "os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação" (: 53), o que exemplifica por meio dos Potiguara, que em suas danças utilizavam instrumentos africanos – zambé e puitã – "acreditando serem tipicamente tribais" (: 53). Descrevendo os Xucuru de modo similar, o autor observa que estão altamente mestiçados com a população sertaneja local, tendo perdido "o idioma e todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles" (: 54).

Ao amargor vêm juntar-se a suspeição e, logo, o descrédito, inclusive, como possíveis sujeitos históricos: "Por todos os sertões do Nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento, só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis" (: 57). Os índios do Nordeste não possuiriam mais importância como objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos.

A construção do objeto "índios do Nordeste"

Em algumas capitais da região, consolidaram-se núcleos de pesquisa que viriam, de algum modo, a desembocar em iniciativas destacadas e relevantes.⁷ No entanto, a etnologia indígena não possuía o mesmo poder de atração das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, a arqueologia ou o folclore, e mesmo as incursões dos catedráticos que estavam referidos à lingüística ou à antropologia social⁸ não deixaram de abordar em suas teses e comunicações as temáticas indígenas através do viés do passado. Isso se refletia ainda com mais clareza nos museus, onde as culturas indígenas eram representadas, seja por meio de peças

⁷ Como o Museu de Arqueologia e Etnologia e o Curso de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA, os Cursos de Pós-graduação em História e Arqueologia da UFPE, o Museu Câmara Cascudo e a curta experiência de um Mestrado em Ciências Sociais em Natal, e o Museu Théó Brandão em Maceió.

⁸ Como o fizeram, respectivamente, Frederico Edelweiss, que se dedicou ao estudo das línguas Tupis, ou ainda Thales de Azevedo (1976), ao focalizar a carequense como processo de aculturação.

arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu ou da Amazônia.

É a partir de fatos de natureza política – demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista – que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que ocorre aí exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995: 24): em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia.

Em 1975, como desdobramento da Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, estabelece-se um termo de cooperação entre a FUNAI e a UFBA com o intuito de que esta pudesse vir a gerar estudos que subsidiassem programas de assistência e desenvolvimento aos povos indígenas do estado. Embora essa articulação tenha tido curta duração, estimulou o aparecimento de um primeiro “grupo de trabalho” (Carvalho 1977, Bandeira *s/d*, entre outros) sobre alguns povos indígenas da Bahia – como os Pataxó e os Kiriri, que, embora reconhecidos como “índios” pelo órgão indigenista e pela literatura etnológica, não dispunham de terras demarcadas e protegidas.

Organizados e mobilizados mais tarde pela criação da ANAI e do PINEB (Silva 1995), os antropólogos produzem uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado (Carvalho 1984, Silva 1988), gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas.

Como resultante desse contexto, surge a primeira tentativa de definição dos “índios do Nordeste” como uma unidade, isto é, um “conjunto étnico e histórico” integrado pelos “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (Dantas e outros 1992: 433).

Em vez de optar por um eixo ordenador central (como a história e as formas de colonização, ou os nichos ecológicos e sua capacidade diferenciada de atender às demandas das culturas e gerar processos adaptativos), que lhes possibilitaria desenvolver um discurso teórico e interpretativo, os autores associam variáveis de natureza teórica muito distintas dentro de uma moldura que tem um caráter regional e particularizante.

A unidade dos “índios do Nordeste” é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente, mas por pertencerem ao Nordeste, na condição de conglomerado histórico e geográfico.

Ao longo do ensaio, contudo, esses autores mencionam um estigma, uma caracterização sociológica que poderia aplicar-se a todas aquelas populações: “a partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios ‘misturados’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (Dantas e outros 1992: 451). Tal observação, no entanto, é integrada a uma cadeia puramente cronológica de fatos históricos, sem vir a ser incorporada a um esforço de conceituação.

A expressão “índios misturados” – frequentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais – merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Em lugar de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno – como a noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1964), as críticas às noções de tribalismo e aculturação (Cardoso de Oliveira 1960a e 1968), ou a noção de “situação histórica” (Oliveira 1988) –, a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como a definem) e discutir a “mistura” como uma fabricação ideológica e distorcida.

O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos “índios do Nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico (ver Oliveira 1983 e 1988, Souza Lima 1995 para aprofundamento desse ponto).

No Nordeste, contudo, os "índios" eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por "índios", e não por meros "remanescentes".

Em artigo que integra uma publicação voltada para um público amplo (Oliveira 1994), comparo os povos indígenas que estão na região Nordeste com aqueles da Amazônia, em termos dos territórios que ocupam ou reivindicam.⁹ Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional.¹⁰

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando* a "mistura" como única via de sobrevivência e cidadania.

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o processo denominado etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas iden-

⁹ Enquanto na Amazônia a maioria das áreas ultrapassa os 50.000 ha e as terras indígenas representam de 10% a 40% da superfície dos estados, no caso do Nordeste, as extensões de terras pleiteadas são pequenas (em geral inferiores a 2.000 ha), correspondendo a fazendas de porte médio e jamais representando mais de 0,7% das terras do estado.

¹⁰ Se na Amazônia a proporção entre terra/homem é de mais de mil ha por índio, no Nordeste, onde a população indígena é numerosa (porque já atravessou em gerações passadas os desequilíbrios demográficos vividos nas primeiras fases do contato), essa relação corresponde a 7,2 ha para cada índio.

tidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. Como aponte naquela ocasião (Oliveira 1994), é isso que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia.

A "etnologia das perdas" deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E foi orientado por essas preocupações teóricas que se constituiu, do início dos anos 1990 até hoje, um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste¹¹, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e — é importante acrescentar — nos estudos brasileiros sobre contato interétnico.

Apoiando-me nessa significativa acumulação de dados etnográficos e nas interpretações aí conduzidas, parece-me possível e necessário tentar uma reflexão mais sistemática e elaborada sobre o lugar e a contribuição que podem aportar esses estudos para a etnologia indígena. É o que procurarei fazer a seguir.

Situação colonial e territorialização

Cabe recordar que a noção de território não é de maneira alguma nova na antropologia, sendo utilizada por Morgan (1877) como critério para distinguir as formas de governo (*societas* e *civitas*, baseadas, respectivamente, nos grupos de parentesco ou no território e na propriedade), e retomada com a mesma função por Fortes e Evans-Pritchard (1940) na classificação dos sistemas políticos africanos. Em um artigo posterior, Bohanan (1967) fornece uma grande quantidade de exemplos em que os princípios ordenadores de uma sociedade estão localizados em um ponto específico da estrutura social — o sistema de linhagem, as classes de idade, a organização militar, o sistema ritual, as formações religiosas —, sem que as ações sociais possuam qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa. À diferença dessas, outras sociedades

¹¹ Em sua maioria são dissertações de mestrado (defendidas principalmente no PPGAS e na UFBA, mas ainda na UFPE e na UnB), mas também incluem importantes laudos periciais, relatórios de identificação e projetos de pesquisa (notoriamente Sampaio 1986).

apresentam uma tendência a constituir formações estatais (ainda que rudimentares) e costumam tomar o território como um fator regulador das relações entre os seus membros.

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (politicamente soberano ou somente com *status* colonial). Importa reter dessa discussão – que em outro trabalho (Oliveira 1993) procurei explorar mais sistematicamente – que um fato histórico – a presença colonial – instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança – a qual Henry Maine (1861), em uma linguagem claramente evolucionista e sem se referir ao quadro colonial, celebrava como “a revolução mais radical ocorrida no domínio da política” – que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (Oliveira 1993), “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 a significação 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.

Tal formulação pretende acrescentar um elemento novo à clássica análise de Barth (1969) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. Afastando-se das posturas culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional em que uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente. Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (*boundaries*) seriam construídos – e sempre situacionalmente – pelos

próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos (recuperando assim a definição weberiana de “comunidades étnicas” – Weber 1921).

A elaboração teórica de Barth vai justamente até esse ponto, quando, então, cede a vez à investigação empírica. Quando a primeira é retomada mais tarde (Barth 1984, 1988), o prisma adotado já é diverso (como mencionarei adiante). Creio, no entanto, que é importante refletir mais detidamente sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros são dados pelo Estado-nação (Williams 1989). Para dar mais atualidade histórica a tal contexto, caberia fazer dois reparos à formulação anterior: que algumas vezes o exercício do mandato político pode ser transferido de um Estado-nação para outro; e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força e que podem instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação.

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial. Da perspectiva das organizações estatais – das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida –, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (Revel 1989b), definir limites e demarcar fronteiras (Bourdieu 1980).

A noção de *territorialização* tem a mesma função heurística que a de situação colonial – trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) –, da qual descende e é caudatária em termos teóricos. 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.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)¹². E aí volto a encontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastado com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial. Embora possa surpreender que a construção de objetos étnicos não ocorra quando da conquista nem na faixa do litoral, isso não é raro, como demonstra Wachtel (1992: 46-8) ao observar que, entre os Chipaya e seus vizinhos no altiplano boliviano, a cristalização dos elementos que podem ser ditos como constitutivos das identidades étnicas atuais só se efetuou no curso do século XVIII.

Pelo primeiro movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permane-

ram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários (Dantas e outros 1992: 445-6) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica, contendo cadeias sucessórias e demandas territoriais.

Mas as missões religiosas foram instrumentos importantes da política colonial, empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa, localizadas principalmente no sertão do São Francisco. Para isso, incorporavam ao Estado colonial português um contingente de “índios mansos” e que já era produto de uma primeira “mistura”. Devemos observar que o processo de *territorialização* vivenciado pela população autóctone é radicalmente diverso daquele gerado pela política indigenista do século XX que, em termos de propositura, pretende interromper o processo de assimilação compulsória, deixando o progresso material da região como uma tarefa para os não-indígenas. No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica.

Se as missões – como produto de políticas estatais – conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico – o “diretório de índios” – pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. Essa foi a segunda “mistura”, cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região. Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos.

Porém, a política assimilacionista recrudescerá, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urba-

¹² Caberia chamar a atenção para a diferença entre *territorialização* (um processo social deflagrado pela instância política) e “territorialidade” (um estado ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses (Raffestin, Barel) que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente (ver crítica conduzida em Oliveira 1994).

no e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira “mistura”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas. É o que sucedeu, por exemplo, com os Pankararu do Brejo dos Padres, que descrevem a extinção do antigo aldeamento fazendo referência ao “tempo das linhas”, quando ocorreram os trabalhos de demarcação e distribuição de lotes (Arruti 1996).

Ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. Foi nessa condição, por exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 1970, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do “torém”, ritual mais importante dos índios Tremembé (Valle 1993).

O segundo movimento de territorialização tem início na década de 1920, quando o governo de Pernambuco reconheceu (embora consolidando ocupações posteriores) as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema (1705), passando-as ao controle do órgão indigenista “para que nela resida[issem] os descendentes dos Carnijós” até que pudessem ser liberados dessa tutela (Peres 1992). Os Fulni-ô, como passam a ser chamados desde a implantação de um Posto Indígena com esse nome, mantêm a sua língua (*yatê*) e um período de reclusão ritual (o “ouricouri”), constituindo-se assim como os mais claramente “índios” entre a população indígena do Nordeste. O processo de territorialização operou como um mecanismo antiassimilacionista (Cardoso de Oliveira 1972), criando condições supostamente “naturais” e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Ape-

sar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela.

Nas décadas seguintes foram implantados Postos Indígenas em diversas áreas do Nordeste, visando atender as populações ali situadas. Em 1937 isso ocorreu com os Pankararu (Brejo dos Padres, PE) e os Pataxó, da Fazenda Paraguassu/Caramuru (Ilhéus, BA); em 1944 com os Kariri-Xocó, da ilha de São Pedro (AL); em meados da década de 1940 com os Truká, da ilha de Assunção (BA); em 1949 com os Atikum, da serra do Umã (PE), e os Kiriri, de Mirandela (BA); em 1952 com os Xukuru-Kariri, da Fazenda Canto (AL); em 1954 com os Kambiwá (PE); e em 1957 com os Xukuru, de Pesqueira (PE). Na maior parte desses casos terras foram demarcadas e destinadas às populações atendidas.

Em linhas gerais, esse processo de territorialização trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela (fato independente de sua diversidade cultural). Dentre os componentes principais dessa *indianidade* (Oliveira 1988) cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores.

A organização política de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados – de cacique, de pajé e de conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”) –, tomados como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do PI), que de fato ocupava o topo dessa estrutura de poder e era quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d’água etc.).

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste – afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória – está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais (Hannerz 1997, Barth 1988). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, frequentemente tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembé e seus vizinhos, que possuem em comum

um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural, que são, no entanto, muito distintas daquelas da população rural do interior do Ceará (Valle 1993).

Mas a política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais, e assim o processo de territorialização ganha características bem distintas do que ocorreu nas missões religiosas. O ritual do toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* (Oliveira 1988) peculiar aos índios do Nordeste. Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre “índios” e “brancos”. Foi o que sucedeu com os Atikum, considerados como “índios” pelo SPI após um inspetor ter ido assistir à performática realização de um toré – como relatou um informante Atikum quase quarenta anos depois. Ao ver que “dançavam um toré arroxado”, o representante oficial se convenceu, passando a encaminhar o processo de reconhecimento do grupo (Grünwald 1993).

O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. Os pajés Pankararu podem ensinar às comunidades de parentes desgarrados como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os “encantados”), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido, como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) levantará sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria de “encantados” e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos (Arruti 1996).

Cada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando dela se apropria segundo os interesses e crenças priorizados. A idéia da “mistura” está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais. Assim é que os Xukuru e Xukuru-Kariri, dentre outros, fazem distinção entre os “índios puros” (de famílias antigas e reconhe-

cidas como indígenas) e os “braiados” (produto de intercasamento com brancos ou outros já mestiçados) (Fialho 1992, Martins 1994).¹³

Algumas vezes era o próprio Posto Indígena que identificava os membros de uma denominação indígena, mediante o fornecimento de carteira individual, que atestava que “o portador desta era efetivamente índio”. Mas à imposição da norma segue-se a sua apropriação local, sempre específica e individualizadora. Assim, os Kiriri criaram uma nova figura para lidar com o fenômeno da identidade étnica, tão simples e clara como a lista, só que sob seu controle e, portanto, podendo ser usada situacionalmente – para “ser índio” não basta ter ascendência indígena ou carteira, é preciso também, como dizem, “passar no coador”, isto é, ter uma conduta moral e política julgada adequada, mantendo-se em uma lista que fica em mãos do cacique e que é atualizada de tempos em tempos em reunião do “conselho indígena” (Brasileiro 1996).

Antes de finalizar esta sumária apresentação de dados resultantes de pesquisas mais recentes, caberia retornar à discussão do início deste subtítulo sobre a natureza última dos grupos étnicos. Seguindo a análise de Weber sobre as comunidades étnicas, Barth certamente diria que é a política. Os dados apresentados em uma situação etnográfica bastante adversa – em que populações que se reivindicam como indígenas estão altamente dependentes do Estado e muito afetadas por agências e instituições ocidentalizantes – parecem exigir uma maior complexificação. 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. Uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente (Batista 1992, Barreto Fº 1993, Grünwald 1993, Arruti 1996). Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. 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 como “pontas de rama”.

¹³ Não encontrei explicação para o termo “braiado”. Tratando-se de uma região de criatório, talvez possa haver alguma associação com o termo “bragado” (aplicado a bois e cavalos “cujas pernas têm cor diferente do resto do corpo”) (Holanda 1975: 224).

Diásporas e viagens

Um outro movimento de *territorialização* ocorre nos anos 1970-80, quando chegam ao conhecimento público reivindicações e mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista nem estavam descritos na literatura etnológica. Era o caso dos Tinguí-Botó, dos Karaporó, dos Kantaruré, dos Jeripancó, dos Tapeba, dos Wassu, entre outros, que passam a ser chamados de “novas etnias” ou de “índios emergentes”. As metáforas utilizadas, seja para descrever esse processo, seja para definir a especificidade dessas sociedades, devem ser vistas com bastante reserva e desconforto, pois comprometem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados. É comum o uso de imagens naturalizantes ligando a dinâmica das sociedades ao ciclo biológico dos indivíduos. Fala-se em nascimento e morte sob as imagens mais simples e diretas, algumas vezes com a desculpa de uma intenção literária, mas também na elaboração ou reelaboração de conceitos com pretensão explicativa.

Assim aparece, por exemplo, o termo “etnogênese”, empregado por Gerald Sider (1976) no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. Não caberia tomá-la como conceito ou mesmo noção, pois este e outros autores, que também aplicam a mesma idéia na etnografia de populações indígenas (Goldstein 1975), sequer sentem a necessidade de melhor defini-la, tomando-a como evidente. Em termos teóricos, a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente.

Também outras noções que ocupam lugares precisos dentro de certos quadros teóricos podem vir a ser utilizadas com significados muito deslocados e referidos à metáfora naturalizante acima criticada: é o caso dos conceitos de acampesamento/proletarização, cujo par é aplicado por Amorim (1970) com a intenção de descrever um ciclo evolutivo marcado pela fatalidade (expansão do capital e proletarização) atribuída à história.

Uma outra classificação freqüente é a do atributo da invisibilidade. Retoma uma tradição presente no Ocidente de estabelecer uma identificação entre a visão e o conhecimento, considerando aquela como uma

faculdade privilegiada¹⁴. Embora possa ser de utilidade como artifício descritivo, no plano da análise comparativa continua a ser caudatária de uma etnologia das perdas e das ausências culturais.

A caracterização de “índios emergentes” não deixa de ser igualmente incômoda. Por um lado sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos. Como imagem literária, ao contrário, reporta-se a uma aparição imprevista, enfatizando o fator surpresa. Por sua ambigüidade, pode ser suscetível de usos variados sem, no entanto, contribuir para o entendimento de aspectos relevantes do fenômeno que designa.

Um outro conjunto de imagens adota como estratégia singularizar tais sociedades, de forma a poder contrapô-las e distingui-las dos modelos sociológicos usuais. O mais popularizado é o costume de falar em “novas etnicidades” (Bennett 1975), englobando um extenso arco de fenômenos (migrantes, minorias reconhecidas, afro-americanos, índios em cidades etc.) que em si mesmos pouco têm em comum. Mas, afinal, existe uma “velha” etnicidade? Ou os autores que utilizam tal expressão estariam construindo uma unidade fantasmática a partir de diferentes enfoques pelos quais os antropólogos estudaram outras unidades sociais? Em lugar de perder-se na linguagem do empiricismo, seria o caso de partir para uma explicitação de pressupostos teóricos, mostrando aqueles que não seriam cabíveis nas novas circunstâncias, bem como apontando os que poderiam abrir caminhos alternativos para a análise. A noção de *sociétés fractales* (Bernand e Gruzinsky 1992: 32), elaborada para indicar sociedades cujas formas de sociabilidade são irregulares e interrompidas, também parece-me sofrer de uma limitação similar.

Em um artigo recente, Clifford (1997) procura dar um *status* de instrumento analítico ao termo “diáspora”, amplamente difundido nas discussões atuais sobre globalização, migrações e etnicidade. Embora o autor não se encaminhe para uma definição, poderíamos dizer que a diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas

¹⁴ Não se trata de uma aplicação nova em face das populações indígenas da América, existindo monografias – como a de Elizabeth Colson (1953) sobre os Makah, e de Anthony Stocks (1981) sobre os Cocama – que assumem como eixo ordenador de sua exposição a idéia da invisibilidade.

lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (*home*) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social, o que Bhabha (1995) chama de *locations*. Apesar da multiplicidade de formas de que a diáspora se reveste, Clifford insiste em que a sua unidade só pode ser afirmada por oposição aos processos que afetam as nações e os povos indígenas (estes, excluídos da noção de diáspora porque jamais deixariam de estar referidos à sua própria origem).

A razão da exclusão dos povos indígenas do conceito guarda-chuva de diáspora parece-me vazada em um uso esquemático das polaridades culturais em uma situação interétnica, o que a meu ver, inclusive, compromete o esforço de Clifford na construção relacional do conceito de diáspora. Mas o que interessa aqui é outro aspecto: feitas as devidas ressalvas, poderíamos dizer que Clifford, implicitamente, estaria sinalizando a importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas. Por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de *unhomed* (: 9), tão típica das populações que sofrem processos migratórios?

É isso que me estimula a retomar uma imagem – a de “viagem da volta” (Oliveira 1994) – por mim utilizada em uma publicação destinada a um público heterogêneo interessado nos “índios do Nordeste” (inclusive as suas próprias “lideranças”), e anterior ao artigo de Clifford. No sentido usado naquele contexto, a viagem é a enunciação, auto-reflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”.

Os debates teóricos sobre etnicidade apontam sempre para uma bifurcação de posturas: de um lado, os instrumentalistas (Barth 1969, Cohen 1969 e 1974, e outros), que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais (Geertz 1963, Keyes 1976, Bentley 1987). A imagem figurativa por mim utilizada tem, justamente, como finalidade superar essa polaridade, também objeto de reflexão de Carneiro da Cunha (1987a), mostrando que ambas as correntes apontam para dimensões constitutivas, sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada. A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). O que

seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.

Na imagem de “viagem da volta” há dois aspectos que explicitam, respectivamente, a relação entre etnicidade e território e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, que é preciso esclarecer e elaborar melhor. A expressão “enterrada no umbigo” traz para os nordestinos uma associação muito particular. Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é frequente nessas regiões, a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma “simpatia”) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*.

O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente (“dentro e fora, assim comigo”), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, frequentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta).

Na minha escolha da imagem de “viagem da volta” também esteve presente uma outra razão, quase, diria, de fidelidade etnográfica. Desde Turner (1974), os antropólogos sabem que as peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados. Não são poucos nem inexpressivos os autores que consideram as viagens como fator importante na própria constituição das sociedades (Fabian 1983, Anderson 1989, Pratt 1992 e, mais recentemente, Clifford 1997).

É exatamente isso que se verifica nos estudos mais recentes sobre os grupos étnicos do Nordeste. Foi absolutamente decisivo o papel de líderes como Acilon, entre os Turká (Batista 1992), de Perna-de-Pau, entre os Tapeba (Barreto Fº 1993), de João-Cabeça-de-Pena, entre os Kambiwá (Barbosa 1991). Suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva.

Acilon Ciriaco da Luz foi o primeiro “chefe da aldeia” – conforme relato feito quase cinquenta anos depois por sua filha à pesquisadora Mércia Batista – porque foi ele quem viajou no tempo e no espaço e chegou até a antiga “aldeia” onde seus antepassados (“índios puros”) lhe ensinaram coisas muito importantes e úteis, que seus pais já haviam desaprendido. Contaram-lhe o verdadeiro mas esquecido nome da aldeia, mostraram-lhe os limites que ela deveria ter e mandaram “levantá-la outra vez”, ensinando ao “seu pessoal” como deveriam viver. Essa viagem – feita por um homem marcado desde a infância pela paralisia – criou o grupo étnico Turká (Batista 1992).

Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religi-

osas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização.

Uma etnologia dos “índios misturados”?

Voltando à sugestiva metáfora do antropólogo como astrônomo, poderia dizer que pesou sobre a etnologia do Nordeste uma estranha maldição: no momento mais adequado para a observação das diferenças – ou seja, no início da colonização – não existia ainda a disciplina (com seu instrumental teórico e metodológico); uma vez esta constituída, não havia mais culturas que possibilitassem registros de afastamentos significativos. Tal paradoxo, contudo, não seria específico do Nordeste brasileiro, mas compartilhado em grau maior ou menor pelas áreas de colonização mais antigas nas Américas (como a costa leste da América do Norte, o planalto central do México, a faixa entre os Andes e o litoral do Pacífico, bem como a região platina), que deram origem a populações fortemente heterogêneas, com “culturas híbridas” (Canclini 1992) e *índios misturados*, aos quais os etnólogos e etnógrafos não dedicaram muito interesse.

Em um volume especial da revista *L'Homme*, comemorativo dos quinhentos anos do descobrimento da América, Bernand e Gruzinski (1992: 21) indicam algumas lacunas significativas na investigação etnológica. Segundo eles, os mestiços constituiriam o lado verdadeiramente esquecido da antropologia americanista, cujo maior defeito seria o de operar as suas pesquisas como se existisse uma “clivagem epistemológica entre Índios de um lado e não autóctones do outro” (: 9).

Tal citação deixa-me em posição mais confortável para fazer um comentário. A antropologia brasileira registrou nas décadas de 1950 e 1960 preocupações inovadoras e reflexões bastante originais diante de problemáticas e padrões de trabalho científico colocados em prática naquele momento nos centros metropolitanos de produção e consagração da disciplina. Entre outras, eu indicaria três que merecem ser reexaminadas e revistas: a crítica aos estudos de aculturação e ao conceito de assimilação; a ênfase no estudo da situação colonial e suas repercussões sobre os dados e interpretações; e a dimensão ético-valorativa do exercício da ciência.

As sugestões contidas na metáfora da astronomia propiciaram importantes avanços em muitos domínios da etnologia, mas também inibiram (ou tenderam a colocar como invisíveis e secundários) a pesquisa e a reflexão sobre fenômenos socioculturais que não se enquadravam exatamente em sua ótica. Em um movimento de distanciamento dos pressupostos do americanismo, eu indicaria esquematicamente quatro pontos de ruptura.

O primeiro seria o questionamento quanto à completa abstração dos contextos em que são gerados os dados etnográficos. Se estes não viajam no espaço interestelar através das lentes de um telescópio, nem resultam de condições ideais de laboratório, é necessário então descrever, de modo circunstanciado, as condições concretas de funcionamento das culturas ditas autóctones para poder desnaturalizar e compreender contextualmente os dados obtidos (Rosaldo 1980 e 1989, Fabian 1983, Clifford e Marcus 1986, Clifford 1988 e 1997, Oliveira 1988). Em um reexame crítico de algumas monografias clássicas dos africanistas ingleses, Owusu (1978) faz importantes retificações etnográficas e interpretativas, atribuindo os equívocos aí encontrados ao costume — que chama de “anacronismo essencial” — de apresentar os dados etnográficos como se resultassem de um contexto tradicional, quando de fato foram coletados no quadro colonial.

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (Laraia 1995), da qual participam mediante interações socioculturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados.

Segundo, não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (de longa duração). Caso os registros etnográficos estejam circunscritos a uma só temporalidade, a tendência será, necessariamente, distorcer, minimizar ou mesmo omitir os fenômenos que não se ajustam a um tal ritmo, produzindo análises parciais, esquemáticas e pouco explicativas. Entra em cena, então, uma história da contingência e do acidental, e não uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas (Thomas 1989 e 1994, Bensa 1996).

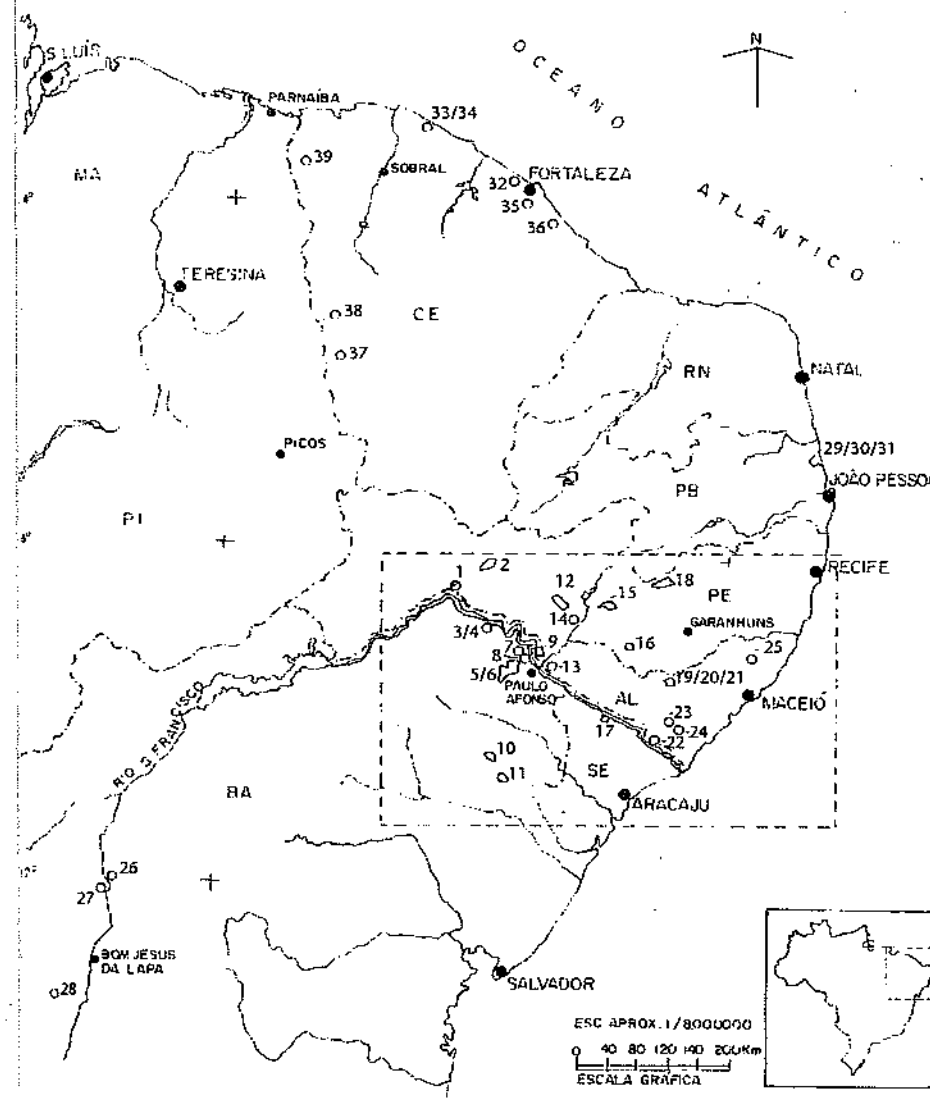
Terceiro, os relatos etnográficos evidenciam que as sociedades indígenas são complexas e suas culturas heterogêneas e diversificadas. Até para compreender as expressões mais emocionais e reiteradas de unidade e harmonia, é preciso resgatar a polifonia real (Ramos 1988). As ações e os conteúdos simbólicos que trazem não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais (Bellah 1983, Velho 1995). Seria extremamente empobrecedor despojar as intervenções verbais dos nativos de uma dimensão crítica e explicativa, que esteja associada à constituição de “comunidades de argumentação” (Cardoso de Oliveira 1996b) que podem operar em diferentes planos e com objetivos diversos.

Quarto, as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são, por um lado, as demandas dos próprios grupos sociais (que através de seus porta-vozes instituem as suas fronteiras), e, por outro, a complexa temática da autenticidade (que acaba por conferir uma posição de poder ao antropólogo, demarcando espaços sociais como legítimos ou ilegítimos). Em tempos de multiculturalismo, vale lembrar a indagação formulada por Radhakrishnan: “por que eu não posso ser indiano sem ter de ser ‘autenticamente indiano’? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?” (1996: 210-1). Para escapar dessa armadilha, alguns autores (Barth 1982 e 1988, Hannerz 1992 e 1997) sugerem abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.

Tal alternativa de construção teórica parece-me mais profícua e universal, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação de pressuposições quanto ao isolamento, ao distanciamento e à objetividade. Nesse sentido, considero que as pesquisas e interpretações sobre os “índios misturados” tiveram o mérito de trazer para o debate entre os etnólogos alguns dos desafios presentes na disciplina antropologia.

Ao concluir, gostaria de explicitar com a máxima clareza possível que a minha intenção não é propor uma etnologia dos “índios do Nordeste”, ou mesmo uma etnologia dos “índios misturados”, que funcionasse como um contraponto ao modelo dos americanistas. Como lem-

bra Fardon (1990), a regionalização da antropologia leva à homogeneidade de métodos e problemáticas, à criação de uma rede de interdependências acadêmicas e institucionais, que torna difícil pensar a renovação teórica como um movimento interno a essas virtuais subdisciplinas. Embora existam sinais de insatisfação em face dos pressupostos acima criticados em expressivos autores americanistas (Taylor 1984: 231-2, Turner 1991, Overing 1994), a preocupação em reafirmar uma continuidade interior, bem como a tendência a evitar abrir diálogos mais amplos, limitam, a meu ver, essas iniciativas. Em virtude dos mesmos argumentos não poderia, de modo algum, postular a autonomização de enfoques ou problemáticas *vis-à-vis* os debates e dilemas que afetam a disciplina como um todo. Se, por mera necessidade de comunicação tivesse de agregar algum adjetivo ao exercício de investigação e reflexão que pesquisadores diversos realizaram no Nordeste, mas também na Amazônia e em outras regiões do mundo, talvez fosse oportuno destacar a preocupação de buscar caminhos para uma possível "antropologia histórica".



Fonte | PETI/Museu Nacional. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste, 1993; FUNAI.

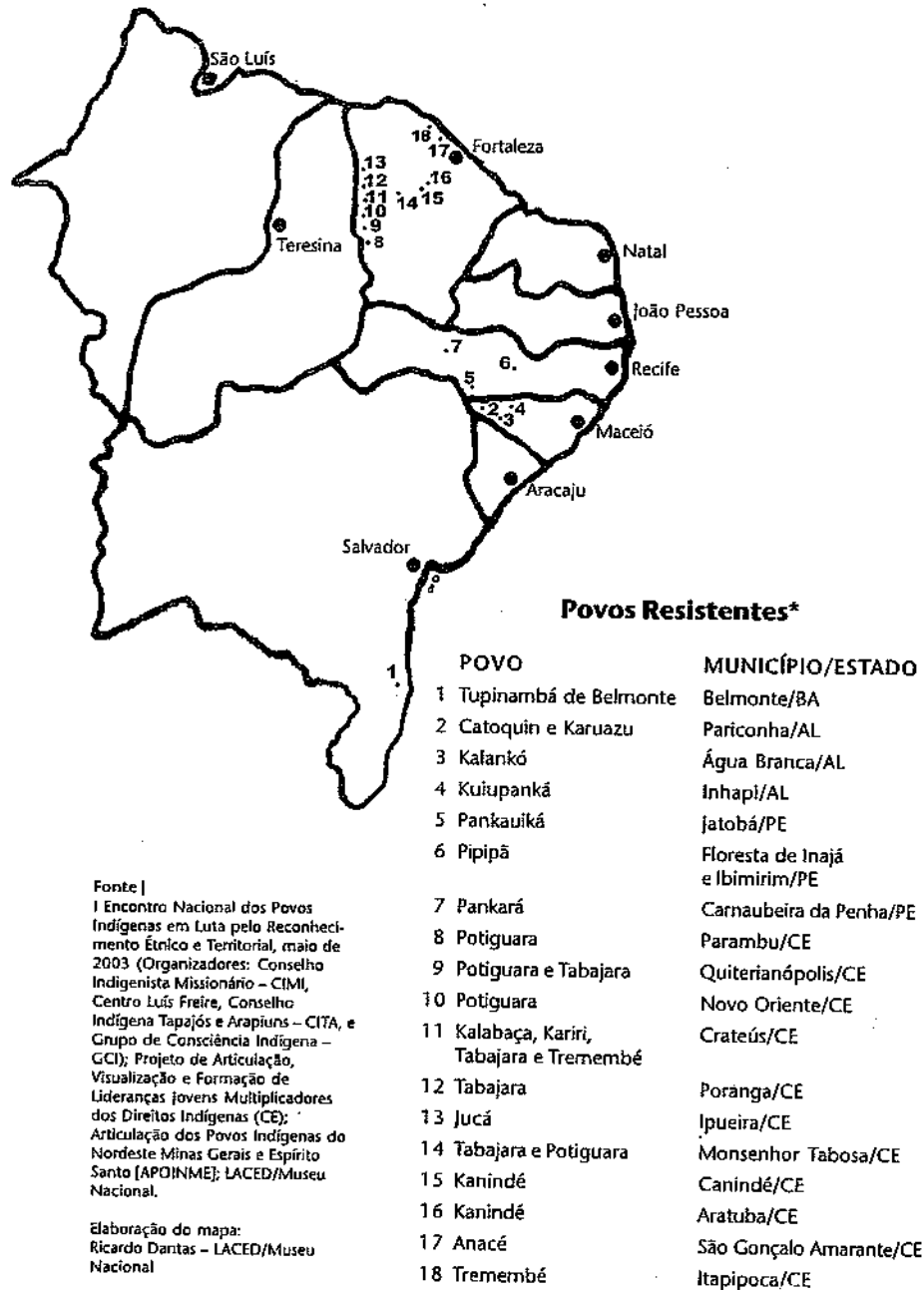
Terras Indígenas localizadas no Nordeste

TERRA INDÍGENA	POVO	MUNICÍPIO
1 Truká	Truká	Cabrobó
2 Atikum	Atikum	Carnaubeira da Penha
3 Nova Rodelas	Tuxá	Rodelas
4 Riacho do Bento	Tuxá	Rodelas
5 Brejo do Burgo	Pankararé	Glória, Paulo Afonso e Rodelas
6 Pankararé	Pankararé	Rodelas e Paulo Afonso
7 Kantaruré	Kantaruré	Nova Glória
8 Quixaba	Xucuru-Kariri	Glória
9 Pankararu	Pankararu	Tacarutu, Petrolândia e Jatobá
10 Massacará	Kaimbé	Euclides da Cunha
11 Kiriri	Kiriri	Ribeira do Pombal e Banae
12 Kambiawá	Kambiawá	Inajá, Ibimirim e Floresta
13 Geripankó	Geripankó	Pariconha
14 Fazenda Funil	Tuxá	Inajá
15 Kapinawá	Kapinawá	Buique
16 Fulni-ô	Fulni-ô	Águas Belas
17 Caiçara/Ilha de São Pedro	Xokó	Porto da Folha
18 Xucuru	Xucuru	Pesqueira
19 Xucuru-Kariri	Xucuru-Kariri	Palmeira dos Índios
20 Fazenda Canto	Xucuru-Kariri	Palmeira dos Índios
21 Mata da Cafurna	Xucuru-Kariri	Palmeira dos Índios
22 Kariri-Xocó	Kariri-Xocó	Porto Real do Colégio
23 Tingui-Botó	Tingui-Botó	Feira Grande
24 Karapotó	Karapotó	São Sebastião
25 Wassu-Cocal	Wassu	Joaquim Gomes
26 Ibotirama	Tuxá	Ibotirama
27 Barra	Atikum e Kiriri	Muquem de São Francisco
28 Vargem Alegre	Pankararu	Bom Jesus da Lapa
29 Potiguara	Potiguara	Baía da Traição, Mamanquape e Rio Tinto

30 Jacaré de São Domingos	Potiguara	Rio Tinto
31 Potiguara de Monte-Mor	Potiguara	Rio Tinto
32 Tapeba	Tapeba	Caucaia
33 Tremembé de Almofala	Tremembé	Itarema
34 São José do Capim-Açú	Tremembé	Itarema
35 Pitaguary	Pitaguary	Maracanau e Pacatuba
36 Lagoa Encantada	Canindé	Aquiraz
37 Monte Nebo*	Potiguara	Crateús
38 Kalabaça*	Kalabaça	Poranga
39 Tabajara*	Tabajara	Viçosa
40 Águas Belas**	Pataxó	Prado/BA
41 Aldeia Pequii**	Pataxó	Prado/BA
42 Corumbauzinho**	Pataxó	Prado/BA
43 Aldeia Velha**	Pataxó	Porto Seguro/BA
44 Barra Velha**	Pataxó	Porto Seguro/BA
45 Imbiriba**	Pataxó	Porto Seguro/BA
46 Caramuru/Paraguaçu**	Pataxó	Itabuna, Itaju da Colônia e Pau Brasil/BA
47 Fazenda Bahiana**	Pataxó	Camamu/BA
48 Mata Medonha**	Pataxó	Santa Cruz Cabralia/BA
49 Coroa Vermelha**	Pataxó	Santa Cruz Cabralia/BA

* Terras que constam no site da FUNAI ou em programação visando sua identificação.

** Terras indígenas que, em função da escala adotada, não puderam ser plotadas no mapa.

Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)¹

* Coletividade (povos ou parcelas de povos) que não tem terras identificadas ou em vias de identificação pela FUNAI

Existem processos sociais nos quais estão inseridos os grupos indígenas cuja compreensão ultrapassa em muito os limites de sua manifestação em uma aldeia ou grupo étnico definido. Daí a necessidade de superar as abordagens, predominantes na antropologia, restritas a “estudos de caso” do contato interétnico (Oliveira Filho 1983). No que diz respeito à prática tutelar do órgão indigenista oficial, seja o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), seja a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), esta não esgota o seu significado em qualquer de suas atualizações em grupos indígenas específicos. É necessário abordar essa agência de contato interétnico sob a ótica da implementação de controle social pelo Estado brasileiro. Isso significa inserir o estudo do indigenismo e da política indigenista no quadro mais amplo das modalidades de exercício de poder, historicamente constituídas no processo de expansão e instauração do Estado-nação brasileiro (Souza Lima 1987). Nesse sentido, procurou-se transcender os limites impostos pelos estudos sobre a ação de

¹ Este trabalho pretende apresentar sinteticamente as principais formulações elaboradas na minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, apresentada ao PPGAS/MN-UFRJ em dezembro de 1992 e intitulada “Arrendamento e terras indígenas. Análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)”, sob a orientação do professor João Pacheco de Oliveira Filho (Peres 1992). Integraram a banca examinadora os professores Robin Wright e Alfredo Wagner Berno de Almeida. Agradeço as valiosas críticas e sugestões por eles apresentadas naquela ocasião, que procurei incorporar, na medida de minhas possibilidades, neste texto. Não poderia deixar de mencionar também o nome de Jurandyr Ferrari Leite (pesquisador do PETI/MN), com quem tive a oportunidade de discutir algumas questões referentes ao processo mais recente de criação de terras indígenas e que me fizeram refletir e desenvolver alguns aspectos fundamentais da análise dos modelos de ação indigenista.

diferentes agências de contato em um nível local, ou seja, referentes a grupos étnicos específicos.

Pretendemos aqui compreender o processo histórico de produção de terras indígenas nos estados de Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Sergipe, Alagoas, Paraíba e Pernambuco, durante o período de existência do SPI: 1910 a 1967. A análise empreendida tem como pano de fundo as redes de domínio tecidas pelo SPI em uma de suas configurações espaciais específicas: o processo de constituição de um circuito político regional de exercício da prática tutelar indigenista. Uma vez que a nossa preocupação não era com nenhum grupo étnico ou posto indígena singular, a documentação existente no Setor de Documentação do Museu do Índio (SEDOC/MI) à qual recorremos encontrava-se extremamente dispersa. Isto nos obrigou a uma intensa e exaustiva excursão pelos filmes e fotogramas que remetessem à 4ª Inspeção Regional. Em consequência, foi necessária a garimpagem das informações consideradas relevantes para a investigação devido às próprias características das fontes, que aglutinavam séries heterogêneas de dados relativos ao funcionamento das unidades administrativas do SPI.² Deparamo-nos, portanto, com uma escrita de Estado destinada à produção de registros de um montante de informações inerentes ao aparato de mediação/dominação indigenista. Daí a verdade emergente desses documentos estar inserida na lógica de legitimação (segundo os critérios do aparato governamental indigenista) da conduta de funcionários diferentemente posicionados na hierarquia burocrática do órgão estatal.

Tais práticas discursivas não foram reificadas, mas apreendidas no contexto sociológico que permitiu o seu aparecimento. Os documentos foram considerados a partir de uma propriedade inerente à experiência social em geral, ou seja, o seu caráter narrativo. Entretanto, esses relatos fazem parte de uma prática governamental e de uma obrigação profissional; estão sob as compulsões e ingerências de condutas adequadas à exis-

tência de uma burocracia estatal. A competência na produção de *descrições e avaliações* sobre as situações-objeto da ação governamental está distribuída de maneira diferencial entre os vários membros do corpo administrativo. O capital simbólico acumulado pelos atores nesse cenário político é importante, pois remete para uma dimensão temporal a capacidade de as ações de certos personagens gerarem efeitos concretos e condutas duradouras. Isso não impede, no entanto, o sucesso na disputa pela *definição do real* de sujeitos posicionados em níveis inferiores do aparelho estatal – e até fora dele – ao buscarem alianças em instâncias decisórias mais proeminentes. A eficácia histórica de enunciados proferidos por agentes indigenistas depende das forças sociais mobilizadas em torno deles. Nessa perspectiva, não procuramos descobrir a realidade empírica *objetiva* supostamente veiculada por esses textos, mas abordá-los em si mesmos, como realidade histórica recortada por práticas discursivas vinculadas a processos de governamentalização de grupos sociais específicos.³

Observamos também que as monografias sobre os grupos indígenas de interesse deste trabalho não apresentavam uma abordagem sistemática que procurasse explicar os arrendamentos a partir de um horizonte teórico adequado. Pesquisando o material encontrado no SEDOC/MI referente à IR 4, constatamos a necessidade de construir o entendimento sobre o tema em questão a partir de um contexto significativo maior, ou seja, como parte de uma lógica mais ampla de atuação do órgão governamental indigenista. Sendo assim, formulamos a ideia dos modelos de ação indigenista como construções analíticas elaboradas para compreender uma dada realidade, recortada a partir de um conjunto de problemas previamente colocados e/ou nascidos da observação empírica. Logo, é uma abstração do real, cuja finalidade é construir os contextos de significado (ou conexões de sentido, em termos weberianos)⁴ entre atos e eventos verificados nas fontes de informação; por outro lado, esses modelos correspondem a determinadas formas de criação de terras

² "Folhas de frequência às atividades escolares", "termos de doação", "termos de avaliação", "termos de morte de animais", "relatórios de trabalho e de inspeções", "correspondências entre funcionários", "ofícios" e "memorandos", "termos de transferência e transmissão de contratos de arrendamento", "concessões de aumento de área de arrendamento", "recibos de pagamento por serviços prestados e/ou venda de mercadorias", "recibos e contratos de arrendamento", "recibos de pagamento de indenizações por benfeitorias", "prestação de contas sobre movimentação da renda dos PIs", "folha de pagamento de pessoal", "relação de despesas efetuadas", "inventários de bens móveis e semovíveis", "fichas para controle de medicamentos", "avisos do PIs", "boletins de criação" etc.

³ Para uma discussão aprofundada sobre o relato histórico, a crítica documental positivista e as práticas discursivas, ver Chartier (1990).

⁴ "Denominamos 'motivo' a conexão de sentido que, para o ator ou o observador, aparece como o 'fundamento' com sentido de uma conduta. Dizemos que uma conduta que se desenvolve como um todo coerente é 'adequada pelo sentido', na medida em que afirmamos que a relação entre seus elementos constitui uma 'conexão de sentido' típica (ou, como geralmente dizemos, 'correta'), de acordo com os hábitos mentais e afetivos médios [...]" Weber (1921: 10-1).

índigenas e de organização de postos indígenas. Nesse sentido, o enfoque transcendeu o fenômeno dos arrendamentos, recaindo sobre a estratégia política inerente às condições de produção das áreas indígenas.

Procuramos então entender a conduta de agentes administrativos do SPI em um certo âmbito territorial a partir de certos modelos de ação governamental diante das populações indígenas. Tais modelos de ação governamental remetem ao repertório de valores, significados e recursos que inspetores e encarregados do SPI colocam em jogo nos cenários interativos em que atuam. A opção por determinada norma de ação em campos políticos específicos é referida a um contexto de relações sociais que transcende os contatos diretos e atuais em que estão envolvidos os representantes do órgão indigenista. Portanto é fundamental articular os distintos níveis ou escalas de exercício da prática indigenista. Nessa perspectiva, é mister controlar conceitualmente os significados conferidos aos termos *indigenismo*, *política indigenista* e *ação indigenista*.⁵

O *indigenismo* remete a um conjunto ideológico no qual os grupos étnicos homogeneizados sob a categoria *índios* emergem como um problema: a *questão indígena*. Em decorrência disso, são formuladas as soluções e os instrumentos necessários para concretizá-las. Logo, o termo *indigenismo* refere-se a práticas discursivas, sistemas de classificação fechados, caracterizados por uma coerência lógica entre os seus enunciados componentes, que recortam uma certa realidade/objeto para a intervenção prática. Essa palavra aponta para o momento inicial na luta pelo monopólio dos princípios oficiais de reconhecimento de grupos e terras indígenas.

Já o termo *política indigenista* refere-se à tradução na ossatura material do Estado do conteúdo programático formulado no bojo das práticas discursivas indigenistas hegemônicas. Isso corresponde não só à organização burocrática da atuação diante dos *índios* (postos de atração, postos indígenas, inspetorias, diretorias etc.), mas também a todo

⁵ As formulações que seguem pretendem aprofundar a breve definição elaborada por Armas (1981: 69), em que "[...] as idéias em relação ao problema, suas causas, efeitos etc. constituem o 'indigenismo'; a atitude oficial frente ao mesmo caracteriza a 'política indigenista', e as soluções propostas são a concomitante 'ação indigenista'". Para uma abordagem do *indigenismo* como uma categoria histórica, ver Oliveira (1983). Souza Lima (1987) descreveu a luta entre diversas categorias de agentes (propagandistas, jornalistas, juristas, políticos, etnógrafos e engenheiros-militares), portadores de posicionamentos distintos quanto à questão indígena (conforme seu lugar no campo político), pelo monopólio da competência para falar sobre e agir frente às populações indígenas, no início do século XX.

o aparato normativo que a regulamenta (legislação referente à relação com os diversos segmentos da sociedade nacional, critérios definidores da condição indígena, normas de ação, estatutos das várias instâncias político-administrativas etc.), podendo inclusive transbordar o próprio âmbito da agência indigenista oficial.

Sendo assim, a política indigenista está conceitualmente atrelada a contextos históricos singulares, caracterizados pela existência de Estados-Nação e organismos burocráticos especializados no trabalho de mediação em um certo tipo de população, cuja natureza se quer modificar e adequar a um modelo de cidadão previamente estipulado. Para isso, a idéia de *nacionalização* é fundamental, pois remete aquelas noções a processos de emergência e consolidação de Estados nacionais, de invenção do *povo* e do território nacional.⁶

E, finalmente, a *ação indigenista* aponta para as estratégias mobilizadas pelos funcionários do SPI em contextos singulares de exercício da prática indigenista. Portanto são abordadas as modalidades de conduta que incorporam uma reinterpretação conjuntural do material semântico (o conjunto estruturado de valores, significados e recursos) inscrito na ossatura institucional do órgão oficial de governo dos índios. Isto pressupõe uma dinâmica própria, diversa porém articulada aos processos de desenvolvimento da *política indigenista* no Brasil.

O nosso intuito aqui então foi analisar a prática indigenista em sua cotidianeidade, a fim de compreender certas linhas de ação que adquiriram o caráter de receitas para lidar com situações típicas. Isso implica a referência pelos atores a um mapa cognitivo forjado para apreender contextos específicos, que transbordam as definições fornecidas pelo enquadramento normativo global inerente ao esqueleto organizacional do SPI. Sendo assim, a idéia de modelos de ação remete a essas regularidades observáveis na ação indigenista, à existência de tais fórmulas transmitidas por uma tradição escrita (relatórios, ofícios etc.), forjadas a partir da construção de uma *exemplaridade* vinculada à atuação de certos personagens inseridos em posição de destaque na estrutura burocrática do SPI: os inspetores. Estamos assim diante de um aprendizado informal ligado a uma rede de comunicação controlada pelas inspetorias, ou seja, uma rede que aglutina e acumula um conjunto de informações oriundas dos PIs sob a sua esfera de intervenção.

⁶ Para uma abordagem da dinâmica complexa inscrita no desenvolvimento da prática governamental sobre os grupos indígenas do ponto de vista de sua tradução na ossatura material do Estado, ver Souza Lima (1992a, 1992b).

Povoações indígenas ou centros agrícolas? Os postos indígenas como empresas de nacionalização e colonização dos sertões

Logo após a organização dos postos do Rio Pancas/ES e do Rio Emel/MG, na segunda década deste século, instaurou-se o *modelo colonizador* através da introdução de colonos em território indígena. Tal medida tinha como perspectiva submetê-los a uma série de normas a fim de colocá-los sob o regime tutelar do SPI. Nas áreas sob a jurisdição da Inspetoria do ES, MG e BA, os postos indígenas foram organizados de modo a inverter a relação funcional entre os modelos formais de atuação designados como *centros agrícolas* e *povoações indígenas*.

Conforme as Instruções Internas do SPILT/1910, nas *povoações indígenas* seriam reunidos os índios das mais distintas tribos, e nos *centros agrícolas*, assentados os *trabalhadores nacionais*—pequenos produtores rurais destituídos de terra. Seriam enviados também aos centros agrícolas os índios *integrados* à sociedade nacional. Em ambos os casos, o SPILT visava modificar as formas *tradicionais* de organização e valorização do espaço praticadas por essas populações por outras mais *racionais* e *modernas*, cujo intento era torná-los *construtores da nacionalidade*. Nas povoações indígenas, os índios galgariam os degraus da evolução, sob a gerência do Estado, quando então integrariam os centros agrícolas. Esse tipo de unidade administrativa corresponderia a um patamar superior na trilha da inserção programada dos índios à sociedade nacional. A nação era pensada fundamentalmente em contraposição às distintas formas (fossem indígenas ou camponesas) de relação com a terra; o território nacional, inventado através da implantação de procedimentos técnicos e instrumentos mais aperfeiçoados de produção dos recursos fundiários, ou seja, através da implementação de práticas de homogeneização do espaço rural. E o principal agente condutor de tal tarefa era o Estado, que tecia uma ampla rede de controles, constituinte do seu próprio objeto de aplicação: *índios* e *trabalhadores nacionais*. Sendo assim, o quadro normativo da prática indigenista foi reinterpretado em contextos singulares de exercício da ação governamental sobre grupos indígenas, no âmbito da jurisdição desenhada pela Inspetoria do ES, MG e BA, na segunda década do século XX.

Em fins de 1910, foram instaladas três unidades administrativas para coordenar e supervisionar o exercício da prática indigenista nos vales dos rios Doce, Pardo, Mucuri e Jequitinhonha. Essa região foi delimitada como o *lôcus* privilegiado para a criação de *povoações indígenas*. Para tal,

as Inspetorias de Minas Gerais, do Espírito Santo e da Bahia foram sediadas em Teófilo Otoni, Vitória e Itabuna, respectivamente.⁷ A chefia dessas instâncias de ação indigenista ficou sob os cuidados de três militares: o capitão Trampowsky, o tenente Alberto Portella e o tenente Antonio Vianna Martins Estigarribia, respectivamente. Os dois últimos eram engenheiros-militares; pertenciam a uma categoria profissional fundamental para a *edificação da nacionalidade*⁸; o oficial militar seria o estrategista de tal *missão cívica*. A modalidade de atuação característica desse momento inicial de implantação de um aparato de sujeição dos povos indígenas na região eram as *expedições*.⁹ Elas correspondiam a um investimento cognitivo do espaço, tecido pelo deslocamento físico do inspetor. A cada passo ele *nacionalizava* aqueles *sertões* do país, realizava uma operação simbólica de desbravamento ao registrar oficialmente a existência de tal lugar: o território nacional era costurado simbolicamente através dos relatos minuciosos dos representantes do Estado, que davam assim uma primeira amostra da sua presença. Tal descrição comportava os lugares, acontecimentos, habitantes, relacionamentos, comportamentos etc., configurando uma densidade empírica supostamente necessária à elaboração de um *retrato fiel* das condições locais de convi-

⁷ Em 1912, as duas últimas inspetorias constituíram uma única instância administrativa. Essas três inspetorias foram reunidas a partir de 1913 (Souza Lima 1992b). A primeira referência a tal concentração administrativa que nós encontramos na documentação existente no SEDOC do Museu do Índio indicava a seguinte data: 30 de julho de 1919 (cf. "Relatório semestral do Chefe dos Trabalhos Especiais executados na Inspetoria do Espírito Santo, Bahia e Minas, no ano de 1919. Vitória, 30/07/1919"). A sede localizava-se em Vitória, sob a chefia do engenheiro-militar Antonio Martins Vianna Estigarribia.

⁸ Segundo a ideologia positivista vigente no início do século XX, o agente privilegiado para realizar a dupla tarefa concernente à *delimitação das fronteiras empíricas e simbólicas da Nação* era o soldado-cidadão (Souza Lima 1992a).

⁹ Essa modalidade de unificação simbólica da nação, realizada através do percurso de pessoas investidas de autoridade política sobre os seus domínios espaciais (pretensos ou efetivos), pode ser verificada em contextos históricos distintos. Podemos mencionar, por exemplo, as viagens realizadas pelos reis franceses, durante o Antigo Regime, em situações de crise para unificar e *pacificar* os seus súditos. A presença física do rei e o seu deslocamento traçavam e reafirmavam os contornos do reino (Revel 1989b). O Estado-Nação, por sua vez, dilui a encenação da sua soberania, encarnada no contingente de seus funcionários, que exprimem a ampliação do aparato governamental.

vência entre *sertanejos* e *índios*.¹⁰ Contudo, através das *expedições*, intentava-se também estabelecer a *ordem*, *pacificar os sertões* do país. O *sertão* era representado como lugar onde imperava o caos, a desordem, o conflito, a violência, a *lei do mais forte*. *Nacionalizar* e *civilizar* eram sinónimos, significavam impor um conjunto de dispositivos governamentais sobre a população, vinculados à rede política nacional.

Sendo assim, importava aos inspetores estabelecer o monopólio do SPILTIN sobre a gestão do processo de ocupação fundiária a partir da ação governamental sobre os grupos indígenas. O campo de ação indigenista era concebido pelos inspetores como um palco em que os fazendeiros, auxiliados pelas autoridades locais (juizes, delegados, vereadores, prefeitos etc.), impunham os seus interesses por intermédio da aplicação da violência física contra *índios indefesos*. Cabia à inspetoria, portanto, impor a *ordem no caos sertanejo*, disciplinar as relações sociais nos *confins* do país; daí o significado das descrições de conflitos entre índios e fazendeiros nos relatórios sobre os trabalhos realizados nas inspetorias. Elas certificavam a necessidade e a urgência do trabalho de mediação proposto, com os respectivos rendimentos econômicos e políticos.¹¹ A narração de tais eventos nos relatórios anuais dos inspetores erigia casos de confrontos violentos – de massacres – como expressão máxima e incontestável do clima de hostilidade existente entre os povos nativos e os fazendeiros e colonos. Diante desse quadro, os postos indígenas seriam implantados como um microcosmo da sociedade nacional, no qual as relações sociais e o processo de valorização do espaço seriam conduzidos – através da vigilância dos integrantes do quadro administrativo do SPI – de forma *racional*. Por outro lado, a correlação de forças vigente em conjunturas históricas específicas em um nível local condicionou as formas como tal modelo de ação se concretizou em campos de ação indigenista distintos.

¹⁰ Este tipo de representação do espaço assemelha-se àquele que circunscreve uma região através da enunciação de nomes de lugares. Tal modo de produção simbólica do território predominou num certo período da história europeia (final da Idade Média) sobre aquele que o concebe graficamente: o mapa (Revel 1989b).

¹¹ Cf. "Relatório da visita feita à colônia indígena do Itambacury e aldeamento dos índios Pojixá pelo inspetor, 1º tenente Alberto Portella. Theophillo Ottoni, 13/12/1910" (SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 71-81); e "Relatório da expedição feita a São Sebastião do Salto Grande pelo inspetor 1º tenente Alberto Portella. Theophillo Ottoni, 28/03/1911" (SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 112-114).

A região desenhada pela prática tutelar como objeto de intervenção ganhava naquele momento importância considerável para os respectivos estados. O vale do rio Doce representava uma alternativa econômica para pequenos produtores rurais – em geral imigrantes estrangeiros; alemães e italianos em sua maioria – que, originariamente instalados em núcleos coloniais situados na região serrana do ES em meados do século XIX, estavam em busca de novas terras. Devido à prática de uma agricultura extensiva e itinerante, geralmente destinada ao cultivo do café, logo sobreveio o esgotamento do solo, causando um movimento migratório em direção ao norte do estado. O lado ocidental do rio Pancas, afluente do rio Doce, recebeu um maior contingente de migrantes (Egler 1951) e o Pancas tornou-se o principal eixo de acesso à margem esquerda do rio Doce, de tal modo que o SPILTIN estabeleceu um posto indígena neste local. Esse órgão governamental se estabelecia onde havia a possibilidade de exercer o seu trabalho de mediação/representação entre os índios e a população sertaneja/pioneira.

Já a zona cacauêira da Bahia, com o aumento da demanda deste produto no mercado mundial no início do século XX, tornou-se objeto do interesse de populações que vinham predominantemente do Nordeste e do Recôncavo Baiano.¹² Porém em Itabuna, por exemplo, o mercado formal de terras era ainda restrito, pois só 20,9% de sua extensão territorial era abarcada por estabelecimentos rurais. A área cultivada cobria apenas 29,5% da área total dos estabelecimentos, sendo que a plantação do cacau correspondia a quase toda a área cultivada (97,8).¹³ Este município era, no início do século, um dos maiores produtores de cacau e, ao lado de Ilhéus, também um dos centros difusores de seu cultivo. Isto demonstra o enorme potencial agrícola a ser ainda explorado e disputado no sul da Bahia, naquele momento. Nas duas primeiras décadas do século XX, a Companhia Inglesa monopolizou a implantação de uma malha viária (através de ferrovias) para facilitar o escoamento do cacau para o porto de Ilhéus.¹⁴

¹² Entre 1900 e 1935 o consumo mundial de cacau aumentou de 101.300 toneladas para 645.500. Entre 1900 e 1940 a população da zona cacauêira cresceu 424,9%. A produção de cacau cresceu vertiginosamente entre 1875 e 1915 (5.016,5%). Em 1915, a produção de cacau correspondia a 28,56% da renda estadual total, enquanto em 1875 e 1895 equivalia a 0,65% e 7,5% da renda estadual total, respectivamente (Borelho 1954: 169).

¹³ Censo da população, agricultura e indústria de 1920.

¹⁴ Na década de 1930, os interesses setoriais ligados à agro-exportação do cacau foram reconhecidos na ossatura burocrática do governo baiano com a criação do Instituto

Portanto o espaço definido para a ação do SPI correspondia àquilo que ficou conhecido na literatura especializada como uma *frente de expansão* ou *fronteira agrícola*. Porém isto não significava a ausência de um trabalho acumulado de dominação imposto aos grupos indígenas nos cenários interativos em um nível local. Os inspetores tiveram de articular-se de diversas formas com as agências já estabelecidas, para impor o seu modo de agir e falar em nome dos *índios*. O Inspetor Portella, por exemplo, teve de aliar-se a atores vinculados a uma unidade administrativa religiosa (a Colônia Indígena do Itambacuri), que já exercia um trabalho de mediação com os grupos indígenas, atuando conjuntamente com os órgãos governamentais estaduais. Ao mesmo tempo em que o Inspetor Estigarribia reclamava da atitude hostil que lhe dispensavam os padres que atuavam no rio Doce/ES, fazendeiros, donos ou representantes de grandes empresas, autoridades municipais e estaduais faziam parte do leque de possíveis aliados ou inimigos, conforme as circunstâncias do campo político específico. Em alguns casos, alguns grupos indígenas estavam interessados em viabilizar o trabalho de mediação dos inspetores do SPILTN, a fim de obter garantias de acesso à terra. Em outros casos, evitavam o contato com as equipes expedicionárias organizadas pelos inspetores. Tais posições distintas perpassavam as próprias dissensões internas dos grupos ou a rivalidade existente entre grupos indígenas diferentes.

De qualquer forma, na segunda década deste século, os inspetores intentavam instalar povoações indígenas não só para liberar terras para a expansão da fronteira agrícola, fixando os vários grupos indígenas em uma área delimitada, como também buscavam interferir positivamente nesse processo, articulando de diversas formas a ação com os *índios* e *trabalhadores nacionais* (pequenos produtores rurais que se estabeleciam em terras devolutas nos estados). O assentamento de trabalhadores nacionais nas áreas porventura doadas para a localização de índios era pensado como um ato pedagógico – visando a *sedentarização* dos índios – e também como um modo de controlar a ocupação fundiária nos arredores dos postos do SPILTN. Não podemos esquecer que as expedições tinham como uma de suas tarefas fundamentais a integração do espaço recortado como âmbito de sua ação. Isso era feito através do

Baiano do Cacau (IBC). Desde então, o IBC passou a comandar as políticas de integração e organização do espaço regional no sul da Bahia, através da construção de rodovias, reformulando assim as condições de circulação do principal produto agrícola do estado.

reconhecimento da área de atuação – produção de um saber geográfico visando a futuras intervenções – e da implantação de uma infra-estrutura viária, destinada a facilitar as condições materiais de ocupação dos sertões do país. *Nacionalizar* era tecer uma ampla rede de controles estatais sobre populações e espaços até então inacessíveis. Tal tipo de expectativa evidenciou-se quando, após a criação de alguns postos indígenas no rio Pancas/ES e no rio Erme/MG, criou-se a figura dos *colonos* dos postos indígenas, através da imposição de uma série de procedimentos normativos, constituindo-se assim um *mercado fundiário tutelado* no âmbito da jurisdição da Inspetoria da BA, MG e ES (com relação tanto à força de trabalho quanto aos produtos agrícolas dos colonos). Vejamos então as condições impostas pela inspetoria do SPI em 15 de junho de 1921 para a introdução de *trabalhadores nacionais* no PI Guido Marlière:

- i) permite o estabelecimento e construção de benfeitorias e que se tenha animais de sua propriedade, desde que os mantenha cercados. Com autorização do inspetor, e consentimento do encarregado, o nacional poderá ter animais em pastos ou cercados do estabelecimento; tal concessão sendo retirada quando de interesse do patrimônio indígena;
- ii) o nacional não terá posse da terra, porém os seus frutos, animais trazidos ou nascidos e criados nos pastos serão de sua propriedade;
- iii) proíbe bebidas alcoólicas, exige moralidade das relações com os índios, tratamento cortês e atencioso destes e cumprimento das obrigações contrárias com estes;
- iv) em caso de infração ao regulamento, o nacional e sua família terão de se retirar, sem direito a indenização. Poderá levar objetos do seu uso e de sua família, animais, frutos da roça. O inspetor poderá adquirir esta roça se for conveniente para o serviço;
- v) o inspetor poderá permitir o plantio de cafezais ou construção de casa de moradia, fixando previamente os valores respectivos. No caso de retirada, o nacional será indenizado, exceto se os cafezais ou construções não tiverem autorização do inspetor ou excederem os limites autorizados;
- vi) nos casos de retirada voluntária não haverá direitos a indenização. Contudo, o inspetor poderá indenizar conforme os meios disponíveis;
- vii) será facultado ao nacional, pelo inspetor: transporte nos carros do patrimônio dos produtos da lavoura; beneficiamento destes produtos nas máquinas da mesma; utilização dos reprodutores de raça em serviço de monta; aproveitamento de quaisquer instrumentos e serviços do patrimônio;
- viii) depois de um ano o nacional terá de contribuir para as despesas gerais do posto com 6% do produto de suas lavouras e criações;

- ix) não poderá vender o produto de suas lavouras ou criações a pessoas estranhas ao patrimônio sem consultar o inspetor, se os desejar adquirir ao mesmo preço líquido (descontados o transporte, sacos, embalagens etc.). Porém, se o inspetor demorar a responder ou se tiver de retardar o pagamento num prazo que prejudique o nacional, este fica desobrigado;
- x) atender chamados para acudir trabalhos urgentes, a cargo da administração do patrimônio, caso a inspetoria não consiga trabalhadores índios ou estranhos ao patrimônio;
- xi) receberá pelos trabalhos do item dez pela folha de jornaleiros;
- xii) os serviços de empreitada contraídos pelo inspetor darão preferência ao nacional, caso não possa realizar com índios, exceto se este não quiser ou fizer exigências onerosas;
- xiii) não se empregará como trabalhador, jornaleiro ou empreiteiro a terceiros sem consultar a inspetoria ou o encarregado. Deverá dar preferência à inspetoria quando esta requisitar seu trabalho;
- xiv) a pena de expulsão deve ser imediata e obrigatória, conforme a gravidade, as infrações poderão ser: advertência do culpado; multa (parte da produção da lavoura ou animais de criação); privação do transporte gratuito nos carros e carroças do patrimônio; privação da utilização de máquinas de beneficiamento de cereais e cana. Se, aplicadas todas as penas, o infrator perseverar, deverá retirar-se do patrimônio;
- xv) vigorarão todos os dispositivos até que seja expedido regulamento para venda de lotes do patrimônio.¹⁵

A extensa transcrição deste documento justifica-se por exprimir com muita clareza a *utopia política da sociedade tutelar* inerente à teoria de governo atualizada pelos inspetores do SPI nos estados da BA, de MG e do ES no início do século XX. Em primeiro lugar, os postos indígenas são pensados como *empresas de moralização dos sertões*, e conseqüentemente também da relação entre índios e não-índios. Pretende-se extirpar os vícios da população sertaneja (como o consumo de bebidas alcoólicas, por exemplo), projetando uma sociedade harmoniosa, sem conflitos entre índios e não-índios. Em segundo lugar, implanta-se um completo *regime estatal de repressão da força de trabalho* de pequenos produtores rurais. Formas “tradicionais” de dominação adquirem uma nova face,

quer dizer, são apropriadas pelo aparelho estatal indigenista. O inspetor assumiria o papel do patrão no cenário político no nível local ao *estatizar o regime de barracão*. Ele monopolizaria o acesso à força de trabalho dos colonos do posto, pois eles teriam de participar da execução de *trabalhos urgentes* quando requisitados, e consultar a inspetoria quando fossem oferecê-la a terceiros. Controlaria também o destino da produção dos colonos, pois eles, após um ano, teriam de contribuir com 6% do resultado de suas lavouras e criações, e não poderiam vendê-la a *pessoas estranhas ao patrimônio* sem consultar a inspetoria.¹⁶ Para a execução de tal tutela, uma série de recompensas e penalidades foram elaboradas.

O item 15 do regulamento, que disciplina a colonização em terras indígenas, acena com a possibilidade futura de compra do lote pelo colono. Sendo assim, os postos ou povoações indígenas funcionariam como verdadeiros centros agrícolas, que também expressavam esse projeto de criação de um *campesinato tutelado*.¹⁷ Portanto, *intrusos* eram aqueles que não estivessem enquadrados nos regulamentos condicionantes da permanência de colonos nas terras do posto. Os invasores deveriam regularizar sua situação, isto é, colocar-se sob a tutela do órgão ao apresentarem uma “Petição de preferência de localização” nos lotes que seriam demarcados. As petições mencionadas deveriam vir acompanhadas de uma “Declaração de família” e outra de “Reconhecimento do regulamento” do posto, ou seja, a inspetoria exigia dos colonos uma aceitação explícita e formal da sua submissão à malha disciplinar por ela tecida.¹⁸ Nesse contexto, os postos indígenas recrutavam grupos de trabalhadores nacionais, envolvendo-os na trama tutelar urdida em torno da população indígena. Como nós vimos acima, foram criados regulamentos especiais para os colonos introduzidos: os postos indígenas tornaram-se verdadeiras *empresas estatais de colonização*. Tentava-se controlar não só as relações travadas entre a população indígena

¹⁶ Para uma análise de processos de reprodução de padrões de relacionamento próprios à figura do *patrão* pelos encarregados de postos indígenas em um contexto histórico e social diferente, ver Oliveira (1988: 234-5).

¹⁷ Oliveira (s/d) caracterizou os grupos indígenas como um *campesinato comunal*, cuja diferença fundamental com relação a um “campesinato livre” (aspas do autor) é a sua submissão à tutela do Estado.

¹⁸ Cf. “Relatório dos trabalhos efetuados na Inspeção de MG, ES e BA, durante o ano de 1922. Assinado: Inspetor Samuel Henrique da Silveira Lobo. Vitória, 1922” (SEDOC/MI. Filme 190. Fotograma 478-535).

¹⁵ “Relatório dos trabalhos efetuados nesta Inspeção durante o ano de 1921, s/d” (SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 371-418).

e a sertaneja, como também os processos de valorização do espaço e circulação dos recursos fundiários. Por sua vez, o território nacional era inventado através da implantação da *ordem e moralização* do espaço social nos *confins* do Brasil. A nação correspondia a um estágio moralmente superior de civilização. Logo, a criação de terras indígenas visava englobar a maior faixa territorial possível, a fim de que o poder tutelar fosse exercido sobre um campo social mais abrangente. Isto não significava imobilizar recursos fundiários, mas sim controlar a sua produção e circulação, constituir um *mercado fundiário tutelado*. Em suma, os postos indígenas instalados em Minas Gerais e no Espírito Santo, na segunda década do século XX, ao introduzirem trabalhadores nacionais, assumiam essa tarefa de *colonização/nacionalização dos sertões*. Nesse contexto, os postos indígenas emergiam como um protótipo da *utopia política da sociedade tutelar*, um *microcosmo da sociedade nacional tutelada*.

A institucionalização do modelo colonizador: o arrendamento como uma forma de resolução de conflitos agrários

Com a criação dos PIs Gal. Dantas Barreto/PE, em 1924, e São Francisco da Baía da Traição/PB, em 1932, uma nova configuração de forças passou a orientar a distribuição dos recursos fundiários em Águas Belas e Mamanguape. Ao conseguir impor-se como porta-voz legal dos Fulni-ô e dos Potiguara – o que significava fazer reconhecer a sua competência exclusiva em determinar a condição indígena daqueles que a pleiteavam –, as unidades administrativas locais do SPI colocaram sob a sua jurisdição os *intrusos* dos antigos aldeamentos indígenas. Transformados em arrendatários do órgão indigenista oficial, os antigos invasores deixaram de pagar foro às respectivas coletorias estaduais. Desse modo, o SPI, através de seus representantes, passou a intervir na dinâmica de valorização das terras cedidas pelos governos estaduais. O trabalho de mediação/dominação implementado pelo SPI trazia a perspectiva de dividendos políticos e econômicos consideráveis.

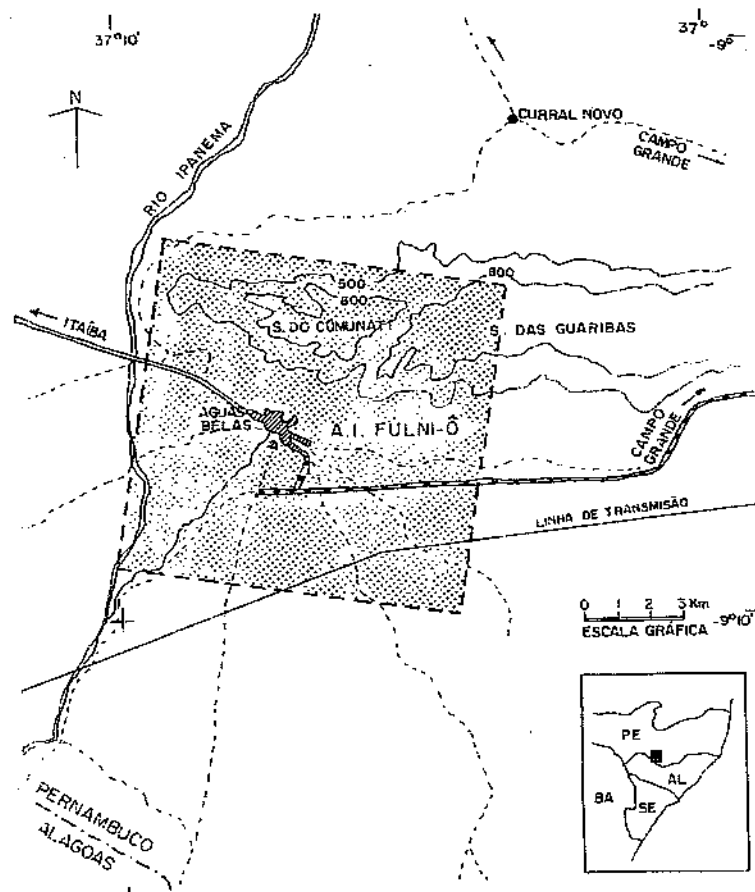
Sendo assim, na década de 1920, o modelo de ação e controle de recursos fundiários (atualizado a partir da criação de terras indígenas), vigente na década anterior no âmbito da inspetoria da BA, de MG e do ES, constituiu um dispositivo de resolução de conflitos agrários, de controle de populações não-indígenas estabelecidas em terras reivindi-

cadas por índios. A colonização, entretanto, não deixou de constituir um dos elementos da intervenção indigenista, pois esta também incluía uma série de instrumentos normativos que procuravam orientar a produção do espaço agrário. Essa dimensão do trabalho de representação exercido pelo SPI predominou nas chamadas *zonas pioneiras*, nas quais as tarefas de povoamento e integração territorial foram privilegiadas pelos inspetores dessa agência estatal. Aqui se trata de regiões que já tinham sofrido fluxos de colonização passados, que não eram caracterizadas por uma saturação da reserva de recursos fundiários disponíveis (*livres*), mas sim por uma intrincada trama de direitos territoriais muitas vezes justapostos e conflitantes. Em outros termos, o quadro acima descrito em linhas gerais é marcado pela existência de uma gama considerável de recursos *fechados*, cujo acesso é disputado através da utilização de instrumentos políticos ou jurídicos, e por intensos processos de concentração de terras. Por outro lado, a liberação de terras também continuou presente no horizonte projetado por este padrão *conciliador* de atuação, pois os acordos firmados para a cessão das terras mencionavam a possibilidade futura de retorno ao patrimônio estadual, caso o SPI interrompesse suas atividades junto ao grupo indígena beneficiado. Não obstante, esses dois fatores estruturais da ação indigenista permaneceram subordinados à perspectiva na qual os postos indígenas constituíam-se em *instâncias de mediação de conflitos agrários e distribuição de recursos fundiários*. O arrendamento de lotes de terras em área indígena emergiu então como procedimento paradigmático de negociação com autoridades governamentais estaduais.

Em 1921, o Pe. Alfredo Dâmaso intercedeu a favor dos Fulni-ô junto ao Gal. Rondon, no Rio de Janeiro, e junto à diretoria do SPI. No ano seguinte, 1922, Dagoberto de Castro e Silva, ajudante adido do SPI, foi indicado para *verificar a situação dos índios* e escolher o local para instalação de um novo posto de proteção aos índios, ou no estado da Paraíba ou de Pernambuco. Concluiu seu relatório desaconselhando a criação de um posto para atender aos Potiguara, lembrando a necessidade de indenização dos ocupantes *civilizados*. Em contrapartida, indicou a *assistência aos Carijó*, alegando que seria pouco dispendiosa, em razão da *disposição daqueles que se apropriaram de suas terras em pagar foros a um recebedor legal e idôneo*. O emissário do SPI constatou no seu relatório que mais da metade dos arrendatários nada pagavam aos Fulni-ô. O Conselho Municipal de Águas Belas considerava devolutas as terras do antigo aldeamento do Ipanema a fim de arrendá-las. A leitura do Inspe-

tor Dagoberto sobre a situação das terras dos antigos aldeamentos de São Francisco e do Ipanema foi corroborada pela Diretoria do SPI, pois foi instalado apenas o posto indígena por ele sugerido, em 1924.¹⁹

Em 1º de julho de 1925, implantou-se o arrendamento das terras do posto Gal. Dantas Barreto (como passou a se chamar o posto indígena de assistência aos Fulni-ô). A linha de intervenção nos conflitos agrários locais acionada pelo encarregado do posto Alberto Jacobina traduziu-se em estratégias de confronto com personagens dominantes no cenário social regional. Jacobina pretendia retomar e ocupar os terrenos desprovidos de benfeitorias, e fazer os ocupantes não-índios pagarem arrendamento à administração do posto.²⁰ Contudo a posição das peças do jogo político eram desfavoráveis ao inspetor do SPI não só no contexto local e regional como também em nível nacional. Os setores da elite política pernambucana envolvidos na disputa em torno dos recursos fundiários do PI Gal. Dantas Barreto tinham penetração nos escalões superiores do governo federal²¹ e as pressões exercidas sobre a diretoria do SPI surtiram efeito: o inspetor Estigarribia ficou encarregado de averiguar as *irregularidades* existentes na inspetoria de Pernambuco e foram suspensas as funções e os atos da administração Jacobina. O Engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarribia foi nomeado também para promover as bases do acordo sobre as terras do antigo aldeamento do Ipanema, junto ao governo de Pernambuco, em 20 de abril de 1928. Neste momento, Estigarribia já havia acumulado um considerável capital simbólico que lhe proporcionava grande autoridade no circuito político de exercício da prática indigenista. Sua competência quanto ao trabalho de mediação em grupos indígenas já era amplamente reconhecida nas instâncias superiores do



Fonte | PETI/Museu Nacional, 1993.

¹⁹ Cf. "Relatório referente às terras ocupadas pelos índios Potiguara na Bahia da Traição, município de Mamanguape/PB, e visita aos Índios Carijó. S/D. Assinado: Dagoberto de Castro e Silva" (SEDOC/MI. Filme 170. Fotogramas 1557-1589).

²⁰ Cf. "Relatório sobre os trabalhos realizados nos anos de 1925 e 1926, na Inspeção do Estado de Pernambuco. 2/05/1927. Assinado: Alberto Jacobina" (SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 655-675).

²¹ O inspetor Jacobina tinha consciência disto, pois mencionou a nomeação do delegado Lauro Pinho para o cargo de fiscal do Ministério da Agricultura junto à Academia de Comércio de Recife. Cf. "Relatório dos trabalhos executados durante os anos de 1927 e 1928, sob a direção do Auxiliar Alberto Jacobina, encarregado do SPI em Pernambuco. 04/03/1929, RJ" (SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 736-759).

SPI, principalmente em relação à regularização da ocupação fundiária de populações não-indígenas nas reservas. Já o encarregado do posto do SPI em Águas Belas desde a sua fundação foi transferido para a povoação indígena de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, em 28 de agosto de 1928.

O acordo já referido foi firmado, em linhas gerais, segundo os termos da proposta elaborada pelo Ministro da Agricultura, e consubstanciada no Ato 637 de 20 de julho de 1928 do Governo de Pernambuco.²² Pretendia-se estender a malha tutelar do SPI à população sertaneja ao instituir-se a figura do *arrendatário*, e o endividamento constituiria uma fonte de recursos econômicos e políticos fundamentais nas mãos dos chefes de posto diante de *índios* e *foreiros*. Estabeleceu-se assim um novo padrão de ação indigenista, no qual o SPI atuou como principal agência mediadora dos conflitos agrários e como instância distribuidora dos recursos fundiários a partir do reconhecimento oficial de grupos e terras indígenas. O arrendamento emergiu como procedimento predominante de operacionalização de tal estratégia, porém coexistiu com outros expedientes utilizados para implementar a regularização fundiária em unidades territoriais indigenistas: os contratos de extração de recursos florestais (madeiras, cocos etc.).

A questão dos arrendamentos nas terras do posto Gal. Dantas Barreto passou a ser tratada a partir de um ângulo diferente dentro do SPI na primeira metade da década de 1940. Na posição manifestada anteriormente em relatórios sobre sindicâncias e inspeções, os arrendamentos combatidos eram aqueles classificados como *irregulares*, isto é, aqueles que foram efetuados de uma forma não controlada pelo órgão indigenista (sem o conhecimento da direção) ou que fugiam do seu domínio (descumprimento das cláusulas do contrato). No período aqui delineado, o arrendamento em si mesmo passa a ser considerado nocivo à *existência e ao desenvolvimento econômico e moral dos índios*. Em um relatório sobre os trabalhos executados no posto indígena de Águas Belas durante o ano de 1944, o encarregado Tubal Fialho Vianna afirmou que os arrendamentos representavam um *entrave à emancipação econômica e social dos remanescentes Carnijós*: "Os civilizados arrendatários ocupam as terras férteis e boas, vivendo o índio de minguadas rendas e de trabalhos com a palha

de ouricuri ou pedindo esmolas, o que se contrapõe aos princípios propagados pelo SPI."²³

Tubal sugeriu então à diretoria a distribuição de um suprimento específico para indenizar as benfeitorias dos arrendatários, a fim de desocupar gradativamente os lotes arrendados. É bom lembrar que desde o início dos anos 1940 já ocorria um processo de retirada de arrendatários no posto Paraguaçu, no município de Itabuna, sul da Bahia. Parece que tal proposta tornou-se hegemônica quando a direção do SPI decidiu aprovar o Plano de Extinção de Foreiros mediante indenização pelas rendas internas dos postos em 1949.²⁴

A atuação do SPI em relação aos Potiguara se iniciou quando o Inspetor Alípio Bandeira foi enviado para visitá-los em 1913, deixando implícita na crítica dirigida à atuação missionária a necessidade da intervenção da agência indigenista oficial, a fim de gerir racionalmente a integração deles à sociedade nacional.²⁵ Entretanto, até a instalação do posto indígena, a intervenção do SPI junto aos Potiguara foi muito esporádica. Só há registros sobre os Potiguara da Baía da Traição no início dos anos 1920, quando foi enviado outro emissário do órgão indigenista, Inspetor Dagoberto de Castro e Silva, para verificar a situação das terras daquele grupo étnico, como já vimos. O desfecho da questão das terras dos Fulni-ô erigiu-se em solução paradigmática quando o Ministro da Agricultura designou o inspetor Estigarribia (28 de novembro de 1929) para promover com o governador da Paraíba acordo similar sobre as terras dos antigos aldeamentos de Monte-Mor e São Francisco, e também para providenciar a organização do *núcleo indígena*. O então governador da Paraíba João Pessoa havia concordado com as bases do projeto de decreto proposto pelo funcionário do SPI, apenas introduzindo uma ressalva sobre o retorno para o domínio estadual das terras doadas em caso de abandono. Com o assassinato do governador em 20 de julho de 1930, Estigarribia prosseguiu os

²² Cf. "Relatório dos trabalhos executados no PI Gal. Dantas Barreto, sob a direção do encarregado Tubal Fialho Vianna, durante o ano de 1944. Águas Belas, 13/01/45" (SEDOC/MI. Filme 164. Fotogramas 45-49).

²³ Cf. "Memorando nº 77, de 14/03/1949, da Diretoria comunicando a aprovação do plano de extinção de foreiros, mediante indenização pelas rendas internas" (SEDOC/MI. Filme 164. Fotograma 77).

²⁴ Cf. "Relatório referente aos índios remanescentes da Bahia da Traição, a nordeste da Paraíba. Rio de Janeiro, outubro de 1920. Assinado: Alípio Bandeira" (SEDOC/MI. Filme 170. Fotogramas 1542-1555).

²⁵ Cf. "Instruções referentes às restrições: 10, 12 e 13 do Ato 637 de 20/07/1928, do Sr. governador do Estado de Pernambuco" (SEDOC/MI. Fotogramas 690-704).

entendimentos com o vice-governador Álvaro de Carvalho, sucessor de João Pessoa.²⁶ Com a criação do PI São Francisco em 1932, passou a ocorrer uma disputa pelo controle da mão-de-obra indígena e dos processos de valorização do espaço. O encarregado do posto, Vicente Vianna, fez várias denúncias durante a segunda metade da década de 1930 ao inspetor regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio²⁷ contra o *chefe indígena* Manuel Santana. Ele estaria incentivando o corte e a venda de madeiras.²⁸ O final da década de 1930 marca o início de um período em que o SPI buscou retomar o controle dos processos de organização do espaço fundiário em terra indígena. Muito provavelmente isto ocorreu por causa da realocação do órgão indigenista dentro da estrutura burocrática estatal, transferindo-se do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC) para o Ministério da Guerra, apesar de as inspetorias regionais terem continuado subordinadas à pasta do trabalho. Tal fato acarretou um revigoramento da agência governamental indigenista, que culminou com a sua inserção no Ministério da Agricultura em 1939 (Souza Lima 1992a e 1992b).

É importante salientar que, nesse momento, a ênfase da ação indigenista na regularização fundiária verificou-se em vários postos indígenas do Nordeste. Intensificou-se a repressão à extração de madeiras no PI São Francisco em 1938.²⁹ Contudo esse problema não foi elimi-

nado. Por outro lado, constatou-se a preocupação não só em avaliar e registrar o montante de recursos retirados do controle da administração do posto, como também de buscar fórmulas para sustar tal escoamento. Todavia as soluções apresentadas fluíam na mesma direção: cobrar o pagamento das taxas de arrendamento aos ocupantes das terras da área indígena, que somavam mais de quatrocentos. Justificava-se tal medida pela criação de uma renda própria para o posto, que o libertaria das verbas públicas. O PI Paraguaçu foi mencionado como exemplo por ter regularizado a situação dos ocupantes da reserva, firmando com eles contratos de arrendamento em 1937.³⁰ Já está implícita aqui a definição da terra indígena como um reservatório/estoque de riquezas (como patrimônio), cuja administração eficiente constituía a ação indigenista em fonte geradora de renda. A partir da segunda metade da década de 1940, os relatórios dos encarregados passam a apresentar uma enorme produção de registros, cujo estilo narrativo privilegia o relato contábil (o inventário quantitativo) sobre os recursos existentes nos postos.³¹ As noções de *patrimônio* e *renda indígenas* constituíam o fio condutor desse aparato discursivo. Os próprios *índios* são pensados como coisas a gerir, que entravam no cômputo dos "Avisos dos Postos Indígenas" através das estatísticas sobre população, nascimentos e óbitos ao lado de dados sobre produção agrícola, benfeitorias, criação, plantações etc. Deste modo as inspetorias pretendiam acompanhar minuciosamente todas as possibilidades de circulação (*input/receita* e *output/despesa*) de recursos, centra-

²⁶ Cf. "Relatório apresentado à diretoria do SPI, pelo inspetor Dr. Antonio Martins Vianna Estigarribia, sobre os trabalhos executados nos Estados de Pernambuco e Paraíba, no ano de 1930. 30/03/1929" (SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 805-863).

²⁷ No período 1933-1939 o PI São Francisco ficou subordinado à Sétima Inspeção Regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio no estado da Paraíba.

²⁸ Em 6 de maio de 1937, o funcionário do SPI afirmou que Manuel Santana recebia "duzentos réis dos empreiteiros por cada metro cúbico de lenha, consentia a exploração do carvão por estranhos em troca de 10\$000 por carvoeira e arrendava terras por 15\$000/ha". Em um relatório referente ao ano de 1939, o encarregado mencionou a quantia de \$500 réis/metro cúbico de madeira extraída recebida pelo *semi-índio* Manuel Santana dos donos de carvoeiras. Cf. Amorim (1970: 51) e "Relatório encaminhado à Sétima Delegacia Regional pelo Sr. Feitor do PI São Francisco, na Baía da Traição (PB), referente ao ano de 1939" (SEDOC/MI. Filme 180. Fotogramas 69-78).

²⁹ Foram apreendidas quantidades de lenha pertencentes a João Manuel, Joaquim Damasio, Manoel Onça e José Leandro; em Tramataia, Camurupim e Pedrinhas. O seu destino era a Fábrica de Tecidos Rio Tinto. Joaquim Damasio, José Leandro dos Santos e João Manuel do Nascimento figuram como arrendatários nos documentos consultados sobre arrendamentos no PI Nísia Brasileira. Todos regularizaram a sua situação em 1949. Num

relatório referente ao ano de 1939, o chefe do posto avaliou em um milhão de metros cúbicos o montante de lenha extraído pela Fábrica de Tecidos Rio Tinto. Cf. "Relatório encaminhado à Sétima Delegacia Regional pelo Sr. Feitor do PI São Francisco, na Baía da Traição (PB), referente ao ano de 1939" (SEDOC/MI. Filme 180. Fotogramas 69-78).

³⁰ Cf. "Relatório encaminhado à Sétima Delegacia Regional pelo Sr. Feitor do PI São Francisco, na Baía da Traição (PB), referente ao ano de 1939" (SEDOC/MI. Filme 180. Fotogramas 69-78).

³¹ Cf. "Termos de doação", "Termos de avaliação", "Termos de morte de animais", "Termos de transferência e transmissão de contratos de arrendamento", "Concessões de aumento de área de arrendamento", "Recibos de pagamento por serviços prestados", "Recibos de pagamento por venda de mercadorias", "Recibos de arrendamento", "Recibos de pagamento de indenizações por benfeitorias", "Prestação de contas sobre movimentação da renda dos PIs", "Folha de pagamento de pessoal", "Relação de despesas efetuadas", "Inventários de bens móveis e semoventes", "Fichas para controle de medicamentos", "Avisos dos PIs" e "Boletins de criação".

lizando uma grande massa de informações sobre os elementos formadores da renda das unidades locais.³²

No bojo desse aparato burocrático-administrativo surgiram propostas de *insulamento* e redução de territórios indígenas, liberando e delimitando o estoque de recursos fundiários disponíveis para o mercado. À medida que os agentes do SPI afirmavam a inviabilidade de comprovar a fixação duradoura (*a ocupação permanente*) de certos grupos indígenas nas terras reivindicadas, eles sugeriam uma expulsão às avessas dos invasores em troca da regularização definitiva do *patrimônio* controlado pelo órgão indigenista. Porém, nesse momento, a ênfase que caracteriza o modelo de ação indigenista proposto concebe o posto indígena como instância mediadora de conflitos agrários e distribuidora dos recursos existentes dentro dos seus limites. A luta para consolidar a posição do órgão indigenista em Mamanguape continuou nos anos 1940-50. Algumas medidas foram propostas nesse sentido; entre elas, a demarcação da área indígena adquiriu grande ênfase.³³ Acreditamos que o processo de crescimento da demanda por recursos fundiários e de concentração de terras ocorrido nos anos 1940 em Mamanguape³⁴

³² Tal concepção de terra indígena traduziu-se cada vez mais na ossatura material da agência indigenista oficial a partir da década de 1960, quando se tornou explícito o projeto de valorização do patrimônio indígena (Souza Lima 1989). Nessa perspectiva, a demarcação de áreas indígenas constituiu-se em um dos instrumentos de regularização da ocupação fundiária. Desse modo, destinava-se um montante de terras para "o uso das populações indígenas", estabelecendo o estoque de recursos fundiários disponíveis para os empreendimentos empresariais públicos ou privados, previstos pelo Estado brasileiro nos grandes projetos de investimentos, durante as décadas de 1970 e 1980.

³³ A transferência da sede do posto localizada na vila da Baía da Traição para um lugar denominado "Forte" em 1942, quando passou a denominar-se PI "Nísia Brasileira" (Amorim 1970: 53), pode ser considerada como um modo de afastar o centro administrativo desta unidade indigenista da pressão direta dos ocupantes não-índios, pois muitos deles moravam naquele povoado.

³⁴ Para confirmar isto basta constatar que o índice de ocupação fundiária aumentou de 27,2% para 37,5%, quase alcançando o nível verificado pelo censo de 1920. Por outro lado, os estabelecimentos rurais do município de Mamanguape passaram a ocupar a maior área de terras da zona do litoral e mata (34,8%), apesar de corresponder a apenas 19,8% dos estabelecimentos desta unidade fisiográfica. Já percebemos então um indicio da concentração fundiária vigente em Mamanguape. Podemos apontar outro: o montante de estabelecimentos reduziu-se aproximadamente à metade (51%), mas a área ocupada por eles cresceu 37,9% (IBGE: Censo Agrícola de 1950).

tenha condicionado as decisões tomadas por agentes do SPI no sentido de criar instrumentos que garantissem a integridade territorial e a própria existência da área indígena.

Dessa feita, no final dos anos 1940 o inspetor Tubal Fialho Viana sugeriu alguns procedimentos para o SPI recuperar o controle sobre os coqueirais existentes nas terras do posto Nísia Brasileira. Em primeiro lugar, o levantamento dos coqueirais e da dívida ativa dos foros entre 1933 e 1949; em segundo, o pagamento de indenização dos sítios.³⁵ Percebe-se uma orientação diferente daquela emitida pelo encarregado do PI São Francisco em 1939. Naquele momento, não se tratava mais de regularizar a situação dos ocupantes da área indígena, mas de retirá-los através da devolução monetária do trabalho investido nas terras ocupadas. Por outro lado, tal intento passava pela legalização/regularização da utilização dos recursos fundiários do posto pela população não-indígena nele estabelecida. Isso seria feito firmando-se contratos de arrendamento com tais ocupantes, submetendo-os a uma série de procedimentos normativos de convivência entre índios, SPI e siriantes. Obviamente o controle de tal relacionamento triádico ficaria a cargo dos representantes do órgão indigenista no PI Nísia Brasileira – especialistas do trabalho de mediação/representação/dominação envolvendo grupos indígenas. Tal esforço – por nós constatado através de recibos e contratos de arrendamento do PI Nísia Brasileira no SEDOC/MI – iniciou-se em 1949, estendendo-se até o momento de extinção do SPI (1967-8). Os dois primeiros anos (1949-50) concentraram quase a metade (48,3%) dos arrendamentos estabelecidos no período mencionado.

Os lotes arrendados no PI Nísia Brasileira estavam na faixa de um a quatro hectares. Somente três foreiros ocupavam extensões um pouco maiores: Otávio Monteiro (20 ha, em 1949, e 10 ha, em 1956), Luiz Duarte Cavalcante (20 ha, em 1956) e Sabino Franco de Farias (8 ha, 1968). Portanto os inspetores do SPI só conseguiram enquadrar em tal mecanismo de disciplinarização aqueles que ocupavam pequenas extensões de terra, deixando de fora os que detinham áreas maiores; por

³⁵ Cf. "Processo SPI nº 3773/48. Sugestões para chamar ao Patrimônio Indígena os coqueirais existentes nas terras dos índios Potiguara. De Tubal Fialho Vianna, Inspetor Especial do SPI, para o chefe da S.O.A. do SPI" (SEDOC/MI. Filme 170. Fotogramas 1602-1603).

exemplo, a Companhia de Tecidos Rio Tinto. Mesmo assim, tal controle era precário, pois muitos foreiros pagavam a primeira anuidade após a regularização e depois deixavam de fazê-lo ou o faziam com pouca frequência. Entretanto, o arrendamento exercia uma função simbólica muito importante, pois documentava/dramatizava (no sentido de Goffman) em certos momentos a auto-suficiência econômica do posto indígena. E, como veremos, os postos do sul da Bahia eram frequentemente citados como exemplos.

Desde a segunda metade dos anos 1930, a demarcação dos territórios indígenas passou a constituir uma preocupação fundamental.³⁶ Em 1937-8, a demarcação da área do posto Paraguaçu estava no bojo do processo de regularização da situação dos ocupantes não-índios. Segundo a estratégia delineada para o PI Nísia Brasileira, em fins dos anos 1940, a demarcação também estava vinculada ao processo de regularização mencionado não como um fim, mas sim como um meio para *limpar a área*. Devido aos conflitos existentes entre ocupantes, índios e agentes do SPI, importava então traçar precisamente a área do posto como o *locus* exclusivo e inquestionável de controle do órgão indigenista. Era necessário reordenar as relações entre índios e ocupantes a partir do efetivo estabelecimento de um território indígena, com seu *status* jurídico específico garantido pelo Estado.

Iniciou-se, no segundo semestre de 1948, a demarcação das terras do PI Nísia Brasileira.³⁷ Um grupo de índios liderado por Pedro Ciriaco ficou descontente com a medição realizada. Argumentavam que o marco "balança" ficava uma légua acima do que fora estabelecido. Tal reivindicação abarcava terras ocupadas pela Fábrica de Tecidos Rio Tinto,

onde esta empresa tinha uma grande plantação de eucaliptos feita segundo o plano de reflorestamento recomendado pelo Ministério da Agricultura. O traçado pretendido por aqueles índios passava por uma área (quatro léguas) habitada por sítiantes da Vila de Mataraca, que diziam possuir títulos e pagar impostos territoriais dos terrenos respectivos. O inspetor, ao contrário dos moradores da vila mencionada, afirmou não existir ato de governo sobre as terras dos Potiguaras.

Francisco Sampaio procurou algum registro, no serviço regional do Domínio da União na Paraíba, sobre os limites do antigo aldeamento dos Potiguaras. Não encontrando nenhum instrumento fidedigno de prova sobre os *verdadeiros* contornos do território Potiguaras³⁸, concluiu que não havia argumentos para atender às reivindicações dos índios. Sugeriu então que a diretoria ordenasse uma busca no Arquivo Nacional, a fim de encontrar documentos do governo imperial sobre os Potiguaras da Baía da Traição. Declarou ainda que, além disso, só restava *medir as terras em poder dos índios*, e solicitar a homologação ao Juiz de Direito da Comarca de Mamanguape.³⁹

Vislumbra-se aqui um modelo de ação que privilegia o campo jurídico, com sua lógica e limites próprios, de reconhecimento dos direitos indígenas à terra. A estratégia privilegiada nesse contexto é o desbravamento de arquivos, bibliotecas e cartórios visando encontrar registros que atestem com exatidão a *antiguidade* da fixação dos índios dentro dos limites territoriais por eles pretendidos. Obviamente os documentos são hierarquizados em termos da sua competência no que diz respeito à emissão de enunciados verdadeiros e, conseqüentemente, como instrumento definitivo – inquestionável – de solução de litígios fundiários. Desse modo, os agentes do SPI concentram a sua atenção sobre a *Escrita de Estado*⁴⁰, a fim de descobrir o *ato fundador* da existência pública das terras pertencentes aos Potiguaras. Aqui a investigação his-

³⁶ Uma demonstração disto foi a sugestão apresentada por Iridiano Amarinho de Oliveira, responsável pelo expediente da Seção de Organização e Administração (S.O.A.), ao diretor do SPI, em 21 de dezembro de 1951. Nesta ocasião, ele propôs que fosse destinada anualmente 50% da verba de "Auxílio aos Índios" para atender às despesas com a legalização de terras (demarcação, registro etc.). A aplicação de tais recursos obedeceria a um programa prévio, considerando-se a maior urgência deste ou daquele posto, a critério da administração geral. Cf. "Processo SPI nº 5455/51. Do responsável pelo expediente da S.O.A. Iridiano Amarinho de Oliveira para o Diretor do SPI". Rio de Janeiro, 21/12/1951" (SEDOC/MI. Filme 171. Fotogramas 99-105).

³⁷ Cf. "Processo SPI nº 4478/48 e Processo IR 4 nº 720/51. Assunto: medição das terras do PI Nísia Brasileira. De Francisco Sampaio, Inspetor do SPI, ao Chefe da IR 4, Raimundo Dantas Carneiro, s/d" (SEDOC/MI. Filme 171. Fotogramas 288-289).

³⁸ A não ser um croqui que não permitia, na opinião do agente indigenista, determinar nem as distâncias entre os marcos nele mencionados nem a área aproximada do polígono, devido à falta de escala.

³⁹ Cf. "Carta de Francisco Sampaio, Inspetor do SPI, para Raimundo Dantas Carneiro, chefe da IR 4. Recife, 16/06/1952" (SEDOC/MI. Filme 171. Fotogramas 116-117).

⁴⁰ Sobre este conceito ver Chartier (1990: 218), em que ele a define como "a escrita dos representantes da autoridade pública ou a eles dirigida" e sugere uma análise dos suportes materiais através dos quais "[...] o Estado dá a conhecer as suas vontades ou registra as dos seus súditos".

tórica aparece como reunião de *testemunhos* (vestígios, sinais, pistas) de um passado subjacente a uma massa documental inexplorada.

Assim, o território indígena emerge *espontaneamente* de um procedimento de *resgate* de uma realidade pretérita e o reconhecimento de direitos fundiários fica condicionado às lacunas existentes no montante de informações coligidas. Diante da inviabilidade de constituir uma base documental sólida para legitimar as demandas indígenas por terras, emergem mecanismos extraleais (políticos) de resolução de conflitos agrários, que requerem, todavia, o reconhecimento das instâncias judiciárias de decisão. As propostas de redução de áreas indígenas, baseadas na noção de *efetiva ocupação*, aumentam as tensões já existentes ao legalizarem as reivindicações por recursos fundiários prejudiciais aos interesses dos índios.⁴¹

A Quarta Inspeção Regional encontrava-se numa situação desfavorável diante da disputa pelos recursos políticos e econômicos em jogo na questão da extração de madeiras da área indígena.⁴² A solução encontrada seguiu o modelo adotado no PI Paraguaçu, no sul da Bahia, em 1937-8: *a regularização da situação dos ocupantes*. Sendo assim, o chefe da IR 4 determinou que o encarregado José Brasileiro da Silva fizesse uma revisão geral da situação dos sítios a fim de eliminar as irregularidades existentes. O chefe do posto tentaria convencê-los a tornarem-se arrendatários.⁴³ Raimundo Dantas Carneiro justificou tal medida alegando a precariedade da documentação existente sobre as terras doadas aos Potiguara. O mapa respectivo era uma cópia, cujo original estava desaparecido. Tal modalidade de ação tinha um caráter ambíguo. Ao mesmo tempo em que, por um lado, legalizava, através de

uma solução extrajudicial, as demandas fundiárias dos *ocupantes*, por outro, visava induzi-los a reconhecer, através da formalização de um acordo, as prerrogativas do SPI ante a ordenação do espaço agrário e a preeminência dos direitos indígenas sobre os terrenos em litígio. Porém, apesar de preservar a integridade formal do território indígena, o acesso e o controle pleno aos recursos nele existentes encontravam-se inviabilizados para os índios. Tal situação era propícia ao florescimento de conflitos, pois criava e fortalecia a expectativa de futuras *regularizações* de apropriações *irregulares* de terras em área indígena.⁴⁴

A amplificação de tensões decorrente da tática acima descrita foi se tornando insustentável para alguns funcionários do SPI, que passaram a defender, alguns anos depois, uma alternativa para resolver os problemas existentes no PI Nísia Brasileira: *a redução da área indígena*, liberando dessa forma as terras ocupadas por sítios não-índios. Como já assinalamos acima, a idéia que norteia esse modelo de ação – fortemente investido de argumentos jurídicos – enfatiza a idéia de *aproveitamento* ou *valorização* dos recursos existentes nas terras indígenas, em que a *antiguidade da ocupação* opera como fator adicional de legitimação de demandas por terra.⁴⁵ Segundo essa lógica, a ausência de meios documentais de comprovação de um vínculo pretérito entre os *remanescentes indígenas* e as terras por eles reivindicadas inviabilizava qualquer tentativa conseqüente do órgão de recuperá-las.⁴⁶

Esse modelo de ação já estava vigorando como padrão de criação de terras indígenas no âmbito político-administrativo da IR 4 desde me-

⁴¹ Sobre o fenômeno de *legalização do ilegal* como um elemento estrutural da ordem jurídica brasileira, ver Holston (1993).

⁴² Numa correspondência destinada ao diretor do SPI, datada de 10 de março de 1954, Raimundo Dantas Carneiro afirmou que a questão das terras do posto Nísia Brasileira "envolvia os interesses da fábrica de tecidos Rio Tinto, de vizinhos com sítios formados e da política regional nefasta, chefiada pelos irmãos Fernandes". Um deles era naquela ocasião governador da Paraíba, e o outro era o seu secretário da agricultura. Cf. "Carta de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR 4, para o Diretor do SPI. Recife, 10/03/1954" (SEDOC/MI. Filme 171. Fotograma 217-218).

⁴³ Cf. "Ofício nº 69, de 28/04/53. Do Chefe IR 4, Raimundo Dantas Carneiro, para José Brasileiro da Silva, Encarregado do PI Nísia Brasileira" (SEDOC/MI. Filme 171. Fotograma 177).

⁴⁴ Tal fato pode ser ilustrado através dos periódicos atos de "regularização da situação dos ocupantes" implementados em diversos postos e das várias concessões de aumento de áreas arrendadas emitidas pelos encarregados dos postos do sul da Bahia. Tais procedimentos tornaram-se freqüentes para legalizar tanto a entrada de *novos ocupantes* quanto as incorporações de novas terras por arrendatários antigos.

⁴⁵ É interessante observar que a *efetiva e permanente ocupação* – que foi acionada para propor a redução dos limites do PI Nísia Brasileira, em Mamanguape/PB – como elemento definidor das terras indígenas foi estabelecida pela Constituição Federal de 1934 (Souza Lima 1992a: 236).

⁴⁶ Tal atitude reforça a estratégia peculiar das elites fundiárias brasileiras, que consiste em produzir uma série de registros (pagamento de impostos, arrendamentos, transferências etc.) sobre o terreno ocupado a fim de reunir instrumentos legais que garantam os direitos sobre tal apropriação. O resultado é uma trama tão intrincada de títulos que torna difícil o seu questionamento jurídico (Holston 1993).

dos dos anos 1940. Por outro lado, esse tipo de intervenção – aqui chamado de *insulamento de áreas indígenas* – foi sugerido também para o caso dos postos do sul da Bahia, em fins dos anos 1950. A seguir, veremos como esse modelo de ação orientou a criação de terras indígenas no Nordeste durante os anos 1940-50. Antes disso, porém, a descrição do processo de implantação do campo de ação indigenista no sul da Bahia servirá para aprofundar um pouco mais as possibilidades teóricas de aplicação dos modelos de ação indigenista, a fim de entendermos melhor as distintas formas de acesso a recursos fundiários a partir do exercício da tutela sobre grupos indígenas.

"Colonização", "conciliação" e "confronto": a história do campo de ação indigenista no sul da Bahia

O processo de implantação do campo de ação indigenista no sul da Bahia apresentou algumas peculiaridades. Em primeiro lugar, após as primeiras tentativas de estabelecer contato com grupos indígenas da região cacaueteira no início da década de 1910, houve um período de interrupção. Só foram retomados os trabalhos em meados dos anos 1920, quando o inspetor Vicente de Paula Vasconcellos organizou uma ampla rede de atuação através de várias equipes de *atração e pacificação*. A partir de negociações travadas entre o inspetor Vasconcellos e o governador da Bahia Góes Calmon, foi estabelecida, em 1926, a área indígena dentro do Horto Florestal Estadual, a ser também criada. Em outros termos, a população indígena seria localizada/concentrada em um território destinado à "preservação do meio ambiente" – flora, fauna e populações nativas. Em tal dispositivo de controle sobre o espaço e populações havia a superposição de competências político-administrativas estaduais e federais, pois a fiscalização e o financiamento do Horto Florestal ficariam sob a responsabilidade do governo baiano. Dessa maneira, a criação da área indígena ocorreu dentro de condições em que foram conservados alguns níveis de intervenção no âmbito estadual de governo. O projeto de lei referente ao assunto, enviado pelo governador Góes Calmon à Assembleia Legislativa Estadual, foi modificado nessa instância decisória, quando foi incluído o respeito às posses já estabelecidas. Dentro da área reservada ao Horto Florestal, o governo baiano financiaria a colonização a partir da sua divisão em lotes com a "superfície indispensável" para as roças dos índios. Um *modelo de ação*

colonizador estava claramente presente no momento de criação de terras indígenas no sul da Bahia.

Nos anos 1930, agências estaduais de governo implementavam ações de integração espacial (territorialização) da zona cacaueteira através da implantação de uma rede rodoviária para a organização da circulação humana e de mercadorias. O principal agente desse processo foi o Instituto do Cacau da Bahia, *locus* institucional de representação dos interesses de segmentos sociais ligados à atividade agro-exportadora do cacau. Foram instalados também órgãos de financiamento ao cultivo do cacau na região. Essa década presenciou um crescimento da ocupação fundiária bastante acentuado, que certamente repercutiu em termos de pressão sobre as terras do Horto Florestal. Tudo isso culminou com a demarcação, em 1937, da área indígena dentro do Horto e a regularização dos ocupantes não-índios aí estabelecidos. O arrendamento foi empregado neste contexto histórico como fórmula de resolução de conflitos agrários, a exemplo dos PIs Gal. Dantas Barreto e São Francisco, em Águas Belas/PE e Mamanguape/PB, respectivamente.

A retomada da gestão dos processos de ocupação e valorização do espaço nos PIs Caramuru e Paraguaçu emergiu como preocupação nas instâncias decisórias do SPI nos anos 1940. Várias medidas foram empreendidas com tal finalidade, tais como: inspeções, revisões de arrendamentos, monitoramento das transferências de lotes arrendados e das incorporações de áreas não cultivadas. A análise desse conjunto de procedimentos administrativos evidenciou que as áreas indígenas de forma alguma significavam a imobilização dos recursos fundiários nelas existentes, mas sim a imposição do monopólio do SPI sobre sua distribuição. Logo, tinham como horizonte a formação de um *mercado fundiário tutelado*.

No entanto, na década seguinte, tal perspectiva inscrita na tarefa de governo dos índios mudou quando os arrendamentos foram objetivados como prejudiciais ao pleno exercício da prática tutelar indigenista. Foram proibidas então a introdução de novos arrendatários, as transferências de arrendamentos e as concessões de áreas adicionais aos lotes já arrendados. Todavia alguns encarregados continuavam agindo segundo o *modelo de ação conciliador*, permitindo o acesso às terras "livres" existentes na área indígena, sem firmar contrato de arrendamento. Orientada pela linha de atuação de confronto às formas de utilização das terras sob jurisdição do SPI por elementos estranhos aos grupos indígenas em 1958, a diretoria do SPI propôs a concessão ao governo baiano

da área ocupada pelos arrendatários dos postos do sul do estado. A área indígena ficaria reduzida aos 2 mil hectares cedidos para a *localização de índios*. Isto correspondia a uma expulsão às avessas dos ocupantes não-índios da área indígena, através da retração de seus limites. Se não compreendermos que a própria manutenção do campo de ação indigenista estava em jogo, torna-se ininteligível a suposta ambigüidade existente entre uma perspectiva governamental contrária aos arrendamentos em terras indígenas e ao mesmo tempo favorável a sua redução/insulamento.

Desde as primeiras expedições realizadas pelo inspetor Trampowsky, durante os primeiros anos da segunda década do século XX até meados dos anos 1920, não encontramos registros sobre a intervenção dessa agência governamental no sul da Bahia. Nós já vimos que o sul baiano adquiriu relevância econômica a partir do final do século XIX, em razão do incremento do cultivo do cacau, que se tornou o principal produto de exportação da região. Houve um acentuado aumento populacional nas quatro primeiras décadas do século XX. Todavia só em fins de 1925 a inspetoria do SPI no ES, em MG e na BA organizou novas expedições nos lugares habitados pelos *derradeiros índios selvagens da Bahia*.

Tramitava na Câmara de Deputados da Bahia um projeto de lei reservando terras entre os rios Pardo e Cachoeira de Itabuna e na bacia do rio Gongogy para a *localização de índios*.⁴⁷ A Assembléia Legislativa baiana emitiu um decreto delimitando a área para a criação do Horto Florestal e localização de índios, que foi sancionado pelo governador e transformado em lei, publicada no Diário Oficial de 11 de agosto de 1926. As terras reservadas para os índios seriam divididas em lotes, com a *superfície indispensável para suas roças*. O governo baiano abriria, na época, um crédito de 100:000\$000 para a construção de casas, cômodos complementares do aldeamento, compra de roupas e instrumentos agrícolas para a constituição de núcleos coloniais. Seria também destinada anualmente a quantia de 50:000\$000 do orçamento estadual para a catequese e conservação das essências florestais primitivas.

O documento consultado não deixa claro se havia a intenção de fixar colonos na área definida como Horto Florestal. Entretanto, acreditamos que a ambigüidade constatada no discurso de autoridades estadu-

ais é própria do modo como concebiam a intervenção em grupos indígenas. O objetivo era orientar a colonização a partir da força de trabalho deles. Para tanto, cabia *torná-los sedentários*, destinando-lhes lotes cuja extensão tornava inviável a reprodução de formas de relacionamento com o espaço que exigissem maior mobilidade. É importante ressaltar que, do ponto de vista das autoridades estaduais, reservar terras para grupos indígenas equivalia a projetos semelhantes de colonização através de outras populações. Portanto não havia a necessidade de um modo de organização específico, informado por uma ideologia protecionista e assistencialista, baseado em um esquema mental evolucionista; logo, de monitoramento da passagem gradativa dos índios a estágios mais evoluídos de existência social e econômica. Daí a constante utilização pelos integrantes de agências governamentais estaduais do termo *colônia indígena* – intercambiável pelo termo *núcleo colonial* – para designar as terras reservadas à *localização de índios*. Tal perspectiva não excluía a possibilidade de assentamento posterior de colonos. Um outro ponto relevante a ser salientado refere-se ao fato de o governo estadual ser o principal agente financiador de tal empreendimento, o que lhe conferia um considerável controle sobre as condições de exercício da prática tutelar indigenista.

No início dos anos 1930, iniciou-se a expansão da infra-estrutura viária que procurava integrar territorialmente a zona cacauceira. O monopólio exercido pela Companhia Inglesa sobre os meios de transporte foi quebrado pela atuação do Instituto do Cacau da Bahia (ICB), que implantou uma rede rodoviária no sul do estado. O ICB era um órgão estadual que condensava institucionalmente os interesses de setores sociais vinculados à exportação do cacau. Essa agência foi criada em 1931, e através dela o *governo estadual passa a intervir na zona cacauceira, decidido a orientá-la para um novo caminho* (Botelho 1954: 193-9). As rodovias construídas provocaram a decadência das ferrovias anteriormente estabelecidas e conferiram no complexo viário implementado uma importância central à cidade de Itabuna. O sistema rodoviário se ramificava a partir do eixo Ilhéus-Itabuna, seguindo em direção ao sul, norte e interior da zona cacauceira, o que significava que o acesso ao porto de Ilhéus passava a ser necessariamente intermediado por Itabuna.

Nesse contexto, a demanda por recursos fundiários no sul da Bahia deve ter crescido consideravelmente. A observação da situação fundiária vigente em Itabuna nesse período confirma tal hipótese, mesmo considerando que a procura por terras – através de diversas modalidades de

⁴⁷ Cf. "Relatório dos trabalhos realizados no ano de 1926 sob a direção do Auxiliar Capitão Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcellos, 04/03/1927" (Cf. SEDOC/MI. Filme 190. Fotogramas 624-635).

aquisição⁴⁶ – possa ter sido mais acentuada neste município. Nos anos 1920-30 houve um acentuado crescimento da ocupação fundiária em Itabuna, que triplicou a área dos estabelecimentos rurais: de 92.748 ha, segundo o censo de 1920, para 273.297 ha, segundo o censo agrícola de 1940. Em contrapartida, tais unidades produtivas rurais exploravam quase a totalidade de suas terras (94,8%). Poderíamos até sugerir que tal crescimento tenha ocorrido predominantemente na década de 1930, em função da intervenção do ICB na organização/criação do espaço regional. A distribuição de terras, entretanto, não se caracterizou por uma acentuada concentração, pois havia uma significativa parcela (42,1%) da extensão total dos estabelecimentos abarcada pelos pequenos estabelecimentos (88,9%). Por outro lado, a outra faixa territorial relevante (41,4%) correspondia a estabelecimentos de médio porte (11%).

Na década de 1930 intensificou-se a atuação de órgãos estaduais de governo no sul da Bahia, quando os interesses de segmentos sociais ligados à atividade agro-exportadora do cacau se viram reconhecidos através deles. É nesse contexto de acentuada concorrência pela organização do espaço social e geográfico, acompanhada de um aumento da demanda por recursos fundiários, que o SPI intensificou suas atividades nos grupos indígenas existentes na região. O inspetor Jacobina coordenou e supervisionou os trabalhos na Bahia em 1931 através de equipes de atração. Contudo, a situação legal das terras destinadas à população indígena no sul da Bahia permaneceu inalterada até 1937. O detonador de tal mudança foi a ocupação militar do PI Paraguaçu por um destacamento da polícia estadual. O motivo de tal providência teria sido a divulgação de propaganda comunista na área indígena⁴⁹, sendo o encarregado do posto acusado como o responsável por tal *ato subversivo*.

Firmou-se um acordo entre o SPI⁵⁰ e o governo da Bahia para substituir o destacamento policial por um contingente do Exército e demarcar as terras dos índios. O diretor de Terras, Minas, Colonização e

Imigração representou o governo baiano, enquanto a União nomeou um membro do Ministério da Guerra para firmar o acordo sobre os limites do PI Paraguaçu. Tal empreendimento foi igualmente custeado pelas partes. Foram designados um engenheiro civil do estado da Bahia, Alfredo Amorim Coelho, e um engenheiro militar do Ministério da Guerra, o capitão Moysés Castelo Branco Filho. A linha proposta pelo SPI (450 km² ou dez léguas²) era muito menor do que aquela determinada pela lei estadual nº 1916 (2100 km²). O governador da Bahia aceitou tal proposta. Nesse mesmo período, a administração do posto regularizou a situação dos ocupantes da área indígena, firmando com eles contratos de arrendamento.

No início dos anos 1940, a agência indigenista tentou retomar o processo de regularização da ocupação das terras do posto Paraguaçu. Foram publicados editais em Jacareci, Santa Rosa e Itajú, convocando os arrendatários em atraso a pagar a taxa devida até 15 de março de 1943. Aqueles que não comparecessem à sede da administração do posto teriam seus contratos rescindidos. Em quinze meses (entre março de 1943 e junho de 1944) foram expulsos da área indígena 145 ocupantes.⁵¹

Em 1946, o Inspetor Sílvia dos Santos elaborou uma relação dos arrendatários existentes no PI Paraguaçu. Nessa ocasião, observou muitos contratos rescindidos por falta de pagamento e outras *irregularidades* durante a administração de Saturnino Santana Filho; além disso, havia vários arrendamentos em atraso, muitos por um período superior a quatro anos. Por outro lado, justificou a *regularização de posses* dentro da reserva dizendo tratar-se de pessoas que lá habitavam desde o início da demarcação: eram *chefes de família, indivíduos de bom costume, tendo feito algumas pequenas benfeitorias*, e por isso seria desumano deixá-los desamparados. Além disso, o inspetor Sílvia dos Santos autorizou a concessão de áreas adicionais para alguns arrendatários, alegando terem eles cultivado todo o seu lote.⁵²

⁴⁶ Predominavam os proprietários, responsáveis por aproximadamente três quartos (76,9%) dos estabelecimentos rurais e um pouco mais de dois terços (69,4%) da área total ocupada.

⁴⁹ Cf. "Relatório dos trabalhos de demarcação do PI Paraguaçu. Levantamento do Capitão Engenheiro Moysés Castelo Branco, indicado pelo Estado-Maior do Exército como representante do Ministério da Guerra (1937/8)" (SEDOC/MI. Filme 299. Fotografia 1-43).

⁵⁰ Na época o diretor do SPI era o tenente-coronel Dorival Brito e Silva.

⁵¹ Cf. "Boletim Interno do SPI nº 17, de 30/04/1943:16-7" e "Boletim Interno do SPI, nº 16 ao nº 31".

⁵² Este foi o caso de Zelito e Benamer Brandão Fontes, que obtiveram cada um o arrendamento de mais cem tarefas, no lugar conhecido como "Ribeirão da Fartura". Cf. "Relação total dos nomes existentes nos livros de arrendamentos dos PIs Caramuru e Paraguaçu em 10/12/1946. Assinado: Sílvia dos Santos, Inspetor Especial do SPI. PIC. Caramuru, 10/12/1946" (SEDOC/MI. Filme 154. Fotografias 1504-1511).

Essa disposição geral em *legalizar ilegalidades* – inerente ao modelo de ação conciliador e que articula critérios de ordem moral, política e econômica para legitimar-se – servia como instrumento de negociação dos recursos existentes em área indígena, monopolizado pelos chefes de posto e inspetores do SPI. Por outro lado, criava as condições para a sua própria perpetuação (deste modelo de ação), pois gerava a perspectiva de novas regularizações, estimulando assim as constantes apropriações de áreas não arrendadas. Sendo assim, a linha de ação *conciliadora* constituía um círculo vicioso no qual as *invasões* de terras e as medidas de regularização fundiária implementadas nos postos indígenas alimentavam-se reciprocamente.

O pesado aparato normativo que se pretendia impor aos arrendatários e o precário e esporádico monitoramento exercido pelo órgão indigenista sobre os procedimentos de arrendamento eram as duas faces de uma mesma moeda: a da lógica paradoxal da mediação de conflitos. Os encarregados distribuíam terras dentro da reserva segundo critérios muito pessoais, exercendo um controle administrativo mínimo sobre tais ocupações. Os arrendatários se apropriavam de áreas não demarcadas e nunca visitadas pelos servidores do SPI que lavraram os primeiros contratos.⁵³

Diante de tal quadro, em 1947 a diretoria decidiu regularizar novamente o movimento de ocupação das terras dos postos do sul da Bahia. O inspetor especial do SPI Francisco Sampaio foi designado para orientar os trabalhos, auxiliado pelo inspetor Sílvio dos Santos e pelo auxiliar de sertão José Brasileiro da Silva. Eles deveriam retificar e substituir os contratos antigos de arrendamento por novos, autorizados pelo diretor e impressos em Itabuna. Segundo o inspetor Sampaio, foram lavrados oitenta contratos, cobrindo uma área equivalente a 8.497 tarefas – aproximadamente 3.694 ha. Na opinião desse agente indigenista, tal montante de arrendamentos permitiria à administração do posto constituir uma receita correspondente a Cr\$ 27.524,00.⁵⁴ Porém a quantidade de arrendamentos autorizados pelo inspetor Sampaio em 1947 e

1948 foi muito superior (443). O processo de introdução de rendeiros no posto foi mais intenso na década 1947-1956. Os dois primeiros anos deste período concentraram 65,5% dos contratos firmados, quase todos sob a responsabilidade de Francisco Sampaio (Peres 1992: 192).

As relações entre rendeiros e a administração do SPI estavam formalmente reguladas pelo “Contrato Particular de Arrendamento de Prédio Rústico”. A estratégia posta em jogo consistia em colocar sob a tutela do órgão os processos de organização do espaço e utilização dos recursos fundiários na área indígena. Submeter os arrendatários a uma fina teia de controles e, ao mesmo tempo, torná-los uma considerável fonte de renda. O posto indígena estava destinado à colonização e valorização do espaço sob sua jurisdição. Se levado às suas últimas conseqüências, tal projeto conduziria a uma estabilização da situação fundiária nos postos indígenas, sob pleno controle do SPI, porém a sua aplicação intermitente era efetivamente uma condição fundamental para a sua reprodução ampliada, ou seja, a transformação constante de novos *invasores* em futuros arrendatários. Em outras palavras, nesse caso a fraqueza da agência indigenista era a sua força. Ao institucionalizar o modelo de ação colonizador em contextos em que os recursos fundiários já haviam sido imobilizados – em alguns casos por diferentes atores – através de uma série de mecanismos políticos que envolviam o reconhecimento do Estado, a agência indigenista assumiu concretamente a tarefa de mediar conflitos agrários e controlar a distribuição de recursos em terras indígenas.

Contudo nesse mesmo período, estava sendo traçada em instâncias decisórias superiores uma nova atitude diante dos arrendatários. Eles passaram a ser considerados prejudiciais à existência e ao desenvolvimento do posto. Desse modo, o diretor do SPI aprovou, em 1951, um parecer emitido pelo chefe da IR 4 Raimundo Dantas Carneiro, no qual solicitava-se a aplicação de 20% da renda dos postos Caramuru e Paraguaçu em indenizações das benfeitorias de rendeiros, em cuja transição o SPI tinha preferência.⁵⁵

⁵³ Cf. “Relatório da inspeção feita por Francisco Sampaio, Inspetor Especial do SPI, para regularizar a situação dos arrendatários e ocupantes sem contrato domiciliados no PI Caramuru. Recife, 29/04/1947” (SEDOC/MI. Filme 154. Fotogramas 1524-1527).

⁵⁴ Cf. “Relatório dos trabalhos de revisão e regularização de arrendamentos da reserva indígena do sul da Bahia pelo Inspetor Francisco Sampaio. Recife, 07/10/1947” (SEDOC/MI. Filme 154. Fotogramas 1552-1554).

⁵⁵ Cf. “Ofício nº 104 IR 40, Recife, 17/08/1951. Do Chefe da IR 4 para o escrevente Manoel Moreira de Araújo” (Cf. SEDOC/MI. Filme 154. Fotograma 2194). Uma outra maneira de atualização dessa perspectiva contrária aos ocupantes não-índios pode ser constatada na suspensão das transferências de arrendamento que vinham ocorrendo com frequência nos PIs Caramuru e Paraguaçu, determinada pelo diretor do SPI. Cf. “Telegrama 477 de 07/12/1953. Do Chefe Substituto da IR 4 para o Inspetor Tubal Filho Vianna” (SEDOC/MI. Filme 154. Fotograma 2301).

Tal modelo de ação divergia daquele que visava gerir a circulação de recursos fundiários nos postos do sul da Bahia através de termos de transferência de arrendamento e contratos de transmissão de arrendamento, e que perdurou durante muitos anos após a decisão do órgão de suspender as transferências de arrendamento. Desse modo, além de monitorar o acesso às terras indígenas, pretendia-se obter uma renda sobre as transferências de benfeitorias envolvidas no ato de transmissão de arrendamento através de uma taxa. A análise da transferência de arrendamentos evidencia com grande clareza que a criação de áreas indígenas de forma alguma significou uma imobilização dos recursos fundiários nelas existentes. Trata-se aqui de um projeto de constituição de um *mercado fundiário tutelado* gerenciado pelo SPI e que teve seu período áureo entre os anos 1953-1956, quando o acompanhamento da circulação de recursos fundiários foi mais intenso (19.098 hectares). Em 1953, a extensão em hectares dos arrendamentos transferidos alcançou seu maior patamar (6.670 hectares) (Peres 1992: 196-8).

Crescia nos anos 1950 a preocupação em torno do processo de ocupação das terras dos postos do sul da Bahia. Sendo assim, o encarregado Hélio Jorge Bucker autorizou, em 19 de julho de 1954, a revisão das medições das posses dos arrendatários detentores de tarefas superiores àquelas que pagavam. Tais incorporações de terras ocorriam de duas maneiras: pela simples apropriação de áreas livres ou pela transferência de arrendamentos, através de compra das benfeitorias do antigo rendeiro, como já vimos. Os encarregados tentaram disciplinar os procedimentos de ampliação de lotes arrendados através de autorizações de aumentos de arrendamento. Em outras palavras, a incorporação de áreas não cultivadas próximas a lotes arrendados deveria passar pelo crivo da administração do posto. As concessões de aumento de área dos arrendamentos oficializavam apropriações de novas áreas pelos rendeiros e transferências de arrendamentos realizadas fora do âmbito legal de ação do encarregado.

Só encontramos no SEDOC/MI autorizações referentes aos seguintes anos: 1953, 1956, 1957 e 1958. O total da extensão de aumento de terras concedido a arrendatários alcançou 3.736 ha, e quase a metade deste montante (47,9%) refere-se ao ano de 1953. As autorizações abrangiam áreas de cinco a quatrocentos hectares. Em 1959, José Carlos e Liberato José de Siqueira Carvalho foram agraciados cada um com um aumento de quatrocentos hectares para os seus respectivos arrendamentos. Entretanto, em 1956, Jener Pereira Rocha recebeu seis conces-

sões de aumento, totalizando 439 ha, o equivalente a 60,4% de toda a área concedida neste ano. Tais "doações" eram justificadas em termos do completo cultivo do lote do requisitante, constituindo ao mesmo tempo uma medida necessária para o desenvolvimento do posto e um prêmio para o foreiro *empreendedor*, do ponto de vista da administração. Podemos deduzir então que tal mecanismo de distribuição de recursos dentro da área indígena constituía importante instrumento político, controlado pelo encarregado, no cenário social local.⁵⁶

Percebemos que em nenhum momento a criação da área indígena no sul da Bahia significou a imobilização de recursos fundiários na região. O que a agência indigenista tentou foi controlar a sua utilização, tutelar os processos de organização e valorização do espaço: submeter à administração do posto a transferência de arrendamentos, através de compra e venda de benfeitorias, e conceder áreas não cultivadas aos arrendatários já estabelecidos. Tais ações correspondiam a mecanismos de criação de um mercado fundiário local tutelado.

Durante os anos 1950, constatou-se, nos escalões superiores da agência governamental indigenista, a ineficiência de tal estratégia em razão de seus baixos rendimentos políticos e econômicos.⁵⁷ A diretoria do SPI propôs então, em 9 de agosto de 1958, um entendimento com o Secretário de Agricultura da Bahia Hermógenes Príncipe, no qual seriam restituídas ao domínio estadual as terras arrendadas da área indígena (22 mil hectares). Em troca, o governo baiano cederia 2 mil hectares para a localização de índios.⁵⁸ Para livrar-se do problema dos arrenda-

⁵⁶ Cf. nota anterior.

⁵⁷ A taxa de arrendamento cobrada em 1968 era de Cr\$ 0,10/ha, enquanto cobrava-se Cr\$ 0,50/ha na região. Cf. "Relatório do Cel. Hermegêneo Encarnação sobre a inspeção à Ajudância Maxacalis (26/12/1968)" (SEDOC/MI. Filme 301. Fotograma 1798). Em 1964, o encarregado José Brasileiro também pediu a majoração da taxa de arrendamento. Propôs o valor de Cr\$ 20,00/ha, o dobro do que estava sendo cobrado então. Afirmou ainda que se fosse triplicada, atingindo o valor de Cr\$ 30,00/ha, ainda estaria abaixo do preço vigente no sul da Bahia. Cf. "Relação nominal dos arrendatários de terras do Posto Caramuru, inclusive ocupantes de áreas não arrendadas" (SEDOC/MI. Filme 155. Fotogramas 1387-1398). Estes são apenas alguns exemplos, pois os encarregados e inspetores constantemente solicitavam a majoração da taxa de arrendamento das terras da área indígena. Reclamavam que a receita proveniente de tal fonte era insuficiente para suprir as despesas do posto.

⁵⁸ Cf. "C.M. nº 796 de 09/08/1958. Do SPI para o Governador da Bahia, Dr. Antonio Balbino" (SEDOC/MI. Filme 154. Fotograma 411).

mentos, que ameaçava a sua existência na região, o SPI limitaria o seu campo de ação. Tal estratégia visava delinear áreas seguras e exclusivas de controle do órgão, mesmo que sob pena de restringir-se a pequenas ilhas de implantação da prática tutelar indigenista.

A Quarta Inspeção Regional e o processo de insulamento de terras indígenas no Nordeste

Na chapada da serra da Umã [...] existe um posto indígena para distribuir benefícios aos descendentes dos Umãs, tribo que habitou naquelas paragens, em tempos imemoriais. Os caboclos não falam a língua de seus antepassados, mas *conservam certos costumes*, como danças e cantos dolentes, em cujos versos revivem certas lendas. [...] As autoridades deveriam respeitar o direito de propriedade daquela pobre gente, inculcando-lhes o sentimento de justiça, a fim de que não ficassem cada vez mais *isolados e refratários* à civilização. Os índios nunca haviam pago impostos e os remanescentes são os *verdadeiros donos da terra*. Seria justo que eles continuassem livres, trabalhando sossegadamente e não fossem forçados ao desespero, pelo crime do *desamparo* e da indiferença daqueles que deveriam reconhecer-lhes a *fraqueza* e garantir-lhes a posse de sua gleba. [...] E assim, a bandeira do SPI domina no alto da serra Umã, abrigando em suas dobras os *últimos descendentes dos indígenas*, outros sem direitos a viver livremente na terra em que nasceram.⁵⁹

Nas décadas de 1940 e 1950 houve um movimento de centralização político-administrativa, acompanhado pelo crescimento da rede governamental instaurada pelo SPI no Nordeste.⁶⁰ Enquanto no período compreendido entre 1925 e 1940 havia sido criado somente mais um posto, o PI

⁵⁹ Cf. "Os Umãs, Raimundo D. Carneiro" (SEDOC/MI. Filme 151. Fotogramas 714-720), grifos nossos.

⁶⁰ No início dos anos 1940, foi criada a Inspeção do Centro, sediada em Recife/PE, que congregava a supervisão dos postos existentes nos estados de Minas Gerais, Bahia, Paraíba e Pernambuco. Em fins de 1942, a Inspeção do Centro mudou de nome, passando a chamar-se Quarta Inspeção Regional (IR 4). Cf. "Boletins Internos do SPI, n° 11, de 31/10/1942 e n° 13, de 31/10/1942". Foram criados três PIs no quadriênio 1940-4. Os postos indígenas sob a jurisdição da IR 4 eram os seguintes em 1944: PI Paraguaçu, município de Itabuna/BA; PI Nísia Brasileira, município de Mamanguape/PB; PI Gal. Dantas Barreto, município de Águas Belas/PE; PI Pancarus/PE, município

Nísia Brasileira – em 1934 –, no período de 1940 a 1959 foram fundados oito postos indígenas. Os anos 1950-60 foram caracterizados pelo esforço despendido pela chefia da IR 4 – ocupada por Raimundo Dantas Carneiro durante um longo período, de 1944 a 1962 – para manter o controle sobre os postos do sul da Bahia; mais precisamente, os PIs Caramuru e Paraguaçu.⁶¹ A quase totalidade da extensão territorial destes postos estava arrendada, o que representava um volume de recursos fundiários já dispostos no mercado, supostamente conversíveis em verbas para a inspeção ou para a diretoria. Foi neste contexto de ampliação da malha governamental indigenista que, desde o início dos anos 1940, vários grupos étnicos no nordeste passaram a recorrer ao SPI e ao CNPI (Conselho Nacional de Proteção aos Índios), reivindicando terras a partir da sua condição indígena.

A atuação do SPI ante o grupo étnico Aticum na serra Umã, município de Floresta/PE, começou quando estes índios encaminharam, com o cabo Euclides Cavalcanti Novais, um telegrama endereçado ao Gal. Rondon, durante a primeira metade dos anos 1940.⁶² Uma comissão de índios Tuchá da cidade de Rodelas visitou o PI Pancarus e solicitou providências ao encarregado para garantir-lhes o direito às terras compreendidas entre a Ilha de Sorobobé e a Barra do Tarrachil.⁶³ Além disso, o cabo Euclides Cavalcante Novais intercedeu a favor dos Tuchá através de uma carta ao chefe da inspeção, em que descreveu a situa-

de Itaparica; PI Eng. Mariano de Oliveira, município de Teófilo Otoni/MG; PI Guido Marlière, município de Aimorés/MG; PI Caramuru, município de Itabuna/BA; e PI Pe. Alfredo Damaso, município de Porto Real do Colégio/AL. Essa tendência continuou até o ano de 1950, quando se constata a existência de mais três postos: o PI Aticum, município de Floresta/PE; o PI Kiriri, município de Ribeira do Pombal/BA; e o PI Rodelas, na vila de mesmo nome. Cf. "Relatório dos trabalhos realizados na IR 4, durante o ano de 1950. Recife, 16/10/1950" (SEDOC/MI. Filme 181. Fotogramas 2122-2125). Já em 1959, encontramos mais dois postos sob a jurisdição da IR 4: o PI Xucuru e o PI Irineu dos Santos.

⁶¹ Cf. "Ofício 44-IR 4. Recife, 16/05/1955" (SEDOC/MI. Filme 182. Fotograma 267).

⁶² Cf. "Relatório sobre a verificação *in-loco* se a Serra Umã está ocupada e sob o domínio de remanescentes índios Aticuns, do Inspeção Especial do SPI, Tubal Fialho Vianna. De 21/06/1946" (SEDOC/MI. Filme 152. Fotograma 1068).

⁶³ Cf. "N° IC-28. PI Pancarus, 10/10/1942. Do Chefe da Inspeção para o Prefeito Municipal de Belém/PE" (SEDOC/MI. Filme 175. Fotograma 339) e "N° IC-31. PI Pancarus, 17/10/1942. Do Chefe da Inspeção para o Cabo Euclides Cavalcante Novais, Itacuruba/PE" (SEDOC/MI. Filme 175. Fotograma 340).

ção em que se encontravam. Só localizamos alguma referência sobre a atuação de agentes da 4ª IR junto aos Truká da Ilha da Assunção nos documentos consultados no SEDOC/MI, quando uma comissão – formada pelos índios Antonio Cirilo dos Santos e Ancilon Ciríaco da Cruz – pediu auxílio ao encarregado do PI Rodelas, no início de 1947, através de um telegrama.⁶⁴

Do mesmo modo que em Águas Belas e na Baía da Traição, a ação indigenista não estava diante de uma situação fundiária caracterizada como uma frente de expansão ou fronteira agrícola, cuja expansão deveria ser incrementada e gerida. Defrontava-se com uma estrutura agrária já consolidada, o que não implicava a ausência de conflitos e de recursos fundiários ainda não explorados. Por outro lado, como apontado acima, o modo como foram criados os PIs Dantas Barreto (PE) e São Francisco (PB) constituíram modelo, inclusive quanto à intervenção de agentes, como o Pe. Renato Galvão e o Cabo Euclides C. Novais, situados fora dos quadros oficiais de mediação indigenista.

Unidades administrativas prerítas de controle de povos nativos – como os antigos aldeamentos missionários, por exemplo – passaram a configurar os critérios recorrentes de criação de áreas indígenas no âmbito da 4ª Inspeção Regional. O *território indígena* é supostamente constituído por *limites naturais*, prévios aos processos históricos dinâmicos de apropriação simbólica e empírica do espaço, nos quais os grupos indígenas constroem a sua *territorialidade*. A pesquisa documental empreendida (nas bibliotecas e arquivos públicos, nos cartórios etc.) por pessoas detentoras do capital cultural necessário (padres, jornalistas, advogados, antropólogos etc.) torna-se a base dos procedimentos de construção da verdade sobre a existência da terra indígena. Nesse contexto, a disputa em torno do reconhecimento oficial ou não de uma área indígena é travada através da busca e interpretação de *textos do passado*, principalmente aqueles oriundos de uma *escrita de Estado*. Entretanto, a permanência na memória coletiva do grupo de tais eventos fundadores da sua *indianidade* e a existência de sinais (*vestígios*) contemporâneos de tais atos prerítos de reconhecimento estatal compunham as *evidências* empíricas atestadas nos registros da memória ofi-

cial. Portanto tal estrutura sêmica dos procedimentos de delimitação de áreas indígenas começa a desenvolver-se já a partir dos anos 1940.

O SPI passou a ser apresentado então como o redentor dos remanescentes das antigas tribos aborígenes, devolvendo as terras que lhes haviam sido roubadas e libertando-os das condições opressoras de existência oriundas do contato com a população sertaneja. Tal concepção sobre os grupos indígenas não era nova, pois vários de seus elementos foram encontrados no relatório da inspeção realizada em 1922 pelo inspetor Dagoberto de Castro e Silva, por exemplo, junto aos Fulni-ô e aos Potiguara. A identidade étnica é percebida de modo estático, isto é, através da manutenção de elementos de tradição considerados como componentes de um modelo de cultura indígena original, puro. Os índios são encarados também como seres passivos e indefesos, sendo necessário assisti-los, ampará-los, protegê-los; pois, do contrário, se afastam da civilização.⁶⁵ Afirma-se aqui um *direito natural/originário dos descendentes das antigas tribos silvícolas* ao território em que os seus antepassados foram aldeados.

Como já vimos, tal perspectiva não excluía a possibilidade de implementação de mecanismos de distribuição de recursos fundiários como uma estratégia para criar terras indígenas. Basta mencionar o processo de implantação de reservas indígenas destinadas aos Pankararú, Kariri e Aticum durante a década de 1940. Após a medição da área indígena destinada aos Pankararú, foram firmados contratos de arrendamento com os ocupantes não-índios existentes.⁶⁶ O inspetor Sílvio dos Santos

⁶⁴ Cf. “4. IR 4. Recife, 12/02/1947. Do Chefe IR 4 para o Interventor Federal do estado de Pernambuco, Gal. Demerval Peixoto” (SEDOC/MI. Filme 178. Fotogramas 1286-1287). Para um estudo sobre o processo de formação e manipulação da identidade étnica Truká, ver Batista (1992).

⁶⁵ “O SPI chega para salvar o índio, a um fio da extinção, resistindo heroicamente a situações de penúria e opressão”. Cf. “Relatório do Inspetor Especial Alísio de Carvalho: visita ao PI Guido Martiere e instalação do PI Governador Góes Calmon. Teófilo Otoni, agosto de 1949” (SEDOC/MI. Filme 301. Fotogramas 365-371).

⁶⁶ Cf. “Nº 280/66. Do Chefe da 4ª Inspeção Regional, Mário da Silva Furtado, para o Diretor do SPI. Recife, 12/07/1966” (SEDOC/FUNAI). Em 1937, a diretoria do SPI designou o inspetor Cildo Meireles para realizar uma inspeção sobre a situação das terras reivindicadas pelos Pankararú, no município de Itaparica. Em 1940, após entendimentos estabelecidos com o interventor federal no estado de Pernambuco Agamenon Sérgio de Godoi Magalhães, indicou-se o topógrafo da Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio Argemiro Galvão Vieira para efetivar a demarcação da área indígena. Cildo Meireles acompanhou a medição na qualidade de representante do SPI. Reservaram-se nesta ocasião 87 km quadrados (2 léguas quadradas e 1/4) para os índios. Cf. “Relatório de Cildo Meireles, escriturário do SPI, ao Sr. Cel. Vicente de Paulo Vasconcellos, diretor do SPI, sobre demarcação das terras do Posto Pancarus, no antigo aldeamento de Brejo dos Padres, Município de Itaparica (PE)” (SEDOC/MI. Filme 175. Fotograma 335-337).

vinculou a proposta de criação de um posto em Mirandela e a demarcação da reserva à regularização da situação dos ocupantes não-índios, firmando com eles contratos de arrendamento.⁶⁷ No início do ano de 1950, o inspetor José Brasileiro da Silva também sugeriu a instalação dos *pobres ex-ocupantes* nas terras sob a jurisdição do posto na Serra Umã, transformando-os em arrendatários do posto.⁶⁸

Todavia o que pretendemos salientar neste momento é o contexto em que ocorreu a emergência do modelo de ação insularizador. Por isso, destacaremos agora alguns elementos da lógica inerente ao processo de criação de reservas indígenas no Nordeste nas décadas de 1940 e 1950. Em primeiro lugar, cabe destacar o envio de um representante do interventor federal na Bahia para estudar a situação dos Kariri de Mirandela. Subjaz portanto a idéia de um levantamento prévio de informações que legitime posteriores decisões sobre o caso em questão. Os dados apreendidos na esfera local dos acontecimentos são privilegiados. Logo, a simples presença física e a coleta direta de informações por pessoas autorizadas a formular enunciados verdadeiros sobre a situação sustentam a narrativa dos relatórios baseados nas *verificações in-loco*.⁶⁹

A referência a um direito originário, devidamente confirmado em documentos do passado que atestam a ocupação permanente dos índios em uma determinada extensão territorial, está explicitamente manifesta no título do relatório feito pelo engenheiro da Secretaria de Agricultura do governo baiano Luiz de Sá Adami sobre as terras reivindicadas pelos Kariri de Mirandela/BA: "Histórico do velho aldeamento jesuítico e cópia autenticada do processado em defesa de mil índios injustamente espoliados de seus direitos e banidos de suas terras" (SEDOC/MI. Filme 301. Fotogramas 340-364). Fica evidente também a suposta intenção de restituir as terras roubadas dos seus *verdadeiros proprietários*.

⁶⁷ Cf. "Relatório sobre os índios de Vila Mirandela (Saco dos Morcegos). Suas necessidades e indicações sobre suas terras, 07/10/1947. Assinado: Sílvio dos Santos, Inspetor Especial XXIII" (SEDOC/MI. Filme 301. Fotogramas 332-337).

⁶⁸ Tal solicitação foi negada pelo chefe da IR 4, que justificou sua decisão baseado na determinação da diretoria de suspender o estabelecimento de novos contratos de arrendamento em terras indígenas. Cf. "Ofício Nº 9 de 14/02/1950. De José Brasileiro da Silva, Auxiliar Encarregado do PI "Aticum", para Raimundo D. Carneiro, Chefe da IR 4" e "M/m. 75-IR 4 de 14/03/1950" (SEDOC/MI. Filme 152. Fotograma 1046-7).

⁶⁹ Cf. Nota 62.

Por outro lado, assume importância a discussão sobre a *indianidade*, ou seja, sobre os sujeitos do direito de acesso às terras definidas como indígenas. Sendo assim, o inspetor Tubal Fialho Vianna, em 11 de outubro de 1947, partiu do PI Rodelas tendo como destino a Ilha da Assunção para verificar "a existência da tribo Tuchá [sic] do tronco juremal, e apurar a veracidade das queixas dos índios dirigidas ao Gal. Rondon". A sua principal missão: *investigar a existência de índios e sua origem etnológica*.⁷⁰ A *indianidade* dos Truká foi concebida nos seguintes termos: não obstante a mistura racial, os índios Tuchá do tronco do Juremal da Ilha da Assunção "conservam a dança primitiva do Toré e vivem mais ou menos *em regime tribal*" (grifos nossos).

Esse mesmo inspetor já havia sido designado para realizar uma inspeção sobre o caso dos Aticum da serra Umã em 1946. Segundo o seu relatório, a serra Umã era habitada por mais de 1.800 índios.⁷¹ Ele assegurou a manutenção da indianidade do grupo através da conservação de itens culturais atribuídos a uma coletividade pré-colombiana, apesar de variações em termos de caracteres raciais: "[...] embora mesclados com civilizados, conservam costumes e festas religiosas com todos os rituais de seus primitivos. São ordeiros, afáveis, trabalhadores e não corrompidos pelo álcool".

Portanto, eles ainda não estavam degradados pelo contato com a população serraneja. Isso, ao mesmo tempo em que legitimava a intervenção do SPI, por causa da peculiaridade do seu objeto, demonstrava a sua urgência, pois cabia a este órgão governamental integrá-los adequadamente à sociedade nacional. Tais traços pressupunham a persistência de um modo de vida tribal, podendo assumir dimensões religiosas, espaciais, políticas etc. O inspetor Sílvio dos Santos, por exemplo, destacou que os sitiantes não-índios (trezentos aproximadamente) residiam na vila de Mirandela, enquanto nenhum Kariri morava no perímetro urbano, mas em núcleos isolados da população regional. Acres-

⁷⁰ Segundo o representante do SPI, utilizando dados do *Dicionário Histórico* de Sebastião Galvão (vol. 1), a tribo Tuchá habitava quase todas as ilhas do rio São Francisco, principalmente o arquipélago do município de Jatimã e a Ilha de Assunção. Tubal F. Vianna constatou a existência de "27 caboclos com acentuados característicos etnológicos". Cf. "Relatório sobre situação das terras dos índios Tuchá <sic> da Ilha da Assunção, município de Cabrobó, Recife, 24/10/1947" (Cf. SEDOC/MI. Filme 178. Fotogramas 1331-1335).

⁷¹ Cf. Nota 62.

centou ainda que os índios estavam organizados em grupos de seis indivíduos, sendo indicado em cada um deles um representante que zelaria pelos interesses de cada uma destas unidades. E o mais importante: havia um representante de toda a coletividade indígena. No momento da visita do funcionário da IR 4, quem estava incumbido de tal função era o índio Josias Rodrigues Moreira.⁷²

A disputa em torno da extensão e dos limites do território indígena é travada através da manipulação de sinais que comprovem a inconteste antiguidade do vínculo dos índios às terras por eles pretendidas. Desse modo, as bibliotecas e os arquivos emergirão como pontos estratégicos nessa luta. O engenheiro Luiz de Sá Adami procurou a documentação existente sobre a área reservada aos índios de Mirandela no Arquivo Público da Bahia. A partir dessa busca, ele concluiu que a extensão das terras dos índios era de 1/2 légua em quadra. O Pe. Renato Galvão discordou das conclusões da inspeção citada acima em uma carta que enviou ao diretor do SPI. O referido sacerdote opôs-se principalmente à extensão presumida das terras indígenas. Contrapôs à área apontada pelo engenheiro (1/2 légua quadrada) aquela apresentada por *antigos documentos* (1 légua quadrada). Em 1949, o chefe da IR 4 empreendeu pessoalmente uma sindicância no arquivo público estadual de Pernambuco, a fim de encontrar algum documento de doação das terras da Ilha da Assunção aos índios que lá habitavam.⁷³ Todavia as marcas inscritas no solo de uma ocupação pretérita (os vestígios) também constituíam recursos políticos fundamentais. Isso era percebido algumas vezes pelos próprios índios. Os Kariri de Mirandela, por exemplo, conservavam os marcos do antigo aldeamento, abriam caminhos e faziam a roçagem até eles todos os anos. Dos oito marcos que delimitavam a extensão das terras doadas pelo governo imperial, o "marco da coroa" era guardado cuidadosamente para não ser roubado. Ele era feito de pedra e trazia gravado em baixo relevo uma coroa do império e a seguinte inscrição: 4 LEG.⁷⁴

À medida que os agentes do SPI afirmavam a inviabilidade de comprovar a fixação duradoura dos índios nas terras por eles reivindicadas,

⁷² Cf. Nota 67.

⁷³ Cf. "Carta do Padre Renato Galvão ao Chefe (sic) do SPI - s/d" (SEDOC/MI. Filme 301. Fotogramas 338-339).

⁷⁴ Cf. Nota 67.

surgiam propostas de *insulamento* de territórios indígenas. Tal lógica poderia traduzir-se em dois procedimentos distintos: aquisição de pequenas extensões de terras ou redução das áreas pretendidas pelos grupos indígenas. Nas duas alternativas as reservas ficariam cercadas por uma enorme população de ocupantes não-indígenas. A primeira opção pode ser ilustrada com o caso do PI Padre Alfredo Dâmaso, de Porto Real do Colégio.⁷⁵ O chefe deste posto arrendou, no final de novembro de 1947, em comum acordo com o agrônomo do Fomento Agrícola Estadual e encarregado do campo de sementes de Porto Real do Colégio, 24 ha desta unidade administrativa do governo alagoano. Neste mesmo ano, obteve a doação de 50 ha para os Kariri-Xocó residentes neste município.⁷⁶ A segunda opção constituiu a estratégia privilegiada para a obtenção de terras para os Tuchá de Rodelas e Truká da Ilha da Assunção. Em 12 de fevereiro de 1947, o chefe da IR 4 Raimundo D. Carneiro solicitou a doação, para o assentamento dos índios Truká, de dez ilhas: Jatobá, Colherzinha, Cupim, Campo Iba, Cabaços, Cobra, Ingaseira, Formiga, Caraibeiras e Chico, ou seja, abriu mão das outras vinte ilhas do rio São Francisco, pretendidas anteriormente para compor a área indígena. Raimundo Dantas Carneiro justificou tal posição dizendo que "aquelas dez ilhas eram suficientes para que os índios pudessem trabalhar, viver e morrer na terra que nunca abandonaram".⁷⁷ Portanto, além da idéia de antiguidade da ocupação, a terra indígena era pensada exclusivamente como meio de reprodução física dos índios, sem nenhuma alusão às suas formas próprias de apropriação do espaço, que extravasam um significado puramente econômico.

Nas décadas de 1940 e 1950 os agentes indigenistas que atuavam no Nordeste cultivavam uma atitude extremamente contrária a possíveis envolvimento em intermináveis conflitos agrários – inclusive e principalmente na arena jurídica – com ocupantes não-indígenas das reservas

⁷⁵ Este posto foi instalado em 14/02/1944, na margem esquerda do rio São Francisco, município de Porto Real do Colégio/Al. Cf. "Relatório de 1944 do PIT. 'Pe. Alfredo Dâmaso', de 31/12/1944" (SEDOC/MI. Filme 172. Fotogramas 1997-2004).

⁷⁶ Cf. "Relatório do PI Pe. Alfredo Dâmaso, 1948, de 06/01/1949" (SEDOC/MI. Filme 172. Fotogramas 2028-2037).

⁷⁷ Cf. "4. IR 4. Recife, 12/02/1947. Do Chefe IR 4 para o Interventor Federal do estado de Pernambuco, Gal. Demerval Peixoto" (SEDOC/MI. Filme 178. Fotogramas 1286-1287).

ou áreas pretendidas pelos índios. É claro que esse estado de espírito predominava nos escalões mais altos do órgão (diretoria e inspetoria regional), sendo até proibido que fossem feitos novos contratos de arrendamento – determinação não cumprida por alguns encarregados de posto, como já vimos. Consequentemente, as várias propostas que surgiram de redução das áreas indígenas, deixando de lado os supostos limites dos antigos aldeamentos, sustentavam-se na falta de documentação fidedigna sobre a *verdadeira extensão do território tribal*. Vejamos, por exemplo, como foram explicadas as causas do insucesso da IR 4 em garantir a área pretendida pelos Truká:

- i) os índios não tinham documentos para sustentar sua reclamação das ilhas ocupadas há mais de cinquenta anos por terceiros;
- ii) a Prefeitura recusava-se a entregá-las;
- iii) havia a necessidade de indenizar as benfeitorias dos ocupantes das ilhas, em caso de as terem adquirido a justo título e de boa fé;
- iv) havia a necessidade de uma ação reivindicatória onerosa a ser movida pelo SPI;
- v) a IR 4 não possuía os elementos para instruir tal ação.⁷⁸

Os representantes do SPI incorporaram os argumentos jurídicos contrários aos interesses indígenas, que passaram a prevalecer sobre qualquer julgamento de valor prévio baseado no *direito inalienável e inquestionável dos remanescentes* – e herdeiros, portanto – das *extintas tribos aborígenes do Nordeste*. Logo, o modelo de ação insularizador estava imbuído de dois elementos paradoxais: um de ordem ético-política e outro de ordem tecno-jurídica. Tal lógica de atuação pode ser plenamente ilustrada pela solicitação dos advogados da IR 4 Raimundo Dantas Carneiro e Hilton Guedes Alcoforado ao governador de Pernambuco Paulo Pessoa Guerra em 6 de outubro de 1965, de duzentos ou cem hectares na Ilha da Assunção para os índios Truká.⁷⁹

Conclusão

A dinâmica de produção dos documentos legais que garantem os direitos indígenas de acesso a terra é muito complexa. Visto de uma perspectiva diacrônica, verifica-se que tal processo não é cumulativo, pois atos governamentais pretéritos de reconhecimento não são considerados – ou são reavaliados – em decisões posteriores tomadas pelos poderes públicos pertinentes. Isto porque o *status* jurídico de uma terra indígena é fruto de processos políticos que se desenvolvem em instâncias distintas do aparelho estatal e envolvem atores situados em cenários sociais de âmbito local, regional e nacional. Apesar de tais registros poderem emergir como *testemunhos* de acontecimentos fundadores da existência pública de uma terra indígena e, conseqüentemente, constituírem recursos políticos significativos em situações posteriores, a sua eficácia como suporte de uma proposta oficial de território destinado aos índios depende da posição dos atores nos circuitos decisórios fundamentais sobre tal assunto (Leite 1993).

Sendo assim, o Estado é o campo privilegiado em que se desenrolam as lutas pela hegemonia de projetos territoriais distintos – e até conflitantes – em torno de terras reivindicadas por grupos sociais através da afirmação pública da condição indígena. Desde a criação do SPI em 1910 se estabeleceu um estreito vínculo entre Estado e terras indígenas. O Estado monopolizou a competência para intervir junto à totalidade do contingente populacional indígena existente no país, emergindo como seu tutor legal e encarregando-se de gerir a sua integração à sociedade nacional.⁸⁰ Entre 1910 e 1930 a União solicitava terras devolutas aos estados para assentar populações indígenas. A Constituição de 1934 estabeleceu que as terras por eles ocupadas fossem consideradas como patrimônio público da União (Souza Lima 1989). Esse ato foi decisivo para a definição das terras indígenas como reserva de recursos controlados pelo Estado. Desde então, as instâncias governamentais de âmbito nacional constituíram-se em cenários privilegiados de disputa em torno dos recursos fundiários existentes em terras indígenas.

⁷⁸ Cf. “Processo Diretoria 2287/53 e Processo IR 4 581” (SEDOC/MI. Filme 178. Fotogramas 1420-1421).

⁷⁹ Cf. “Carta dos Advogados da IR 4, Raimundo Dantas Carneiro e Hilton Guedes Alcoforado, ao governador de Pernambuco, Dr. Paulo Pessoa Guerra. Recife, 06/10/1965” (SEDOC/MI. Filme 178. Fotogramas 1483-1486).

⁸⁰ Durante o Império, a equiparação jurídica aos órfãos restringia-se ao índio aldeado; no período colonial a ação missionária encarregava-se do governo dos índios (Carneiro da Cunha 1992b). Agências governamentais provinciais e missionárias católicas articulavam-se na gestão dos processos de valorização do espaço e produção de recursos fundiários através da organização de colônias indígenas.

Em 1967, foi extinto o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e criada a atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esta agência estatal seria desde o início de sua existência integrada à perspectiva desenvolvimentista de ação governamental instaurada após o golpe militar de 1964. Daí a sua vinculação institucional a um ministério (do Interior) completamente sintonizado com tal lógica de atuação. Consequentemente, era mister regularizar a ocupação fundiária, reservando um montante de terras para o uso das populações indígenas e estabelecendo o estoque de recursos disponíveis para os empreendimentos empresariais públicos ou privados. Consolidou-se assim, a partir da década de 1970, uma sistemática de procedimentos político-administrativos de criação de áreas indígenas. A FUNAI adquiriu então as feições de uma agência de regularização fundiária, o que não significa, porém, que os mecanismos de controle das riquezas naturais existentes em terras indígenas tenham sido excluídos do seu horizonte de atuação.

Até então não havia uma preocupação em estabelecer definitivamente o estoque de terras disponíveis para o mercado, pois a relação índio/terra era pensada não como permanente, mas sim como provisória, em razão do caráter civilizador da política indigenista. Entretanto, no início dos anos 1940, surge um modelo de ação indigenista que procura excluir toda população não-indígena de seu âmbito de atuação e no qual impera a idéia de ocupação permanente e de direitos originários. Desse modo, a noção de um vínculo indissolúvel entre *índio* e *terra*, a identificação da condição indígena com limites territoriais precisos, emergiu em regiões caracterizadas por processos antigos de ocupação fundiária, nas quais os grupos que reivindicam a condição indígena são classificados como *remanescentes das extintas tribos aborígenes pré-colombianas*. Verificamos então que é nos contextos em que há uma forte demanda por terras que surge a necessidade de formular explicitamente as bases que definem os sujeitos e o objeto dos direitos garantidos pela agência indigenista estatal; em outros termos, quem é *índio* e o que é *terra indígena*. Por outro lado, também é nessas circunstâncias que a *indianidade* daqueles que reivindicam essa condição é questionada por outros atores envolvidos nesse tipo de disputa, pois não há traços culturais visíveis que diferenciem os índios da população local, em razão da profundidade histórica do contato estabelecido entre eles. Logo, tal modelo que pressupõe um vínculo indissolúvel entre terra e índio, baseado na figura do *aborigine*, do *selvagem*, daquele que vive isolado na floresta, emergiu em situações nas quais aqueles que atribuíam para si

a condição indígena tinham de provar o seu *direito originário* à terra, a sua ligação essencial e *imemorial* com uma área precisamente delimitada, assim como a preservação de características *tribais* de existência coletiva.

Nesse sentido, é mister elaborar a história do processo de territorialização da agência indigenista oficial a partir das estratégias implementadas pelos seus agentes diante de contextos de disputa por recursos em terras indígenas. À medida que o SPI constituía a instância predominante de produção da definição legítima de terra indígena, a disputa dos grupos indígenas por tais territórios era mediada pelo sistema sêmico estatal que orientava a criação de áreas de "proteção dos remanescentes dos antigos povos aborígenes do Nordeste".

A indianidade era definida em íntima conexão com as formas de objetivação do terceiro termo da relação triádica estabelecida a partir do trabalho de mediação indigenista: as diferentes categorias de população não-indígena – *colonos*, *arrendatários* e *intrusos*.

Por outro lado, é fundamental mapear os distintos projetos territoriais coincidentes, delineando os circuitos políticos em que os atores elaboraram as suas linhas de ação e mobilizam recursos nesse tipo específico de conflito agrário mediado pelo Estado, ou seja, é importante compreender as distintas modalidades de articulação das diferentes escalas de exercício da prática indigenista: o *indigenismo*, a *política indigenista* e a *ação indigenista*. Pretendemos aqui oferecer apenas uma pequena contribuição a essa linha de estudos.

Invenção ou renascimento?

Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste

[...] Alguns povos têm toda a sorte. [...] Quando os europeus inventam suas tradições [...], trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro progressivo. Quando outros povos o fazem, trata-se de um sinal de decadência cultural, uma recuperação artificial, que apenas produz o simulacro de um passado morto (Sahlins 1993: 8).

O presente artigo procura sintetizar a análise desenvolvida na minha dissertação de mestrado (Barretto Fº 1993), condensando a etnografia da situação-problema enfrentada na pesquisa de campo e explicitando a interpretação proposta (ver também Barretto Fº 1993b).¹

¹ A pesquisa de campo que deu origem ao trabalho se iniciou em 1986 e foi desenvolvida em três períodos: entre novembro de 1986 e janeiro de 1987, depois entre dezembro de 1987 e fevereiro de 1988 e, finalmente, entre outubro de 1989 e julho de 1990, nos municípios de Caucaia e Fortaleza, Ceará, mas também em Recife (PE) e Brasília (DF). A primeira etapa, não propriamente direcionada para a dissertação de mestrado, foi financiada pela Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza e pelo Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI). O segundo período em Caucaia foi financiado pelo (PETI) e pelo PPGAS-MN/UFRJ, através de uma "Bolsa de Auxílio à Pesquisa". O último período de pesquisa de campo, já visando à dissertação de mestrado, foi financiado pelo Programa de Dotações para Pesquisa FORD/ANPOCS 1989 e complementado por uma bolsa do PPGAS-MN/UFRJ. Agradeço a essas instituições o apoio recebido, assim como ao CNPq e à CAPES pela bolsa de mestrado mantida entre 1988 e 1990. Agradeço à profª Alcida Rita Ramos a leitura atenta e as considerações críticas a uma versão anterior deste trabalho.

O meu objetivo é analisar os fatores que conformam o estabelecimento da fronteira e da organização social da diferença cultural entre tapebas² e brancos. Constituindo um estudo de caso, o trabalho focaliza o processo pelo qual um conjunto de pessoas que reside em diversas localidades do distrito da sede do município de Caucaia, zona metropolitana de Fortaleza, Ceará, em um quadro de diversidade marcado por grupos locais discrepantes e configurações socioeconômicas distintas, vem a ser percebido como um grupo distinto, cujo reconhecimento se traduz pela atualização de uma dada adscrição: tapeba. Denomino esse processo, na falta de melhor termo, *etnogênese*: processo de formação, manutenção e dinâmica de uma fronteira socialmente efetiva e uma identidade categórica.³

Longe de ser entendida como o resultado de fatores originais, substativos e preexistentes, a individualização desse conjunto de pessoas é percebida como contextual, situacional e relativa não só a um elenco definido de grupos e situações de interação, como também à competição por recursos – isto é, a um “campo político intersocietário” em uma “situação histórica” determinada (Oliveira 1988). Considera-se também a luta simbólica pela imposição dos critérios legítimos de reconhecimento coletivo da identidade. Ao usar o termo *etnogênese*, portan-

² A grafia de nomes indígenas segue aqui as orientações de Julio Cezar Melatti e as críticas deste à CGNT (Convenção para a Grafia de Nomes Tribais, estabelecida pela ABA, no Rio de Janeiro, em 1953), em especial à pretensão desta em constituir-se numa nomenclatura científica para as sociedades indígenas, como se fossem espécies animais e vegetais (Melatti 1979 e 1989). Levo em consideração, também, as sugestões de Handler (1985) quanto à cautela retórica que se deve ter ao narrar fenômenos da ordem do nacionalismo e da etnicidade. Onde quer que o termo apareça grafado em caixa alta (T), refere-se aos topônimos ou constitui citação de texto no qual ele aparece grafado desse modo. Optei por manter o nome da coletividade em questão grafado segundo a ortografia oficial brasileira, com a letra inicial em minúscula e usando o *s* para o plural.

³ Turner (1975: 25-6) chama atenção para o uso de termos metafóricos que, aplicados aos fenômenos socioculturais, não são correspondentes literais destes. Essas “metáforas” podem dar uma idéia equivocada do que se está querendo descrever, pois embora dirijam a nossa atenção para algumas propriedades importantes da existência social, podem bloquear a nossa percepção de outras. Turner refere-se, entre outras, às palavras derivadas do radical *gen*, como gerar, gerativo, gênese e outras: termos que, segundo ele, guardam uma referência imediata para com o mundo orgânico, o ciclo de vida de organismos, no qual eles são literais e empíricos em seu sentido original. Como se verá, não objetivo fazer nenhuma história do “ciclo de vida” do “grupo étnico” tapeba, embora a expressão “gênese” permita supor que isso seja possível.

to, estou me referindo de um modo abrangente⁴ ao processo de emergência histórica de uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades, distinguindo-as e organizando a interação entre os sujeitos sociais que se reconhecem – e são reconhecidos – como a elas pertencentes.

A análise filia-se às tentativas contemporâneas de definir *etnicidade*, de explorar os processos envolvidos na formação, manutenção e modificação de identidades categóricas e de desvelar o significado destas para as dimensões política, econômica e da organização social. Os pressupostos centrais da análise, assim como os conceitos com os quais opera, provêm do conjunto de temas e problemas articulados, de um lado, pelos assim denominados “estudos de etnicidade” (rubrica que abriga um conjunto de investigações muito diversificado, tanto do ponto de vista das situações etnográficas tematizadas, quanto do ponto de vista das abordagens teóricas e metodológicas); de outro, pela perspectiva que vê a luta pela definição da identidade – “esse ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros”, nas palavras de Bourdieu (1989: 66) – como uma forma particular de luta pelas classificações e pela imposição dos critérios legítimos de ordenação destas.

Este artigo beneficia-se de leituras que movimentam as noções de “etnografia multilocal” (Marcus e Fischer 1986) e de “processamento paralelo, disperso e multilocalizado da identidade” (Marcus 1991). Por outro lado, salienta-se aqui uma dimensão reflexiva sobre a pesquisa de campo e a influência do antropólogo (e a teoria da diferença cultural que traz consigo) no processamento da identidade e da fronteira socialmente efetiva. Enfatizo que, ao lado dos outros agentes presentes e definidores da situação enfocada, o pesquisador de campo também deflagra processos identitários, contribuindo decisivamente para a “invenção da cultura” (nos termos de Wagner 1981) e para a produção de uma consciência da diferença em termos propriamente culturais (como sugerem Turner 1991 e Sahlins 1993).

Existem “índios” no Ceará?

Até pouco tempo atrás, o estado do Ceará, assim como os do Piauí e do Rio Grande do Norte, eram dados pelos registros da FUNAI e pelos le-

⁴ Correndo o risco de, ao privilegiar esse termo, reduzir situações e processos sociais que se dão em múltiplos níveis e escalas a uma perspectiva unidimensional.

vantamentos produzidos por antropólogos e missionários como os únicos estados no Brasil onde não havia índios. No Ceará, entretanto, a presença indígena deixou de ser ignorada – ou melhor, passou a ser considerada – a partir da primeira metade da década de 1980, quando a então Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais – hoje, Equipe de Apoio à Questão Indígena – da Arquidiocese de Fortaleza passou a atuar no município de Caucaia, zona metropolitana de Fortaleza na coletividade dos assim denominados “tapebas” ou “tapebanos” (que é uma locução adjetiva para “do Tapeba”, “da lagoa do Tapeba”), ou mesmo “pernas-de-pau” (numa referência à alcunha de um ancestral de um segmento dessa coletividade, ao qual comumente remontam ao traçarem sua genealogia).⁵

A etimologia da palavra tapeba é tupi, conforme vários autores (Pinto 1899: 559, Pompeu Sobrinho 1919: 208, Almeida 1987), constituindo uma variação fonética de *itapeva* (de *itá/tá*, isto é, “pedra”; e *peva*, ou seja, “plano”, “chato”): “pedra plana”, “pedra chata”, “pedra polida” etc. O nome do município também é tupi, representando uma variação de *ka’a-okai* (de *ka’a*, isto é, “erva”, “mato”, “bosque”, “floresta”; e *okai*, “queimar”): “mato queimado”, “bem queimado está o mato”, “queimada”, “mato que se queima”. Poderíamos repetir indefinidamente este exercício, pois a toponímia local é quase toda ela de origem tupi: Capuan, Iparana, Icarai, Jandaiguaba, Paumirim, Pabussu, Tabapuá etc., mas tal esforço seria improdutivo porque esses significados são desconhecidos dos sujeitos sociais que hoje vivem nessas áreas. Esses sentidos resultam de uma pesquisa etimológica das palavras e nos falam de um tempo e de situações históricas que, no estado atual de nossa ignorância histórica e etnográfica, não temos condições de reconstruir e descrever completamente.

Não existe na literatura etnológica e histórica, nem nas fontes primárias compulsadas, qualquer referência a uma sociedade indígena assim de-

⁵ Podemos considerar *tapebas*, *tapebanos* ou *pernas-de-pau* como “rótulos étnicos” (*ethnic labels*) pelos quais as pessoas que constituem o foco dessa investigação são denominadas, tanto ao nível da paisagem social local do município de Caucaia, quanto ao nível regional mais amplo, no estado do Ceará, dada a repercussão, nos meios de comunicação, do movimento reivindicatório que encamparam com o suporte da Arquidiocese de Fortaleza, visando a proteção de algumas áreas que ocupam hoje (de modo mais visível, o manguezal das margens do rio Ceará) e a recuperação do território da antiga Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia (da qual se originou o município homônimo), exigindo da FUNAI a demarcação de uma área indígena. Os tapebas, veremos adiante, também expressam o reconhecimento de constituírem uma categoria distinta de pessoas utilizando essa adscrição como autodenominação e para referir-se a outros.

nominada – tapeba.⁶ As poucas referências encontradas anteriores a 1984 são matérias na imprensa escrita de circulação nacional sobre as precárias condições de vida dos tapebas. O *Jornal do Brasil* de 7 de abril de 1968 publica matéria intitulada “Indígena no Ceará não é nem cidadão”, em que se descreve “a forma primitiva de vida que cultivam” e – o que é interessante – o fato de eles não existirem legalmente dado o desconhecimento oficial de sua existência pelo governo estadual e pelo SPI. O *Estado de São Paulo*, em 2 de maio de 1982, publica a matéria “Os últimos Tapebas, na miséria”, descrevendo as suas condições de vida e informando que vivem em palhoças às margens do rio Ceará. Duas merecem atenção pelas referências etnológicas desconhecidas que veiculam: uma publicada em 6 de julho de 1969 no jornal *O Estado de São Paulo*, assinada pelo correspondente local Rodolfo Espíndola e intitulada “O triste fim dos índios cearenses”, na qual se afirma que os tapebas são um “subgrupo dos Caucaias” que, por sua vez, seriam um “subgrupo dos Tremembé”; a outra, publicada no *Porantim* em abril de 1982 cita nove tapebas vivendo em terras não demarcadas no município de Paracatu, Ceará, apontando-os como um grupo macro-jê.⁷ Eis um exemplo de como o desconhecimento etnológico sobre as populações aborígenes do que hoje é o Ceará redundou em informações contraditórias e desprovidas de fundamento.

As fontes históricas acessíveis e a historiografia disponível mencionam que o município de Caucaia ter-se-ia originado da Aldeia⁸ de Nos-

⁶ Considero essas fontes não tanto como vias de acesso à existência objetiva das sociedades indígenas no passado mas sim como fontes que concedem legitimidade à demanda de reconhecimento de continuidade no tempo dessas unidades sociais e, portanto, de sua objetividade (Oliveira 1980a e b, Bourdieu 1989). Eis o nó górdio do problema para os tapebas.

⁷ No que concerne a esta última referência, é importante notar que Paracatu fica em Minas Gerais e não no Ceará, onde o município cujo nome mais se assemelha àquele é Paracuru. Nessa mesma listagem do *Porantim*, os potiguaras, reconhecidamente tupi, encontram-se ali listados também como macro-jê.

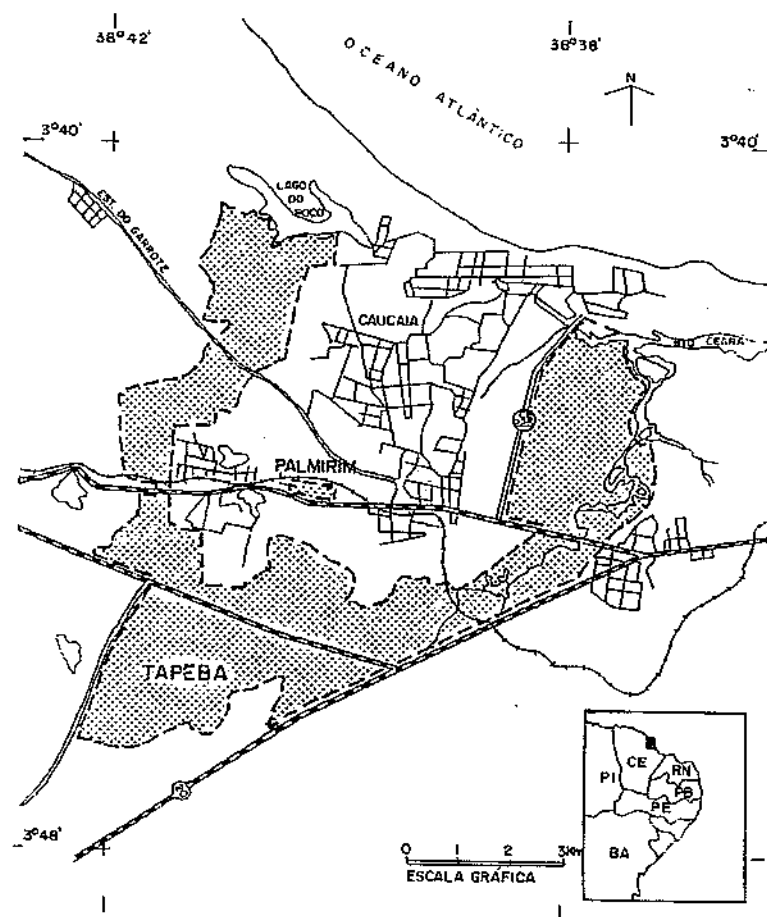
⁸ Aldeia significa aqui não os assentamentos indígenas tradicionais mas sim uma categoria histórica que denota um certo modo/modelo de apropriação fundiária, tal como explicita Faulhaber: “A figura da aldeia indígena constitui uma categoria historicamente enraizada e que aparece no discurso dos primeiros viajantes, associada à formação estratégica de agrupamentos populacionais, sendo vinculada à prática missionária de descimentos e batizados, nos quais participavam os próprios tuxauas e principais indígenas” (Faulhaber 1989: 2). Referimo-nos, portanto, aos conjuntos edificados pelos colonizadores para assentamento de índios.

sa Senhora dos Prazeres de Caucaia, missionada regularmente pelos jesuítas entre 1741 e 1759, mas cuja origem remonta a uma data incerta no século XVIII, entre 1607 e 1666. É difícil atestar com precisão se ela teria sido efetivamente “fundada” pelos padres jesuítas Luís Figueira e Francisco Pinto entre 1607 e 1608, na fase precursora de exploração e catequese transitória que a ordem desenvolveu no Ceará (Leite 1943: 85); se foi o resultado de um esforço não muito intencional de reunião da população indígena que se encontrava naquela área; ou se representou o desdobramento de um grande aldeamento original, em torno de 1660 (Studart 1926: 51-2, Studart Fº 1963: 169). As fontes também são contraditórias quanto à localização da Aldeia, ora figurando à margem esquerda (ocidental), ora à margem direita (oriental) do rio Ceará.

A natureza das fontes também não possibilita determinar com rigor a procedência e a composição do contingente indígena reunido na Aldeia: se os potiguaras que por ali já se encontravam comerciando com os franceses quando da chegada da expedição de Pero Coelho (potiguaras esses que, ao refluírem de suas derrotas para os portugueses, foram responsáveis pelo deslocamento dos cariris e tremembés – os “senhores originais da orla cearense” – para o interior; cf. Studart 1926: 39-40); se os duzentos ou oitocentos potiguaras que compuseram o próprio exército de Pero Coelho; se os potiguaras e tabajaras que o Pe. Luís Figueira logrou fazer acompanhá-lo no retorno da primeira missão à Serra da Ibiapaba; ou se todas essas alternativas.

Após a expulsão dos jesuítas e a elevação da Aldeia à categoria de Vila de Soure em 1759, aos potiguaras ali aldeados provavelmente ter-se-iam reunido segmentos cariris, tremembés e jucás, oriundos de deslocamentos forçados dos aldeamentos do interior ou de solicitações dos próprios principais indígenas – conforme deixa entrever correspondência entre os diretores de índios dessas Aldeias e o capitão-mór da Capitania (cf. Barretto Fº 1993a: 144-ss.).

As referências, portanto, destacam que a história da área em que hoje se situa o município de Caucaia se confunde com a história da conquista e do povoamento pelos europeus (franceses, holandeses e portugueses) do que hoje é a beira-mar cearense, estando também intimamente relacionada ao trânsito das populações aborígenes que ali habitaram antes e depois da chegada dos primeiros colonizadores. Isso faz com que alguns agentes envolvidos na disputa em torno dos critérios legítimos de definição da “identidade tapeba” (notadamente, a Equipe Arquidiocesana) sustentem a tese de que os tapebas são o resultado de



Fonte | PETI/Museu Nacional, 1993; FUNAI.

um lento processo de individuação étnica dos elementos daquelas quatro sociedades indígenas originárias, potiguaras, tremembés, cariris e jucás, reunidos sob a autoridade da administração colonial. Para essa interpretação (da qual participam também alguns agentes do Estado), não há dúvidas em relação à origem e à condição indígenas dos tapebas, considerando a diversa composição étnica da Aldeia de Caucaia. A sua continuidade no tempo até culturas pré-colombianas e, portanto, a imemorialidade de sua ocupação estariam atestadas.⁹

Entretanto, uma análise menos apressada da historiografia disponível pode levar à conclusão de que a tese acima referida ainda guarda um caráter conjectural pronunciado, se comparada à situação de outras sociedades indígenas no Nordeste do Brasil.¹⁰ Ainda assim, há, nessa área, registros de concessões de terra à Missão de Caucaia e aos índios e seus principais, registros estes que guardam coerência com referências ao passado contidas em relatos de tapebas e regionais, notadamente a noção de “terra da santa” (cf. adiante); as fontes autorizam a postulação de uma variada composição étnica da Aldeia; e Vila Nova de Soure, em

⁹ Dessa preocupação não estive ausente, uma vez que, em texto anterior, considerei que os tapebas seriam fruto do inter-relacionamento dos membros dos grupos indígenas supracitados, vivendo sob distintos regimes de administração de populações indígenas e sob diferentes legislações de ordenamento fundiário, “através de um lento processo de articulação e individuação étnica” (Barretto Pº 1989: 191).

¹⁰ Não estou querendo dizer com isso que, para outros grupos étnicos no Nordeste, a continuidade com populações pré-colombianas seja um dado objetivo por oposição à situação dos tapebas. Contudo, na maioria das outras situações no Nordeste, o veredicto de legitimidade da continuidade no tempo e da objetividade desses grupos é mais facilmente concedido, dado o registro na literatura etnológica e histórica. Comparando a situação dos tapebas com a dos capinauás – que também não são registrados nem reconhecidos pela literatura, mas têm “data de fundação” (Sampaio 1993), isto é, quando se apresentaram pela primeira vez à 3ª Superintendência Regional da FUNAI, em Recife-PE, exigindo a demarcação de uma área indígena – observamos que a estes foi possível legitimar “objetivamente” sua demanda de reconhecimento, por meio de um levantamento da cadeia dominial na área. Esse levantamento permitiu, através dos sobrenomes, reconhecê-los como descendentes dos “caboclos da Mina Grande”, concessionários de uma doação de terras a principais (isto é, líderes) indígenas e seus descendentes (Sampaio 1993). Veremos a seguir que, no caso dos tapebas, quaisquer que tenham sido os seus domínios, eles não lograram assegurar a sua manutenção até os dias de hoje e nem foi possível reconstituir a cadeia dominial, dada a informalidade segundo a qual transacionaram suas posses.

que se transformou a Aldeia de Caucaia, é mencionada como “vila de índios” até meados do século XIX.

De fato, são poucos os relatos que, de posse de fontes primárias e da historiografia disponível, logram demonstrar a continuidade histórica das sociedades ameríndias através dos tempos. Nessa perspectiva, que procura definir como critério de e para a identificação dos tapebas a continuidade histórica com populações pré-colombianas, reforçando assim a definição estatutária de índio cristalizada no “Estatuto do Índio” (Lei 6.001/73), a natureza da continuidade no tempo dessa unidade é desconsiderada como um problema: trata-se de afirmá-la no campo de disputa pela definição dos critérios legítimos de reconhecimento da identidade.

A questão proposta, portanto, é: qual a unidade cuja continuidade no tempo é afirmada? Admitindo que as formas socioculturais são distintas das espécies animais (cf. notas 2 e 3) e que, portanto, os “registros históricos e etnológicos” dessas unidades sociais não podem ser tomados como referências a realidades supostamente naturalizadas, e sim como “registros” das suas múltiplas formas de existência (ou melhor, como expressões das condições de possibilidade de percebê-las), optei por tomar a luta pelas classificações como objeto. Logo, este não é um laudo em que se pretende assegurar que um determinado grupo é “indígena”, porém uma análise que procura desvelar etnograficamente os processos pelos quais essa definição é construída e posta em jogo.

A Caucaia dos “tapebas” e os “tapebas” de Caucaia

“Acorda cidade e sertão! Este é o programa Metro, verso e viola transmitido diretamente dos estúdios da Rádio Metropolitana AM, da Caucaia dos tapebas”.

Era invariavelmente assim que, nos idos de 1989 e 1990, os ouvintes da emissora eram acordados pelo cantador Pereira, às cinco horas da manhã, na abertura dos programas consecutivos *Metro verso e viola*, *Mensagem para um novo dia* e *Forró danado*. A Rádio Metropolitana AM-230 khz, que tem estúdios em Fortaleza e Caucaia, era então de propriedade do ex-Ministro da Desburocratização, e candidato derrotado à eleição de 1990 para Governador do Ceará, Paulo Lustosa da Costa. Tendo como programador e radialista o padre da Paróquia de

Caucaia Francisco Antônio Ferreira Cavalcante, vulgo Pe. "Tula", esses programas, que reuniam todas as madrugadas cantadores e poetas de Caucaia e cidades vizinhas, gozavam de uma audiência significativa entre os munícipes.

Entre os ouvintes dos programas, encontravam-se aqueles tapebanos que possuíam rádio, alguns dos quais em cujas casas eu residi durante o período de pesquisa de campo. Industriais, muitos deles já estavam de pé antes da programação começar e invariavelmente sintonizavam no Pe. "Tula". O brado radiofônico matinal do cantor que abria o programa repetia-se diariamente e era um claro indicador do reconhecimento coletivo, ao nível local, da presença e da visibilidade dos tapebas.

Os tapebas, tapebanos ou pernas-de-pau habitam em áreas geográfica e ecologicamente distintas (sítios rurais, povoados, vilas, bairros do perímetro urbano, manguezais) do distrito da sede do município de Caucaia. Este faz parte, ao lado de mais seis municípios, da microrregião metropolitana de Fortaleza, área de influência da capital e centro de escoamento da produção¹¹, sendo o mais próximo da capital – 16 km em linha reta a oeste de Fortaleza.

No estado do Ceará, Caucaia é o terceiro município em população, com 163.793 habitantes, ficando atrás apenas da capital (1.758.334 hab.) e de Juazeiro do Norte (173.304 hab.). Maracanaú, Pacatuba e Caucaia, nessa ordem, foram os municípios da microrregião metropolitana de Fortaleza que mais cresceram em termos populacionais entre 1980 e 1992, tendo o terceiro registrado uma taxa média de incremento anual da população da ordem de 5,17% (FIBGE 1992: 35-7). Reverteu-se, assim, uma tendência apontada por Almeida, em 1986, de decréscimo da população de Caucaia em relação à região metropolitana de Fortaleza, o que indicaria a continuidade do processo migratório oriundo do interior. Se o valor relativo da população residente em Caucaia diante da população da zona metropolitana de Fortaleza caiu de 10,42% em 1940 para 5,89% em 1980 (Almeida 1986: 5), observamos esse

índice subir para 7,11% em 1991. Poder-se-ia ver aí um indicador da redução da capacidade de absorção pela capital do fluxo oriundo do interior.

Esse processo foi acompanhado pela concentração da população no perímetro urbano do município: em 1960, dos 42.572 habitantes recenseados, 36.028 (84,6%) encontravam-se em áreas rurais e 6.555 (15,4%) em áreas urbanas; duas décadas mais tarde, dos 94.157 habitantes recenseados para 1980, 73.345 (77,9%) estavam nas cidades e vilas (sedes de distritos) e apenas 20.812 em áreas rurais. Não só o crescimento populacional se deu em direção às áreas urbanas, como também a Lei Municipal nº 430 de 5 de junho de 1986 ampliou a zona industrial e urbana do município de Caucaia, visando promover a infraestrutura para implantação de minidistritos industriais na margem direita do rio Ceará até a ponte da rodovia BR-222 sobre o mesmo rio.¹² Esses são indicadores de um município em franco processo de urbanização e expansão industrial.

Em 1986, Caucaia ostentava dois títulos bastante significativos da forma desordenada como vem se dando o seu crescimento. Era o segundo maior índice de criminalidade, só perdendo para Maranguape¹³, e o maior foco de incidência de dengue no estado (quase todas as pessoas com as quais então convivi em Caucaia já tinham tido pelo menos uma crise dessa doença). Além disso, os benefícios da expansão industrial, comercial e urbana parecem não contribuir para o estreitamento das disparidades sociais.

Caucaia caracteriza-se pela presença de atividade industrial têxtil, alimentícia e de beneficiamento de produtos do extrativismo vegetal (cera de carnaúba, óleo de mamona, castanha e óleo de caju). Some-se a isso estabelecimentos de exploração e beneficiamento de produtos minerais (pedreiras, cerâmicas, fábricas de pré-moldados, brita, areia, seixo, pedras, cal, argila e barro para tijolos de alvenaria) e a pecuária leiteira e para o abate. A lavoura e a pesca se dirigem mais para o mercado interno e constituem as principais atividades econômicas e de subsistência dos habitantes da zona rural. Aí o trabalho como "diarista" em lavouras de terceiros também aparece como uma possibilidade para

¹¹ As regiões metropolitanas são definidas por um agregado de municípios limítrofes caracterizados por forte fluxo migratório, uma estrutura ocupacional com acentuada predominância dos setores secundário e terciário e um sistema de integração que se traduz pelo movimento constante das pessoas entre as unidades que as compõem, complementando e suplementando o mercado de trabalho. Conforme essa definição, a de Fortaleza encontra-se entre as nove regiões metropolitanas do país (FIBGE 1991: 33).

¹² Área que à época estava sendo reivindicada pelos tapebas, com o apoio da Arquidiocese de Fortaleza (cf. adiante).

¹³ Caucaia é conhecida regionalmente como a "terra da faca".

os posseiros sem terra e “moradores”. Ao lado do movimentado comércio, com centenas de pequenos estabelecimentos varejistas, o turismo e o mercado imobiliário configuram outros setores que têm se expandido progressivamente, principalmente na orla marítima. Caucaia ficou ao lado de Sobral no terceiro grupo dos 178 municípios cearenses que receberam os maiores volumes de recursos referentes ao Fundo de Participação dos Municípios em 1990 (atrás da capital e de Juazeiro do Norte) e foi o terceiro município nas cotas de ICMS distribuídas em janeiro de 1990, correspondentes ao período de arrecadação tributária de dezembro de 1989.

A geografia do município é multifacetada. Com sua sede a uma altitude de 29,91 m acima do nível do mar, o município é mais acidentado do que plano. Começam em Caucaia as elevações que constituem o cordão central do estado do Ceará. Apesar da imensidão dos tabuleiros planos repletos de carnaúbas, há no centro do município um bloco montanhoso com vários nomes relativos a braços ou seções desse pequeno maciço. É um dos municípios cearenses mais ricos em lagoas permanentes. Os rios de Caucaia, entretanto, caracterizam-se por serem temporários, como é o caso do riacho Tapeba. Sua principal via fluvial é o rio Ceará, que corta o município em sua maior extensão, dirigindo-se de sudoeste a nordeste, com um curso de aproximadamente 50 km. Às margens do rio Ceará, nas proximidades da faixa litorânea, cresce uma exuberante vegetação de mangue. Nos tabuleiros costeiros predominam solos silicosos e pobres, encontrando-se solos ácidos nos baixios; são em geral férteis, principalmente nos pés de serras, mas a composição física varia muito no interior. A cobertura vegetal hegemônica no território do município é caracterizada por caatingas, capoeiras e carrascos. O clima do município é ameno, com a temperatura média oscilando entre 24°C no inverno e 32°C no verão. A média pluviométrica anual é de 1.178 mm. No período de janeiro a junho, ocorrem precipitações da ordem de 854 mm, demarcando portanto duas estações: a chuvosa, localmente denominada de “inverno”, que se estende de janeiro a junho, e a seca, o “verão”, de julho a dezembro.

É nesse quadro socionatural que se inserem os tapebas. A sua população – de acordo com estimativas a partir do censo genealógico que realizei em algumas localidades, comparado e cruzado com os dados do “Cadastramento dos Índios Tapeba”, realizado pela Arquidio-

cese de Fortaleza em 1986 – gravita em torno de 1.150 pessoas. Este, por si só, é um dado difícil de ser fornecido de modo definido e definitivo, em razão da própria dinâmica da fronteira, como veremos adiante. Eles vivem em intensa e permanente relação com não-tapebas (“brancos”) no desenvolvimento de atividades produtivas, em razão de casamentos, pela manutenção de relações de proximidade social (através da constituição de relações de parentesco fictícias) ou pela cor-dialidade (em alguns casos) de relações de vizinhança com brancos.

Por ocuparem nichos distintos, os tapebanos engendram formas diferenciadas de aproveitamento dos recursos naturais disponíveis, basicamente extrativistas e sazonais: o corte da palha de carnaúba (o “trabalho na palha”), etapa preliminar no processo de produção da cera de carnaúba, a que se dedicam os tapebanos das localidades da Cutia e do Tapeba, durante o “verão”, nos carnaubais pouco adensados dos solos de massapê duro; a pesca artesanal não cultivada de crustáceos, realizada entre meados do “verão” e do “inverno” por tapebanos e brancos das localidades situadas nas fimbrias do mangue que cresce às margens do rio Ceará, na proximidade da faixa litorânea (constituindo importante manancial pesqueiro ameaçado pela poluição e pelos projetos expansionistas dos complexos industriais situados nos arredores); o “negócio com frutas”, isto é, a compra de safras de árvores e/ou pomares para revenda nos mercados de Caucaia e da capital; a retirada de areia do leito do rio Ceará para vender a lojas de material de construção e empresas de construção civil, entre meados do “inverno” e do “verão”, isto para citar apenas algumas.

Também se dedicam ao corte e à venda de feixes de lenha e, segundo uma série de testemunhos produzidos em campo, eram mestres no fabrico de carvão vegetal, na jardinagem e na captura de animais silvestres, que vendiam nas praças de Caucaia e Fortaleza – atividades que hoje se encontram em escala residual. Isso sem contar aqueles que são absorvidos pelo mercado de trabalho formal local como assalariados, para trabalhar nas cerâmicas, olarias, fábricas de pré-moldados, indústrias de beneficiamento de produtos alimentícios e do extrativismo e no comércio. Em Caucaia, a rotatividade da mão-de-obra é uma característica marcante das atividades industrial, comercial e de serviços. Há também os que desenvolvem uma variada gama de pequenos serviços e biscates (carreiros, assistentes de pedreiros, lavadeiras, domésticas, manicures, cabeleireiros etc.) e os que se dedicam ao

comércio ambulante (sorveteiros, pipoqueiros, vendedores de broa, de frutas e legumes, de massa de mandioca, de mudas de plantas e de animais silvestres).

As atividades variam conforme a área ocupada, o tipo de ocupação da mesma, a disponibilidade de recursos nesses nichos, a época do ano e o quadro geral de relações sociais (proximidade e mobilidade física e social) dos tapebas. Embora algumas dessas atividades sejam características de determinadas localidades em que eles vivem (cf. adiante), é comum encontrá-las consorciadas numa mesma localidade por vários tapebanos ou por um mesmo grupo doméstico. São atividades também desenvolvidas por segmentos da população regional que se encontram em condições de vida semelhantes às dos tapebas, como alternativas reais de sustento. Assim sendo, os tapebas atualizam diferentes atividades produtivas e relações econômicas que – é importante frisar – encontram espaço no município e se inserem no âmbito da economia regional. Portanto, ainda que não integralmente vinculados ao mercado de trabalho formal, eles são parte da população economicamente ativa do município.

As áreas onde encontramos os tapebas hoje constituem grupos locais de densidade, tamanho, padrão de assentamento e localização espacial distintos. Elas apresentam caracteres contrastantes: há desde áreas habitadas quase que exclusivamente por tapebanos, como a área de paisagem rural do Tapeba – a lagoa do Tapeba, a Cutia, a lagoa dos Porcos, a Pedreira S^a Terezinha – até áreas em que a sua presença é totalmente pulverizada e residual, como é o caso dos bairros do perímetro urbano da sede do município – a Capoeira (bairro Pc. Júlio Maria), o Açude, a Cigana, o Itambé, o Grilo, a Vila São José, a Vila Nova (bairro Sta. Rita), sendo que os três primeiros já crescem para dentro dos imóveis rurais que os limitam; passando por áreas com um padrão de assentamento singular como é o caso do “Trilho” (com suas casas distribuídas longitudinalmente, num trecho de 2,5 Km, às margens da Ferrovia Fortaleza-Sobral, construídas em terreno da RFFSA., entre as barreiras do “corte” e as cercas das propriedades rurais vizinhas, nas localidades de Paumirim e Capuan) e das “Pontes” (na localidade de Soledade, onde as casas se situam às margens do rio Ceará, nas únicas áreas de aterro sólido do mangue, geradas quando da pavimentação da rodovia BR-222, cuja ponte sobre o mesmo rio empresta o nome à localidade). Tendo sido expropriados das terras em que viviam, os tapebas foram levados, em certas circunstâncias, a

ocupar domínios da União, como é o caso das áreas marginais à ferrovia e da área de manguezal às margens do rio Ceará.¹⁴

“Terra da santa”, “terra dos índios”

Os grupos locais em que hoje encontramos os tapebas têm, cada um, uma história relacionada às mudanças nas modalidades de apropriação fundiária obtidas em um passado recente no Tapeba “chamado”¹⁵ e no Paumirim – tidos e reconhecidos localmente como áreas em que tradicionalmente viviam. A análise e a crítica metodológica dos testemu-

¹⁴ Tive oportunidade de tematizar criticamente algumas das categorias naturalizadas que se empregam para definir os grupos locais em que encontramos tapebas, tais como: “comunidades indígenas”, “núcleos indígenas”, “federação dos índios Tapebas”, apontando sua inexistência e suas implicações (Barretto F^o 1993: 291-ss.). O uso corrente desses termos dá a idéia de que a reprodução do grupo como tal passa pela manutenção da atual configuração dessas unidades, de sua localização e distribuição espacial, de seu padrão de assentamento, como se fossem unidades de sociabilidade rígidas, o que contrasta com a evidência empírica de acentuada mobilidade física. A descrição genérica nos parágrafos acima é suficiente para questionar essas categorias: o que possibilita chamar um “bairro” (unidade político-administrativa) de 4.542 habitantes, no qual os tapebas residentes somam 160 pessoas, como é o caso da Capoeira, de “núcleo indígena”? Embora a reconstituição da história da ocupação humana da área do bairro revele que eles foram os primeiros a se colocar ali (cf. Barretto F^o 1993: 294-ss.), optamos por “localidade” (termo de referência administrativa) por razões operacionais, pois permite comparar o dado da população total das mesmas (compulsado junto ao IBGE e à FNS) com o da população tapeba.

¹⁵ A referência aparentemente mais “objetiva” do termo tapeba é fisiográfica (cf. adiante). Já em 1721, registrava-se o topônimo Tapeba para uma lagoa, em data e sesmaria concedidas pelo capitão-mór Salvador Alves da Silva a Bento Coelho de Moraes. Da perspectiva dessa análise, importa um referente um tanto quanto genérico e impreciso do termo tapeba mas ainda vinculado à referência fisiográfica estrita. O uso do termo tapeba é freqüente para designar uma área mais inclusiva, genérica e de fronteiras vagamente definidas, englobando a lagoa e o riacho Tapeba, limitando-se ao sul com a lagoa dos Porcos, ao norte com a Pedreira e o Capuan, a oeste com a Cutia e a leste com o rio Ceará. Às vezes, entretanto, estas mesmas localidades acabam sendo abarcadas como referente sob a rubrica “Tapeba”, dando ao observador a impressão de que “é tudo um lugar só, tudo é só uma terra só” – como no seguinte diálogo: I: Isso tudo é só uma terra só; P: É o quê?; I: É Lagoa dos Porcos. Tapeba. É Tapeba, né? É... Tudo aqui é Tapeba. Lá para frente [apontando para o leste]. O povo diz que Tapeba é só dali para acolá, do outro lado. Para aqui era lagoa dos Porcos, né? Tudo é uma coisa só.

nhos produzidos em campo revelou que os tapebanos não conheceram só uma modalidade de apropriação fundiária e uso dos recursos naturais disponíveis.

A partir dos dados da historiografia disponível, que indicam uma situação de instabilidade no século passado (de diferentes propostas quanto à destinação das terras dos extintos aldeamentos indígenas), sentimo-nos tentados a caracterizar a situação obtida entre os tapebas como um híbrido de dois resultados históricos distintos, geralmente encontrados em áreas de colonização antiga: a desagregação de domínios territoriais pertencentes à igreja, nos quais tenham passado a prevalecer formas de uso comum (donde a "santa" apareceria como proprietária), e/ou a perda da posse de eventuais domínios titulados, que teriam sido entregues formalmente a grupos indígenas (ou seus "principais" e descendentes) sob a forma de doação ou em retribuição a serviços prestados ao Estado.

Parece ter sido esse o caso em Caucaia. Studart Filho informa que os potiguaras obtiveram do governo português várias datas de sesmaria, possivelmente em retribuição ao seu apoio na supressão dos levantes "tapuios". As missões, por sua vez, foram beneficiadas na conjuntura de consolidação da administração religiosa do espiritual e do secular das Aldeias. Em 23 de novembro de 1700, alvará em forma de lei concede a cada missão uma légua de terra em quadra para sustentação dos índios e missionários (Studart 1896: 126). Há registros de concessões de datas e sesmarias a colonos e a índios em Caucaia para a primeira metade do século XVIII. Em 31 de março de 1723, registra-se uma concessão feita pelo capitão-mór da Capitania "ao principal da aldeia de Caucaia João Paiva e mais officiaes e índios, para elles e seus herdeiros, de três legoas de terra com uma de largura, meia legoa para cada lado, fazendo peão no olho d'água chamado Taboca" (Brigido 1900: 47).

A noção genérica de um território dado à santa, "a terra da Santa" (Nossa Senhora dos Prazeres), expressa nas referências que tapebas e regionais fazem ao passado, guarda coerência com esses registros históricos de concessões territoriais feitas à missão e ao principal dos índios, e também com o que ocorreu com esse patrimônio territorial, dadas as sucessivas mudanças no ordenamento da administração dos indígenas e na legislação fundiária.

Implementado o Diretório Pombalino, expulsos os jesuítas, a Aldeia de Caucaia é elevada a Vila Nova de Soure em 1759. São desse período as referências às prováveis realocações de contingentes populacionais de outros grupos indígenas para as aldeias do litoral e para Caucaia. Vila Nova de Soure é mencionada como "vila de índios" desde a sua criação até o segundo terço do século passado. Extinto o Diretório Pombalino em 1798, há relatórios de presidentes da província do Ceará que revelam uma situação singular, na qual, em meados do século XIX, ainda existiriam índios reivindicando a restituição do Diretório e dos bens seqüestrados, sem falar na proposta de restabelecimento das Aldeias de Soure e Vila Viçosa da parte da Assembléia Provincial.

Em 1863, por ocasião da instalação da Assembléia Legislativa Provincial, o presidente da província do Ceará dá por extinta a população indígena da província e, paradoxalmente, explica que os patrimônios territoriais das aldeias "foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, *respeitando-se a posse de alguns índios*" (ênfase minha). Alfredo Moreira Pinto reproduz o conteúdo de uma escritura de doação de terras feita em 1872 por Francisco Barros de Souza Cordeiro e sua mulher à "Nossa Senhora dos Prazeres desta Real Villa de Soure", na qual se faz menção aos "possuidores índios desta mesma villa" (citado por Gomes 1985: 13 e anexo 12). O fato é que, quaisquer que tenham sido os domínios dos "possuidores índios" de Soure, os tapebas não lograram assegurar de maneira plena a manutenção destes, geração após geração, até os dias de hoje.

O que se pode afirmar com segurança, a partir da crítica metodológica dos testemunhos sobre o passado e de eventuais cadeias de transmissão de tradição oral, é que os tapebas, no seu devir histórico, conheceram e atualizaram diferentes modalidades de apropriação fundiária e uso dos recursos naturais disponíveis e valorizados. Ao lado (a) da condição de "moradores" em/de propriedades de terceiros, aos quais eles tinham que retribuir com "agradados" da colheita anual, mas com o uso relativamente consentido dos recursos naturais, e (b) da condição de controle livre e individual da terra e dos recursos básicos por um ou outro grupo doméstico (situação que se obtinha num passado recente na área do Tapeba e do Capuan), eles (c) também conheceram e atualizaram "sistemas de uso comum" em algumas situações. Alguns grupos de descen-

dência irrestrita (cf. nota 21) identificados no Paumirim exerceram, durante um longo período de tempo, o controle de recursos naturais básicos em determinadas áreas, segundo regras específicas acaradas de maneira consensual entre os grupos domésticos que compunham aquelas unidades.¹⁶

Embora seja no Paumirim que, num passado recente, tenham se atualizado formas de uso comum da terra por parte de determinados grupos de descendência irrestrita, é no Tapeba “chamado” que a noção da “terra da santa” aparece com mais força e frequência – ainda que ela tenha sentido para tapebanos de outras áreas e seja partilhada também por demais regionais, não constituindo uma categoria cultural restrita. Justamente no Tapeba, onde os tapebanos se reconhecem e reconhecem alguns de seus ancestrais de terceira geração ascendente como “moradores de terreno alheio”, eles marcam que no passado – em um tempo que objetivamente não alcançaram – “a terra não tinha dono”, “o dono era nós”, “nós fazia o que queria”.

Tudo se passa como se, no caso do Tapeba “chamado”, ao se referirem à “terra da santa”, eles não estejam se referindo a modalidades de uso comum da terra que tenham conhecido e/ou atualizado historicamente e mantido até hoje. Estão sim atualizando um operador conceitual para distinguir as modalidades de apropriação fundiária e dos recursos naturais que eles conheceram e outras sobre as quais eles ouviram falar, em virtude de eventuais relatos sobre o passado de que são depositários, mas que em campo me foram apresentados de modo residual e impreciso. Ao se referirem à “terra da santa”, aos rumos antigos, aos

¹⁶ Ao falarmos em sistemas de uso comum da terra, temos em mente a tentativa de definição postulada por Almeida, a partir de suas anotações sobre a relevância dessas modalidades na estrutura agrária brasileira e os sistemas de relações sociais que lhes são inerentes: “[...] elas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos [...] se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acaradas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares que compõem uma unidade social” (Almeida 1989: 51). Entre os sistemas de uso comum em regiões de colonização antiga, Almeida distingue as categorias sociais localizadas de “terras de preto”, “de santo” e “de índio”, como referindo-se a algumas das múltiplas soluções historicamente engendradas por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso à terra.

marcos dessa légua de terra¹⁷ sobre a qual ninguém teria direito e sobre a qual seus ancestrais teriam exercido o uso consentido e talvez mesmo a posse mansa e pacífica (identificados hoje pela paisagem antropogênica fruto dessa forma de apropriação: “os cajueiros do finado ‘Mané’ Raimundo, cabeça véio” e “as quintas do finado Casemiro”), eles distinguem: um tempo em que “a terra não tinha dono”, “o dono era nós”, o que pode significar que o seu uso era consentido ou que os seus ancestrais tenham exercido a posse mansa e pacífica; tempo este que teria precedido aquele em que “um sujeito aceirava um roçado, [e] ia pagar só no fim da safra, em junho”, em que eles viveram e no qual atualizaram relações sociais de produção valorizadas; períodos que se opõem, em conjunto, às relações expropriatórias e excludentes obtidas hoje, quando “ninguém pode meter a foice [...] antes de pagar”, em que a “notinha” é apresentada no momento de meter a foice no aceiro.

Observamos assim a multiplicidade de soluções históricas produzidas e conhecidas pelos tapebas na relação com a terra e os recursos naturais valorizados (madeira para lenha, caça, pesca, mananciais, açudes naturais, lagoas, rios), bem como com suas benfeitorias (fruteiras, taperas, etc.). Diante de alguns desses recursos eles conservam ainda hoje concepções de uso comum – “é do povo”.

A valorização progressiva da propriedade imobiliária rural na zona metropolitana da capital está na raiz da desagregação das relações sociais anteriormente vigentes e da formação dos atuais grupos locais em que vivem os tapebas. Explicam também a mudança do caráter da relação de moradia que se obtém hoje na área rural (Cutia, Pedreira Sta. Terezinha, Tapeba, Lagoa dos Porcos), em que alguns tapebas permanecem como “moradores”. Estes têm se visto diante de progressivas restrições e intimidações de toda ordem pelos supostos proprietários de terras (proibição de reformar casas, de plantar roças, de construir novas casas para seus filhos etc.), numa clara tentativa de “persuasão” para que se retirem. Como já indiquei, a maioria dos tapebas hoje mora em terrenos da União, em bairros do perímetro urbano da cidade ou em áreas cuja situação de posse da terra não foi regularizada (resultado de ocupações de propriedades ou foros de terceiros), sendo objetos das mais variadas pressões.

¹⁷ No que parece ser uma referência ao patrimônio territorial da missão (cf. supra.).

Que diferença faz?

Posta desse modo a situação histórica¹⁸, os tapebas, se pensados como grupo, não constituem uma unidade singular, persistente, indivisa e claramente distinta, colocando um problema para a análise da manutenção dessa identidade categórica e da dinâmica da fronteira socialmente efetiva. Uma vez que são distintos os modos de apropriação fundiária e o uso dos recursos naturais que lograram estabelecer no seu devir histórico, como soluções distintas ante a dinâmica fundiária local; uma vez que observamos hoje uma configuração de grupos e assentamentos locais discrepantes, ao lado de uma grande diversidade de atividades produtivas, formas de sustento e modalidades de relacionamento com os detentores dos recursos básicos (proprietários de imóveis rurais, industriais, empregadores de toda a ordem), ou seja, já que não se identificam tão claramente os sinais “diacríticos” e aparentemente “objetivos”, nem “traços culturais” comumente valorizados e buscados como demarcadores da diferença cultural entre os grupos, por onde passa então a fronteira entre tapebas e brancos?

Tendo como referência central o desdobramento das relações dos tapebas com os demais regionais, a Igreja e as agências do Estado que atuaram localmente, procuro identificar e refletir sobre os fatores que conformam o estabelecimento da fronteira e o concomitante processo de produção da identidade categórica, assim como a arena de luta política e simbólica em que se desenvolvem os esforços de estabelecer os critérios legítimos de definição e reconhecimento do grupo.

O ponto de partida, portanto, não pode ser as eventuais características objetivas a serem apontadas pelos métodos do observador, mas sim um esforço de leitura do processo de diferenciação, de organização social da diferença cultural, de atualização da identidade categórica e do reconhecimento recíproco, a partir da gramática e da sintaxe dos próprios sujeitos, dos próprios atores.

Como sugere Barth, a ênfase primordial deve ser concedida ao fato de que grupos étnicos *são* categorias de atribuição, adscrição e identificação atualizadas pelos próprios atores e, portanto, caracterizam-se por organizar a interação entre as pessoas (Barth 1969: 10). Uma adscrição categórica, para Barth, é uma adscrição étnica quando ela classifica uma pessoa em termos de sua identidade mais geral e básica, *presumivelmente* determinada por sua origem e *background*: posto que os sujeitos sociais usam identidades categóricas de tipo étnico para categorizarem a si mesmos e aos outros com propósitos de interação, eles formariam um grupo étnico em um sentido que Barth denomina “organizacional”, por oposição ao sentido substantivo, de uma unidade portadora de um conteúdo, “portadora de cultura” (: 13-4).

Assim sendo, se o elemento crítico passa a ser a característica de auto-atribuição e atribuição por terceiros (: 13) e se grupos étnicos são categorias e envolvem processos de classificação, então é fundamental considerar as funções práticas dirigidas à produção de efeitos sociais às quais essas “classificações práticas” estão sempre subordinadas (Bourdieu 1989: 112). Compartilho da interpretação de que o que está em jogo na luta pelas identidades, pelo reconhecimento, é a imposição de percepções e categorias de percepção (: 117).¹⁹

Deve-se incluir no real a representação do real, ou melhor, a luta de representações em torno do real, do mundo social, que se processa simultaneamente em muitos lugares diferentes, por agentes muito diferentes, que têm em mente objetivos muito diferentes – no lugar em que se vive, entre vizinhos, amigos, parentes ou estranhos, na Academia, no Estado, na Igreja, em organizações informais e voluntárias, nas organizações não-governamentais etc. Assim, a identidade se afigura como dispersa em muitos lugares distintos, mas que se interinfluenciam – uma identidade multilocal que se processa paralelamente em vários níveis de organização social (Marcus 1991).

¹⁸ Por “situação histórica” entendemos a modalidade de interdependência e relacionamento que associa um conjunto de atores e o esquema de distribuição de poder entre eles num período de certa duração. Equilíbrio e período estes que são uma construção do pesquisador para o estudo da mudança social e da correlação de forças no tempo (Oliveira 1989: 57-8). Nesse sentido, é necessário prosseguir com a etnografia para completar o quadro da situação histórica em foco.

¹⁹ “As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos [...] são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (Bourdieu 1989: 113, ênfases no original).

Alguns referentes da categoria de atribuição

A palavra tapeba é devido à Lagoa do Tapeba, sabe? Nós morava lá, então todos nós temos que pegar o nome de tapeba, né? E por isso é que chamam a gente de tapeba. Mas não é que nós seja tapeba e pegue esse nome assim, mas o nome que nós pega é devido à Lagoa do Tapeba, porque todos nós morava lá na Lagoa do Tapeba, né? (Chagas, tapeba, 78 anos, Trilho/Paumirim).

Tapeba é a lagoa acolá que chama Tapeba, né? A lagoa lá onde nós morava. Era Tapeba. [...] O Casimito nasceu e se criou foi lá mesmo, lá pertinho da lagoa. Ele nasceu lá no Tapeba e se criou foi lá. Que eles dizem que a gente morava no Tapeba, criatura, e chamava nós de tapeba, só porque a gente morava lá no Tapeba. Ora! ("Dona" Adélia, tapeba, 82 anos, Cutia).

A referência aparentemente mais objetiva do termo tapeba, como já observei (cf. nota 15), é fisiográfica: Tapeba é um topônimo que dá nome a uma lagoa na área rural do município e a um riacho temporário que deságua na lagoa da Barra Nova (ou do Poço), na proximidade dos quais moram famílias de tapebas, em uma área onde, já indiquei, a presença deles é hegemônica. É freqüente também o uso do termo tapeba para referir-se a uma área mais inclusiva, genérica e de limites vagamente definidos, englobando a lagoa e o riacho homônimos, e até mesmo as localidades de Lagoa dos Porcos, Pedreira, Cutia e Capuan: o Tapeba "chamado" (cf. nota 15).

A possibilidade (e mesmo o esforço deliberado e consciente) de uma pessoa ou grupo doméstico reconhecer e ter reconhecida sua origem com referência às áreas consideradas como de habitação e vida tradicionais dos tapebas – a lagoa do Tapeba (ou, de modo mais inclusivo, o Tapeba "chamado") e o Paumirim – constitui um dos referentes da atualização da adscrição categórica. Há uma correlação estreita entre o topônimo e o etnônimo, instituindo a atribuição categórica a partir do reconhecimento coletivo da procedência comum como um fato básico, à qual se vincula uma série de atributos. Numa paisagem social limitada, na qual as pessoas têm um relativo conhecimento pessoal umas das outras, não se encontram dificuldades em atualizar a adscrição categórica, identificando-se ou distinguindo-se da coletividade em questão segundo a avaliação de filigranas de conduta, às quais referir-me-ei mais à frente.

O referente espacial, toponímico, ligado a uma configuração fisiográfica semiotizada, caminha *pari passu* com a referência "familiar", isto é, com

o modo segundo o qual as pessoas traçam ou vêem traçada sua ascendência por relações de parentesco (consangüinidade e/ou aliança indistintamente) com ancestrais que teriam vivido naquelas áreas. No Tapeba, destaca-se a figura de Manoel Raimundo, "cabeça" dos "tronco véio" da lagoa do Tapeba. No Paumirim, a figura emblemática de José Alves dos Reis, o "Zé Zabel Perna-de-Pau", tido como a última forte liderança dos tapebas do Paumirim, o "último tuxaua", após a morte do qual conta-se que os tapebas do Paumirim, que viviam sob a sua autoridade, se dispersaram numa espécie de diáspora. O caso absolutamente singular de poliginia sororal que ele teria mantido e os muitos filhos que ele teve com as suas duas mulheres²⁰ geraram um grupo de descendência claramente delimitado. Alguns elementos deste, notadamente da segunda geração descendente, casaram-se entre si. Estes referem-se a si próprios como "a verdadeira nação", opondo-se aos tapebas de outras localidades, considerados por eles não puros. Referem-se a "Perna-de-Pau" como o "fundador" da "nação". Desse modo, eles demandam o *status* de tapeba exclusivamente para si, negando-o a outros. Essa disputa pela autoridade e pela legitimidade do discurso verdadeiro sobre os tapebas é uma constante, principalmente entre os "Zabel", os pernas-de-pau, que se julgam os legítimos interlocutores para falar sobre os tapebas e de seu passado.

Deve-se assinalar que, no caso dos tapebas, não existem regras de descendência que vinculem uma pessoa a qualquer grupo de parentes, prescrevendo séries de direitos e deveres, nem regras de casamento preferencial ou interdição de união com brancos. Também não há regras de residência. A dimensão da organização social assume importância como um elemento definidor em função do reconhecimento de alguns grupos de descendência irrestrita²¹ como tapebas e da

²⁰ Há inclusive quem fale em três esposas (uma seria "amante", e não viveria junto com ele) e outros ainda em oito, todas morando na mesma casa. Até onde se pôde avançar, só conseguimos identificar filhos e netos das duas esposas referidas, por isso nos limitamos a estas. Quanto ao número total de filhos, não foi possível identificar todos, mesmo porque muitos não residem mais em Caucaia e as relações se estenderam para outras direções.

²¹ Como grupos de descendência irrestrita compreendemos aqueles "grupos" – no sentido amplo e descritivo, de qualquer coletividade cujos membros possuam uma semelhança qualquer – que consistem de todos os descendentes, através de homens e mulheres, de um ancestral comum. Uma configuração social característica dos sistemas de parentesco bilaterais, caracterizados pela ausência de grupos de parentesco exclusivos recrutados na base da descendência (cf. Bott 1976: 127-8).

consideração de uma peculiar "gramática" de casamento, sobre a qual falaremos adiante.

O modo como são pensadas e apropriadas as relações de parentesco, como é figurada a unidade do grupo e como se expressa o sentimento subjetivo de constituírem um todo é atestado e instituído pelo uso do termo "família", recorrentemente associado ao termo tapeba: "família de tapeba". Do mesmo modo, diz-se que os "Zabel" (supracitados), os "Coco", os Jacinto, os Alves dos Reis, os Alves de Matos, os Teixeira de Matos, os Alves Teixeira e outros grupos de descendência irrestrita de determinados ancestrais são (ou não são) tapebas, da "família de tapeba" (dependendo do contexto de interação definido). A esses grupos também se referem usando o termo família: "família de Jacinto", "família de Coco", "família de Zabel", etc.

Aqui o senhor não via gente de outras pessoas, ninguém via aqui nesse Trilho. Era só nós mesmo, viu? Era só gente da nossa família. O senhor acredite que aqui não morava ninguém de fora. Pessoa, assim, mais de outro sangue não morava. Era só índio tapeba aqui nesse Trilho. [...] Era uma cumandita só desse pessoal tapeba. [...] Agora depois que eles morreram [os mais velhos] foi que começou a ir se chegando esse pessoal branco, encostando perto dos tapeba. Ai, estão aí (Zuila, tapeba, 57 anos, Trilho/Paumirim).

H: É diferente tapeba de perna-de-pau?

T: É diferente, mas assim mesmo não é diferente. É porque esses perna-de-pau que chamavam, é porque tinha um tapeba que quebrou uma perna e tinha uma perna de pau. Ai apelidaram ele por Perna-de-Pau. Tá compreendendo? Porque perna-de-pau não era família. Chamavam ele de Perna-de-Pau porque ele tinha uma perna de pau. Mas era misturado com esses tapeba (Zé "Tatú", 66 anos, Trilho/Paumirim).

M: [...] A minha família não é tapeba não, Henyo.

H: Não?! Como é que é essa família de vocês?

M: A minha mãe era irmã da finada Teresa, que era casada com o finado Zé Zabel Perna-de-Pau, que chamavam tapeba. A minha tia era casada com o finado Zé Zabel Perna-de-Pau, que ele tinha uma perna de pau. Certo? Então, assim, a mamãe era cunhada dele, n'era? Que era casado com a irmã dela, n'era? Era cunhada. Mas que esse pessoal dos tapeba, isso é outra família. Só se meteu no meio porque ele casou com a irmã da minha mãe. Mas não tem nada a ver com essa raça não. Não tem nada a ver (Mazé, tapeba?, 55 anos, Trilho/Paumirim).

O modo como as pessoas traçam a sua ascendência com relação a um ancestral comum reconhecidamente tapeba ou a um local de procedência comum reconhecido como área de moradia pretérita dos tapebas determina em parte a sua individuação em um mesmo conjunto, na mesma coletividade. Essa delimitação, contudo, deve gozar de reconhecimento e valor da parte de terceiros (tapebas e brancos), podendo inclusive ser contestada. Apesar da aparência fixa e imperativa dos quadros de parentesco e procedência, estes estão sujeitos a valorações e imputações de significados as mais distintas, de acordo com os valores, interesses e estratégias dos atores em questão, tal como pode descrever para algumas "situações sociais" (Gluckman 1987), testemunhadas em campo, de conflitos de interpretação e desentendimentos pessoais fundados na adscrição étnica (Barretto Fº 1993: 421-53).

A polissemia do termo "misturada", que parece qualificar a gramática do parentesco tal como eles a entendem, é significativa dessa dinâmica de singularização e diferenciação dos tapebas em face dos demais regionais: "É uma misturada medonha essa da família de tapeba!". De um lado, refere-se à prática existente, embora não preferencial nem imperativa, de "casar na família", "casar dentro da família", na qual se "misturam" primo com prima, tio com sobrinha, tia com sobrinho etc.; de outro, refere-se à liberdade de união (formalizada ou consensual) com "gente de fora", de "outra família", de "outro sangue". A noção de "misturada", nesses dois sentidos, indica a dificuldade e, inclusive, em alguns casos, a impossibilidade de "destrinchar a família" em razão das múltiplas direções que as uniões tomam e da mobilidade física e social ligadas às estratégias de reprodução social.

CB: [...] Você veja bem. A mãe da minha mulher, apenas, ela era irmã de duas irmãs que eram juntas do Perna-de-Pau, né? [...] Então, por esse raciocínio, toda a família dela passa a participar dos tapeba. Que realmente quem é da família dos tapeba é as duas irmãs dela que, justamente, transou o sangue com o Perna-de-Pau. Que tem filho, tem isso é aquilo. Você está entendendo? Mas que a minha mulher, nem a mãe dela, realmente, ela não tem nada com perna-de-pau, não tem nada com índio, não tem nada com tapeba, né [...]?

H: Quer dizer, então, que esse pessoal da família de Jacinto não é tapeba?

CB: Não. Se é hoje, é pela seguinte maneira. Porque Jacinto casou na família [...] Agora como a família foi multiplicando, hoje já tem tapeba casado na família de Jacinto, tem Jacinto casado na família de tapeba, tem Coco casado na família de tapeba, tem Jacinto casado na família de Coco.

Então é isso. Tem uma misturada. É um bolo mais horrível do mundo (Chico Bento, 60 anos, Vila Nova, casado com a irmã de Mazé).

De outro lado, o termo "misturada", quando atualizado pelos regionais, articula potencialmente uma representação sobre a conduta social e sexual dos tapebas, de promiscuidade e incesto, comparando-os a animais: "É uma misturada medonha, feito cobra umas com as outras. São como uns cachorro!".

São misturado os perna-de-pau. Que quando era os tapeba, esses tapeba não vivia com os perna-de-pau. É tudo misturado. [...] Aquela arrumação! Era no tempo que faziam modo uma cascavel. Sabe como é? A cascavel não tem os filho e vem comendo? Assim é os perna-de-pau. Era esses tapeba. Comiam as filhas, o que tinham, prima, isso e aquilo outro. Num estava vendo que estava aquele molho ali? Pouco mais estava barriguda, porque não tinha noção de gente. Pareciam assim uns bichos (Zé "Tatu", 66 anos, Trilho/Paumirim).

O termo "misturada" reflete assim uma ambigüidade característica do processo de conceitualização da fronteira e da diferenciação cultural, com sua dimensão auto-reflexiva, como salienta Cohen: se a fronteira como objeto do discurso interno é simbolicamente complexa, como "face pública" da comunidade ela é simbolicamente simples (Cohen 1985: 12).

Os jovens tapebanos mais identificados com um estilo de vida urbano e que experimentaram viver fora da paisagem social local têm procurado romper com essa gramática do "casar na família", interpretando-a em termos similares aos dos regionais. Conflitam assim com uma das interpretações correntes entre os adultos, de que essa seria uma prática mais correta e mais de acordo com os padrões morais – além de tradicional. É por isso que os tapebas da lagoa são vistos entre eles próprios e pelos regionais como mais "puros", mais corretos, mais tradicionais – entre outras coisas, porque se casam na família. A esse elemento se somam as características de timidez e reserva: "São uns matutos!" O que significa dizer que eles próprios reconhecem diferenciações internas entre si, com base em algumas características que lhes atribuem e em que eles assentem.

Cabe salientar, entretanto, que se os tapebas da lagoa atualizam e valorizam positivamente o costume de "casar na família", não o é por nenhuma razão ontológica ou substantiva que lhes seja inerente e os

caracterize como um núcleo de identidade em torno do qual esta se enfraquece: trata-se de uma área onde, como já indiquei, a presença deles é hegemônica, os vínculos econômicos entre as pessoas são relativamente mais estreitos que nas outras áreas, a mobilidade física é relativamente menor, as relações de vizinhança tendem a ser mais estreitas e cordiais e, portanto, a possibilidade de encontros fora desses círculos é menor (o parente é vizinho, que por sua vez é colega de trabalho na palha ou nas roças, que é companheiro nas horas de lazer etc.). As famílias do Tapeba já se encontram ali há várias gerações, como no Trilho, propiciando alguma estabilidade e continuidade aos relacionamentos, o que contribui para que a conexidade das redes de parentes, amigos e vizinhos seja relativamente mais intensa e estreita.²²

Já podemos perceber aqui sinais de que a fronteira constitui-se pela presença fundadora de diferentes perspectivas de perceber e organizar a diferença cultural entre tapebas e brancos, o que não exclui, por sua vez, uma leitura múltipla dos mesmos critérios e características demarcadores da fronteira.

Os "comedores de carniça": o estigma e os atributos desabonadores imputados

Tapeba não tinha nome! Tapeba era um cachorro!

Naquele tempo em que eles não eram reconhecidos. [...] Do tempo, Henyo, em que eles nunca sonhavam que a Arquidiocese... que eles iam ser hoje o que eles são. Porque eles eram jogados. No tempo em que eles comiam carne velha, murrinha. [...] No tempo em que não era todo mundo que

²² Refiro-me a "redes" porque, não havendo uma regra de descendência que vincule uma pessoa a um grupo de parentes, prescrevendo uma série de obrigações e direitos, os relacionamentos sociais externos das pessoas e suas famílias de orientação tendem a assumir a forma de uma rede, muito mais do que a forma de um grupo organizado (cf. supra e nota 21). Na formação da rede, como indica Bott, somente alguns e não todos os indivíduos componentes têm relações sociais entre si, podendo haver variações na conexidade das redes, ou seja, na extensão em que as pessoas conhecidas por uma dada família se conhecem e se encontram umas com as outras independentemente da dada família. A autora emprega o termo "malha estreita" para descrever a rede na qual existem muitas relações entre as unidades e "malha frouxa" para indicar o oposto (Bott 1976: 76-7). As localidades onde residem os tapebas e as relações que estes entretêm nelas e entre elas podem ser diferenciadas por esse critério também.

queria dar nem água prá eles ("Seu" Fernando, 60 anos, Capoeira). Eles falavam "Olha aí, a cumandita de tapeba que vão passando! Lá vão os tapeba. Eu não quero nem saber dessa imundície aqui no meu terreno! Pode tirar!" O senhor pensa que davam uma morada a nós num canto assim que soubesse que nós era tapeba? Não senhor! (Zuila, tapeba, 57 anos no vídeo Tapeba: Resgate e Memória de uma Tribo, agosto de 1985).

Se existe um conjunto de referentes em relação ao qual o *experience distant concept* (Geertz 1983a: 57) de "identidade categórica" – categorias de adscrição atualizadas pelos próprios sujeitos, que têm a característica de organizar a interação entre eles – surge mais próximo de seu sentido etimológico, este é o que diz respeito às informações estereotipadas e desabonadoras transmitidas nesse entrejogo de reconhecimento que configura as identidades. Aqui, nossas categorias se encontram com a palavra grega de onde se originam: *katégorein*, que significa apontar, indicar, mas, fundamentalmente, acusar na ágora, acusar publicamente – como recorda Bourdieu.²³

Caluniar, acusar, maldizer, insultar e xingar publicamente. Também se trata disso quando alguém usa tapeba como termo de referência, de tratamento ou de chamamento, em determinadas circunstâncias e com uma certa entonação, como deixam transparecer vários e recorrentes testemunhos oculares e relatos de campo. Tapeba funcionou – e em certos círculos e contextos ainda funciona – como um insulto e um xingamento, dada a informação social desabonadora que o termo veicula. Ele está associado a condutas como comer carne podre (carniça), consumo de álcool, promiscuidade (um dos sentidos emprestados à noção de "misturada"), desonestidade, roubo e desrespeito pela propriedade alheia, indolência e indisposição para o trabalho, bem como à imundície em que vivem e à imagem de miséria a que em geral estão associados.

²³ "De fato, este trabalho de categorização, quer dizer, de explicitação e classificação, faz-se sem interrupção, a cada momento da existência, a propósito das lutas que opõem os agentes acerca do sentido do mundo social e de sua posição nesse mundo, de sua identidade social, por meio de todas as formas do bem dizer e do mal dizer, da bênção e da maldição ou da maledicência, elogios, congratulações, louvores, cumprimentos ou insultos, censuras, críticas, acusações, calúnias etc." (Bourdieu 1989: 142).

Muitos regionais e até mesmo tapebas fazem referência a essas condutas como diferenciadoras e características. Pelo contato que mantive com regionais de vários estratos sociais, essa "imagem pública" dos tapebas é algo que ainda tem muita força no contexto local, sendo os regionais ainda socializados nessa concepção sobre a conduta dos tapebas e na expectativa de que se comportem costumeiramente assim.

É comum alguns tapebanos assentirem em alguns elementos desse reconhecimento negativo de que são objeto, como definidores das características singulares que os distinguem – notadamente o consumo de álcool e o hábito de comer carniça. Este último, eles reconhecem, é um hábito não tão costumeiro como era no passado: define muito mais a "convivência" dos chamados "troncos velhos", dos "cabeça véio" dos quais eles descendem, ao mesmo tempo em que marca uma mudança de conduta em relação àqueles, pois hoje eles se reconhecem como "mais civilizados", ou ainda como sendo "as pontas de rama", "os renovos".

Era tudo bebado quando passava por aqui. [...] Aquelas inficira de tapeba bebado. E era os maiores nomes do mundo! Falavam palavrão alto. E toda vida eu gostei de respeito e aí eu grevava com eles (Zé "Tatú", 66 anos, Trilho/Paumirim).

E come tudo no mundo. Porque tudo quanto não presta eles come. Porque eu me lembro quando eu morava ali, eu morava confronto com eles. [...] Por uma hora dessas eles chegavam com um bocado de galinha velha podre. Essas galinha velha doente das granjas, eles chegavam com um bocado. Um saco cheio. As bichas chega estavam roxa! Tinha umas assim dependurada no cordão já, tudo cheio de bicho. Botavam no fogo e comiam (Cleide, tapeba, 40 anos, Trilho/Capuan).

Isso era a história que até a Maria Lúcia foi para Brasília, chegou lá e disse que aqui mesmo não existia índio. [...] Porque aqui só existia bebedor de cachaça e ladrão. [...] Mas graças a Deus, meus Deus, ladrão eu nunca vi não. Beber cachaça... Tá eu gosto dum trago. Não vou mentir. [...] Ora quem é que não gosta? A bichinha é boa! (Prazeres, tapeba, 56 anos, Capuan de dentro).

C: [...] É o pessoal, que a gente passa por aí, aí eles dizem, "Olha os tapebanos, comedor de carniça!"

H: Mas por que comedor de carniça?

C: Ah, mas tinha de primeiro! Esse pessoal mais antigo mesmo comiam. Os

antigos, os troncos velhos. [...] Eles comiam coisa que achavam morto, dois, três dias às vezes, por aí a fora. Porco, chega era inchado! Aí eles arrastavam gado que morria assim, o trem matava e eles traziam. E comiam mesmo! Agora é que não está mais, né? Os tronco velho morreu tudo. [...] Agora que o pessoal já estão mais civilizado, né? (Carminha, tapeba, 58 anos, Trilho/Paumirim).

O termo “tronco velho”, assim como os seus equivalentes (“cabeça véio”, “raiz do pau”, “tapeba da gema”) e os seus desdobros (“ponta de rama” e “renovo”) representam uma modalidade regional de expressão que abrange muitas outras áreas e situações no Nordeste do Brasil, fruto do processo natural de formação de conceitos que opera na linguagem. Admitindo a natureza metafórica fundamental da consciência lingüística, interpretamos esses termos produzidos a partir de comparações com elementos do mundo natural, principalmente a flora (tronco, rama, raiz, pau, renovo), como expressões de uma certa concepção do tempo e das relações (de continuidade e descontinuidade) entre as gerações, atualizando certos princípios classificatórios. Trata-se de associações ativas de lugares comuns que reorganizam as concepções de natureza e cultura daqueles que as usam. Nessas metáforas de matriz biológica, vemos a expressão de uma certa concepção do tempo e da organização social que articula a tensão permanente entre *philia* (continuidade, junção, aproximação) e *neikos* (ruptura, discórdia, separação, distância).

Muito diferente da nostalgia habitual, a opinião e a informação negativas sobre o passado dos tapebas, expressas nos depoimentos acima, embaralham o sentido habitual que se empresta à mudança social em sociedades indígenas, na qual a alvorada esplendorosa se opõe ao crepúsculo decadente. Esse reconhecimento da relação de estigma de que foram e são objeto – que, conforme alguns relatos, parece ter se vinculado a uma ideologia e a uma prática de evitação – só se dá em virtude da concepção de que eles hoje gozam de um novo *status*: são “reconhecidos”, são “vistos”. Expressam assim o respeito e o relativo reconhecimento da cidadania que passaram a ter das autoridades públicas e potentados locais, bem como dos regionais com quem convivem, a partir da atuação da Equipe Arquidiocesana e dos esforços empreendidos no sentido de regularizar a situação fundiária local.

O “reconhecimento” dos tapebas: a Igreja, o Estado e os potentados locais

Uma etnografia completa das agências de contato está além dos objetivos deste artigo. Contudo uma breve descrição do encadeamento dos fatos, uma rápida consideração dos efeitos que produziram e da interpretação de tapebanos e demais regionais sobre estes permitirão que eu conclua o trabalho amarrando as implicações teóricas da idéia de organização social da diferença cultural e da identidade categórica como fenômeno processual e contextual, ligado a um determinado estado de relações de forças na luta simbólica.

A Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza começou a trabalhar em Caucaia em 1984, assistindo indistintamente a tapebas e brancos e tentando equacionar os problemas de ambos, índios e pequenos posseiros. Isso levou à criação, em 1985, da Associação das Comunidades do Rio Ceará, organização civil sem fins lucrativos, laica, com representação paritária de tapebas e brancos desde a presidência até o conselho, passando pela tesouraria e secretaria. Em parte devido à sua própria forma de atuação marcadamente assistencialista num primeiro momento e em parte devido a uma mudança de conjuntura – o naufrágio do Plano Nacional de Reforma Agrária –, a Equipe logo se descuidou do projeto original de dar suporte tanto a índios como a brancos numa luta comum pela terra.

De uma solução na qual o diálogo principal com o governo se dava com o extinto MIRAD/Ministério da Reforma Agrária, a Equipe Arquidiocesana concentrou seus esforços em equacionar a demanda por terra propondo a criação de uma Área Indígena no município de Caucaia. Assim sendo, nesse processo alguns dentre os tapebas começaram a estabelecer novas relações (com a ação da Igreja e com várias agências governamentais) e novas alternativas de futuro se abriram para eles. Eles se relacionaram e ainda estão lidando com a FUNAI e com o seu lento, burocrático e afunilado processo de reconhecimento, demarcação e regularização fundiária das terras indígenas. Mas o que é mais importante para a(s) sua(s) auto-imagem(ns) e a(s) imagem(ns) que os outros têm deles foi a transição de “tapebas imundos” para índios sujeitos de direitos e a reativação de vínculos com parentes efetivos e parentes distantes.

Nós não sabia que era índio. Sabia que era tapeba, mas esse negócio de índio ninguém sabia, né? Aí, quando surgiu uma conversa dessas, aí o pessoal ficou tudo abismado, com medo. Que nós nunca vimos na nossa vida. Nasci e nunca soube, nunca vi falar nesse negócio. [...] Aí foi que eu fui sabendo, tudinho direitinho, que nós ainda era da raça. Aí fomos ajuntando, ajuntando, ajuntando a família todinha. Aí pronto (Lúcia, tapeba, 47 anos, Trilho/Capuan).

Eu sabia que eu ainda tinha, assim, uma pitadinha de índio. Na minha família ainda tinha, assim, uma pitadinha de índio mas eu não sabia que era tanto, né? Aí, então quando o Bastião chegou me contando tudo, que o pessoal da Arquidiocese tinha descobrido que tinha tapeba e tinham se interessado por nós (Iracema, tapeba, 25 anos, Cutia).

Ele chegou dizendo que andava procurando família tapeba. Aí eu perguntei a ele, "Com quê que é seu caso com a família tapeba?" Aí ele disse prá nós — prá mim e prá Mãe Vêia — que nós que estava escutando a ele, ouvindo a ele. Ele disse, "Rapaz, nós anda procurando vocês, porque vocês têm muito valor". Agora, até hoje eu não sei que valor é esse (Zequinha "Sabiá", tapeba, falecido, Ponte 1/Soledade).

Quando eu soube dessa história, que o Chico Passarinho me falou [...] "Zufla, porque você não entra nesse negócio de comunidade?" Eu digo, "Olhe Chico, eu não tinha vontade de entrar não. O pessoal disse que isso é arrumação de índio. Sei lá se até o pessoal não tem vontade de pegar a gente para mandar e desterrar, para matar por aí!" O Chico disse, "É nada! É isso não. Isso é besteira tua. [...] Zufla vai que é bom. O pessoal do rio Ceará estão bem de vida e tu vive nesse trabalho de fábrica, trabalhando aperreada com esse horror de gente para tu dar de comer" (Zufla, tapeba, 57 anos, Trilho/Paumirim).

Em virtude da noção que os tapebas têm de serem índios, a Equipe Arquidiocesana, num primeiro momento da sua atuação, desenvolveu esforços didáticos e pedagógicos especiais de "resgatar" a memória deles, através de inúmeros artifícios e práticas, tais como dramatizações, apresentações de teatro de bonecos, exposições de "conjuntos de cartazes educativos", e da produção de um vídeo (*Tapeba: resgate e memória de uma tribo*). Essas iniciativas, por sua vez, estavam baseadas nos inúmeros textos produzidos pela Equipe Arquidiocesana a partir de uma pesquisa documental e bibliográfica que desenvolveu sobre a história

do Ceará, das populações aborígenes e da ocupação colonial da área onde hoje se situa o município de Caucaia. Alguns desses textos tornaram-se públicos pela imprensa, num esforço de atestar a continuidade histórica dos tapebas com as populações pré-colombianas e a imemorialidade da ocupação, dando suporte à demanda de reconhecimento de seus direitos territoriais.

Em outro esforço no sentido de constituir um princípio de unificação e um ponto de apoio objetivo para a ação de mobilização, foi instituído o dia 3 de outubro (véspera do dia de São Francisco) como "Dia dos Índios Tapebas", em virtude do falecimento nesse dia, em 1984, vítima de um ataque cardíaco, daquele que era tido como o último chefe indígena, o "cabo" Vítor, genro do "Perna-de-Pau". 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 têm de constituir um todo.²⁴

Essa me parece ser a dimensão fundamental do trabalho da Arquidiocese no sentido de engendrar uma luta coletiva pela reversão da correlação de forças simbólicas, oferecendo um passado para os tapebas se reconhecerem como sujeitos de direitos. Nesse esforço, buscava-se inverter a equação tapeba "índio", na concepção pejorativa corriqueira do termo (com todos os atributos desabonadores aí implicados), para a equação "índio tapeba" vinculado a uma tradição pré-colombiana e, conseqüentemente, sujeito de um conjunto de direitos específicos, aí incluídos a proteção do Estado e o direito à terra. Contribuíram para a projeção dessa definição da situação não só o agenciamento da Arquidiocese, mas também as experiências concretas de conflitos que os tapebas tiveram com inúmeros proprietários, bem como os contatos com órgãos governamentais e suas formas de atuação.

Vítimas constantes das arbitrariedades da polícia e dos constrangimentos impostos pelos supostos proprietários de terra, principalmente na área do mangue do rio Ceará, os tapebas se viram na situação inédita

²⁴ Há homologias entre esse elemento de "invenção de tradições" (Hobsbawn & Ranger 1984) no processo de reforço dos vínculos tapebas e os elementos do processo dinâmico de constituição das "nacionalidades": é a nação que faz a tradição (embora se pretenda remodelar a nação com base nesta mesma tradição), chegando-se a ponto de se criarem línguas, feriados e hinos nacionais, bem como ritualizações periódicas em que essas representações objetivas são encenadas (Mauss 1970: 280, Goldstein 1975: 175-6, e toda a tradição da análise gerativa que ressalta esse aspecto).

de poderem reverter a correlação de forças, até então completamente desfavorável a eles. Refiro-me aqui a vários embates: a luta pelo direito à pesca de crustáceos na área de mangue, à margem esquerda do rio Ceará, contra as pressões de José Gerardo Fiúza Lima, um dos condôminos da Fazenda Soledade; a luta pela posse de terreno da marinha à margem direita do rio Ceará, ainda em área de mangue, contra a transferência do foro do Sr. Francisco de Assis Vidal para as indústrias T.B.A. (Técnica Brasileira de Alimentos) e CERAPELES; as denúncias contra a localização da rampa de lixo da companhia de limpeza urbana do município nessa mesma localidade; a luta pelo direito de os tapebas da Capoeira continuarem retirando areia do leito do rio Ceará, contra as violentas tentativas de intimidação dos vereadores Luís Cordeiro (PDS) e Vicente Machado (PMDB), que haviam arrendado a Fazenda Malícias, no interior da qual corre o rio Ceará, ao proprietário Roberson Feitosa em 1988.

Destacam-se ainda: (a) o abaixo-assinado de 20 de maio de 1985 que os tapebas enviaram ao Presidente da República, à FUNAI e ao Ministro da Reforma Agrária, expondo a conflitiva situação fundiária local e reivindicando medidas de proteção (terra, saúde e educação), que constitui o "Documento Original" do Processo FUNAI/BSB/1986/85, que trata da identificação das terras ocupadas pelo grupo indígena; (b) os efeitos de verdade e reconhecimento oficial produzidos na instância local, como a declaração de 20 de agosto de 1985, da Secretaria de Administração e Finanças da Prefeitura Municipal de Caucaia junto ao Serviço de Patrimônio da União, de que os tapebas residem no rio Ceará há mais de 50 anos, e a Lei nº 416, de 22 de agosto de 1985, dispondo sobre a preservação do mangue do rio Ceará, em que os tapebas e as "comunidades" do rio Ceará são citados nominalmente como co-responsáveis no poder de fiscalização; (c) o fato de a imprensa ter apanhado em flagrante o industrial José Prudêncio, dono da CERAPELES, iniciando uma demarcação de terreno, abrindo picadas e fincando estacas na área de mangue, sem que o proprietário anterior tivesse entrado com o pedido de transferência de foro para aquele e à revelia do conhecimento do IBDF; e (d) a "Surpreendamental Parada Voadora a Caminho do Infinito", passeata que, no dia 19 de julho de 1987, partiu do Circo Voador às 16 horas, percorrendo a Avenida Beira-Mar, em Fortaleza, contando com a presença de várias entidades da sociedade civil que, àquela altura, constituíam o Comitê Pró-Tapeba, ocasião na qual foi panfletada a carta-documento "Povo de Caucaia. Existe Índios no Ceará. Os Tapebas ainda resistem". A passeata foi marcada para aquela data

por ser o fim do prazo de trinta dias da notificação de despejo expedida judicialmente pela TBA/Técnica Brasileira de Alimentos contra cinco das 64 famílias que moravam na Vila Nova àquela época.

É nesse momento que os tapebas se tornam um caso público. Entramos aqui no domínio da estratégia da mobilização, do manifesto, da nomeação pública e da "dialética da manifestação", que detêm um lugar determinante na imposição das percepções que estão em jogo nas lutas pela identidade, porque realizam à vista de todos a objetivação e a oficialização de fato do grupo: a manifestação é ato tipicamente mágico pelo qual o grupo virtual, ignorado, negado, torna-se visível, manifesto, para outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, aspirante à institucionalização (Bourdieu 1989: 117-8).

A discussão em torno da identidade foi o elemento que norteou o processo de reconhecimento jurídico-administrativo da AI Tapeba.²⁵ Essa luta simbólica se explicitou e se acirrou ainda mais após a identificação da área indígena, no contexto do levantamento fundiário e por ocasião do arquivamento do processo, em 1988, determinado pelo "grupão" – o Grupo de Trabalho Interministerial instituído pelo Decreto 88.118/83 e depois modificado pelo Decreto 94.945/87, instância com a atribuição formal de avaliar as propostas de criação de áreas indígenas.

O levantamento fundiário dos imóveis rurais de incidentes na AI Tapeba, realizado em agosto de 1987, foi uma etapa extremamente conflitiva, plena de situações de resistência ativa e passiva dos brancos à vistoria. Muitos destes, logo após o levantamento fundiário realizado pela FUNAI e pelo INCRA, venderam seus imóveis, outros lotearam e outros ainda levantaram benfeitorias. O cercamento de alguns açudes, lagoas e mananciais de uso comum para tapebas e regionais, a renovação e a ampliação das cercas, o progressivo crescimento dos loteamentos e arrendamentos (preferencialmente feitos a não-tapebas), enfim, a mudança na paisagem rural local contribuiu de forma decisiva para que os tapebas tivessem uma percepção mais clara dos significados e repercussões do novo *status* ao qual foram alçados: índios sujeitos de direitos e

²⁵ Para uma breve descrição do processo jurídico-administrativo de reconhecimento da AI Tapeba, consultar o verbete "Tapeba" no *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste* (PETI-PPGAS/Museu Nacional/UFRJ; Rio de Janeiro, 1993). A AI Tapeba foi identificada em outubro de 1986 com uma área de 4.675 ha. e 75 km de perímetro, por um GT constituído por um sociólogo, um engenheiro agrônomo da FUNAI e um representante da Equipe Arquidiocesana.

garantias. Se Zequinha "Sabiá" tivesse vivido para testemunhar, teria se dado conta de "que valor é esse" que os tapebas têm.

As terras é como eu já disse: não tinham assim esse tanto valor. Mas quando os proprietários souberam que a FUNAI vinha defender as terras dos tapebas, demarcar as terras dos índios tapebas, aí é que todo mundo se cuidou, quer dizer... O que eu quero dizer é o seguinte: até a FUNAI, ela pode ter vindo para cá para Caucaia com a boa intenção de ajudar os tapebas mas, pelo contrário, até o momento ela fez foi um grande mal. Porque todo mundo que tinha as terras soltas, o que fizeram? Cercaram! [...] Tinha cerca, mas era uma estaca velha podre aqui outra acolá. Aí quando a FUNAI veio a primeira vez, que surgiu jornal e tudo, o que o seu Jairo fez? Cercou tudo com nove fios de arame. Ali não tinha um pé de planta, era só mato. E o que ele fez? Assituou tudo de bananeira e de coqueiro. Ora, por que né? Cadê a FUNAI? ("Seu" Fernando, 60 anos, Capoeira).

São dessa época as declarações da deputada estadual Maria Lúcia Corrêa (PMDB), ex-primeira dama do município de Caucaia (1976-1980). Então presidente da Comissão de Educação da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará, ela contestou, do alto de seu título de bacharel em história, a existência histórica dos índios tapebas, manifestando-se contra o "sigilo" em que vinha se processando a ação do Estado no município e defendendo, em declaração à imprensa, a seguinte tese:

Nunca existiu índios Tapebas. O que existe é um grupo de descendentes de um caboclo conhecido pela alcunha de "Perna-de-Pau" que habitou na área de Caucaia no início do século e que teria vivido maritalmente com duas irmãs, o que gerou um grupo racial fechado que foi habitar nas proximidades da Lagoa do Babaçu, na estrada da localidade de Garrote, a oeste da sede da antiga Soure, hoje Caucaia (O Povo, 17.08.87, "Política", p. 04. "Maria Lúcia vê fantasia na origem dos índios Tapebas. Contesta demarcação das terras e teme provocação de conflitos").

Foi também em virtude do levantamento fundiário que o suplente de Senador pelo Ceará, Esmerino Oliveira Arruda Coelho, um dos condôminos da Fazenda Soledade, protocolou um requerimento ao Presidente da FUNAI em outubro de 1987. Neste, punha em dúvida a existência histórica dos índios tapebas, citando o argumento da deputada Maria Lúcia, e considerava ilegítima e ilegal a Portaria nº 2.384/87, que instituiu o GT para proceder ao levantamento fundiário.

[...] quando se passa ao exame dos fatos verifica-se que a pretendida área indígena, de que trata a Portaria 2384/87, não passa de uma fantasia, alimentada pelo cardeal arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, que pretende recriar, com sua fértil imaginação, nos mangues de Caucaia, um Brasil pré-Cabralino, habitado por silvícolas.

"Fantasia" é o termo usado tanto pela deputada quanto pelo suplente de senador. É forte a tentativa de deslegitimar o discurso performativo da Arquidiocese. Em face dos efeitos econômicos e sociais produzidos pela ação do Estado e das implicações locais do processo de reconhecimento da AI Tapeba (a virtual desapropriação de alguns imóveis rurais), acirraram-se as lutas pelo monopólio da definição legítima das divisões do mundo social e de fazer e desfazer os grupos (Bourdieu 1989: 113). Essas lutas são repercussões do reconhecimento, pelo "produtor das taxonomias oficiais", de que os tapebas são "índios".

Os embates prosseguem até que, em abril de 1988, os dados referentes à AI Tapeba entram em pauta para julgamento do "grupo" (cf. supra.). Na avaliação da Equipe Arquidiocesana, dos tapebas e do ITERCE/Instituto de Terras do Ceará, a questão estava resolvida: tratava-se de deliberar pela criação da AI Tapeba, acatando-se a proposta da FUNAI, visto que as autoridades estaduais confiavam na decisão a favor do grupo, que havia o compromisso do MIRAD de reassentar os pequenos posseiros incidentes na área indígena em duas fazendas desapropriadas em fevereiro e março de 1988 (Boqueirão dos Cunha e Capim Grosso) e que era farta a documentação que dava suporte ao consenso histórico sobre a presença indígena em Caucaia. Ocorre que, por deslize ou manobra intencional na convocação da reunião do "grupo" para o dia 20 de abril, o presidente da FUNAI apresentou o valor das indenizações como sendo quatro vezes superior ao efetivamente orçado. Após muita discussão, decidiu-se por maioria simples retirar o processo de pauta e deliberou-se por uma viagem à área para inspeção *in loco* da situação.²⁶

²⁶ Essa estratégia do "grupo" de começar a intervir na própria fase de identificação, questionando os relatórios de identificação produzidos pelas equipes da FUNAI e procedendo a vistorias *in loco* já vinha sendo adotada há algum tempo e obedecia à lógica de "cortar o mal pela raiz", controlando o processo de demarcação desde o início, pois é a fase de identificação que definirá o desdobramento do processo, visto que estabelece a configuração básica sobre a qual se dará toda a discussão ulterior.

Depois da visita, bastante tumultuada e plena de situações quixotescas (Barretto Fº 1993a: 620-23), o “grupão” voltou a se reunir em 20 de julho, retornando à pauta a AI Tapeba e outras AIs, todas em reapresentação e previamente visitadas pelos membros do GTI a fim de observar *in loco* a situação das mesmas. Coordenada pelo então Presidente da FUNAI Romero Jucá, este, alegando dúvidas nos corpos dos relatórios anexados ao processo (o que teria justificado a vistoria *in loco*), base processual insuficiente (o processo seria farto em documentação histórica, mas insuficiente em dados sobre a presença dos tapebas em Caucaia neste século) e falta de recursos para a indenização, bem como indisponibilidade de terras para o assentamento, “sugeriu a retirada da terra indígena Tapeba de pauta, sendo determinado-se em resolução do GTI que a mesma não fosse reconhecida como imemorial e *que se aguardassem*, para enriquecer o processo, *novos dados acerca da etnia*, quando então a FUNAI voltaria a analisar o caso” (Ata da 6ª Reunião Ordinária do GT nº 94.945/87, de 20 de julho de 1988, ênfase minha). A Resolução nº 01 do “grupão” estabeleceu, que, “tendo em vista *as dúvidas quanto à etnia dos remanescentes*, levantadas a partir da documentação apresentada; [...] a situação atual da região em apreço; [...] a observação *in loco* [...] pelos membros do GT” (ênfase minha), a área proposta pela FUNAI não deveria ser considerada como terra indígena.

Percebe-se claramente a ambivalência que o produtor das taxonomias oficiais deixa transparecer na gestão que faz dos nomes e categorias de divisão do mundo social: há dúvidas quanto à “etnia” dos “remanescentes”, ao mesmo tempo em que aguardam-se novos dados sobre a mesma. Ao classificar e tentar homogeneizar, o detentor do monopólio da violência simbólica legítima abre brechas para que se reforcem, por sua apropriação, categorias socioculturais singulares. Essa não é uma batalha meramente judicial. É uma batalha entre idiomas culturais entremeados às relações de poder em nossa sociedade (como observa Clifford, 1987, a respeito dos Mashpee).

Não é difícil perceber que, a partir desse momento, o processamento da “identidade” dos tapebas como grupo social específico alcança outros “níveis de integração sociocultural” (Steward 1972: 43-63) que transcendem a esfera local das relações pessoais.²⁷ É na simultaneidade da relação

entre esses níveis de integração e organização socioculturais que os tapebas serão processados, dada a “coexistência” (*coevalness*, nos termos de Fabian 1983) da atuação da Igreja, da intervenção do Estado, da economia e da competição por recursos, da mídia (que passa a assumir um importante papel, como vimos, conferindo existência pública aos tapebas), dos contextos local, regional, nacional e transcultural, do mundo do etnógrafo e dos seus objetos, tudo ao mesmo tempo e de uma vez só.

É importante observar que não ocorreu um processo simples e linear de transição da relação de estigma ao “reconhecimento” – conceito-chave que passou a ser usado por tapebas e demais regionais para expressar as novas relações e possibilidades históricas, bem como o relativo exercício da cidadania de que os tapebas passaram a ser sujeitos. A “imagem pública” negativa dos tapebas ainda vigora e orienta a conduta das pessoas, tendo inclusive determinado as formas de atuação assistencial da Equipe Arquidiocesana num primeiro momento (Barretto Fº, 1993: 583-ss.). Entretanto um outro referencial de identificação e reconhecimento surgiu para os tapebas: os índios sujeitos de direitos e garantias, que hoje “são mais vistos”, “podem entrar em qualquer repartição que são bem recebidos”, “têm quem olhe por eles”, “têm o apoio da Igreja”. Situação absolutamente impensável para os que eram considerados como animais, comedores de carniça, ladrões etc. Zequinha “Sabiá” foi desmentido pela velocidade meteórica da conjuntura:

Eles vieram a ter direito agora [...] direito de entrar dentro de um órgão desse aí, dentro de uma Justiça Federal, foi agora. Mas quem que via antigamente pisar nem num batente?! Que nada. Era para fora na hora. “Bota esse mendigo para fora!” Hoje eles entram lá dentro, sentam naqueles sofás, nas poltronas, ficam lá cheio de mordomias. [...] Era muito rebaixado, muito. Era uma classe baixa que não tinha nome. [...] Aí depois que surgiu a Arquidiocese, aí tinha de modificar tudo agora. Agora não existe mais esse nome para mangar de tapeba. [...] É com muito respeito agora (Zé “Tatú”, 66 anos, Trilho/Capuan).

tanto de um formulação caracteristicamente funcionalista. Emprego-a aqui com o intuito de produzir estranhamento. É como se, no caso dos tapebas, uma dinâmica sociocultural meteórica e fulminante tivesse o mesmo efeito de um demorado processo milenar, ou melhor, como se aquela dinâmica condensasse os elementos característicos deste processo. Como sugeriu a Profª Alcida Rita Ramos, que me fez ver esse aspecto, os tapebas resultam desse precipitado (no sentido químico mesmo do termo) de elementos que, de repente, se encontram.

²⁷ Aproprio-me, aqui, de um modo bastante livre da noção de Steward. Este se refere a desenvolvimentos evolutivos de longo prazo, pelos quais formas socioculturais locais vão progressivamente se integrando em/a formas cada vez mais inclusivas, tratando-se por-

Porque ficou visto, ficou muito prático. Este nome [...] já andou em todos os órgãos. Ficaram mais respeitado ainda. Ficaram com liberdade de andar em certo tipo de órgão. Eles realmente já foram na FUNAI, na Capitania dos Portos. E aliás já foram em muitos órgãos e eles agora são grande. Agora eles estão mais respeitados. Ai agora todo mundo quer ser tapeba (Graça, esposa de um tapeba, 34 anos, Capoeira).

De ralé a ator político, tudo remete aos sentidos contraditórios embutidos no termo "índio": o significado até então inédito para eles e que levou alguns deles à ampliação dos seus horizontes existenciais, relacionando-os com os horizontes de outros sujeitos sociais e instituições; e o sentido pejorativo genérico comumente implicado na palavra, que faz sobrevir uma relação a um conjunto fragmentado de condutas desabonadoras. A noção que alguns brancos usam para referir-se à diferença específica dos tapeba, "sistema de índio", exprime bem essa antinomia e simultaneidade. Tendo acumulado um universo novo de significados e informações sobre a categoria "índio" (muitos deles veiculados pela mídia), para além da concepção regional pejorativa do termo, a parcela da população local que convive mais diretamente com os tapebas usa a noção de "sistema de índio" para expressar o reconhecimento de condutas, práticas, modos e humores que julgam ser diferentes dos seus. Baseiam-se em filigranas de conduta não tão facilmente perceptíveis, tais como: o jeito de andar, o humor volúvel e idiossincrático, o modo de cumprimentar as pessoas, a "convivência" etc.²⁸

Eu estou cansado de estar aqui mais o seu Fernando, às vezes eu digo, "Essa família, dias passa pela gente, fala com a gente, ou dá com a mão ou fala mesmo. No outro dia passa abafando a gente, como se passasse por um pau aí". O sistema do índio é esse mesmo. Não é raiva da gente nem nada. No dia que eles vão com aquela veneta boa eles falam com a gente, no outro dia é com a cara desse tamanho, nem ligam quando passam. A natureza deles é que é aquela mesma, o ritmo deles, o clima deles é que é aquele mesmo ("Seu" Pedro, 45 anos, Capoeira).

²⁸ A respeito de um grupo também estigmatizado, os lapões, Eidheim já observava que a linguagem de símbolos que se relaciona à clivagem étnica é sutil e sombreada e, portanto, deve ser compreendida num contexto local, no qual nos deparamos com a difícil tarefa de compreender o modo local de avaliação da conduta, expresso em termos como os dos depoimentos transcritos a seguir (Eidheim 1969: 40). Apenas Eidheim esqueceu de observar que o local é o ponto de encontro, tangenciamento e entrecruzamento de distintos fluxos e vetores de origem extralocal.

A gente vê muita televisão e aqui os tapebas têm toda a qualificação de índio mesmo, na própria pele, na cor, na qualidade deles. Eles não podem negar. Por isso foi quando a FUNAI chegou aqui [...] na hora que chegou, reconheceu logo como índio. [...] Se você chegasse aqui e fosse uma pessoa que quisesse prestar atenção [...] no jeito dos outros, pelo próprio você via. Pela própria convivência você ia logo tirando, analisando. Que aquela parte, aquele pessoal, eles tinham uma diferença de cor. [...] Quem é que não vê o jeito dos tapebas para os que não são. Tem o jeito deles. [...] São diferentes até na marcha, na cor. *Em tudo eles são diferentes.* [...] *Muito fácil da gente conhecer eles* ("Seu" Fernando, 60 anos, Capoeira; ênfases minhas).

O antropólogo e a "invenção da cultura"

Baseando-me de novo no recurso aos depoimentos pessoais produzidos em campo, gostaria de considerar as repercussões de um tipo particular de intervenção, a do antropólogo, do seu mundo e dos seus objetos, nesse processamento da identidade. Isso se justifica porque estamos lidando aqui com fenômenos sociais constituídos não apenas por diferenças culturais, mas também por teorias da diferença cultural que distintos atores e agências trazem consigo. Transcrevo então um trecho de uma entrevista de grupo realizada em campo com três tapebanas:

H: Mas, então, quando foi que voltaram a chamar vocês de tapebas?

E: Eu comecei a ouvir falar de novo depois que eu vi o seu Henyo chegar por aqui.

H: Eu?!

E: Sim. Que o pessoal aí já tinham parado de falar nos tapeba. Aí, depois que chegou, aí que o pessoal começaram a falar de novo nos tapeba mesmo.

H: Como assim? Depois que eu cheguei?

E: Sim, fazendo essas pesquisas, né? Aí o pessoal tudinho começaram a falar. Aí passou todo mundo a querer ser tapeba. [Risos]

H: Me explica. Me dá um exemplo.

E: Assim, porque ninguém ouvia mais falar, de jeito nenhum. Aí, depois que o senhor Henyo chegou por aqui, foi que o pessoal começaram a falar de novo. Já tinham esquecido. [...] Porque ninguém não chamava mais a gente quando a gente chegava nos canto, nem nada. Aí, não chamavam mais a gente de tapebano nem nada. [...] Aí, gente que não é nem dos tapeba quer participar dos tapeba. [...] Mas não era mesmo titia? Já não tinham deixado? [...]

H: Quer dizer que com a Arquidiocese e a Associação das Comunidades também não foi assim?

P: Sabe, o Pedrinho [ex-membro da Equipe Arquidiocesana] fez muito dessas coisas também, sabe.

E: Pois titia, eu ainda não tinha visto falar de jeito nenhum. Eu vi depois que ele chegou, que a comadre Lúcia levou ele lá na Vila Luciano, que ele estava fazendo essa pesquisa, foi que eu vi.

P: Sim. O Pedrinho fez muito esse trabalho. Agora não sei se é o mesmo, né? Mas das famílias era o mesmo jeito. [Prazeres faz referência ao censo genealógico] Agora, por aqui ele andou até ali no João da Ana. Mas prá cá eu acho que ele não chegou a vir não. Ele não sabia andar. Mas o Pedrinho fez muito esse negócio.

E: Mas eu nunca participei não. Que eu também sempre fui mais isolada da família.

N: Também ela morava lá. Trabalha e só chega de noite. Só está em casa dia de domingo.

P: Toda vida ela só trabalha assim. Às vezes passava e ela não estava em casa, né? Mas o Pedrinho fez muito esse trabalho também (Elza, 39 anos, sua mãe Nazaré, 66 anos, e sua tia Prazeres, 56 anos, tapebas, Capuan de dentro).

Nesta rica entrevista, ou antes, conversa mantida com essas três mulheres, fica explícito que a presença do pesquisador e o desenvolvimento de seu trabalho, bem como a dinâmica e as formas de abordagem privilegiadas devem ser atentamente considerados como elementos catalisadores e significativos na atualização histórica da fronteira socialmente efetiva.

O depoimento de Elza é importante, pois permite perceber as diferenças entre a atuação da Equipe Arquidiocesana e a minha (o desenvolvimento do trabalho de campo numa situação complexa como esta), indicando que as implicações de ambas não são uniformes nem totalizadoras. Geralmente, ao se falar do efeito e das repercussões da presença e/ou atuação de uma agência, toma-se como pressuposto que essas implicações se fazem sentir para toda a coletividade sujeita ao agenciamento e que produzem um resultado uniforme. Ao lado de muitas outras, a situação de Elza mostra, ao contrário, que esse agenciamento opera sobre condições concretas muito específicas, existindo pessoas na situação em apreço que, dado o seu ritmo próprio de vida (Elza trabalhava como empacotadora de biscoitos na Padaria de Caucaia, numa relação de tra-

balho formal) e a intensidade de relações com seus parentes ("eu sempre fui mais isolada da família"), mal sabiam da atuação da Arquidiocese, da FUNAI e demais agências governamentais, bem como da presença de um pesquisador na área. Os percursos, trajetórias, formas de abordagem e objetivos privilegiados por um são distintos dos atualizados pelos outros. Daí porque as implicações dessas atuações se farão sentir mais em algumas localidades, e em determinadas pessoas, do que em outras, comprometendo-as com as pautas e os padrões de conduta gerados (Prazeres foi representante da "comunidade" lagoa do Tapeba na Comissão Geral da Associação das Comunidades do Rio Ceará).

Assim, creio que seria importante recuperarmos o sentido de "invenção", não tanto nos termos de Hobsbawm – embora este permaneça importante, como fica claro a partir do agenciamento da Arquidiocese – mas sim nos termos propostos por Wagner, ou seja, de que invenção é cultura (Wagner 1981). O antropólogo torna as suas experiências compreensíveis, para si mesmo e para os outros em sua sociedade, percebendo-as e compreendendo-as em termos de sua própria vida familiar e das categorias de sua cultura – uma das quais (e fundamental) é a própria categoria *cultura*. Ele inventa as suas experiências como "cultura" (: 35-6). O antropólogo aparece assim, ao lado das políticas governamentais de classificação, como mais um agente da disciplinarização e da objetificação. A sua prática e os conceitos que traz consigo, contudo, sofrem um intenso escrutínio "interno" da parte dos "nativos" no contexto do encontro etnográfico e para além deste. O controle sociotécnico sobre o sentido e o exercício da indianidade, sobre a definição de índio e dos tapebas como tais e sobre a sua diferença genérica e/ou específica em termos socioculturais é embaralhado localmente.

Estaríamos, então, diante de uma "invenção", um simulacro de um passado morto, uma recuperação artificial, um sinal de decadência cultural, ou um genuíno renascimento cultural? Se optarmos pela primeira alternativa, só nos restaria admitir, como Sahlins, que de fato alguns povos têm toda a sorte ao seu lado, visto que têm o privilégio de reservar o termo "Renascimento" a um período da sua história, no qual "um bando de intelectuais nativos [...] se reuniu e começou a inventar suas tradições e a si próprios, ao tentar ressuscitar o conhecimento de uma cultura antiga, que eles alegavam ser uma realização de seus ancestrais". (Sahlins 1993: 7-8).

Conclusão

Em que pese a minha tentativa de caracterizar as forças mais localizadas como distintas daquelas que só depois vieram a desempenhar um papel ativo na redefinição da situação local (a Igreja, as agências do Estado, o antropólogo), creio que, dada a situação histórica presente, é fundamental considerar que esses grupos e instâncias em interação (tapebas, população local, Equipe Arquidiocesana, FUNAI, outras agências do Estado, antropólogo) revelam um sistema mais inclusivo de relações sociais, que coloca em xeque a distinção local/extra-local. Isso significa dizer que as estruturas e organizações, bem como as práticas e os discursos desses grupos, não podem ser compreendidos à parte do campo político intersocietário em que se tangenciam. Longe de ser algo sincrético ou substancial, um terceiro sistema que suponha a partilha e a comunhão de representações e condutas por parte dos atores e agências envolvidos, um campo político intersocietário constitui-se pela presença fundadora de perspectivas diferentes para cada um dos atores e agências, não excluindo a existência de uma leitura múltipla das características demarcadoras da fronteira – entre e pelos diferentes atores e agências (Oliveira 1988: 266-7). Trata-se de uma noção de sentido operacional que nos ajuda a pensar no processamento paralelo e multilocalizado da identidade, bem como no peso e na legitimidade diferenciados que esses diferentes agentes possuem nesse campo.

A identidade categórica é determinada, presumivelmente, por uma origem e um *background* de experiências e trajetórias, de hábitos, costumes e estilos de vida, reconhecidos coletivamente como comuns e distintivos. O fato de a presença e a atuação da Arquidiocese terem deflagrado uma retomada de contatos com parentes efetivos e distantes, contribuindo para adensar a conexidade das redes sociais e reaglutinado as pessoas a partir da categoria de adscrição foi de fundamental importância para que os tapebas reatualizassem a concepção de si mesmos como uma coletividade distinta. Só que isso se deu em várias bases: não apenas com base na configuração histórica particular que estava implicada no agenciamento da Arquidiocese face aos tapebas, mas também com base nas múltiplas representações que eles têm de si próprios e, especularmente, com base nas representações que corriam a seu respeito (sua imagem pública), das quais eles tinham conhecimento. O imprevisto histórico, a conjunção abrupta de elementos carregados de força política e simbólica numa dada conjuntura, põe em movimento

processos que tomam os próprios tapebas de surpresa. A isso deve se acrescentar o potencial transformador do nosso modesto conceito de cultura como fermento do conteúdo desse caldeirão.

Assim sendo, os tapebas estão postos hoje em um contexto de uma pluralidade de alternativas, o que faz com que viver como tapeba e falar e pensar em tapebas seja referir-se a uma variedade de sentidos, recorrê-los e pensá-los como grupo de modos distintos. Em virtude da situação atual, e dependendo do contexto de interação e dos agentes implicados neste, os tapebas podem agir e vir a ser considerados e tratados de diversos modos, entrando ora um ora outro elemento na percepção da diferença cultural. É como se as práticas, as condutas, as representações, os discursos performativos, enfim, todos os recursos da paisagem social intercambiáveis nas situações de interação cotidiana, e que dão sentido à atualização histórica e concreta da fronteira, só possam ser compreendidos a partir da interdependência e do equilíbrio de forças atual.

É nesse sentido que falamos de uma identidade categórica cujo sentido só se pode apreender contextual e situacionalmente, a partir de um nexo de relações historicamente dado e situações concretas de interação. Transcendendo uma análise que se deteria em elencar os fatores constitutivos de uma identidade substantiva, vista em si mesma como um foco gerador de critérios distintivos e de pautas de relacionamento (um modelo que o indivíduo deveria repor constantemente no decorrer de sua existência), penso a noção de identidade categórica como processo e produção de um “agenciamento coletivo de enunciação” (Guarari e Rolnik 1993: 30-1): potência e atualização de virtualidades diferentemente a cada vez. Admitir que a diferença cultural é socialmente organizada significa reconhecer que, mais do que a identidade, é a possibilidade de troca que constitui o valor fundamental a ser sustentado nessa situação. Afinal, como diz Nietzsche, a identidade é o princípio do ser morto, não da vida.

Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã*

De uma maneira geral, quando se fala de índios no Brasil, logo se pensa nos xinguanos ou em tribos que habitam recônditos amazônicos. A imagem mais freqüente é a de "selvagens", "aborígenes", "autóctones", que se apresentam a nós, "ocidentais" e "civilizados", como exóticos em sua língua, seus trajes, seus costumes. Contudo existem índios que só falam o português, que se vestem de forma idêntica aos membros das populações regionais imediatamente envolventes e que, ainda por cima, têm costumes muito próximos aos dos regionais.

Adeptos da teoria da aculturação pensavam os índios do sertão nordestino como comunidades que no contato com a frente de expansão pastoril foram paulatinamente perdendo seus costumes tradicionais e incorporando os costumes dos brancos, guardando todavia uma identidade mínima que lhes garantia o *status* de grupo étnico. Na verdade,

* As idéias contidas no presente texto são extraídas de parte de minha dissertação de mestrado "Regime de Índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã", defendida no Museu Nacional/UFRJ em 20 de dezembro de 1993. Gostaria de salientar, entretanto, que meu trabalho de campo na Serra do Umã realizou-se antes mesmo do início do curso de mestrado, com minha inserção no Projeto Estudos Sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI) e, mais especificamente, através do projeto "Fronteiras étnicas: território e tradição cultural" (Oliveira Filho s/d), coordenado pelo Prof. João Pacheco de Oliveira, que vinha tomando por objetivo crucial – e a partir de um ponto de vista comparativo entre grupos indígenas das regiões Norte e Nordeste – "delinear melhor a operatividade de conceitos como os de campesinato comunal e de indianidade para desvendar melhor a organização econômica destes grupos e focalizar a especificidade do modo de vida que a FUNAI impõe aos grupos atingidos pelo regime tutelar" (Oliveira s/d: 244).

rais grupos eram vistos como *resíduos de populações indígenas* e seus membros como *remanescentes indígenas*.

Em contrapartida, ao se trocar a noção de aculturação pela de etnogênese, pode-se não visualizar grupos que sofreram perdas, mas sim perceber a formação de novos agrupamentos étnicos que foram se constituindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados eram assim designados e que assim podiam ter acesso à terra e obter assistência da União. O caso dos índios de Atikum-Umã mostra bem esse processo: eles não são um caso de perdas que um grupo específico sofreu até se tornar resíduo de uma cultura aborígine prévia; ao contrário, trata-se de um agrupamento de pessoas de diversas origens étnicas (índios descendentes de diversos grupos distintos, negros e brancos) que, ameaçadas de perderem seu recurso básico (a terra), resolvem constituir-se como comunidade indígena e atribuir a si próprios tradições, tais como o órgão tutor exigia para o reconhecimento de reservas indígenas no Nordeste. Com esse exemplo, destaca-se o engodo de se pensar os índios apenas como aqueles que guardam uma cultura aborígine – e a isso eu chamo de *ilusão autóctone* – pois grupos indígenas surgem situacionalmente da mesma forma que suas tradições podem ser situacionalmente construídas.

O que eu pretendo aqui é justamente alcançar uma compreensão de uma *comunidade indígena* sertaneja em termos de sua etnicidade, ou seja, tentar perceber como os Atikum-Umã se inserem no conjunto mais amplo da sociedade regional como um agrupamento discreto, singular. Sabendo que a “comunidade indígena de Atikum-Umã”¹ se formou apenas na década de 1940, este texto estabelecerá a etnicidade na Serra do Umã (sertão pernambucano) tomando por base a gênese do grupo étnico, processo este fundamental para o entendimento do fenômeno em questão. Mas antes cabe apontar alguns dados gerais quanto à situação atual da área indígena Atikum e ao povoamento da Serra do Umã.

A área indígena

Com uma população de quase quatro mil habitantes² e oficialmente dividida em vinte aldeias³, a área indígena Atikum encontra-se estabelecida na Serra do Umã⁴, a qual, objeto de minha pesquisa de campo, situava-se no distrito de Carnaubeira⁵, município de Floresta, sertão pernambucano. Em agosto de 1993, Portaria do Ministério da Justiça resolve delimitar a área indígena com 15.276 ha, sem, contudo, determinar – como seria de costume – a proibição de ingresso e permanência de estranhos (não-índios) na mesma sem autorização prévia. No presente texto, considero a situação administrativa da área indígena no início de 1991, ou seja, sem considerar a emancipação de Carnaubeira e percebendo apenas a área identificada pela FUNAI. Cabe também ressaltar que a região como um todo é marcada por situações de extrema violência não apenas em razão das invasões na área indígena e à rivalidade, ou melhor, ao conflito beligerante entre as famílias Ferraz e Novaes de Floresta, que brigam pelo poder municipal desde o início do século, como também pela presença da maconha na região. É a presença cada vez maior desta que vem tornando a região ainda mais violenta. Na verdade, vários municípios do sertão pernambucano – inclusive Floresta – estão cada vez mais se dedicando ao cultivo dessa planta e tornando a região a maior produtora mundial. Especificamente em relação à Serra do Umã, esta – e apesar de os índios não utilizarem a maconha em seus rituais e tampouco fazerem uso dessa planta cotidianamente – não fica para trás no quadro acima mencionado, isto é,

² Segundo o *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste* (PETI 1993), que se baseia em documentação da FUNAI de 1989, a área indígena teria 3.582 habitantes.

³ Não há contudo qualquer concordância quanto ao número de aldeias e suas denominações tanto por parte do autor, como da FUNAI e dos próprios índios. O termo aldeia foi estabelecido pelo SPI/FUNAI, que vem, para melhor mapear a área, numerando aldeias que são chamadas de sítios pelos habitantes da Serra.

⁴ O *Atlas Terras Indígenas do Nordeste* aponta que os Atikum estão situados na Serra das Crioulas. Isso porque segundo a cartografia oficial da região o complexo de serras (Serra Umã, Serra Grande, Serra das Crioulas etc.) onde está inserida a área indígena leva essa última denominação. Contudo, para os índios, tal complexo de serras é chamado de Serra do Umã no sentido de pertencimento ao grupo Umã.

⁵ Em outubro de 1991, ocorre a emancipação política de Carnaubeira, que torna-se município com o nome de Carnaubeira da Penha, contendo dois distritos: Barra do Silva e Olho d'Água do Padre, este último uma aldeia da área indígena Atikum.

¹ Uso *aspas* para *comunidade indígena de Atikum-Umã* porque é assim que se referia ao grupo o líder Abdon Leonardo da Silva.

os plantios de maconha vêm cada vez mais sendo efetuados e têm trazido uma violência extra para uma área já conturbada.

Bem, antes de tratar particularmente do (duplo) objeto deste texto (a etnogênese dos Atikum e a manutenção da etnicidade aí gerada), gostaria de focalizar rapidamente a Serra do Umã no que diz respeito a seu enquadramento no povoamento dos sertões nordestinos.

A Serra do Umã

Primeiramente, cabe mencionar que já a partir do século XVI dois fatores – o sistema de doação de sesmarias e a introdução e desenvolvimento da criação de gado no Nordeste – caracterizam a experiência colonizadora⁶ dos sertões nordestinos, a qual teve como objetivo principal a ocupação efetiva da terra a ser transformada em pastagens. É assim – e diante da contrariedade indígena – que se estabelecem as *guerras justas* contra os *índios de corso*⁷. Sobressaíram-se aí os Cariris,

⁶ Para tratar com a idéia de colonização, sigo a evolução do pensamento de Bosi (1992), para quem as “palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*” (: 11), o qual “significou, na língua de Roma, *eu moro, eu ocupo a terra*, e, por extensão, *eu trabalho, eu cultivo o campo*. Um herdeiro antigo de *colo* é *incola*, o habitante” (: 11). Além disso, a “ação expressa neste *colo*, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. *Colo* é a matriz de *colônia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar” (: 11). E ainda, “como se fossem verdadeiros universais das sociedades humanas, a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política, reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização” (: 12). Contudo “o novo processo não se esgota na reiteração dos esquemas originais: há um *plus* estrutural de domínio, há um acréscimo de forças que se investem no desígnio do conquistador emprestando-lhe às vezes um tônus épico de risco e aventura. A colonização dá um ar de recomeço e arranque a culturas seculares” (: 12).

⁷ Denominavam-se *índios de corso* aqueles que assaltavam fazendas de gado, engenhos e outras unidades de produção. Na opinião de Albuquerque, “é importante, no entanto, notar que esses ataques eram realizados por grupos indígenas ameaçados pelas frentes pioneiras coloniais, por deslocamentos produzidos por crises que ameaçavam a sobrevivência tribal, além do fato de que nas formações sociais indígenas inexistia a noção de propriedade privada sobre os meios de produção. Contra os *índios de corso* decretavam-se as *guerras justas* que foram legalizadas a partir de 1611. Tal classificação foi comumente invocada para organizar expedições punitivas” (Albuquerque 1984: 30-1).

que ocupavam uma faixa de terra que ia do São Francisco até a Serra do Ibiapaba, no Ceará.

A primeira metade do século XVIII se caracterizou pela escravidão indígena e pela administração de missões por padres jesuítas. Já na segunda metade ambas foram abolidas e foi criado o chamado Diretório dos Índios (para promover a integração dos índios à sociedade colonial), extinto no século XX. No entanto, as chamadas *guerras indígenas* prolongaram-se durante toda a etapa colonial e somente no início do século XIX os sertões do Pajeú (onde está inserida a Serra do Umã) tornaram-se mais pacíficos. De fato, este foi o século dos aldeamentos na região, quando os *índios bravios*, já cansados, começaram a entregar suas armas e se estabelecer em missões como a do Olho d'Água da Gameleira (atual aldeia Olho d'Água do Padre, na Serra do Umã), a do Jacaré e a de Baixa Verde. Já na passagem do século XIX para o XX, as idéias de “progresso” e “civilização” começam a ser levadas adiante. Em 1910 é fundado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), marcado ideologicamente pela “idéia dos postos de atração e dos postos de pacificação para se colocar os índios em contato com o civilizado” (Rondon 1947). A ação protecionista assim se desenvolveu durante pelo menos as primeiras décadas do presente século; ainda na primeira metade do mesmo, vários postos indígenas – inclusive no Nordeste, dentre os quais o Posto Indígena de Alfabetização e Treinamento Atikum – foram fundados apenas com o intuito de prestar assistência às comunidades.

Grupos indígenas de várias denominações habitaram a Serra do Umã, porém a sua localização geográfica não se restringiu à Serra, pois vários foram os que procuraram as serras sertanejas, fugindo dos caminhos do gado. Sendo ou não nômades, esse grupos se deslocavam muito pelos sertões. Foram os Umãs – provavelmente um grupo Cariri⁸ – os que mais se destacaram na ocupação da Serra do Umã.

A partir da compilação de fontes históricas, pode-se estabelecer, por exemplo, que por volta de 1696 os Umãs perambulavam pelo vale do rio São Francisco; em 1713, estavam na ribeira do Pajeú; em 1746, em Alagoas, entre os rios Ipanema e São Francisco; em 1759, em Sergipe; em 1801, foram aldeados em Olho d'Água da Gameleira, de onde se dispersaram

⁸ Digo “provavelmente”, por haver autores que classificam os Umãs como um grupo de língua isolada (Loukotika 1968). Além disso, devo informar que os Umãs foram denominados por diversos etnônimos: Huanoi, Huamoi, Huamães, Huamué, Humons, Umã, Umães, Uman, Umãos, Urumã, Woyana, entre outros.

em 1819; em 1838, são encontrados nas proximidades de Jardim, no Ceará; em 1844, encontram-se novamente próximos ao antigo aldeamento, mais especificamente em Baixa Verde. Daí em diante cessam as informações sobre esses índios, que reaparecem somente na década de 1940 reivindicando o reconhecimento de suas terras. Vale lembrar que, quando aldeado, o grupo Umã em 1802 foi obrigado a dividir o aldeamento com os grupos Xocó e Vouvê; estes sempre se mantiveram próximos aos Pipipás (seus inimigos, aldeados em 1804 na aldeia Jacaré, Serra Negra). Em 1852, ainda existiam “índios bravios” na Serra do Umã ou em suas imediações.

Cabe ressaltar também que os índios aí estabelecidos eram conhecidos por acolher negros fugidos que, ao escaparem da dominação dos colonizadores, procuravam refúgio nas serras. De fato, segundo Ferraz, a Serra da Cacaria, próxima à do Arapuá (município de Floresta), “é quase toda povoada por negros, de longa data, que lá se constituíram numa espécie de quilombo, desde a época da escravidão” (1957: 22). E o “mesmo fenômeno se pode observar na Serra do Umã e na dos Crioulos. Na do Umã eles se mesclam com facilidade com o grupo indígena ali existente, o que se poderá verificar à simples análise dos tipos humanos do aldeamento Atikum-Uman do alto da serra” (: 22). Tal mestiçagem fez com que essa “tribo” ficasse conhecida “pela designação de ‘os negros da Serra do Uman’” (: 33).

Se em meados do século passado cessam informações documentadas sobre os índios que habitavam a Serra, na década de 1940 deste século assistiu-se, em contrapartida, ao (re)surgimento de uma “comunidade indígena” que se autodenominava Atikum-Umã e reivindicava seus direitos sobre a Serra do Umã. Ora, se sabemos que Umã era um agrupamento étnico, o que dizer de Atikum?

Infelizmente não é possível estabelecer uma genealogia – a não ser no sentido estabelecido por Foucault (1990), como será visto adiante – do grupo étnico Atikum-Umã. Quanto ao nome “Atikum”, a primeira referência data da época da “formação da aldeia” (1940), quando, em uma comunicação interna do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o chefe da 4ª Inspeção Regional deste órgão, referindo-se ao posto indígena da Serra do Umã, comenta que o primeiro nome do posto foi Atikum⁹,

⁹ Na verdade, o citado chefe Sr. Raimundo Dantas Carneiro afirmou, durante entrevista realizada em sua residência em 26 de novembro de 1991, que o primeiro nome do posto indígena foi “Governador Estácio Coimbra”. Por outro lado, em documento do SPI de 1961, Raimundo se refere ao mesmo pelo nome de Posto Padre Nelson.

provavelmente em razão de um grupo com o qual os “Umans” teriam se mesclado e o qual devia se chamar “Aticum” ou “Araticum”.¹⁰ Para os índios, por outro lado, Atikum¹¹ não era uma “tribo”, mas um personagem (epônimo da aldeia) que, para alguns (pois vários não souberam informar nada a respeito, ou diziam apenas se tratar de um índio), era filho de Umã, “o índio mais velho” desse grupo, cujos membros em hipótese alguma se consideram índios Atikum-Umã, mas sempre índios de Atikum-Umã. Não há contudo quaisquer lembranças (míticas ou não) acerca desses ancestrais.¹² Voltando ao Atikum, segundo alguns depoimentos, este foi casado com uma índia de Tuxá¹³, tendo o casamento se realizado na Pedra do Gentio¹⁴ – o que justifica, segundo os informantes, o fato de os Tuxá terem ajudado os Atikum a incrementar sua prática no *toré*¹⁵ por ocasião do reconhecimento oficial desse último grupo por parte do SPI. Por fim, outro dado aponta para o fato de ter sido Atikum um indivíduo (que se tornou um mito para a tribo): todos os índios se consideram descendentes de Atikum, o qual é sempre louvado nos rituais como um patrono espiritual da aldeia. Todavia, levanto ainda a hipótese de ter sido Atikum um *encanto de luz*¹⁶ que tenha “descido” durante um ritual¹⁷, mobilizando alguns índios mais

¹⁰ Segundo Galvão (1897), “Araticum” era um lugarejo do município de Floresta. Já para Loukorka (1968), “Aticum” ou “Araticum” é a língua extinta de uma tribo que agora fala apenas português, em Pernambuco, perto de Carnaubeira.

¹¹ Uso a grafia Atikum, tal como se encontra nos documentos da FUNAI e também na sede do posto indígena Atikum.

¹² Existe um importante depoimento quanto à “história do tempo da revolução” (provavelmente a Revolução da Serra Negra de 1823), no qual se aponta não apenas para a dispersão de índios para os lugares citados, como também para a família que ficou com a descendência de Atikum. Ver Grünewald (1993).

¹³ Um grupo de Rodelas/BA.

¹⁴ Lugar sagrado na aldeia Jatobá, Serra do Umã, onde se realizam trabalhos de Ouricuri.

¹⁵ Festa “tradicional” de caráter sagrado, na qual se dança em círculos ao som de maracás e cantigas (toantes) e há intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres do catimbó e ancestrais míticos.

¹⁶ Entidade espiritual *positiva* (a princípio, o espírito de um índio já morto) que *baixa* nos rituais durante o fenômeno da possessão.

¹⁷ Baseio-me aqui no seguinte toante: “Mestre Atikum/ seu cavalo está selado/ para.../ venha para sua aldeia!...”. Apesar de os Atikum não chamarem seus médiuns de cavalos,

ativos politicamente, e sugerindo o nome para a aldeia¹⁸ – inclusive, segundo o então pajé Alcindo Rosendo da Silva, “a história de Atikum-Umã é que o chefe velho dos índios se chamava Umã, aí ficou Serra Umã”, e, se chamam “Atikum é porque a *ciência* descobriu Atikum-Umã”. Foi a “*ciência dos índios*” que descobriu através dos “trabalhos”.

Quanto ao nome “Umã”¹⁹, por outro lado, este só é mencionado pelos índios sob duas circunstâncias: ou para definir seu lugar de origem (ter nascido na Serra do Umã²⁰), ou para melhor definir sua condição étnica (ser índio de Atikum-Umã²¹).

Bem, se me estendi de forma aparentemente estanque tentando situar condições históricas que afetavam os índios da região (e buscar uma origem do etnônimo Atikum), isso foi apenas com o objetivo de mostrar que os Atikum-Umã não podem ser pensados como um grupo que é hoje como fora outrora. Além disso, uma vez que a conjuntura presente não pode ser contrastada com situações passadas difusas, não se pode inserir o grupo em um processo, em um *continuum* de tempo, determinando organizações e padrões de cultura anteriores e posteriores aos períodos concretos (como fez Geertz em seu *Negara*). Entretanto uma apresentação histórica não perde sua validade no sentido de mostrar como é impossível pensar nos Atikum como um grupo autóctone, que sobreviveu aos diversos conflitos estabelecidos ao longo de todo processo de colonização. Na verdade tal apresentação histórica inclusive mostrou que o atual grupo Atikum-Umã tampouco pode ser considerado como *remanescente* unicamente dos antigos Umãs, pois, como foi visto, tal grupo se misturou por vezes a outros (inclusive de negros) na tenta-

percebo uma ambigüidade nesse termo. Além disso, a expressão *Mestre* é típica do catimbó e Atikum é *chamado* (para *descer* nos rituais) da mesma forma – e, por vezes, conjuntamente – que as entidades do citado culto. Para semelhanças com o catimbó, ver Cascudo (1979).

¹⁸ Como exemplo disso ver Batista (1990); mais especificamente o capítulo “A descoberta da aldeia”.

¹⁹ Em detrimento da grafia “Uman”, tal como encontrada em diversos documentos antigos, prefiro utilizar “Umã”, como se extrai de documentação mais recente. Isso porque nos documentos mais antigos tal referência se encontra escrita de várias formas.

²⁰ Perceba-se bem que se fala Serra *do* Umã, como se a Serra “pertencesse” a Umã, e não Serra de Umã.

²¹ Isso porque é habitual referir-se a eles simplesmente como índios Atikum, inclusive na documentação da FUNAI.

tiva de sofrer menos as agruras da colonização. Ao equívoco daqueles que legitimam a presença indígena linearmente, evoco a idéia de *ilusão autóctone*, apontando justamente para a possibilidade de existência de comunidades indígenas que possivelmente surgiram – por entre descon-tinuidades históricas – a partir de alianças e coalizões sob situações de conflito.

Premissas básicas: história, cultura e tradição

Se até o momento apresentei a área indígena e o povoamento da Serra do Umã no intuito de fornecer alguns dados para a construção etnográfica e teórica que está por vir, gostaria agora de expor algumas idéias quanto ao uso de conceitos como os de história, cultura e tradição, a fim de justificar o suporte epistemológico deste texto.

Já mencionei anteriormente que não é meu objetivo estabelecer uma genealogia do grupo étnico Atikum-Umã. Na verdade, ao pensar no passado – e no presente – dos habitantes da Serra do Umã, o que tenho em mente é a história de um “campo social”. Como aponta Pierre Bourdieu (1989b):

Todas as formas de identidade colectiva reconhecida [...] são produto de uma longa e lenta elaboração coletiva: não sendo completamente artificial, sem o que a operação de constituição não teria sucesso, cada um destes corpos de representação que justificam a existência de corpos representados dotados de uma identidade social conhecida e reconhecida existe por todo um conjunto de instituições que são outras tantas invenções históricas. [...] Esta representação, produto das lutas que se desenrolam, no seio do campo político e também no exterior dele, a propósito sobretudo do poder sobre o Estado, deve as suas características específicas à história particular de um campo político e de um Estado específicos. [...] Para evitar que se seja iludido pelos efeitos do trabalho de *naturalização*, que todo o grupo tende a produzir em vista de se legitimar, de justificar plenamente a sua existência, é preciso pois reconstruir em cada caso o *trabalho histórico* de que são produto as divisões sociais e a visão social dessas divisões. A posição social adequadamente definida é a que dá a melhor previsão das práticas e das representações; mas para evitar que se confira [...] à identidade social [...] a função de uma essência de que derivariam todos os aspectos da existência histórica [...] é preciso ter em atenção de modo muito claro que este *status*, como o *habitus* que nele se gera são produtos da história, suscep-

tíveis de serem transformados, de modo mais ou menos difícil, pela história (Bourdieu 1989b: 156-7, grifos do autor).

Ainda assim, o trabalho histórico não teria por finalidade atestar a autenticidade do grupo étnico como tal. Como já salientou Clifford (1988), “tribos” nem sempre são “aborígenes”, mas podem ser criadas em circunstâncias históricas que mudam. “As instituições de cultura e tribo consideradas são invenções históricas, tendenciosas e mutáveis”, não designando “realidades estáveis que existiam aboriginalmente antes do encontro colonial”. A história dos Atikum, portanto, “não é uma de instituições ou tradições culturais invioladas” (: 339).

Nessa direção, perde sentido inclusive qualquer enfoque sobre uma oposição passado/presente. Ao contrário, a atenção pode, em determinados momentos, estar voltada para aquilo que Sahlins (1990) chamou de “estrutura da conjuntura”, ou seja, “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação” (Sahlins 1990: 15).

Por outro lado, se a “história dos nativos” e a “nossa história” emergem como partes de uma mesma história – se são componentes de uma “história comum” –, cabe salientar, em consonância com Wolf, a preocupação em tentar perceber como as formas culturais podem mediar os relacionamentos sociais entre populações particulares (Wolf 1982). Determinadas atividades, em interseção, podem criar nodos e nexos de interação, com desenvolvimento potencial de pontos de institucionalização, no meio de campos relacionais imbricantes (Wolf 1988).

Cabe aqui destacar, além disso, um “fluxo de cultura” nesses pontos de coexistência interacional-criativa entre o transnacional e o indígena – como se pode fisgar daquela macroantropologia da cultura baseada sobre a idéia do “ecúmeno global” (Hannerz 1989). Além desta, também a noção de “creolização” (Hannerz 1987) sugere um fluxo de cultura transnacional em um contínuo compartilhar de combinações e sínteses diversas com a cultura local.

Dessa forma, uma cultura não precisa ser homogênea ou mesmo particularmente coerente. A organização social da cultura – aqui ressaltada em seu aspecto processual – depende tanto do fluxo comunicativo, quanto da diferenciação de experiências e interesses na sociedade. Inclusive, como salienta Hannerz (1987), a macroantropologia da cultura

identifica a diversidade em si como uma fonte de vitalidade cultural²², o que, pressuponho, pode ser gerativo das várias feições possíveis que um grupo étnico pode assumir.

Porém, se tomo em consideração primeiramente esse *background* macroscópico, não posso perder de vista que o presente texto versa especificamente sobre a comunidade indígena de Atikum-Umã, sobre a etnicidade acionada por esses índios sob um contexto de conflito. Se considere esses aspectos amplos de cultura, é porque a etnicidade é somente um elemento desse jogo cultural distributivo. A etnicidade entra nesse jogo como uma organização social em que as fronteiras e as relações dos grupos sociais são vistas em termos de um repertório altamente seletivo de contrastes culturais empregados emblematicamente para organizar identidades e interações (Barth 1969 e 1984).

Em formulações mais recentes, o próprio Barth (1984, 1988) afirma a duplicidade de códigos culturais atuando sobre a mesma população e exorciza qualquer possibilidade de se pensar a cultura dos indivíduos como desvinculada desses códigos culturais mais amplos. Para ele, as pessoas que moram em sociedades plurais devem ser capazes de interpretar os atos e símbolos não apenas da sua própria comunidade.

Surge aí a necessidade de perceber como co-tradições se organizam em uma situação plural formando uma determinada tradição, a qual deve ser compreendida não apenas pelos costumes – ou itens de idéias e cultura – como também pela ação dos sujeitos que afirma os valores da tradição (Barth 1984: 82). Além disso, deve-se ter em mente que a história de uma tradição não visa alcançar um ponto de difusão; trata-se apenas da história de uma corrente cultural em si.

Mas se especulo sobre as tradições na constituição da cultura de uma comunidade, falta dizer o que tenho em mente ao falar de tradição. Concordo com Linnekin que “tradição é um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade” (1983: 241), sendo além disso um modelo a priori que molda a experiência individual e de grupo e é também moldada por ela – e nesses termos, uma herança cultural dividida é um ingrediente básico. Contudo “a seleção do que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna” (: 241).

²² E como já deixou claro Fortes (1938), os contatos culturais provêm novos canais de expressão.

Dessa forma, *tradição* inclui elementos do passado, mas esse passado é equívoco: ele não corresponde à experiência de qualquer geração particular – a não ser talvez em momentos críticos, como a fase de negociações entre os índios e o SPI pelo direito de posse da terra. Assim, a tradição é fluida, seu conteúdo é redefinido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída. Nesse sentido, qualquer busca por uma “história real” é irrelevante.

Pois bem, todas essas são premissas básicas (sem valor analítico e não operativas, portanto) fundamentais a meu ver para dar início à tarefa de tentar conhecer o grupo de que trato – o que faço pondo em evidência sua etnogênese e sua etnicidade. É nesse momento apenas que se pode pensar em uma *genealogia*. Trata-se, nas palavras de Foucault, do “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” (1990: 171). A intenção é penetrar na discursividade local, ativar “os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (: 172). Está em foco aqui, portanto, a memória social do grupo, e, penso, a tradição oral é o melhor método de lidar com tal tipo de memória, pois a tradição oral é o próprio suporte da memória social (Vansina 1965).

A etnogênese Atikum

Início esta seção com uma apresentação etnográfica da etnogênese dos Atikum para, somente depois, colocar em análise tal fenômeno. Cabe salientar que, da forma como apreendo, essa noção se opõe à de aculturação e não especificamente às análises que punham em foco a questão racial, apesar de os Atikum se remeterem constantemente ao termo *raça* (“aqui é tudo da raça de Atikum, é tudo do sangue dele” – afirmam os índios na Serra do Umã) na maioria das vezes que querem legitimar sua condição de índios.

Foram recolhidos alguns depoimentos de índios (e, posteriormente, do Dr. Raimundo Dantas Carneiro, chefe da Inspetoria Regional do SPI por ocasião do reconhecimento da área indígena) sobre a fundação

do posto indígena, o reconhecimento da área e sobre a iniciativa dos índios para esses fins. Aqui estou no próprio âmbito da *etnogênese* do grupo em sua fase mais recente. Pois se o mesmo veio se constituindo, se transmutando, através de um longo processo histórico que lhes impunha situações específicas, a fase à qual me remeto agora é a de uma situação cujo desenrolar os levou a sua formação tal como se conhece ainda nos dias atuais. Tento, portanto, uma síntese global daqueles depoimentos²³, correndo aí o risco de alguma inexactidão, uma vez que se os mesmos são complementares, aparecem por vezes de forma incoerente. Ou seja, informações quanto a lugares, datas, pessoas, etc. podiam apresentar pequenas variações conforme o informante.

A formação da “comunidade indígena de Atikum-Umã”

Era bem o início dos anos 1940 e habitantes da Serra do Umã estavam insatisfeitos com fatos que vinham ocorrendo. Primeiramente, os cultivos dos agricultores, principalmente na baixada ao pé da serra, eram constantemente invadidos pelo gado de fazendeiros. Além disso, todo ano aparecia na serra o “cobrador” (Júlio Pirata) da prefeitura de Floresta a fim de recolher impostos (“cobrar renda”, nas palavras dos índios) sobre o uso do solo na mesma.

Os habitantes da Serra mantinham contato com parentes e/ou compadres em locais como Rodelas (área Tuxá/BA), Serra Negra (atualmente área Kambiwá), Brejo dos Padres em Tacaratu (área Pankararu) etc., e ao relatarem para eles sua indignação com os fatos acima mencionados, eram informados de que havia um órgão do governo que estava criando reservas indígenas para “remanescentes de índios”. É assim que alguns habitantes da Serra se organizam e partem para Recife à procura do chefe da 4ª Inspetoria Regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, informando-lhe de suas insatisfações e afirmando ser a Serra “terreno de índio”, que haviam sido expulsos “os *caboco* mais velho, mas tem

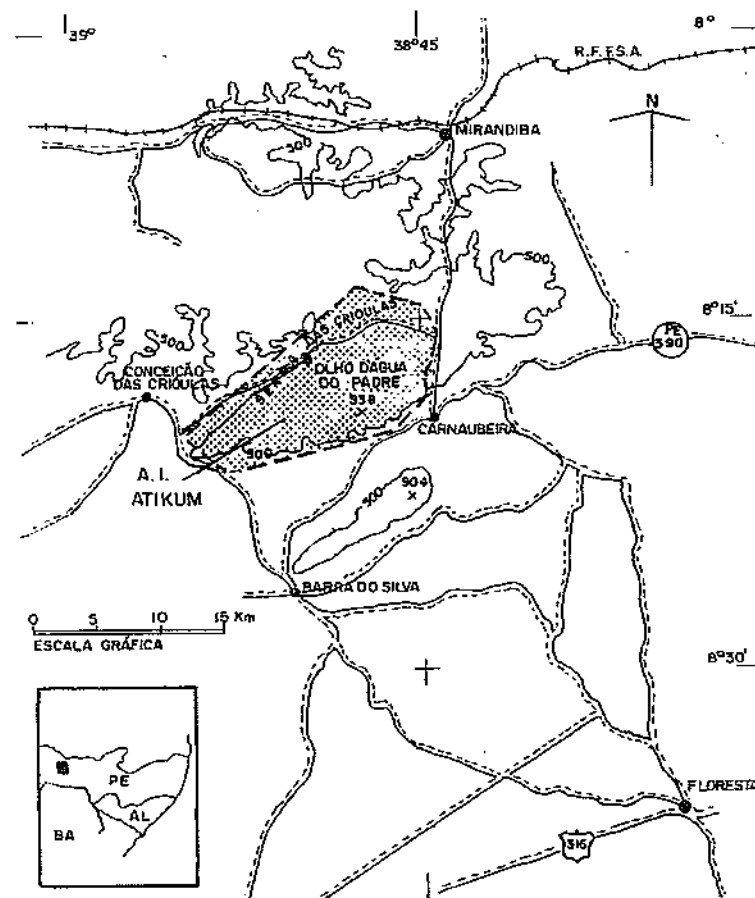
²³ Sigo de forma mais sistemática o depoimento de João Leonardo da Silva por ele ter participado ativamente de todo o processo de reivindicação da criação da reserva indígena desde a tomada de consciência de que isso era possível até a construção do posto indígena e demais benfeitorias na reserva já criada. Todo o seu depoimento foi corroborado posteriormente por Raimundo Dantas Carneiro, o qual, com mais de oitenta anos, guarda na lembrança a figura de João Leonardo.

a descendência que é os *caboco* mais novo". O citado chefe afirmou que enviaria um fiscal para averiguar se havia um toré organizado na Serra, o que garantiria o reconhecimento oficial de sua condição de índios e conseqüentemente a criação de uma reserva indígena. De fato, Raimundo – em entrevista a mim concedida na manhã de 26 de novembro de 1991 – afirmou que já sabia da existência de índios na Serra ("todos misturados"), mas considerava o toré como "a conscientização de que eles eram índios [...] eles tinham que saber aqueles passos da dança do índio". Para tanto, tomava como referência o toré de Águas Belas (Índios Fulni-ô), que "é o primitivo, é o verdadeiro toré".

Em seu retorno à Serra do Umã, os *caboclos* começam a organizar um toré a fim de esperar uma equipe "de reconhecimento prá área". Contudo eles estavam "fracos de toré". Chamam, então, alguns Tuxá de Rodelas para "ensiná" tal tradição para eles: "Vieram deixar tudo certo no serviço dos índios. Ficaram morando aqui uns tempos".²⁴

Em meados da década de 1940, chegam à Serra os enviados do SPI a fim de atestar a presença indígena ali. Já bem treinados na execução do toré, os Atikum recebem a citada comissão com uma grande festa, que foi a pedra de toque para a consolidação do reconhecimento oficial da área indígena, pois, muito satisfeitos com o toré que presenciaram, os homens do SPI informam aos *caboclos* que tomariam providências para a demarcação da reserva, sugerindo, desde aí, as figuras de um cacique (para intermediar questões com o órgão e, de um modo mais geral, com a sociedade nacional) e de um pajé (para cuidar do toré e da saúde dos índios).

Pouco tempo depois, Manuel Bezerra (primeiro cacique da área) vai a Recife e retorna com uma autorização para fazer uma rancharia – a qual devia se chamar *aldeia*²⁵ – em que havia um terreiro. Contudo



Fonte | PETI/Museu Nacional, 1993.

²⁴ Consta que foram os Tuxá ajudar os Atikum – onde ficaram morando por seis meses – porque, segundo o mito, teria o personagem *Atikum* casado com uma índia de Tuxá; casamento esse que se realizou na Pedra do Gentio, aldeia Jacobá, Serra do Umã. Além disso, da mesma forma que os Tuxá foram ajudar os Atikum, estes últimos posteriormente teriam ido ajudar os Truká da Ilha de Assunção, em Cabrobó, Pernambuco.

²⁵ Estou certo de que foi o SPI que incutiu essa idéia de *aldeia* na cabeça dos Atikum. Idéia essa levada depois à frente pela FUNAI que, arbitrariamente, parece estabelecer, através dos estudos de seus técnicos, a quantidade de aldeias e seus limites. Quando estive na área indígena havia um processo de mudança do número de aldeias: de 16 para vinte. Apesar de todos esses anos, os membros da comunidade Atikum continuam a chamar os lugares identificados pela FUNAI como aldeias da forma como sempre chamaram, de *sítios*.

outros *caboclos* também começam a querer montar seus terreiros – o que Bezerra proíbe. Alguns *caboclos* insatisfeitos se organizam e vão para Recife reclamar a presença de “um chefe de fora”, tendo em vista que um do lugar não dava certo e que estavam ignorando as ordens dele, e que se assim fosse, eles iam “desistir de ser caboco”. Dr. Raimundo explica que Bezerra é apenas um representante e escuta, em contrapartida, a exigência da criação de um posto indígena. A partir desse momento, o agente mais ativo nas negociações para a criação da reserva indígena passa a ser João Leonardo da Silva, primeiro funcionário contratado pelo SPI (juntamente com Deocleciano Antonio dos Santos e Antonio Né) para a construção das benfeitorias no Alto do Umã, onde em 1949 é fundado o posto indígena e criada a reserva indígena Atikum.

Pois bem, apresentados esses dados acerca da formação da área Atikum, posso, com base nos mesmos e também nos dados históricos antes levantados, partir para uma tentativa de apreensão da constituição do grupo.

Viu-se como foi tumultuada a vida dos índios nordestinos e que a partir de meados do século XIX os Umãs começam a desaparecer das referências arquivísticas e bibliográficas. É sabido no entanto – principalmente ao lidarmos com história oral – que no início do presente século a Serra do Umã já era habitada por pessoas que ainda estão lá. Não se sabe, entretanto, a respeito de uma possível identidade por base étnica do grupo àquela época. Parece – e pelo menos aparentemente isso é verdade – que seus membros se misturavam, confundindo-se facilmente com a população abrangente em termos práticos de sua inserção no quadro social nacional.

Seguindo os passos de Darcy Ribeiro (1982), pode-se interpretar que aí eles eram apenas camponeses que, não fosse a noção de terem uma origem indígena, em nada diferiam do restante da população rural da região. Além disso, essa noção de uma origem indígena era muito mais objeto de introspecção do que algo a ser exibido no contexto mais amplo da sociedade, onde, com certeza, seria objeto de escárnio e de discriminação. É o exemplo de um conjunto de pessoas a que os adeptos da teoria da aculturação ainda hoje gostam de referir-se como *remanescentes indígenas*. Nas palavras de Ribeiro:

[...] eis o que restou, no século XX, dos índios do interior do Nordeste, simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios. Pelo menos tão índios quanto seja compatível com sua vida diária de vaqueiros e lavradores sem terra, engajados na economia regional (: 57).

Apesar da força desse tipo de argumentação, não posso, contudo, aceitá-la. Para mim, não interessam “resíduos” do que foram os Umãs; interessa-me sim o surgimento dos Atikum-Umã como grupo étnico – uma vez que sua gênese não se remete a um tempo mítico, mas a circunstâncias, situações, que se inserem na história atual – e o que eles de fato são atualmente. O que me fornece uma tal apreensão do grupo em exame é justamente a substituição da idéia de aculturação pela noção de *etnogênese*, aqui vista – em consonância com Sider (1976) – como um processo histórico de criação de um grupo étnico em que seus membros buscam gerar sua própria cultura, em contradistinação à cultura que flui de sua posição oprimida. O que ocorre, ainda segundo Sider, é uma tentativa de fazer sua própria história buscando mover-se além das condições impostas sobre eles. Ora, como se deu a constituição formal do atual grupo Atikum-Umã? Trata-se de um grupo camponês que, ameaçado de perder seu recurso básico – a terra – pelo poder local (fazendeiros ligados ao município de Floresta), investe contra isso no intuito de reverter a situação em seu proveito, utilizando-se, para tanto, de uma construção cultural: o toré. Contudo nem sempre é o próprio grupo que determina o traço cultural a ser utilizado como sinal diacrítico na elaboração de sua etnicidade, pois, como vimos, o toré foi imposto pelo SPI aos *caboclos* da Serra do Umã, que o reatualizaram como tradição em uma atitude essencialmente política.²⁶ Existe aí, de modo correlacionado a um exemplo fornecido por Goldstein (1975), um processo de formação de alternativa política.

Dessa forma, o problema da etnogênese se confunde com o da formação da “comunidade indígena de Atikum-Umã”, o que leva obrigatoriamente ao problema da constituição histórica desse grupo étnico, na qual não se pode deixar de considerar os movimentos demográficos ligados à Serra do Umã – e aqui penso especialmente nas migrações por vários motivos: escassez de água nas áreas de caatinga, refúgio de negros quilombolas, remoção de pessoas pelas agências coloniais etc. Trata-se, contudo, de um grupo com um passado bastante desconhecido – a própria natureza do termo *Atikum-Umã* é bem imprecisa, conforme visto anteriormente (com isso não quero dizer que a escolha do mesmo, a nomeação da tribo no processo de etnogênese, tenha sido totalmente

²⁶ E como parece ter percebido Ahmed (1982), muitas vezes a identidade exibida pelo grupo não tem o mesmo delineamento de sua identidade interna.

arbitrária) — e sua nova identidade étnica é mais do que uma reivindicação da ligação direta com o primeiro grupo na área. Nesse sentido, torna-se relevante uma apropriação das considerações de Gallagher (1974) no intuito de mostrar como, por entre descontinuidades históricas, pode surgir — de repente, até — um grupo tal como o que tenho em mente.²⁷ Portanto, ao substituir uma orientação provida pela noção de aculturação por outra, ligada à idéia de etnogênese, percebe-se, em vez de perdas numa cultura autóctone, a reinvenção histórica do grupo em questão. Ao situar no eixo temporal a gênese da atual “comunidade indígena de Atikum-Umã”, percebe-se também como essa se processa numa situação conflituosa, gerada principalmente pela disputa por um recurso básico, a terra. Nesse sentido, a ênfase recai sobre o aspecto eminentemente político da ação social que um agrupamento leva a cabo como sujeito, na tentativa de conquistar um espaço próprio na sociedade.

Contudo uma mudança de rótulo — como de *caboclo* para *índio*, por exemplo — não caracteriza apenas um movimento político, uma tentativa de obter os benefícios assistenciais de um órgão tutor através da ação coletiva. Como aponta Bentley, tal mudança de rótulo também estabelece um contrato para uma etnicidade indígena, para um sentido novo e potencialmente estável de identidade, experiência e propósito divididos (1987: 45) — e tais considerações tornam ainda mais complexas a análise de como um setor camponês do sertão nordestino voltou a (ou veio a) se definir como um grupo étnico (ou uma “comunidade indígena”) distinto dos demais habitantes da região. Como já ressaltou Cohen (1974), inclusive, o estudo da etnicidade é heurísticamente importante também ao ajudar a clarificar a natureza da mudança socioeconômica, pois a formação de um grupo étnico envolve um rearranjo dinâmico das relações e costumes, não resultando de conservantismo ou continuidade.

Cabe aqui, contudo, lembrar as críticas que Bourdieu (1989a) dirige aos “etnólogos e sociólogos objetivistas” que arrolam as características

(critérios objetivos de identidade) que funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidos e apreciados como o são na prática. Para esse autor, é um erro da sociologia tomar o fato (empíria) como dado (construído pelo investigador), ou seja, ele é contra a “sociologia espontânea” que traduz para a linguagem sociológica a empiria.

Uma vez tendo destacado esse alerta de Bourdieu, pode-se ver como esse autor percebe os grupos étnicos e sua formação. Para ele, os agentes e grupos de agentes são definidos por suas posições relativas no “espaço social”. Assim, cada etnia pode ser caracterizada pelas posições sociais de seus membros, “pela taxa de dispersão dessas posições e, enfim, pelo seu grau de integração social, apesar da dispersão (podendo a solidariedade étnica produzir o efeito de assegurar uma forma de mobilidade coletiva)” (Bourdieu 1989b: 135-6, nota). A partir de tal quadro, o objeto do pesquisador deve ser a disputa pelo privilégio de impor uma visão das coisas, pois a luta pela imposição de uma visão legítima do mundo (em que se encaixam as lutas a respeito da identidade étnica) é o próprio âmbito da etnicidade (ou é a própria etnicidade) — e é assim que se dá a institucionalização de um grupo étnico, ou seja, pelas “lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (Bourdieu 1989a: 113). Além disso, e quanto ao perigo de se naturalizar as fronteiras do grupo, Bourdieu alerta que a “realidade” é “social de parte a parte e as classificações mais ‘naturais’ apóiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima. A fronteira, esse produto de um acto jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta” (: 115). Nesse sentido, o discurso é *performativo* e tem por finalidade impor como legítima uma nova definição das fronteiras. Eis, para o autor, o “[...] acto tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado se torna visível, manifesto, para os outros e *para ele próprio*, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização” (: 118, grifos do autor). Por fim, Bourdieu aponta que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como *nós* por oposição a *eles*, aos *outros* e ao qual estão ligados por uma

²⁷ Com base nisso, considero um engodo a seguinte afirmação de Carneiro da Cunha: “Comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma *continuidade histórica com sociedades pré-colombianas*, se consideram distintas da sociedade nacional”. (1987a: 111, grifos meus). Além disso, e de uma maneira geral, Carneiro da Cunha cai em erro ao pensar a possibilidade de uma construção de identidade pelo viés de uma continuidade de alguma realização prática, pois, como extrai-se do caso Atikum, é uma tradição oral que, praticamente reatualizada, fornece o traço distintivo para a construção da identidade.

adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade (: 124).

Está em jogo aqui, portanto, “a revolução simbólica contra a dominação simbólica” – e uma estratégia possível aí é a de uma reapropriação da visão dominante sobre o grupo, por parte do próprio grupo, ou seja, um grupo pode se apropriar de características impostas a eles pelos dominantes a fim de marcar, através disso, sua distintividade. Como já mostrou Grignon (1975), trata-se de refletir aos dominantes a imagem que estes fazem do grupo: o que eles querem ver no grupo. É assim que os Atikum refletem o toré ao SPI tal como este órgão queria vê-lo como traço de identidade do grupo. Mas passaria por aí, de fato, sua etnicidade? Há uma organização por base étnica entre eles?

Etnicidade

Se já foram mencionadas algumas idéias sobre *etnicidade*, foi tão somente porque as mesmas forneceram um certo *background* para a exposição dos postulados teóricos que me orientam ao abordar o citado fenômeno²⁸, o qual, como já apontou Banton (1979), reflete as tendências positivas de identificação e inclusão num grupo étnico – e é dessa maneira, segundo Seyferth, que “é possível pensar a etnicidade como uma qualidade da qual se participa, e que expressa a ênfase na atribuição de membro de um grupo étnico”²⁹ (Seyferth 1983: 1).

Não seria de grande utilidade aqui colocar em exame as abordagens operacionais do fenômeno da etnicidade; ou seja, passar em revista

autores que pressupõem um quadro de *exploração* entre populações etnicamente desiguais em termos de *status* (Depres 1975a e b [e mesmo Bourdieu], que enfatizam a *utilidade* da etnicidade diante das desigualdades; Glazer e Moynihan, 1976, que enfatizam o *interesse* no citado fenômeno; Cohen 1969, 1974). Certo é que todos esses percebem na política o posicionamento da etnicidade – e isso apesar da contribuição de Epstein (1978), ao mostrar que o *comportamento étnico* não deve ser visto apenas pelo lado racional; a identidade étnica pode preceder os interesses, sendo a precondição para a ação racionalmente interessada. Mesmo aqueles que privilegiam instrumentalmente a idéia de *estratificação* (Despres 1975b, Skinner 1975, Hoetink 1975, Crespi 1975 etc.) posicionam politicamente o fenômeno da etnicidade, acrescentando, entretanto, o postulado da escassez de recursos na organização da unidade de ação política nos sistemas poliétnicos.

Contudo, não se deve esquecer das paradigmáticas contribuições de Moerman (1965) e Barth (1969), as quais marcaram, na segunda metade da década de 1960, novas perspectivas para o estudo das relações interétnicas. Para Moerman, as classificações – que passam por diferentes níveis lógicos – fornecidas pelos atores é que formariam a chave para se compreender *quem são* os membros de um grupo. Assim ele aponta para a necessidade de se ver toda entidade social (uma tribo, por exemplo) como parte de um sistema mais amplo, que inclui seus vizinhos; ou seja, um grupo nunca poderia ser identificado isoladamente. Em segundo lugar, Moerman salienta a natureza emblemática dos traços culturais, os quais são tomados pelos membros de um grupo como divisas com as quais identificam ao seu grupo e a eles mesmos – e traços de cultura, como alerta esse autor, são signos de identificação étnica, e, como muitos signos, eles não têm o mesmo significado em qualquer lugar. No mais, não se deve pensar aqui em termos de uma descontinuidade, mas do estabelecimento de uma distinção que visa marcar uma postura identificatória (e para Moerman, haveria aí uma ausência de ambigüidade). Trata-se de uma classificação *nós/eles* montada com a finalidade de identificação, sendo a mesma situacional e não podendo ser trabalhada em abstrato.

Já para Barth, o foco da investigação torna-se de fato “a fronteira que define o grupo” e não a “substância cultural que ela encerra”. Dentro dessa perspectiva, Barth pressupõe que as fronteiras persistem apesar de um fluxo de pessoal através delas e que relações sociais estáveis mantidas através de tais fronteiras baseiam-se em *status* étnicos dicotomizados.

²⁸ De fato, as considerações de Bourdieu serviram antes como um pano de fundo para a presente seção do texto, pois elas fornecem uma importante base epistemológica para a compreensão dos grupos étnicos e de sua formação. Por outro lado, o instrumental por ele desenvolvido não parece plenamente operacional para lidar com essas realidades. Inclusive, Bentley (1987) tentou operar com a “teoria da prática” na análise de uma etnicidade, utilizando, como operador, o conceito de “habitus”, sem contudo conseguir avançar muito para uma abordagem do fenômeno em questão – e apesar da relevância daquele conceito na condição de princípio e eficácia das estratégias classificatórias.

²⁹ Segundo Seyferth, “uma definição de *grupo étnico* deve incluir dois aspectos importantes: é um grupo cujos membros possuem uma identidade distintiva atribuída, e sua distintividade como grupo tem quase sempre por base uma cultura, origem e história comuns. Um terceiro elemento só raramente aparece nas definições, mas muitas vezes está implícito na idéia de origem comum: é a noção de *raça*” (1987: 530).

Assim, as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência – para Barth, dividir uma cultura comum deve ser visto como uma implicação ou resultado e não como uma característica primária e definidora da organização do grupo étnico. De fato, é este o ponto-chave da preocupação desse autor: a organização das diferenças culturais. Na verdade, pode-se perceber o conceito de *etnia* ligado ao de cultura, que, precedente à identidade, é usada para marcá-la (somente conteúdos culturais podem ser atribuídos e a identidade é usada para a interação social), funcionando assim como signo. Contudo se a *etnia* está no âmbito da cultura, a fronteira parece estar no do social (a fronteira parece mesmo funcionar num arrolar de traços sociais).

Apesar dessa preocupação com as diferenças culturais, e uma vez que a ênfase deve recair sobre as fronteiras que definem o grupo, o foco analítico incide sobre o que é “socialmente efetivo”; deve-se olhar para os grupos étnicos como uma forma de organização social, ou seja, interessa menos o traço cultural atribuído do que a própria característica de auto-atribuição e atribuição por outros; a atenção recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como constituindo uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem. Também, quanto ao estabelecimento de sua identidade, devo ressaltar que os traços que são tomados em consideração não são a soma de diferenças objetivas, mas sim aqueles que os próprios atores consideram como significativos, pois pertencer “a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa, ter aquela identidade básica”, o que também implica uma reivindicação a ser julgada – e isso só pode ser feito pelos padrões relevantes para aquela identidade. Assim, não se pode predizer quais conteúdos culturais serão enfatizados ou tornados organizacionalmente relevantes pelos atores.³⁰ Como diz Barth, “categorias étnicas proporcionam um vaso organizacional que pode ser abastecido de quantidades e formas de conteúdo variáveis em diferentes sistemas socioculturais” (Barth 1969: 14).

Na verdade, apesar de Barth tematizar – excessivamente, por vezes – a organização das *diferenças culturais*, nem por isso seu instrumental perde a operacionalidade para qualquer estudo de relações interétnicas. Inclusive – como já deve ter ficado claro quando tematizei a etnogene

da comunidade indígena – ao se traçar a história de um grupo através do tempo, não se está traçando simultaneamente a história de uma cultura, pois elementos da cultura atual de um grupo podem não ser a continuidade de traços culturais previamente estabelecidos. Além disso, uma redução drástica de diferenças culturais entre grupos étnicos não se correlaciona de uma maneira simples com a redução na relevância organizacional de identidades étnicas ou com uma avaria em processos de manutenção de fronteiras (: 32-3).

De tudo o que foi dito até aqui, pode-se destacar, em consonância com Nagata (1974), o caráter relacional e contextual em que podem emergir os grupos étnicos e que podem gerar possibilidades identificatórias para os seus membros, o que leva a pensar o fenômeno étnico – em seu aspecto dinâmico – como bastante fluido: a própria constituição das fronteiras étnicas é fluida e pode variar situacionalmente.

A situação histórica da etnicidade Atikum

Se a etnogene Atikum foi por mim focada como um processo dinâmico (diacrônico) que se desenvolveu num campo social (Gluckman 1987) específico (a Serra do Umã e sua circunvizinhança), ponho em evidência agora esse mesmo campo em termos da situação histórica da etnicidade acionada pela “comunidade indígena de Atikum-Umã” (Oliveira 1988). Apresento, portanto, uma etnografia que nada mais é do que uma construção minha, “uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais” (: 57), mas cuja descrição é parte constituinte da análise (Van Velsen 1987).

Logo ao entrar em contato direto com os Atikum, percebi que eles se separavam da população envolvente por serem detentores da tradição do toré e estarem sob a tutela da FUNAI. Se o toré é entendido por alguns informantes como sua *religião*, é por outros tido como sua *brincadeira* (alguns *mestres* o consideram a sua *profissão*). Uma coisa é certa: seja da maneira que for considerado, o toré é tido como a sua *tradição* – apesar de não ser exclusivo dos Atikum, mas fazer parte da vida ritual de grande parte dos índios do Nordeste. Nesse sentido, como já apontou Azevedo (1976), constituiria uma marca de *indianidade* desses índios. Como estabeleceu Oliveira (1988), o conceito de *indianidade*, em distinção ao modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada grupo, refere-se ao “modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão

³⁰ Talvez isso não seja válido para os índios do Nordeste, que invariavelmente marcam suas diferenças através do ritual do toré, dada a imposição do SPI.

tutor" (: 14), e que decorre do conjunto de regularidades oriundas das relações com o mesmo. No caso do toré Atikum, o mesmo surgiu de uma imposição do SPI para que fosse reconhecida a reserva indígena – fato que parece ter ocorrido também em outras áreas, como podemos extrair do já citado depoimento do Sr. Raimundo Dantas Carneiro, o qual, baseado no modelo Fulni-ô, queria ver os índios sob sua administração exercendo uma tal atividade, independentemente de suas características peculiares.

Quanto aos dados etnográficos referentes ao toré na Serra do Umã, procedo a uma separação – de cunho estritamente analítico – em dois tipos: um público, realizado periodicamente (geralmente semanal) em um lugar determinado (existem alguns torés públicos) e aberto ao público em geral; e um privado, realizado de forma não periódica e fechado ao público. Este segundo tipo de toré se divide em três formas: “trabalho de gentio”, “trabalho de terreiro” e “trabalho de ouricuri”. Conforme informações obtidas, essas três formas parecem obedecer a uma mesma estrutura interna: despacho, abertura da corrente, chamamento das divindades (geralmente Mestres do panteão do catimbó, mas também ancestrais de diferentes tribos que vêm trazer-lhes alguns ensinamentos), parte da cura, fechamento da corrente etc. Tais formas, contudo, se distinguem fundamentalmente quanto ao lugar onde se praticam os ritos. Trabalho de gentio se realiza em um lugar fechado (dentro de uma casa, numa *casa de gentio* etc.); trabalho de terreiro se efetua em frente a uma casa (no terreiro, no “oitão”); e trabalho de ouricuri se faz na mata. Devo ainda informar que existem diversos grupos de “trabalhos ocultos” (como eles chamam o toré privado) atuando na área, e que o conteúdo de tais cerimônias muito se assemelha ao do catimbó de uma maneira geral – como descrito por Cascudo (1979) e por Sangirardi Jr. (1983) – e em especial à festa do Ajucá descrita por Carlos Estevão de Oliveira (1942). Apesar disso, os Atikum negam com veemência a presença do catimbó³¹ no interior da área indígena, associando-o a coisas negativas e, em suma, ao

³¹ Com relação ao fenômeno do sincretismo, Sangirardi Jr. assinala que “os pajés indígenas ensinaram aos brancos e mestiços os mistérios da pajelança. Esta influiu no catimbó. Uma e outra receberam a mescla do espiritismo, da feitiçaria européia e, nas orações e imagens de santos, do catolicismo. Depois, completando o ciclo, o pajé indígena recebe de volta, sincretizado, tudo aquilo que ensinara. E passa, inclusive, a *trabalhar com os encantados*” (Sangirardi Jr. 1983:194).

*feitiço*³². Existe, porém, um terreiro na aldeia Casa de Telha – o qual eles também chamam de toré – onde periodicamente ocorrem festas não ligadas à tradição indígena, não havendo uso de jurema, nem mesa de chão, nem abertura de corrente, nem controle sobre a possessão – muitas vezes consideradas inverídicas. Trata-se, na verdade, de uma senhora (D. Maria) que, vivendo sete anos na Bahia, aprendeu essa prática ritual por lá. Contudo até alguns índios politicamente ativos participam por vezes das festas nesse terreiro, independente do fato de o mesmo ser ou não da tradição dos índios, que é “o toré com jurema”.

Dentro da *tradição do índio*, portanto, percebo no uso da jurema (*Mimosa hostilis Benth*) a marca de oposição – de distinção – com relação à “parte civilizada”. A jurema, também chamada durante os *trabalhos de Anjucá*, representa, segundo o informante (Mestre de Toré) Deocleciano Antonio dos Santos:

o sangue de Cristo, porque quando mataram Jesus, um dos apóstolos dele apanhou o sangue dele e mandou botar no pé da juremeira, que era pra ficar a ciência para os índios. Ai o civilizado não tem nada com a jurema, porque não tem o sangue.

Dessa forma, justifica-se o porquê de a jurema, que representa o sangue de Jesus, ser também chamada de anjucá (“anjo cá”)³³, em vez

³² Numa contradição aparente, o certo é que o imaginário dos habitantes da Serra está repleto da idéia de feitiço. Existem diversos exemplos concretos da presença de feitiço na área, inclusive de um que gerou a expulsão de uma família da mesma. No mais, falo em termos de uma contradição aparente porque o feitiço não é visto como prática indígena e existem diversas pessoas aldeadas na área que não são tidas como índios.

³³ Diz-se que *jucá* é uma palavra Gê, que seria, a princípio, indivisível. Contudo, esse exemplo sugere algumas dicas quanto à possibilidade, não só de reapropriação de palavras – principalmente quando já não se fala mais a língua de origem – mas também de se pensar em reatualizações dos mitos – dadas as interpenetrações de cultura. Ou seja, os mitos Atikum, pelas características da formação desse grupo, não podem ser vistos dentro do quadro de referência fornecido pelo estruturalismo. Antes é o gerativismo que pode fornecer uma melhor apreensão da realidade mítica Atikum. O que está em jogo é uma *criatividade cultural*. Minha postura aqui parece estar em consonância com a de Barth (1975), quando este pensa qualquer cultura como um “sistema de comunicação em andamento” (*ongoing system of communication*). Por fim, apesar de toda essa ênfase na questão, cabe dizer que apenas o citado informante e seu irmão José Antonio dos Santos se referiram a Anjucá como anjo cá, o que não deixa de ser significativo principalmente porque esse problema não foi colocado para outros informantes.

de ajucá³⁴. E é também através da jurema que se justifica a diversidade fenotípica entre os índios, pois, uma vez que existem jurema preta (“jurema de caboco”), vermelha e branca, Deocleciano afirma: “é por isso que tem índio de toda qualidade, é porque tem jurema de toda qualidade”.

Contudo, apesar de toda essa auto-afirmação como índios, os habitantes da área também se identificam como caboclos, pois, como afirmava o líder Abdon Leonardo da Silva: “quem conhece a área indígena e os cabocos é quem mora na aldeia”. E através mesmo das cantigas (ou toantes) entoadas durante os rituais, pode-se perceber tal identificação; como por exemplo nessa em que o “caboco” abre espaço para a chegada do “Mestre”:

Caboco puxa o boi
não deixa morrer na dança
quem vem chegando agora
é o mestre Rei Congaleão
mas ele é, mas ele é
Rei Congaleão.

Ou nesta outra em que os termos *caboco* e *índio* fundem-se num só:

Oi meu caboco-índio
oi do centro do mar
eu vim do juremê
eu vou pro juremá.

Ou então nessa em que se nomeia o caboclo, e se o liga à área:

Sou o Caboco Jupi
o que que anda fazendo aqui
ele anda é na liberdade
é nas aldeias do Atikum.

³⁴ Ajucá, como já mencionei baseado em Oliveira (1942), é uma festa em Brejo dos Padres, Tacaratu. Na verdade, área indígena Pankararu; índios estes com quem os Atikum parecem guardar afinidades. Além de anjucá e ajucá, Cascudo ainda comenta que “um dos reinos no catimbó é *Vajucá*, talvez corrupção de Ajucá” (Cascudo 1979: 24). Daí, se por um lado a jurema representa o sangue de Jesus, por outro, anjucá pode representar todo o panteão. Dessa forma, nos *trabalhos*, há uma comunhão com todos os encantos, santos católicos, antepassados. etc.

Ou ainda, de quando o caboclo está ligado a um episódio mítico, pois, como informa Abdon, o seguinte toante representa a “passagem da tradição” de “Orubá Velho” para “Orubazinho”³⁵:

Orubá, Orubá
Como é bonito ver
Os caboco forjar.
Orubá subiu a serra
Todo vestido de pena
Ele é mas ele é
É o rei da jurema.

Dessa forma – e já no tocante às identidades sociais – vê-se que os Atikum se identificam como índios ou caboclos em oposição aos brancos ou civilizados através do toré. Mas são índios apenas os que participam de tal tradição? Pode haver algum “parente de Atikum” que não seja índio? Para responder a essas indagações – e outras que poderiam ser simultaneamente elaboradas – ponho em evidência primeiramente uma categoria ambígua e mediadora situada entre as oposições índio/civilizado ou caboclo/branco. Refiro-me aqui à expressão *aldeado*, que diz respeito a pessoas estranhas à *comunidade* e que foram “aldeadas” na área indígena por diversos motivos: casamento, compra de roça de algum índio, parente que já morava na área etc. Segundo depoimentos colhidos na Serra, os aldeados podem ou não ser considerados índios, mesmo não sendo do “sangue de Atikum”. Da mesma forma, indivíduos nascidos na comunidade e criados como índios podem deixar de ser considerados como tais. Podem ainda existir índios vivendo longe do grupo, trabalhando, por exemplo, em fábricas do *ABC paulista*. Mas como pode ser assim se, por uma lado, o pertencimento à comunidade está ligado ao lugar de origem (Serra do Umã) e ao parentesco ancestral (ser da *raça* de Atikum) e, por outro, o sinal diacrítico é o toré tal como desempenhado na Serra?

³⁵ Segundo esse informante, tal fato se deu no “encontro da revolução dos índios [...] foi prá se despedir”. Nessa época, “Orubá tava sendo o dono da ciência”. Após tal encontro, “Orubá subiu a serra... ele andava com uma pena”. Já segundo Deocleciano Antonio dos Santos, da mesma forma que Umã seria o índio mais velho dos Atikum, Orubá seria o índio mais velho dos Xucuru. Os Atikum têm conhecimento desse toante porque eles recebem ancestrais também de outras tribos durante seus *trabalhos ocultos*. Orubá se refere inclusive à já citada Serra do Ararobá. Por fim, para Cascudo (1937), *Orubá* seria um dos *reinos* do catimbó.

Primeiramente, segundo o depoimento de Francisco de Assis da Selva (Zé de Miguel) – que é atestado por outros informantes –, existem na área vários indivíduos que eram “totalmente civilizados” e que agora são considerados índios; da mesma forma como índios (ou caboclos) que ao saírem da área deixaram de ser considerados como tais. Vejamos:

Realmente todos que estão morando dentro da área e participam do toré, das tradições [...] quer dizer que esses [...] era o civilizado, mas que participam da nossa tradição, foi aldeado como índio, a gente consentiu. Aonde é aquele filho de índio que ficou na parte civilizada, que nem quis participar... das nossas tradições e nem aceitar os nossos costumes, ficou como civilizado. Como tenho um tio legítimo que mora lá na Lagoa Grande, não participa dos trabalhos, não participa do toré, participa de nada FUNAI. Foi comprar fazenda fora e ficou fora da nossa... do nosso *regime de índio*... e foi por causa desse negócio, de gente, de pessoas civilizada ter entrado na parte do índio... e tem aqueles que considera ter entrado na parte do índio, respeito. Mas tem outras que por causa de ter entrado na parte do índio, ser aldeado aqui dentro, se nasceu esse caso do civilizado olhado como índio é que passa essa dificuldade aqui dentro... estão desmoralizando o nosso moral [...].

Ou seja, o indivíduo que vem de fora morar na área só passa a ser considerado índio a partir do momento que participa ativamente do toré, adquirindo o *regime* do mesmo. Quanto aos que assim não procedem, estes continuam a ser considerados civilizados. Com relação àqueles civilizados que estão na área sendo olhados como índios (pela FUNAI, que inclusive concedeu a alguns “carteiras de índio”), isso é uma questão que remonta especificamente aos alinhamentos políticos que foram se configurando durante as últimas três décadas em um processo político que não colocarei em evidência no presente texto.³⁶ Por outro lado, existem aqueles que deixaram o *ethos* indígena para trás e foram morar fora da área, não sendo mais considerados índios. Há, por fim, o indivíduo nascido na Serra e que vive longe, em São Paulo ou no Rio de Janeiro. Esse, na lembrança dos parentes ainda pode ser índio – trata-se apenas de alguém que está vivendo longe por uma questão de contingências financeiras.

Portanto, considera-se *índio* aquele que participa da tradição do toré, sendo preferencialmente *regimado* na mesma, detendo a *ciência do tn-*

dio, aqui entendida como um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual fundamenta-se a *segredo da tribo*. São saberes proibidos aos estrangeiros – principalmente os civilizados, mas também, em um certo grau, a índios de outros grupos. É por isso que são saberes revestidos por uma aura de mistério, sendo portanto proibidos de serem assistidos ou, no mínimo, de serem registrados por gravadores ou máquinas fotográficas. Dizem respeito à colheita, reza e despacho com a jurema – que, dentre outras coisas, não podem ser assistidos – e também à abertura da corrente (e o primeiro *ponto* seguinte) que, durante os ritos, não pode ser gravada. É importante, contudo, ter em mente que o *segredo* nem sempre esconde algo, ele pode simplesmente existir por existir, sendo sua eficácia justamente esta: fornecer um mistério em torno da tribo, sobre o qual, independente do seu conteúdo, provém uma base para uma separação do tipo *nós/eles* – e é dessa forma que os Atikum se separam dos demais índios portadores da mesma tradição do toré. Além disso, o *segredo*, como bem ressaltou Mota (1992), pode ser visto também como uma forma de oposição à dominação, sendo assim um movimento contra-hegemônico³⁷ – e se foi o SPI que impôs uma tradição aos Atikum, eles desenvolveram segredos e mistérios em torno da mesma, de forma a se protegerem (e talvez inconscientemente) da dominação daqueles que lhes impuseram o toré. O *segredo* é, por fim, um meio de autenticar, de alguma forma, a existência do grupo em sua especificidade – mesmo que esta seja ilusória.

Por fim, pode-se dizer que os aspectos rituais mencionados fornecem apenas uma marca (traços culturais) que garante uma legitimidade do grupo como uma comunidade indígena com relação à FUNAI e perante visitantes ilustres (categoria na qual obviamente se insere o antropólogo). De um modo geral, o toré pretende mostrar ao órgão tutor e aos citados visitantes que os Atikum são índios, portadores de traços culturais específicos que os autenticam como tais.

No mais, esses traços extraídos de suas práticas rituais são operados politicamente pelos membros da comunidade na interação com os órgãos oficiais (que podem prover assistência), pois as fronteiras imediatas com seus vizinhos não são por aí estabelecidas, uma vez que eles inclusive escondem dos mesmos a existência de tais práticas no interior

³⁶ Ver Grünwald (1993).

³⁷ Trata-se de uma prática social desenvolvida no intuito de escapar do controle das classes (religiosas, políticas etc.) dominantes.

da área indígena. Mas como se daria a construção das fronteiras da comunidade na interação com os vizinhos?

Primeiramente, cabe lembrar que o motivo que levou habitantes da Serra a procurarem o SPI na década de 1940 foi o conflito com os fazendeiros vizinhos por um recurso básico: a terra. Portanto, as negociações com o SPI se resumiam numa estratégia que visava a obtenção de tal recurso. Ora, mas se apenas as roças no pé da serra eram atacadas pelo gado dos fazendeiros e dificilmente o cobrador Júlio Pirata conseguia andar um terço da atual área indígena, de que forma se solidarizaram os moradores sob tal situação? É claro que apenas alguns elementos se mobilizaram para levar adiante as reivindicações no SPI, contudo parece-nos que esses indivíduos só devem ter procedido assim contando com o apoio e a solidariedade de outros tantos indivíduos. Mas seria uma *solidariedade étnica* que foi mobilizada por ocasião da formação da aldeia?

Como prefiro pensar, a essa época a construção de uma identidade se dava mais por pertencimento à Serra do Umã, local de refúgio de várias porções populacionais que para lá afluíram fugindo do ciclo do gado. Esses contingentes populacionais foram se mesclando, formando unidades familiares e tomando a Serra como sua morada. Estabeleceram ali uma *comunidade*. Eram os moradores da Serra, agricultores e compadres uns dos outros, formando, além disso, uma sociedade preferencialmente endogâmica, uma vez que isso era garantia de manter as terras da Serra longe da presença de estranhos. Sua noção de pertencimento ao grupo, à comunidade, ocorria por parentesco e compadrio³⁸, elos estes que os fortaleciam contra as investidas dos fazendeiros, que cada vez mais se aproximavam. É aí que estava sua unidade – e tal *união*³⁹ parece ser estratégica no sentido de resguardar a terra que lhes pertence e ao mesmo tempo passa a pertencer a toda comunidade. De fato, como se pode extrair de Parsons (1975), o caráter atribuído de identi-

dade, apesar de opcional, geralmente se reveste do fator solidariedade, que entre os Arikum nos parece ser o suporte para a ação política interessada. E é somente aí, depois de ativadas solidariedades tais como as mencionadas, que se torna operacional uma solidariedade étnica orientada para a obtenção do reconhecimento da reserva indígena.

É claro que eles sabiam ser descendentes de índios, mas também de negros e brancos. Eram caboclos, caboclos da Serra da Umã. E é de fato somente com base nessa identidade prévia que lhes foi possível, diante de uma situação adversa (fazendeiros e prefeitura com interesses em suas terras), se organizarem politicamente e reivindicarem um reconhecimento de sua comunidade, que era a única garantia de acesso seguro à terra que lhes pertencia. Se era como índios que deviam se mostrar à sociedade nacional, assim o fizeram, podendo dar continuidade a sua formação como uma população discreta, auto-identificada, auto-referente. Se agora se chamam de Arikum-Umã, isso não nega sua identidade anterior de caboclos, apenas sobrepõe-se a esta, fortalecendo e singularizando ainda mais os elos da comunidade.

Pois bem, mas se assim o é, volto à questão: o que dizer dos limites da comunidade? Tento afirmar aqui que a área indígena é uma ilusão como tantas outras ilusões que tocam à compreensão dos índios do Nordeste. Os habitantes da Serra do Umã podem deixar de ser considerados índios ou compadres conforme sua inserção em facções⁴⁰ que atuam na área indígena. Da mesma forma, pessoas de fora podem passar a pertencer ao grupo. Pessoas contam com a solidariedade de compadres no exterior da área indígena e não com a de índios no interior da mesma. Portanto, em termos da organização de sua interação social com a sociedade envolvente, as fronteiras da comunidade são extremamente fluidas e não coincidentes com os limites territoriais da área indígena. Contudo, para efeitos de envolvimento com a FUNAI e com pessoas ligadas a órgãos interessadas na área, os habitantes da Serra

³⁸ Se por um lado o sistema de compadrio pode fornecer simplesmente uma solidariedade pessoa a pessoa, por outro, percebo – em consonância com o modelo de compadrio pensado por Mintz e Wolf (1967) para a Idade Média – a existência de um tipo de solidariedade de vizinhança refletida em tentativas de se incluir todos os vizinhos na rede de relações do compadre.

³⁹ Para os Arikum, *consideração e união* são os pré-requisitos necessários para o estabelecimento do compadrio. As pessoas não se tornam compadres apenas em batizados, fogueiras de São João etc. – onde são formalizadas tais relações – mas começam simplesmente

a se chamar assim. Além disso, as pessoas podem deixar de ser consideradas compadres caso sua conduta seja reprovada pelas demais pessoas daquele “compadresco”.

⁴⁰ Na verdade, a etnicidade na Serra do Umã – como fenômeno essencialmente político – deve ser vista não apenas sob o prisma das relações interétnicas; há que se destacar também o quadro de suas *relações intra-étnicas*. O conflito examinado em suas formas organizacionais nos dois tipos de relação pode levar a uma melhor compreensão da constituição de fronteiras comunitárias tão fluidas. Ver Grünewald (1993).

forjam uma etnicidade baseada em traços culturais extraídos de um corpo ritual imposto pelo próprio SPI, na tentativa de obter, cada vez mais, recursos materiais para assistência de uma população extremamente carente de coisas essenciais à vida.

Portanto os Atikum-Umã formam uma *comunidade étnica*, se entendida como forma de organização política (Weber 1974). Além disso, são de fato *índios* à medida que assim se identificam e são assim identificados pela comunidade (Moerman 1965). Entretanto, não são aborígenes nem nunca foram – e nem devem ser pensados como remanescentes de quaisquer nativos.⁴¹ Trata-se, isso sim, de uma *comunidade indígena* que se formou numa situação histórica (Oliveira 1988) específica, momento a partir do qual foram ativamente se auto-atribuindo um status interativo ao mesmo tempo que outros – principalmente os “carnebeiras”⁴², mas também os moradores de Floresta e gente da FUNAI – também lhe atribuíam *status*. A partir daí criam-se fronteiras fluidas para a interação social, marcadas por inclusões ou exclusões em padrões de relacionamentos para os quais existem expectativas determinadas. Isso, combinado ao uso emblemático de traços culturais extraídos da vida ritual, fornece a *etnicidade Atikum*, a qual, na condição de um fenômeno essencialmente político, torna-se instrumental, principalmente na disputa por certos recursos.

Os índios da Serra do Umã

Quando me debrucei historicamente sobre o sertão pernambucano, percebi que as diversos grupos indígenas que ali habitavam foram paulatinamente sendo reduzidos a partir do contato com os brancos interessados naquelas terras para a criação de gado. Com a atividade missionária na região, tais grupos começam a ser aldeados em missões que, imbu-

⁴¹ Devo ressaltar que isso é uma interpretação de cunho pessoal, pois, além de já ter destacado uma identidade de oriundos da Serra do Umã, há um toante muito significativo no sentido de salientar um sentimento de remanescente – principalmente espiritual – com aborígenes locais. Destaco a seguinte parte de um toante: “Contra-mestre, Contra-guia / Vamos trabalhar Gentio! Quando eu me lembro daquelas matas! *Eu também já fui bravo*.”

⁴² “Carnebeiras” é como são chamados os habitantes de Carnebeira, seus vizinhos imediatos.

das de um etnocentrismo religioso, colocavam juntos grupos distintos na tentativa de convertê-los, em bloco, ao catolicismo e aos ditames da sociedade colonial. Além disso, os grupos que não se submeteram ao empenho colonial tiveram que se refugiar em lugares que não fizessem parte da rota do gado. As serras foram os locais privilegiados de refúgio não só por grupos indígenas, como também por negros quilombolas. Aí, tais populações não tinham outra alternativa senão unir-se (por vezes guerrear, se enfraquecendo ainda mais) na tentativa de resistir ao inimigo comum. E foi o que ocorreu com parte do grupo Umã, que foi habitar a serra do mesmo nome, para onde também afluíram diversas outras porções de grupos indígenas, negros e mesmo brancos.

Especificamente quanto ao atual grupo Atikum-Umã, este só surge no cenário nacional na década de 1940, quando percebendo-se os habitantes da Serra do Umã ameaçados em seu recurso básico – a terra – por fazendeiros vizinhos que avançavam pela mesma com o gado e pela prefeitura do município de Floresta que lhes cobrava impostos pelo uso do solo, procuram o SPI a fim de reverter esse quadro com a formação de uma reserva indígena.

Os Atikum da Serra do Umã eram de fato uma população camponesa que em quase nada diferia dos regionais, pois sua organização social e econômica, assim como seus valores culturais eram praticamente os mesmos. Contudo guardavam os *caboclos* da Serra a lembrança de serem descendentes de índios “bravios”. E é justamente isso, somado ao fato de a população da Serra ser fenotipicamente próxima da raça negra – sendo inclusive conhecida regionalmente como “os negros da Serra do Umã” – que faz a diferença com relação aos outros segmentos regionais. De que maneira, portanto, essa população consegue o reconhecimento de grupo indígena se eram *negros na aparência, auto-identificando-se como caboclos*, e sendo *identificados por outros como caboclos ou negros*?

De fato, são raros os Atikum que cotidianamente se dizem *índios*, preferindo mencionar que esses eram seus antepassados. Chamam-se de *caboclos* e reservam aquela primeira categoria como forma de garantir acesso a determinados recursos. Foi a partir da possibilidade de ter suas terras protegidas pelo Estado que se estabeleceu na Serra do Umã, onde vivem, a utilização do termo *índio*⁴³. Melhor estabelecendo, foi diante da notícia de que o SPI estava criando reservas indígenas que os

⁴³ Mesmo assim, assentindo com a (auto)referência de *remanescentes indígenas*.

camponeses da Serra resolveram trazer à tona tal reivindicação. Mas e se não fossem os índios, porém os negros que tivessem tendo suas terras reconhecidas por um órgão tutor (um SPN, Serviço de Proteção ao Negro, por exemplo), não poderiam também os Atikum reivindicar um status de comunidade negro?⁴⁴ De fato, os Atikum são um grupo étnico. Há uma etnicidade acionada pelos mesmos. O problema é a conceitualização que se tem da categoria *índio*.

Na verdade, entendo tal categoria sob dois aspectos: uma referente à *representação sobre o índio* e outra com relação ao *espaço jurídico-político do índio*. Visto pelo primeiro ângulo, os Atikum não podem ser encarados como índios uma vez que eles mesmos parecem conceber tais elementos como “selvagens” –, ou “bravios”, como gostam de dizer. Os membros da comunidade Atikum parecem de fato aceitar a denominação “remanescentes indígenas”, dada a eles pelo órgão tutor. Contudo, procuram *entrar como índios*, dotados de um patrimônio específico, no conjunto da sociedade, uma vez que lhes é garantido um espaço para isso. Assim, eles não se consideram índios, mas assumem tal postura apoiados no citado espaço jurídico-político. Da mesma forma, a maior parte do próprio pessoal da FUNAI, em suas representações em torno do que seja *índio*, não consideram os índios do Nordeste como tais, contudo, inseridos numa política administrativa que lhes reserva esse espaço, trabalham como se fossem – se não de fato, pelo menos de direito.

Dessa forma, com base na afirmação de que os habitantes da Serra do Umã são índios segundo a FUNAI e com base também na auto-afirmação, mesmo que política, como índios por parte dos próprios membros da comunidade, o presente texto os considera sob esse ângulo, apontando inclusive para a idéia de *ilusão autóctone* com a objetivo de enfatizar a falácia de uma referência a índios apenas com relação aos aborígenes americanos, tal como estabelecido no período colonial. Cabe, por fim, somente destacar como os Atikum mostram-se como índios para a sociedade nacional.

⁴⁴ Não se deve esquecer, entretanto, que, a princípio, os negros que afluíram para as serras do sertão eram refugiados que foram acolhidos pelas populações indígenas e começaram a viver dentro dos padrões destas (apesar de não terem interagido culturalmente apenas de forma passiva, isto é, levaram elementos que foram incorporados pelos índios), tornando-se assim membros de tais agrupamentos.

Etnogênese, indianidade e “regime de índio”

Quando os caboclos da Serra do Umã procuraram a SPI a fim de lograr a formação de uma reserva indígena, lhes foi pedido nesse órgão que dançassem um toré para provar que eram realmente “descendentes de índios”, pois tal tradição para o então chefe da Inspetoria Regional do SPI no Nordeste, Raimundo Dantas Carneiro, significava uma “conscientização” de *ser índio*.

Os caboclos estavam, contudo, “fracos” no desempenho dessa tradição e, assim, recorreram aos Tuxá, que enviaram seis membros à Serra do Umã para “ensinar” os Atikum a fazer um toré. Meses depois, um fiscal do SPI chega na Serra e os Atikum dançam o toré para ele, que imediatamente atesta a presença indígena ali.

A partir daí inicia-se uma relação dos caboclos (agora índios) com o órgão de assistência, que começa por lhes impor a necessidade de um representante (cacique) para o contato com o órgão e de um pajé, para a reatualização prática e cotidiana de suas tradições rituais (em todos os sentidos, inclusive médica). Por seu turno, o SPI contrata alguns funcionários entre os próprios membros da comunidade e começa a edificação de benfeitorias na Serra. Em 1949, a reserva é estabelecida com a fundação do posto indígena.

Bem, o que o SPI fez, de fato, foi impor um modo de ser para a população da Serra, que é, na verdade, característica das demais populações assistidas pelo citado órgão (e atualmente pela FUNAI), modo de ser este que Oliveira já chamou de *indianidade*. Como estabeleceu esse autor:

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbítrio cultural de cada um (Oliveira 1988: 14).

São diversos os fatores que apontam para a indianidade na área indígena Atikum. Pode-se percebê-la, em termos de sua atividade econômi-

ca, na utilização da principal casa de farinha administrada pelo posto indígena ou em outras benfeitorias efetivadas pelo SPI e/ou FUNAI. Porém são duas as instâncias culturais que mais se destacam ao espelharem a indianidade do grupo. Uma delas está no âmbito político, onde os papéis (cacique, pajé, representantes, chefe de posto, etc.) foram determinados pelo SPI/FUNAI; outra está no âmbito ritual, onde também foi o SPI que impôs a tradição que deveria ser exibida pelos índios.

Quanto aos aspectos rituais, de fato os Atikum, ao *aprenderem* o toré, foram se especializando cada vez mais em tal prática ritual. Constituíram um corpo de saber denominado por eles de “ciência do índio”, revestida por uma aura de mistério, e que marcaria sua especificidade como grupo étnico (sua etnicidade). Na verdade, esse corpo de saber é dinâmico e seus ingredientes mutáveis, pois novos elementos surgem durante os rituais e são incorporados pelos seus praticantes. Mas se esse corpo de saber é fluido, deve existir algo para garantir o desempenho ritual que marca a sua indianidade, ou seja, que confirme periodicamente a sua condição de índios diante das expectativas do Estado – e isso só pode ser visualizado na prática ritual. É preciso, portanto, ter um “regime de índio”. É preciso que os membros do grupo sejam “regimados no toré”, independentemente de serem detentores de saberes mais profundos, para que o grupo se mostre, de forma essencialmente política, como a “comunidade indígena de Atikum-Umã”. Contudo essa prática é decorrente de uma imposição do órgão tutor, sendo, portanto, parte da indianidade na Serra do Umã.

SHEILA BRASILEIRO

Povo indígena Kiriri:

emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo

Este trabalho é fruto de uma pesquisa realizada entre os anos de 1989 e 1996.¹ Apresenta, a partir de uma perspectiva situacional, um conjunto de eventos que se afiguram exemplares do processo de constituição étnica do povo indígena Kiriri. Nesse processo, práticas orientadas para a produção de uma ética singular, fundada no conhecimento e no reconhecimento de modos de agir caracteristicamente indígenas, enfatizaram a organização de um sistema de autoridade interna, o trabalho comunitário e a adoção de um ritual. Esses elementos operariam como eixos organizativos da etnicidade kiriri, considerados os diversos momentos históricos e pressões de toda ordem que pontuaram uma relação de mais de três séculos com a sociedade regional.

Muitos grupos indígenas localizados no Nordeste do Brasil tiveram diluída, nesse contexto, a sua condição etnicamente diferenciada. De alguns deles guardamos hoje parques testemunhos; ainda assim, testemunhos de uma existência sempre referida a um passado efêmero, não atualizado. Outros, a partir da segunda metade do século XX, lograram reemergir como segmento étnico, através de processos de reestruturação sócio-organizativos, engendrados em situações de renovadas pressões fundiárias e articulados a um cenário de legitimação formal mais favorável e à mediação de antropólogos e organizações da sociedade civil interessados na história e no destino dos povos indígenas.

No caso dos Kiriri, instalados no norte do estado da Bahia, em parte do território dos atuais municípios de Banzaê e Quijingue, uma “linha”

¹ Que se desdobraria em uma dissertação de mestrado defendida em 1996, no Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.

étnica divisória permaneceu sempre viva, ainda que não inalterada, no campo intersocietário instituído por jesuítas em seu aldeamento, em fins do século XVII.

A aldeia de Saco dos Morcegos

Farta documentação histórica confirma a presença dos Kiriri no Nordeste desde fins do século XVII (Mamiani 1877, Leite 1943, Nantes 1952). O trabalho missionário com esses índios originou-se na segunda metade desse século, em data imprecisa. A aldeia de Saco dos Morcegos, atual Mirandela, foi uma das quatro fundadas na região pelo jesuíta português João de Barros para reunir os Kiriri² e, como as demais, sofreu as pressões e disputas ocasionadas pela célere expansão da pecuária, comandada pelos senhores da Casa da Torre, sesmeiros das terras. Objetivando pôr fim aos constantes conflitos entre os senhores de terras e os religiosos na administração das aldeias, em 1700 o rei de Portugal, por solicitação destes últimos, destinou, através de um alvará, uma "légua em quadra" de terras a todas as aldeias missionárias dos sertões com mais de cem casais. Isto é, uma légua de sesmaria, que corresponde a uma área definida por um raio de 6.600 m, do centro a todas as partes.

Como em outras aldeias na região, também a de Saco dos Morcegos, que reuniu os Kiriri que habitavam o sertão nordeste do que é hoje o estado da Bahia, seria atingida pelas compulsões e disputas decorrentes da expansão da pecuária, comandada pelos senhores da Casa da Torre, sesmeiros de uma muito ampla extensão de terras. Assim, Saco dos Morcegos, com uma população então estimada em setecentos casais, foi delimitada conforme o costume na época: da igreja missionária aos oito pontos cardeais e colaterais, formando um octógono regular de 12.320 ha (Bandeira 1972).

Em 1758, menos de um século após a sua criação, a aldeia de Saco dos Morcegos seria elevada à condição de vila e ocupada progressivamente por segmentos camponeses depauperados, repelidos pela pecuária das áreas mais férteis do agreste. O quadro de perseguições e des-

mandos administrativos que dominou a cena no século XIX e caracterizou a ação dos Diretores de Índios, funcionários geralmente ligados a interesses locais, agravar-se-ia ainda mais com a extinção desse sistema; como consequência, durante os cinquenta anos seguintes, os Kiriri não encontrariam qualquer eco oficial à sua condição de etnia diferenciada.

Durante todo esse período, pode-se supor que boa parte das terras da antiga aldeia de Saco dos Morcegos – os 12.320 ha que compreendem a légua em quadra – tenha sido negociada sob diversas formas pelos próprios índios, constrangidos por uma situação de miséria e abandono, ou mesmo pura e simplesmente grilada por posseiros e pequenos fazendeiros. Desse modo, a população kiriri gradualmente se dispersaria a partir do núcleo central, Mirandela, passando a ocupar, em seu entorno, pequenos nichos de declive acentuado, pois pouco atrativos à instalação de outrem.

A "légua em quadra"

Historicamente, é possível reportar uma primeira aproximação dos Kiriri a uma idéia de território – assim como o conhecemos hoje, com seus limites bem definidos – à época da doação da légua em quadra.

Nos trezentos anos de contato ininterrupto com a sociedade regional, a necessidade de assegurar a posse e usufruto de um território exclusivo fortalecer-se-ia entre os Kiriri, condição *sine qua non* de viabilização da sua continuidade como segmento portador de sinais diacríticos definidos como conformadores de uma etnicidade (Carneiro da Cunha 1986a). Como parte essencial desse processo, a necessidade de possuir um espaço comum se impõe com uma força extraordinária não apenas em nome de um presente conflituoso, caracterizado por um contexto de extrema escassez de recursos, ou mesmo de um futuro, referido à perpetuação do grupo como tal, mas também de um passado remoto, no qual radicaria, em última instância, a legitimidade da sua condição étnica, os fundamentos da sua identidade coletiva (Marié 1986). De modo geral, contudo, as representações "nativas" sobre o seu território são forjadas no presente, de forma situacional.

A terra indígena constitui um fato sóciopolítico (Raffestin 1986), construído mediante estratégias de aproximação e de distanciamento em relação à sociedade circundante, através de classificações e

² As demais aldeias constituídas pelos jesuítas eram assim denominadas: Canabrava, atual cidade de Ribeira do Pombal/BA; Natuba, atual Nova Soure/BA e Jeru, atual Tomar do Geru/SE.

reclassificações do espaço político-simbólico, processo para o qual corre de modo decisivo a atuação de diversos agentes no campo interétnico em que se inscrevem os Kiriri.

A implantação de uma administração civil nas aldeias do sertão implicou em uma significativa abertura para a invasão das terras indígenas e uma diluição étnica à qual não resistiriam as demais aldeias kiriri, depois de elevadas à condição de vilas e submetidas à administração dos Diretores de Índios, ao longo do século XIX (Bandeira 1972). A sobrevivência de Mirandela como reduto que abrigaria a população dessas vilas pode ser atribuída a uma localização mais afastada das rotas da pecuária e à relativa inferioridade de suas terras. A presença de segmentos camponeses não-indígenas em Mirandela, também repelidos das áreas mais valorizadas do agreste, não determinou uma compulsão irreversível para os Kiriri, ainda que lhes tenha restringido drasticamente o espaço disponível: uma pequena faixa íngreme de terras onde até recentemente se concentravam, em cinco núcleos marginalmente localizados, circundados por pequenos povoados de "regionais".

Em um contexto em que lhes era retirada qualquer possibilidade de legitimação oficial da sua condição, explica-se a adesão, em fins do século XIX, de grande número de famílias kiriri a Antônio Conselheiro – conhecido em suas perambulações pela região – e a conseqüente migração para o Arraial de Canudos, percebido no imaginário dos índios como o ideal de uma sociedade mais justa e equitativa (Mascarenhas 1996). Com a repressão a Canudos, os índios sobreviventes, assim como muitos pequenos camponeses regionais, foram fortemente perseguidos; os que conseguiram retornar a Mirandela encontraram boa parte de suas terras ocupadas.³

Além das perdas territoriais, a Guerra de Canudos acarretou perdas culturais significativas para os Kiriri. Em Canudos, dizem, pereceram importantes líderes religiosos e os derradeiros falantes da língua nativa, enfraquecendo a prática dos rituais e, acima de tudo, comprometendo a comunicação com os "encantados", seres sobrenaturais que desempenham papel crucial em seu sistema de crenças. Ao lado da língua, o ritual "cururu", hoje referido pelos informantes mais idosos como base "religiosa" do grupo, foi enterrado junto aos velhos kiriris mortos em combate (Bandeira 1972).

³ A história oral dos Kiriri identifica nessa época o maior avanço sobre seu território.

Em 1941, após mais de cinquenta anos sem qualquer reconhecimento oficial, a existência dos Kiriri como segmento etnicamente diferenciado, a despeito de toda a miséria e submissão socioeconômica em que se encontravam nos arredores de Mirandela, não pôde mais deixar de ser percebida pelo Estado Nacional.

Pressionados pelas constantes intrusões de pequenos posseiros regionais em seu já exíguo território, eles reivindicaram ao então interventor estadual Landulfo Alves o reconhecimento do direito à "légua em quadra". Era época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910 por iniciativa do Marechal Rondon como uma resposta oficial aos problemas causados aos povos indígenas pela "marcha para o oeste", que então investia sobre os flancos meridionais da Amazônia. Intrigado com a insistência dos "caboclos" em afirmar a existência de uma "colônia indígena" em Mirandela, Landulfo Alves solicitou ao SPI a instauração de um inquérito para apurar os fatos. Iniciado o processo, a primeira providência tomada pelo órgão foi a de enviar um engenheiro do Ministério da Agricultura à área para contatar os índios e esclarecer a questão (Rosalba 1976).

Em pesquisa no Arquivo Público, o engenheiro encarregado Luiz Adami encontrou referências, ainda que contraditórias, aos limites referidos pelos índios, à doação de 1700. Posteriormente, no relatório de sua visita à Mirandela em 1941, Adami apontou a existência de uma liderança entre os Kiriri, um certo capitão⁴ Ângelo, "a quem eles obedecem sem discutir", que teria, juntamente com mais cinquenta índios, colaborado em seu trabalho de precisar os limites da área concedida pelo alvará e referida pelos informantes como um "chapéu de sol". Na visão de Adami, contudo, os dados obtidos através do depoimento desses índios não foram suficientes para definir com segurança o perímetro da área: ele termina por concluir pela necessidade de uma "inspeção mais autorizada". No entanto, a visita foi produtiva ao menos no sentido de constatar que boa parte da área reivindicada pelos Kiriri se encontrava realmente invadida por regionais, ainda que, de acordo com o engenheiro, em decorrência da venda por parte dos próprios índios de roças e outras benfeitorias (Rosalba 1976). O relatório de Luiz Adami ressalta ainda a dependência dos Kiriri para com os regionais, sua

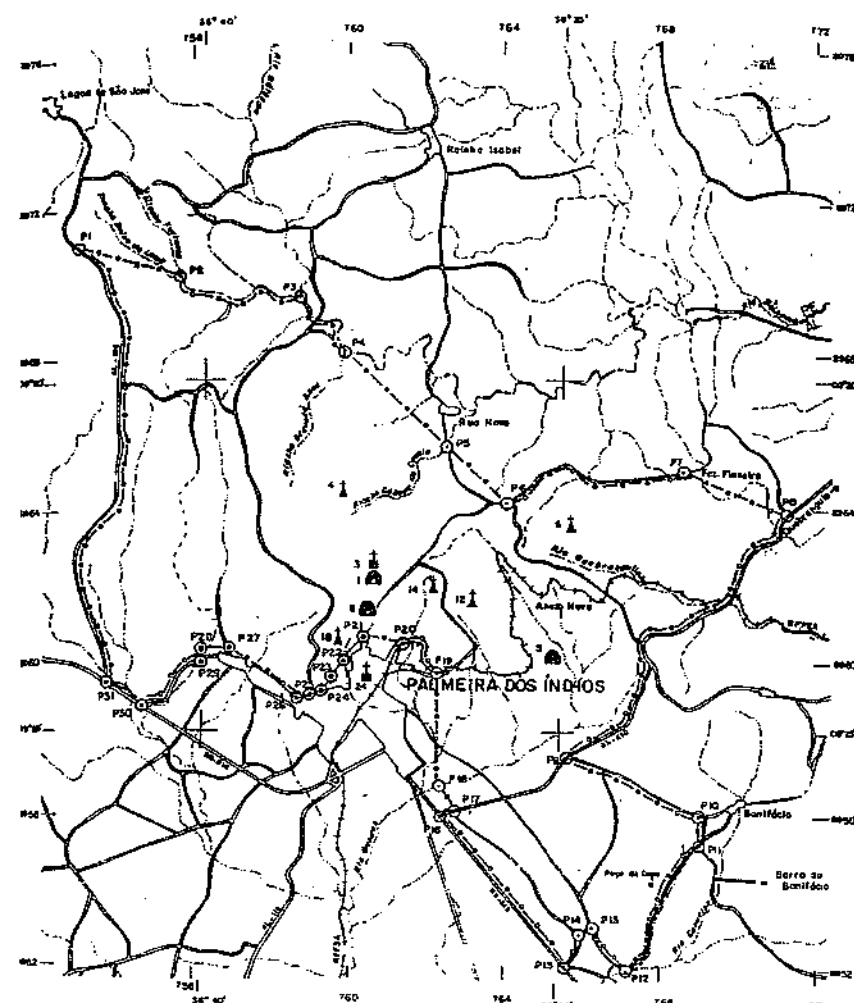
⁴ Patente introduzida pelos missionários, que designava, nas aldeias, um índio nomeado pelo governador da província para exercer o papel de intermediador junto à sociedade colonial.

“descharacterização cultural” e a presença marcante do alcoolismo: “[...] têm inclinação pelos espíritos fortes, principalmente a cachaça da qual são grandes consumidores” (: 21).

O confinamento dos Kiriri em terras inóspitas contribuiu para a dependência crescente do grupo em relação à sociedade regional e também para a restrição de suas atividades de subsistência, bem como de toda a sua cultura material. A necessidade progressiva de trabalho exterior aos núcleos indígenas para suprir a renda familiar estimulando a competição antes inexistente, os diversos conflitos suscitados pela posse da terra e o sentimento de inferioridade gerado pelo processo de discriminação estão sem dúvida entre os fatores responsáveis pela pauperização e relativa desorganização social e política desses índios, mas também pela manutenção de uma certa consciência étnica, ainda que em muitos aspectos negativamente valorada.

O processo instaurado em 1941 tramitou cerca de quatro anos no Ministério da Agricultura, sendo finalmente arquivado, sem solução, pelo SPI. Apenas em 1947, por iniciativa do padre Galvão, pároco do município de Cícero Dantas, vizinho ao dos Kiriri, ele seria desarquivado. Sensibilizado com as precárias condições de vida desses índios, Galvão – possuidor de grande carisma em toda a região, o que inclusive o notabilizaria politicamente em oposição às oligarquias tradicionais – escreveu uma série de três cartas ao Marechal Rondon, solicitando a demarcação da área e a instalação de um posto indígena em Mirandela. A insistência de Galvão somou-se à existência de um contexto favorável ao reconhecimento de povos indígenas no Nordeste por parte do órgão indigenista oficial. Assim, o processo retomou seu curso: o sertanista Sílvio dos Santos seguiu para Mirandela a fim de verificar a real situação dos “caboclos”.

Antes de tudo, chamou a atenção do sertanista a precisão com que os Kiriri referiam e desenhavam o formato octogonal do “chapéu de sol” delimitador de seu território, sendo ainda capazes de identificar a localização dos oito marcos que o demarcavam, embora estes há muito tivessem sido destruídos ou deslocados. Na falta dos marcos originais, os índios elegeram marcos naturais, que *grosso modo* mantinham a configuração original: do cume do Pico, ao norte, à Pedra da Bica ou do Suspiro, a nordeste; daí ao Pau-Ferro, na estrada para Salgado, a oeste, local do atual povoado de mesmo nome; do Pau-Ferro à Pedra Escrevida, na Baixa do Juá, a sudoeste; daí à Pedra do Batico, a extremo-sul dessa área, na estrada para Pombal; do Batico à Casa Vermelha, na estrada



Fonte | FUNAI – Diretoria
de Assuntos Fundiários [DAF]

- o — Terra indígena delimitada
- ⊙ Ponto definidor de limites
- Aldeia indígena
- ⛪ Cemitério, igreja
- Rodovia pavimentada
- Rodovia de revestimento solto
- Caminho
- Hidrografia
- Aldeia indígena transitória, retiro

para Curral Falso, a sudeste; deste local à Pedra do Gentio, a leste; daí à Marcação, antiga fazenda e atual povoado, na estrada para Banzaê, a nordeste, e daí, finalmente, ao ponto de origem.

Do relatório de Sílvio dos Santos depreende-se que os Kiriri, não obstante a sua situação francamente desfavorável no contexto regional, já apresentavam em algum nível uma estruturação política cujo delineamento básico – lideranças com papéis similares aos dos atuais caciques e conselheiros – mantém-se ainda hoje:

Como sendo numerosos, habitando uns relativamente distantes dos outros, tiveram a idéia de organizar grupos em número de seis, sendo indicado entre eles, em cada grupo, um elemento de maior confiança que zela pelos interesses comuns do grupo e um que é mentor da coletividade indígena e que é ouvido também pelos chefes dos grupos. Este é o índio Josias, homem de boa formação moral, íntegro e merecedor de grande admiração por parte dos seus concidadãos. Se interessam pela consolidação da família indígena em vários detalhes e, até, fazem o recenseamento da população, como o fizeram e me declararam que, há quatro anos passados, verificaram a existência de oitocentos e nove pessoas (Rosalba 1976: 52-3).

Em 1949, a instalação do Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon em Mirandela redimensiona o campo de forças ali presente, proporcionando aos Kiriri amparo legal à condição de grupo etnicamente diferenciado. O Posto Indígena inaugura uma nova etapa na situação interétnica: dotado de escola e de enfermaria, conta com dois funcionários, um encarregado e uma professora, indicados pelo Pe. Galvão.

A presença do SPI não foi, contudo, suficiente para solucionar os graves problemas que afligiam o povo Kiriri, já que se limitou a distribuir ferramentas agrícolas, remédios e móveis escolares. A questão do território, móvel do processo reivindicatório que culminaria na instalação do PI, só seria concretamente tratada a partir dos anos 1980. Em que pese o enfoque paternalista assumido pelos seus encarregados e o âmbito restrito de sua atuação, o Posto exerceria um papel fundamental de mediação de conflitos entre os índios e os regionais.

A “construção” do grupo

Ao longo dos anos 1950 e 1960, a progressiva falência institucional do SPI (Souza Lima 1993) reflete-se em seu posto de Mirandela: desaparecido

e, mais do que isso, envolvido no jogo clientelista da política regional. No final da década de 1960, a situação dos Kiriri é ainda bastante precária: altos índices de mortalidade e alcoolismo, disputas entre núcleos, discriminação e coerção dos regionais, aos quais se acrescenta manipulação política e econômica por parte do órgão tutelar (Bandeira 1972).

Em 1968, os Kiriri estabelecem uma parceria com missionários *Bahá’i*, religião de origem persa, que ampliaria os seus horizontes de atuação e ensejaria uma reestruturação na sua organização sociopolítica, proporcionando-lhes não apenas mecanismos de contraposição política e ideológica aos regionais, mas sobretudo um modelo organizativo mais eficaz – gestado nas assembleias coordenadas inicialmente pelos *Bahá’i* entre os Kiriri – além de um cenário fértil para a formação de novas lideranças.⁵ A presença *bahá’i* institui um vínculo de dependência sócio-religiosa que extrapola o plano local, ao mesmo tempo em que revitaliza modelos “próprios” de organização comunitária. Vale notar que no caso dessa religião, como no de muitas outras de introdução recente no Brasil a partir de missionários norte-americanos, há uma inequívoca predileção por segmentos socialmente marginalizados em contextos urbanos e rurais, para os quais a nova identidade religiosa constitui, além dos claros apelos salvacionista e messiânico, um elemento de oposição, ainda que muitas vezes não explicitado, às camadas dominantes. A relação dos índios com esses missionários se fortaleceria a partir da iniciativa destes últimos de intermediar junto ao Governo Estadual a construção de uma escola no mais populoso dos núcleos residenciais kiriri. Esse fato firma os *Bahá’i* como uma alternativa mais eficiente às anteriores, ou seja, a FUNAI, a Igreja Católica e os regionais circundantes.

A campanha de combate ao alcoolismo, estimulada no contexto dos dogmas dessa religião, afigurar-se-ia aos índios como uma possibilidade de integração ao quadro regional, atenuando-lhes o referencial estereotipado de “caboclos bêbados e preguiçosos” (Bandeira 1972). Isto posto, embora pareça ingênuo superestimar o papel da fé *bahá’i* no processo de organização comunitária kiriri, e a despeito do modo frag-

⁵ A ‘fé’ *bahá’i* preconiza a eliminação de todo preconceito, fundada no pressuposto de que a ‘unidade do gênero humano deve basear-se na manutenção da diversidade’, para fazer face ao processo de globalização atualmente em curso. Assim, os princípios *bahá’i* devem se adequar aos contextos históricos de cada época. Nesse sentido, ela enfatiza ainda a necessidade da existência de uma maior interação entre a religião e a ciência, conforme o argumento de que “religião sem ciência vira fanatismo”.

mentário com que os princípios religiosos seriam apropriados por esses índios – cuja adesão, aliás, entraria em franca decadência no início dos anos 1980, por ocasião do acirramento dos conflitos ensejados no processo demarcatório – é iniludível o valor da contribuição, para a construção do povo kiriri, de aspectos ideológicos advindos dessa “fé”, que se consubstanciariam em 1972 com a indicação de Lázaro, um líder formado nos “quadros” *bahá’i*, para o cargo de cacique.

Pode-se afirmar que a “eleição” de Lázaro representou um evento divisor de águas na história do povo kiriri. Em uma escala progressivamente ampliada, que extrapola o campo político kiriri, abarcando outros povos indígenas no Nordeste, a função de cacique se revestiria de novas atribuições, atualizadas essencialmente em um campo indigenista em formação, composto de antropólogos e diversas organizações não-governamentais, destacadamente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que promoveria assembleias participativas, estimulando a mobilização e a circulação de informações entre os índios no Nordeste. Nesses encontros, que transcorreram segundo os moldes da linha de atuação popular da Igreja Católica, conformaram-se alguns dos critérios que melhor definiriam a representatividade política dos líderes emergentes nos anos seguintes.

O período que antecedeu a eleição de Lázaro não foi marcado por uma ausência de lideranças políticas entre os Kiriri. Por exemplo, entre os anos de 1968 a 1972, Daniel, um *broker* indígena local (Mayer 1987), então conselheiro de um dos núcleos, afirma ter “lutado” como cacique. O seu desempenho, contudo, atendia aos imperativos de um modelo tradicional e amplamente disseminado de liderança camponesa, fundado em um código de relações clientelísticas e amparado em vínculos duradouros de afinidade e de parentesco e na intermediação de bens e serviços.

Em depoimento, Daniel relatou a sua experiência como cacique, afirmando não dispor de algumas das condições e atributos que valora como requerimentos essenciais para um exercício competente do cargo:

Essa época, para mim, foi uma época difícil porque eu trabalhei sem apoio, sem ter conhecimento; a FUNAI também não tinha muito conhecimento porque o chefe de posto também era um leigo, não tinha certa instrução e eu também não tinha (Baixa da Cangalha, junho 1993).

Discorrendo sobre os fatores que teriam possibilitado a ascensão e consolidação de Lázaro como líder, Daniel relaciona o “capital social” (Bourdieu

1992) reunido pelo atual cacique, creditando aos *Bahá’i* boa parte da sua “formação”: “Ele até desenvolveu que ele já tinha um bom conhecimento. Ele, nesse tempo, já tinha ido à Bolívia, estudado com os *Bahá’i*. Com isso, ele cresceu e desenvolveu” (Baixa da Cangalha, junho 1993).

Ciente da impossibilidade de sua adequação às injunções políticas contemporâneas, que clamavam por um “tipo” de performance mais combativa, voltada para a exacerbação dos conflitos étnicos – sob pena de ver enfraquecidos seu poder e prestígio e levando em conta que suas bases de sustentação e persistência como líder se encontravam referidas a um contato direto e personalizado com uma clientela que incluía ampla margem de regionais⁶ – Daniel optou por renunciar ao cargo, convocando uma “assembleia” para a escolha de um novo cacique.

A essa altura, já se encontrava amadurecida entre os Kiriri a consciência da necessidade de uma estrutura organizativa independente politicamente, que confrontasse os regionais, efetivando o processo de luta coletiva pela demarcação do território.

Poder político e ritual

Eleito, Lázaro vislumbrou de imediato a necessidade de tentar resgatar ou produzir em seu povo alguns dos traços e valores da “identidade” indígena considerados tradicionais pela sociedade nacional, tais como a prática de rituais e de outras atividades comunitárias. Os *Bahá’i* haviam introduzido elementos de uma moral religiosa orientada para a erradicação ou contenção de comportamentos tidos como “desviantes”, quais sejam, o alcoolismo e o roubo. Além disso, buscaram reforçar nos índios um sentimento de solidariedade que ultrapassasse aqueles objetivos circunscritos pelo plano imediatamente individual, criando as condições para o surgimento de condutas orientadas para a constituição de um “grupo”.

Todo o trabalho de representação política (Bourdieu 1989) orientar-se-ia para o objetivo de procurar suplantar as especificidades socioeconômicas de cada núcleo, que até então definiam mais claramente o grupo social de referência dos indivíduos, visando à construção de uma

⁶ “Ah, o pessoal do Biombo [povoado regional contíguo ao núcleo] gosta muito de mim, eu sei conviver com eles. Do jeito que eu ajeito pros índios e também quando chega em meu lado, aquilo que eu posso servir eu ajeito, né? Nunca deixo sem atender eles de jeito nenhum” (Baixa da Cangalha, novembro 1993).

consciência coletiva e mediante a eleição do critério de pertencimento étnico como realmente definidor da integridade social de um povo. Portanto, não mais “eu sou caboclo do Cantagalo [ou da Lagoa Grande etc.]”, porém, “eu sou índio kiriri”.

Nesse cenário, coube a Lázaro orquestrar a “passagem do individual ao coletivo” (Bourdieu 1984). A fim de consolidar a sua representatividade como líder, ele procurou articular inicialmente os elementos políticos internos, visitando os núcleos e ali fortalecendo alianças com líderes tradicionais, cooptando-os para respaldar as suas ações na condição de “conselheiros” que atuariam como porta-vozes e mediadores seus com a comunidade indígena. Paralelamente, o novo cacique empreendeu uma série de viagens, familiarizando-se com os meandros administrativos da política indigenista oficial e estreitando relações com outros povos indígenas e com agentes de organizações de apoio. Dois anos após a sua indicação, ele organizaria uma caravana com cerca de cem kiriris à “aldeia” dos índios Tuxá, em Rodelas/BA, a pretexto de realizar um jogo de futebol entre os dois povos, mas já com a clara intenção de assistir ao ritual Toré realizado por aqueles índios.

O Toré é parte de um conjunto mais amplo de crenças – no centro do qual se encontra a “jurema”⁷ – que podem ser agrupadas em um complexo ritual comum aos povos do sertão (Nascimento 1994). Vale ressaltar que a relevância desse ritual entre os índios no Nordeste extrapola o campo estritamente religioso, ramificando-se em outras esferas, notadamente a política, a qual em certas situações sociais assume preponderância sobre o elemento religioso (Turner 1969b).

Intuindo representar o Toré, um símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste – foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos – o cacique predispôs o seu “grupo” a adorá-lo. Para tanto, contou com o auxílio de dois pajés tuxá que permaneceram entre os Kiriri durante o tempo necessário ao aprendizado do ritual. “O Toré é coisa só de índio e nós estamos provando para os brancos que temos costumes diferentes, que, portanto, somos índios” (Lázaro, Sacão, março 1991).

O processo de adoção do Toré é melhor viabilizado no plano simbólico: por um lado, pela sua relação com certas práticas xamanísticas e

mágicas então vigentes entre os Kiriri, selecionadas com atenção ao critério de representatividade étnica; por outro, fruto da sua incorporação ao cotidiano desses índios, como o delineamento de um primeiro fator de legitimidade étnica. Aqueles que não se adaptaram aos procedimentos utilizados no ritual, que não “aliaram os seus guias aos guias do Toré” foram marginalizados e, em alguns casos, compelidos a migrar.

De fato, na época, alguns kiriris realizavam “trabalhos” nos moldes da tradição rural/sertaneja – isto é, práticas de caráter doméstico, de incorporação xamanística, eventualmente associadas a elementos da tradição africana, especialmente ao “Xangô” – atuando basicamente através de consultas individuais. Com a entrada em cena do Toré, tais “trabalhos” ganham paulatinamente uma conotação negativa, respaldada pelos “ensinamentos” dos pajés tuxá presentes na área kiriri. Como afirma o índio Carlito, que acompanhou todo o processo:

As pessoas que trabalhavam naquele tempo eram Justino Preto, Pedro Caçua, D. Romana, Cesário da Cacimba Seca, [...] esse trabalho não é trabalho de índio [...] aí ele [o pajé tuxá] disse que trabalho de índio tinha que se fazer era com jurema, era com outro não sei o quê, tinha que pegar maracá, tinha que fazer uma tanga de caroá [...] esse trabalho de Xangô não se dá bem com o Toré (Salvador, junho, 1992).

Sobre a estrutura física do ritual, os Kiriri introduziram progressivamente novos elementos: seus “encantados”⁸, acrescentados àqueles tomados de empréstimo aos Tuxá, aos poucos assumiram lugar de destaque; ao repertório melódico “original”, adicionaram seus próprios “toantes” e mesmo as bases coreográfica e de vestuário passaram por inovações (Martins 1982).

O Toré é geralmente realizado aos sábados à noite – com uma interrupção apenas nos períodos da quaresma – em amplos terreiros junto aos quais há sempre algum recinto fechado, no qual se deposita o pote com a “jurema” e se desdobram as seqüências privadas do ritual. A cerimônia tem início com a concentração de pessoas nas imediações do terreiro e no recinto fechado em que principia a defumação. Em seguida, esta se estenderá ao terreiro através de grandes cachimbos de madeira de formato cônico, com desenhos em relevo. Inicia-se também aí a ingestão da “jurema”, que se intensificará durante a dança, distribuída sempre pelo conselheiro local ou por

⁷ Jurema (*Mimosa nigra*) é uma planta de cuja entrecasca se extrai bebida alucinógena, de uso ritual muito difundido no Nordeste.

⁸ Seres ‘sobrenaturais’ de papel crucial no sistema de crenças kiriri.

outra figura de destaque na hierarquia ritual e política. Passando-se ao terreiro, prosseguem os trabalhos de "limpeza", comandados pelo pajé, quando então, através do uso de apitos, os "encantados" são convidados a participar. Começam os cantos e as danças, inicialmente em fila indiana, com o pajé à frente, seguido pelos homens, mulheres e crianças, nesta ordem. A fila serpenteia pelo terreiro em movimentos elaborados à medida que os toantes se sucedem, intensificando o envolvimento dos participantes até o clímax, que sobrevém com a "chegada" dos "encantos", perceptível nos evidentes sinais de incorporação apresentados pelas "mestras".

A essa altura, as disposições se alteram e a hierarquia horizontal da fila indiana cede lugar a movimentos em torno dos encantos, que ocupam posição central no terreiro e pouco se deslocam, enquanto principiam a falar uma língua pretensamente indígena, ritual que consiste em uma seqüência de sons bastante recorrentes e incompreensíveis para os Kiriri de hoje. São em seguida conduzidos ao recinto – a "camarinha" – onde serão consultados com relação aos mais diversos temas, fornecendo conselhos de caráter genérico, que reproduzem os ideais de unidade do grupo. Os interlocutores e intérpretes principais das suas mensagens são as lideranças políticas dos Kiriri e, em especial, os pajés (Rocha Jr. 1983).

O cargo de pajé foi criado em decorrência da adoção desse ritual e suas funções incluem também a responsabilidade pela coordenação e direção do Toré – isto é, o pajé deve acompanhar atentamente os desdobramentos das seqüências rituais – e a manutenção dos padrões de comportamento requeridos pela cerimônia. Sendo o Toré, em princípio, vedado à participação e mesmo ao conhecimento de não-índios, cabe ao pajé conceder a necessária autorização para que os considerados amigos possam estar presentes.

É importante notar que, representando o ritual o principal espaço de articulação entre os Kiriri, por ele passam todas as alianças e disputas que lhe são próprias. Através das consultas aos "encantados" são realizadas discussões coletivas e tomadas as decisões que orientam a vida sociopolítica do grupo (Martins 1982).

Rumo à demarcação

A partir da estruturação dos Kiriri como grupo étnico, serão instituídas novas "linhas de oposição" (Barth 1984), referidas aos diferenciados

modos de inserção e de aceitação dos indivíduos ao projeto comunitário em curso, além de critérios mais e mais inclusivos de participação que favorecerão a emergência de líderes representativos em cada núcleo, de modo geral desprovidos do capital social tradicionalmente requerido ao exercício desta posição.

Entretanto, os aspectos conflitivos oriundos desse processo ganharão, nessa fase, maior relevância no contexto interétnico e as novas orientações políticas dos Kiriri se afigurarão aos regionais como uma nítida ameaça à reprodução da estrutura de subordinação vigente. O acirramento da tensão interétnica conduz o movimento indígena a orientar-se abertamente para a conquista da terra, centrando-se na condução de um pleito pela demarcação e extrusão dos não-índios do território indígena, com base na definição da área originalmente cedida pelo Rei de Portugal, ou seja, os 12.320 ha que compreendem a "légua em quadra", e, internamente, em apropriações parciais, simbólicas e efetivas desse território, que destaco esquematicamente a seguir⁹:

Cronologia das "retomadas"

1979 – Organização de uma roça comunitária, situada no sul do território indígena, na estrada que liga o povoado de Mirandela ao município de Ribeira do Pombal;

1981 – Demarcação da Terra Indígena Kiriri com 12.320 ha, englobando quatro povoados de regionais até então reconhecidos pelos índios como limítrofes ao seu território: Marcação, Baixa do Camamu, Segredo e Pau-Ferro;

1982 – Reordenação espacial do núcleo Sacão, onde habita um dos caciques, com construção de moradias dispostas circularmente em torno do centro comunitário;

1982 – Ocupação da fazenda Picos, localizada no núcleo da Lagoa Grande, maior fazenda no interior do território indígena (com uma extensão de pouco mais de mil hectares);

1985 – Ocupação de uma fazenda de cerca de 700 ha, localizada no núcleo da Baixa da Cangalha;

1986 – Os Kiriri fecham importante estrada de acesso de Mirandela ao povoado de Marcação, retirando todas as posses e roças de regionais ali localizadas;

1989 – Cerca de quarenta famílias kiriri de uma das facções "acampam" em

⁹ Para o que contribuiu a consolidação de uma base institucional antes inexistente: a FUNAI e o apoio de organizações civis: ANAÍ/BA, CIMI, CTI (Centro de Trabalho Indigenista).

Mirandela, após terem suas moradias parcialmente destruídas por uma enchente. Mantêm-se permanentemente no local; que se constitui ainda hoje em um núcleo de resistência e pressão frente aos regionais;

1991 – A FUNAI indeniza cerca de dez casas habitadas por regionais em Mirandela e famílias kiriri imediatamente as ocupam;

1992 – Após a saída tempestuosa de um chefe de posto da Terra Indígena, uma família kiriri ocupa a sua casa. O novo “chefe” é constrangido a habitar com a família indígena, na própria sede do Posto, que também funciona como farmácia.

1993 – Os Kiriri impedem a realização de melhorias, por parte da Prefeitura de Banzaê, em um trecho de estrada que reduziria a distância entre Ribeira do Pombal e a sede do município de Banzaê;

1995 – Após acirrados conflitos, A FUNAI indeniza as 176 ocupações de regionais que constituem o povoado de Mirandela;

1996 – Extrusão do povoado Gado Velhaco;

1997 – Extrusão do povoado Pau Ferro;

1998 – Extrusão dos povoados de Marcação, Araçá, Segredo, Baixa Nova e Baixa da Cangalha.

Mediante tais estratégias, portanto, os Kiriri vão ocupando significativas porções da terra indígena, desalojando alguns de seus mais poderosos inimigos: fazendeiros bem relacionados no circuito regional. Finalmente, esses índios visualizam a possibilidade de auferir certos ganhos políticos e de reestruturar a sua tão depauperada economia. As sucessivas “retomadas”, amplamente divulgadas na imprensa e no campo indigenista em geral – Estado, Igreja, entidades de apoio, lideranças indígenas – trouxeram prestígio e visibilidade política aos Kiriri, sendo apontadas como um exemplo a ser seguido por outros povos indígenas no Nordeste.

A consolidação de uma posição estrategicamente mais favorável a esses índios na cena política mais ampla ensinou certa reestruturação nas suas relações com o Estado Nacional e, notadamente, com o seu principal mediador, o órgão tutelar. Assim, torna-se compreensível que as ações sistematicamente empreendidas pelos Kiriri com vistas à apropriação do território tenham progressivamente se estendido em direção a um maior controle do espaço físico ocupado pelas instalações da FUNAI na Terra Indígena, o que evidencia uma significativa mudança de expectativa com relação às atribuições desta última. Se antes prevalecia uma tendência de considerar os bens indenizados como sendo de res-

pensabilidade imediata do órgão tutelar, presentemente os índios parecem ter passado a se perceber como gestores de seu próprio território, assim como do patrimônio indígena em geral.

A representatividade do cacique Lázaro cresce entre os Kiriri nesse período. Projetos agrícolas são, sob a sua supervisão, e com o concurso de entidades de apoio, elaborados e aprovados pelas agências financiadoras. Programas educativos são implantados na área e, pela primeira vez, a FUNAI, através da atuação combativa e da marcada independência política de um chefe do Posto Indígena em Mirandela, o pernambucano Gilvan Cavalcanti – que permaneceria entre os Kiriri de 1976 a 1983 – respalda as iniciativas desses índios em prol da apropriação do território, estimulando e apoiando efetivamente as “retomadas” e, mais do que isso, encetando esforços no sentido de viabilizar a demarcação da Terra Indígena. A atuação de Gilvan entre os Kiriri contribuiria, pois, para lhes assegurar o necessário apoio oficial à condução do pleito de demarcação.

Pode-se afirmar que a nova estratégia de intensa mobilização adotada pelos Kiriri – tanto internamente, quanto no âmbito da opinião pública em geral – apoiados por organizações da sociedade civil e pela própria FUNAI, foi bem sucedida nessa fase, considerando que no início de 1981 o órgão tutelar demarcaria a terra indígena, reconstituindo com exatidão a extensão “original” da “légua em quadra” e assim englobando quatro povoados até então tidos como limítrofes ao território indígena por força dos constrangimentos secularmente impostos a esses limites: Marcação, Baixa do Camamu, Segredo e Pau Ferro. Concluída a demarcação, sobreveio um inevitável aguçamento das tensões entre os índios e os regionais, que concentraram as suas forças a fim de tentar reverter a situação.

No que concerne às providências oficiais que deveriam ocorrer após a demarcação, cabia agora a delicada tarefa de cadastrar a população não-indígena e suas benfeitorias, cujo destino passava a ser incerto em função da provável regularização da Terra Indígena. Seguindo uma prática comum de transferir tarefas e dividir os ônus políticos, a FUNAI firma, em 1982, convênio com o Instituto de Terras da Bahia (INTERBA) para a realização dos levantamentos necessários. Em um ano eleitoral, e diante da apreensão e pressões dos “posseiros” contra o cadastramento e a provável transferência, o INTERBA, fugindo à sua esfera de competência, dedica-se a questionar a extensão do território indígena, tentando fundamentar uma vaga pretensão dos regionais de que o raio de

abrangência da terra kiriri se estendia por apenas meia légua em torno de Mirandela, o que reduziria a área a menos de um terço (Reesink 1984).

Levantada a polêmica, e com a convivência do governo estadual com a contestação dos posseiros, instaura-se um período de intensa discussão entre diversos segmentos políticos envolvidos no caso e, mais que isso, de agudos conflitos entre as partes que marcariam os cinco anos subsequentes. Ao acirramento dos ânimos dos posseiros, os Kiriri respondem com a exigência da retirada imediata de Artur Miranda – influente fazendeiro na região – e de alguns outros mais beligerantes. Percebendo a protelação intencional ao atendimento dessa reivindicação, os Kiriri, na noite que antecedeu o dia das eleições de 1982, realizam a primeira ocupação da fazenda Picos, maior fazenda no interior da Terra Indígena. Graças ao prestígio político e ao poder econômico de Miranda, como já salientado, a Picos era tida por posseiros e fazendeiros como baluarte na ocupação das terras indígenas. Do ponto de vista dos Kiriri, a sua posse representava não apenas uma questão de sobrevivência, mas também a possibilidade de neutralizar o seu inimigo mais influente.

Três dias após esse episódio, os Kiriri são persuadidos pela FUNAI e pelo INTERBA a se retirarem da Picos, mediante novas promessas de pronta solução para o caso. A fazenda é temporariamente mantida como “território neutro”, guardado por agentes da Polícia Militar. Passam-se quatro meses. Cansados de esperar pelo cumprimento de promessas, os Kiriri retomam a Picos. Durante essa segunda ocupação, em abril de 1983, comemorava-se em Salvador a Semana do Índio, o que assegurou o necessário espaço na imprensa para a divulgação do fato. A isto seguiu-se a pressão do Banco Mundial, responsável pelo financiamento do Projeto Nordeste, um amplo programa de regularização fundiária e modernização agrícola nesta região do Estado – articulado ao Plano de Apoio ao Pequeno Produtor – que condicionou a execução do mesmo ao encaminhamento satisfatório da questão kiriri, sendo rapidamente liberados recursos para a indenização das benfeitorias existentes na área ocupada.

O episódio da Picos e as delicadas circunstâncias políticas em que ocorreu precipitaram a imposição de um controle mais rigoroso e repressivo por parte da FUNAI sobre as ações dos Kiriri, desestimulando a intervenção das entidades de apoio, compelidas a retirarem-se da área. Por outro lado, o aumento das pressões concorreria para desestabilizar o precário equilíbrio da chefia do Posto Indígena (substi-

tuída algum tempo depois) e, em especial, do cacique, situado de maneira incômoda entre as pressões da FUNAI e as demandas da própria comunidade indígena. O processo de mobilização política kiriri parece, nesse período, sofrer um refluxo, fruto de uma radicalização do controle do grupo por parte de seus líderes, o que redundaria no acirramento das disputas internas e, posteriormente, na ocorrência de um faccionalismo.

O processo faccional

Em um primeiro momento, de articulação e afirmação dos Kiriri como grupo, a política empreendida por seus líderes seria respaldada e legitimada por uma parcela significativa da comunidade, pois o processo de construção de um grupo necessariamente supõe uma certa harmonia prévia de valores, uma base de consenso quanto aos objetivos e metas a serem alcançadas, não se constituindo jamais como uma “criação individual de um líder”, mas sim como: “[...] um produto social e coletivo, a partir de certo ponto, algo objetivo e exterior à vontade de seus integrantes, inclusive do seu idealizador ou organizador inicial (Black 1977 citado por Geertz 1991).

Práticas não condizentes com as expectativas do grupo seriam veementemente desestimuladas através de um aparato repressor constituído a partir da designação em cada núcleo de indivíduos de prestígio para o cargo de conselheiro, indivíduos que já ocupavam em seus respectivos núcleos uma posição estratégica de mediação com a sociedade envolvente e de intermediação de bens e serviços. Para o cacique Lázaro e seus conselheiros, tal situação seguramente constituía um desafio. Práticas como o alcoolismo, o aluguel de terras a não-índios, o trabalho alugado, o sistema de “meia”, relações clientelísticas com regionais e casamentos interétnicos eram correntes entre os Kiriri de então. Tratava-se da imposição de uma ética até certo ponto estranha ao cotidiano desses índios. Não seria, portanto, sem conflitos que os líderes levariam avante os seus propósitos políticos de redefinição comportamental, em grande parte fundados em uma concepção de ordem social ancorada nos dogmas da fé *bahá'í*, e efetivada mediante a adoção de um ritual indígena e a instituição das roças comunitárias.

Uma primeira fonte de conflitos se consubstanciaria a partir da organização dessas roças (supervisionadas pelos conselheiros), para as quais

as famílias indígenas deveriam se comprometer a doar dois dias de trabalho semanais. Foi nesse contexto que, pela primeira vez, a própria figura da liderança, nesses novos termos, seria questionada pelos índios como uma ameaça a uma tradicional autonomia familiar, compreendida como fator essencial a uma "ética camponesa"¹⁰. Como nota Klaas Woortmann ao relacionar, entre as categorias culturais centrais do universo camponês brasileiro, o "trabalho, a família e a liberdade" (1988: 3) e acentuar que: "[...] o controle do tempo da família e a existência de um tempo de família autônomo, assim como o controle do trabalho, são dimensões básicas da liberdade em si" (: 44).

Por outro lado, as atividades de partilha conduzidas pelos líderes, subsequentes às "retomadas", geraram um certo descontentamento entre os Kiriri: seus critérios foram diversificados, variando muito em função do núcleo de ocorrência e da natureza do poder exercido pelos líderes que as coordenaram.

No caso da fazenda Picos, por exemplo, seus pouco mais de mil hectares de terrenos férteis foram distribuídos preferencialmente entre as famílias mais próximas ao cacique e ao conselheiro da Lagoa Grande. Já as terras da fazenda de Raul Nobre na Baixa da Cangalha, ocupada pelos índios em 1985, tiveram seu uso coletivizado na forma de uma roça comunitária, por iniciativa do conselheiro local, um "broker" (Mayer 1987), cujos limites de atuação ultrapassam a fronteira étnica, conforme referido acima.

Também a proibição do aluguel de pastos a regionais foi uma prática que, ao sobrepor os direitos tradicionais da família kiriri sobre a terra – o seu mais relevante patrimônio, sustentáculo do trabalho que, "constrói a família enquanto valor" (Woortmann 1988: 3) – comprometeria, mais uma vez, entre esses índios os pressupostos básicos de uma "campesinidade".

Tais exemplos, entre outros, evidenciam as implicações sociopolíticas decorrentes da tentativa de se conceber coletivamente um território por tradição apropriado individualmente, segundo uma linha estratificada que comporta hierarquias de prestígio e posições socioeconomicamente estabelecidas (Brasileiro 1996).

Inicialmente, a alternativa encontrada para fugir a esse pesado ônus em prol de uma representatividade e de uma independência políticas consistiu, para muitos, na migração para outras áreas. Para aqueles

¹⁰ Isto é, a uma "moralidade que contempla uma continuidade entre as pessoas e as coisas" (1980: 38).

indivíduos que se recusaram a seguir à risca as novas orientações, permanecer nas terras indígenas significou ter os seus "direitos" de pertencimento ao grupo étnico postos em suspeição – ou suspensão – pelas lideranças, no bojo de um processo de grande repercussão que ficaria conhecido localmente como "coador"¹¹. Tal medida concretizou-se como um alijamento daqueles "benefícios" advindos da condição étnica, conquistados no processo de "luta".

Eles têm raiva porque nós enrabamos [expulsamos] com os amigos deles. Quando Miranda saiu, eles não gostaram, são amigos de Miranda (Bonifácio, atual conselheiro do Sacão. Sacão, novembro 1991).

Quando sai e chega lá fora diz que foi o índio que enrabou [expulsou] ele. Não é verdade, ele que não quis trabalhar e saiu (Zé Batista, conselheiro da Lagoa Grande. Sacão, novembro 1991).

Estes depoimentos revelam o destaque conferido por esses líderes a pelo menos dois traços definidores de uma "indianidade" kiriri (Oliveira 1988). Por um lado, há a imputação de alianças com não-índios como fator responsável pela recusa de uma etnicidade, constituída esta por uma marcada oposição a elementos regionais. Tal oposição necessita, porém, ser relativizada e contextualizada, desde que, entre os Kiriri, a constituição e atualização de alianças com não-índios, a depender das circunstâncias, pode ou não ser desestimulada. Por outro, é também significativa a preocupação de se tentar reverter um referencial estereotipado da população envolvente com relação aos índios, tradicionalmente classificados como "preguiçosos" (Bandeira 1972). Assim aplicada, a noção de "trabalho" pressupõe a sua adstrita relação com o "grupo". Preguiçoso seria, então, aquele índio que cuida apenas da própria roça, que não "participa da luta" pela conquista do território.

Consolidados os objetivos iniciais dos Kiriri, as práticas políticas dos líderes, uma vez que instalam um clima de tensão e de insegurança na terra indígena – reflexo da instituição do "coador", do espancamento de índios alcoolizados, das compulsões para o comparecimento às roças comunitárias – produzem insatisfações que, por sua vez, geram focos de questionamento à legitimidade do poder político aí exercido.

¹¹ Uma prática pela qual muitas famílias, consideradas indesejáveis, foram coagidas a sair definitivamente da terra indígena. Já se entende que o termo "coador" designou um processo de seleção étnica.

A tentativa de homogeneização dos sujeitos sociais, de relegar ao ostracismo aqueles que, em algum nível, persistiam em manter características distintivas ao grupo, acarretou uma série de quebras e redefinições nas alianças e cadeias de lealdade constituídas, potencializando dissensões e, principalmente, hierarquizando ainda mais o acesso a bens e serviços. A construção de uma etnicidade parece, pois, implicar – ao menos no contexto de sociedades plurais – como bem aponta Barth (1969), uma estratificação dentro e entre os grupos.

Já as resistências à homogeneização podem talvez ser pensadas como “linhas de fuga”, cuja natureza de expressão residiria em um domínio “molecular” da política, terreno no qual as articulações em nível micro se processam:

A política opera por macro-decisões e escolhas binárias; mas o domínio do decidível permanece escasso. E a decisão política mergulha necessariamente em um mundo de micro-determinações, de inclinações e de desejos que ela deve pressentir ou avaliar de um outro modo (Deleuze e Guattari 1980: 270).

A tensão entre as dimensões macro e micro informam uma das preocupações centrais da presente análise, a de abranger um amplo leque de situações bem marcadas em que as posições dos atores gravitam, de maneira aberta ou dissimulada, em torno de diversos centros de poder, constituídos e reconstituídos, e localizados interna – nas redes de parentesco, vizinhança, nas relações de trabalho etc. – ou externamente ao campo político kiriri – nas relações com a FUNAI, associações de apoio, entidades religiosas, segmentos regionais politicamente influentes etc.

Posteriormente, esses focos de atrito, em princípio de caráter isolado, ao modo de pequenas irrupções sem consequências políticas mais abrangentes – tais como a reprovação velada ao trabalho imposto nas roças comunitárias, a persistência do alcoolismo, especialmente entre os idosos, a resistência ao Toré por parte dos oficiais ou adeptos dos tradicionais “trabalhos” domésticos, e a própria presença de um Toré dissidente no núcleo Cantagalo – ganharam consistência, minando as bases da representatividade do cacique e provocando dissensões que, ainda que localizadas, ensejaram redefinições e realinhamentos de alianças inter e (em um número significativo de casos) intra grupos familiares.

Pressentindo as alterações na sua posição de centralidade política frente aos índios, o cacique Lázaro procuraria ainda, por meio de uma delicada estratégia, reconquistar a hegemonia anterior. Localizando entre

os mais poderosos focos de resistência, ou “linhas de fuga”, a sua autoridade na esfera do ritual, Lázaro concentraria aí o seu “poder de fogo”. A título de restaurar uma pretensa unidade original do grupo, propôs a eleição de um pajé geral, indicação concebível apenas no plano decisório do sagrado, o que elidiria possíveis imputações de manobra política centralizadora ao tempo em que reafirmaria os valores de unidade do grupo, através da sua instância máxima de legitimidade, o mundo dos “encantados”, o que conferiria determinação à ênfase na necessidade de expulsar das terras indígenas os indivíduos que porventura se mostrassem contrários a essa unificação. Contudo, inversamente às suas expectativas, seu oponente concordou em se submeter à “prova”, sendo escolhido pajé geral dos Kiriri.

Baldados os esforços de banir legitimamente da área seu mais explícito centro de oposição, o cacique passaria a adotar uma postura de ambigüidade frente ao pajé recém-eleito, de início respaldando-o formalmente, mas agindo de modo a minar a sua autoridade, tomando uma série de medidas que terminariam por expor o seu desconforto em relação àquele, legitimando os dissidentes e instrumentalizando-os com os recursos “morais” necessários à divisão dos Kiriri em dois segmentos faccionais.

Hoje, as facções são as unidades mais efetivas da ação política formalizada no povo kiriri. Os múltiplos códigos que informam as práticas de cada facção conformam dois conjuntos sociais, dois “modos de ser” kiriri que, embora não guardem uma completa autonomia, parecem se constituir de maneira muito distinta. Poder-se-ia postular a existência de uma integridade social nessa duplicidade? As facções aí engendradas seriam estruturais na constituição desse povo indígena? Ou, dito de outro modo, desde que há efetivamente entre os Kiriri uma duplicação progressivamente institucionalizada de suas estruturas de poder, com seus espaços de atuação demarcados, seria lícito supor nesse caso as facções nos termos clássicos de uma relação concorrencial por uma estrutura hegemônica de poder?

Em consonância com os parâmetros teórico-metodológicos adotados (Barth 1966, Spiro 1969, Oliveira 1977) e conforme a investigação realizada, o fenômeno faccional pôde ser vislumbrado apenas como um componente de grande relevância no processo de emergência étnica do grupo, não representando um movimento de desagregação ou de desestruturação, mas antes uma estratégia de flexibilização, de barganha, para os atores presentes no campo sociopolítico kiriri.

Já o aspecto concorrencial da relação entre os segmentos faccionais parece vir configurando-se mais em um plano situacional do que em um âmbito mais propriamente estrutural. Isso, contudo, não significa postular um caráter de efemeridade para as facções kiriri, que de fato parecem se movimentar no âmbito de um processo irreversível de cisão.

SILVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS

Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri¹

De acordo com a noção de *situação histórica* definida por Oliveira (1988: 59), pretendo descrever diferentes segmentos Xucuru-Kariri, focalizando a atuação de agentes históricos (ligados ao Estado, Igreja etc.) que se inter-relacionam com esses índios, presentes em Palmeira dos Índios/AL. Considerando a FUNAI como a principal agência de contato, capaz de produzir e legitimar um esquema de distribuição de poder e autoridade através de atores indígenas (cacique, pajé, funcionários índios etc.) e não-indígenas (chefe de posto, outros funcionários, moradores da cidade etc.), intenciono descrever dados etnográficos que demonstrem o comportamento e as inter(-rel)ações desses atores presentes em contextos situacionais. Dessa maneira, será possível perceber conflitos, interdependências e o poder situados em um *campo político intersocietário*.

¹ Este texto consiste em parte da minha dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (Martins 1994). Essa pesquisa contou com o apoio financeiro da ANPOCS-Interamerican Foundation e teve como orientador o Professor João Pacheco de Oliveira (PPGAS/MN/UFRJ). A pesquisa de campo foi realizada durante duas fases em 1992, totalizando noventa dias de trabalho de campo. Gostaria de registrar meu agradecimento aos índios Xucuru-Kariri. Em razão de sua aceitação, pude realizar pesquisa nas diferentes áreas indígenas. Fiquei receosa de que assuntos aqui tratados pudessem ser motivo de descontentamento para alguns deles, principalmente porque abordo questões relacionadas a conflitos internos. Gostaria que apreendessem das descrições apresentadas elementos para uma reflexão atual sobre os Xucuru-Kariri como unidade étnica e a sua projeção para um futuro. É nesse sentido que penso oferecer alguma contribuição.

No reconhecimento do grupo pelo SPI na década de 1940, depoimentos de índios e registros bibliográficos revelam a presença do etnólogo Carlos Estêvão de Oliveira (1942b) e a atuação do Pe. Alfredo Dâmaso (cf. Antunes 1973). Em termos gerais, as informações comprovam contextos de interação/articulação entre índios e não-índios no sentido de um reconhecimento oficial de nativos que se localizavam em Palmeira dos Índios. São essas personalidades, na condição de agentes de contato, que contribuíram para a aquisição da Fazenda Canto pelo SPI. A instalação de um posto por esse órgão consistiu em uma nova forma organizacional em que várias famílias indígenas, provenientes de diferentes localidades, foram reassentadas nessa área. Assim, recebendo proteção oficial, nativos foram inseridos numa *situação de reserva*, condição que implicou novas ordens econômicas e políticas estabelecidas a partir da interferência daquele órgão.

A atual AI Mata da Cafurna é composta por três glebas, ocupadas em diferentes momentos. A gleba Mata da Cafurna propriamente dita foi doada pela prefeitura a partir da ocupação territorial pelos índios em 1980. Em uma ocasião em que a prefeitura tinha a intenção de vendê-la, os Xucuru-Kariri, sob a liderança do cacique Manoel Celestino e do pajé Miguel Celestino, contando com apoio/cumplicidade do comerciante Luiz Torres e do chefe de posto da FUNAI na época, resolveram “retomar” a área. É importante frisar que essa mobilização política contou com a participação de praticamente todo o grupo, baseando-se principalmente em um consenso de que os índios tinham direito sobre a terra, consenso este compartilhado tanto por índios como não-índios. A própria doação da Prefeitura Municipal é um fato que revela a legitimidade do direito dos índios sobre a área. Trata-se de uma reserva ambiental onde se localiza um “açude”, que durante muitos anos serviu como reservatório de abastecimento de água à cidade de Palmeira dos Índios. Também teria sido local do primeiro aldeamento indígena, relacionado à doação de 1773.²

Desde a época em que foi conquistada pelo grupo (1980) até 1985, a Mata da Cafurna foi utilizada por uma parte dos índios da Fazenda

Canto para práticas rituais ligadas ao “Ouricuri”; também faziam roças nas poucas áreas ali disponíveis para esse fim, não constituindo porém local de moradia. A prática do ritual do Ouricuri foi transmitida a alguns índios Xucuru-Kariri a partir de contatos estabelecidos com os Kariri-Xocó (Porto Real do Colégio, AL). Essa informação relaciona-se à divisão faccional do grupo, assunto que abordarei mais adiante.

Em 1985, um conflito entre José Sátiro do Nascimento e João Celestino, resultando na morte deste último, teve como consequência a transferência imediata da família Sátiro para Ibotirama (BA) pela FUNAI. Alguns meses depois da ocorrência desse homicídio, a família Santana juntamente com Sr. Antônio Celestino decidiram habitar a Mata da Cafurna. A seguir, pretendo descrever parcelas de terras que os Xucuru-Kariri atualmente ocupam, fornecendo uma visão global de fatos que se relacionam à questão territorial.

A Mata da Cafurna foi aos poucos povoada por famílias que o Sr. Antônio Celestino “convitava”. Tornando-se insuficiente para a exploração econômica, o segmento que para ali tinha migrado ocupou em 1986 uma fazenda de 170 ha contígua àquela área. Segundo a informação de vários índios, essa mobilização política do grupo foi decidida em um ritual do Ouricuri e não contou com o apoio de não-índios, mas sim com a presença e a solidariedade de índios Kariri-Xocó.

Posteriormente expulsos daquela fazenda pela Polícia Militar, esse mesmo segmento decidiu ocupar outra área, de 22 ha, também contígua à Mata da Cafurna, que estava sob o domínio de um não-índio chamado Pedro Benone. Este reconhecia tratar-se de área indígena e tinha interesse em negociá-la com a FUNAI. A ocupação dessa gleba de terra pelos índios contou com a cumplicidade do próprio “dono” e a sua aquisição pelo órgão indigenista oficial ocorreu em 1988, em decorrência de pressões exercidas por esse segmento faccional Xucuru-Kariri.

Após a assessoria jurídica do CIMI ter impetrado um recurso na Justiça Federal de Alagoas contra a liminar concedida sobre aquela fazenda de 170 ha, os Xucuru-Kariri adquiriram o direito de reocupar essa área. Foi então movida pelo fazendeiro uma Ação de Reintegração de Posse (nº 15.626/87), decidida favoravelmente aos índios em 1992 (Diário Oficial do Estado de Alagoas/1992).

Essa gleba disputada judicialmente pelos Xucuru-Kariri da Mata da Cafurna é identificada por eles como local do primeiro aldeamento que se deu em 1773. Encontra-se aí uma importante localidade para eles, chamada “Igreja Velha”, onde se situava uma capela construída por

² Existem registros que comprovam a doação de área para aldeamento indígena nesse ano do século XVIII. Durante o século XIX, ocorreu um processo judicial de disputa territorial entre os herdeiros de uma família de Pernambuco e os índios, tendo estes últimos ganho a questão (Antunes 1973).

seus antepassados. Esse dado confirma a existência de um consenso entre os Xucuru-Kariri de que possuem direitos territoriais sobre áreas que ocuparam tradicionalmente, havendo uma mobilização política para a re aquisição das mesmas.

A Fazenda Pedrosa, local onde vive a família Sátiro desde 1987, que foi transferida da Fazenda Canto em 1985 pela FUNAI, é composta por duas glebas adquiridas através da mobilização de Zézinho Sátiro, cacique desse segmento Xucuru-Kariri. Inicialmente reassentados em 62 ha adquiridos pela FUNAI em Ibotirama (BA), esses índios são novamente transferidos em razão da disputa de terras com dois fazendeiros. Zezinho conseguiu pessoalmente com o presidente da FUNAI em viagem à Brasília recursos para a aquisição de uma nova área, a Fazenda Pedrosa (18 ha), no município de Nova Glória (BA), local que escolhera para o novo reassentamento. Através do relacionamento estabelecido com a Diocese de Paulo Afonso, ele conseguiu uma doação de recursos para a construção de casas e a compra de outra área de pouco mais de vinte ha, contígua à Fazenda Pedrosa. Segundo informações que obtive, trata-se de uma área de propriedade da Diocese, registrada em Paulo Afonso (BA) e adquirida para o usufruto do grupo.

Percebendo a utilização da identidade étnica para fins políticos e econômicos, índios no Nordeste vivem um momento de mobilização étnica caracterizada por uma constante luta em defesa de territórios (históricos) e pela demarcação e posse de terras.³ Alguns desses, como os Tingüi-Botó, Wassu-Cocal e Xocó, já estavam totalmente proletarizados e não possuíam qualquer parcela significativa de terra em termos econômicos (Sampaio 1986: 5). No caso dos Xucuru-Kariri, pode ser constatada uma *intensa mobilização étnica e reivindicatória* nesse sentido, característica mencionada por Sampaio (: 23) ao classificar esse grupo (juntamente com os Kiriri, Potiguara e Pankararu) como *tradicionalmente reconhecido*. Os exemplos citados de aquisições de glebas pelo grupo revelam essa mobilização política reivindicatória: adquirida pelo SPI, 1952; doada pela Prefeitura Muni-

³ Bentley (1987: 25) aponta que vários autores enfatizam esse caráter de *instrumento* da etnicidade, em razão de interesses subjetivos, principalmente políticos e econômicos, de uma coletividade; menciona inclusive tratar-se de uma corrente dentro do estudo da etnicidade, denominada de *instrumentalistas*. Outros autores, de forma diferente dos *instrumentalistas*, denominados de *primordialistas* destacam que importantes elementos a serem percebidos no que diz respeito à etnicidade derivam do *potencial afetivo*, da *existência social assumida como dada*.

cipal de Palmeira dos Índios, 1980; adquirida pela FUNAI, 1988; judicialmente reconhecida (através de ação na Justiça Federal), 1992; e, no caso daqueles que estavam na Fazenda Pedrosa: adquirida pela FUNAI, 1987 (em Ibotirama); adquirida pela FUNAI para novo reassentamento, em 1987 (Nova Glória, BA); 'concedida' (pela Diocese de Paulo Afonso), 1991.

A etnografia sobre os Xucuru-Kariri apresentada aqui foi elaborada através da descrição de situações empíricas e da utilização da perspectiva sugerida por Oliveira (1988), na qual o estudo do contato interétnico deve ser realizado como *situação de interação*, envolvendo conflitos e interdependências. Por isso, descrevi eventos, situações sociais em que participam os mais variados atores indígenas e não-indígenas em Palmeira dos Índios (e também na Bahia, no caso da Fazenda Pedrosa). Acontecimentos como, por exemplo, as expressões de religiosidade entre os Xucuru-Kariri, foram percebidos como eixos de interação étnica, no sentido de que são estabelecidas alianças e clivagens em um processo dinâmico entre os próprios índios e entre índios e não-índios.

O objetivo portanto é relatar observações sobre situações em que atores se encontram presentes e nas quais ficam implícitas demarcações de fronteiras étnicas, alianças e interdependências dentro do *campo intersocietário de relações interétnicas*, perspectiva também sugerida por Oliveira (1988: 14) ao propor a utilização da noção de *campo político intersocietário*. Essa noção possibilita uma abordagem dinâmica das relações interétnicas em que o contato não se reduz a uma percepção dualista da realidade (índios *versus* não-índios); outrossim, constitui-se num processo fundamentado em interações estabelecidas entre os mais variados agentes presentes em situações contextuais.

Antes de descrever as informações sobre cada área específica, considero interessante citar que vários índios estão presentes na cidade de Palmeira dos Índios, inclusive índios funcionários da FUNAI, que possuem casas nas aldeias e na própria cidade. Personalidades não-indígenas, como o comerciante e 'historiador' Luiz Torres (1973, 1975), o promotor público Ivan Barros (1969) e o jornalista Edson Silva são indivíduos que residem na cidade, escrevem e mantêm relacionamento entre si, com os índios e com os funcionários da FUNAI.

Dados de campo relacionam-se mais especificamente à demarcação de fronteiras étnicas em situações observadas e traduzem de alguma forma a produção de uma *indianidade*. Esse termo está impregnado de um sentido que diz respeito principalmente a uma caracterização da etnicidade indígena, compartilhada pelos diversos grupos indígenas no

Brasil que se encontram sob a assistência e atuação do órgão protetor (cf. Oliveira 1988: 14).

Os índios na Fazenda Canto

Segundo dados censitários da FUNAI (1988a), oitocentos índios habitavam a Fazenda Canto. Nessa área, algumas localidades são identificadas pelos índios como "posto", "avenida", "campo", "sementeira". Eles denominam "posto" as áreas situadas em torno do Posto Indígena. Localizado em um espaço de aproximadamente trezentos m², cercado com arame farpado, o Posto Indígena possui ainda uma área plantada com fruteiras (pinha, coqueiros etc.). Sua sede situa-se no centro dessa área, conjugada a uma casa construída para moradia do chefe do posto. Formando construções separadas da sede, há quatro salas de aula e uma cozinha, onde é preparada a merenda escolar; uma enfermaria, com dois compartimentos destinados ao armazenamento de medicamentos de primeiros socorros etc.; e sala onde duas atendentes indígenas de enfermagem, funcionárias da FUNAI, prestam assistência aos índios.

A maioria das "famílias"⁴ que compõem a Fazenda Canto são descendentes de treze outras mencionadas pelo pajé Sr. Miguel Celestino (falecido em 1998), que apontou diversos locais de procedência anteriores à ocupação da Fazenda Canto e ao reconhecimento oficial através do SPI. Os sobrenomes das famílias que atualmente ocupam a Fazenda Canto são: Celestino, Ricardo, Aleixo, Ferreira de Lima, Firmino, Martins, Cosmo, Conceição e Salustiano. Ainda na época do SPI, aconteceram casamentos entre índios Pankararu com índias Xucuru-Kariri, como é o caso de Sr. Antônio Urbano Ramos, casado com Lina Maria Ramos, filha do Sr. Manoel Ricardo e Sra. Filomena Maria da Silva, e de seu irmão Sr. Herculano Pedro Urbano, casado com uma índia Xucuru-Kariri, mas atualmente morando na TI Pankararu/PE.

⁴ A palavra "família", de acordo com o que observei durante o trabalho de campo, refere-se àqueles indivíduos que possuem uma mesma ascendência genealógica, segundo a terminologia dos sobrenomes, reunindo assim várias famílias elementares em diferentes gerações. Mesmo quando se dá a mudança da terminologia de sobrenome através do casamento, o indivíduo continua fazendo parte da "família" e o cônjuge passa a ser integrante. Quando há cisões faccionais entre membros de uma mesma "família", como é o caso da "Celestino", não há questionamento sobre o vínculo de parentesco entre eles.

A família Celestino tem tradicionalmente se destacado entre os Xucuru-Kariri em termos dos papéis/cargos políticos que seus membros vêm exercendo desde a fase do SPI, ou mesmo antes do reconhecimento oficial. De acordo com dados genealógicos dessa família, destacam-se pelo menos seis líderes políticos. Na geração mais antiga (segunda ascendente, considerando a geração de ego a dos irmãos Manoel e Antônio Celestino), o Sr. Francilino ("Zé Caboquinho") foi um articulador político que, sendo informante do etnólogo Carlos Estêvão de Oliveira na década de 1930, manteve contato com Pe. Alfredo Dâmaso visando o reconhecimento oficial do então SPI a partir da década de 1940. Na primeira geração ascendente, os irmãos Alfredo Celestino (falecido) e Miguel Celestino (pajé), filhos de Sr. Francilino, tiveram representatividade/desempenho político em ambos os períodos de atuação do SPI-FUNAI, tendo sido o Sr. Miguel um dos atuais líderes faccionais da Fazenda Canto. Na geração de seus descendentes, destacam-se Antônio Celestino e Manoel Celestino, filhos do Sr. Alfredo Celestino e também líderes faccionais. Na primeira geração descendente, o filho do Sr. Antônio Celestino, José Augusto Neto, chegou a atuar como cacique da Mata da Cafurna durante o período de 1986 a 1988. Várias líderes femininas (Maninha, Graciliana e Quitéria Celestino), pertencentes a essa mesma geração também têm ocupado importantes papéis de liderança política em diferentes facções do grupo.

Esses exemplos revelam o desempenho político de membros dessa família que tradicionalmente vêm se destacando como líderes políticos legitimados oficialmente ou não pela FUNAI. Sobre essa legitimidade no período do SPI, nem sempre o Sr. Alfredo Celestino contou com o apoio oficial do chefe de posto Mário Furtado para sua atuação como "cacique" (cf. Furtado 1954, 1961, 1962). No período da FUNAI, vários conflitos entre Sr. Manoel Celestino e funcionários desse órgão interferiram na sua legitimidade para o exercício desse "cargo" político.

Outro exemplo ocorrido na Mata da Cafurna pode ser apontado como interferência direta na estrutura política-organizacional, quando o Sr. Antônio Celestino, pajé dessa área, após a saída de seu filho Zé Neto em 1988, passou a atuar também como cacique. Segundo depoimentos de índios, funcionários da FUNAI convenceram a população indígena da necessidade da escolha de um novo cacique para aquela área. Assumiu o "cargo" o índio Heleno Manoel (escolhido em ritual do Ouricuri), que no entanto residia na cidade de Palmeira, onde geralmente era contactado por funcionários da FUNAI quando estes se deslocavam de Maceió para aquela área.

Membros da família Celestino também se destacam como líderes religiosos, como o Sr. Miguel Celestino, pajé desde o período do SPI, e o Sr. Antônio Celestino, pajé da Mata da Cafurna desde a migração em 1986. O Sr. Manoel Celestino também tem atuado como líder religioso. Esses exemplos demonstram que índios da família Celestino têm se destacado como líderes políticos, ocupando oficialmente ou não (de acordo com o reconhecimento do órgão tutor) o cargo de "cacique" e/ou exercendo papel de líder faccional.

Vale salientar que a questão religiosa entre os Xucuru-Kariri relaciona-se diretamente ao faccionalismo político, envolvendo também práticas de outras religiões além das consideradas "indígenas". Práticas de religiosidades ligadas ao "Toré" e "Ouricuri", associam-se aos conflitos políticos e cisões faccionais do grupo. Nesse aspecto é evidente a íntima relação entre questões políticas e religiosas, pois líderes políticos também se destacam enquanto líderes religiosos (exemplos de Sr. Miguel Celestino, Sr. Manoel e Sr. Antonio Celestino).

Esse fato tem ainda relação com práticas de "religiões não-indígenas" (assim mencionadas pelos próprios índios), que por sua vez têm implicações diretas nas clivagens faccionais. Assim, podem ser apontadas práticas religiosas ligadas ao catolicismo, religião amplamente difundida entre os Xucuru-Kariri, destacando-se os Srs. Manoel Celestino e Aristides Balbino como articuladores de importantes eventos ligados a essa religião, como a festa de N. Sra. do Amparo, realizada anualmente durante três dias do mês de dezembro.⁵

Dando continuidade a um "costume" que seu pai praticava anualmente, o Sr. Manoel Celestino encarrega-se de angariar fundos para a celebração de uma missa na igreja da Fazenda Canto e a aquisição de "foguetões" (fogos de artifícios), lançados nas manhãs, tardes e noites destes dias. A última "rajada" de fogos se dá em frente à igreja de N. Sra. do Amparo na cidade de Palmeira dos Índios. Quando presenciei esse evento (em 23 de dezembro de 1991), percebi que assistiram à missa na Fazenda Canto os índios Xucuru-Kariri mais diretamente liga-

⁵ Práticas relacionadas à religião católica podem ser encontradas também nos mais diversos grupos indígenas no Nordeste. Esse dado revela a marcante presença dessa agência histórica desde o início do processo de colonização através de mecanismos legitimados oficialmente (aldeamentos missionários, catequese etc.). Por exemplo, as comemorações do "mês de Maria" (maio), quando são rezadas novenas, importantes para a garantia de uma boa colheita de milho e feijão.

dos à facção política do Sr. Manoel Celestino. Vários não-índios que vivem no povoado de Anum, área limite da reserva, também vieram, em uma "procissão" acompanhada de uma "banda de pífaros", carregando a imagem da santa até a igreja.

Na realização dessa festa religiosa, o Sr. Aristides Balbino se encarrega de contratar a "banda de pífaros" e promover o "leilão" de alimentos em frente à igreja. Afirmou que, após a morte de Sr. Alfredo Celestino, apenas ele deveria praticar esse "costume". Marcado por uma disputa entre o Sr. Aristides Balbino, índio morador da cidade, e o cacique Manoel Celestino, o evento religioso era uma situação social que revelava o prestígio deles como articuladores políticos. Esse prestígio era demonstrado por meio da participação de indivíduos pertencentes às cisões faccionais e também pela capacidade de angariar recursos para os gastos que o evento exigia. Na Fazenda Canto, somente aquelas pessoas ligadas ao cacique participavam, porém essas não se deslocaram à noite para a cidade por falta de transporte, já que o Sr. Manoel Celestino não o conseguira com a prefeitura municipal. Por sua vez, os índios da Mata da Cafurna não estiveram presentes em qualquer momento da festa. Quando lhes perguntei sobre a comemoração, eles afirmaram que se tratava de uma festa "de branco" e não "de índio".

Além das práticas religiosas católicas "não-indígenas", há na Fazenda Canto índios ligados à fé *Bahá'í*, religião do Oriente Médio cujos seguidores têm atuado em áreas indígenas nordestinas.⁶ Alguns desses índios inclusive já participaram de encontros internacionais.⁷

⁶ Segundo o livro *A promessa da paz mundial* (Rio de Janeiro: Editora Bahá'í, 1988), nos últimos cem anos, essa fé estabeleceu-se em mais de 118.000 localidades em 214 países independentes e principais territórios ao redor do mundo. Sua literatura está traduzida em mais de 780 línguas e seus membros representam mais de 2.100 diferentes grupos étnicos (: 27). Alguns registros de visita de missionários dessa religião na Fazenda Canto revelam que pelo menos desde 1969 há contatos entre índios e membros Bahá'í. Num telegrama datado de 28 de agosto de 1969 o chefe do posto agradece a visita que indivíduos da comunidade Bahá'í de Recife e de Maceió fizeram àquela área indígena. Foi localizado no PI uma relação dos índios que participaram da reunião que aconteceu nessa ocasião. Em 1970, membros dessa comunidade são convidados para a comemoração do dia do índio (telegrama emitido pelo PI em 8 de abril de 1970).

⁷ Quitéria Celestino (filha do pajé Miguel Celestino) e Francisco Ricardo da Silva (filho do Sr. José Ricardo da Silva) já viajaram para encontros nacionais e internacionais. Quitéria participou inclusive de um encontro em 1982 em um país da América Latina.

Assim como na festa ligada ao Catolicismo, os adeptos e/ou simpatizantes da religião *Bahá'i* vinculam-se a um segmento faccional da Fazenda Canto. Os mais diretamente envolvidos são o pajé Miguel Celestino e sua família (esposa e filhos), com destaque para sua filha Quitéria Celestino, participante ativa. Também podem ser apontados como simpatizantes aqueles que se filiam politicamente, por laços de solidariedade, ao pajé Miguel, por exemplo, os membros da família Ricardo.

A tentativa de construção de um "templo" dessa religião no "terreiro" da casa do pajé Miguel foi impedida não só pelo cacique Manoel Celestino e por outros índios que se posicionaram contrariamente, como também pela própria FUNAI. Em várias ocasiões, registrei depoimentos de indivíduos pertencentes a outras facções políticas, tanto da Fazenda Canto como da Mata da Cafurna, que criticavam o envolvimento do pajé e de outros com uma religião "de branco". Todavia, segundo seus seguidores Xucuru-Kariri, participar ou não dessa religião não interfere nem os impede de seguirem práticas ligadas à religião indígena, por exemplo, o "Toré".

Isso não é tudo. Na Fazenda Canto, encontram-se ainda três igrejas "protestantes": Assembléia de Deus, Igreja Pentecostal e Igreja Universal do Reino de Deus. Existe um reduzido número de "protestantes", a maioria adolescentes entre doze e vinte anos, índios das famílias Ferreira de Lima, Ricardo e Batista de Lima. A tentativa de instalação de um templo "protestante" também foi "proibida" pelo cacique Manoel Celestino.⁸

Embora os Xucuru-Kariri "protestantes" discordem entre si a respeito das diferentes vertentes seguidas, estes são índios que simpatizam mais com a facção política do pajé Miguel Celestino, uma vez que este nunca coibiu ou discordou de suas afiliações religiosas. Já o cacique Manoel, além de se posicionar contrariamente à essa opção religiosa, considerava tal fato uma ameaça à identidade indígena. Ou seja, mais uma vez os dados relativos à religiosidade vinculam-se diretamente às questões faccionais.

Em 1992, juntamente com o cacique Kiriri Sr. Lázaro, representou os índios do Brasil em um encontro que ocorreu em Israel.

⁸ Geralmente às terças, quartas, quintas-feiras e sábados às 19:30 h, e aos domingos quando não vão para a sede dessas igrejas na cidade, reúnem-se vários protestantes Xucuru-Kariri na casa de Sr. Manoel Ferreira de Lima (Xelê). Dentre os que freqüentam esse encontro, destacam-se seus parentes (filhas e seu filho Antonio Ferreira com os filhos), o Sr. Casimiro Aleixo e adolescentes cujos pais não são protestantes, por exemplo, alguns integrantes da família Ricardo.

Membros da família Celestino, ou afins, também se destacam por ocuparem cargos como funcionários da FUNAI⁹: tanto a esposa do sr. Antonio, Marlene Santana, como a de sr. Manoel Celestino, M^a de Lourdes Gomes da Silva, são atendentes de serviços gerais (merendeiras), encarregadas da conservação das escolas e da preparação da alimentação escolar. Os irmãos Francisca e Afonso Celestino vivem em Recife e trabalham no órgão da FUNAI desta cidade; José Celestino trabalha como auxiliar de serviços gerais no posto indígena da Fazenda Canto e Quitéria Celestino, filha do pajé Miguel, é uma das atendentes de enfermagem desse mesmo posto. Ainda são funcionários o filho do Sr. Antonio Celestino, José Augusto Neto, técnico agrícola na AI Kariri-Xocó/AL e uma filha de Ermilina Celestino, Edleuza, que mora e trabalha em Recife.

A família Ricardo provém dos irmãos Manoel Ricardo¹⁰, José Ricardo – que migraram para a Fazenda Canto na década de 1950 – e Antonio Ricardo, que migrou em janeiro de 1980, tendo vários de seus descendentes casados com integrantes da família Salustiano (Macário), Sátiro, Cosmo, etc. Seus membros em geral se filiam à facção política do pajé Miguel Celestino.

Em um *Levantamento das Famílias Xucuru-Kariri*, realizado pela FUNAI (1988b), 106 famílias elementares foram registradas como residentes na área da Fazenda Canto. Nesse levantamento, são também citadas famílias indígenas que utilizam os seguintes sobrenomes: Tomaz da Silva, Santos, Santos Neves, Messias Felix, Gomes da Silva, Queiroz, Paulino da Silva, Plácido, Belo Feitosa, Cordeiro Lins, Oliveira, Rosendo da Silva, Alves de Souza, Ribeiro Paz, Pinto da Mota, Nascimento (Pankararu), Lourenço e Enoque. Tal diversidade de sobrenomes pode ser explicada pelos casamentos que têm acontecido entre índios e não-índios. Geralmente esses casamentos se dão entre índias Xucuru-Kariri e "brancos", sendo o sobrenome do marido mantido como último sobrenome da mulher. É através dessa aliança matrimonial que indivíduos não-índios passam a se identificar e são identificados como índios.¹¹

⁹ Foram registrados 14 casos de funcionários índios pertencentes à família Celestino e Santana.

¹⁰ O Sr. Manoel Ricardo, cacique da área, eleito em 1980, através do Conselho Tribal, é casado com a irmã de Manoel Sátiro, pai de Zezinho Sátiro, cacique da Fazenda Pedrosa.

¹¹ Apesar de não ser um processo tão simples, pois em várias situações há uma ambigüidade em se reconhecer que um indivíduo de ascendência não-indígena é índio, na

Essa prática de intercassamentos de índios e não-índios é uma forma de cassamento freqüente entre os Xucuru-Kariri. O parentesco consiste então em um elemento-chave para a identificação étnica indígena. No caso dos Xucuru-Kariri, esse tem sido o canal legítimo em que não-índios passam a se identificar como índios. Registros genealógicos demonstram que essa prática vem acontecendo há pelo menos duas gerações ascendentes (desde o século XIX). Nas três áreas são encontrados exemplos desse tipo de cassamento.

Alianças entre indivíduos pertencentes a diferentes etnias indígenas também vêm se repetindo há diversas gerações. Vários intercassamentos recentes desse tipo foram registrados na Mata da Cafurna, sobretudo os que aconteceram entre índias Xucuru-Kariri e índios Kariri-Xocó, descendentes de Fulni-ô e Kariri-Xocó, e Pankararu. Já na Fazenda Canto, com exceção de intercassamentos com índios Pankararu, ocorridos na época do SPI, não foi registrado nenhum caso. O único dado recente é o de uma ligação marital entre a índia Pankararu Benedita Nascimento com o Sr. Antonio Firmino¹². Benedita ocasionalmente viaja para outros lugares como, por exemplo, a Fazenda Pedrosa, onde morou em 1990, tendo retornado para a Fazenda Canto no final de 1991.

Durante a pesquisa de campo, presenciei a vinda do Sr. Manoel, índio Pankararu, que informou ter sido convidado pelo cacique Manoel Celestino para morar na Fazenda Canto e ajudá-lo nas questões religiosas relacionadas ao Toré. Sr. Manoel, sua esposa e três filhos ficaram hospedados em uma casa em frente à área do posto, construída pelo Sr. Manoel Celestino, próxima ao aparelho telefônico comunitário. Esse casal visitava regularmente tanto Quitéria Celestino, que mora em uma das casas localizadas na área do "posto", como o Sr. Miguel Celestino e

maioria das vezes que perguntava sobre a indianidade de alguém, apesar do reconhecimento de que se tratava de alguém "de fora", logo se justificava que através do cassamento aquele indivíduo podia ser considerado "índio" também.

¹² Há uma relação próxima de parentesco através de uma mesma ascendência entre indivíduos da família Firmino e Martins (terminologia de sobrenome utilizada também pela geração descendente da família Firmino), filhos dos irmãos Antonio Firmino e Honório Firmino, este último já falecido. Membros dessa família podem ser considerados filiados à facção política do cacique Manoel Celestino, tendo inclusive participado de rituais no terreiro indígena liderado pelo cacique. Todavia, mantinham relações amistosas com o pajé Miguel Celestino.

sua esposa Generosa, mantendo dessa forma um bom relacionamento com ambas as facções da família Celestino na Fazenda Canto.

Também percebi que outros Pankararu se mantinham neutros, ou seja, procuravam manter bom relacionamento com as diversas facções na Fazenda Canto e também com membros da Mata da Cafurna. O Sr. Herculano Pedro Urbano, por exemplo, que retornou à TI Pankararu, visita regularmente seus filhos que moram na "Avenida"¹³, localidade caracterizada por uma espécie de 'urbanidade', 'arruado'. Ele também mantém contato com seu irmão Antonio Urbano, ambos demonstrando não se envolverem com disputas políticas dentro e fora da área e preferindo manter contatos amistosos com membros de diferentes facções.

A área denominada "campo" abrange todas as habitações próximas ao campo de futebol. Este é utilizado para os jogos do time "Xucuru-Kariri Futebol Clube" com times "de fora". O presidente do clube Luiz Ferreira Celestino (Lula)¹⁴, além de se encarregar de organizar partidas aos domingos, faz com que o time participe de torneios (como o de Futebol Amador do estado de Alagoas) e tenta angariar recursos com políticos locais para a aquisição de material (redes, bolas, camisas, etc.) e para a manutenção e a melhoria do campo. Semanalmente, Luiz Celestino "acerta" (agenda) um jogo e comunica as equipes (adulto e juvenil) do time. Também contrata o transporte para os jogadores e para aqueles que os acompanham, geralmente familiares, nos jogos fora de casa.

Sendo uma forma de lazer em que todos se divertem bastante, o "Xucuru-Kariri Futebol Clube" tem o "lema" de não se envolver em questões políticas da aldeia. Composto por um total de 34 jogadores, na faixa etária de dezesseis a quarenta anos, o time fazia questão de afirmar que não discutia "política". Todavia, a partir da própria necessidade de auto-sustentação e dos implementos necessários para as equipes do time, eram feitas articulações políticas com representantes de partidos locais, como vereadores, deputados estaduais ou futuros candidatos. Em troca de tal ajuda, os componentes do time, através de seu voto, viriam a dar apoio político nas eleições.

¹³ Seus filhos são: Ilda Lorenço Ramos, casada com Anézio Ramos; Petrócio Pedro dos Santos, casado com Severina Oliveira dos Santos; e Renilda M^a Santos Neves, casada com Edvaldo Ferreira Neves.

¹⁴ "Lula" é filho de um dos irmãos Celestino, Benedito Celestino, que é casado com Anália Ferreira da Silva.

Os jogos na Fazenda Canto são momentos em que vários parentes e amigos se encontram, principalmente aqueles mais ligados aos jogadores. Divertem-se torcendo pelo time Xucuru-Kariri e zombando do time adversário. Nos jogos fora de casa, a torcida geralmente se reúne longe dos torcedores adversários. Apesar de proibido, em ambas situações é grande o consumo de bebidas alcoólicas, principalmente pelos homens. Sempre circulavam boatos sobre os locais de sua comercialização dentro da área indígena.

Por ser organizado, com regulamento¹⁵, disputando semanalmente partidas dentro e fora da área indígena, o clube é um importante canal de inter-relação étnica. Percebi que nesses eventos há uma afirmação étnica em um nível local/regional quer quando recebem visitantes, quer quando deslocam-se para outras localidades.

Portanto, os jogos são momentos tanto de articulação inter-étnica quanto um canal legitimado para articulações político-partidárias. Foram vários os exemplos de nomes de políticos locais citados como tendo fornecido material para o Clube.¹⁶ Segundo o presidente do clube, havia inclusive a intenção de "levantar a sede", construindo próximo ao campo de futebol um local para que os jogadores pudessem se concentrar.

Durante a primeira fase da pesquisa de campo, ocorreram vários conflitos entre o chefe de posto, o capitão da Polícia Militar Gracindo Santos, e o cacique da Fazenda Canto Manoel Celestino. Ao se aliar a alguns índios era visível a participação ativa do chefe do posto no sentido de fortalecer os conflitos contra o cacique. O posicionamento do chefe de posto não se restringia à área: estabelecia alianças com personalidades da cidade, como o comerciante Luiz Torres e o promotor Ivan Barros. Por outro lado, funcionários da FUNAI em Maceió, incluindo-se aí o administrador regional e seus assessores, posicionavam-se contra a legitimação da representatividade política do Sr. Manoel Celestino como cacique.

Constatei então que na própria Fazenda Canto havia pelo menos três divisões faccionais extensivas às famílias que ocupavam essa área. En-

¹⁵ Medidas consideradas "de ordem" foram estabelecidos pela nova diretoria do Xucuru-Kariri Futebol Clube, objetivando principalmente manter conservado o material e organizar a assiduidade dos treinos, a pontualidade etc.

¹⁶ Contavam com o apoio financeiro dos candidatos a prefeito Helenildo Ribeiro e vereador Josuel Barros, inclusive para a construção da sede do time dentro da Fazenda Canto.

tre membros da própria família Celestino, há registros de que, desde o início da década de 1980 aconteciam divergências políticas entre o cacique Manoel e seu tio, o pajé Miguel Celestino. Esses conflitos pareciam estar relacionados a disputas políticas que se deram nessa família após a morte do antigo cacique Alfredo Celestino, irmão de Miguel Celestino.

Também é importante salientar que a cisão faccional entre os irmãos Antonio e Manoel Celestino, filhos do falecido Alfredo Celestino, implicando a migração do primeiro para a Mata da Cafurna, estava associada à escolha do filho Manoel, feita pelo próprio Alfredo Celestino, para substituto como cacique, após sua morte, o que se relaciona com a legitimidade de Manoel Celestino para atuar/desempenhar o papel de cacique. Críticas sobre essa escolha foram registradas em vários momentos da pesquisa de campo.

Em algumas situações, alianças políticas foram estabelecidas entre o Sr. Miguel e seu sobrinho Manoel Celestino. Por exemplo, mostravam unidos no início de 1980 na mobilização política para a aquisição da área da Mata da Cafurna, da qual todos os membros do grupo participaram. Também aparecem agindo em conjunto no ano de 1986 em oposição ao Sr. Antonio Celestino, após a emigração deste com a família Santana para a Mata da Cafurna. Estavam aliados e inconformados com a ocupação daquela área pelos membros da família Santana, tentando expulsá-los por meio de uma mobilização política.

Uma outra divisão na Fazenda Canto, em oposição ao cacique Manoel Celestino, era encampada pela família Salustiano (Macário)¹⁷. Esses estavam associados/aliados a membros da família Ricardo na Fazenda Canto e mantinham contato com Zezinho Satiro na Fazenda Pedrosa. Apesar de manterem boa relação com Miguel Celestino, não existia um relacionamento de confiança mútua. Ambas as partes demonstravam uma certa desconfiança, mas em alguns momentos estavam articuladas contra Sr. Manoel e solidários ao chefe de posto. Nem o pajé Miguel tinha uma ligação tão próxima com esse funcionário da FUNAI. Além de um bom relacionamento com o chefe de posto, os membros da família Salustiano eram amigos de pessoas importantes na cidade, como o comerciante Luiz Torres. Por outro lado, mantinham correspondên-

¹⁷ Os filhos e filhas de Sr. João Salustiano casaram-se com índios das "famílias" Cosmo, Ricardo, Satiro e Urbano, além dos casamentos com descendentes de não-índios.

cia e ligações telefônicas com a indigenista Maria Luíza Jacobina, que atuou na área durante vários anos desde a época do SPI.

É interessante observar que descendentes dos três líderes políticos (cacique Manoel Celestino, pajé Miguel Celestino e pajé Antonio Celestino) desempenham papéis políticos em organizações das quais participam. Graciliana Celestino, filha de Manoel Celestino, faz parte do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (CEDIM), organização ligada ao governo estadual em que atua desde 1990 como representante da mulher indígena do estado de Alagoas. Quitéria Celestino, filha do pajé Miguel, organizou uma associação na Fazenda Canto, seguindo o exemplo de outras áreas indígenas no Nordeste e contando com o apoio de funcionários da FUNAI-Maceió¹⁸. Vários índios da Fazenda Canto fazem parte da Associação, principalmente aqueles mais diretamente ligados à facção política do pajé. O objetivo principal deles é conseguir financiamento de projetos, encaminhados tanto para órgãos do governo do estado como também para organizações não-governamentais.

Várias mudanças relacionadas à legitimidade e fortalecimento do Sr. Manoel como cacique ocorreram local e regionalmente. Contatos entre Manoel Celestino e José Gomes (funcionário da FUNAI, que atuava em Bauru-SP) vinham sendo mantidos com regularidade, (principalmente através de contatos telefônicos, refletindo uma articulação entre eles para a transferência daquele funcionário para Maceió. Em 1992, José Gomes Araújo passou então a ocupar o cargo de administrador regional. Por sua vez, o Sr. Manoel, respaldado por esse novo administrador, alimentava expectativas de se fortalecer politicamente na Fazenda Canto.

Percebe-se assim que a forma pela qual esse segmento Xucuru-Kariri tem se organizado está vinculada a cisões dentro do próprio grupo, cisões estas também marcadas pela atuação do órgão indigenista. Ou seja, funcionários desse órgão têm atuado apoiando determinada facção, privilegiando alguns e acirrando conflitos faccionais. Por exemplo, a atuação do então chefe de posto capitão Gracindo, ao privilegiar um determinado segmento Xucuru-Kariri (família Salustiano), pode ser apontado como um dos fatores responsáveis pela ocorrência de um

¹⁸ Consta registro dessa associação no Diário Oficial do Estado de Alagoas. Um extrato do estatuto da Associação Indígena Xucuru-Kariri foi publicado no Diário Oficial do Estado de Alagoas do dia 16 de outubro de 1991. Esse estatuto é semelhante ao que tinha sido adotado em outras áreas indígenas em Alagoas.

homicídio em 1991, o assassinato de Messias, ligado à facção de Manoel Celestino, por membros da família Salustiano.

O caráter difuso do faccionalismo nessa área permite detectar articulações políticas entre membros de diferentes facções. De acordo com a observação de campo, vários conflitos estavam ocorrendo entre membros da própria família Celestino a partir das associações de seus diferentes membros com outras famílias como a Salustiano (na Fazenda Canto) e a Santana (na Mata da Cafurna). Tais famílias são os principais eixos das facções dos Xucuru-Kariri na Fazenda Canto e na Mata da Cafurna à época da pesquisa de campo.

Em 1996, por causa de outro homicídio ocorrido na Fazenda Canto, cuja vítima foi o então cacique Luzanel Ricardo (casado com uma índia da família Salustiano), cinco membros da família Celestino (todos irmãos, filhos do antigo cacique Alfredo Celestino) foram impedidos pelos próprios índios de continuarem vivendo em suas posses dentro da fazenda. Esse homicídio teve a participação de um índio da família Celestino cuja mãe morava na Mata da Cafurna e refletiu o acirramento dos conflitos entre o então cacique Luzanel Ricardo ("parente" da família Salustiano) e a facção liderada por Sr. Manoel Celestino. Luzanel Ricardo vinha se legitimando no exercício do cargo de cacique em razão do suporte das facções do pajé Miguel Celestino e da família Salustiano e do apoio da FUNAI.

Ao mesmo tempo que os membros da família Celestino foram impedidos de retornar à Fazenda Canto, dois irmãos pertencentes a essa família (Sr. Antonio e Ermilina) e a mãe deles tiveram de sair da área em que viviam juntando-se aos que haviam ficado na cidade de Palmeira dos Índios. Esses e outros nativos, sob a liderança de Manoel Celestino, formam um novo segmento Xucuru-Kariri desde 1996, que habita provisoriamente a cidade de Palmeira dos Índios em casas alugadas pela Funai. Eles utilizam a área denominada Aldeia Capela (quatro ha) para a prática de rituais religiosos ligados ao Toré, mas não dispõem atualmente de áreas destinadas às atividades de subsistência.

Os índios na Mata da Cafurna

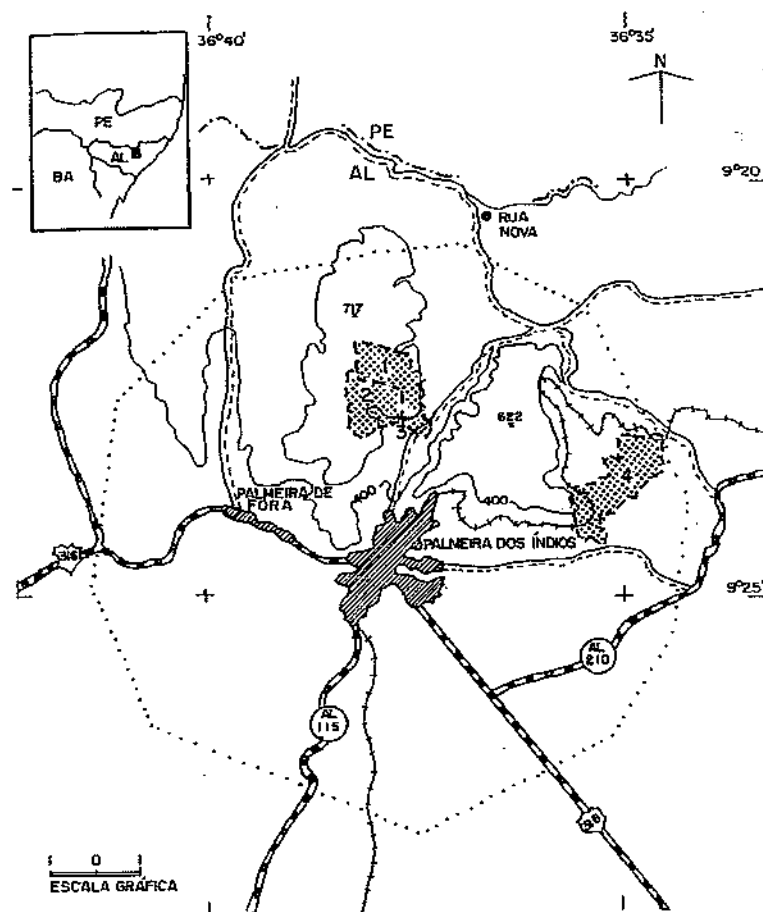
Como mencionado anteriormente, a Mata da Cafurna é composta por três glebas ocupadas em diferentes períodos em que são desenvolvidas atividades agrícolas (banana, mandioca etc.) e criatórias domésticas.

Casas de alvenaria foram construídas em 1988 com financiamento pela Legião Brasileira de Assistência (LBA) de projetos, em convênio com a FUNAI. De acordo com informações da FUNAI (1988a), a população dessa área correspondia a 215 índios. A maior parte da área dessa região é ocupada por uma mata em que se situa o Ouricuri, local para onde os índios se retiram regularmente para a realização de rituais religiosos.

Algumas informações indicam que principalmente as terras localizadas na gleba Mata da Cafurna/Garrote (170 ha) foram distribuídas para plantio pelo Sr. Antonio Celestino àqueles que hoje as ocupam. Com relação à gleba Mata da Cafurna/Benone (22 ha), houve interferência direta de funcionários da FUNAI (o chefe de posto capitão Gracindo e o assessor do administrador da FUNAI-Maceió o índio Kariri-Xocó Zé Heleno) na divisão e distribuição das respectivas terras para plantio.

Em um documento produzido em papel timbrado da FUNAI, de 16 de agosto de 1989, intitulado *Termo de Acordo que presta a comunidade Mata Cafurna liderada pelo pajé Antonio Celestino e o índio C. Francilino*, constam as assinaturas daqueles funcionários da FUNAI, do chefe de Operações/ASI/3ª SUER, do pajé Antonio Celestino e do índio Cícero Francilino da Silva, estes últimos citados como “duas lideranças da comunidade”.

O documento menciona que “a finalidade da presente reunião foi ouvir dos índios sua opinião de livre e espontânea vontade, se concordavam ou não com a divisão das terras que outrora pertenceram ao sr. Pedro Pereira de Lima [Pedro Benone], hoje pertencentes à FUNAI”. Consta que “a partilha de terra consiste de duas divisões” entre “os que aderem” a Antonio Celestino (sendo citados 21 nomes de indivíduos), que concordavam em ter “seu lote de terra junto com os demais, sem divisão entre si”, e os que “aderem” a Cícero Francilino (19 indivíduos), que optaram por ter “seus lotes de terra dividido separadamente um do outro”. Também consta nesse documento que havia sido “explicado aos participantes da reunião, o motivo de não ser possível constar [...] a metragem exata da terra, bem como suas divisões em lotes [...] devido à ausência de um topógrafo”, e que tinha sido feita medição, mas que havia “discordância no cálculo geral das tarefas”, por isso tornava-se necessária a presença desse técnico para fazer medição. Essa foi uma interferência direta em questões vinculadas à distribuição de terra na Mata da Cafurna, com a utilização de práticas burocráticas e a elaboração de documentos na presença de um funcionário da então Superintendência Regional da FUNAI.



Fonte | PETI/Museu Nacional, 1993.

A maioria dos nomes relacionados como tendo concordado com Cícero Francilino (França) eram de indivíduos que moravam na cidade ou que viviam na Mata da Cafurna. É interessante observar que Cícero "França" era (cf. item anterior) um daqueles que habitavam a cidade e se opunham ao Sr. Manoel Celestino, exemplo evidenciado na comemoração da festa de N. Sra. do Amparo. Ele mantinha um bom relacionamento com o chefe de posto, que o considerava um dos "índios de verdade"¹⁹.

Por se tratar de um assunto complexo e que revelava uma insatisfação geral sobre essa divisão territorial, e também pelo fato de ser uma área não muito extensa (22 ha), alguns dados indicavam que houve uma certa pressão, ou mesmo coação, para que o Sr. Antonio Celestino assinasse aquele acordo, legitimando assim uma divisão de lotes para vários indivíduos que inclusive não viviam dentro da área indígena. Naquele momento, o Sr. Antonio tinha sido conivente com o arrendamento para um fazendeiro vizinho de uma área para pastagem dentro da Mata Cafurna/Garroto. Por ser uma situação irregular, foi "repreendido" pelo representante do órgão indigenista e o fazendeiro, avisado para retirar o gado da área. Nessa situação de fragilidade política se encontrou um canal para a imposição do órgão tutor e a aceitação passiva de Sr. Antonio Celestino. Vale lembrar que esse momento está relacionado também ao incentivo e à interferência de Luiz Torres junto aos funcionários da FUNAI, no sentido de reconhecer direitos territoriais daqueles "índios" da cidade.

¹⁹ Apesar de não ter focalizado as articulações políticas dos índios que moravam na cidade de Palmeira dos Índios, eles podem ser considerados uma outra facção Xucuru-Kariri, composta de membros da família de Aristides Balbino, de Cícero França, da família Maranduba e de outros nativos que moram na cidade e se inter-relacionam com agentes históricos e índios das áreas da Mata da Cafurna e da Fazenda Canto. Observei que não há um questionamento sobre a identidade étnica desses índios urbanos. Também registrei informações, a partir de depoimentos dos próprios índios durante a pesquisa de campo, de que do atual município de Igaci (antigamente denominado Olho d'Água do Accioly), vizinho a Palmeira dos Índios, teriam migrado para a Fazenda Canto alguns indivíduos na década de 1950. Também me informaram que recentemente a FUNAI havia cadastrado 53 pessoas que se identificavam como "índios" nessa localidade e que tinham recebido assistência do Posto em Palmeira dos Índios. Não consegui localizar um registro na FUNAI sobre esse assunto. Na Fazenda Canto encontram-se ainda hoje índios que mantêm contato e são ligados através de laços de parentesco a indivíduos que habitam atualmente em Igaci.

Perguntando ao Sr. Antonio sobre a disponibilidade de terras numa outra gleba (Mata da Cafurna/Garroto), ele informou não haver mais qualquer área que pudesse ser ocupada (distribuída); já estava tudo "tomado" (ocupado), apesar de vários locais estarem ainda sem plantações. Observei que a distribuição de áreas para práticas agrícolas parecia relacionar-se a vários fatores, inclusive à própria participação que se teve durante a ocupação daquela fazenda em 1986. Este é o caso, por exemplo, dos "Leitões", que moram numa região limítrofe a essa área (sentido sudeste) e que tiveram participação na "retomada" desta fazenda, chegando a se mudar provisoriamente para a gleba Mata da Cafurna/Benone.

Na Mata da Cafurna o relacionamento entre as famílias indígenas está associado ao parentesco estabelecido entre um membro da família Celestino (Antonio) e uma mulher da família Santana (Marlene). Por isso existe uma certa tensão nas relações durante o cotidiano. Mas também há um relacionamento de respeito mútuo entre Salete Santana (irmã de Marlene), por exemplo, e o Sr. Antonio Celestino. Este, por sua vez, estava sendo bastante criticado por causa da sua reaproximação com o irmão Manoel Celestino.

Observei que membros de outras etnias indígenas, casados com pessoas da família Santana, também criticava Sr. Antonio Celestino. Isto é revelado, por exemplo, pelo relato de um dos Kariri-Xocó, casado com uma índia Xucuru-Kariri, em que afirmava estar insatisfeito com a extensão de terra que possuía. Ele contou que algumas pessoas estavam trabalhando de forma irregular na gleba Mata da Cafurna/Garroto com o apoio do Sr. Antonio. Outro índio não Xucuru-Kariri contou que não frequenta reuniões porque o Sr. Antonio não consegue escutar a opinião contrária. Lamentava Zé Neto ter saído da área, pois era o único que conseguia "acalmar" e convencer o pai a concordar com a opinião da maioria.

Durante a primeira fase da pesquisa de campo estavam acontecendo alguns roubos de galinha na área. Depois de algum tempo, com a continuidade de relatos sobre o assunto, fui percebendo que havia uma associação entre esses roubos e uma relação conflituosa com indivíduos que de alguma forma eram 'discriminados' dentro da própria área indígena. Por exemplo, D. Toinha (mãe do Sr. Antonio Celestino) me disse que tinha "bicho de dois pé" levando suas galinhas. Já tinham roubado também um animal de outro índio; quando perguntei a ela se sabia quem era, ela me respondeu que era um "ladrão de galinha do arto do Cruzeiro".

Sobre o Alto do Cruzeiro, localidade próxima à Mata da Cafurna, os índios se reportam como sendo um lugar geralmente escolhido por ladrões e marginais. Uma família que hoje ocupa a Mata da Cafurna tem relação de parentesco com indivíduos dali; alguns inclusive freqüentam a aldeia. Por isso, D. Toinha comentou: "quem acoita [esconde, abriga], é pior que ladrão". Nesse momento, Ermilina que escutava a conversa, aconselhou a mãe a não comentar porque "era pior"; mas D. Toinha continuou falando: "somente uma casa puxou essas mal condutas... digo com ela e com o pai dela que são coiteiro de ladrão". Insisti, tentando entender sobre qual família D. Toinha estava se referindo. Ela comentou: "É gente de uma casa de gente de rua que na retomada eles vieram. Não foi Antonio que chamou, foi eles que vieram". Então entendi que ela falava de uma "família", cujos membros são apontados por alguns como não sendo índios.

A atribuição de que alguém não é índio se relaciona com origem, parentesco e ascendência genealógica. Esse é o caso dos que pertencem à família Mateus; ainda assim são casos ambíguos, pois eles também são reconhecidos como índios por outros. A participação política deles na ocupação da gleba Mata da Cafurna/Garrote também contribuiu para que o Sr. Antonio Celestino os convidasse para morarem na área indígena. O fato de habitarem dentro da Mata da Cafurna também demonstra o reconhecimento de serem índios. É como se existisse uma disposição hierárquica de famílias na área, expressa em uma gradação que vai dos que indubitavelmente são índios (aqueles vinculados através de ascendências genealógicas às famílias tradicionais) aos que são apontados como sendo e não sendo índios (aqueles que se vinculam através do parentesco/casamento com membros de famílias indígenas tradicionais). Tudo depende de situações contextuais.

Foram registrados muitos intercassamentos recentes entre indivíduos de outras áreas indígenas no Nordeste e membros desse segmento Xucuru-Kariri, principalmente com os Kariri-Xocó. Isso pode ser explicado precisamente por ser esta facção Xucuru-Kariri a que mais tem se mobilizado no sentido de um fortalecimento da etnicidade indígena voltada para fins políticos. Isto pode ser comprovado pelas mobilizações políticas de ocupações territoriais, assim como pela manifestação de religiosidade indígena através de rituais ligados ao Ouricuri, práticas recentemente transmitidas na década de 1980.

Existem também aqueles que não participam do ritual do Ouricuri. São membros das famílias Mateus, Ferreira, Maria Piaba e Maranduba.

Eles pareciam viver num certo isolamento ou eram de certa forma discriminados através da não "permissão" de que fizessem parte do Ouricuri. Esse é um exemplo que demonstra uma prática diferenciada de se vivenciar uma *indianidade*, pois existem formas distintas de ser índio Xucuru-Kariri dentro de uma mesma área.

Como acontece com outros líderes políticos e/ou religiosos da família Celestino, as filhas de sr. Antonio Celestino também têm se destacado através da atuação política. É o exemplo de sua filha "Maninha", que tem participado ativamente como membro da organização indígena APOINME. Contando com assessoria jurídica do CIMI-NE e financiamento da organização não-governamental Oxfam, essa ONG tem reunido índios dos mais variados grupos do Nordeste, Leste e Minas Gerais em reuniões dentro das próprias áreas; dessa forma, têm possibilitado um maior número de articulações entre os próprios grupos indígenas.

Outros dados podem confirmar o fato de o segmento Xucuru-Kariri ser aquele que mais tem se destacado em termos de uma etnicidade voltada para fins políticos, por exemplo a intenção, principalmente dos mais jovens, de aprender a língua Kariri (já extinta) e os intercassamentos preferencialmente entre índios. Nesse sentido, a situação histórica vivenciada pelos Xucuru-Kariri dessa área indígena aponta para uma maior autonomia deles com relação à interferência de atuação da FUNAI. O fato de não contarem com presença direta de um posto indígena tem viabilizado nessa área uma certa autogestão, apesar de intervenções esporádicas de funcionários não-índios.

Os índios na Fazenda Pedrosa

No primeiro contato estabelecido com Zezinho Sátiro, cacique da Fazenda Pedrosa, expliquei que estava desenvolvendo uma pesquisa sobre os Xucuru-Kariri, e que já tinha estado nas duas áreas em Palmeira dos Índios e que só faltava conhecer a Fazenda Pedrosa. Ele perguntou quem tinha me informado sobre aquela área na Bahia e respondi que o seu registro constava em um levantamento da FUNAI (1988a). Ele explicou que há seis anos saíra de Palmeira dos Índios, seguindo inicialmente para Ibotirama.

Como não deu certo, fez um acordo com Romero Jucá, presidente da FUNAI na época). Explicou que não ficaram em Ibotirama em razão de diversos fatores, salientando o conflito entre dois fazendeiros

que disputavam terras que incluíam a área adquirida pela FUNAI. Essa informação consta de um estudo desse órgão (: 46) em que é mencionada a aquisição da propriedade *Fazenda Passagem* (62 ha) em 1986, destinada a práticas agrícolas do grupo, e ainda de quatro casas em um povoado próximo para constituir suas residências.²⁰ Em consequência daquele conflito entre os fazendeiros, de insatisfações do grupo com relação à distância dos centros urbanos e pelo fato de a área situar-se em terrenos de várzea do rio São Francisco, sujeitos a enchentes periódicas (Atlas 1993: 46), Zezinho Sátiro deslocou-se para Brasília, onde permaneceu 120 dias tentando obter recursos para a aquisição de uma nova área para reassentamento do grupo. Disse que somente após muita insistência conseguiu falar com o presidente da FUNAI e que foi atendido “à força”.

Contou que Romero Jucá teria “prometido” resolver o problema do grupo, mas Zezinho explicou-lhe que somente com a “promessa por escrito” voltaria para Ibotirama. No dia posterior a esse encontro, conversou com o superintendente de assuntos fundiários da FUNAI, que lhe informou dispor de recursos para a aquisição dessa nova área. Ao retornar a Paulo Afonso (onde localiza-se ADR/FUNAI a qual a área indígena em Ibotirama é jurisdicionada), constatou que nenhum recurso havia sido repassado. Retornou a Brasília com passagens fornecidas pelo administrador daquela ADR e, ao chegar na sede da FUNAI, entrou direto na “sala de Romero”, dizendo-lhe que não estava “brincando” e que ele era um “mentiroso”. Romero então teria consultado o superintendente da SUAF, que se desculpou pelo fato dizendo que houvera “esquecimento” e garantindo que faria o “depósito imediatamente”.

Com essa garantia, Zezinho começou a procurar “lugar p’ra comprar”. Disse que foi verificar uma área em Alagoas, Porto da Folha, mas não gostou do lugar. Depois de “andar” (viajar) muito, quando estava no “entroncamento”, na estrada de acesso à Nova Glória/BA, conversou com um homem que lhe informou sobre a Fazenda Pedrosa. Tratava-se do proprietário daquela fazenda. Deslocaram-se para a

²⁰ Antes do reassentamento definitivo na Fazenda Pedrosa, a FUNAI cogitou a possibilidade de transferir esse segmento Xukuru-Kariri para a TI Ibotirama (Fazenda Morrinhos), onde foram reassentados índios Tuxá de Rodelas/BA em virtude da barragem de Itaparica. Após a discordância dos Tuxá e dos Xukuru-Kariri, foi proposta como alternativa a Serra do Ramalho, TI Vargem Alegre, também não aceita pelos Xukuru-Kariri (Sugestão para Remoção-Funai/86 citado por PETI 1993: 47).

FUNAI-Paulo Afonso e, juntamente com funcionários do órgão, foram vistoriar a área de 18 ha, posteriormente adquirida.

Descrevendo a Fazenda Pedrosa, Zezinho contou que ao chegarem, quando foram reassentados, só havia uma casa construída, local onde dormiam as crianças. Os adultos ficaram abrigados em barracas de lona fornecidas pelo Exército. Nessa fase somente cinco famílias tinham vindo para a Fazenda Pedrosa; com o tempo chegaram mais pessoas provenientes da Fazenda Canto. Aproximadamente oitenta pessoas tinham intenção de vir para a área, mas ele não concordou alegando que “não dava” e que tudo teria de ser “combinado com todos” que moravam na Fazenda Pedrosa. Segundo dados da FUNAI (1988a), a população registrada era de 52 índios.

Em relação à atuação da FUNAI, ele disse que só houve melhorias na aldeia quando veio “gente de fora”, por exemplo, a construção das casas. Informou também sobre algumas articulações com a Igreja que teriam viabilizado melhorias na infra-estrutura da aldeia. Conheceu padres italianos que estiveram em Paulo Afonso e então convidou-os para visitar a área, fazendo um “pedido” de ajuda para o grupo. Posteriormente, mencionou que essa “visita” havia sido intermediada por um missionário do CIMI-NE chamado Zé Carajá, que trouxera aqueles padres até a aldeia. Então tiveram oportunidade de “dançar”, “fazer brincadeira” (termo utilizado para se referir a dança do Toré) e pedir uma contribuição para a melhoria das condições de suas moradias. Segundo Zezinho, foi através de um recurso de oito mil dólares, concedido por esses padres e administrado pela diocese de Paulo Afonso, que eles puderam adquirir material para a construção de novas casas. Disse ainda que se não tivesse sido o D. Mário, bispo de Paulo Afonso, e os padres estrangeiros, ainda estariam “morando debaixo de lona”.

No que diz respeito à instalação de energia elétrica e o sistema de irrigação, Zezinho informou que vários órgãos do estado da Bahia, e ainda a FUNAI, participaram de sua realização. Isso se deu porque já tinham tido muitos prejuízos com a falta de chuvas, perdendo vários plantios. Todavia a irrigação era muito cara, as contas de energia elétrica chegavam a “35, quarenta mil por mês”. Por não terem condições de pagar, todo mês “brigavam” para a FUNAI assumir esse custo.

Essas informações demonstram a articulação e a atuação de Zezinho Sátiro no sentido de solucionar problemas surgidos após sua saída da Fazenda Canto e revelam a presença de outros agentes nessas situações, relacionados principalmente à Igreja (Diocese de Paulo Afonso, CIMI),

que investiram no beneficiamento da área, através de projetos econômicos e da aquisição de terras contíguas à Fazenda Pedrosa.

Durante todo o trabalho de campo, uma série de comparações eram feitas entre as áreas em que já haviam morado. Certo dia, conversando com Josefa Ferreira da Silva (Finha, esposa de Zezinho), ela me contou que em Ibotirama havia muita terra, mas não havia condições de lá permanecer e trabalhar porque "os pau menor que tinha era os que tem na Mata da Cafurna, não havia condições de desmatar". Contou-me ainda que embora o rio São Francisco ficasse distante, viviam "com medo", sob a ameaça de enchente; por outro lado, era um lugar muito distante: "a FUNAI mais perto era a de Brasília", "era mais fácil ir p'ra lá do que p'ra Paulo Afonso".

As "famílias" (elementares) que viviam na Fazenda Pedrosa estavam todas relacionadas aos Sátiros ou à "família" da esposa de Zezinho Sátiro²¹. O mais recente morador era Zito, irmão de Finha, que tinha chegado na área há 42 dias. Sua esposa Edna dizia que não era índia, mas como tinha se casado com um índio, achava que poderia ser índia também.

Na Fazenda Pedrosa, presenciei uma visita de índios Kantaruré ("Caboços da Batida") a Zezinho Sátiro. Esses índios levaram mercadorias (frutas, mel etc.) para serem comercializadas na feira do povoado Quixaba. Eles mantinham um relacionamento com o padre daquele distrito, que prestava alguma assistência a eles através de projetos econômicos. Quando deslocavam-se para Quixaba, visitavam regularmente os Xucuru-Kariri.

Em razão da proximidade geográfica (1 km), há uma interação entre os habitantes do povoado e os índios Xucuru-Kariri. As crianças indígenas estudam na escola desse distrito e recebem assistência médica através da FUNAI-Paulo Afonso. Zezinho e Finha mantêm relações de compadrio com um casal desse povoado que frequenta a aldeia. O filho mais velho de Zezinho estava noivo de uma não-índia, também de Quixaba. Na segunda fase da pesquisa de campo eles já haviam se casado e estavam morando na casa de Zezinho. Estava concluindo curso de técnico agrícola e todos tinham esperanças de que se "tornasse funcionário da FUNAI e viesse trabalhar na área".

²¹ Sendo filha de José Paulino da Silva (já falecido) e Flora Ferreira da Silva (Alzira), duas irmãs de Finha, o irmão Zito e sua mãe moram nessa AI. Um outro irmão (Osvaldo Ferreira da Silva) reside com a esposa na AI Fazenda Canto; sua irmã casada com um não-índio mora na cidade de Palmeira dos Índios.

Observei que Zezinho mantinha bons relacionamentos com outras etnias indígenas na região. Os contatos mais próximos eram com os Pankararé e os Tuxá. Ele me contou que, quando procurava um local para reassentamento, havia recebido um convite dos Kiriri de Mirandela para morar na área deles. Recusou porque não queria morar na área de nenhum outro grupo. Alegou que com o tempo poderia haver problemas e que "o melhor é cada um no seu lugar".

No que concerne às relações sociais/conflitos entre as famílias na Fazenda Pedrosa, foi possível perceber alguns conflitos entre Zezinho e Lourdes (esposa de Cícero, irmão de Zezinho); ela contou que seu filho havia tomado banho no tanque d'água e que Zezinho ameaçara agredilo. Falou também que Zezinho "entregou" seu irmão Luís, que "cortou o Zé Mucuri, irmão de Benedita e até hoje não soltou". Cícero, que escutava a conversa, comentou que já tinha falado com o "delegado da FUNAI" em Paulo Afonso, que teria se comprometido em "soltar na semana passada e até agora nada".

Zezinho falou que Luís já tinha feito muitas "besteiras" e que iria dar uma "passagem para ele viajar para onde quisesse e não voltasse mais". Essa seria a condição para soltá-lo da cadeia. Lourdes não sabia das intenções do cacique com relação ao "futuro" do seu irmão e a manutenção dele na cadeia se devia à decisão de Zezinho em conjunto com o administrador da FUNAI, um capitão da Polícia Militar.

Lourdes comentou que quando há reunião na área ela não gosta de ir "p'ra não vê a cara de Zezinho". Ela ouviu comentarem que o dinheiro da indenização das casas de Ibotirama seria para construir posto, escola etc. na área e que não concordava com isso. Achava que cada um deveria receber individualmente em dinheiro "o que lhe era de direito", para fazer o que achasse melhor. Sobre a escolha da localização da sua casa na aldeia, distante das demais, disse que foi intencional, pois tendo muitos filhos, preferia manter distância para não haver "confusão" com outras famílias.

Nesse mesmo dia em que estive com Lourdes, fui na casa de sua sogra D. Mocinha, que perguntou se eu tinha ido à casa de Cícero. Respondi afirmativamente e então ela me contou que Cícero era o "filho mais queto" que tinha, mas que a sua mulher Lourdes... era "arengueira, só gostava de falar de Zezinho". Falou também de um desentendimento ocorrido entre Zezinho e Lourdes e que em razão dos conselhos que teria dado a seu filho, não tinha acontecido "o pior".

Percebi existir uma certa tensão no relacionamento que os Xucuru-Kariri dessa área têm com Benedita do Nascimento. Como já mencionei no item sobre a Fazenda Canto, Benedita é uma índia Pankararu que transita nas duas áreas. Tem problemas psicológicos e consome bebidas alcoólicas; por isso sofre alucinações, já tendo chegado a ser internada em hospitais psiquiátricos. Teria dado uma filha sua de dois anos a uma mulher em Paulo Afonso, e por essa atitude Zezinho tinha a intenção de dar uma “pisa” (surra) em Benedita. Soube que, em conversa com ela, ele teria dito que se não parasse de beber, tomaria a casa que tinha lhe cedido na aldeia e a expulsaria da área. Como ela acatou o conselho, tudo seguia bem.

Parecia existir um certo distanciamento do casal Cícera Ribeiro (Ciça) e Edval Ribicero Pães (Dé) com os demais membros da aldeia. Eles eram próximos de Benedita Nascimento e ouvi comentários de que seriam “feito ciganos”, termo que na região tem uma conotação pejorativa. Bastante tímido, “Dé” contou que tinha sido “criado com Manoel Satile” – “somo feito irmão” – e que essa era a razão de ter “acompanhado” essa família, de ter vindo morar na Fazenda Pedrosa.

Constatei então que os conflitos na Fazenda Pedrosa se davam de maneira local; poucas vezes envolviam personalidades, personagens de “fora”, como na prisão de Luís às custas da cumplicidade entre Zezinho e o administrador da Funai-Paulo Afonso. Em geral os conflitos eram ocasionados por comportamentos “reprovados”, como nos casos de Benedita e Luís, ou causados por relacionamentos, como no exemplo de Lourdes, e que eventualmente aconteciam certos ‘incidentes’ que davam continuidade ou acentuavam conflitos diretos com o “cacique” da área. Por exemplo, percebi que Cícero vivia insatisfeito por estar morando na Fazenda Pedrosa. Ele entendia e apoiava a posição de sua esposa, o relacionamento com seu irmão Zezinho sendo marcado por desentendimentos que aconteciam com uma certa regularidade.²²

De maneira distinta da que acontece na Mata da Cafurna, esses Xucuru-Kariri estão ocupando uma área que possui graves limitações com relação à produtividade do solo. Não contando com a presença direta de um posto indígena, a situação desses índios tem dependido da

²² Por exemplo, soube que certa vez Cícero ficou bêbado e “fez besteiras” e que Zezinho, seu irmão, teria lhe dado uma “surra” e o “deixado” de castigo amarrado numa árvore a noite toda.

atuação do cacique no sentido de uma mobilização política que supra as suas necessidades, recorrendo não só à assistência da FUNAI, como também a outros agentes históricos que estiverem ao seu alcance: a Igreja Católica, o governo do Estado da Bahia etc., uma intensa articulação com outros grupos indígenas regionais sendo também uma característica da situação histórica em que se insere esse segmento Xucuru-Kariri.

Observações finais

Após todas essas descrições é interessante tecer algumas observações referentes ao fenômeno da etnicidade entre os Xucuru-Kariri. Como foi enfatizado anteriormente, trata-se da presença de uma etnicidade indígena em Palmeira dos Índios que vem apresentando uma continuidade histórica. Há informações histórico-documentais da presença indígena nessa região desde pelo menos o século XVIII.

Considero que a questão indígena no Nordeste está fundamentalmente vinculada a um contexto político contemporâneo, ligado a situações de territorialidade (*situação de reserva*) e de identificação étnica (*indianidade*). A indianidade tem se dado através da utilização de um etnônimo específico estabelecendo fronteiras étnicas através de sinais diacríticos, no sentido apontado por Barth (1969); por sua vez, a territorialidade vem sendo realizada através de conquistas de parcelas de terras. Tenho enfatizado que mesmo os elementos ligados a uma abordagem primordialista (citada por Bentley 1987), como por exemplo o parentesco e a religiosidade, associam-se ao âmbito político no caso dos índios no Nordeste. Provavelmente situações em que esses grupos étnicos vivenciam a etnicidade indígena, respaldada pela presença e pela atuação de um órgão tutor do Estado, constituem a marca que condiciona a especificidade das inter(-rel)ações e interdependências existentes no campo político intersocietário.

Percebendo durante a fase do SPI as interdependências entre o sistema nativo e o sistema colonial, os nativos *índios* (“caboclos”, termo utilizado naquela época) foram inseridos em uma nova situação marcada pela presença desse órgão, acarretando adaptações a uma forma organizacional estabelecida na área reservada sob o controle político desse órgão governamental. O sistema nativo nesse caso, por tratar de população não diferenciada em termos de traços culturais do ambiente regio-

nal, passou a ser marcado pela diferenciação entre os assistidos e as populações não reconhecidas oficialmente ou tuteladas pelo Estado. É esse fato que marca e legitima a continuidade e o rearranjo de toda uma nova forma de ser, relacionada à produção de uma *indianidade* em um nível local/regional/nacional. A ação indigenista, portanto, parece ter sido o que possibilitou o (re)surgimento de um sistema nativo indígena. Por isso, a grande dificuldade de se perceber uma diferenciação entre questões étnicas (político-organizacionais) e a produção de uma indianidade (relacionada ao reconhecimento oficial).

No que diz respeito à questão cultural, não há um distanciamento em termos de práticas ou traços culturais do ambiente regional em que esses índios estão inseridos. Como já mencionei em outros momentos (Martins 1993 e 1994), a utilização do conceito de cultura elaborado por Wolf (1988: 757), enquanto *nós e nexos de um processo de interação social*, pode ser útil para considerar os pontos em que devem ser detectados dados importantes para a compreensão da questão cultural referente ao fenômeno étnico. Dito de outro modo, a ênfase deve ser posta no mapeamento de interações sociais, e não na procura de diferenças culturais a partir da utilização de uma noção de cultura como sistema normativo.

Com relação à questão de *práticas sociais particulares* relacionadas principalmente à religiosidade e ao parentesco, foi constatado que essas práticas têm sido elementos-chave demarcatórios de um pertencimento à etnia indígena. Assim, esses grupos parecem seguir um mesmo *estilo* de manifestação do fenômeno. Através de diferentes práticas religiosas ligadas ao Toré ou Ouricuri, os índios no Nordeste vêm afirmando uma etnicidade diferenciada dos demais nativos não-índios que convivem no ambiente regional. São poucos os dados que disponho sobre essas práticas religiosas, mas é importante destacar que elas constituem formas de expressão de religiosidades indígenas diferenciadas no Nordeste. O fato de determinado grupo manifestar práticas religiosas relacionadas a uma dessas formas, por exemplo o Toré, é revelador de uma alteridade em relação a etnias indígenas da região que praticam a outra forma (o Ouricuri). Destaco dois grandes grupos, provavelmente os mais representativos dessas diferentes linhas de religiosidade indígena: os Pankararu, que têm no Toré/Praia sua expressão, e os Fulni-ô, que praticam o Ouricuri. Poderia ser elaborado um mapeamento sobre essas práticas, a partir das interações estabelecidas entre os mais variados grupos indígenas praticantes desses dois estilos de religiosidade indígena no Nordeste.

Índios Xucuru-Kariri que atualmente ocupam diferentes áreas territoriais distinguem-se também em relação à religiosidade que praticam. Essas expressões diferenciadas resultam de contatos interétnicos com outras etnias indígenas regionais, específicos a cada *situação histórica* contemporânea desses segmentos. Essas diferentes práticas, principalmente referentes à Mata da Cafurna, têm servido como o principal elemento determinante de uma alteridade com relação aos demais segmentos Xucuru-Kariri.

Provavelmente o *ressurgimento de fidelidade étnica*, ou melhor, a *extensão* da etnicidade indígena no Nordeste relaciona-se também a mudanças socioeconômicas. Por tratar-se de um fenômeno fundamentalmente *político*, todavia, ele está vinculado a alguns fatos relacionados principalmente a processos de alianças estabelecidas entre os indivíduos. O movimento indígena no Nordeste, refletido através de alianças entre etnias indígenas, vem sendo uma mobilização política dos próprios índios, que têm encontrado apoio e incentivo em organizações não governamentais, como CIMI, UNI, OXFAM e outras.

Desde a década de 1980 a questão territorial, particularmente a regularização oficial do território, estava pendente entre os Xucuru-Kariri. Apesar do território ter sido identificado em 1988, ele continha propostas consideradas inviáveis para a sua regularização, pois formando um círculo ao redor da cidade de Palmeira dos Índios, tratava-se de um território com uma dimensão de 13.020 ha. Somente em 1995 foi determinado um reestudo e em 1997 um novo GT de identificação elaborou estudos contendo uma nova proposta de território cuja extensão é de aproximadamente 15.280 ha, considerando também áreas para a expansão e o desenvolvimento da cidade de Palmeira dos Índios (Ferreira 1998).

Ao pressionarem politicamente a administração da FUNAI em Brasília, Maninha Xucuru-Kariri (líder político da Mata da Cafurna e membro da organização indígena APOINME), Quitéria Celestino e seu pai, o pajé Miguel Celestino da Fazenda Canto, tiveram participação fundamental na realização dessa nova identificação²³, refletindo uma nova articulação em termos de um rearranjo político entre os índios da Fazenda Canto e da Mata da Cafurna.

Esse novo processo "burocrático" de identificação do território Xucuru-Kariri e a etapa de levantamento fundiário tornaram evidente a

²³ Quitéria Celestino, líder fundamental para a organização política e manutenção de uma ordem na Fazenda Canto, e o seu pai o pajé Miguel Celestino faleceram recentemente.

Os Primeiros Brasileiros é um projeto
desenvolvido pelo LACED/Museu
e o INPSO/fundação
que focaliza os
em



PRIMEIROS BRASILEIROS

exposições,
em

articulação e a mobilização de políticos alagoanos e de ocupantes não-indígenas locais contra o processo de regularização fundiária dessa terra indígena. Isso ocorreu devido à ingerência desses políticos junto à Presidência da FUNAI e ao Ministro da Justiça, por exemplo, visando anular e desconsiderar essa proposta da identificação. Outros exemplos que podem ser apontados e que demonstram essa mobilização foram as reuniões havidas na própria cidade de Palmeira dos Índios e com o governador do estado de Alagoas (em Maceió) entre dirigentes da FUNAI, políticos e fazendeiros locais (cf. Ferreira 1998).

O processo de mobilização em torno de regularização oficial do território tem consistido em uma situação contextual que tem proporcionado uma articulação entre diferentes cisões dos Xucuru-Kariri em Palmeira dos Índios. A participação em conjunto de membros das mais diferentes facções durante o trabalho de identificação e levantamento fundiário realizado em 1997-98 reflete isso. Por outro lado, os índios localizados na Fazenda Pedrosa não vem participando desse processo, mas têm expectativas sobre os direitos a terras que "tradicionalmente" já ocuparam em Palmeira dos Índios.

Assim, os dados etnográficos apresentados sobre os índios Xucuru-Kariri exemplificam como esse grupo étnico indígena constitui-se em uma diversidade de segmentos políticos, refletidos em algumas situações através de práticas de religiosidades indígenas e/ou não-indígenas diferenciadas; noutras, a partir de associações e articulações com membros de outras etnias indígenas e não-indígenas. Alianças estabelecidas entre nativos (não-índios) e índios (através principalmente do parentesco) e associações entre índios e agentes históricos presentes em um nível local/regional/nacional têm sido canais para fortalecimento da identidade étnica indígena Xucuru-Kariri. Conflitos e interdependências dentro de contextos situacionais, relacionados à presença e atuação do órgão tutor, mas principalmente às inter-relações com etnias indígenas no Nordeste, vêm proporcionando não só a manutenção, como também a extensão da indianidade Xucuru-Kariri. Como caso exemplar, isto reflete como vem se constituindo o fenômeno da etnicidade indígena nesta região.

JOSÉ MAURÍCIO ANDION ARRUTI

A árvore Pankararu:

fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco

Este texto é resultado de um trabalho que originalmente pretendia descrever a *sociogênese* do grupo de "remanescentes indígenas" Pankararu, localizado entre os atuais municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, no sertão pernambucano, próximo ao rio São Francisco. As terras reivindicadas por esse grupo, desde os primeiros registros do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na década de 1930, correspondem a "uma légua em quadro", delimitada em 14.290 ha. O eixo central dessas terras é o Brejo dos Padres, local para onde uma antiga missão de Oratorianos teria transferido seus ancestrais, depois de expulsos do local em que hoje se situa a cidade de Tacaratu. Na terra Pankararu, dividida entre uma área de 8.100 ha efetivamente demarcada e homologada na década de 1980 e a restante que completa a légua em quadro, estando submetida a um novo processo de identificação, há cerca de 3.500 índios, segundo o último censo oficial da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Essa distinção entre duas áreas e duas populações sugere que os Pankararu ainda estão em "processo de territorialização" e a sua sociogênese, sob um determinado ponto de vista, ainda pode ser considerada uma questão em aberto.

Além disso, o trabalho de descrição da sociogênese Pankararu mostrou-se indomesticável por outros motivos, tendo transbordado os limites do grupo e de seu território, ou melhor, tornando esses limites confusos e problemáticos. As tentativas de *organizar* cronologicamente as referências documentais dos etnônimos Pankararu e *descrever* a situação social de "contato cultural" no Brejo dos Padres acabou por me obrigar a *perseguir* atores, agências, coletividades e formas culturais no tempo e no espaço. No lugar de um etnônimo, encontrei uma "árvore" e diversos

“enxames”; no lugar de uma situação e de uma narrativa, uma rede e suas conexões, que estendiam os fios da sociogênese Pankararu a diversos outros grupos de “remanescentes indígenas” ao longo do São Francisco.

Por isso, este texto, mantendo seu objetivo inicial, também cede à tentação de *perseguir-lo* por horizontes mais largos e oferece uma interpretação sobre as próprias condições dessa sociogênese, assim como sobre a “emergência” de um conjunto bem mais amplo de “remanescentes”. De fato, por meio da conjunção desses termos semanticamente contraditórios, mas historicamente complementares, procuro configurar meu objeto de análise: os *remanescentes emergentes*. *Remanescentes* porque foi difícil designá-los simplesmente como índios: eram *caboclos* supostamente descendentes de indígenas aldeados, mas que “não possuíam mais”, como veremos, os “sinais externos” reconhecidos pela “ciência etnológica”. São *emergentes* porque se apresentam com novas identidades indígenas, que todavia reivindicam uma ancestralidade autóctone não manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas indistinta cultura nordestina sertaneja.

Os limites da análise que será apresentada são basicamente dois. Primeiro, esta será uma crônica escrita do ponto de vista dos grupos que a viveram, tendo por base fontes orais, o que significa recorrer à história documental apenas quando esta se fizer necessária à inteligibilidade daquela, numa inversão do movimento mais comum. Nesse sentido, não estarei tão preocupado em delimitar os contextos que envolvem as atuações e as razões do órgão indigenista ou dos personagens que surgem nessa crônica como mediadores: o órgão e os *remanescentes emergentes*.¹ Segundo, esta será uma crônica relativa apenas a um primeiro período dessas emergências étnicas no Nordeste, que vai da década de 1920 à de 1940. Não me estenderei sobre o segundo período, iniciado na década de 1970 e ainda inconcluso, que parece responder a uma lógica distinta e a uma forma diferente desses grupos imaginarem-se a si mesmos², a não ser nas situações diretamente ligadas à “árvore”

Pankararu. Além desses dois limites, esse texto pautar-se-á também por dois focos analíticos, que buscam colocar a situação dos *remanescentes emergentes* em diálogo com o campo mais amplo dos estudos étnicos.

Estrategicamente, definirei esses dois focos a partir de duas considerações críticas acerca das formulações de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a *identificação étnica*, ainda representativas desse campo de estudos. Em um texto de 1971, Cardoso de Oliveira cita alguns “casos limite”, nos quais um conjunto de indivíduos, na falta de um grupo étnico de referência efetivamente existente, pode *apelar à sua história* para se representar como categoria étnica. A noção de grupo étnico com que o autor trabalhava era retirada de Barth (1969), podendo ser definida, nesse contexto argumentativo, como “um grupo organizado (*organizational type*)” que se utiliza das diferenças culturais de forma contrastiva para demarcar suas fronteiras com relação a outros grupos. No entanto, nos citados “casos limite” a que o autor se refere como “remanescentes tribais”, a possibilidade de emergência de uma identidade étnica seria proporcional à consciência que tais “remanescentes” teriam de sua “historicidade” (Cardoso de Oliveira (1971: 13)).³ Dessa forma, o autor supunha a existência de mecanismos e critérios de identificação étnica baseados exclusiva ou predominantemente na memória de grupos cuja organização social já teria sido desfeita pelo avanço colonial, sem que isso o tenha levado a fazer com que o problema da “identificação” e de sua “historicidade” retornasse criticamente sobre a definição de Barth para “grupos étnicos”. Mesmo supondo a possibilidade de gerar um “modelo de identificação étnica” derivado da observação do que ele mesmo chamou de “remanescentes”, sua preocupação com a formalização e *estruturalização* de seus enunciados não permitiu que ele atribuísse um valor problemático aos usos sociais daquela “historicidade”, isto é, à *memória*.

Da mesma forma, ainda que nesse texto Cardoso de Oliveira aponte para a questão da ligação entre a identificação étnica e o acesso a determi-

¹ Para um exercício em que trabalho com o mesmo período, mas no qual busco uma reconstrução mais “equilibrada” entre as perspectivas *étnica* e *ética*, situando a questão das emergências indígenas em um contexto histórico e regional mais amplo, cf. Arruti (1995).

² Depois desse período há um relativo silêncio em que as emergências pareciam ter se esgotado, mas a partir da metade dos anos 1970 levanta-se uma nova onda que, em pouco mais de vinte anos, acrescentaria àqueles primeiros outros 24 grupos, sem contar com as informações sobre a demanda de um número ainda indeterminado de grupos no

estado do Ceará. Para um exercício em que busco uma primeira aproximação desse outro período das emergências indígenas no Nordeste, atualizando o contexto mais amplo apresentado no texto citado anteriormente, cf. Arruti (1999).

³ Cardoso de Oliveira reconhecia ainda que a presença desses “remanescentes tribais” não se restringia a regiões de colonização antiga (seu exemplo são os Terêna), mas poderia ser observada em regiões mais preservadas, como a xinguana, onde também existiriam grupos cuja organização social tribal já havia sido desfeita, mas que manteriam mecanismos de identificação semelhantes.

nados *direitos* que estariam em jogo na assunção do rótulo de “índios”, o autor praticamente abandona as consequências dessa constatação ao manter os problemas teóricos no plano da relação índios *versus* brancos. Retomando um texto anterior e sem as mesmas pretensões (1960b) sobre o papel dos Postos Indígenas no “processo de assimilação”, veremos que naquela análise era a armação de uma estrutura institucional garantidora da “proteção” e da “assistência” que, por mais precária que fosse, sustentava a manutenção da identidade étnica, ou seja, fica claro que a onipresença da “contrastividade” com o branco deveria subordinar-se ou integrar-se à análise da relação entre identificação étnica e acesso às garantias (os “direitos”) oferecidas por uma agência estatal com funções não só executivas e de polícia, mas também classificatórias, já que responsável pela própria identificação oficial dos grupos e indivíduos. Nesse caso, Cardoso de Oliveira perde de vista que o fundamental na analogia com a “situação colonial” a que faz referência não é a diferença de “escala” entre sociedades tribais e sociedade nacional (Cardoso de Oliveira (1971: 15), mas o fato de a situação interétnica estar englobada pelo quadro jurídico de um Estado-nação (Oliveira 1998: 54). Isso faz com que a identificação étnica em situações coloniais deva levar em conta, além das representações ou das ideologias geradas nas situações de contraste (Cardoso de Oliveira 1971: 20), o quadro institucional que as envolve⁴, isto é, o ordenamento jurídico, policial, de recursos etc., que passa a regular o contexto das interações. Entre outras coisas, trata-se daquilo que as populações indígenas com que trabalharemos a seguir chamam ampla e difusamente de “direitos”.

Este texto pautar-se-á justamente por esses dois pontos críticos, buscando elevar ao lugar de problemáticas analíticas, a *memória*, de um lado, e o que poderíamos resumir com a ideia da *busca dos direitos*, de outro. Como veremos, esses pontos são praticamente indissociáveis no caso dos *remanescentes emergentes*, já que a memória é fundamental no *processo de identificação* que dá acesso aos “direitos”. Por outro lado, eles se distribuem por entre problemas mais empíricos, que surgirão a seguir quase como unidades de nossa análise: as *viagens* indígenas e os fluxos socioculturais e políticos desenhados por meio delas; o *sistema de metáforas* que organiza e dá coerência aos efeitos e às reconversões da “mistura”; o ato performático e místico de *levantar aldeia*; e a *polissemia do Toré*, que penetra todas essas unidades de análise.

⁴ Lembremos que Barth (1969), utilizado por Cardoso de Oliveira, destaca apenas as condições ecológicas e demográficas.

A tecedura das emergências: anos 1920-40

No início era o porta-voz: Pe. Dâmaso e os carijó

Um libreto de autoria do “capelão militar das tropas revolucionárias do Norte” Pe. Alfredo Pinto Dâmaso, publicado em 1931 no Rio de Janeiro, fornece o primeiro fio de narrativa com o qual buscaremos tecer a rede de emergências dos “remanescentes indígenas” no Nordeste. Nesse texto, o autor faz uma defesa do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) contra as duras críticas feitas pelo jornal carioca *A Noite*, que o acusava de ser um serviço de catequese leiga que punha Cristo no lugar de Cristo, que desperdiçava grande quantidade de dinheiro público inutilmente e que só fazia explorar os silvícolas. Contra essas opiniões, Pe. Dâmaso dá um depoimento pessoal sobre a “utilidade”, “lisura” e “humanitarismo” do órgão indigenista; ele conta que, no ano de 1921, partiu da cidade de Águas Belas, no sertão pernambucano, em direção à capital Federal para procurar auxílio como “porta-voz das queixas e dos gemidos de quinhentos infelizes patrícios – os índios Carijós – vítimas indefesas de todas as vilanias da prepotência sertaneja [...]” (Dâmaso 1931)⁵. Chegando ao Rio de Janeiro, procurou imediatamente o escritório do SPI e lá foi recebido pela diretoria e pelos funcionários “como velho amigo, ou antes como um irmão entre irmãos, separados muito embora, pela diversidade de credos, mas vinculados pelo mesmo pensamento, pelo mesmo ideal – a salvação do índio” (idem). Como resultado desse contato e como prova da falsidade da oposição entre “catequese religiosa” e “catequese militar”, teria sido fundado em 1924⁶, sobre as terras do extinto aldeamento do Ipanema, o Posto Indígena Dantas Barreto que “hoje em dia [...] vai sendo um verdadeiro *patronato agrícola*, dentro de seus minguados recursos” (idem, grifos meus).

⁵ Os Carijó de que fala o autor são hoje conhecidos como Fulni-ô, grupo de 2.790 pessoas, que ocupa uma área de aproximadamente 11.500 ha, incluindo a cidade de Águas Belas. Em documentos mais antigos o grupo dessa região, da Serra do Comunari, próxima ao rio Panema (depois Ipanema), é designado como Carnijó e aparece ocupando o aldeamento de Ipanema, fundado sobre terras doadas pelo governo imperial em 1705, extinto legalmente em 1861 e efetivamente repartido em lotes no ano de 1877 (PETI 1993).

⁶ Aqui existe uma discordância entre as datas apresentadas pela documentação do SPI utilizada no Atlas das Terras Indígenas do Nordeste (PETI 1993) e as informações do texto do Pe. Alfredo Dâmaso. No Atlas informa-se que o primeiro contato com o SPI teria sido feito em 1925 e o posto indígena instalado em 1928.

Pe. Dâmaso insiste na importância do Serviço e de sua atuação na região com uma argumentação que oscila entre o humanitarismo e o pragmatismo político e econômico. Em resposta à acusação de que o órgão teria feito o país gastar inutilmente cinquenta mil contos de réis nos últimos 21 anos, ele pondera que aquele orçamento representava apenas 132 réis de diária para cada índio assistido pelo órgão, enquanto na cadeia de Campos Sales, compara, cada preso custava 1\$000 réis diários. Além disso, ele pergunta: "Quantas centenas de milhar de contos teria gasto o governo para dar caça, inutilmente, aos heróicos e invencidos legionários de Luiz Carlos Prestes?... E com a imigração estrangeira?" (Damaso 1931). Pe. Dâmaso lembra que apenas no período entre 1910 e 1914 teriam sido gastos 30.354 contos com o serviço de imigração estrangeira, sem que se tivesse a certeza que o imigrante europeu se adaptaria e se fixaria no solo nacional, já que muitos realizavam uma segunda migração para países vizinhos. Por outro lado, poder-se-ia gastar infinitamente menos com o "silvícola que do país não sai, que não emigra e que é perfeitamente utilizável como elemento de trabalho e de riqueza econômica [...]" (idem).

Na argumentação do pároco, que esclarece as razões do próprio órgão de investir naquela região, a proteção do indígena nordestino, além de representar uma prestação de contas em razão da violência colonial, responderia a uma racionalidade política ao tutelar uma população rural pobre, assediada pela ebulição revolucionária da época, e a uma racionalidade econômica que, diferente da que guiava as elites, percebia nessa população marginalizada os "braços" que as "classes produtoras" e o governo reclamavam. Dâmaso repetia então o diagnóstico de um relatório oficial de mais de meio século que, no momento da extinção dos aldeamentos em 1878⁷, insistia na mesma racionalidade econômica, ainda que com objetivos distintos.

Esse relato não menciona que naquele momento os seus "carnijó" estavam concorrendo com os Potiguara de Baía da Traição (PB) pelo privilégio de serem o único (na realidade, o primeiro) grupo indígena nordestino a obter proteção do órgão indigenista oficial. Esse fato, porém, é igualmente esclarecedor. Em 1922 o SPI havia enviado um funcionário àquelas duas

comunidades a fim de escolher o local mais adequado para a instalação de um posto indígena (Peres 1992). Em Águas Belas (PE) o representante do SPI seria recebido pelo Pe. Dâmaso, mas em João Pessoa (PB) seria o superintendente da fábrica de tecidos Rio Tinto, instalada desde o início do século dentro dos limites do extinto aldeamento de Monte-Mor, de onde a fábrica retirava madeira, que o receberia, de maneira tão hospitaleira quanto o padre. Como resultado caricatural dessas mediações discrepantes, o relatório do funcionário (1922) afirmou que os "pretensos índios" Potiguara não apresentavam qualquer "dos sinais externos geralmente admitidos pela ciência etnográfica", fossem eles fisionomia, índole, costumes ou idioma. Eram "mestiços" (em "promiscuidade com os civilizados") e "indolentes" (vendiam seus coqueiros para os vizinhos "empreendedores") que mereceriam por parte do Estado não a proteção "que deve amparar o autóctone legítimo ou seus descendentes diretos", mas a assistência dispensada aos "trabalhadores nacionais" (citado por Peres 1992).

No outro extremo, os Fulni-ô, afirmava o relatório, "apesar de alguma miscigenação racial" e despossuídos de suas antigas terras "por políticos locais", "conservavam a língua e os costumes de seus antepassados", assim como sua "coesão social". Além disso, ainda que as terras reivindicadas por ambos os grupos apresentassem posseiros, no caso dos Potiguara, as indenizações teriam que ser muito altas, enquanto no caso dos Fulni-ô os ocupantes já haviam manifestado a disposição de "pagar foros a um recebedor legal e idôneo" (Peres 1992).

Os Fulni-ô reuniam portanto as condições básicas para o *empreendimento* indigenista, que traduziam um outro par de razões que justificavam a entrada do órgão no Nordeste: uma racionalidade "etnológica" ou folclórica (os tais "sinais externos")⁸ e econômica, mas agora em um sentido mais estrito, no qual o cálculo não dizia respeito à economia

⁷ Relatório de José Luiz da Silva (engenheiro responsável pela Comissão de medição das terras da província de Pernambuco) apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro Sinimbu (Min. e Secr. dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas) sobre o aldeamento do Brejo dos Padres. Junho de 1878. Arquivo Público de Pernambuco, coleção RTP (Repatrição de Terras Públicas) vol. 17: 391.

⁸ Em 1949, Max Boudin relacionava as diferenças que os separavam dos sertanejos locais, com quem partilhavam a maior parte das características culturais e econômicas: a) falarem sempre, salvo raras exceções, o *ia-tê* em suas relações privadas; b) partilharem de características antropológicas como o cabelo grosso, preto e liso, parca pilosidade corporal, olhos oblíquos, maçãs bastante acentuadas, estatura pequena, "cúrtis bronzeada ou côr grão de trigo"; e c) praticarem uma religião secreta, "diferença que acusa a singularidade da tribo, como pertencendo a um mundo cultural completamente estranho ao nosso" (Boudin 1949). Notemos que ainda hoje os Fulni-ô são considerados os que guardam os sinais diacríticos mais evidentes com relação aos regionais, como registra o privilégio que recebem no atlas on-line *Índios da América do Sul: áreas etnográficas*, do professor Júlio César Melatti.

nacional ou regional, mas à promessa de viabilidade econômica do próprio órgão indigenista. O que o funcionário do órgão não sabia, mas talvez Pe. Alfredo Dâmaso tivesse conhecimento, era que os Fulni-ô reuniam também outras qualidades, que os fariam ponto de partida das emergências seguintes e que condicionariam, e mesmo orientariam, as ações posteriores do próprio órgão.

O "Dr. Carlos" e o círculo Fulni-ô e Pankararu

Depois que o SPI reconheceu os Fulni-ô como último grupo a resistir ao assédio civilizatório na região, a atenção dos etnólogos voltou-se para eles. Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Goeldi, publica também em 1931 um artigo sobre o grupo, centrando a atenção nas suas possíveis afiliações lingüísticas e na sua organização social, apresentada como verdadeira raridade etnológica.

Filhos do sol e da lua, os Fulni-ô são divididos em duas bandas exogâmicas, estas abrangendo cinco clãs totêmicos. Que eu saiba, de todos os povos indígenas do Brasil, estudados conscienciosamente, não existe um, talvez, no qual o totemismo seja melhor caracterizado. As crenças dos Fulni-ô pertencem ao mesmo círculo que as das populações de Brejo dos Padres, de Palmeiro, e muito provavelmente também de Palmeira dos Índios. Isto, de toda evidência, não significa que todas sejam inteiramente idênticas. (Oliveira 1931, grifos meus)

Como se vê, os Fulni-ô servem a Estevão de Oliveira como base a partir da qual mais tarde, por um largo mimetismo, ele teceria a legitimidade etnológica de outros grupos de "remanescentes" que, apesar de não partilharem mais daqueles "sinais externos", participariam de uma espécie de *área cultural*. A omissão das datas precisas das suas visitas a cada uma dessas comunidades não permite reconstituir como Estevão de Oliveira produziu sua interpretação acerca desse círculo, mas é justamente essa omissão que permite o efeito *circular* de sua argumentação. Se em 1931 ele citava o Brejo dos Padres para respaldar sua interpretação dos Fulni-ô, em 1937, em sua palestra no Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco (Oliveira 1942b), ele citava os Fulni-ô para respaldar sua interpretação dos Pankararu, do Brejo dos Padres, que só teria visitado em 1935.⁹

⁹ No texto (1931) diz que, apesar de *sempre* ter se interessado pelo grupo, só os teria visitado recentemente e em companhia do Deputado Mário Mello e do inspetor do SPI,

Naquela palestra, Carlos Estevão contava que, levado um dia a visitar a cachoeira de Itaparica e as obras da Cia. Industrial e Agrícola do Baixo São Francisco, tinha feito uma descoberta "toda filha do acaso". Na "procura de uma elevação que me proporcionasse a possibilidade de transportar para o 'film' de minha 'Roleflex' [a] imagem do lindo oco que se descortinava diante dos meus olhos", descobrira em uma pequena gruta um "ossuário indígena de real valor científico", que o levaria, guiado por um "caboclo do local", aos "remanescentes indígenas" Pankararu da aldeia Brejo dos Padres. Depois de descrever rapidamente as festas, os mitos, a economia e o secular processo de espoliação a que aquele grupo tinha sido submetido, o autor dá notícias também dos "remanescentes indígenas" que ainda se encontravam em "Colégio", "Águas Belas" e "Palmeira dos Índios", dirigindo um dramático apelo aos seus ouvintes. Chamava a todos para que tomassem "sob seu valioso amparo e proteção [os] remanescentes indígenas que ainda vivem em terras nordestinas" e que o Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano tornasse seu apelo extensivo aos institutos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, para que estes também amparassem e protegessem os "remanescentes indígenas que, por ventura, existam naqueles estados". Ao repetir sua palestra no Museu Nacional do Rio de Janeiro, seu apelo, em função das relações que essa instituição mantinha com Cândido Rondon, dirigia-se não mais ao instituto de pesquisa, mas ao próprio órgão indigenista oficial.

Mas, se a presença do SPI chama a atenção dos acadêmicos para os Fulni-ô e, por meio deles, para os "remanescentes" do Nordeste em geral, os Fulni-ô, por sua vez, chamam a atenção de uma série de comunidades, com as quais mantinham laços rituais, para o SPI. Os Pankararu, que desde o início da década de 1920, por meio de suas relações com os Fulni-ô, haviam estabelecido contatos com o Pe. Dâmaso¹⁰, depois

Antônio Estigarriba, em consequência do reconhecimento oficial. Não fornece nem a data da visita aos Fulni-ô, nem ao Brejo dos Padres e outras duas localidades. Da mesma forma, na palestra de 1937 (Oliveira 1942b), deixa sugerido que já teria visitado o Brejo anteriormente, mas mantém o silêncio para não desfazer justamente o efeito de descoberta com o qual o seu texto contrava.

¹⁰ Pe. Dâmaso passaria a apoiá-los em reivindicações fundiárias desde os primeiros contatos, recomendando-os a autoridades militares de Paulo Afonso (BA), nessa época a principal cidade das redondezas e freqüentada pelos Pankararu. Não seria apenas uma coincidência que o pernambucano Estevão de Oliveira tivesse chegado aré eles passando por Paulo Afonso.

de tomarem conhecimento da existência de um órgão oficial que oferecia proteção aos “remanescentes indígenas” contra os proprietários locais, passam a intensificar suas viagens para Águas Belas. É portanto por meio dessa triangulação que passa pelo Pe. Dâmaso, em Águas Belas (BA), que Carlos Estevão faz sua primeira viagem ao Brejo dos Padres em 1935. No mesmo ano daquela palestra (1937), o Ministério da Guerra, a que o SPI estava subordinado, envia ao local um funcionário para uma primeira avaliação. Os trabalhos não teriam continuidade até três anos mais tarde, após a transferência do SPI para o MAIC¹¹, quando o órgão instalou um Posto Indígena no Brejo dos Padres. Assim que soube da decisão, lembram os Pankararu, “o prof. Carlos” voltou à aldeia para dar pessoalmente a notícia, fazendo festa, abraçando a todos em grande alegria e comunicando que *seus problemas estavam resolvidos*.

Através da mesma mediação e na mesma época, Carlos Estevão entra em contato com os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios (AL) e, junto com o deputado Medeiros Neto, dá início ao seu processo de reconhecimento pelo SPI. O grupo, no entanto, teria de esperar até o ano de 1952 para que o Serviço adquirisse uma fazenda, instalasse um posto indígena e depois passasse a reunir e a receber ali famílias indígenas oriundas de diferentes localidades próximas¹². Os Kambiwá, localizados na Serra Negra (PE), local de quilombos e de refúgio de um grande número de grupos fugidos das “guerras justas” e dos aldeamentos, também iniciam seu processo de reconhecimento oficial ao final da década de 1930. Provavelmente por intermédio dos Pankararu, com quem mantinham contatos regulares, os Kambiwá conseguem auxílio do Pe. Dâmaso e, por seu intermédio, uma autorização do governo federal para voltarem a ocupar a Serra Negra (Barbosa 1991). Efetiva-

¹¹ Essa mudança atinge diretamente a estrutura e o padrão de ação do SPI, que passa a enfatizar sua função de agência colonizadora e faz com que a própria imagem do que devia ser o “índio” sofra uma mutação, que o leva de “guarda de fronteira” para “agricultor”, na tentativa de torná-lo semanticamente adequado ao contexto retórico da “marcha para o oeste”, restituindo, de certa forma, sua parte “LTN”. Para uma leitura mais atenta das condicionantes históricas e contextuais da ação do SPI no Nordeste, sugiro um texto anterior de mais fácil acesso (Arruti 1995).

¹² Constituídos como unidade territorial e sujeito político entre os anos 1930 e 1950, é só no impulso da conjuntura do final dos anos 1970, que os Xukuru-Kariri intensificam sua mobilização e conseguem ampliar suas terras (PETI 1993).

mente, diversas famílias se organizam para voltar a ocupar a Serra, mas o seu principal líder é capturado, torturado e morto por fazendeiros locais. Acuada, as famílias se retiram para uma região próxima, onde permanecem até 1954, quando conseguem estabelecer novos contatos com o ministro da Agricultura, que finalmente demarca suas terras.

Um pouco depois desses primeiros contatos, em 1944, mas também por intermédio do Pe. Alfredo Dâmaso, o SPI estabelece um posto indígena em Porto Real do Colégio (AL), junto aos “remanescentes Cariri”, que reivindicavam as terras de um aldeamento jesuítico às margens do rio São Francisco, extinto em 1759. Ao tomarem conhecimento, os Xocó, também localizados às margens daquele rio, algumas léguas acima, no município de Porto da Folha (SE), intensificam sua migração para junto dos “Cariri”. Segundo a memória tribal de ambos os grupos, o direito às suas terras teria sido dado diretamente pelo Imperador que, em uma viagem à cachoeira de Paulo Afonso, se sensibilizara ao tomar conhecimento do sofrimento a que estavam sendo submetidos (Dantas e Dallari 1980, Dantas e outros 1992, PETI 1993). Como os Xocó já estavam migrando para junto dos “Cariri” em função do acirramento do processo de expropriação das terras do antigo aldeamento da Ilha de São Pedro, a sua reunião em um mesmo território no momento da criação do Posto Indígena os faz assumir a identidade composta de Kariri-Xocó.

Dessa forma, respondendo a uma situação pensada como excepcional, a presença do órgão indigenista permite que antigas queixas e conflitos fundiários de comunidades descendentes de aldeamentos indígenas extintos desde os anos 1870 convertam-se sucessivamente, por meio de um circuito tradicional de relacionamentos intergrupais, em uma série de emergências étnicas entre 1935 e 1944. A princípio os Fulni-ô e seu “porta-voz” Pe. Dâmaso, auxiliados por Carlos Estevão, servem de mediadores entre os outros “remanescentes” e o SPI, porém a seguir os próprios grupos recém-reconhecidos passam a atuar como mediadores entre o órgão e outros grupos em um segundo “círculo” de emergências.

O segundo “círculo”: autonomização da mediação indígena

Os Xocó da Ilha de São Pedro são o primeiro exemplo de como a presença do órgão na região permite que essa rede de relações intergrupais se autonomizasse com relação aos mediadores políticos e acadêmicos na produção de novas emergências. Mesmo com parte de sua população migrando para juntar-se aos Cariri, os Xocó que resta-

ram em Porto da Folha (SE) não deixaram de reivindicar, por meio de diversas viagens à capital do Estado e à própria capital Federal, seu direito às terras da antiga Missão Indígena da Ilha de São Pedro. De sua parte, seus parentes Kariri-Xocó nunca deixaram de apoiá-los nessas reivindicações, fazendo com que, depois de 1944, os estreitos laços entre as duas populações passasse a servir de via de acesso direto ao órgão indigenista.

Ampliando essa rede de mediações, existem indícios de que foram os Pankararu os mediadores na emergência Tuxá. O grupo, que já realizava viagens em busca de seus direitos territoriais, teria entregue, por meio deles, um abaixo-assinado ao funcionário do seu Posto Indígena pedindo para que o SPI interviesse na luta que há anos vinham travando pela restituição de suas terras. Na resposta, o chefe de posto comunica que Cândido Rondon já havia sido informado de sua situação e que, em função disso, teria entrado em contato pessoal com o interventor Agamenon Magalhães no sentido de pedir a liberação das ilhas do São Francisco e conseguira uma resposta positiva.¹³ Como resultado dessas mediações, que ligam sucessivamente os "rodela", por meio de suas lideranças, os Pankararu, por meio de seu chefe de posto, o SPI, por meio de Rondon e o poder público estadual, por meio do interventor, os primeiros obtiveram não só o seu reconhecimento como indígenas Tuxá, como também a criação de um PI e a reconquista de uma de suas antigas ilhas no São Francisco.

Mais tarde, os próprios Tuxá seriam a ponte entre outros grupos e o órgão indigenista. Esse é o caso dos Trucá, localizados na Ilha da Assunção, município de Pesqueira (BA), sessenta quilômetros acima dos Tuxá na margem oposta do São Francisco. As terras do antigo aldeamento da Ilha de Assunção reivindicadas pelo grupo teriam sido expropriadas ao longo do séc. XIX, apesar de o grupo continuar ocupando parte das terras da ilha. Na década de 1920, no entanto, o bispo de Pesqueira tomou posse do que restava dessas terras sob a alegação de que elas teriam sido doadas pelo próprio grupo para Nossa Senhora, devendo por isso estar sob a administração da Igreja. Ele reeditava assim uma das mecânicas da expropriação dos aldeamentos indígenas descritas no

¹³ Segundo o que se lê em carta do funcionário do SPI, chefe do Posto Indígena (PI) Pankararu, datada de 17 de outubro de 1942 e endereçada ao cap. João Gomes Apaco, líder indígena dos "índios rodela", dando conhecimento sobre as providências solicitadas por esse líder (Museu do Índio. Seção de microfilmes, rolo 173, fotograma 14).

relatório da Diretoria de Índios de 1857¹⁴, com a diferença que, na década de 1940, essa comunidade é alertada pelos Tuxá da possibilidade de, sendo reconhecidos como "remanescentes indígenas", terem de volta as terras do antigo aldeamento (Batista 1992).

A emergência Atikum, grupo localizado na Serra do Umã, município de Floresta (PE), também tem lugar na década de 1940 em consequência de seu contato com os Tuxá. Segundo relatos do grupo, foi em uma das feiras da antiga Rodelas (hoje inundada pela barragem de Itaparica) que um morador da Serra do Umã, reclamando dos problemas da sua região, aliás comuns a muitas daquelas localidades, como a invasão de roças pelo gado de fazendeiros vizinhos e a cobrança de "altos impostos" pela prefeitura, ficou sabendo através de um Tuxá que poderiam alcançar, como "remanescentes de índios", o apoio do SPI e a demarcação de uma reserva. "Primo, aqui não é conhecido que é índio? Então procure os direitos que o governo tá dando..." (citado por Grunewald 1993). Depois disso formou-se um pequeno grupo que se dirigiu ao Brejo dos Padres para conseguir junto aos Pankararu, com os quais também mantinham *laços rituais*, informações sobre a forma de entrarem em contato com o SPI. Queriam "ir em busca dos direitos que foi dado" (idem). A malha que começa a se estender entre os grupos já identificados e aqueles que estão por emergir desenha assim outros nexos, mais horizontais que os anteriores. Nesse último caso, por exemplo, os Tuxá levam aos "caboclos da Serra do Umã" (Atikum), que levam aos "caboclos da Serra Negra" (Kambiwá), que então recorrem aos Pankararu e, por meio deles, têm acesso aos nexos verticais já estabelecidos, isto é, o chefe do Posto Indígena Pankararu, o chefe da Inspetoria de Recife e a Diretoria do órgão, no Rio de Janeiro.

¹⁴ Foi no contexto da Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco que se realizou o único levantamento sistemático sobre a situação das aldeias indígenas existentes em Pernambuco no século XIX, por meio do qual podemos reduzir a um certo número de tipos os mecanismos de expropriação daqueles aldeamentos: i) as terras arrendadas no interior dos aldeamentos cujos foros deixam de ser pagos ao mesmo tempo em que suas extensões se expandem; ii) a reivindicação, por párocos, das terras doadas à Santa como pertencentes à Igreja e por isso devendo estar sob sua administração; iii) as transferências para outros locais com suas áreas reduzidas; iv) o simples massacre e expulsão. Cf. "Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma tem" (13 de dezembro de 1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11).

Esse é o primeiro desenho da rede de relações que, do ponto de vista dos grupos envolvidos, possibilitou sua passagem do estado genérico e pejorativo de *caboclos* para o estado também genérico mas juridicamente diferenciado de *índios*, na luta pela reconquista da terra de morada e de trabalho. Porém um elemento fundamental desse quadro ainda deve ser devidamente explorado: o fluxo de indivíduos e informações entre as comunidades citadas, a partir do qual monta-se a rede de emergências. Sugiro que ele tem raízes e repercussões que vão muito além do ato técnico de transmissão de uma mensagem, desenhando um “fato social” central na vida desses grupos e em sua organização política: as *viagens*.

A instituição das viagens

Fluxos tradicionais

A trama dessas emergências sugere, e os depoimentos confirmam, que parte do percurso coberto pelo órgão indigenista no seu reconhecimento de grupos indígenas pelo Nordeste respeitou os caminhos predefinidos por uma rede de trocas intergrupais.

[P: Na época do seu avô já viajavam de uma tribo pra outra?] Já. Ajudando um ao outro. Pegavam aqueles barcos, tinham aqueles brancos que tinham os barcos e tinham vezes que tinham contato com aqueles índios e eles vinham pra essa Petrolândia velha. Atravessavam pra Rodelas, pros Tuxá e iam fazê aquelas festas. Quando não, pegavam o barco aqui em Petrolândia e subiam e levavam pra fazê aquelas festas. Aí foi quando o negócio da CHESF acabou... [referindo-se às barragens do rio São Francisco] (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu).

Existia um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga, que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior. As *viagens rituais* consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos que podiam corresponder ou não a um calendário anual. As *viagens de fuga* eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho; migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis, pequenas diásporas, se atribuímos ao termo também um sentido econômico, além do político e religioso. Para os Pankararu,

a cidade de Rodelas, e “os rodelas”, atuais Tuxá, eram uma referência permanente de suas viagens antes da construção das usinas hidroelétricas que bloquearam o canal desse fluxo de pessoas. Os Pankararu mantinham contatos também com outros grupos, de outros pontos do São Francisco, como os Fulni-ô e, menos frequentemente, os Kambiawá, citados sobre convites recíprocos para a realização de Toré. Sua relação com os Pankararé e com os Jeripancó era ainda mais estreita, no caso dos primeiros, em função da memória de uma origem comum, no caso dos segundos, porque estes seriam uma parte desgarrada do Brejo dos Padres, fruto dessas *viagens de fuga*, precisamente no momento de maior expropriação das terras do antigo aldeamento de Brejo dos Padres.

Isso aconteceu durante uma revolta muito violenta, que ocorreu em Pankararu na época de um Cavalcanti. Os índios corriam à procura de um lugar onde pudessem viver mais tranquilos. O índio José Carapina, que veio de Pankararu, ao chegar no lugar, onde é hoje a aldeia Jeripancó, pediu o apoio a um proprietário [...]. Depois que o Zé Carapina já estava aqui, ainda na época da revolta em Pernambuco, muitas pessoas vieram procurar os parentes aqui no Ouricuri, e Zé Carapina deu apoio pra eles. Vieram primeiro o Manuel Carapina, primo do meu avô, chefe de família, trazia até filho. Depois chegou João Porsena, de Palmeira dos Índios e a esposa dele era de Pankararu, era da família Jacinto [...] (Genésio Miranda da Silva, cacique Jeripancó, depoimento transcrito em Brito 1993).

Dessa forma, as viagens ligam grupos, de origens diferentes ou não, por laços de afinidade e parentesco na produção de uma *comunidade ritual* mais abrangente e em expansão, levando à constituição de circuitos abertos de trocas de homens, informação e cultura. Em muitos casos, a presença das viagens e mesmo dessa comunidade ritual são fundamentais na formação dos próprios indivíduos, cuja memória pessoal é indissociável desses vínculos coletivos. A seguir, apresento um depoimento mais extenso, que considero exemplar da impressão desses vínculos sobre a trajetória de um indivíduo, no caso envolvendo os Pankararu, os Jeripancó e os Xucuru:

[...] Meu pai e minha mãe saíram daqui [Brejo dos Padres] fugindo da seca e da revolta [...], sei lá, não tinha o que comerem [...]. Mas é a mesma coisa, corre pra cima [...]. Eu nasci no Pariconha, entre o Pariconha e o Brejo dos Padres, quer dizer, eu sou mais pernambucano que alagoano. Foi aí perto de Moxotó que eles atravessaram. Depois de oito dias fomos pra lá, chegando lá fui batizado, e já tinha lá índio daqui, que os índios ia trabalhá e ficava

por ali, constituía família. Dessa família Cangula, do João Tomás, tinha muitos deles lá. É onde deu origem à tribo dos Jeripancó, que todos aqueles índios foi pra lá. A FUNAI comprou mais terra e nós descemos de Palmeira abaixo e fomos ajudá a erguer a aldeia dos Xucurus. Isso foi na época de 1932 pra 33. Aí eu fiquei lá menino, a minha meninice quase toda foi lá. Nós voltamos pra cá na época do Dr. Carlos. Viemos só passear. Nós acompanhamos a demarcação de lá. [...] Eu fiquei na aldeia Xucuru, mas ainda não era aldeia. Tinha aquela aldeia porque nós morava num ranchinho de palha e tinha mais dois índios daqui [...]. Eu fiquei lá e me criei, no ritual deles. Nós dançava, nós fumava, tudo isso, todo mundo tinha que levá uma lembrança lá toda semana. Um comprava fumo, outro comprava rapadura, tudo assim. A meninada toda saía pra feira pra ganhá frete daquelas mulheres que fazia feira. Ia com o balaio na cabeça e ganhava 200 réis, 300 réis para levá pra lá e caná a noite toda, pra pedir pros Encantados que vierem a terra. De modos que eu fiquei rapaz, eu tinha que vim pra cá [Brejo dos Padres] porque o menino tem que ir pro Poró [...]. Tinha que ir lá pra ver o esconderijo onde os índios fumava [...] fazê uma festa, que nem aqui diz 'um menino do rancho', tinha que ir pro rancho. Eu já tava com 14 anos, aí vim pra cá e a terra já tava demarcada, mas sem lugar pra ficá. Aí viemos embora, eu mais meus pais. Diziam, 'venham embora que aqui vocês têm terra, num fiquem nas terras dos outros'. A essa altura eles [seus pais] já trabalhavam na Cafua, nos Xucurus e nós cantávamos lá as noites, dia de sábado pra domingo e na semana todo mundo ia trabalhá [...]. Nesse tempo Palmeira dos Índios era uma cidadezinha pequena, nós atravessava, ia praquela lado de lá de Porurica, no meio do mundo (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu).

Esses circuitos parecem desempenhar o mesmo papel que Anderson atribuiu às *peregrinações*, que estão na base das antigas "comunidades religiosas imaginadas", sob a experiência das quais "emerge uma consciência de conexão" (Anderson 1989). Tais circuitos entre os índios do Nordeste formaram uma *comunidade* de problemas (o *gado sobre as roças* surge em todos os relatos e a *expropriação das terras de antigos aldeamentos* em quase todos) e memórias comuns. Há, no entanto, um limite muito claro para o alcance dessas memórias comuns, que dificulta a compreensão de toda a profundidade e extensão histórica dessa "comunidade". É preciso recuar um pouco mais nesses relatos, assumi-los de um ponto de vista menos individual, a fim de investigar o caráter coletivo, *étnico*, dos laços que permitiam a articulação e funcionamento

dessa "comunidade" que as viagens constituem, para além de sua dispersão e fragmentação.

A estratégia da "mistura" e os territórios poliétnicos

O índio parece aqueles [...] o senhor não vê esses bichinhos que nascem no pé de pedra? Porque ninguém sabe das primeira origem, agora é que já tá se sabendo de onde veio o índio. Veio índio de Pankararé, veio índio de Tuxá-Rodelas, veio índio de Arikum, veio de cada lado e foram casando. Quer dizer que, de cada aldeia tem um índio. Só não tem aqui dos Fulni-ô. Aí chegou os padres e formaram a santa missão. Foi o padre Santa Clara, o padre Baltazar, os Jesuítas, ficaram lá. Quando era domingo, celebravam missa ali pros índios. Por isso é ficaram uma parte católica, mas a nossa parte não pode esquecer (Antônio Moreno, "capitão" Pankararu).

Tais circuitos rituais e de fugas encontram correspondência em viagens historicamente anteriores, que marcaram a situação histórica dos aldeamentos indígenas ao longo do São Francisco. Os grupos da região sempre mantiveram forte resistência ao assentamento em um único local, tendo o empreendimento colonizador levado muito tempo para reduzir sua mobilidade por entre aldeias e grupos vizinhos. O fato de terem sido reunidos em aldeamentos comuns, adaptados à cultura agrícola e introduzidos numa estrutura de poder fixa não significou o imediato rompimento com essa forma de viagens, o que fica evidente nas notícias que temos dos aldeamentos missionários.

À diferença dos aldeamentos construídos pelos próprios sesmeiros da região, como forma de ocupar largos trechos de terras e livrar seu gado do assédio de grupos indígenas "brabos", as Missões tendiam a ser organizadas de uma forma mais regulada. Nesse empreendimento econômico, mas também espiritual e sobretudo político, os responsáveis pelas Missões tinham como uma de suas tarefas a produção regular de informações, que alimentariam os registros oficiais, um tipo de controle estatal que, por mais falho que fosse, exigia a imobilidade dos grupos indígenas. Assim, em 1698, quando aumentam os registros das constantes "fugas de índios" das missões sob a jurisdição da diocese de Olinda, "sem razão alguma para fazê-lo", em direção às que pertenciam ao arcebispado da Bahia, na margem oposta do São Francisco, o próprio bispo é mobilizado. O bispado de Olinda compreendia todo o sertão de Rodelas e territórios da margem esquerda do São Francisco e o bispo percorre parte desse território para avaliar os problemas causados pela

"quebra de produtividade, desordens nos trabalhos religiosos etc.". O problema, que já havia saído do controle dos missionários, é comunicado ao Rei, que por sua vez escreve para os governadores de Pernambuco e Bahia proibindo que tais índios sejam recebidos em aldeias que não as suas ou em casas de moradores (Barbalho 1985: vol. 6).

O Governador de Índios recém-empossado em 1722 Antônio Domingues Camarão, em sua primeira correspondência endereçada ao Rei, faz as mesmas queixas sobre os "índios soldados" daquele terço que, por serem "inobedientes, criminosos e mal procedidos", estariam "derramados" por todo o Pernambuco e Paraíba, sendo "mui dificultoso o sossega-los". Por isso pedia:

[...] que publiquem Bandos por todas as freguesias de sua jurisdição para que os capitães-mores delas tenham vigilância em não consentirem índios do meu terço, ou das aldeias a que a mim estão subordinadas em suas freguesias por mais de oito dias, sem ordem de seus cabos por escrito e passados estes os mandem prender e os remetam para a cadeia da praça para me serem entregues, e pode-los castigar para exemplos dos aldeados que são os prontos para o serviço de V. Mj. E a mesma diligência se possa fazer com os terços dos paulistas, que sempre se estão intrometendo e chamando-os a si para lhas assentarem praça, e assim há pouca obediência porque querendo-os castigar por algum malefício se acolhem ao dito terço paulista; e é só nessa forma se poderão conservar com sossego para estarem hábeis para tudo que se oferecer ao real serviço de V. Mj." (Barbalho 1985, vol. 8: 1067).

Como se vê, as fugas desses índios traduziam não só sua luta por autonomia, com a manutenção das antigas relações de afinidade e trocas entre aldeias, como se inseriam, em um outro nível, ora na disputa entre Estado e proprietários privados de grandes porções de terra pelo controle da mão-de-obra, ora entre as próprias administrações estatais das diferentes capitanias de Pernambuco, Bahia e Paraíba, por porções de territórios já ocupados, mas cuja população era incontrolavelmente fluante. Sua importância era revelada pelas queixas quanto à quebra da produtividade dos aldeamentos, base da própria sustentabilidade do empreendimento missionário (Lima Sobrinho 1929). Assim, em 1729, depois de muitas queixas e de vários requerimentos ao Vice-rei, foi preciso que o Rei intervisse nas disputas entre os governadores de Pernambuco e Bahia para o estabelecimento de um *modus vivendi*. Reforçavam-se as ordens para que nas duas capitanias se proibisse aos moradores a admissão em suas casas de índios fugidos das missões, e se providenciasse a

sua prisão e envio às aldeias de origem. Quase cinquenta anos depois a situação continuava conflituosa nas margens do São Francisco, onde novamente em 1772 as duas capitanias se enfrentariam em função da posse sobre a Missão de Rodelas. (Barbalho 1985, vol. 8: 1416).

Sem negar esse caráter de *resistência* à dominação, tais fugas apresentavam uma grande ambigüidade, como aponta John Monteiro (1994). Ainda que relativa a um outro contexto, a análise desse autor chama atenção também para o fato de as fugas muitas vezes servirem como recurso na negociação com os administradores das missões e aldeamentos, já que através delas os índios podiam se engajar em outras administrações que se mostrassem mais brandas ou "legítimas", segundo um padrão estabelecido na própria relação entre dominador e dominado. Através de alguns depoimentos documentados em inventários ou processos judiciais, Monteiro identifica entre as motivações dessas fugas a recusa em servir aos herdeiros do antigo senhor, a busca de parceiras para casamentos em outras aldeias, a recusa em aceitar um novo dono imposto por venda, em um somatório de exemplos em que o fugido, em lugar de recusar definitivamente a vida nos aldeamentos, procurava melhorar sua vida entre eles. Nesse sentido, tais fugas serviram para reduzir as tensões inerentes à relação senhor/escravo e para realizar uma redistribuição de mão-de-obra, já que elas acabaram sendo capitalizadas por alguns senhores mais fortes, que conseguiram reverter em seu benefício uma forma potencial de resistência ao sistema de trabalho forçado.

No caso dos aldeamentos às margens do São Francisco, a *ambigüidade das fugas* nos interessa no que ela revela não apenas do sistema de aldeamentos e de sua possível crise, mas também de um determinado padrão de mobilidade daquelas populações étnicas. Se esse padrão pode ser buscado em formas culturais nômades anteriores aos aldeamentos, ele certamente também corresponde a um dos efeitos específicos da dinâmica de territorialização dos próprios aldeamentos, quando estes, a fim de maximizar sua administração, juntavam e repartiam grupos de diferentes origens, criando, com isso, laços entre aquilo que os missionários e outros administradores concebiam como unidades administrativas estanques. Característica que seria ampliada pela estratégia da "mistura"¹⁵ ope-

¹⁵ Em primeiro lugar, a estratégia da guerra concentrou energias em abrir terras e criar mão-de-obra compulsória, na forma do escravo indígena, mas com altos custos militares e uma grande dispersão da população que conseguia resistir. Depois a estratégia da conversão também veio a exercer a função de liberar terras por meio da reunião da

rada pela "política das reuniões". Essa política surgiu depois da eliminação do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos, da transformação dos aldeamentos em vilas, dos missionários em párocos (1758), do incentivo oficial aos casamentos mistos entre portugueses e índios (1775) (Hoornaert 1992) e sob o argumento de que em vários dos aldeamentos restava apenas um pequeno número de sobreviventes. A "política das reuniões" consistia em extinguir os aldeamentos considerados subpovoados, para que sua população fosse reagrupada em outros mais numerosos, acelerando tanto o processo de "mistura" e, portanto, de descaracterização étnica daquela população, quanto à liberação de novas terras. O resultado foi a ampliação do caráter pluriétnico dessas organizações territoriais.

Esse caráter pluriétnico dos aldeamentos e missões chama atenção, portanto, para razões dessas "fugas" que não eram aparentes aos missionários e administradores. Reunindo uma grande variedade de grupos e, em muitos casos, separando-os de suas metades, alocadas junto a outros grupos, a política das "reuniões" em lugar de levar à "mistura" definitiva daquela população, homogeneizada e isolada em territórios administrados, é reconvertida, pela mobilidade indígena, em uma rede de referências étnicas sobrepostas. Essa hipótese é reforçada pela observação de que, ao contrário dos casos relatados por Monteiro para São Paulo, nos aldeamentos do São Francisco tais fugas não eram individuais, tampouco se constituíam como ações em massa. Segundo os relatos, sua escala parece ter sido familiar. Assim, a relevância de tais "fugas" para nossa interpretação está na sugestão de como elas desenharam circuitos de troca de homens e informação (factual e cultural) entre territórios poliétnicos.

Lideranças peregrinas

Se nas páginas anteriores buscou-se apresentar um esboço do circuito de trocas ancestrais que orienta o fluxo de populações e, mais recentemente, o próprio circuito das emergências, nesse último tópico fare-

população indígena em geral, já fragmentada pelas investidas militares, em aldeamentos missionários organizados e produtivos, além de ocupar largos trechos até incultos, mas com a desvantagem de manter tal população fora do alcance imediato dos grandes proprietários e do governo. Finalmente, a estratégia da mistura foi a forma que veio combinar uma grande economia de recursos com o apaziguamento de diferentes interesses, aparentemente encerrando o processo de conquista.

mos referência a um outro gênero de *viagens*. As viagens de lideranças dessas comunidades às capitais do estado e até mesmo ao Rio de Janeiro em *busca dos direitos*, resposta ao último momento das políticas de expropriação territorial, que levou também à extensão oficial dos aldeamentos. Essas viagens passam a ser uma marca da luta indígena do período compreendido entre o último quarto do século XIX e o primeiro do século XX, servindo também como modelo a partir do qual conformar-se-ão as alterações nos arranjos de autoridade internos àqueles grupos depois do advento do SPI na região.

O século XIX parece assistir a passagem dos pedidos de missionários em favor dos índios para pedidos dos índios em seu próprio nome, por meio de petições ao Imperador ou das viagens que realizavam a fim de vê-lo pessoalmente. A viagem do Imperador à região em meados do século teria produzido o efeito de dar realidade à figura mítica que lhes era apresentada como um grande pai (Dantas e outros 1992). Como lembra Revel (1989), a itinerância do rei não é novidade, fazendo parte, desde a Alta Idade Média, do repertório de recursos que o soberano tem para conhecer o reino e se fazer conhecido por ele. As viagens soberanas serviam para que o rei reafirmasse seus domínios periodicamente, por meio do consumo local de seus produtos. No caso de Pedro II, depois da recente Lei de Terras, tornava-se importante sua presença por toda parte, arbitrando conflitos, regularizando situações de fato, pacificando o espaço nacional e se fazendo necessário aos seus súditos: "Quando se desloca, o rei delimita o seu território. Faz o seu reino existir e toma posse dele" (Revel 1989).

No entanto, fazendo-se presente, o poder soberano também mostrou-se acessível, abrindo a possibilidade de ser buscado. Com o mesmo objetivo de tomar posse de seus territórios, índios passam a empreender viagens ao Rio de Janeiro, com uma frequência grande o bastante para fazer necessário ao governo central enviar circulares às províncias determinando que fossem proibidas tais viagens (Dantas e outros 1992). Apesar desta tentativa, parecia ter sido instaurado um padrão, ou mesmo, poderíamos dizer, uma "tradição". As comunidades indígenas passam a ver nas viagens aos centros de autoridade, capazes de conectá-las aos poderes extralocais, o único recurso para a conquista ou garantia de seus domínios territoriais. Mas só excepcionalmente essas viagens ganhavam algum tipo de registro documental, como as dos Xukuru-Kariri no início do século XIX, dos Xocó e Xucuru nas últimas décadas desse mesmo século, e as novas viagens conjuntas de Xocó e Kariri-Xocó entre as

décadas de 1910 e 1920 (Dantas e Dallari 1980, Souza 1992, PETI 1993).

Não é no vazio, portanto, que surgem, desde o início do século, as viagens de representantes da comunidade de Brejo dos Padres às cidades vizinhas em busca de proteção contra o gado dos fazendeiros que invadiam suas roças. A década de 1930, aparentemente sob o impacto dos programas do DNOCS (Departamento Nacional de Obras contra as Secas), amplia a presença de poderes extralocais na região, produzindo novos *centros de autoridade*. Mas é na cidade de Bom Conselho que, apesar de não apresentar qualquer papel regional destacado, a presença do Pe. Alfredo Dâmaso e o seu apoio às demandas de *grupos de remanescentes* criaram um *centro de autoridade* que passa a substituir outros possíveis centros, até então ineficientes.

Meu pai viajava pro Rio de Janeiro pra resolvê esses problemas e nunca resolveu, tinha partes que andava até de pé, pra parte de Minas. De Governador quase a Três Rios andava de pé, pegava carona num canto e ni outro [...]. Mas nós não, porque graças a Deus agora a coisa melhorou mais, porque o governo sempre dá uma passagem, uma coisa e outra... [P: *Quem viajava com ele?*] O Bernadino Pereira, o Mariano Tiú, Lino Barros, que tinha o apelido de Lino Cabeludo [risos], o José de Barros que morava lá dentro do posto, cinco, seis pessoas [...]. A primeira comarca pra que eles viajaram foi pra Flores, a primeira cidade de Pernambuco é Flores, começaram pra lá, pra falar com o Interventor, um doutor que eles chamavam na época Interventor, mas se fosse da parte da língua indígena era... [silêncio] Maribixaba. Seja doutor, Juiz de direito, governador, chamava Maribixaba Apaua (Antônio Moreno, "capitão" Pankararu).

Nesse circuito, a importância que passa a ter a cidade de Bom Conselho deriva do seu papel de ponto de convergência de dois circuitos rituais. O efeito de *nodosidade* (Raffestin 1986) assumido por aquela cidade é criado pelo fato de o seu pároco "Pe. Alfredo" ter no seu roteiro de *serviços espirituais* a cidade vizinha de Águas Belas, onde localizam-se os Fulni-ô, mais um dos pontos do circuito de *trocas rituais* dos Pankararu, Xukuru, Xukuru-Kariri, Tuxá, Kambiwá e outros. A circulação e a comunicação, intimamente associadas em contextos de pouca especialização das redes de comunicação (idem), encontravam naquele ponto geográfico um eixo para a articulação do circuito dos possíveis centros de autoridade. Não se tratava de um lugar privilegiado *a priori*, mas que foi construído de maneira contingente como *nodosidade*, no

qual era possível pôr em contato e, por isso, dar uma dimensão de *experiência coletiva* às narrativas particulares e às trocas de informação sobre formas de *buscar seus direitos*. É por meio desse *nó* que aquele circuito de trocas rituais tornar-se-á o circuito das emergências.

As demandas dos *caboclos do Brejo* dirigidas ao Pe. Dâmaso inicialmente não falavam na criação de qualquer área de exclusividade que distinguisse índios e não-índios. A memória de uma ancestralidade indígena servia como fiadora dos direitos que sabiam ter sobre as terras, mas não implicava desde o início a pretensão de uma delimitação formal, subordinada a uma unidade identitária e política. A referência não era um território, mas posses de uso familiar. Não existia um perímetro circundando um território abstrato de uso coletivo (ainda que se conhecessem os marcos do antigo aldeamento), porém a terra sobre a qual se investia um trabalho social, de base familiar e sobre a qual havia um domínio não legal, todavia hereditário. Era desse domínio que sabiam estar sendo expropriados:

[...] e aquilo ali, pra sobreviver uma família de dez filhos ali com aquele pé de abóbora [...]. Ai o meu pai foi vendo que aquilo não dava certo e foi pedindo de um lado e outro, pro governo, uns achava que era certo, correto aquilo, outros que não era, e foram até que deram o apoio de confiança quando cercaram. Os índios já não podiam fazer nada mais, vigiando o bicho à noite, quem plantava um pé de abóbora, outro de macaxeira, aquilo ali era numa correria danada [...]. Ai ele foi, falou com o Pe. Alfredo e "fale com o interventor", que era o governo lá de Recife, e ele foi embora lá pra Recife de pé, porque naquele tempo não tinha carro [...] (Antônio Moreno, "capitão" Pankararu).

É apenas depois da entrada do SPI em Águas Belas, e do reconhecimento dos Fulni-ô como remanescentes indígenas com direitos a um território, que essa visão do domínio da terra mudará de natureza, potencializando a memória de uma posse coletiva ancestral. Aqueles que viajavam em busca de *apoio na defesa de suas posses* passam então a viajar em busca do *direito a seus territórios* como "remanescentes". Isso repercute sobre todos os aspectos da vida da comunidade, desde sua relação com a memória, até o seu arranjo interno de autoridade, no qual passam a ocupar um lugar diferencial justamente aqueles responsáveis pela *busca dos direitos*.

João Moreno foi a personagem que mais se destacou nas viagens aos centros de autoridade em busca de ajuda, encabeçando um grupo de

cinco ou seis companheiros, cuja composição variava de viagem para viagem. Esse grupo de pessoas não tinha qualquer papel de autoridade previamente estabelecido na organização política do Brejo. São as viagens que passam a lhes atribuir um lugar de destaque no quadro das autoridades tribais, já que a sua especialização nelas os permitia conhecer e se fazerem conhecer por autoridades extralocais. Desenha-se, dessa forma, um tipo de autoridade que retira seu *status* da capacidade de acessar os *centros de autoridade*, e que passa a exercer um papel de representação, fundamental para produzir não só a imagem do grupo, mas também o próprio grupo, como um conjunto de pessoas cujos interesses têm nessas pessoas um porta-voz (Bourdieu 1989). Forja-se assim o que busquei distinguir pelo termo *lideranças peregrinas*.

Meu pai representou também os Kambiwá, que eu vi lá em Brasília. Entrei lá na gráfica e vi lá o livro sobre a parte dos passados de como ele representou, junto com Bastião Tenório, Kambiwá também. Ele gostava, era professor [...]. Sabe essas pessoas que mais quer ajudar? É a mais sofrida. Ele sempre fazia essa parte de Serra Negra, que ele fazia parte também, eles convidavam que era pra ir lá pra dá umas explicação, um conhecimento, como era que eles podiam chegar. Porque em antes aquelas terras não eram demarcadas, era só: 'Essa terra é dos índios, até em cima da serra...'. Quer dizer, aquele conhecimento de boca, que não tinha conhecimento pelo governo, aquela localidade certa... [P: *A quem mais o seu pai ajudou? Kambiwá, Pankararé...*] É, ele teve também em Tuxá, mas lá foi só a convite, das festas deles. Eles vinham festas aqui e iam daqui nas festas lá. Águas Belas também, na época iam pra Bom Conselho de Parapacaça, mas pra pedir ajuda sobre a parte da dificuldade do posseiro que tava com a parte do índio. Lá tinha o padre Alfredo e a dona Maria Luíza que eram as pessoas que davam apoio de confiança ao índio. [...] Ele parou foi quando os governo chegaram mais pra perto, veio um chefe praqui e aí ficou aquele negócio de ter mais um paradeiro. E aí sempre caminhavam um pouco, mas não era como antes que caminhavam direto. Viajavam uma semana daqui pra Águas Belas, pra Bom Conselho [...], era uma semana toda.

Algumas características no entanto condicionam a assunção desse papel. João Moreno, por exemplo, era um homem com experiência de outras viagens, empreendidas para trabalhar em outros estados. Sabia rudimentos do vocabulário "da língua" e tinha "cara de índio mesmo", segundo as descrições dos próprios Pankararu. Essas características não serão necessariamente repetidas a cada nova *liderança peregrina* que

emerge, mas dão uma medida do quanto de teatral a *representação* política indígena (como qualquer outra) tem de respeitar. Da mesma forma, a participação nas viagens implica todo um imaginário acerca dos poderes, dos perigos (emboscadas, fome, acidentes) e dos encantos de um deslocamento que leva da periferia ao centro, do anonimato ao poder, da carestia à abundância. Nas narrativas de João Binga, atual cacique Pankararu, de Quitéria Binga, maior liderança peregrina em atuação do Brejo dos Padres¹⁶, ou de outras lideranças emergentes, às narrativas sobre aprendizado político, sobre as disputas faccionais e conquistas de "proteção", assistência, verbas e cargos na FUNAI, estão invariavelmente mescladas com narrativas sobre viagens. Viaja-se para aprender, para acumular, para mediar, para denunciar ou para esclarecer calúnias. Viaja-se muitas vezes para dançar Toré em escolas públicas, no saguão do palácio do governo em Recife ou na FUNAI em Brasília, como forma de fazer sua facção visível e para conquistar pequenas benesses. Esse imaginário transforma a viagem tanto em fonte de prestígio, quanto em fonte de desconfianças; de qualquer forma, parecem apenas reforçar sua inevitabilidade.

Na [minha] época o pedido era sempre a terra, expulsar os posseiros pagando seus direitos [...] Mas foi passando o tempo e, no fim, eles quebraram os marcos divisórios, deram tiros pra cima, fizeram o diabo lá e nós viajando... Uma hora era pra ir a Brasília, "Não tem", aí nós voltava só com o dinheiro da passagem... Eles mandava nós comê num hotelzinho e o índio até se aliciava, só ia pra lá pra encher a barriga. Quando não ia pra o Recife ele ficava doidinho pra ir de novo, aí chegava lá, "comida boa", porque aqui ele só comia esse feijãozinho com farinha... Ah, comia pão, sopa, cuscuz com leite, uma macaxeira com carne... E com isso, o índio que é besta vai se embelezando e esquece da terra. Chegava lá e diziam "Tenham paciência que a terra é sua", mas nunca entregou na nossa mão. [...] Ela vai encolhen-

¹⁶ Trabalho com informações dos anos de 1994 e 1995 e, em função dos faccionalismos por que passam os Pankararu, essas caracterizações podem e provavelmente estão desatualizadas. Já no início de 1998, tomei conhecimento que a repartição entre as seções norte e centro da Área Pankararu, com que trabalho no capítulo três de minha dissertação (Arruti 1996: 126-78) haviam levado à repartição formal da área indígena, dando origem à área Entre-Serras Canabrava Pankararu. A Entre-Serras Canabrava declarou-se independente sob a liderança de João Tomás (que morreu alguns meses depois de ter sido declarado cacique) e hoje reivindica a demarcação independente de suas terras, além do seu próprio posto indígena.

do, 14.200 ha já tá passando pra 8.100 e eu quero sabê onde é que nós vai ficá, não vai cabê nós não (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu).

Modos de “levantar aldeias”

O fluxo desenhado pelas *viagens*, além de ajudar a compreender como o “Dr. Carlos”, em 1931, antes de sua primeira visita ao Brejo dos Padres, podia anunciar a existência daquele “círculo” mítico-ritual, explica também os destinos da padronização ritual daquelas comunidades. O padrão sugerido pela idéia de “círculo” ou *área cultural*, depois de reduzido a um único “traço”, passa a constituir não só o instrumento que orienta a identificação oficial dos grupos, como o que os produz.

Ensinar o Toré: expressão obrigatória da “indianidade”

Como vimos, o quadro ideológico e estratégico do SPI foi formulado com vistas à sua atuação junto a grupos indígenas ainda não integrados, muitas vezes arredios, beligerantes, que era preciso localizar e seduzir através de tradutores e de presentes, em operações “heróicas” representadas pela máxima formulada por Rondon: “Morrer se preciso for, matar nunca”. Esses não eram procedimentos que se adequassem ao contato com índios do Nordeste. Antes de procurar, o SPI estava sendo procurado, antes de convencer, tinha de ser convencido, antes de utilizar mediadores, era alcançado por eles, que serviam de “porta-vozes” dos “remanescentes”. Diante dessa inversão de expectativas e procedimentos e, na falta dos sinais diacríticos mais evidentes, a solução do órgão para o tratamento das demandas que lhe alcançavam repetiu a sua natureza burocrática, estabelecendo um critério fixo, de observação direta, imediata e de fácil apreensão.

O inspetor regional do SPI Raimundo Dantas Carneiro, ante o avanço indígena e acompanhando a sugestão presente nos textos de Carlos Estevão de Oliveira, institui a *performance* do Toré como critério básico do reconhecimento da *remanescência indígena*, tornado então *expressão obrigatória da indianidade* no Nordeste. Encarado como uma espécie de rito sumário na legitimação da presença do SPI, o Toré é incorporado por Raimundo Dantas Carneiro ao rito mais largo que vem marcar a criação de espaços tutelares abertos pela atuação do órgão: dançar o Toré, hastear a bandeira e cantar o hino nacional. Para aquele inspetor, o Toré era “a conscientização de que eles eram índios [...], eles tinham

que saber aqueles passos da dança do índio”, tomando para isso, como parâmetro de avaliação das *performances*, o Toré dos Fulni-ô, considerado “o primitivo [...], o verdadeiro Toré” (depoimento de R. D. Carneiro citado por Grünewald 1993).

O Toré, “brincadeira de índio” ou de “caboclo”, como os próprios indígenas o descrevem, consiste basicamente em uma dança coletiva de um número relativamente indefinido de participantes, que apresentam-se em parte pintados de branco, segundo motivos gráficos muito simples, e em parte (nesse caso, só homens) vestidos de Praiá. O Praiá é um conjunto de duas peças, máscara e saia, tecido com fibras de croá (planta da família das bromélias) que encobre absoluta e necessariamente a identidade do dançarino, que então incorpora um Encantado. Por sua vez, os Encantados são os espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por “encantamento”, passando a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo. Nesse caso, a idéia de incorporação deve ser distinguida da “incorporação” na umbanda ou em gêneros de culto aos mortos, que os Pankararu em geral recusam, atribuindo-a aos “negros”. A dança é regida por uma música fortemente compassada, o Toante, cantada por apenas um “cantador” ou “cantadora” e que encontra respostas periódicas nos gritos uníssonos e ritmados do grupo de bailarinos. É possível que o que passou a ser conhecido por Toré originalmente não constituísse um ritual autônomo, sendo apenas uma parte recorrente em outros rituais e, com certeza, não idêntico em todos os grupos que o possuíam. Mas foi essa realidade mais imediatamente identificável, passível de ser isolada e rotulada, que assumiu o lugar de marca identificadora, primeiro para o indigenismo, depois para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim *símbolo de indianidade*.

Se, por um lado, a existência dos grupos e de uma antiga *tradição comum a todos* na forma do Toré é pensada como realidade indiscutível, por outro, Raimundo Dantas Carneiro tem muita clareza do fato de estar instituindo uma espécie de *rito de passagem*, que nada tem a ver com a *verificação* da legitimidade dos grupos emergentes, já que os reconhecia como “remanescentes” e não como os próprios “primitivos”. Para aquele inspetor, o Toré passa a funcionar não como expressão autêntica, mas como *expressão obrigatória*, que se investe de um caráter *educativo*, ele próprio instituindo uma autenticidade, de modo homólogo às práticas políticas que pretendem, por meio de um processo de conscientização, transformar a “classe em si” em uma “classe para

si". O que ganha destaque é sua força performática, já que além de uma *declaração de querer ser*, há simultaneamente a *ação de se fazer* índio, categoria jurídica sobre a qual o SPI estendia seu manto tutelar. Mais tarde, essa forma de encarar o Toré se perderia pelos corredores do órgão, cujos funcionários, sem se darem conta da *invenção* de que eram herdeiros, sob a *amnésia da gênese dos conceitos*, eternizam e reificam o Toré como prova substantiva da veracidade étnica.¹⁷

A instituição do Toré como *expressão obrigatória da indianidade* cria um nexo de outra natureza entre os dois circuitos de viagens de que já tratamos. De agora em diante, um circuito levará ao outro, não eventual ou acidentalmente, mas necessariamente já que a *troca ritual* é transformada em pressuposto da *conquista de direitos*. É também a conexão entre esses circuitos que permitirá às *lideranças peregrinas* assumirem um papel político ainda mais largo do que aquele que já desempenhavam como representantes de sua comunidade. Além de realizarem o trânsito de informações sobre os direitos entre os centros de autoridade e seu grupo, passam a atuar como os agentes que disseminarão as regras da expressão obrigatória da indianidade. Agregam à comunidade ritual prévia, uma comunidade da *busca por direitos*, que estará ligada ao isolamento, descontextualização e padronização de um dos seus rituais. É novamente João Moreno que, depois do reconhecimento dos Pankararu e com toda a legitimidade que isso lhe dava, passa a desempenhar esse papel para os grupos mais diretamente ligados pelos circuitos rituais ao Pankararu.

Meu pai é que foi lá [ao Brejo do Burgo] fazê como o antropólogo, prá levá algum conhecimento pra eles. [P: Mas, perai, como foi isso? O seu pai foi até lá pra ensinar?] Pra ensinar sobre o ritual das festas, sobre as festas deles, que eles tão mudando como assim, [...] como uma muda, cantavam num outro ritmo, tinha outro som, parecido, mas já é outro som, aí dentro daquelas mudanças, a pessoa vai cantando aquele toante e no suspendê daquele

¹⁷ Em um relatório de 1989, para usarmos um exemplo suficientemente próximo, um funcionário da FUNAI se dispõe a visitar um grupo emergente para comprovar sua autenticidade através de uma verificação sobre a existência ou não de artesanato e a qualidade do desempenho do Toré, como se estivesse verificando a existência de furos nas meias: "[...] No momento que foram interrogados sobre a dança do Toré, se havia dentro do grupo, alguma forma especial no momento da dança, surgiu um pouco de dúvida e o cacique acaba dizendo que homens e mulheres dançam juntos. Quando o grupo de doze pessoas foi dançar o Toré, percebi que não havia harmonia no som, nem no ritmo da dança e que todas as vestimentas estavam novas" (Santana 1989).

toante, a pessoa vai suspendê diferente, não suspende como esse daqui, pra ter modificação. [P: Quer dizer que os Pankararé não sabiam fazer isso?] Não sabiam, foi na época que eu era moleque, tinha uns sete pra oito anos [1947-1948], e que fui eu mais meu pai [...] meu irmão. Mas ele já tinha ido mais vezes lá. Foi lá pra representá de como era pra fazer as festas, pros toantes serem diferentes. [...] Lá tem parente da gente também, porque a família da minha mãe tem família lá também. [P: A família da sua mãe veio de lá ou foi pra lá?] Foi pra lá. A família dos Antônio Vieira tem lá também. [P: E aqui não teve nenhuma relação com os Tuxá?] Teve também, mas como convite, porque as festas deles eles já faziam. Faziam convite pros daqui mandá uma parte de apresentação pra lá e de lá praqui. [...] nessa época eu não era nascido ainda não. Eles já tinham aqueles contatos (Antônio Moreno, "capitão" Pankararu).

No Nordeste, os "especialistas da significação" (Todorov 1993) que trabalham na "conquista" são os próprios "remanescentes" que, a cada novo ponto nessa rede de emergências, podem acionar outras linhas do circuito de trocas rituais, transformando-as nos caminhos da busca de direitos de outras comunidades. As lideranças, que num primeiro momento buscavam direitos, logo depois podiam estar transmitindo-os. Assim, por exemplo, depois de reconhecidos como "remanescentes", os Tuxá, que tinham originalmente, como os Pankararu, o seu próprio Toré, são procurados pela população da Serra do Umã, que, como empecilho no seu reconhecimento como Atikumse, se diziam "fracos no Toré". Um grupo Tuxá viaja então para a Serra do Umã entre 1943 e 1945 para passar seis meses, ao longo dos quais *reforça*, ou *ensina* o segredo do Toré aos Atikum. Por sua vez, depois de devidamente reconhecidos, os próprios Atikum estavam prontos para emprestar sua legitimidade aos Truká, que os procuram para aprender o Toré depois de ficarem sabendo dos *direitos* através dos Tuxá (Grünewald 1993).

Realizar o Toré: de "brincadeira de índio" a máquina de guerra

O Toré, no entanto, apesar de necessário, não é suficiente para o reconhecimento de uma comunidade como grupo indígena. Tal reconhecimento pode continuar sendo obstruído por interesses locais ou do próprio órgão indigenista oficial, de acordo com a flutuação das verbas ou dos cálculos de ganho político, sempre contextuais. Por isso, o apoio de um grupo na emergência de outro leva a ações mais claramente políticas e, em sua extensão, de guerra, quando lançam mão das prerro-

gativas instituídas pelo estatuto jurídico diferenciado de tutelados do Governo Federal.

Assim é que, décadas após João Moreno ter ensinado o Toré aos Pankararé, uma segunda geração de lideranças peregrinas volta a auxiliá-los, agora na sua realização, tornada instrumento de luta. O acirramento do seu conflito com autoridades locais na década de 1960 levou os Pankararé a uma retomada da possibilidade de terem o reconhecimento como remanescentes indígenas. Para isso, suas novas lideranças intensificaram o intercâmbio com os Pankararu, como forma de "fortalecer o ritual", e passaram a "levantar" novos terreiros, retomaram os Praiá, compuseram novos toantes, edificaram um *Poró* e passaram a realizar o Toré mais freqüentemente. O termo usado desde então para se referirem ao que estava acontecendo era o de "levantar aldeia" (Soares 1977), em uma dupla referência ao que concebiam como uma revivescência religiosa e como um nascimento político.

Em resposta a esse movimento, a repressão local foi canalizada para seus signos de indianidade, levando-os, sob uma situação de especial violência, a viajar em busca de apoio mais efetivo no posto indígena Pankararu. Depois de ouvi-los, o encarregado daquele posto chamou o então pajé do grupo João Tomás, sugerindo que ele resolvesse o caso. Após um rápido impasse em que o pajé queria que o chefe do Posto lhe desse uma autorização por escrito para ir até Paulo Afonso (BA), recusada pelo encarregado, ele acabou se decidindo por viajar por conta própria, para o que reuniu então 15 jovens Pankararu indo em direção à cidade de Glória (BA), onde procurou o delegado. Apresentando-se como pajé dos Pankararu, pediu autorização para visitar os parentes Pankararé no Brejo do Burgo.

Eu quero falar com o senhor porque como a gente passa muito tempo sem ver os parentes, quando a gente chega tem que usar qualquer uma alegria, uma brincadeira pra gente brincar e tal. É a presença que a gente tem que fazer quando encontra um parente com o outro. Tem que ter uma diversão igualmente como vocês branco (João Tomás, ex-cacique Pankararu).

O delegado não mostrou maior interesse pelo caso e consentiu que seguissem viagem. No entanto, isso parecia pouco e João Tomás insistiu:

Não, mas perai, eu tô indo mas eu vou querer autorização do senhor. Porque eu vou a fim de brincar e não sei se é uma noite, se é duas ou se é 15 dias. Eu preciso de sua autorização escrita (idem).

Novamente o delegado não fez qualquer resistência e escreveu a autorização, que João Tomás colocou no bolso, partindo em seguida para o Brejo do Burgo. Chegando lá no meio da tarde, chamou a comunidade para "brincar": "Tava todo mundo muito tempo sem dançar, aí eles tacaram o pé no Toré". Quando já era alta noite, um rapaz chegou assustado comunicando que o delegado e o prefeito estavam chegando com cinco soldados para acabar com a brincadeira. João Tomás pediu então que parassem o Toré e os colocou em formação, lado a lado, enquanto ele mesmo seguia para a entrada do terreiro a fim de esperar a chegada das autoridades e dos soldados. Ao chegarem, o prefeito perguntou quem era o João Tomás e quem tinha autorizado a realização do Toré. João Tomás se apresentou e respondeu que a autorização não era de ninguém, ele é que havia autorizado e que podia fazê-lo porque era índio, estava no meio dos índios e "os índios quando se encontram uns com os outros têm que dançar o Toré, porque não têm outra diversão, porque não são brancos, não são civilizados, e a sua dança era aquela mesmo". O prefeito pensou um pouco e pediu para que o João Tomás suspendesse o Toré até que ele se entendesse com o delegado regional do órgão indigenista, em Recife.

O Toré estava sendo realizado no terreiro levantado em frente à casa de uma das lideranças e, de madrugada, as roças próximas ao terreiro, que estavam sendo disputadas pelo irmão do prefeito, amanhecem destruídas. Ao tomar conhecimento do fato, João Tomás se dirigiu a Paulo Afonso para pedir a ajuda do major Reni¹⁸, que conseguiu responsabilizar a família do prefeito pela destruição das roças e obrigá-la a pagar os prejuízos causados. Vitorioso e reconhecido pelos Pankararé, João Tomás volta aos Pankararu. Dias depois, alguns Pankararé procurarão novamente João Tomás, agora para avisá-lo das ameaças do prefeito e do delegado à sua pessoa e para aconselhá-lo a não mais voltar ao Raso da Catarina, pois essas autoridades haviam fincado um moirão no meio da comunidade do Brejo do Burgo anunciando que ele serviria

¹⁸ Para este final de década acumulam-se referências sobre a atuação de um delegado ou militar do exército situado em Paulo Afonso, que teria prestado apoio sistemático aos Pankararu. A grafia de seu nome, no entanto, variou bastante de acordo com os informantes, sendo mesmo difícil avaliar se todos os relatos diziam respeito ao mesmo personagem. Assim, o major do exército Reni talvez seja o mesmo delegado de polícia de Paulo Afonso Ivi, ou Ivo Texeira Xavier. Não foi possível, infelizmente, apurar a identidade e filiação institucional precisa dessa(s) personagem(ns).

para acorrentar o João Tomás, caso ele aparecesse novamente. No dia seguinte, ele volta a procurar o major Reni em Paulo Afonso, pedindo que ele lhe acompanhasse no seu retorno ao Brejo do Burgo. O major destaca dois soldados e um sargento para acompanhá-lo, este último armado também de máquina fotográfica para registrar o Toré. Ao chegarem na comunidade, bem cedo, eles arrancam o moerão e passam a organizar o Toré, que dura todo o dia.

De madrugada, depois de João Tomás já ter ido embora, o prefeito chega com a polícia e leva preso o dono do terreiro onde havia se realizado o Toré. Ao chegar de volta a Paulo Afonso, João Tomás fica sabendo da prisão e pede nova autorização ao major Reni para que ele fosse soltar o rapaz. Ele volta acompanhado de um cabo e um sargento e consegue interceptar o carro do prefeito, com o delegado, soldados e o preso ainda na estrada. Tomam-lhes o preso e exigem que o prefeito e o delegado os acompanhem até o quartel do exército em Paulo Afonso. Lá o major Reni lhes passa uma descompostura, lhes chama de "cachorros", lhes ameaça fisicamente e os faz correr a pé do quartel, na presença do João Tomás. Em resposta, o delegado e o prefeito abrem processo contra o major Reni na secretaria de polícia de Salvador, rapidamente arquivado. Mas, no plano local, o incidente resultou em uma ampla visibilidade do grupo Pankararé, impondo sua identidade indígena à população local e ao próprio órgão indigenista, que apenas mais tarde interviria na situação, dando início ao processo de reconhecimento do grupo.

Depois de ter alcançado notoriedade, João Tomás continuou atuando como disseminador do campo de ação indigenista, sem necessitar dos mesmos expedientes militares. Entre os Kambiwá e os Kapinawá foi necessário apenas apresentar-se às autoridades locais respaldando a pretensão daqueles grupos ao reconhecimento como "remanescentes". No primeiro caso, em que já existia uma história de auxílios desde a época do Pe. Alfredo Dâmaso, a ajuda agora, na década de 1970, já não dependia de um mediador não-indígena e o próprio João Tomás apresenta-se ao delegado local, que na época reprimia o Toré Kambiwá, e o faz compreender a possibilidade de repetir a situação vivida em Glória. No segundo caso, essa posição de autoridade na representação dos "direitos" indígenas fica mais evidente. Dessa vez é o próprio João Tomás que se vê procurado por mediadores, um grupo de freiras que atuava junto aos Kambiwá para emprestar legitimidade ao grupo num comício que seria realizado em praça pública, no município de Buíque. Em meio aos pronunciamentos de autoridades locais, João Tomás é chamado a subir

ao palanque para se pronunciar sobre a questão da possível demarcação de uma área indígena no município. Vendo-se em uma situação extremamente delicada e que ele próprio avaliava como perigosa, assume um tom apaziguador e defende um diálogo entre fazendeiros e índios que levasse a um acordo amigável sobre os limites da provável área indígena, ganhando a simpatia do prefeito local ao mesmo tempo que confirmava a existência dos direitos do grupo. Poucos anos depois, a FUNAI começaria a intervir timidamente no conflito através de ingerências junto à prefeitura local e, em 1980, enviaria uma antropóloga ao local para a "detecção da identidade étnica" do grupo (Sampaio 1993).

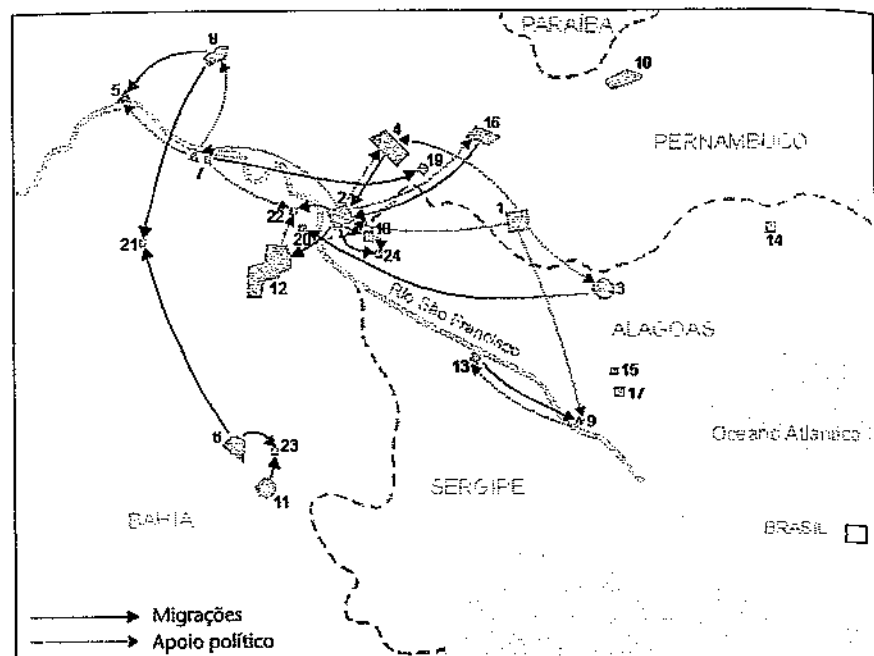
Nos dois casos sua atuação permitiu transferir legitimidade do Tronco Velho Pankararu para as Pontas de Rama indígena, além de incrementar seu próprio capital simbólico como "levantador de aldeia". João Tomás, como pajé Pankararu, mas principalmente como liderança peregrina imbuída da missão não só da busca de direitos, mas também do seu anúncio e da sua transmissão, legitimado por uma ordem de exceção, para a qual a tutela abria então, assume ele próprio o papel de disseminador do campo de ação indigenista:

o Fulni-ô é um tribo muito velha igual aqui a nossa. Ramo daqui é Pankararé e Kambiwá, quer dizer, já existia mas foi fundada por gente daqui. Kambiwá já tinha a tradição deles, mas pra erguer foi gente daqui pra lá. Pankararé é a mesma coisa, já tinha a tradição deles mas teve que ir gente daqui. Esse João Tomás mesmo daqui teve em todas. Se é pra levantar uma aldeia ele levanta direitinho. Os posseiros querem prendê ele, eles quiseram amarrá ele lá num tronco, mas nada, ele gosta de levanta uma aldeia (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu).

A árvore Pankararu

Por apresentar um "estilo" bastante acabado de engendrar emergências, a situação Pankararu é especialmente "boa para pensar", não só pelos vínculos concretos com outras emergências, mas também porque ela fornece uma espécie de modelo simbólico que lhes dá inteligibilidade. Não que tal *modelo Pankararu* possa ser apresentado como resumo ou síntese da diversidade de situações históricas, políticas e cosmológicas que envolvem os grupos da região, mas porque, através dele, é possível mudar a qualidade do nosso olhar sobre esse fenômeno, passando de

Rede de relações dos grupos indígenas do Médio e Baixo São Francisco
(em ordem cronológica de aparecimento)



1. Fulni-ô
2. Pankararu
3. Xukuru-Kariri
4. Kambiawá
5. Trucá
6. Massacará
7. Tuxá
8. Atikum
9. Kariri-Xocó
10. Xucuru
11. Kiriri
12. Pankararé

13. Xocó
14. Wassu-Cocal
15. Tingui-Botó
16. Kapinawá
17. Karapotó
18. Geripankó
19. Tuxá de Inajá
20. Xukuru-Kariri de Quixaba
22. Kantaruré
24. Kalancó

uma descrição dos fluxos e da mecânica para chegarmos à poética das emergências, isto é, às categorias que permitem compreender simultaneamente a unidade e a variedade desses grupos, tomando como objeto não o conjunto de todas as emergências catalogáveis, mas o discurso que as viabiliza, poderíamos dizer, o discurso da etnicidade como princípio de engendramento dos significados que se erguem a partir do sistema de metáforas, o não aleatório da invenção cultural.

O tronco Pankararu

O sistema de metáforas que descreve essas concentrações, dispersões e cristalizações étnicas organiza-se segundo o par Troncos Velhos/Pontas de Rama, par que traduz para esses grupos a distância entre eles e seus antepassados, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à aparência física quanto às "tradições". Solução classificatória para os fenômenos de natureza identitária da "mistura", esse par de categorias permite considerar como parentes grupos política e territorialmente distintos, tendo por referência ancestrais comuns (reais ou imaginários) de uma forma que pode ampliar-se até incluir todos os "índios", por oposição a todos os "civilizados", "brancos" ou "brasileiros". A oposição, continuidade e complementaridade entre "troncos" e "pontas", que marca tanto a relação entre gerações e famílias dentro da aldeia Pankararu, quanto entre os Pankararu e outros grupos, serve como uma forma de pensar o tempo e seus efeitos segundo um jogo entre a imagem de laços naturais e experiências eminentemente históricas. O par Troncos/Pontas não implica um sistema fixo de relações hierárquicas, mas opera como uma espécie de *shifter* (Jakobson s/d), cujo significado depende do contexto de enunciação. Esse par não nomeia pessoas ou grupos tomados isoladamente, mas os introduz em um sistema de relações que estabelece a distância com relação a um ideal de "índio puro". Assim, os Pankararu podem ser "tronco velho" com relação aos Kantaruré ou aos Jeripancó, que se constituíram como seus "enxames", mas já são "ponta de rama" com relação aos Kayapó ou Xavante, por exemplo, com quem travam relações durante suas viagens à Brasília. No contexto do Brejo dos Padres, os grupos que vieram a se combinar no composto hoje designado como Pankararu seriam troncos velhos com relação a este último, considerado como ponta de rama daqueles.

Segundo o levantamento realizado por Hohenthal (1960), as notícias mais antigas do etnônimo Pankararu (Pancararús ou Pancarús) são de 1702, surgindo nos relatórios de uma das Missões das ilhas do São

Francisco, ao lado de três outros grupos, os Kararúzes (ou Cararús), os Tacaruba e os Porús. Mais tarde, há notícias dos Pankararu e dos Porús em outros dois aldeamentos missionários e, finalmente, é com a criação do aldeamento de "Brejo dos Padres", possivelmente em 1802 (Hohenthal 1960), a partir do ajuntamento destes com os Uman, Vouve e Jeritacó (Barbalho 1985) que se define sua atual localização. Ampliando o leque de etnônimos associadas aos Pankararu, segundo sua tradição oral, eles seriam "parentes" dos Pankararé (localizados na margem oposta do São Francisco), dos quais teriam se separado bem antes de sua reunião em aldeamentos, assim como teriam ligações com as famílias da Serra Negra (atuais Kambiwá e Kapinawá) que, depois de reiteradas tentativas estatais e missionárias, foram parcialmente agrupados no mesmo aldeamento do Brejo dos Padres. Com isso, o aldeamento do Brejo dos Padres transformou-se em um território de reunião e combinação étnica compartilhado por vários grupos de origens diferentes, além dos negros ex-escravos que foram alocados aí em fins da década de 1870.

Processos semelhantes foram vividos em outros aldeamentos, mas a particularidade Pankararu está no fato de que eles geraram um recurso próprio e original de recusar a "redução" imposta por essa "mistura". Mantiveram, independentemente de sua designação oficial, um outro nome composto, de conhecimento geral, mas de uso apenas memorial como seu verdadeiro nome: *Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulô*. Segundo eles, cada um desses "sobrenomes" corresponderia a uma das outras principais etnias que compuseram historicamente o grupo, cada um deles guardando a memória da diversidade étnica que os constitui e que é coberta apenas parcialmente pela homogeneização, primeiro cabocla e agora Pankararu.

Guardar esses sobrenomes significou poder constituir uma unidade política e social sem condenar irremediavelmente as "sementes" da diferença. Cada um de seus *sobrenomes* permite que do grupo se solte um *enxame* para constituir uma nova *ponta de rama*.

É por isso que Jeripancó se emancipou, um enxame de abelha que foi embora. O índio é assim. Daí um dia tá saindo outro enxame e eu não sei pra onde, porque não tá cabendo o povo. Se não houver conflito que morra gente vai sair um enxame de novo. [...] O nome deles é Jeripancó que é um sobrenome nosso. Nosso sobrenome é Jeripancó Cacalancó Tatuxi de Fulô. Eles tiraram só o Jeripancó nosso aqui, mas nós ainda têm sobrenome pra formá outro enxame (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu).

Se, no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, por que não pensar que hoje, também como estratégia de sobrevivência, um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas? Originada do mundo animal, mas intimamente ligada aos processos de reprodução vegetal, essa nova metáfora agrega mobilidade à imagem do "tronco/pontas", carregada de uma idéia de expansão e fracionamentos para a constituição de novas unidades. O "enxame" é em geral um movimento compulsório, localizado em um tempo entre o histórico e o mítico que dos troncos velhos produz pontas de rama. Sua contrapartida contemporânea é o "levantamento de aldeias", movimento voluntário, de caráter político e cultural, que das pontas de rama vai buscar apoio e ensinamento nos troncos velhos. Completando a sintaxe das emergências e restituindo-lhe seu aspecto dinâmico e essencialmente político, o "enxame" é menos uma categoria classificatória do que o elemento ativo que movimenta o conjunto e estabelece seus vínculos, expressando também seus efeitos territoriais.

As pontas de rama Pankararu

É por meio desse sistema de metáforas que envolvem, de um lado, os Troncos Velhos e as Pontas de Rama e, de outro, os "sobrenomes" e os "enxames", que podemos compreender a emergência de ao menos outros seis grupos, que hoje conformam a grande árvore Pankararu: os Pankararé, dos quais já descrevemos a emergência, os Jeripancó, os Kantaruré, os Kalancó, os Pancaru e os Pankararu de Real Parque.

O "núcleo do Pariconha", como os Jeripancó eram conhecidos na documentação do órgão indigenista até meados dos anos 1980, teve origem com os deslocamentos de famílias Pankararu após a extinção do aldeamento e da instalação das "linhas". Nessa época, um certo número de famílias deslocou-se para o Pariconha, mas nunca deixou de manter relações com o Brejo dos Padres. Com a instalação do Posto Indígena no Brejo dos Padres no início dos anos 1940, essa comunidade passou a usufruir também de alguns de seus serviços, principalmente os relacionados à saúde, até que em 1985 o chefe de posto da área Pankararu considerasse que o "núcleo do Pariconha" tinha um tamanho suficiente para ser reconhecido como área autônoma. No momento da escolha do nome para oficialização da área, em acordo com seus parentes do Brejo dos Padres, acertou-se a adoção de um dos sobrenomes do grupo maior, que originou os Jeripancó.

Os Kantaruré, por sua vez, afirmam ter origem no deslocamento de uma jovem Pankararu nas peregrinações religiosas da imagem de N. Sra. da Saúde, durante as últimas graves secas do final do séc. XIX, casando-se e estabelecendo família no sopé da Serra da Batida, onde deu origem aos "caboclos da Batida", como eram conhecidos. Em 1987, uma das mulheres dessa comunidade é abordada na feira da cidade de Glória por índios Tuxá que, através de seus traços físicos e de perguntas sobre sua origem, chegam à conclusão de que ela é índia e lhe recomendam procurar seus "direitos" junto à FUNAI. A partir de então, a comunidade dos "caboclos da Batida" entra em contato com os Pankararé, com os Xukuru-Kariri, com os Pankararu e conseguem que em 1989 a FUNAI envie uma antropóloga para fazer o primeiro reconhecimento, formalizado apenas em 1998.

O mesmo mecanismo se reproduz na história de fundação dos recém-surgidos Kalancó, que afirmam ter origem na migração, também ao fim do século XIX, de um dos filhos de um antigo pajé Pankararu. Nesse caso, os primeiros contatos foram realizados em 1998, quando, por meio dos Jeripancó, de quem são vizinhos, conseguem atenção da FUNAI. O órgão indigenista, entretanto, ainda não providenciou a "identificação" do grupo, mas seus pajé e cacique já iniciaram visitas ao Brejo dos Padres durante suas principais festividades.

As últimas pontas de rama do tronco Pankararu a serem relacionadas diferem das anteriores em função de seu caráter controverso, seja este com relação à autenticidade da afirmada descendência, seja com relação à legitimidade de tornarem-se um novo *enxame*. Os Pankararu, identificados e reconhecidos pela FUNAI no final dos anos 1970, afirmam ter origem na migração do seu patriarca, ainda vivo, do Brejo dos Padres nos anos 1920. Ele então formou família e perambulou pelo sertão até estabelecer-se, na década de 1950, nas terras atualmente reivindicadas, no município de Serra do Ramalho (BA). Tendo recorrido à FUNAI por encontrarem-se sob a ameaça de grileiros, foram reconhecidos como "remanescentes" pelo órgão oficial, mas não como seus "descendentes" pelos Pankararu, que por sua vez solicitaram ao órgão indigenista a correção do erro.

A outra situação controversa merece uma atenção mais demorada. Os Pankararu de Real Parque formam um grupo estimado em aproximadamente 1500 pessoas, que ocupam parte da favela de mesmo nome no bairro do Morumbi, grande São Paulo. Esse grupo tem origem na intensificação do fluxo de deslocamentos de trabalhadores do Nordeste para as grandes cidades do Sudeste a partir da década de 1940. Na

maioria dos casos, o trabalho se deu nas equipes de desmaramento da Cia. de Luz do Estado e, inicialmente, era agenciado por "gatos" que iam buscá-los na própria aldeia, para entregá-los, em lotes, ao "empreiteiros" das obras. A sucessiva elevação de um desses trabalhadores ao papel de "gato" e mais tarde de empreiteiro das obras de desmaramento da Cia. de Luz acabou acarretando um fluxo direto e constante entre o Brejo dos Padres e São Paulo nas décadas de 1950 e 1960. Em pouco tempo São Paulo tornou-se uma referência para todo o grupo, que mantém aí filhos e irmãos.

Inicialmente era um fluxo apenas de homens, que saíam da área indígena para trabalhar curtos períodos em São Paulo, como forma de reequilibrarem o orçamento doméstico em ano de seca ou em situações de emergência. Sem se integrarem à cidade, voltavam sempre que as necessidades imediatas já tivessem sido cobertas ou quando se anunciava um bom inverno. No entanto, a partir da segunda geração de Pankararu trabalhadores em São Paulo, que coincidiu aproximadamente com a idade adulta das primeiras gerações de crianças alfabetizadas pelo posto indígena, as mulheres intensificam suas viagens e aparentemente passam a servir de base para permanências mais estáveis. A cada núcleo familiar lá instalado, tornou-se mais fácil e provável que novos jovens percorressem o mesmo caminho, fazendo com que essas viagens assumissem um caráter sistemático e familiar.¹⁹ O fato de construírem uma base espacial relativamente homogênea, logrando reproduzir uma organização política e ritual, diminuiu os custos materiais e afetivos dessas migrações, permitindo uma efetiva reterritorialização.²⁰

¹⁹ Como era uma saída para as famílias numerosas com dificuldade de repartir suas terras entre os herdeiros, essas viagens quase se tornaram uma fase no ciclo de vida dos jovens indígenas que lá iam buscar recursos para casar, para comprar novos pedaços de posse dentro da área indígena ou recursos para instituírem negócio dentro ou fora da área. É possível que um homem engajado nessas viagens, aos cinquenta anos, quando já começa a abandoná-las, tenha acumulado um total de até dez anos fora da aldeia, distribuídos em períodos que vão de seis meses a dois anos.

²⁰ O primeiro pedido de providências à FUNAI proveniente de Real Parque foi apresentado por uma personagem cujo percurso vai de simples trabalhador temporário a pedreiro profissional e a dono de uma microempresa de reparos e pinturas. Sua posição atual lhe permitiu, além de pleitear "carteirinhas de índio" para os moradores da favela, doar 24 alqueires de sua propriedade para que o grupo tivesse sua própria aldeia e criasse a associação "SOS Comunidade Pankararu de São Paulo", cuja função seria a de captar recursos para o grupo.

Depois das notícias sobre assassinatos de jovens Pankararu²¹, o núcleo de Real Parque ganha grande visibilidade, o que lhe permite emancipar-se do discurso das lideranças do Brejo e reivindicar a criação de sua própria aldeia. A idéia, entretanto, não foi bem recebida nem pelas lideranças do grupo em Pernambuco, nem pela FUNAI²². Estava em jogo, entre outras coisas, o *estatuto das viagens* a São Paulo. As reivindicações fundiárias e os projetos de desenvolvimento do Brejo dos Padres freqüentemente contabilizaram a população de São Paulo como parte dos beneficiados, caracterizando sua saída como uma *diáspora*. Aquela nova postura, no entanto, convertia a diáspora em mais um *exame*, o exílio econômico em reterritorialização étnica, dando continuidade ao movimento de fragmentação e expansão da identidade Pankararu que, nesse caso, contrariava a estratégia política existente no Brejo dos Padres.

As sementes: o Toré como expressão mística

Ao narrarem os eventos em que se “ensinam o Toré” ou “levantam aldeia” é comum que os Pankararu acrescentem que nesses casos trata-se de “transmitir a semente”. Esta, que é a última componente desse sistema de metáforas com que trabalharemos, agrega às metáforas anteriores novos significados. A “semente” é a forma material por que os

²¹ Em 26 de julho de 1994, o jornal *Notícias Populares de São Paulo* abria a primeira página do caderno “Plantão NP” com a manchete *Índio eliminado na favela. Fugiu da tribo para morrer em São Paulo*. Ao lado da manchete, era estampada a foto do corpo ensanguentado de um índio de vinte anos. O texto explicava que, apesar de estarem ali porque os grandes fazendeiros haviam invadido suas terras em Pernambuco, os índios continuavam realizando seus rituais e conversando “em sua língua nativa, o Iarê”. Duas semanas depois, o jornal *Folha de São Paulo* dedicava uma página inteira para comentar a inusitada existência de uma tribo indígena em pleno Morumbi, tribo que tinha criado uma “rede de solidariedade” nas suas favelas e que se reunia todas as semanas sob o comando do *pajé da favela* para rituais de Toré, que era comparado ao candomblé. Uma semana depois, o assunto teria uma página inteira do jornal *Diário de Pernambuco*, sob o título *Pankararus que trabalham em São Paulo estão sendo dizimados pela violência urbana*, na qual também se registrava que o assassinato teria sido matéria do telejornal *Aqui Agora*, do SBT.

²² Depois de uma reunião em 1995, decidiu-se não aceitar a proposta de uma nova área e restringir o “reconhecimento” apenas à declaração oficial de que, quando fosse o caso, determinados indivíduos estariam “registrados no posto indígena” da área de origem. Mais tarde acertou-se que uma liderança do Brejo iria até Brasília para *identificar* quem é e quem não é índio, e providenciar os registros de nascimentos.

Encantados se manifestam pela primeira vez aos Pankararu e nos servirá aqui para estabelecer a homologia que as metáforas da emergência mantêm com a teogonia dos Encantados, da qual apresentarei apenas um rápido esquema.

Os Encantados são “índios vivos que se encantaram”, voluntária ou involuntariamente, e por isso o culto a eles, como insistem os Pankararu, não pode ser confundido com o culto aos mortos, identificado como a “religião de negros”. A forma desse “encantamento” só pode ser parcialmente narrada seja porque constitui um mistério para os próprios Pankararu, seja por ser um segredo que não pode ser revelado a estranhos. Segundo os Pankararu, o segredo do encantamento é o núcleo da própria identidade da aldeia. Cada povo indígena tem seu panteão de Encantados, mas como cada tronco é marcado por uma determinada forma de “encantamento”, esses Encantados podem ser partilhados durante um determinado tempo por grupos ligados entre si como “pontas de rama” de um mesmo tronco velho. Atualmente os Encantados Pankararu habitam apenas as serras e os serrotes que demarcam o entorno do Brejo dos Padres. Praticamente para cada uma dessas formações ou maciços rochosos, esteticamente muito impressionantes, corresponde um Encantado. O contato entre os Pankararu e eles atualmente restringe-se aos “sonhos”, durante os quais alguns Pankararu podem *viajar* até os castelos existentes dentro daquelas serras e serrotes.

Os “encantamentos” de “índios vivos” que geraram os atuais Encantados, no entanto, envolviam as extintas cachoeiras de Paulo Afonso e de Itaparica. Algumas narrativas contam que o surgimento dos Encantados e dos próprios Pankararu deve-se ao encantamento de toda uma população de índios – uma “tropa” – que teriam se jogado na cachoeira de Paulo Afonso. Foram esses Encantados, que passaram a habitar a cachoeira e que tinham origem em todas as “nações” antigas, que se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos. Depois desse encantamento coletivo, que dá origem à própria aldeia, pensada como unidade espiritual, outros índios, após serem anunciados e passarem pela devida preparação, podiam continuar se encantando.

Quando era assim um jovem, como o senhor, e chegava o cacique ou o pajé e falava: ‘O senhor vai morrer, pode não ser hoje ou amanhã, mas o senhor vai morrer’, aí nós preparava ele e ia pra nossa cachoeira [...] que até que os gringo não vieram e não quebraram, tinha o rastro dos índios na pedra. O senhor viajava hoje e, quando era amanhã, que passava oito dia, nós tinha

que acendê o fogo num reservado e esperá a sua chegada [...] esperá naquele ponto, acendê o cachimbo. [...] nós não estamo brincando com espírito morto como os outros alí, nós tamos trabalhando com os índio. Quando é com oito dia, a gente esperava aquele camaradinho que se encantô, que é vivo, é vivo graças a Deus. Quando era com oito dia ele trazia a vida dele numa semente e nós tamos nessa ilusão. A semente que é pra nós fica adorando. Nós adora a semente mais ou menos como adora um santo, ou mais do que isso. [Então todo encantado foi um índio?] Todo Encantado é um índio. [Um índio que se jogou da cachoeira?] Todo Encantado dessa aldeia aqui foi-se jogado da cachoeira (Mané Bizoro).

As “sementes” são o transporte dos Encantados. Depois de escolherem uma determinada pessoa que deverá zelar por eles, os Encantados surgem em sonho para essa pessoa e anunciam que ela receberá sua semente. Em pouco tempo essa pessoa se depara com a “semente” anunciada, que de fato tem a forma de uma semente vegetal, mas onde se pode ver a imagem do Encantado. Essa semente deve ser guardada em um pote, que deve ser enterrado sob o solo da casa do zelador escolhido, em um lugar que apenas ele pode conhecer. Trata-se de um outro segredo, nesse caso, doméstico. Essas sementes, no entanto, não correspondem a apenas um Encantado. Por meio delas podem se manifestar até vinte e cinco Encantados para um mesmo zelador, ainda que eu não tenha conseguido saber de qualquer zelador que alcançasse sequer a metade desse número. Depois de manifestados, os Encantados passam a ser objeto de culto “particular”, isto é, cerimônias domésticas em que se fuma, toma-se garapa e canta-se o “toante” do Encantado, mas nas quais não se dança. O toante é a música própria de cada Encantado e só é revelada progressivamente, por meio do exercício ritual do “particular”. É apenas depois que o próprio Encantado pede para ser “levantado”, que ele pode ser cultuado também no Toré, versão pública e coletiva dos “particulares”, no qual os vários Encantados da aldeia podem se encontrar em festa. Depois desse pedido, então, o zelador deve tecer o Praiá, que é a “farda” do Encantado, isto é, a saia e a máscara de fibras de croá que corresponderá apenas a ele.

Por tudo isso, o zelador dos Praiás tem uma grande responsabilidade religiosa frente à aldeia, acumulando com isso também autoridade política. Não é qualquer pessoa que é reconhecida como apta a receber uma “semente”, estando esse lugar marcado por uma certa avaliação coletiva acerca de sua reputação. De outro lado, assim que uma pessoa

recebe uma “semente”, ela passa a concentrar a sua volta e à volta de sua casa uma órbita ritual mais ou menos extensa e intensa. Primeiro, ela passa a concentrar os “particulares” de seu próprio núcleo familiar ou de sua família extensa, dependendo da existência de outros zeladores na mesma família ou em núcleos colaterais. Em seguida, depois de ter “levantado” um ou mais Praiás para os seus Encantados, ela passa a ter também um “terreiro” para que esses Praiás dançam, que, por isso, passa a concentrar também parte dos eventos festivos que se realizam na aldeia. Cada terreiro de pai de Praiá é um ponto de realização de Torés, seja por iniciativa própria, seja em função das visitas que os Praiás fazem a todo o circuito de terreiros em cada festa realizada. Além disso, cada Praiá deve ser vestido por um homem, em geral afiliado ao Encantado correspondente à farda, que deve exercer esse papel em segredo. Nesse caso também não é qualquer pessoa que pode vestir o Praiá e o zelador deve escolher essa pessoa, dentro ou fora de sua família, de acordo com sua reputação moral. Isso estende a autoridade do zelador, como alguém que também é um avaliador do comportamento moral de outros homens.

[O que precisa pra ter um Praiá?] Precisa ele se agradá e se chegá no senhor e, então, antes dele chegá, ele trás um coraçãozinho, aquele que tem o coração, que tem a semente, já tem aquele misteriozinho e, então, ele pede [...]. Então chega o dia que ele avisa ‘Quero sê levantado’. Ainda tem deles que vêm de Juazeiro, de Serra Negra, que foi acabada em Serra Negra, ainda tão chegando por aqui. Aí tem que fazê um Praiá pra levantá ele. Tem que prepará ele porque se fosse pra todos [...]. O senhor vê que é um ponto fino, que não é pra nós todos não, não é pra todos da aldeia não. É pra uns e outros não. Porque pra uns que têm aquele mistério, e têm aquele ponto daquela honestidade, eles não vão procurá não senhor, nem o do lugar. Aqui foi cinquenta... cinquenta... não sei quantos é que foi encantado (Mané Bizoro).

O dilema mais dramático do ponto de vista da identidade étnica para os Pankararu é o fato de todo esse sistema estar ameaçado em sua reprodução, já que eles teriam sido expropriados também de seu segredo, de seu mistério. Além da “mistura” territorial e biológica que agride mais manifestamente a identidade Pankararu, mas que é enfrentada por meio de mecanismos sociológicos que envolvem o estabelecimento de critérios de exclusão e inclusão contrastivos e contextuais (Arruti 1996: cap. 4), há essa “expropriação” de natureza cosmológica. Isso porque,

depois de terem assistido a destruição de sua morada nas cachoeiras de Paulo Afonso pela construção das barragens, os Encantados migraram para a cachoeira de Itaparica, mas recentemente teriam novamente assistido a uma destruição de sua morada com a construção de novas barragens. Extintas as cachoeiras, os Pankararu estão limitados ao panteão de Encantados já existente e àquele universo dos que ainda podem vir a se manifestar. Isso, no entanto, é considerado insuficiente para continuar contemplando a sua expansão demográfica. Hoje os Pankararu *trabalham* no descobrimento de um novo “segredo”.

A cachoeira era um lugar sagrado onde nós ouvia gritos de índio, cantoria de índio, berros, gritos. O encanto acabou porque o governo quer assim né [...] Eu acho que se o governo quizesse acabá com os índios dentro de 24 horas ele acabava. Ele não acaba por causa dos direitos humano, por causa dos direitos mundial do índio e do ser Humano, porque senão já tinha acabado [...]. Olha, essa cachoeira, quando ela zuava, tava perto dela chovê ou de um índio viajá. E a cachoeira não zuou mais, chove quando quer, sem ta [...]. Acabou-se o encanto dela. Então esse era todo o lugar sagrado que agente pediu pra preservá, mas... É a força maior combatendo a menor... Era uma grande cachoeira, de um grande rio, que agente ouvia os cantos, das tribos indígena, vários cantos de tribos indígenas cantando junto que nem numa festa. Mas hoje em dia não se vê mais nada... Aquele encanto acabou (João de Páscoa).

Transmitir a semente para um grupo novo, ensinar o Toré, levantar uma aldeia, não são metáforas vazias. O “regime dos Encantados” fornece os referentes culturais dos quais brotam as metáforas da emergência étnica. A capacidade de guardar em seus “sobrenomes”, mantidos com zelo e discrição sob a sua designação oficial, uma multiplicidade étnica original é homóloga à natureza múltipla das “sementes”. De cada uma delas podem ser levantados mais de duas dezenas de Encantados. “Levantar aldeias” surge como o correlato direto da prática religiosa e mística de “levantar o Praiá”, quando, em ambos os casos, os índios precisam estabelecer contato com o sobrenatural para descobrir o “segredo” do nome, dos toantes e do “regime particular” que individualiza seja o Praiá, seja a nova aldeia. O “segredo” é também mais um conector entre esses dois campos da prática político-religiosa, já que é a descoberta de um determinado mistério do “encantamento” o que marca a origem de um panteão de Encantados, assim como a identidade do povo ao qual esse panteão corresponde. Por outro lado, a permanente

emergência de Encantados ainda é considerada fundamental na manutenção da *força vital* de uma aldeia, uma vez que seu número de certa forma deve acompanhar o crescimento demográfico desses grupos. Já que são eles que presidem tanto os “particulares”, de natureza doméstica, quanto os Torés, de natureza pública, a expansão desse panteão de Encantados é a contrapartida e a condição da expansão dos grupos familiares e da fissão dos grupos mais amplos de alianças locais.

Por isso, *transmitir a semente e ensinar o Toré* não implicam o simples ensino de uma coreografia, nem o “resgate” de uma *tradição* por motivos de preservação cultural. Trata-se da transmissão de um conhecimento de natureza mágica. A *semente* é o primeiro “caminho até os Encantados”, que o tronco velho dá ao grupo emergente; caminho que a “ponta de rama” perdeu ao longo das sucessivas misturas a que foi submetida. Depois de recebida a *semente*, cabe ao grupo emergente descobrir o seu próprio *caminho* e seu próprio *segredo*, isto é, a forma de acesso e de produção de seus Encantados, fulcro da identidade do grupo. Ensinar o Toré, portanto, não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças.

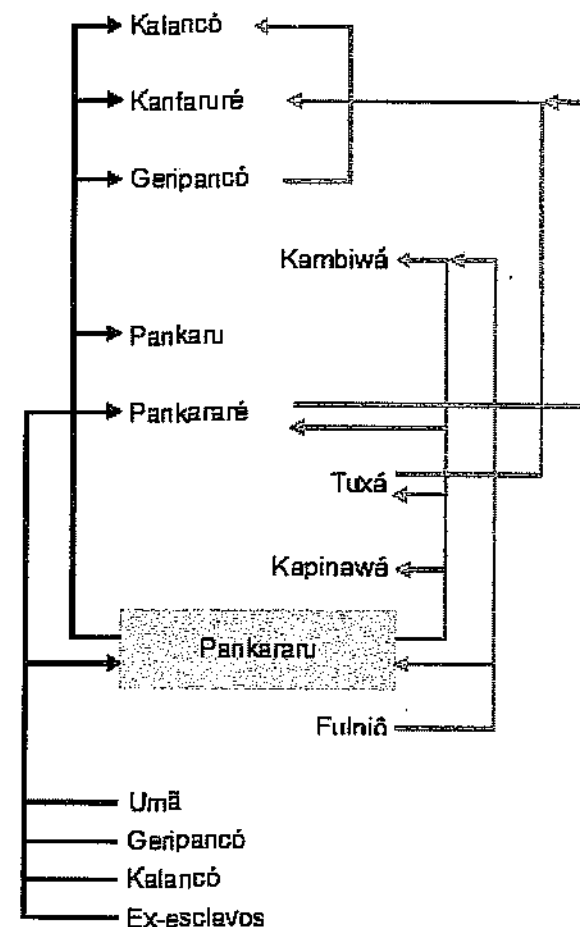
O ritual daqui, ele não pode ser igual aos dos Fulni-ô, onde pode ser igual é com Jeripancó, o Ouricuri, porque os índios de lá são daqui, é toda família daqui. Agora, os Pankararé, os Tuxá, os Atikum, na serra do Umã, os Kambiá, Trucá, ilha da Assunção, nessas as festas têm que ser diferentes. Tá certo, tem pessoas de Kambiá que mora aqui na aldeia, casado lá mesmo e mora aqui. Um primo meu, os pais dele era Tuxá e a mãe dele era irmã do meu pai. Mas ele como neto da parte de lá, ele não pode usar a festa de lá aqui. Temos que acompanhar o nosso ritual daqui. E já andou um antropólogo fazendo esse apanhado das festas, em 1983, 1984. Sobre a parte das festas pra vê se eram todas iguais, porque não pode ser tudo igual, tem que ter uma diferença (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu).

Dessa forma, se os grupos de tronco velho se distinguem das pontas de rama, em um primeiro momento, precisamente por sua relação com o sobrenatural, fonte de sua “força” como “aldeia”, eles também são os agentes que disseminam essa força, ainda que não de uma forma direta. Tal transmissão é mediada pela “semente”, que deve ser cuidadosamente cultuada e cultivada, isto é, pelo exercício ritual continuado do novo grupo, para que dela possa brotar a “ponta” que havia sido cortada de sua base. A “autenticidade”, assim como a memória desses grupos, não são vistas por eles como algo que simplesmente existe, independente-

mente de suas ações, mas sim como resultado de um trabalho, que se expressa na tecedura dos seus próprios "Praiá", nos seus próprios "toantes" e suas próprias formas de devoção, isto é, no seu "segredo". A sua singularidade com relação aos "brancos" ou a outros grupos é resultado desse trabalho místico e social que os leva do terreno do caboclo ou do índio indistinto (de natureza jurídica) para o território especificamente Atikum, Massacará, Xukuru etc.

Deve estar claro que, ao descrever essa correspondência entre o "regime dos Encantados" e as metáforas da emergência, não se supõe a revelação de um código recôndito ou subjacente à realidade manifesta, que expressaria uma "mentalidade nativa" ou algo do gênero. Essa correspondência é produzida historicamente, pela confluência e adaptação recíproca entre o registro místico-mítico e a experiência política e cognitiva da violência colonial: um campo de significados servindo como forma de traduzir e reconverter as experiências vividas ao mesmo tempo em que é adaptado por elas na busca de uma auto-inteligibilidade. Assim, "ensinar o Toré" e "levantar aldeia" são simultaneamente atos políticos, coletivos, de invenção cultural e projeção do futuro, tanto quanto atos místicos, particularizantes, de retomada do passado. Como Mauss apontou com relação à prece, o Toré não é uma unidade indivisível, distinta dos fatos que o manifestam; ele é apenas o sistema deles. Ponto de convergência de inúmeros fenômenos religiosos e políticos, o Toré assume a forma de uma *representação*, no sentido teatral e político do termo, mas também de *rito*, como atitude tomada e ato realizado diante de coisas sagradas, e de *credo*, como expressão de idéias e sentimentos religiosos.

Como a prece, o Toré "se dirige à divindade" e pretende influenciá-la, "consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados [...] é sempre no fundo um instrumento de ação. Mas age exprimindo idéias, sentimentos que as palavras [ou em nosso caso, as performances] traduzem para o exterior e substantificam" (Mauss 1979). É comum que o Toré seja apresentado às "autoridades" com a intenção de as sensibilizar. Isso porque, na retórica Pankararu, o "governo" é sempre representado como uma instância distante, incorpórea, que se manifesta através de enviados, eterna protetora a quem se dirigem todos os pedidos e única fonte alternativa de poder capaz de se opor à expropriação e à violência locais. O "governo" assume um aspecto de sagrado traduzido na frase, freqüentemente repetida, "abaixo de Deus o gover-



Setas pretas: migração ou descendência
Setas cinzas: apoio político ou ritual

no"²³. A mensagem política dos "direitos" encontra lugar em meio à mensagem religiosa da redenção das injustiças, da desproteção e da desposseção.

Considerações finais

Tendo percorrido os caminhos abertos por esses grupos, podemos voltar à pauta proposta no início deste texto. As questões da *memória* e da *busca dos direitos* parecem ser componentes fundamentais da caracterização sociológica desses grupos de *remanescentes emergentes*. A *busca dos direitos* surge traduzida nos "fluxos" de homens, informações e cultura que parecem marcar os grupos indígenas da região desde registros históricos bastante antigos até o momento presente. Esses fluxos, a ambigüidade das fugas, os territórios poliétnicos, as lideranças peregrinas e as viagens em geral são expressão da "cultura em movimento" que caracteriza as emergências indígenas. Movimento que sempre escapou à lógica de enquadramento estatal, mesmo nos momentos em que parecia adequar-se a ele. Como vimos, a territorialização dos grupos tem sido subvertida, seja pela circulação entre os territórios administrados, seja pela multiplicação étnica de um mesmo grupo, que assim escapa às fronteiras estabelecidas e força o Estado a realizar novas territorializações, contradizendo a sua lógica inicial.

Para isso, como vimos, "as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la, transmiti-la" (Hannerz 1997: 12). Aí então voltamos ao outro ponto da pauta, a memória como fulcro da identidade. A análise das metáforas associadas à árvore Pankararu chama atenção para um modo específico de produção e reprodução da memória social. Os sobrenomes, a relação contextual entre troncos velhos e pontas de rama, os enxames e a transmissão da semente constituem um sistema mnemônico dinâmico, que lança mão do passado não como lembrança de coisas que não existem mais, mas como relação ativa com o presente. Eles formam os "quadros sociais" de uma memória que resiste em ser "enquadrada". Nesse sentido, o Toré é a síntese dessa forma de funcionamento de uma

memória étnica. Depois de ter sido apresentado sucessivamente como marca de uma suposta *área cultural*, *expressão obrigatória da indianidade* e *máquina de guerra*, pudemos, finalmente, reconhecer o Toré em sua dimensão religiosa e memorial, quando então seu significado não derivava apenas dos efeitos práticos ou das estratégias às quais sua realização responde, mas também de uma relação profunda com sua própria historicidade.

Essa centralidade da memória social nos leva à necessidade de uma formulação mais clara da lacuna que separa uma leitura *pragmática* de outra *utilitarista* das identidades étnicas. Ainda que mantendo o suposto de que as categorias são criadas para regular a ação e são significativamente afetadas pela interação e não pela contemplação (Barth 1975: 37), é necessário explicar não só *como e em que circunstâncias as orientações de valor são confirmadas ou negadas pela experiência*, mas também como essa *experiência*, mesmo quando nega as *orientações de valor*, sempre encontra uma redefinição e uma reelaboração que a torna culturalmente aceitável. Se o Toré é encarado pelos próprios indígenas, a partir de seu aprendizado recíproco com a burocracia indigenista, como a melhor forma de se "levantar uma aldeia", constituindo-se assim como parte de uma estratégia política, a ligação entre "ensinar o Toré" e "levantar aldeia" é também, como vimos, mais complexa.

A *identidade Pankararu*, que a princípio se estende a todas as suas pontas de rama, pode ser vista como uma "produção", sem que para isso seja necessário negar seu registro religioso e memorial. A idéia de uma autoconstrução, nesses casos, não separa o tradicional do moderno, o laico do religioso, o primordial do pragmático ou mesmo, de certa forma, a identidade de sua manipulação. A emergência e a renovação permanente são movimentos enraizados na própria religiosidade Pankararu e, ainda que pragmáticos, não podem ser vistos como simplesmente utilitários. Embora enraizados, não podem ser considerados simplesmente primordiais. A confluência entre o "regime dos Encantados" e as metáforas da emergência étnica é fruto de uma convencionalização das estratégias e dos agentes que fortalece e expande um *código de comunicação*.

²³ Sobre representações próximas a estas, em um contexto inteiramente distinto, ver Oliveira (1988).

Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará¹

Pretendo discutir neste artigo questões que envolvem a construção da etnicidade nas *situações étnicas Tremembé*. Em vez de privilegiar o estudo das fronteiras e das identidades étnicas, tema corrente das pesquisas interétnicas, investigo o aproveitamento e a difusão do mesmo leque de categorias e de articulações simbólicas similares pelos atuais Tremembé e também por seus oponentes ou por aqueles que não acreditam haver diferenças étnicas locais. Puderam ser encontradas, porém, várias singularidades ou vias de pensamento que têm proeminência étnica. Ao discutir o campo semântico da etnicidade Tremembé, procuro encontrar similaridades estruturais entre as três situações étnicas, que mostravam notáveis diferenças sociais e culturais entre si. Assim, abordo as várias formas de discurso e seu peso político desi-

¹ Este artigo é uma versão condensada de alguns capítulos de minha dissertação de mestrado, intitulada *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*, que foi defendida em julho de 1993 no PPGAS/MN/UFRJ. O tema do artigo baseia-se, sobretudo, no capítulo cinco da dissertação. A banca examinadora foi composta pelos profs. Drs. Aracy Lopes da Silva (USP), Otávio Velho (UFRJ) e João Pacheco (UFRJ). Suas sugestões e críticas foram bastante úteis para a elaboração deste texto. Ao todo, foram feitas quatro viagens ao Ceará entre 1988 e 1991. As três primeiras tiveram curta duração, alcançando no máximo dois meses. Realizei, então, um *survey*; pesquisa documental e histórica (em cartório de Acaraú, institutos cearenses e no Arquivo Público do Estado do Ceará), além de contatos com agentes e com os Tremembé. Em 1991, a pesquisa de campo foi de longa duração, de maio a outubro. Neste artigo uso *itálico* para termos nativos e recorrentes entre os Tremembé e todos os atores e grupos sociais envolvidos. Emprego "aspas" quando tento relativizar certos termos ("índio", por exemplo) a fim de evitar qualquer reificação e não confundir o leitor com minhas categorias e as dos Tremembé.

Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará¹

Pretendo discutir neste artigo questões que envolvem a construção da etnicidade nas *situações étnicas Tremembé*. Em vez de privilegiar o estudo das fronteiras e das identidades étnicas, tema corrente das pesquisas interétnicas, investigo o aproveitamento e a difusão do mesmo leque de categorias e de articulações simbólicas similares pelos atuais Tremembé e também por seus oponentes ou por aqueles que não acreditam haver diferenças étnicas locais. Puderam ser encontradas, porém, várias singularidades ou vias de pensamento que têm proeminência étnica. Ao discutir o campo semântico da etnicidade Tremembé, procuro encontrar similaridades estruturais entre as três situações étnicas, que mostravam notáveis diferenças sociais e culturais entre si. Assim, abordo as várias formas de discurso e seu peso político desi-

¹ Este artigo é uma versão condensada de alguns capítulos de minha dissertação de mestrado, intitulada *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*, que foi defendida em julho de 1993 no PPGAS/MN/UFRJ. O tema do artigo baseia-se, sobretudo, no capítulo cinco da dissertação. A banca examinadora foi composta pelos profs. Drs. Aracy Lopes da Silva (USP), Otávio Velho (UFRJ) e João Pacheco (UFRJ). Suas sugestões e críticas foram bastante úteis para a elaboração deste texto. Ao todo, foram feitas quatro viagens ao Ceará entre 1988 e 1991. As três primeiras tiveram curta duração, alcançando no máximo dois meses. Realizei, então, um *survey*; pesquisa documental e histórica (em cartório de Acararé, institutos cearenses e no Arquivo Público do Estado do Ceará), além de contatos com agentes e com os Tremembé. Em 1991, a pesquisa de campo foi de longa duração, de maio a outubro. Neste artigo uso *itálico* para termos nativos e recorrentes entre os Tremembé e todos os atores e grupos sociais envolvidos. Emprego "aspas" quando tento relativizar certos termos ("índio", por exemplo) a fim de evitar qualquer reificação e não confundir o leitor com minhas categorias e as dos Tremembé.

gual no campo semântico da etnicidade. Além disso, quero focar o que pode ser chamado de uma experiência da etnicidade pelos Tremembé, essa sim a maneira singular, ainda que processual, não substantiva, de diferenciação étnica.

As situações étnicas Tremembé são encontradas hoje no município de Itarema, litoral do Ceará, na região conhecida como Vale do Acaraú, distando a 270 quilômetros oeste de Fortaleza. Os Tremembé habitam vários lugares desse município, mas se concentram em três situações distintas: a região litorânea da *Almofala*, que engloba um conjunto de localidades ao redor da vila homônima até a margem esquerda do rio Aracati-mirim; a região da *Varjota* e *Tapera* na margem direita do mesmo rio; e as localidades vizinhas de *São José* e *Capim-açu*, também conhecidas atualmente como Córrego do João Pereira, que ficam mais para o interior do município e distantes das outras duas situações.

Os Tremembé são razoavelmente citados em crônicas, relatos de viagem e na historiografia "clássica" a respeito da formação histórica do Ceará. Há documentação primária e de segunda mão sobre eles desde o período colonial. No século XVIII, os Tremembé foram aldeados por jesuítas (em Tutóia no Maranhão) e por padres seculares, como no caso em questão, do antigo *Aldeamento* de Almofala, controlado pela Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. A Missão de Tutóia teve uma curta existência, mas a de Almofala perdurou até meados do século XIX, girando em torno da religiosidade que envolvia a igreja oitocentista, atualmente tombada pelo Patrimônio Histórico. O Aldeamento foi fechado pelo governo provincial da mesma forma que outros no Ceará. Em 1857, suas terras foram doadas para a "residência e subsistência" dos índios (Livro de terras da Freguesia da Barra do Acaraú, 1855-57), o que não impediu que fossem sendo ocupadas por "estranhos" nas décadas seguintes².

Quanto à língua originária dos Tremembé, os poucos estudos existentes sustentam que esta provinha de uma família linguística distinta (Pompeu Sobrinho 1951 e 1955, Seraine 1955, Nimuendaju 1981). Não é possível afirmar, porém, que os versos cantados do *torém*, a

² Ver Gomes (1988) e Valle (1992) para um estudo preliminar de fontes históricas primárias sobre os Tremembé. Dentre os estudos históricos sobre os Tremembé, destaco Metraux (1946), Pompeu Sobrinho (1951), Studart F. (1962 e 1963), Novo (1976) e Araújo (1981).

dança "nativa" ainda mantida, sejam originários dessa língua. Atualmente, os Tremembé falam o português³.

Em 1992, a pesquisa populacional, promovida pelo Grupo Técnico (GT) da FUNAI, para identificação e delimitação da área indígena, encontrou 2247 pessoas em 332 famílias indígenas, somente em parte da Almofala e na Varjota. Essa população reuniria boa parte, mas não todos, dos Tremembé da Almofala e todos da Varjota e vila Ducoco, não incluindo os do Capim-açu⁴.

As situações étnicas Tremembé

Há três situações distintas de construção da etnicidade e de mobilização étnica entre os Tremembé. Em 1991, investiguei a emergência das fronteiras étnicas nas três situações e também os contrastes entre elas, os diversos conflitos interétnicos e as formas de apropriação da terra. A diferenciação étnica era produzida seja por processos faccionais, seja por acusações mútuas entre os Tremembé e pelo contraste com grupos sociais regionais, todos envolvendo a competição por recursos naturais.

Os Tremembé da *Almofala* se defrontam com grave processo de concentração fundiária. Vivem onde fica a chamada *Terra do Aldeamento*, que dizem ter *direito*, apesar das levas de proprietários e posseiros que a têm ocupado nos últimos quarenta anos. Mantêm um ritual, o *torém*, dança nativa que consegue mobilizá-los e serve como epicentro da diferenciação étnica. Durante décadas, o *torém* vem sendo controlado e organizado por um grupo restrito de pessoas e famílias na situação de Almofala⁵.

³ Sobre o *torém*, ver Seraine (1955), SESI/INF/FUNARTE (1976), Novo (1976) e Valle (1993a: 334-87). É uma dança particular e não pode ser confundida com o *toré*, ritual encontrado em vários grupos indígenas do Nordeste brasileiro.

⁴ Em 1986, alguns Tremembé fizeram seu próprio censo, estimulados pelos missionários e pela primeira visita do órgão tutelar. Chegaram à cifra de 2662 pessoas. O relatório da FUNAI (1992: 26) afirma que foram contados somente os "índios" vivendo no interior da área proposta para demarcação.

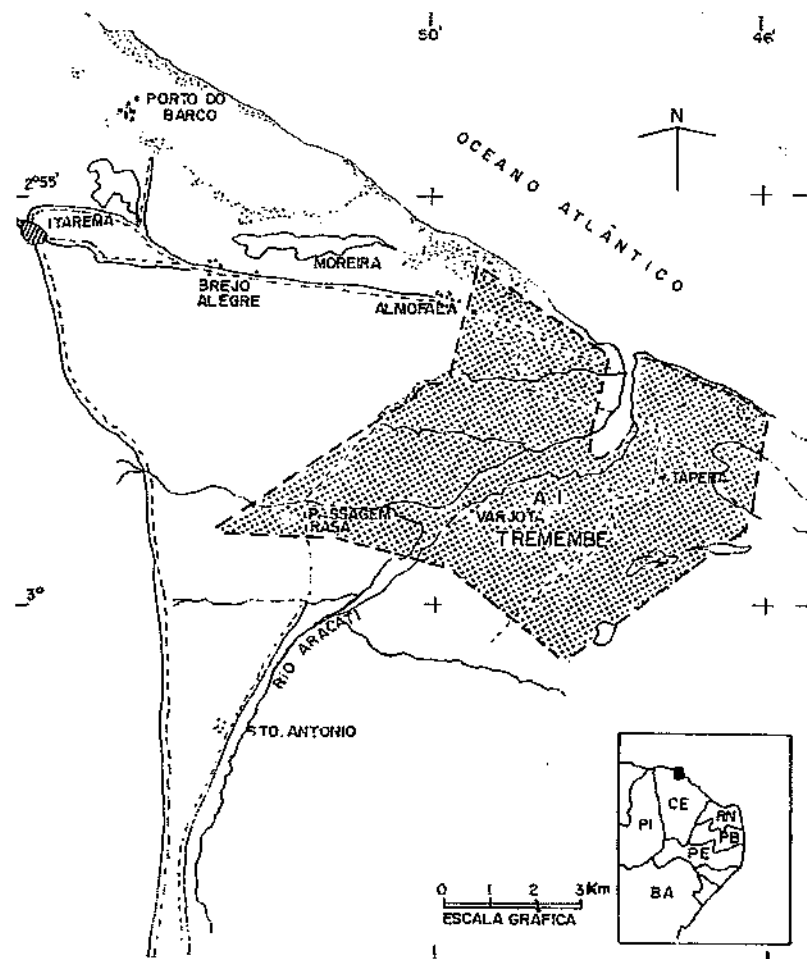
⁵ *Terra do Aldeamento*, *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios* são categorias territoriais que possuem significados étnico-políticos. Definem o território que teria sido doado aos índios no passado. Têm importância na reprodução das ideologias étnicas Tremembé, inclusive no contraste entre índios e "não-índios", sobretudo na distinção entre os de *dentro* e os de *fora* do *Aldeamento*. Ver Valle (1993a: 266-329).

Os Tremembé da *Varjota* fizeram parte de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) e vêm se considerando também *índios*, pois, segundo eles, pertencem igualmente à *Terra do Aldeamento*. A princípio, o caso me pareceu peculiar. Como uma organização pastoral-camponesa pôde se mobilizar de acordo com um perfil étnico-indígena, sobretudo depois de ter conseguido o usucapião de sua terra? Assim, não passam pelos mesmos problemas de terra que vivenciam os Tremembé da Almofala. Em 1988, não havia nenhum grupo de *toremzeiros* (dançarinos do *torém*) na Varjota. Eram poucos os sinais diacríticos ou símbolos étnico-indígenas apresentados pelos Tremembé nessa região. Contudo, em 1991, inventaram seu próprio *torém*⁶.

Em minha primeira viagem, soube que havia *índios* Tremembé no *Capim-açu/São José*, cuja terra estava para ser desapropriada pelo INCRA/MIRAD e ficava distante do que se entende por *Terra do Aldeamento*. Foi por meio de membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema e de algumas matérias de jornais cearenses que tive as primeiras impressões da terceira situação Tremembé. Reportagens com títulos fortes chamavam atenção: “Índios Tremembés não querem perder as terras” (*Diário do Nordeste*, 18 de julho de 1988: 13); “Posse das terras leva os Tremembés à luta política” (*Diário do Nordeste*, 24 de outubro de 1989: 18); “Tribo denuncia INCRA em Itarema” (*O Povo*, 21 de outubro de 1990: 14). Nunca tinha ocorrido tamanha repercussão na imprensa cearense com as duas outras situações Tremembé.

Parti da noção de *situação histórica*, proposta por Oliveira (1977, 1988), que se aplica muito bem aos estudos interétnicos, pois se define como “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais”, lidando seja com “padrões de interdependência”, seja com processos conflituosos. Assim, não compreendo os Tremembé de modo dualista, preferindo percebê-los em suas relações internas e também com os mais variados grupos e atores sociais. A idéia de uma situação étnica deriva

⁶ Uso o termo *Comunidade da Varjota* seguindo os significados que delineiam uma unidade social que possui certos limites espaciais e congrega um conjunto populacional, com intrínca densidade genealógica, e que constituiu e se organizou, desde o início dos anos 1980, numa CEB. Trata-se de uma unidade “construída” conjuntamente por seus membros, agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e da Diocese de Itapipoca, sob a forma de difusão e aproveitamento de práticas e de uma ideologia definida, mas também pelos habitantes de outras localidades e regiões como a da Almofala, inclusive os Tremembé de lá. Foi comum ouvir comentários de habitantes da Almofala sobre o *povo da Varjota*, da *Comunidade da Varjota*.



Fonte | PETI/Museu Nacional, 1993.

muito da noção elaborada por Oliveira. Ela precisa ser considerada então em uma perspectiva nada empiricista, que não a vê como unidade social isolada por meio de critérios demográficos e geográficos. As situações étnicas Tremembé devem ser tratadas a partir do duplo movimento de definição feito pelo pesquisador e pelos próprios atores sociais. Precisei entender os recortes e as generalizações elaboradas pelos Tremembé, tentando perceber as distinções internas que eles mesmos faziam. Vários agentes e grupos sociais tentavam igualmente definir ou mascarar diferenças e unidades. Essas múltiplas visadas são construções culturais elaboradas por diferentes pontos de vista, partindo do universo de relações sociais efetivas e de estruturas simbólicas e de significação específicas.

Em 1988, encontrei os Tremembé interagindo com agentes missionários e pesquisadores, ainda que sua presença fosse variada em cada caso. Nos últimos cinquenta anos, pesquisadores voltados para estudos folclóricos e culturais e à procura dos "remanescentes" Tremembé vêm atuando em Almofala, o que não ocorreu na Varjota ou no Capim-açu. Agentes missionários ou não, de origem institucional distinta, atuam nas duas situações há poucos anos. Esses agentes e pesquisadores se defrontaram com vários anseios, demandas e "reivindicações" dos Tremembé, que não consistiam, porém, em um projeto político mais global a dar unidade às três situações. Havia formas distintas de organização social e as ideologias étnicas, mesmo exibindo temas similares, sobretudo quanto à ocupação e controle da terra, eram construídas por meio de referenciais distintos. Assim, os Tremembé não puderam ser vistos como um grupo corporado em termos políticos e daí ter preferido tratá-los como vivendo situações étnicas distintas. A noção de grupo étnico, conforme Barth (1969: 13), seria inadequada para os Tremembé, ao menos até o período de minha pesquisa. Desde 1991, porém, fatores políticos de sentido mais global, associados à construção de sua "indianidade" (Oliveira 1988) e à sua identificação pela FUNAI, vêm sendo fundamentais para a definição mais restrita de um grupo⁷.

⁷ Seis pesquisas ou estudos foram feitos sobre ou entre os Tremembé e os regionais desde os anos 1950, sem contar os inúmeros visitantes, curiosos e "turistas" culturais. Alguns dos trabalhos tinham interesse étnico e outros não. Ver Seraine (1955), Chaves (1973), Novo (1976), a equipe do SESI/INF/FUNARTE (1976), Souza (1983) e os trabalhos etnofotográficos de Marcos Guilherme. Esses autores tiveram contato estreito com os habitantes da região, inclusive os Tremembé, passando longos períodos de estadia ou fazendo visitas frequentes, sendo o entrosamento visível em seus textos. Depois de mim, houve também a pesquisa do sociólogo Marcos Messeder da UFBA (1996) e a de Gerson Oliveira Jr. (1998).

Desenvolvi uma pesquisa comparativa que enfrentou a complexidade das diferenças entre os Tremembé. Uma abordagem comparativa era a mais apropriada para entender as trajetórias singulares das três situações étnicas, tanto de organização social interna como sobretudo no controle e ocupação da terra. Parecia que a questão fundiária tinha relevância destacada quando as investigava. Se, por um lado, esse fator conseguia articular as três situações como um horizonte problemático, por outro, os processos de construção e mobilização étnica me pareciam, cada um, para cada caso, idiossincráticos.

Almofala

Almofala dá nome à vila e ao distrito do município de Itarema. Designa igualmente uma dimensão territorial em torno de 63 km² (Chaves 1973: 23). Todos os traços, sinais e fatos presentes na situação mostravam que não houvera ali um processo recente, nem espontâneo, nem planejado, de colonização. Em 1990, sua população, com as várias localidades agregadas, era de 5011 pessoas (SUCAM-CE) e pouco homogênea, existindo grupos sociais bem diferenciados além dos Tremembé. Se a vila concentrava boa parte da população, havia, por outro lado, uma distribuição de habitações por todas as localidades. A maioria dos habitantes vivia em quintais de até dois hectares, sobretudo os que dependiam da pesca. Os Tremembé não viviam também num único lugar, mas espalhados pelas várias localidades da situação⁸.

Almofala estava voltada sobretudo para a pesca e para o plantio do coqueiro. Havia articulação entre a esfera produtiva da pesca, sobretudo a da lagosta, com a agricultura, especialmente a dos coqueirais. Os donos-de embarcações e currais de pesca eram também os principais plantadores de coqueiro em grandes propriedades. Havia extrema diferenciação social entre, de um lado, uma minoria de proprietários de embarcações e currais ou plantadores de coqueiro e, de outro, uma maioria de pescadores e agricultores. Esse quadro era recente, constituindo-se durante um período de quarenta anos no máximo, caracteriza-

⁸ Em 1990, a vila possuía 1525 habitantes, que viviam em 376 residências distribuídas em poucas ruas. Os dados populacionais foram coligidos na divisão da SUCAM (Fortaleza, CE).

do por um processo acelerado de controle dos fatores de produção, sobretudo a terra, por meio da concentração fundiária nas mãos de poucas famílias. Elas constituíam um grupo dominante relativamente homogêneo, composto de pessoas que mantêm vínculos próximos, padrões de comportamento comuns e trajetória de vida bastante similar. A maioria não nasceu na região, tendo chegado depois da década de 1950⁹.

Duas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) foram organizadas na situação, ainda que divergissem nos seus projetos e em sua atuação. Contudo, mobilizavam pouca gente. No passado, uma colônia de pescadores tivera alguma força, mas não existia mais em 1991. Havia pouca influência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, cujo presidente era morador de uma das localidades de Almofala. O mesmo acontecia com o diretório regional do Partido dos Trabalhadores. Nenhuma dessas corporações tinha qualquer orientação por base étnica.

Em 1991, a identificação étnica era muito dissimulada. Não havia nenhum isolamento que facilitasse a pesquisa ou a circunscrição de uma unidade social definida. Os Tremembé eram vizinhos de pessoas que não se auto-atribuíam etnicamente como indígenas e que eram classificadas como *de fora*. Os processos de categorização foram uns dos níveis mais interessantes na apreensão das relações interétnicas na situação. Havia uma fluidez relativa nesses processos e era difícil encontrar alguém que se identificasse como um Tremembé. Para conhecer os Tremembé foi preciso procurar os *toremzeiros*, os organizadores da dança do torém. Apresentado por eles, conheci muito mais gente, pessoas com quem mantinham relações sociais, atadas por um feixe de significações que definem a etnicidade na situação, os que eram *da parte ou da indescendência dos índios*. Cheguei a um quadro relativamente coeso. Eram pessoas que diziam ter *nascido e se criado dentro da Almofala*, um fator prioritário de identificação étnica. Havia, porém, *toremzeiros* que diziam ser *da parte*, mas que não nasceram na região e outros, poucos, que não nasceram na Almofala e nem

tinham *parte*, mas se incorporaram à rede organizacional centrada no torém¹⁰.

Os *toremzeiros* e, de modo geral, os Tremembé da situação, não se articulavam em atividades econômicas comuns. Fossem pescadores ou agricultores, as relações econômicas se faziam junto de regionais, *a gente de fora*. As diversas modalidades de pesca eram organizadas por critérios ocupacionais, as distinções sociais e hierárquicas internas incidindo para além da origem étnica. A situação histórica na Almofala descrevia um quadro concentrado de ocupação de terra que inviabilizava atividades agrícolas coletivas dos Tremembé e também dos "regionais". Além disso, havia diferenciação econômica interna entre os que se diziam ou eram considerados *da parte dos índios*.

Encontrei grande número de pessoas que, consideradas da *indescendência dos índios*, tinham pouco contato com os *toremzeiros*. Eram pessoas que também estavam distanciadas de outras formas de mobilização social. Ainda assim, *contavam* elementos semânticos similares aos *toremzeiros* e alguns até se auto-denominavam *índios*. Todavia boa parte da população da Almofala se considerava mesmo *descendente de índio*. Seus discursos, porém, mimizavam os investimentos étnicos dos *toremzeiros*, ainda que estabelecessem diferenciação étnica dos habitantes da situação. Acreditavam que os *toremzeiros* apenas imitavam os "verdadeiros" *índios*, os de *antigamente*, que já se acabaram. Diziam também que seus pais e avós não eram *índios*, seja porque fossem de outra família, seja porque não tivessem *nascido e se criado* na região. A maioria dos habitantes da vila e da situação de Almofala não queria reconhecer a presença de *índios*. Todo discurso envolvendo diferenciação étnica se adequava a contextos específicos que podiam ser positivos ou negativos. Era muito comum ouvir comentários positivos sobre a igreja de Almofala, construída pelos *índios*, ou de que eles viveram ali *antigamente*. Esses comentários descortinavam a existência de formas variadas de discurso, conotando graus distintos de referência étnica.

Os *descendentes de índios* formavam certa homogeneidade social. Em 1991, boa parte deles tinha *nascido e se criado na Almofala* e tencionava ascender socialmente. Não se distinguiam dos Tremembé por comporta-

⁹ Ver Chaves (1973) e Souza (1983), que enfocaram as atividades econômicas desenvolvidas na região nos anos 1960 e 1970. Há vários tipos de pesca na região litorânea do Vale do Acaraú, inclusive em Almofala. Há a pesca de curral, de linha, de manzuá e a lagosteira.

¹⁰ Em 1991, entrevistei 17 pessoas que eram ou tinham sido *toremzeiros*, sendo portanto um grupo pequeno de participantes. Contudo sua rede social e étnica era muito mais ampla.

mento, origem ou elementos culturais, no entanto eram extremamente "ruidosos" quanto à rejeição da diferença étnica. Por seu turno, os *toremzeiros* e muitos que se investiam em um perfil étnico chamavam os *descendentes de índios que não querem ser índios*, por se julgarem mais ricos e *ambiciosos*. A diferenciação étnica ocorria por meio de averiguações internas sutis. Em termos classificatórios havia: os *índios*; os *índios que não querem ser índios*; os que não são *índios* (a *gente de fora*) e "os que não são *índios mas acham que são*". Os últimos seriam, conforme os *toremzeiros*, os Tremembé da situação da Varjota. De certa forma, a diferenciação interna dos Tremembé entre *índios* e *índios que não querem ser índios* exibia descontinuidades sociais presentes na situação e servia também para a apreensão de que os *índios* constituíam uma minoria social à medida que *gente de fora* chegava, tomando suas terras. Os *índios que não querem ser índios* representavam, segundo os *toremzeiros*, aqueles que tinham incorporado valores próprios da ideologia dominante, como *ambição* ou *ganância*.

As fronteiras étnicas eram mantidas de modo bem original na Almo-fala. Havia processos de identificação, ainda que não fossem muito explícitos ou conflitivos. A tensão interétnica ocorria de maneira mais indífera, por meio dos *fixicos*, de zombarias (a *mangação*) ou ameaças veladas, nunca diretamente num confronto cara-a-cara. Quando isso acontecia, era algo extremo. Em 1991, já se verificava um aumento dos aspectos conflitivos mais diretos entre os Tremembé, os regionais e os que minimizavam a distinção étnica. De modo geral, os Tremembé, sobretudo os *toremzeiros*, não revidavam nenhuma *mangação* ou acusação mais direta, ainda que todos difundissem *fixicos* desabonando seus oponentes. A auto-denominação *índio* era pouco comum em uma esfera pública. Era normal, porém, ouvir pessoas se identificando como *descendentes de índio*, sem investir num perfil étnico. Poucos eram também os investimentos étnicos públicos por parte dos Tremembé. Eram mais contextuais, sobretudo restritos a esferas privadas e muito articulados às interações com pesquisadores e missionários. A performance do *torém* deve ser entendida como uma forma ritual e pública de diferenciação étnica, que se destacou nos anos 1970. Contudo, podia provocar formas abertas de estigmatização ou táticas de "domesticação" do ritual¹¹. Havia também

¹¹ Desde os anos 1970, os *toremzeiros* temiam apresentar-se publicamente na Almo-fala e mesmo ensaiar nos quintais de seus grupos domésticos. Certa vez, quando a FUNARTE fazia um estudo folclórico do *torém*, o grupo regular dos *toremzeiros* foi insultado e eles foram impedidos de ensaiar, tamanha era a confusão que muitos de seus vizinhos

originalidade na politização da memória, dos discursos e de todo o campo semântico no qual se construía ou minimizava a etnicidade. Desse modo, as fronteiras étnicas podiam emergir bem conflitivas na Almo-fala. Seus habitantes passaram a se portar de forma mais acintosa, quando os Tremembé passaram a reivindicar o direito à *Terra do Aldeamento* de modo mais político e público. Esses posicionamentos se evidenciavam de modo antagônico, a minimização étnica conseguindo despontar publicamente e a afirmação étnica aparecendo em níveis mais privados. Os modos de diferenciação descrevem o movimento e o caráter situacional das fronteiras étnicas (Barth 1969).

A organização étnico-política dos Tremembé de Almo-fala também era difícil. Os *toremzeiros* tinham sérios problemas para dar continuidade a seus investimentos étnicos. Como era no *torém* que os Tremembé sublinhavam publicamente sua diferenciação, os *toremzeiros* tentavam atrair seus parentes mais diretos para sua organização ritual, especialmente os filhos e netos. Havia, porém, razoável relutância da parte deles. No entanto, a mobilização do *torém* era a que vinha se mantendo há mais tempo e numa dinâmica mais política, ainda que tal aspecto seja mais recente e decorrente das relações dos *toremzeiros* com os missionários e, mais tarde, com a FUNAI. A figura política do *cacique*, aliás, foi também uma descoberta dos anos 1980. Além da dança, conduziram poucas outras táticas de mobilização social e política. Ocorreram protestos individuais contra a ocupação da terra, mas foram atitudes isoladas. Para completar, a maioria das pessoas que se identificava positivamente como sendo da *parte* ou da *indescendência dos índios* se colocava normalmente à distância da mobilização étnica do *torém*. Não queriam participar da dança, o que impedia que uma massa populacional mais consistente pudesse ser vista como unidade coesa e com finalidades políticas mais definidas. Por seu lado, as mobilizações num perfil corporativo ou de classe tinham igualmente bastante dificuldade de se consolidar e mal havia um movimento social ou político de pescadores ou trabalhadores rurais na situação de Almo-fala¹².

fizeram. Em 1991, os organizadores da *Festa da Santa* padroeira de Almo-fala decidiram que o *torém* seria apresentado por um grupo que nunca o tinha dançado, dispostos que estavam em minimizar o valor cultural e étnico da dança. O *torém* era apresentado pelos Tremembé sobretudo em festas e manifestações cívicas de outros municípios da região, sendo visto como um evento folclórico.

¹² Uma discussão sobre o *torém* valeria outro artigo (Valle 1993). A dança estava esquecida depois da morte dos antigos *mestres* nos anos 1960. Em 1975, a pesquisa da FUNARTE

Foi por volta de 1986 que missionários passaram a atuar em Almofala. Seus primeiros contatos foram com os *toremzeiros*, estimulando-os em suas condições de organização e mobilização. Com a dança, os Tremembé *toremzeiros* vinham reproduzindo sinais diacríticos, instrumentos de diferenciação étnica, mas não tinham apreensão dos efeitos políticos da sua organização, nem dimensionavam a força da construção de uma identidade "indígena" que pudesse ter a positividade necessária para alcançar certas reivindicações políticas. Sem qualquer mobilização consistente, não tinham nenhum projeto político definido. A prática e a ideologia missionária deram esteio à consolidação dos "interesses" coletivos dos Tremembé. A arena indigenista também se forjava no Ceará desde os primeiros anos da década de 1980 com o caso Tapeba (Barretto Fº 1992). Os Tremembé conseguiram então, mediados pelos missionários, que uma equipe da FUNAI visitasse as situações de Almofala e Varjota¹³.

Se os missionários encontraram receptividade entre os *toremzeiros*, havia bastante dificuldade de suas práticas alcançarem um nível razoável de normatização. O *trabalho* missionário esbarrava na própria organização do *torém*, que já se consolidara em seu perfil público. Os *toremzeiros* tinham expectativas imediatas em suas reivindicações, não se adequando aos referenciais e padrões de organização "comunitários" dos agentes, que valorizavam reuniões, atividades coletivas (*mutirões*) e reflexividade política. Por seu turno, os missionários que viam suas práticas e referenciais serem apreendidos e incorporados pelos Tremembé

produziu sua reorganização e alçou-a como vestígio folclórico regional. Um dos Tremembé foi escolhido para servir de intermediário com autoridades e pesquisadores. Era o chamado *capitão dos índios*, reatualizando uma figura que tinha desaparecido na década de 1950 e que já não tinha papel político muito definido ou mesmo autoridade. Esse novo *capitão* ficava responsável pelos contatos e pelos preparativos e os materiais da dança. Esse termo foi mantido até meados dos anos 1980, quando os missionários passaram a atuar entre os *toremzeiros*. O *capitão* participou de um Encontro de Índios do Nordeste e conheceu o termo *cacique*, passando a usá-lo depois disso. Esse é apenas um dos fatos que caracterizam a politização do *torém* a partir da segunda metade dos anos 1980.

¹³ Foi em 1986, quando a FUNAI identificava a área indígena Tapeba, que se teve a primeira documentação oficial da agência sobre os Tremembé. Percebe-se que a prática dos missionários trouxe consigo a dimensão política, anteriormente mínima na diferenciação étnica dos Tremembé de Almofala. Primeiro, eles faziam parte do CIMI, mas se desligaram e criaram sua própria entidade, a Missão Tremembé. Ver Valle (1993b).

da *Comunidade* da Varjota, situação sem nenhuma tradição étnica, não conseguiam ampliar seu projeto de ação na Almofala. De certo modo, ao serem incorporados na Varjota, despertavam críticas e oposição dos Tremembé *toremzeiros* que desconfiavam da origem étnica dos membros da *Comunidade*. Todavia, desde 1990, os missionários vêm conseguindo superar as dificuldades causadas pela mobilização étnica dos Tremembé em torno do *torém*. Foi criado um grupo de artesanato "indígena", composto só por mulheres, na praia de Almofala. Organizou-se um novo grupo de *torém* no Saquinho/Lameirão, articulando pessoas que não mantêm relações com os Tremembé *toremzeiros*. Lideranças têm sido *trabalhadas* pelo incentivo de viagens a encontros indígenas. Essas alternativas vêm sendo priorizadas pelos missionários e têm alcançado resultados razoáveis de mobilização e organização política, porém sem força suficiente para compensar o antagonismo dos grupos dominantes e dos *descendentes de índios*.

A comunidade da Varjota

A situação da Varjota se aproxima daquela de Almofala, com a qual mantém laços históricos e políticos. Contudo, singulariza-se por sua organização social interna e pelas condições de acesso e controle da terra. O que chamo de *Varjota*, apoiado nas concepções de seus habitantes, compreende as localidades do Amaro, do Córrego Preto e da Varjota propriamente dita, perfazendo uma área de quatrocentos hectares, que eles dizem pertencer à *Terra do Aldeamento*. Os habitantes da Varjota são sobretudo agricultores de cultivos temporários (mandioca, feijão e milho). Em 1991, poucas pessoas voltavam-se para as atividades pesqueiras marítimas, tal como na Almofala¹⁴.

Até a década de 1970, seus habitantes e os da região da Tapera mantinham relações, que podem ser consideradas como de clientela, com os proprietários de fazendas vizinhas, que seriam uma das divisas da *Terra do Aldeamento*. Controlavam, porém, a terra onde habitavam e

¹⁴ As três localidades fazem parte de uma região mais ampla chamada Tapera ou Taperinha, que englobava as antigas Fazendas Patos e São Gabriel, a leste e a norte, respectivamente, como seus limites, no passado. Em setembro de 1991, a Varjota tinha 377 habitantes em 59 grupos domésticos, conforme censo populacional realizado por mim.

tinham cultivos. No fim dos anos 1970, várias glebas das fazendas foram vendidas a empresas agroindustriais, que plantam coqueiros em vastas extensões de terra, como a Ducoco Agrícola S.A. Houve um processo conflitivo quanto ao controle das terras da Tapera ocupadas por dezenas de grupos domésticos. A maioria das famílias teve que se retirar depois do estabelecimento das empresas, algumas permanecendo numa vila construída pela Ducoco. A chegada das firmas coincidiu com o processo mais acelerado de concentração de terra na região da Almofala¹⁵. Em 1982, a Ducoco voltou a pressionar, mas agora contra os habitantes da Varjota. Buscando mediadores e aliados, seus líderes procuraram agentes da Pastoral da Terra da diocese mais próxima, que passaram a lhes dar apoio, inclusive judicial. A CPT atuou por um processo de normatização específico, seja pelas relações mantidas, os padrões de organização social que foram incorporados pelos habitantes da Varjota e também por uma ideologia "pastoral-camponesa" que tinha ressonância mesmo em 1991. A formação da *Comunidade da Varjota* foi se realizando ao mesmo tempo em que ocorria o próprio conflito com a Ducoco. À medida que um "inimigo" comum pressionava e agia por atos de intimidação, os habitantes da Varjota mais se fortaleciam e se organizavam em torno da *Comunidade*. Desde então, o sentido incorporado à imagem da *Comunidade* passou a ter eficácia na auto-referência ou atribuição de seus membros, para fora e para dentro. Em vez de buscarem a desapropriação da Varjota, uma ação de usucapião foi levada adiante contra a empresa Ducoco em 1984. Contudo os agentes da CPT e da esfera judicial ficaram surpreendidos pela referência constante ao *Aldeamento dos Índios* por parte dos habitantes da Varjota e suas testemunhas ao longo do processo. Ficando a ação sub júdice, a Varjota passou a formar um enclave, cercado, por um lado, pelo rio e, por outro, pelos coqueirais da firma¹⁶.

¹⁵ Desde o fim dos anos 1970, algumas empresas passaram a atuar no município de Itarema, sobretudo no distrito onde ficam as situações de Almofala e Varjota (Valle 1993b).

¹⁶ O conflito e a questão fundiária da *Comunidade da Varjota* foi o primeiro a se impor em todo o recém-criado município de Itarema, desmembrado do município de Acaraú em 1984. Teve repercussão regional, aumentando o prestígio da equipe da CPT e suas idéias e práticas "comunitárias". A Varjota acabou por se prestar como a *comunidade-modelo* para as que vieram a se constituir. Mobilizações camponesas se iniciaram. A CPT de Itapipoca logo conseguiu que as Comunidades fossem organizadas o bastante para que

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema foi criado em 1986, congregando agricultores, sobretudo das *comunidades*. Participaram também da formação do diretório regional do PT. Ainda que as duas corporações fossem compostas pela maioria dos Tremembé da *Comunidade da Varjota*, homens e mulheres, havia pouca articulação entre as reivindicações étnicas e as camponesas. Se ela existia na situação da Varjota, isto se deveu a certos fatores: a inserção do seu território no interior de outro bem maior, o da *Terra da Santa/Terra do Aldeamento* (levando-se em conta os aspectos ideológicos, simbólicos e culturais que operam na definição do território étnico) e não menos aos efeitos da prática e normatização missionária iniciadas em meados da década de 1980. São fatores organizacionais que explicam a omissão do Sindicato e do PT quanto às reivindicações étnicas dos seus filiados da *Comunidade da Varjota*¹⁷.

Em 1989, os grupos domésticos eram encontrados dispersos pela Varjota. Cada um tinha um quintal individualizado, lugar para cultivos básicos. Contudo vários dividiam o mesmo cercado, providos internamente por balizas e formas de delimitação particulares. Alguns chegavam a reunir de oito a dez famílias, a maioria aparentada. Por seu turno, se o cercado delimitava os terrenos de um conjunto de grupos domésticos, o que ficava de fora era considerado de uso comum. Tudo isso contrastava com o padrão de ocupação da terra que existia na Almofala.

diversos pedidos de desapropriação fossem feitos ao INCRA-MIRAD para algumas das fazendas sem aproveitamento econômico da região. As mobilizações sociais fomentadas em torno das CEBs não causaram, porém, o mesmo impacto na Almofala. De certo modo, o sucesso das mobilizações camponesas ocorridas no município de Itarema aconteceu numa época que as CEBs, as Pastorais da Terra e as organizações de trabalhadores rurais alcançaram uma enorme força política no Ceará. Não se tratava de um fenômeno local, mas sim de nível regional, estadual e nacional, havendo uma constante reivindicação da Reforma Agrária.

¹⁷ O primeiro presidente do Sindicato era originário de uma família da Varjota e se atribuía como *índio* ou *Tremembé*. Morava no Lameirão, uma das localidades da Almofala. Chegou a participar de vários encontros indígenas, representando os Tremembé. Contudo, não misturava os investimentos políticos étnicos com os dos trabalhadores rurais. Usava, porém, contextualmente um discurso que articulava os dois referenciais (ver Oliveira, 1988, sobre a idéia de pluralidade de referenciais). Todos os fatores organizacionais do diretório do PT frisavam também a condição trabalhadora de seus filiados, longe de qualquer especificidade, sobretudo a de suporte étnico. Ver Valle (1993a).

Os laços de parentesco, afinidade e compadrio eram difusos e impunham uma feição coesa à população. A máxima *tudo aqui é de uma mesma família* costumava ser muito ouvida. Um pequeno número de famílias conseguiu se entrelaçar no alcance de oito gerações. As relações de compadrio fortaleciam ainda mais os laços entre os membros da *Comunidade*, permitindo que vínculos de amizade ou vizinhança fossem aproximados. A coesão interna é outro aspecto que contrasta com os Tremembé na Almofala¹⁸.

Conforme os membros da *Comunidade*, seus antepassados chegaram na Varjota e na Tapera e ocuparam originariamente o lugar, que estaria incluído no território da *Terra do Aldeamento*. Eles teriam migrado de outra região, mas algumas das famílias atuais seriam diretamente da *indescendência dos índios* de Almofala. Esses dois fatores (o parentesco e o espaço) são importantes na definição atual da etnicidade na situação. Por outro lado, não foi comum encontrar os Tremembé da Varjota se auto-atribuindo como *índios* ou *Tremembés*. Só algumas lideranças procediam assim, sobretudo quando estavam em contextos de diferenciação étnica. Portanto, nesse aspecto distinguiam-se pouco dos Tremembé de Almofala. Contudo a maioria das pessoas demonstrava incompreensão ou falta de definição quanto à uma identidade étnica mais precisa. Até 1990, não havia também a manutenção da dança do *torém* na situação. No entanto, boa parte dos membros da *Comunidade* conhecia a semântica da etnicidade Tremembé e dela se serviam para interpretar sua própria história, versões de sua origem e *indescendência*, ou mesmo explicarem características culturais e comportamentais de seus companheiros.

O processo social de se identificarem como *índios* se constituiu depois da presença missionária iniciada em 1986. Os missionários vêm estimulando a diferenciação étnica, conseguindo estabelecer uma franca normatização de suas práticas, fato que não aconteceu entre os Tremembé *toremzeiros* de Almofala. Os missionários conseguiram que as mulheres da Varjota organizassem atividades culturais de perfil étnico, criassem sinais diacríticos como artesanato "indígena", e até inven-

¹⁸ Havia conflitos internos e cheguei mesmo a presenciar o que foi considerada uma das maiores crises da *Comunidade*, envolvendo o controle dos recursos naturais, sobretudo uma área do rio Aracati-mirim chamada de *alagamar*. Contudo foram feitas várias reuniões em prol da *união*.

tassem o *torém* da *comunidade*, cuja organização era basicamente feminina e jovem, uma das várias características que contrastam com a dança mantida tradicionalmente na Almofala. Até mesmo os líderes da *comunidade* explicaram-me que vieram a se reconhecer como *índios* depois do início da prática missionária¹⁹.

As relações dos Tremembé de Almofala, sobretudo os *toremzeiros*, com os Tremembé da Varjota não eram boas. A situação dos Tremembé da *Comunidade* contrastava muito com a dos habitantes das localidades de Almofala, especialmente depois da ação de usucapião. O processo de concentração da terra foi barrado na Varjota, mesmo considerando as ameaças permanentes da empresa Ducoco. Havia também uma vida social relativamente autônoma, sem a mesma gravidade de conflito interétnico como na Almofala. Eram, porém, os Tremembé dessa situação que chamavam os da Varjota de "os que não são *índios* mas acham que são", além de os acusarem de estar controlando ilegalmente uma faixa da *Terra do Aldeamento*. Argumentavam, inclusive, que seus pais e avós não tinham *nascido e se criado* no lugar e que todos tinham vindo *de fora*, a mesma acusação que faziam contra seus oponentes na Almofala. A origem "indígena" era contestada porque dependia do nascimento no território étnico, usando também um fator espacial na diferenciação e na construção da etnicidade, tal como os habitantes da Varjota. As fronteiras étnicas eram assinaladas muito mais por meio das acusações dos Tremembé de Almofala do que mesmo por conflitos entre grupos sociais de origem distinta. Tanto os Tremembé de Almofala quanto os da *Comunidade da Varjota* admitiam serem *da parte dos índios* de Almofala ou da *Terra do Aldeamento*. Contudo, viam-se como diferentes entre si. A prática missionária teve papel importante na manu-

¹⁹ Paradoxalmente, os missionários do CIMI no Ceará foram convidados por membros da CPT para conhecerem o caso da Varjota. Os dois tipos de agente passaram a atuar paralelamente, o que não impediu a competição entre as formas distintas de normatização na *Comunidade*, mesmo se o discurso de ambos frisasse a importância da *união*, da organização comunitária e de reuniões, por exemplo. Os missionários tinham a vantagem de poderem atuar na Almofala com os outros Tremembé, o que não era possível com a CPT, seja por fatores administrativos, pois a região não ficava na esfera da diocese de Itapipoca, seja porque passaram a ser pressionados violentamente, inclusive com ameaças de morte, por parte de proprietários de terra de Itarema, que viam suas terras sendo desapropriadas pelo INCRA-MIRAD. As práticas dos agentes da CPT se reduziram muito desde o final dos anos 1980.

tenção de tais fronteiras. Quando passaram a estimular a mobilização étnica da *Comunidade da Varjota*, os Tremembé de Almofala sentiram-se preteridos, sobretudo alegando que os outros tinham controle da terra onde viviam sem terem o mesmo direito.

Em um período bem recente, os Tremembé da *Comunidade da Varjota* passaram a aceitar a intermediação do *cacique* de Almofala em decorrência sobretudo dos arranjos políticos pretendidos pelos missionários. Não há autoridade nessa função, vista aliás com muita desconfiança. A intermediação ficava restrita e contextualizada em níveis e eventos extra-locais. Assim, a "unidade" étnico-política Tremembé, buscada pela ação missionária, era bastante frágil e artificiosa na esfera local.

Na trajetória histórica dos habitantes da Varjota, dois referenciais serviram como alternativas para sua mobilização social: a organização em *Comunidade* como trabalhadores rurais e os investimentos étnicos como *índios Tremembé*. Tais investimentos derivaram da convergência entre a normatização missionária e referenciais étnicos que tinham ao seu alcance e puderam ser atualizados: a semântica da etnicidade. Eles não se restringiram aos vínculos e referenciais da CPT, as relações com as outras *comunidades* da região, a participação em entidades como o Sindicato e o PT, voltados a mobilizações camponesas. Por meio de seus investimentos, os Tremembé da Varjota procuravam averiguar as possibilidades de mobilização étnica e da invenção de formas culturais de roupagem "indígena". Nesse sentido, a situação da Varjota mostrou que a construção da etnicidade indígena podia se dar paralelamente à mobilização camponesa. Além disso, essa construção mostrava singularidades de sentido organizacional e ideológico, que os diferenciava dos outros Tremembé, como os da Almofala e do Capim-açu.

O Capim-açu/São José/Córrego do João Pereira

As localidades do São José e Capim-açu ficam a 18 km da cidade de Itarema, longe da Almofala e da Varjota. Em 1991, compunham 1452 ha desapropriados pelo INCRA/MIRAD (1988), destinados a 45 *cadastros* ou *assentados*. Permite aproveitamento agrícola e pastoril, destacando-se de outros ecossistemas da região. Matas, capoeiras, terrenos de vazante, córregos, serrotes e cajueirais serviam para atividades econômicas variadas. A situação ficava muito distante dos limites da *Terra do Aldeamento* e seus habitantes tinham pouquíssima, se alguma, interação

social com os Tremembé de Almofala e da Varjota, ao menos por volta da década de 1980²⁰.

De acordo com os relatos dos atuais habitantes, a história do Capim-açu pode ser resumida em três períodos distintos. O primeiro, iniciado nos *três oito* (1888), seria a chegada da família Suzano em um cenário inóspito e desabitado. Grande parte dos atuais *assentados* concordava que os *antigos* Suzano eram *da parte dos índios de Almofala*, fugitivos da seca que *acharam* o lugar. A segunda fase se inicia por volta da década de 1920, quando chegou um imigrante que *pediu* aos Suzano para abrir uma cacimba d'água para seu gado. Foi quando se iniciou o *tempo dos patrões*, que perdurou até o ano da desapropriação. As antigas famílias passaram a ser *moradoras* das terras da fazenda São José, o que gerou uma série de obrigações e impedimentos, além de novas regras, que definiam o que se entende por um sistema de patronagem²¹.

Vários conflitos se desenrolaram nos sessenta anos de controle das terras por parte dos fazendeiros. Muitos moradores foram expulsos, mesmo alguns dos Suzano. O conflito de maior gravidade ocorreu com a família Teixeira, que se estabeleceu no Capim-açu em 1954. Por não pagarem renda e nem trabalharem para o patrão, iniciaram-se ações contra eles. O caso chegou a justiça nos anos 1960 e os Teixeira foram despejados duas vezes seguidas²².

²⁰ A imissão de posse foi em 1989. Antes, a terra fazia parte do imóvel rural São José, que pertencia à família Moura, sendo incluído na categoria de latifúndio por exploração na época da desapropriação. A paisagem era bem distinta de uma região costeira, com morros, solo avermelhado e uma vegetação de *mato alto e grosso*. Em julho de 1991, a população era de 283 pessoas em cinquenta grupos domésticos, conforme censo feito por mim.

²¹ A relação *patrão-morador* se sustenta por uma série de práticas e valores cuja positividade emana da ordenação hierárquica de atores sociais num sistema de relações informais comumente chamado de patronagem (Pitt Rivers 1971, Silverman 1977). O patrão é o *dono da terra* na qual se dá o *direito* a *moradores* de dela poderem usufruir economicamente, contanto que um leque de obrigações seja realizado. Na fazenda São José era permitido que se plantassem as *roças* (mandioca, feijão e milho) de onde se subtrahia o pagamento anual da *renda* da terra. A produção de farinha dependia do *aviamento*, da casa de farinha do *patrão*, o que correspondia ao pagamento de quarenta a cinquenta litros de farinha por cada *arranca* de mandioca. Os *moradores* trabalhavam para o patrão dois dias de serviço nas suas *roças*. O serviço era pago e, às vezes, ultrapassava o regime costumeiro dos dois dias de acordo com as necessidades do patrão. Para esse tipo de sistema, ver Palmeira (1977) e Barreira (1992).

²² O caso Teixeira é notável como conflito rural, pois ocorreu nos anos 1960 e envolveu mortes, violências, capangas, ações judiciais até 1967, data do último despejo. Seu

Na década de 1980, a positividade do domínio dos *patrões* começou a ser contestada. Algumas famílias deixaram de pagar a *renda*, o que gerou um ambiente conflitivo, com queima de roçados, destruição de casas de farinha e ameaças de *capangas*, tal como no passado. Um dos líderes, Patriarca, procurou agências capazes de ajudá-lo, como o INCRA, em Fortaleza, em uma época em que os direitos dos trabalhadores rurais estavam sendo conquistados. Pediram apoio também ao recém-criado Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, cujo presidente era oriundo da Varjota e pertencia às *Comunidades*. Rapidamente, em janeiro de 1987, as terras do Capim-açu foram desapropriadas pelo INCRA e, logo depois, boa parte da fazenda São José. Com a desapropriação, houve a reintegração de seis grupos domésticos da família Teixeira, que voltaram a ocupar a faixa de terra repleta de cajueirais em que tinham vivido no passado, vizinha ao quintal de Patriarca²³.

Dentre os *cadastrados*, havia uma densa rede de parentesco ligando as famílias Suzano e Santos, que viviam nas localidades há gerações. Além deles, encontravam-se as famílias Teixeira e algumas outras, formadas por antigos *moradores* da fazenda São José, inclusive vários vaqueiros e também muitos *capangas*, a *caboclada* do antigo *patrão*. Nesse sentido, o cadastramento não levou em consideração as diferenças políticas existentes. Antigos *moradores* e *vaqueiros* foram assentados sem que suas trajetórias fossem avaliadas, o que provocou divergências entre os *cadastrados*. Assim, encontravam-se os antigos perseguidores dos Suzano e dos Teixeira, todos juntos numa unidade sociopolítica artificial, forjada por mecanismos políticos externos²⁴.

Duas versões eram comumente usadas para explicar a desapropriação do Capim-açu. Uma delas, difundida por Patriarca, era que a terra tinha sido *liberta pelos direitos dos índios*. A outra sublinhava a gravidade do conflito social entre *moradores* e *patrões*. Era a versão dos Teixeira, mas também a do INCRA e dos demais agentes. — técnicos rurais ou

advogado era uma das poucas figuras que defendiam os direitos dos camponeses naquela década, sendo conhecido por sua participação em outros conflitos agrários. Ver Barreira (1992) e Valle (1993a e 1993b).

²³ O apelido Patriarca não designa um respeito por parentesco ou tradição. Ele recebeu o apelido simplesmente porque nasceu no dia de São José, o Patriarca.

²⁴ Os Suzano e os Santos formavam 19 e 15 grupos domésticos, respectivamente. Os Teixeira compunham quatro grupos e havia mais outras 12 famílias sem maior representatividade política. Desde o período do assentamento, mais grupos se formaram.

membros da CPT e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais —, sem qualquer referência étnica. De modo geral, os cadastrados ficavam incertos quanto aos motivos reais que levaram à desapropriação: podia ser *por causa dos índios* ou devido ao *conflito*. Todavia os fatos que envolvem a construção de etnicidade e a emergência de fronteiras étnicas giravam em torno de Patriarca, que era a pessoa que mais relevava a origem étnica, dizendo-se da *indescendência dos índios de Almofoala*, e sobressaía, frente aos demais habitantes do lugar, por identificar-se como *índio*. Do mesmo modo, considerava a maioria dos *assentados* das famílias Suzano e Santos seus parentes afins, como *índios*, divulgando para agências, órgãos administrativos, empresas e veículos de comunicação de massa. Dispersava, portanto, elementos que caracterizavam a semântica da etnicidade, ao contrário da maioria dos habitantes do lugar, mesmo os Suzano. Não eram muitas pessoas, porém, que acompanhavam Patriarca na atribuição e nos investimentos étnicos, aqueles com vínculos mais próximos de parentesco, principalmente alguns sobrinhos, que chegavam a se dizer *índios*, ainda que dependendo dos contextos, sobretudo na frente de agentes²⁵.

Impasses interétnicos se destacaram com o início das divergências entre Patriarca e os Teixeira. O primeiro negava a origem étnica da família por não ter *nascido e se criado* no São José/Capim-açu, não tendo *parte* ou *indescendência de índio*. Estava em jogo a competição por recursos naturais, a *mata*, a terra, os cajueiros, o terreno de vazante, todos acessíveis e ocupáveis depois da desapropriação, se não fosse o reassentamento dos Teixeira nas vizinhanças do grupo doméstico de Patriarca. O INCRA teve um papel decisivo à medida que os reassentou e, também, cadastrou praticamente todos antigos *moradores* do fazendeiro. A interferência administrativa do órgão teve efeitos políticos, afetando a liderança de Patriarca. A questão da origem étnica, de ser *índio* e “não-índio”, se elevou a um patamar inexistente mesmo no *tempo dos patrões*, já que se tratava de uma disputa entre pessoas sem ne-

²⁵ O cadastramento feito pelo INCRA-MIRAD não satisfaz muitos dos *assentados*. Em 1991, a agência não tinha realizado um processo de assentamento consistente. A atuação da EMATERCE (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará) foi iniciada em 1987. Contudo seus técnicos suspenderam a assistência três anos depois, afetados pelos conflitos na situação. Os contatos com o Sindicato permitiram também o acesso à CPT, que esperava atuar como nas *Comunidades*, formando uma outra nova. Suas tentativas foram mal sucedidas.

nhum contraste hierárquico, os *assentados*. Antes, o antagonismo entre *moradores* não se pautava pelo fator étnico. Foi Patriarca quem colocou os *direitos dos índios* em evidência, criando tal alternativa ideológica no horizonte da desapropriação. Vale destacar que o fator étnico não foi “invenção” de uma pessoa sozinha, já que os vínculos étnicos eram calculados por meio da reconstrução do passado feita por algumas famílias, o que os atualizava em uma ordem ideológica.

Como reação à prática e à ideologia fundiária do INCRA, que relevava o conflito no campo e a figura política dos trabalhadores rurais, com a qual os Teixeira eram identificados, Patriarca acabou por conseguir o apoio de outra agência, a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, que aceitava todas suas justificativas e acusações étnicas, não só fortalecendo internamente sua liderança, como também constituindo um campo de atuação local. O apoio da “Comissão” foi decisivo, conferindo a Patriarca força política diante dos Teixeira. Ambos agência e líder Tremembé passaram a apelar para a interferência da FUNAI a fim de mudar o caráter fundiário da *terra desapropriada* para outro, o de *terra indígena*. O estado das coisas era tenso o bastante para que dois grupos domésticos dos Teixeira partissem, ficando então só os quatro outros. Nesse meio tempo, os agentes da Missão Tremembé, já atuando na Varjota e na Almofala, tentaram iniciar seu trabalho na nova situação, esperando criar um acordo entre Patriarca, seus companheiros e os Teixeira, mas se defrontaram com as práticas da “Comissão do Pirambu”, que os viam como concorrentes²⁶.

Na época da desapropriação, não havia a formação de facções como encontrei em 1991. O fenômeno social do faccionalismo tem a capaci-

dade de se definir e se dissolver ao largo de fatos, decisões e práticas políticas pouco estáveis à primeira vista, daí o interesse teórico que desperta (Salisbury e Silverman 1977). No momento da *luta* foi preciso uma conjunção de forças internas que dessem unidade e neutralizassem as divergências entre os *moradores*, causadas pelas ordens do antigo fazendeiro e pelas ações de capangas, que acabaram também sendo *assentados*. Nesse sentido, a política de assentamento já prenunciava futuros conflitos internos. Por seu turno, não havia ainda a presença dos Teixeira. Com a sua chegada, o arranjo político interno se modificou e Patriarca passou a ter rivais no controle de recursos e sobretudo na disposição de ideologias. De início, conseguiu mobilizar o apoio dos Suzano e de seus parentes. Todavia, passado algum tempo, os investimentos étnicos de Patriarca foram sendo considerados desnecessários no contexto da nova realidade do assentamento. Os Suzano e outros parentes voltaram a reconsiderar sua inserção como *assentados*, não priorizando o que seria de *direito dos índios*. Não estavam prejudicados no acesso aos recursos naturais, fato alegado por Patriarca. Nesse sentido, o antagonismo diante dos Teixeira se arrefeceu, ficando restrito às acusações do líder Tremembé e de seus companheiros, meia dúzia de pessoas, a maioria acusada de ter sido capanga do antigo *patrão*. Os Suzano aproximaram-se dos Teixeira ao verem Patriarca como novo oponente, aquele que se unira a antigos perseguidores. Nesse sentido, outra ordem faccional se definiu ao longo do período pós-assentamento. Além disso, reuniões políticas passaram a ser feitas desde 1990 a fim de reduzir a dinâmica faccional, tendo os Teixeira como organizadores e seguindo o padrão das celebrações das CEBs²⁷.

A situação histórica do Capim-açu/São José mostrou o entrelaçamento de facções que têm modificado suas feições, no sentido da composição de seus membros e líderes como no conteúdo oscilante de seus “projetos”. Alianças e divergências políticas eram articuladas também de acordo com a prática das agências e das possibilidades que podiam advir de seu posicionamento. No caso, novos papéis sociais podiam ser construídos, como os de *cadastrado/assentado*, que se detonaram com a de-

²⁶ A Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu era uma entidade sediada em Fortaleza, voltada para projetos assistenciais na favela do Pirambu. Sua atuação como agência “missionária”, se podemos assim definir sua prática na situação do Capim-açu, era muito frágil e extremamente polêmica. Uma pessoa ficou responsável pelo auxílio aos Tremembé do lugar e ao Patriarca. Sem qualquer experiência missionária prévia, ela tinha uma trajetória ligada somente à favela. Tinha sérios problemas de subsistência e o “trabalho” no Capim-açu era uma fonte regular de recursos. Por outro lado, a Comissão tinha em seu *staff* representantes da “inteligentzia” cearense que conseguiam mobilizar recursos econômicos e políticos que puderam ser favoráveis ao Patriarca, sobretudo quando ele passou a questionar os projetos e a ideologia “agrária” do INCRA. Agentes da Missão Tremembé e da CPT de Itapipoca questionaram juntos a prática da Comissão, mas não conseguiram se afirmar de forma consolidada na situação.

²⁷ Patriarca acabou por se envolver em fatos políticos, alianças e confrontos, o que lhe deixou numa posição de isolamento interno, com pouca chance de reversão no quadro político local e, do mesmo modo, circunscrevendo a mobilização étnica. Em 1991, os investimentos étnicos eram minoritários.

sapropriação e a atuação do INCRA; o de *trabalhador rural*, seguindo a orientação da CPT e do Sindicato; ou o de *índio Tremembé* que foi investido, sobretudo, na liderança do Patriarca, pela prática da "Comissão" ou da ação virtual da FUNAI. O investimento étnico se realizou no percurso de várias formações faccionais, o que afetava sua amplitude, mobilizando pessoas em flutuações de altos e baixos, mas sempre sendo singularizado pela ostensiva atuação do Patriarca. Era por meio dele e de suas articulações que se explicitavam fronteiras étnicas e se dispersava a semântica da etnicidade de maneira sempre afirmativa.

Nos conflitos faccionais havia a confrontação de ideologias distintas, uma delas sublinhando a diferenciação interna dos *cadastrados* por sua origem étnica, familiar e de nascimento. A outra privilegiava os vínculos possíveis de serem construídos pela convivência numa *comunidade* de trabalhadores rurais cadastrados, na qual o fator étnico seria minimizado diante da capacidade de *organização* comum, estimulada pelo INCRA. Contudo elementos e categorias semânticas podiam ser usadas por membros de grupos rivais, os aliados de Patriarca ou os Teixeira. Podiam falar da *comunidade* e da necessidade de seus membros estarem *unidos*. Se usavam os mesmos termos, os sentidos e propósitos eram diferentes. Além disso, os Teixeira também sabiam e *contavam dos índios*, tal qual seus rivais que se identificavam como *índios* e pouco distinto, por exemplo, do modo empregado pelos Tremembé de Almofala. No entanto, acreditavam que os *índios* tinham vivido no passado e que hoje só restava a *indescendência*, uma *parte mais nova*. Nessas colocações e posicionamentos, notava-se uma outra perspectiva ideológica em que a etnicidade era vista como pertencente ao passado. Para os Teixeira e depois para a maioria dos assentados, a área desapropriada do São José/Capim-açu estava sob o controle do INCRA e portanto não podia ser ocupada somente por *índios*, conforme os investimentos étnicos de Patriarca e seus companheiros.

Em meados da década de 1990, Patriarca faleceu, o que não representou o fim dos problemas faccionais, agora tingidos de outras cores, inclusive afetando internamente as famílias Teixeira. Curiosamente, os investimentos étnicos também não diminuíram com o falecimento de Patriarca. Em 1999, um Grupo Técnico da FUNAI, coordenado pelo antropólogo Crischian Teófilo da Silva, conduziu estudos de identificação e delimitação da terra indígena do Córrego do João Pereira. O faccionalismo se mantinha então como um problema crucial. Os trabalhos da FUNAI incluíram a situação das famílias que viviam na locali-

dade de Telhas, que igualmente alegavam origem indígena. Seus antepassados teriam vindo igualmente da região de Almofala e ocuparam áreas livres de criação e cultivo mais para o interior no início do século XX. No local, teria sido mantida inclusive a dança do *torém* no passado.

Finalmente, a Terra Indígena Tremembé do Córrego do João Pereira foi homologada em 2003, tornando-se a primeira área a ser completamente regularizada no Ceará. Há, portanto, um evidente contraste diante das situações de Almofala e da Tapera/Varjota, cuja terra indígena, delimitada e percebida como mais "tradicional", está sendo contestada por processos judiciais. Além dos casos discutidos, os habitantes de outras localidades próximas ao Córrego do João Pereira, tais como Lagoa dos Negros e Queimadas, têm buscado o reconhecimento étnico pela FUNAI²⁸.

Por uma abordagem semântica da etnicidade

A etnicidade depende de um conjunto de sinais e traços diacríticos, elementos culturais, representações sociais, insígnias, símbolos étnicos e categorias de discurso para que se condense e consiga se reproduzir. Nenhum deles tem a capacidade de determinar *a priori* a organização das unidades sociais, muito menos as étnicas (Barth 1969: 10), o que não impede que a diferenciação étnica e a construção da etnicidade se concretizem por meio de uma gama enorme de possibilidades de estruturação e disposição de elementos culturais e simbólicos. À primeira vista, os Tremembé das três situações tratadas não se distinguiam dos regionais. Falavam o português e somente os de Almofala possuíam, de início, a dança do *torém*. Distinguiam-se sobretudo por suas trajetórias de mobilização étnica e pelas formas de organização social. Contudo, abordei as estruturas de significação e as formações simbólicas que combinavam os muitos elementos culturais de perfil étnico. Havia um horizonte problemático, pensamentos que subscreviam a etnicidade construída pelos Tremembé. Seria por meio de tais estruturas e dos investimentos políticos, em vista de seus significados e con-

²⁸ Do mesmo modo que ocorre com outros povos indígenas do Ceará, políticas públicas de educação e saúde diferenciada têm afetado diretamente os Tremembé nos últimos anos. Este artigo não pretende dar conta de tais questões.

teúdos, que se notariam similaridades entre as três situações étnicas e igualmente a possibilidade do compartilhamento dos mesmos valores, representações, símbolos e imagens com os vários grupos sociais que se relacionavam com os Tremembé, inclusive seus antagonistas. As similaridades dependiam sobretudo do aproveitamento original de um *campo semântico da etnicidade*, cuja reprodução se fazia por meio de ideologias, de um senso comum, de "histórias" e de tradições.

Os fatores sociológicos e históricos que definiram a particularidade de cada situação Tremembé, já mostrados anteriormente, devem ser compreendidos por meio do estudo das fronteiras e das mobilizações étnicas, que também afetaram a construção da etnicidade. Todavia, no caso dos Tremembé, seria um erro destacar somente o aspecto sociológico da expropriação da terra e as diversas estratégias sociais para seu acesso, ocupação e controle. À primeira vista, as situações da Varjota e do Capim-açu/São José podiam ser encaradas na mesma perspectiva analítica das mobilizações camponesas, até mesmo em razão da prática de agências como a CPT de Itapipoca e o INCRA com sua política fundiária. O faccionalismo no Capim-açu mostrava inclusive a competição entre princípios diferentes de mobilização social, um deles de ordem camponesa. Todavia movimentos sociais camponeses foram bem sucedidos no município de Itarema bem como em outras partes do Ceará e se organizaram numa dinâmica estranha à da etnicidade. Nas três situações pesquisadas, destacava-se um campo semântico complexo de perfil étnico. Os Tremembé faziam um acentuado investimento em formas de discurso que registram diferenciação étnica muito mais presentes do que manifestações culturais diacríticas.

Considereei a variedade no grau em que se dava a plethora de discursos de perfil étnico. Se na Almofala era evidente uma verve obstinada, incontida e reflexiva, por outro lado, na Varjota e, sobretudo, no Capim-açu/São José havia um controle mais definido e restrito no falar e pensar sobre os *índios* ou sobre qualquer assunto que tivesse caráter étnico. Na região da Almofala era muito fácil abordar qualquer pessoa, mesmo não se investindo como Tremembé, sobre os "índios". Quem eram? Existiam ainda? Qual era a história da vila e de sua igreja? A presença assídua de *pesquisadores* por quarenta anos contribuiu para esse caráter difuso. Na Varjota, havia um reconhecimento mais particular, consolidado em torno de certas pessoas prestigiadas na *comunidade* como aquelas que conheciam mais o "passado". No entanto o conhecimento de assuntos, histórias e juízos de perfil étni-

co não se distinguia muito do que ocorria na região da Almofala. Deve-se considerar, porém, a ideologia "pastoral-comunitária" da CEB, em direto cruzamento com as estruturas de significação da etnicidade. No Capim-açu/São José havia uma nítida "economia" discursiva, poucas pessoas sendo reconhecidas como hábeis em falar do "passado". Eram contadas nos dedos: alguns velhos da família Suzano, o Patriarca e mais alguns outros.

Os discursos eram emitidos em vários contextos. Havia os momentos de entrevista e da prática interrogativa do pesquisador que, certamente, vinha estimular e investir dialogicamente em um processo discursivo de perfil étnico. Em segundo lugar, havia contextos em que os discursos sobre os *índios* eram emitidos e abordados anedoticamente. Por último, havia também ocasiões públicas em que o contraste étnico era mais presente.

Minha trajetória e prática como pesquisador se particularizou devido a meu interesse pelos temas étnicos. Explorei-os com as pessoas que conversava ou entrevistava. As reações foram variadas, dependendo da situação e das pessoas. No entanto, reparei que, mesmo havendo pessoas mais respeitadas como conhecedoras de certos temas, havia também um conhecimento difuso em torno de certas questões de interesse étnico. Assim, notei que "experts" na Varjota e no Capim-açu/São José e os *toremzeiros* da Almofala compartilhavam as mesmas idéias que muitos outros tinham em torno de questões étnicas, *mesmo aqueles que não se diziam Tremembé ou agiam o mínimo nesse sentido*. Se havia pessoas consideradas "experts" na Varjota e no Capim-açu, sem que isso signifique qualquer formalização ou papel social, era ou no sentido de saberem sistematizar as informações que tinham da semântica da etnicidade ou por serem mais prolixas, virtuosas e/ou hábeis em memorização e oratória. Os conteúdos étnicos mais gerais eram reconhecidos pela maioria das pessoas que contactei nas três situações, homens e mulheres de diversas faixas etárias, investindo-se ou não como *índios*. De certo modo, não precisei ter "informantes privilegiados" para tomar conhecimento das discussões e questionamentos a respeito dos *índios* em cada caso.

Outro tipo de contexto foi aquele em que não havia uma prática explícita ou imperativa de pesquisa. Fazendo alguns deslocamentos regionais, além dos lugares que faziam parte do campo geográfico da pesquisa, sobretudo no município vizinho de Acaraú, percebi que havia uma espécie de reconhecimento corriqueiro, se não a respeito das

ocorrências étnico-políticas das três situações Tremembé, ao menos de noções e assuntos indígenas, bastante similares aos que também encontrei entre meus informantes e as pessoas que vivem nas três situações. Várias vezes, presenciei pessoas desconhecidas, que também não me conheciam, falando casualmente de assuntos que eram do meu interesse sobre os Tremembé. Podia ser, por exemplo, alguém que subia num ônibus a caminho de Acaraú, em uma vila como Juritiana, e conversava com seu acompanhante, logo atrás de meu banco, sobre a "Almofala e os índios" que lá vivem. Essas ocasiões me colocaram de alerta para uma forma de discurso que não era provocado pela presença interrogativa do pesquisador ou por qualquer sinal de conflito interétnico, porém reportando questões e enunciados que tinham perfil étnico, mesmo se de modo "folclórico".

Contextos públicos festivos ou políticos motivavam a avaliação das diferenças étnicas e da etnicidade, bem como de valores e representações sociais abordando questões similares. As apresentações do *torém* na Festa da Santa, nas visitas de autoridades e padres a Almofala e nas viagens dos *toremzeiros* aos municípios vizinhos retratavam alguns desses contextos. As reuniões políticas internas no Capim-açu, apresentando os dilemas étnico-faccionais, e a apresentação pública do *torém* na Varjota para os pesquisadores e agentes vindos de "fora" exemplificavam contextos públicos em que discursos étnicos eram também emitidos, difundindo inúmeros elementos semânticos que descortinavam a etnicidade. Ademais, os contextos festivos públicos eram aqueles que mostraram mais evidências da manutenção de fronteiras étnicas.²⁹

Todos esses contextos em que fatores ou elementos de perfil étnico eram evidenciados discursivamente podem ser melhor compreendidos se usarmos certas noções que recortam as várias formas de discurso. Os Tremembé das três situações atuais estudadas emitiam e formulavam enunciados, juízos, relatos, narrativas orais e lendas. Podiam ser também comentários, anedotas e provérbios. Essas diversas formas de discurso devem ser tomadas como compondo o *campo semântico da*

²⁹ Almofala tem como padroeira N. Srª da Conceição. A Festa da Santa é organizada no mês de agosto desde 1989. A Santa é também figura importante em boa parte da semântica da etnicidade Tremembé, sobretudo na narrativa que explica a doação da Terra do Aldeamento, também chamada de Terra da Santa. Um estudo detalhado da narrativa étnica e de seu sentido e valor político merece outro artigo.

eticidade Tremembé ou "indígena", noção que uso inspirado em Cardoso de Oliveira (1976), tentando circunscrever um horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas. Esse campo semântico não se estrutura por si só, pois requer operações sintéticas de apreensão dos fatos e questões de perfil étnico por parte dos mais diversos atores sociais. Nesse sentido, o campo semântico está "aberto" para produzir interpretações étnicas díspares e até mesmo antagonicas, tomando em consideração os atores e grupos sociais que as fazem, afinal eles o aproveitam de maneira diferencial, conforme as posições sociais que ocupam e as ideologias que investem.

A noção de campo semântico da etnicidade em Cardoso de Oliveira (: 102-6) foi construída a partir da análise levi-straussiana do totemismo. Nesse sentido, o autor se prende a conceber uma classificação de situações interétnicas fundada em duas séries: a das identidades e a dos padrões culturais, que se estruturam por antinomias do tipo "minoritário/majoritário" (identidades) e "simples/complexo" (cultura). As combinações estruturais encontradas, todas de sentido lógico, especificam quatro modelos étnicos. Cardoso de Oliveira chega a dizer que "certos grupos tribais remanescentes no Nordeste brasileiro" (: 105) seriam adequados à terceira combinação, constituindo grupos minoritários e "portadores de pautas culturais complexas porque suas culturas, originariamente 'simples', lograram 'complexar-se' pelo processo aculturativo a ponto dessas minorias eliminarem quaisquer barreiras ou distâncias culturais significativas frente aos membros da sociedade anfitriã".

Faço uma interpretação mais livre do que Cardoso de Oliveira entende por campo semântico. Ainda que os Tremembé possam ser caracterizados como grupo minoritário em termos sociológicos e compartilhem dos mesmos valores e representações que os regionais e os grupos dominantes, não gostaria de "domesticar" os fatos etnográficos e dar então por encerrado o estudo da construção da etnicidade Tremembé. Primeiro, entendo a noção de campo semântico da etnicidade em uma perspectiva hermenêutica e não estruturalista, *stricto sensu*. Acredito que a etnicidade seja produzida como uma interação de códigos culturais (Cohen 1974: xi), viabilizando a apreensão de significados múltiplos por parte dos atores sociais que se relacionam. Os fatos cultu-

rais e os da etnicidade são construídos e operados de modo interpretativo por parte dos atores sociais que interagem e os dotam ativamente de significados (Geertz 1978: 13-41). Ademais, as coordenadas culturais e simbólicas possibilitam também diversos níveis de experiência que criam efeitos na reprodução da etnicidade. Não seria proveitosa a abordagem dualista presente na análise de Cardoso de Oliveira. A crítica ao dualismo nos estudos de contato interétnico, inclusive dos problemas da teoria da fricção interétnica de Cardoso de Oliveira, já foram apontados por Oliveira (1988: 264-5, 1991), que sugere a investigação de códigos, referenciais e coordenadas culturais apreendidos e experimentados tanto por "índios" como por "brancos". Os conhecimentos adquiridos pelos diversos atores sociais no processo estruturante do contato interétnico são interpretados por seus próprios parâmetros e medidas, mas não deixam de ser compartilhados³⁰.

O senso comum da etnicidade

O fato de ter encontrado pessoas usando enunciados, comentários e juízos sobre os "índios", sobretudo entre aquelas que não viviam nas três situações investigadas, foi, além de curioso e soando quase estranho, uma maneira de relativizar a existência de uma "Cultura" ou "Tradição" Tremembé passíveis de serem isoladas. Tanto essas pessoas não tinham nenhuma relação direta com aqueles que se admitiam como "Tremembé", quanto muitas, se as tinham, feito boa parte dos habitantes da Almofala, minimizavam a efetividade de fronteiras étnicas e da possibilidade de contraste e de assunção étnica por parte dos Tremembé. Usavam, porém, categorias similares, explicitavam valores e representações sociais, contavam às vezes histórias, narrativas orais e lendas que encontrei entre os Tremembé, sobretudo entre os *toremzeiros* da Almofala. Sem a mesma verve, não passavam intensidade discursiva. Seus comen-

³⁰ Essa idéia de compartilhamento de crenças, representações e conhecimentos não tem nada a ver com a concepção durkheimiana que frisa seus aspectos conciliatórios e integradores. Acharmos que o compartilhamento semântico não implica ausência de conflito e de oposições, inclusive de ordem simbólica e interpretativa por parte de atores sociais em divergência. Sigo mais uma abordagem polissêmica dos significados e do compartilhamento de padrões e códigos culturais (Dolgin, Kemnitzer e Schneider 1977: 3-40).

tários eram mais secos, sintéticos, menos descritivos ou sem tentar estabelecer uma reflexão de positividade étnica. Tanto havia aqueles que falavam sobre os *índios*, não sabendo se eles existiam ou quem eles eram, quanto os que comentavam ou argumentavam sobre eles a fim de negar a diferença étnica, o que tem valor na averiguação das fronteiras.

Por um lado, a região de Almofala e de Acaraú tem uma história embalada pela criação setecentista de um Aldeamento missionário e, em seguida, certamente, na manutenção de fronteiras étnicas que vêm se efetivando até hoje de forma processual, coerente com a variação semântica da etnicidade não era recente, mas estava articulada à história regional e dependia de transformações sociais. Assim, houve uma "difusão" semântica, coerente com a história das relações sociais e interétnicas mantidas nesses três séculos de convivência com muitos grupos sociais. A capacidade de fortalecer a efetivação das fronteiras étnicas e da etnicidade Tremembé não derivava daí, evidentemente, porém, a historicidade das relações interétnicas na região permitiria que o campo semântico da etnicidade tivesse uma abrangência bem maior do que as esferas de concentração atual dos Tremembé e da geografia das suas fronteiras. Além disso, a semântica estava articulada genericamente com certas ideologias nacionais, por exemplo, o "mito das três raças", no qual são transmitidos e reproduzidos valores, símbolos e representações genéricas sobre o "índio brasileiro". Posso estender, talvez, os mesmos argumentos para uma ordem sociocultural até maior, no caso do Ceará, se consideramos, sempre criticamente e relativizando, a forte presença das populações nativas indígenas na sua história, mesmo se desde o século XIX ela vem sendo minimizada.

Esses fatores históricos vêm constituindo o que entendo por *senso comum da etnicidade*, termo que não sugere uma estrutura de significados e símbolos, mas sim uma forma de discurso contextualizado, no qual se difundem e/ou se reproduzem comentários, argumentos, provérbios, anedotas, imagens e símbolos a respeito do "índio", mas de maneira bem genérica. Assim, pude entender como ocorria a difusão e a efetividade de discursos e enunciados sobre os "índios" e/ou sua natureza entre pessoas que mal sabiam ou suspeitavam da existência atual dos Tremembé, em lugares até distantes de onde eles vivem hoje. Esses discursos repetiam muitos elementos semânticos, difundidos com vigor entre os Tremembé, como a vulgata da *avó pegada a dente de cachorro*. Além disso, o senso comum da etnicidade possibilita também a capacidade de conhecimento do "outro", mesmo que os significados

daí decorrentes tenham fundo anedótico e representem um nível menos politizado da transmissão das representações sociais. Enfim, há a reprodução dos elementos semânticos próprios da etnicidade.

Se existe tal reprodução e se ela é habitual ou, pelo menos, mostra um consenso do que se diz ou comenta, supõe-se que haja o conhecimento, ao menos relativo, da efetividade de fronteiras étnicas pela região. Os enunciados eram, porém, na maioria das vezes anedóticos e se conjecturavam a existência atual dos Tremembé, mostravam distanciamento do que eles realmente passavam. Seus efeitos tinham "vida curta", brevidade, exceto na força que tinham para sua própria reprodução e difusão. Não podiam ser confundidos com os argumentos e o sentido mais político dos enunciados que negavam ou reduziam a etnicidade Tremembé.

Para esclarecer, descrevo dois eventos que retratam o que entendo por senso comum da etnicidade. Em um deles, eu passava por Acaraú, mas não conhecia ninguém. Minha prática como pesquisador ali foi sempre desconhecida ou, ao menos, não implicava curiosidade maior. Enfim, não explicitava meu interesse de pesquisa pelos Tremembé. Logo no primeiro dia de estadia, passei pela agência da Teleceará onde se encontravam dois homens conversando com a telefonista. A moça perguntou o nome de um deles e, quando ele respondeu, riu e disse que achava "estranho". O homem falou com tom animado que era "nome de índio" e que "sua avó tinha sido pegada a dente de cachorro e que tinha conseguido fugir correndo dali até a Bahia". Chegou a falar de Almofala também. Todo o diálogo tinha caráter anedótico, mas remetiam a temas e categorias que encontrei entre os Tremembé. Talvez os homens fossem de algum lugar onde a diferenciação étnica tivesse efetividade, mas também podia ser que não.

No outro caso, em minha quarta viagem ao "campo", fiquei em uma pousada em Itarema por alguns dias. Como em Acaraú, minha presença era notada, mas sem estar associada *a priori* à imagem de pesquisador, bem cristalizada em Almofala. Uma conversa com a dona da pousada foi bastante peculiar. Comentei que fazia uma "pesquisa" em Almofala, isso no período anterior à festa da padroeira, o que fez a senhora perguntar se eu era "jornalista". Comentei que a igreja era muito bonita e ela arrematou que os "índios" a tinham descoberto. Fazendo-me de interessado, perguntei se tal história era verdadeira e se ainda havia índios por lá, tendo ela replicado que eles a tinham "descoberto" e até chegado a morar dentro dela. Quanto à existência atual dos Tremembé,

contou que só havia os filhos e os netos, mas que eram "índios civilizados" e não os "brabão que metem medo na gente". Disse também que toda região de Itarema havia sido "terra dos índios". Essa senhora chegara na cidade há cerca de quatro anos e montara a pousada com o marido, os dois sendo originários de outra região. Contou-me que aprenderam tudo o que sabiam depois de terem chegado.

Geertz (1983: 73-93) já abordou as características peculiares do senso comum e de sua reprodução. Elas definem muito bem sua própria eficácia: naturalidade, um sentido prático, simplicidade, falta de método e acessibilidade. O senso comum pode se expressar de formas variadas, de acordo com as culturas e as situações históricas. Ainda assim, sua força provém da confirmação de suas qualidades. Quando alguém comenta ou discorre por meio do senso comum, não se espera falta de compreensão ou dúvida, o que é dito tem realmente capacidade de auto-explicação. As coisas são porque são. A autoridade do senso comum se baseia na falta de questionamento quanto ao que é falado ou apresentado.

O caráter óbvio do senso comum se expressa, segundo Geertz, por tonalidades variadas, seja com irritação ou desdém, seja com aceitação ou humor. De certo modo, os acontecimentos que registrei primavam pelo anedótico ou folclórico. Essas pessoas que falavam dos "índios" não esperavam qualquer contestação. Era o que diziam e nada mais, mesmo porque o senso comum não se reproduz "volumosamente". Sua eficácia está na própria concisão dos comentários e do que se constata: trata-se do óbvio. O senso comum da etnicidade estava acessível a todo aquele que quisesse discorrer sobre alguma "verdade" da ocupação regional.

Os eventos eram descritos como comentários anedóticos ou "curiosos", não produzidos com uma conotação mais política das relações interétnicas. Foram momentos sem que houvesse a explicitação de fronteiras étnicas ou que contribuíssem na construção da etnicidade por parte dos Tremembé, articulando pessoas sem qualquer ligação mais profunda, se alguma, com os *índios*. Se o senso comum da etnicidade não tinha intenção política prioritária, acredito que acabava por ter um sentido político, ainda que reduzido. Sua consideração da diferenciação étnica atual dos Tremembé era opaca, não admitida, a não ser como no caso da senhoria da pousada, vendo-a como mínima, o que correspondia com as posições dos grupos e atores sociais antagônicos aos Tremembé das três situações. Ainda assim, o senso comum da etnicidade se destacava pelo anedótico e pelo trivial.

O senso comum evidenciava, sobretudo, a presença de elementos e temáticas correntes entre os Tremembé, inclusive categorias e juízos destacados no reconhecimento étnico. Apresentava também um conhecimento dos "índios" que, mesmo tangenciado, sem mostrar a concretude das fronteiras étnicas, servia, funcionando semanticamente, na apreensão da diferença étnica, ainda que se remetendo mais à figura do "índio genérico". Todavia o conhecimento transmitido era de fato particular, pois se baseava em informações históricas correntes da região e da antiga existência de "índios". Na verdade, porém, tal conhecimento se baseava em um campo semântico da etnicidade cuja razoabilidade, eficácia, investimentos e disposições tinha muito maior significação do que a própria esfera do senso comum.

O fio de Ariadne: seguindo pelos caminhos semânticos da etnicidade

O campo semântico tinha abrangência, o que explica por que vários grupos sociais mesmo antagônicos a partir dele se orientavam, redefiniam e interpretavam os fenômenos de diferenciação étnica. Nesse sentido, havia um oceano de categorias, valores, representações, expressões verbais e semânticas que podiam ser operados no sentido da construção, positiva ou não, da etnicidade dos Tremembé. De acordo com o contexto, os grupos sociais privilegiavam certas categorias e representações em detrimento de outras. Era esse processo coletivo de escolha, difusão e interpretação de valores, categorias e símbolos, em contraste com outras interpretações, que implicava uma política das representações, verificável na dimensão social das relações interétnicas. Havia o aproveitamento e a exploração intensa do campo semântico quando as fronteiras étnicas emergiam e, destacadas, passavam a mostrar juízos, acusações e confrontos entre grupos e atores sociais antagônicos³¹.

A presença de *pesquisadores* ou agentes, como os missionários, vinha estimulando igualmente a reprodução e a positividade do campo se-

mântico da etnicidade. Em uma perspectiva genética, o campo antecedia estruturalmente ao próprio padrão de interação dos Tremembé com os *pesquisadores*. Prova disso seria ter encontrado a presença similar dos mesmos elementos semânticos, categorias e representações sociais nos Tremembé da Almofofa e nos do Capim-açu/São José que nunca tiveram contato com qualquer *pesquisador* antes de mim. Enfim, um sistema cultural e simbólico se estrutura, organiza, se reproduz e se aplica segundo bases e regras sociais, ainda que não seja correto reduzir ou desdenhar a atuação de pesquisadores e missionários. À medida que assuntos e temáticas de enfoque ou perfil étnico eram estudados, enfatizados ou valorizados por todos os agentes, acredito que havia, como também aconteceu na minha experiência etnográfica, um mote para a capacidade reflexiva dos próprios Tremembé quanto à diferenciação étnica. Mesmo considerando as diferentes experiências, abordagens, perspectivas e práticas que tais agentes tiveram para com os Tremembé, em todas trajetórias buscaram conhecê-los, aliás sublinhando certos valores, imagens e representações que puderam ser encontrados entre os "índios", vindo a trazer, porém, novas significações à semântica étnica.

Do mesmo modo, em um processo dialógico, os Tremembé também buscaram conhecer-se a partir do que os agentes buscavam saber. Esse processo, vale frisar, não se resumia ao evento "técnico" de uma entrevista, na qual o "pesquisador" indaga e ouve e o informante narra e responde, mas vinha se dando de modo amplo, ao longo de uma história de pesquisas e práticas voltadas para os "índios Tremembé" ou, indiretamente, para a dança do *torém*. À medida que tal "figura", "objeto" ou "sujeito" se construía pelos investimentos e pela ansiedade dos agentes, havia também um processo acelerado de reflexão e questionamento étnicos por parte dos Tremembé. Eles conheciam a si mesmos ou se construíam na sequência em que eram e são (o processo dialógico está em devir) conhecidos.

Pretendo discutir vários elementos semânticos, por mim considerados mais evidentes, que serviram para a formulação de juízos, argumentos, acusações e também para reflexões de ordem étnica. Mapearei aqueles que me pareceram mais investidos semanticamente pelos Tremembé e, não só por eles, como também por aqueles que não os viam como tais. Acho que a investigação de tais elementos pode servir para o entendimento da abrangência do campo semântico da etnicidade e de como ele servia na orientação de vários grupos sociais, não só dos

³¹ A idéia de uma política das representações se aproxima muito do que Bourdieu chama de "luta das classificações" ou das "representações", tratando da definição da identidade "regional ou étnica", que seriam "lutas pelo monopólio de fazer ver e crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer os grupos" (1989: 112).

Tremembé. Quando for preciso, contextualizarei o aproveitamento singular que os Tremembé de cada situação faziam da semântica étnica. Não apresento, porém, um simples inventário semântico de categorias e expressões mais usadas pelos Tremembé. Gostaria que vissem tal exercício como uma cartografia da maneira como os Tremembé construíam sua etnicidade e como, por meio dela, podemos encontrar similaridades estruturais entre as três situações étnicas.

Quando falo de similaridades estruturais, estou me referindo às convergências possíveis que consegui detectar entre as três situações Tremembé. Não eram princípios que definiam exclusivamente os Tremembé. Os elementos que descrevem similaridades puderam ser encontrados entre outros grupos sociais. No entanto, acredito que somente certo aproveitamento de elementos sociais e culturais permitia que se estabelecessem nexos, vínculos e relações estruturais entre as três situações Tremembé, ao menos até o período que fiz etnografia, pois acredito que havia uma tendência à dilatação de tais elementos de convergência, como a possível difusão do *torém* e a prática indigenista da FUNAI.

Os índios brabos e mansos e a vulgata da avó pegada a dente de cachorro

Os Tremembé diziam que os *índios brabos* viviam na *mata*. Nas três situações, foi muito comum ouvir desenvolvimentos semânticos sobre a antiga "brabeza" dos índios, depois tornados *mansos*: "[...] ele contava que ali, a Almofala, era uma ilha porque tinha uma lagoa por um lado e pelo outro. Essa do lado do sertão era uma mata! Lá se pegava índio brabo e amansava! O povo, os outros povo, amansavam. Amansavam os índios" (Almofala)³².

A referência à *mata* descreve um tempo em que só havia *índios brabos*, sendo o passado mais distante concebido pelos Tremembé. É interessante encontrar a associação de *índio brabo* com *bicho*, *animal*, *bicho*

³² Carneiro da Cunha (1992: 136) mostra que as categorias índios brabos e mansos já existiam desde o século XIX. Esse fato corrobora a suposição de que o campo semântico em que se atualiza a etnicidade Tremembé tem uma historicidade razoável, reproduzindo categorias operadas em outras situações históricas e não impedindo que seja apreendido como conhecimento pelos diversos grupos sociais.

do *mato* como se eles pertencessem, nesse primeiro momento, a um universo "natural", selvagem e, de certa forma, mais "puro" e integrado. Os *índios brabos* caçavam e coletavam frutas no *mato*. Era costume dizer que os versos do *torém* foram originados nessas primeiras perambulações dos Tremembé, quando encontravam no caminho animais ou frutas das quais criavam cantigas especiais. Digo "primeiro momento" porque os comentários não se referiam a qualquer coisa anterior à *mata* e aos *índios brabos*. Foi na *mata* que se descobriu também a *Santa de Ouro*: "Mãe contava que isso antigamente era *mata* de se caçar assim toda caça. Quando foi um dia acharam a santa" (Almofala).

Muitas vezes, não se falava de *índios brabos*, mas somente da *mata*, sugerindo um ambiente, uma paisagem, que deve ser associada a uma situação originária e que pode, como acontece nos relatos da ocupação da Varjota e do Capim-açu, explicar a chegada ou *descoberta* do lugar pelos *índios*. A *mata* e os *índios* seriam convergentes e associados nesse passado de descobertas (da santa, de lugares). Assim, a Almofala teria sido antes uma *mata* da mesma forma que foi a Tapera/Varjota e o Capim-açu/São José. A *mata* teria, inclusive, uma fauna rica (pebas, cotias) e feroz, como *onças a esturrarem* (rosnando) nos seus recônditos e ao redor das casas dos *índios*. A "brabeza" dos *índios* se acomoda perfeitamente a tal *imagery*. No entanto vale destacar que a *mata* e a existência *antiga* de *índios brabos* implicariam uma primeira realidade e, sendo única, panorâmica para um passado ao qual não se retorna, senão na forma de relato ou narração³³.

Eram poucos os Tremembé que não contavam algum relato sobre uma antepassada que fora *pegada a dente de cachorro* e *amansada*. Detalhes ou minúcias narrativas, como dela ter precisado *furar as ventas*, porque era *furiosa*, eram comuns, anunciando também a passagem de um universo selvagem para outro "domesticado". Essa bisavó ou tataravó estabelecia o vínculo de um tempo considerado como *antigo*, no *antiga-*

³³ Ver Carvalho (1984: 173-7) no que diz respeito à manutenção de categorias étnicas similares em outros grupos e populações indígenas no Nordeste. A operação das categorias índio brabo e manso, porém, não se justifica somente por haver a "supervalorização da identidade (de índio hoje) como pessoa reconhecida pelo Estado", o que justificaria o contraste com os brabos. Os Tremembé operam com as mesmas categorias e só há pouquíssimo tempo passaram a ter expectativas de reconhecimento pelo órgão indigenista. O sentido é outro, como mostrarei. Batista (1992: 142) mostra que os Turká usam a categoria "brabio".

mente, de *índios brabos na mata*, com seus parentes que viviam nos dias de hoje. O vínculo era personalizado pelo parentesco, não admitindo qualquer refutação. Se a avó ou a bisavó eram *índias brabas*, a origem étnica estaria garantida para seu *descendente*: “Eu tô dizendo. A avó da minha mãe era (índia). Foi pegada a dente de cachorro no mato, *tão índia era. Ela era índia pura, pura*, que pegaram ela no mato a dente de cachorro (Tapera, grifos meus)”.

A eficácia da vulgata era evidente entre aqueles que desejavam se incorporar etnicamente e que a dispersavam. Foi o caso de um homem nascido nas Ostras, lugar distante de Almofala, que me contou que sua bisavó fora “pegada no mato”. Ele aproveitava-se politicamente do enunciado, afinal era um dos que organizavam o novo grupo do *torém* na Almofala e que desejava ser visto como da *parte de índio*, apesar da contestação dos *toremzeiros* mais tradicionais.

A positividade da vulgata era tanta que normalmente se encontrava ao nível do senso comum da etnicidade, conforme um dos casos descritos. A abrangência do campo semântico da etnicidade permitia que a vulgata fosse reproduzida também por aqueles que minimizavam a etnicidade, como os Teixeira do Capim-açu, que a difundiam neutralizando seu efeito “hereditário”: “o papai contrava, mas não tou certo qual foi, se já era bisavó dele, se era escanchavó, se era tataravó. Foi enterada na igreja de Almofala. Essa foi pegada a dente de cachorro. Mas daí quantas geração não já veio?” (Capim-açu).

O relato da *avó pegada a dente de cachorro* não é encontrado apenas na semântica da etnicidade dos Tremembé. Há outros casos de diferenciação étnica que mostram o aproveitamento da mesma vulgata, vinculando o tempo passado (dos *índios*, dos *antigos*) com seus descendentes nos dias de hoje.

A “brabeza” representava uma natureza originária dos *índios* que veio a ser *amansada*, *domada* por “eles”, outros povos. Os relatos não explicavam muito bem quem *amansava os índios*, ainda que estabelecessem nítida diferença étnica. O “amansamento” transformava tal “natureza” primária, “bruta”, *furiiosa*, 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 de se *humilhar*: “Ela era braba no mato. Aí eles pegaram ela a dente de cachorro e amarraram ela pra módi poder ficar muito tempo amarrada pra se humilhar. Ficar mansa. Tudo que amansa tem de se amansar pra se unir com os outros” (Almofala).

De certo modo, a vulgata era a metáfora da situação histórica atual dos Tremembé, já que pelo “amansamento” se deu a “união”. Se, por um lado, ela é positiva, não deixa de ser assimétrica pelo fato da “humilhação”, os *índios* ficando *mansos*. Havia uma qualificação ambígua dos *índios brabos*, de forma também pejorativa. Eram *furiosos*, mas também *abestados*, deixavam-se enganar. O próprio “amansamento” seria uma das demonstrações de sua tolice. Algumas vezes, comentava-se que os *índios brabos* foram *tolos* por terem vendido suas terras ou dado morada a *pessoas de fora*. Nesse sentido, eles oscilavam entre a “brabeza” e a ingenuidade, que ainda seriam sinais de sua natureza. Esses comentários foram encontrados mais na Almofala onde a situação fundiária era a pior para os Tremembé: “Os índios eram um pessoal desinteressado. [...] Não tinha ganância por terra. Almofala era desabitada porque os índios não tinham interesse por nada. Era o pessoal mais tolo do mundo” (Almofala).

Por um lado, os *índios brabos* davam medo: “Você sabe índio brabo pega outra pessoa e rasga na hora”. Por outro, mesmo com o “amansamento”, os *índios* não perderam de todo a sua “natureza”. Muitas vezes, ouvi dizer que um *índio* é sempre *cismado*, seja porque tem medo dos outros, já que foi *amansado*, seja porque desconfia dos outros: “Aquele povo cismado, já sabe. A gente chega na casa da criatura. Ele tem um modo de botar a cabeça assim. Aí volta pra trás. Aquele povo já puxa aquele sangue de índio” (Almofala).

Nenhum dos Tremembé que conheci, nas três situações, se atribuía como *índio brabo*. Achavam-se *mansos*, o que não lhes retirava a *parte de índio* ou a “pureza”, outro tipo de qualificação étnica operante na construção da etnicidade. Diziam que algumas pessoas eram *brabas*, mas reconheciam que eram raras, frisando mais aspectos de comportamento, quais sejam, se a pessoa era *cismada*, *desconfiada* ou se tinha *fala ruim*. Por seu turno, as pessoas que questionavam a diferença étnica dos Tremembé confirmavam que, nos dias de hoje, somente haveria *índios mansos*, *descendentes*, o que servia na minimização do valor do perfil étnico.

O sangue e os índios puros e misturados

O *sangue* tinha significação especial na construção da etnicidade entre os Tremembé. Categorias étnicas como as de *índios puros* e *índios misturados*, *índios legítimos*, *índios mesmo* eram empregadas envol-

vendo o *sangue* e a *família*/a *raça*, ou seja, lidando com o parentesco. Os Tremembé enfatizavam que o sangue seria o elemento primordial para a continuidade biológica e, de certa maneira, étnica dos índios, mas igualmente de qualquer grupo ou população socialmente diferenciada. A *raça* seria a unidade social mais ampla que concebem em termos étnicos, ainda que ela se identifique à idéia de *família*: "Os mais velhos, dizem, que eram índios. E os mais novos tem de ser. Se sua avó for índia, a mãe dela também é por causa do sangue. A família da mamãe, da vovó, eles dizem, que eram índio mesmo" (São José/Capim-açu).

Os *índios*, por serem de uma *família* particular, tinham *sangue* distinto das outras, como a dos regionais, posseiros e a *gente de fora*. O sangue era substancializado na sua potência, aliás bastante forte, conseguindo se manter ao longo das gerações, nas *indescendências*. Era o que se chamava de *puxar o sangue*, "puxado" de uma natureza originária, a mesma que caracterizava os *índios brabos* que já comentei. O *sangue do índio* possuía força por sua própria substância, simbolicamente associada à uma natureza selvagem, a do *mato*:

O sangue do índio. É um bicho do mato. Do mesmo jeito é o cristão. O cristão tem um sangue limpo. Tem outros mais sujo, outros mais limpo. Tem o sangue do nêgo. Tem o sangue do caboclo. Aquilo ali já vem puxando as família, já vem puxando os troncos velhos. Porque se meu bisavô, meu tataravô era índio, aí meu bisavô era índio também. [...] Aí vem puxando de lá pra cá. O neto puxa, aí já vai saindo. Aí a gente tem que puxar aquele sangue (Tremembé, Almofala).

É porque tem o índio, tem o sangue indigenista. Ele tem o quê? Se ele é índio, da classe índio, quer dizer que o sangue dele é índio decidido, o sangue refinado da indescendência. [...] É, quer dizer assim. O sangue é a mesma. Significa o sangue pra nós, significa a parentesco. Você conhece a palavra de parentesco? Justamente é o sangue pra nós que nós chama. Tanto faz ser parente como diz assim: "fulano tem sangue de índio"; "fulano é parente de índio". É o mesmo nome (Tremembé, Capim-açu).

Os Tremembé acreditavam que o *sangue* "refinado" do *índio* tivesse uma espécie de "pureza" biogenética, isto é, não apresentasse qualquer outro elemento que o "sujasse" ou o manifestasse de forma não integral. O sangue era substantivado por sua integralidade, totalizando a natureza do *índio puro*/mesmo *legítimo* (o *brabo*). Schneider (1968: 20-

5) explica que as relações de sangue podem ser vistas como um "fato objetivo da natureza" que se perdura. Sua "objetividade" não deixa de ser culturalmente construída, sobretudo em uma dimensão simbólica. O sangue totalizava a pessoa do *índio*, sendo visto inclusive como precedendo as relações sociais que eram mantidas, hierarquizando-as num nível menos interveniente. O *sangue*, definindo as relações parentais e de consanguinidade, podia ser visto como um dos fatores que construíam simbolicamente a identidade "indígena". Os fenômenos interétnicos não eram entendidos por meio das relações sociais que os produziam, mas pela determinação substantiva do *sangue* e das diferenças de sua natureza. Explica-se então a perplexidade dos Tremembé de Almofala quanto aos *índios que não querem ser índios* e também do líder do Capim-açu quantos aos seus parentes, que não se identificavam como *índios*³⁴.

Categorias como *sangue limpo*, *sangue indigenista* (apenas usado no Capim-açu por Patriarca) e *índio puro* representavam uma totalidade que existia no passado originário dos Tremembé e não só deles, como também de todas as *raças* ou *famílias*. Toda unidade de perfil étnico teria originariamente uma integralidade biogenética centrada no *sangue*, a substância que mais se compartilha e sempre se herda. A "força" do sangue podia ser encontrada em diversas famílias ou biótipos, do mesmo modo que sua "fraqueza" ou "sujeira". Os *nêgos* teriam *sangue forte* como os *índios*. O *cabra* (o albino) teria um "sangue fraco, ruim, que nem água", conforme muitos disseram. Além disso, o *sangue* veicula ou transmite características morais pelas gerações. O tipo *desconfiado*, *cismado* do índio decorria da capacidade de resistência e continuidade do sangue como substância que se adquire pelo parentesco.

O *sangue de índio* podia ser afetado também pelas relações sociais interétnicas. Na semântica da etnicidade Tremembé, havia a concepção da *mistura* do sangue, o que implicava a apreensão simbólica de

³⁴ Schneider discute o parentesco americano como um sistema cultural. Faço uma interpretação do significado do *sangue* para os Tremembé que tem suas especificidades, não traduzíveis para os planos culturais norte-americanos. No entanto, a concepção do sangue como fator determinante do parentesco é similar. O simbolismo naturalista e identitário do sangue e do parentesco foi discutido em outros grupos como os Kariri-Xocó (Mata 1990: 140-8), muito mais próximos dos Tremembé, que acreditam que sua unidade étnica é transmitida pelo sangue; Batista (1992: 142) repara o mesmo entre os Turuk.

descontinuidades sociais, percebidas no emprego da categoria *índio misturado*. Ela tratava exatamente do efeito das relações sexuais entre índios e “não-índios”, bem como dos casamentos entre eles. O *sangue* se misturaria e perderia parte de sua força, ainda que permanecesse como *parte* “biogenética” dos *índios misturados*. A “mistura” não era entendida apenas como a de *sangue*, mas também de *família*, vista como uma unidade étnico-racial mais ampla: a *família dos índios*. Aparecia, novamente, a diferenciação interna dos índios, em termos duais pela presença de “unidades externas”:

Porque hoje em dia, esse pessoal daqui não é índio mesmo. Sim, índio puro, como era antigamente. Porque o índio é um sangue só. [...] O índio puro era como meu avô porque ele não tinha mistura de outra família, de outro canto, de outra qualidade de gente, só dos índios mesmo. [...] Eu acho que não tenham mais não. Os antigo já morreram tudinho. Foram se acabando. A segunda, a terceira, a quarta, a quinta geração tá tudo misturado. Acho que não tenha. Às vezes, casa uma índia com outro doutro sangue. Aqueles filhos já são misturado, não são índio puro. Agora as minhas filhas são pura (Tremembé, Almofala).

A indescendência e a parte dos índios

Venho destacando que as categorias e representações sociais de perfil étnico eram aproveitadas pelos Tremembé ou seus antagonistas em termos políticos, ainda que nem todos o fizessem de maneira consciente. Havia um simbolismo étnico que articulava todos os elementos semânticos que estou apresentando. Uma das formas mais comuns de identificação étnica encontradas sem exceção nas três situações era a de se dizer da *parte de índio* ou da sua (*in*)*descendência*. Eram categorias homólogas e, por sinonímia, associavam-se à de *índio misturado*.

Como mostrei, era o *sangue* que permitia a continuidade dos *índios puros* para com suas gerações posteriores, a *indescendência*, boa parte de *índios misturados*. Tendo avós e bisavós *índios*, com certeza a pessoa herdava uma *parte*, *puxava-a*, falando nos termos nativos. Essa *parte* podia ser visível ou não. Os traços físicos podiam mostrá-la, porém o sangue seria o fator principal para a detecção da origem étnica indígena. Contudo, levando em conta a mistura do sangue, os Tremembé e também seus oponentes, avaliavam ou discutiam o valor da *parte*, sobretudo se ela era “pouca” ou não. Assim, o (*in*)*descendente* Tremembé

tinha *parte do sangue do índio puro* que existia no passado, figura chave no contraste com os *misturados*: “A gente não é, como se diz assim, *as pessoas mesmo como antes*. A gente é. *Pega um pouquinho lá atrás*. A gente sente que tem um pouquinho de parte. Mas nós não somos mesmo. Mas meu avô, como minha mãe falou, era índio” (Almofala).

A *parte* era mantida numa dimensão quantitativa – um “pouco” – demonstrando o caráter substantivo, material, do *sangue*. A integralidade biogenética do *índio misturado* é composta, *parte* indígena e parte não-indígena, ao contrário do índio puro que é de *sangue limpo, decidido, completo*. Do mesmo modo, a *parte* específica ainda uma dimensão qualitativa, pois o *índio misturado* já não tem todo o *sangue* “forte” de seus antepassados; ele possui um sangue mais *fraco*. A substancialidade da “pureza” do *índio misturado* era bem distinta da que tinha sua avó ou bisavó “pegada a dente de cachorro”, por exemplo. Ele possuía a *parte*, os vestígios de uma substância ainda persistente por sua capacidade hereditária e originariamente forte.

A “pureza” do sangue não era buscada prioritariamente pelos Tremembé, ainda que valorizada quando se queria saber se uma pessoa era *índia* ou não. Acredito que a questão do *sangue puro* ou *misturado* se impusesse especialmente na confirmação ou não da existência de *índios*, se *descendentes* ou não, isto é, em termos interétnicos e em uma dimensão política. Na Almofala e no Capim-açu, os Tremembé achavam que poucos de fato eram *índios puros*. Na Varjota, havia a tendência de se dizer que todos ali pertenciam a uma só *família*, o que não implica que se considerassem *índios puros*. Na verdade, ali, essa reflexão semântica voltava-se para certas pessoas, mais idosas, nascidas na Almofala, tendo comportamento percebido como *cismado*. Eram os mais *puros da Comunidade*.

Pouquíssimos Tremembé chamavam alguém de *índio puro*, categoria que reflete “antiguidade”. Contudo alguns argumentavam que seus pais e esposos eram *puros*, por não terem se *misturado* (casado) com pessoas de outras *famílias*, “não-índias”. Era uma maneira de estabelecer contraste em um universo social cada vez mais *misturado*, diferenciando índios e não-índios, ainda que no sentido de confirmar a “pureza” étnica diante dos outros, *índios misturados*. Haveria distinção de valor entre relações consanguíneas e de afinidade, as segundas “misturando” o que era homogêneo nas primeiras. Certamente havia politização nesses contrastes, como havia também quando algum Tremembé invocava fazer *atestado de sangue* porque, segundo eles, na Almofala havia muita gente

que vinha se dizendo *índio*, sem o ser. O *sangue* era mais um fator que provaria a origem indígena³⁵.

Na Almofala e no Capim-açu, a questão do *sangue* e da *parte de índio* era mais realçada porque as fronteiras étnicas eram também mais marcadas. Na verdade, como poucos achavam, tanto os Tremembé como os não-índios (posseiros, *gente de fora* e outros), que ainda existissem *índios puros*, verificava-se um intenso questionamento das categorias *(in)descendente* e de *parte de índio*. Ocorria uma interpretação politizada da *indescendência*, do fato de se ter *parte de índio*. Alguns achavam que a *(in)descendência* podia ser forte, outros não. Nas duas situações, havia o uso das categorias *(in)descendentes* e da *parte de índio* pelos Tremembé e igualmente por aqueles que questionavam sua diferenciação étnica. Muitos se diziam *descendentes*, mas não se achavam *índios* e contestavam os investimentos e as reivindicações étnicas Tremembé. Outros nem eram *descendentes*, porém reconhecidamente de outra origem étnica, embora operassem na mesma semântica. Por si mesma, a *(in)descendência* podia ter valor e justificava os investimentos étnicos, ainda que nos dias de hoje só existissem *índios misturados* e que a potência do sangue venha se perdendo nas gerações. Repare, agora, nas duas citações seguintes, contrastantes no significado étnico-político que expressam, porém usando as mesmas categorias:

Acho que índio mesmo não existe não. O índio mesmo, puro. *Agora existe descendente de índio*. É aquelas pessoas que nasceram das outras pessoas. Por exemplo, o avô era índio. *Eu não sou índio, sou descendente de índio*. Não sou índio puro. Sou descendente de índio. *É aquelas pessoas que não era daquela época. Já tão mais civilizado, já conhece mais as coisas, já tem entendimento melhor*. É isso. Naquela época eram brabos demais. Descendente é aquelas pessoas que vão nascendo. Vai passando de pai para filho. [...] *Vai ficando o sangue menor*. Embora o sangue vá sempre uma coisinha, mas vai ficando menor, *não vai ficando puro*. Acho que descendente deve ser isso. (uma bisneta do antigo capitão dos índios, Almofala, grifos meus).

³⁵ Os Turká atuais se dizem "indescendentes dos brabios" ou também as categorias "rimanescentes", "caboclos bramiados ou braiados". Segundo Batista (1992: 124), os Turká empregam os termos "braiado/bramiado" significando ter sangue misturado em decorrência de relações matrimoniais e sexuais com pessoas não-índias. Entre eles, o "exame de sangue" é tido como um meio de provar a origem étnica, tal como se comenta também entre vários Tremembé. Os Kariri-Xocó estudados por Mata (1990: 143) dizem também que são da "parte dos Xocó", designando possuírem seu sangue e terem pai ou mãe Xocó. Ver ainda Barretto Fo (1992: 411-500).

Não tem puro, mas tem nós descendente forte ainda dos índios. Puro não tem mais. Puro mesmo não tem mais. Só tem neto, bisneto, tataraneto! [...] Qualquer pessoa *daqui de parte de dentro de aldeia pertence aos índios*. O que nasceu e se criou é filho *daqui de Almofala*. Ao mais longe ou mais perto tem de ser parente. É tudo uma descendência só. Agora *esses de fora que chegam por agora é outra parte de gente* (Tremembé, Almofala, grifos meus).

Havia "dois pesos e duas medidas" no aproveitamento das categorias e da semântica étnica. Era importante, sobretudo, saber como empregá-las. Significados étnico-políticos contrastantes puderam ser percebidos nos discursos dos Tremembé e de seus oponentes ou mesmo entre aqueles que não tinham posição definida quanto à etnicidade. Em 1991, a zeladora da igreja de Almofala, "arqui-inimiga" do *cacique* Tremembé e de todas as reivindicações étnicas na região da Almofala, explorava uma "teoria" similar aos argumentos dados pelos *índios* que tanto contestava, mas sua argumentação tinha sentido inverso ao dos Tremembé, o de negação da sua etnicidade. No caso, a noção de *índio legítimo* era sinônima a de *índio puro*:

Eu sou Monteiro legítima. Mas eu vou lhe dizer que ainda sou Monteiro dos legítimos dos Monteiro? Não sou. A minha família traz o nome de Monteiro, todos que nasceram *naquela raça* vai levando o nome de Monteiro. Mas que *nós não somos os Monteiro legítimos* mais porque eles tão com cem anos que morreram. Quanto anos tá que o meu bisavô morreu, que eu não sei nem quem era, meu avô morreu e eu nunca vi. Porque eu vou dizer que sou Monteiro legítimo? Eu não sou. *A minha família já está misturada* com os Braga, com muita família, com Ribeiro com tudo! Então é a mesma coisa de eu dizer que não existe mais o *índio legítimo* na Almofala. Não existe. Isso é uma coisa que não tem lógica! (A. Monteiro, Almofala, grifos meus).

O *sangue*, como apontei, é matéria substantiva e ativa na continuidade e circunscrição de outras *famílias* além da "indígena". Outras *famílias*, *raças* e identidades eram assumidas e operadas pelos que minimizavam a etnicidade dos Tremembé, na Almofala e no Capim-açu, acabando por construir também unidades étnicas ainda mais abrangentes, podendo incorporar populações. O apelo a identidades regionais e nacionais era comum, porém ainda com ênfase no significado do *sangue*, se bem que bastante pautado na ideologia da miscigenação de raças: "Eu tenho muito orgulho de ser índia. E por quê? Todo brasileiro é índio,

tem sangue de índio". Nesse caso, há a positividade da atribuição como *brasileiro* para tornar o fator sangüíneo muito mais abrangente e menos incisivo na sua conotação étnica indígena. Acredito que diversas ideologias nacionais fossem empregadas em concomitância ao campo semântico da etnicidade, vindo a servir diferencialmente aos grupos e aos atores sociais em interação: "Sou índio pela descendência do Brasil, mas pelo sangue de índio eu não sou. Viu! [...] Eu sou filho natural do Brasil e as primeiras pessoas do Brasil foi índio. Por essa razão eu me respondo índio também. *Se hoje o Brasil tá misturado, é porque veio dos outros países* (Teixeira, Capim-açu).

O significado e a estética dos traços físicos

Os Tremembé usavam a descrição dos traços físicos de uma pessoa como um dos meios mais comuns de identificação de sua origem indígena. Os cabelos, o nariz e traços faciais, a estatura eram as partes corporais mais referidas. Essa apreensão do corpo como suporte de símbolos de herança biogenética indígena servia como complemento da argumentação em torno do *sangue*. A descrição anatômica e os comentários estéticos correspondentes eram elaborados no sentido de mostrar evidências "objetivas", sobretudo no caso dos *índios que não querem ser índios*. Para os Tremembé, os traços físicos e a composição sanguínea tinham importância para a definição da *indescendência* de alguém:

Diz que os índios antigamente tinham a *venta furada*, um negócio na boca e parece que a orelha lascada. E nada disso nós temos hoje. Mas deixa que nós somos ainda dos resquícios dos índios, ainda tem o *sanguezinho* dos índios. A minha bisavó foi pegada a dente de cachorro, a minha mãe contava. [...] A minha tia parecia com índio. Ela tinha esse beirão assim, batido. E o cabelo era assim cabelo duro (Almofala).

Certamente a importância da descrição física de alguém era mais encontrada na Almofala do que na Varjota e no Capim-açu, ainda que houvesse referência aos traços corporais nas três situações. Havia um emprego mais comum das referências corporais na Almofala porque ali era preciso acomodar pessoas que minimizavam sua origem indígena e não se diferenciavam etnicamente. Os traços físicos eram relativizados também no contraste entre *índios puros* e *misturados*, já que a "mistura

de raças" contribuiu para dispersar algumas imposições corporais originárias, como a *venta furada* e os traços mais *feiosos*: "esse nariz só pode ser da descendência de índio, que é um bicho mais feioso. Não tinha barba, todo o bicho era liso mesmo".

Na orientação dos Tremembé, os traços físicos serviam para contrastar vários biótipos: o *índio* não seria confundido com outros como o *cabra*, o *caboclo*, o *nêgo* e o *branco*. Havia um sentido anedótico na peroração sobre tais biótipos, por exemplo, se alguém era *branco* ou *cabra*. O *cabra* seria *gazo*, de *sangue ruim* e *cabelo enroladinho* (era o tipo do albino). Muitos *toremzeiros*, porém, se diziam *caboclos* porque tinham cor de pele mais clara: "Tem a *cunhã*, a *tapuia*. Tem o índio, tem o negro. A *tapuia* é aquela de cabelos de flecha, estirado, nenhuma volta. A *cunhã* é que tem as pernas coisadas, ressecada. O negro é esse do cabelo que não molha, bem enroladinho, *nêgo legítimo*. Dizem que nós somos *cunhã*" (Almofala, grifos meus).

A preocupação com os traços físicos não se encontrava, outra vez, somente entre os Tremembé. Seus oponentes, sobretudo a *gente de fora* que vivia na Almofala, serviam-se da descrição anatômica para se diferenciarem dos *índios* e *descendentes*. Seu ponto de vista estético era muito pejorativo, inclusive com associações simbólicas negativas, como a metáfora empregada por uma proprietária de terras da região: "Mas a maioria do pessoal daqui, isso tudo é descendente de índio. Você vê esse pessoal assim do rosto achatado, meio mal-feito de feição. As pestanas dos índio é assim, dura, feito pestana de porco!".

Os índios velhos e novos e a questão da temporalidade

Havia uma nítida preocupação temporal no campo semântico da etnicidade, explicitada em todos os binarismos tratados até agora. As categorias étnicas *índios velhos* e *índios novos* eram bastante empregadas pelos Tremembé e não só por eles, sendo estas as que explicitavam de maneira mais óbvia a dimensão do tempo. Outras categorias e expressões, referindo-se ao passado, eram correlatas: *antigos*, *os mais antigos*, *os mais velhos*, *antigos velhos*, *nêgo/caboclo velho*, *Tremembé velho*, *povo de antigamente*. Todas eram operadas a fim de definir uma descontinuidade em relação aos *índios novos*. A distinção era bem significativa na Almofala, lugar tido como o mais "tradicional" dos índios. Na Varjota, as categorias mais empregadas eram os *antigos*, *povo de antigamente*, *os mais ve-*

lhos, e assim por diante. Também eram encontradas no Capim-açu, mas não serviam como operadores de diferenciação étnica, salvo para algumas poucas lideranças políticas. O dualismo *velho/novo* era bastante empregado no cotidiano, como em toda parte, por exemplo: *moça velha, rapaz novo, troço velho*. Esse aproveitamento corriqueiro não impedia que o dualismo fosse de pouco valor em nível semântico. A categoria *velho* tinha sentido pejorativo no seu uso cotidiano, conotando significados negativos às coisas que adjetivavam. Por seu turno, no caso dos *índios velhos* havia uma associação com valores positivos, de pureza étnica. O dualismo *velho/novo* tinha relevo étnico quando forneciam conteúdo ao corpo ideológico e à construção da etnicidade no Capim-açu. Assim, seu emprego era manifestado pelo Patriarca e situacionalmente pelos Suzano e Teixeira, tanto a favor como contrariamente aos investimentos étnicos. Entretanto a operação do binarismo *velho/novo* em um plano cotidiano/doméstico da vida social serviu sobretudo para esclarecer que as categorias étnicas não são “nativas” *stricto sensu*:

Eles sabiam mais do passado porque o *índio velho*, ele conhecia mais história *velha* e o *novo* não chegava a conhecer, via falar o que os *índios velhos* contam. Porque nos três 8, a mamãe contava e os outros *índios* mais velhos, que foi três anos de seca. Durante esses três anos de seca, segundo o que ela contava, foi tão, era tão fomento que eles assavam couro velho que achavam. Aqueles couro velho assavam e comiam. [...] Era os três anos que justamente que esses dois *índios* mais velhos que chegaram (Tremembé, Capim-açu, grifos meus).

Os *índios velhos* eram as pessoas que tiveram mais vínculos com o passado, daí a possibilidade de *contarem histórias* e serem as fontes mais fiéis daquele tempo. Era por meio deles que se delineava para os atuais Tremembé uma continuidade temporal de *antigamente*. Usava-se a categoria *índio velho* na atribuição de pessoas já falecidas ou bem idosas, que viveram num tempo que se pretende mais potencial para a “natureza” indígena. Nesse sentido, a categoria tinha bastante significação para a manutenção de conhecimentos sobre o passado. A “velhice” seria então um atributo positivo à medida que a pessoa, conhecendo mais “histórias”, podia *contar* mais de *antigamente* e dos *índios brabos/puros/velhos*. No Capim-açu, os três 8 (1888) era o alcance temporal máximo alcançado pelos *índios velhos* do lugar. O mesmo acontecia quando alguém queria descrever o *torém* e outras manifestações culturais e/ou religiosas, consideradas indígenas. Era o caso do *rêzo* (reisado) na Varjota/

Tapera ou de várias orações e hinos *antigos*, mantidos na Procissão da Coroação de Maria, que ocorre na região de Almofala: “Aí ‘cê grava o gravador pra móde levar pros seus: negrada, r’aqui o rêzo dos *índios velhos* antigos. Ainda tinha esse rêzo aqui que eu trouxe. T’aqui uma *índia* velha que tinha lá. Ainda cantou esse rêzo velho pra eu trazer gravado aqui pra vocês verem. O rêzo dos *índios* de primeiro” (vila Ducoco/Tapera).

A continuidade *velho/novo* era similar à da *indescendência* e da *parte do sangue*. De um tempo passado, entendido como plenamente “indígena”, seguia outro tempo bem mais atual que se mostrava muito conturbado e sem a presença dos sinais de “brabeza”, “pureza” e “velhice” dos *índios*. Simbolicamente os *velhos* eram associados a uma outra totalização. Este era mais um paradoxo enfrentado pelos atuais Tremembé, mas também presente nas interpretações que seus antagonistas faziam: “Essa dança (o *torém*) é a dança dos *índios*. E eles (os *toremzeiros*) aprenderam alguma coisa com os mais velhos. Não foi nem com os próprios *índios* porque eles não alcançaram mais *índio*. [...] Então eles aprenderam essa dança com a *descendência* deles, do povo mais velho. Agora, os novos tomaram essa atitude de fazer o *torém*” (proprietária, Almofala).

Os Tremembé podiam afirmar que não havia mais *índios velhos* e argumentar que aprenderam muito do passado com eles. Como *índios novos*, não podiam desvalorizar o conhecimento recebido ao mesmo tempo em que estavam distanciados dos *índios velhos*. Da mesma forma que o *sangue*, os *índios novos* recebiam apenas uma *parte* do tempo passado, cada vez mais diminuta, evanescente³⁶:

O pessoal daqui era tudo os *índios velhos*, os *antigos velhos*. Eu alcancei ainda. Tudo véinho. Muitos já morreram. Quer dizer, já morreu foi tudo. Aí, eu peguei, me entendi, peguei aqui os *cachinhos mais novos*, desde os *mais velhos* foi-se acabando. Ficou os *mais novos*: meu pai, meus avós (J. Almofala, grifos meus).

³⁶ Carvalho (1984: 181) cita um depoimento Kapinawá em que desponta o binarismo *velho/novo* associado aos “*índios* mesmo, puro, brabo”. Os Kariri-Xocó empregam também várias expressões como os “*mais velhos*”, “*cabocla velha dos troncos*” (Mata 1990: 141-4). Os Turká operam com a categoria “*antigos*” designando os “*índios brabios*” (Batista 1992: 142). Ver também o emprego de categorias similares feito pelos Tapeba (Barretto Fº 1992: 491-509).

O paradoxo temporal era aparente em um desnível, na manutenção de um plano dúplice de continuidade/descontinuidade entre os *índios velhos* e os *novos*, o que ficava evidente no simbolismo associado à dimensão temporal. Havia metáforas botânicas que serviam para manutenção de tal paradoxo e do próprio binarismo. Os Tremembé costumavam empregar os termos *troncos velhos*, *ramos/bróios/brotos* (novos), *cachos*, *raiz*, *dentro da raiz/tronco*; todos estabelecendo visualização e imagens botânicas que, metaforicamente, contrastavam *velho* e *novo*, mas em uma forma relacional que assegurava continuidade. Era o *puxar*, tal qual o *sangue*, alguma coisa (a *parte*) dos *troncos velhos* e da *raiz* para os *índios novos*. Os *brotos* conotavam significados atrelados ao *tronco/indio* desaparecidos/*foram cortados*, mas que tinham ainda a capacidade de persistência, de (*in*)*descendência* em um plano cronológico, pois temporal e consecutivo, que se revigorava noutra “vegetação mais nova”, de *índios novos*:

Se conhecia aqui (Almofala) por aldeia dos índio velho. A gente achava cabeça de cachimbo ali por riba dos morro, aquelas coisas dos antigo mesmo. Era umas Caboré. Era as Angelca. [...] Era aqueles Tremembé velho que morava aqui. Era só eles. [...] Esses mais velhos mesmo já terminaram-se. Agora tem os bróio (brotos). Tem os bróios, os filhos, os netos, por exemplo. Uma árvore se corta mas nasceu é da descendência daquela árvore, daquele que foi cortado (Tremembé, Almofala, grifos meus).

Os *troncos* e a *raiz* ajudavam a visualizar uma distinção de ordem cronológica e também espacial quanto aos *brotos*. Havia complexidade no esquema temporal que estruturava o campo semântico da etnicidade aproveitado pelos Tremembé. O binarismo *velho/novo*, as metáforas botânicas e a maneira que os Tremembé encaravam a memória étnica, o fato de *contar*, representavam os melhores elementos para a compreensão do esquema temporal que sublinhava toda a semântica étnica.

Os Tremembé *contavam* muito do passado. Havia rememoração de fatos ocorridos, de pessoas já falecidas, dos *finados*, de coisas *contadas* pelos pais e avós. O passado era positivo para a disposição da etnicidade, já que correspondia, por suposto, à época dos *índios velhos*. No entanto os relatos não eram uniformes: havia os que se baseavam em testemunhos e na lembrança de eventos e fatos presenciados ou que eram contemporâneos ao narrador e aqueles que reportavam “histórias” propriamente ditas e não vivenciadas pelo narrador; estes eram relatos mais imaginários, “tradicionais”, que se aproveitavam de elementos semânti-

cos e representações já discutidos, como a vulgata da *avó pegada a dente de cachorro*. Foram os parentes ascendentes dos Tremembé, pais ou avós, que mais regularmente *contaram* “histórias” do passado. Contudo qualquer pessoa considerada *mais velha* era uma fonte segura de informações. Se o *contar* era uma prática que permitia a transmissão de conhecimento tradicional, era também uma forma proposital de aquisição, pois muitas vezes o ouvinte queria aprender o que era emitido, julgando importante para seus investimentos étnicos. Várias vezes, notei o interesse de informantes pelo que era registrado de outros Tremembé em fita cassete. A memória social e as narrativas tradicionais constituíam então recursos a serem disputados, mantidos e controlados.³⁷

Era fundamental para a difusão semântica da etnicidade que houvesse a transmissão de conhecimento por parte de parentes e amigos *mais velhos* aos *mais novos*, filhos, netos e conhecidos, sobretudo porque os Tremembé dependem especialmente de suas fontes orais. Várias pessoas, “descendentes” de Tremembé, reclamavam de seus pais por estes terem lhes *contado* pouco sobre o passado. Ressentiam-se por não ter o que dizer, sentindo-se limitadas, ainda que se julgassem *da parte dos índios*. Empregavam somente alguns elementos semânticos ou tinham o conhecimento mais genérico da etnicidade, presente por exemplo no senso comum. Nesse sentido, a semântica étnica se irradiava em um movimento ou fluxo centrífugo, partindo dos que se organizavam em um perfil étnico em uma proporção decrescente e cada vez menos politizada à medida que se afastava dos contextos principais de diferenciação étnica.

³⁷ Nem todo testemunho oral, segundo Vansina (1965: 19-23), pode ser entendido como uma tradição oral, que consistiria de relatos a respeito do passado, sem terem sido presenciados pelos informantes. As narrativas do passado presenciado são testemunhos que se constroem como a memória social de uma coletividade. Ver, nesse caso, Thompson (1992: 20-44). Conforme Vansina, os relatos de tradição oral encontrados entre os Tremembé caracterizam-se por serem textos livres, permitindo variabilidades narrativas e não sendo uma forma fixa tradicional como poemas decorados. No entanto, fica difícil distinguir a tradição oral dos relatos memoriais já que estes são *contados* em um mesmo exercício narrativo, muitas vezes se articulando, os dois sendo propulsores semânticos da etnicidade. A memória social dos Tremembé deve ser vista como étnica e construída culturalmente junto com os relatos do passado não-vivenciado. Nesse sentido, a noção de tradição oral de Vansina deve ser aceita com cautela.

Narrativas orais tradicionais podiam ser emitidas combinando testemunhos vivenciados pelos informantes ou por seus parentes e conhecidos. Esse embaralhamento de eventos históricos e imaginários entre os Tremembé provinha da maneira como eles concebiam e apreendiam o tempo. Vários antropólogos já fizeram pesquisas que enfocaram a ordem temporal de diversas sociedades e culturas. Os Tremembé não tinham um esquema temporal distinto: suas concepções de temporalidade eram as mesmas que as ocidentais. Além disso, as concepções temporais de boa parte das populações rurais brasileiras, inclusive as nativas, se cronológicas, estruturam uma maneira singular e pouco abstrata de medição e apreensão do tempo, correspondente àquela que percebi entre os Tremembé. Havia um elemento peculiar que era percebido quando dava atenção às formas de discurso. O campo semântico da etnicidade impunha uma estrutura de significação temporal para o entendimento das formulações étnicas dos Tremembé e, vale frisar, também de seus oponentes.

Ouvindo atentamente os discursos dos Tremembé, tive dificuldade de encontrar referências a marcadores cronológicos, tais como anos ou datas precisas. Era muito difícil saber a data de nascimento ou a idade de uma pessoa, fosse ela idosa ou jovem. Algumas vezes, ouvia a citação de um ano, como o de 1700, referido à data de edificação da igreja, porém a pessoa podia logo em seguida falar de um evento em uma época mais recente. Anos citados como o de 1935, 1958 ou 1972 podiam ser confundidos. Na verdade, 1972 era 1982. Sabia-se que um evento tinha ocorrido no passado recente, mas sem precisão histórica, linear. As narrativas e enunciados eram alinhavados de assuntos de pertinência, não importando as datas, nem os anos passados. Havia relativa proximidade entre 1700, os *três oito* e 1958, digamos. Os anos não importavam tanto, mas simplesmente a noção de que o tempo passava. A maioria dos depoimentos falavam de um tempo passado, sem qualquer "profundidade" temporal ou quase nenhuma extensão cronológica:

Agora, eu num sei quando. *Foi aí num tempo*. Mas eu acho que foi logo quando eles descobriram. Ou foi antes que quando fizeram logo a igreja. Aí foi uma briga. Dizem que pegou no meio da terra. Foi findar noutro dia. Mas aí foi cacete. *Aí foi cacete dos índios velhos* (J. Varjota, grifos meus).

Agora é que eu não sei em que era foi. É que eu não sei em que era foi que ele começá a abarcar. Eu sei que ele tomou conta de tudo. A mamãe tinha uma quinta de cajueiro, só puro cajueiro doce. [...] Isso lá era uma coisa decente,

bonita mesmo. Foi-se acabando tudo. *Foi-se tempo que acabaram tudo*. E foi tempo que ele foi tomando conta de tudo. Cercou tudo, tudo, tudo (Almofala, grifos meus).

Nas citações, há expressões de referência temporal que mostram o contraste entre passado e presente, ainda que ordenando o tempo. Elas são, porém, bastante imprecisas: "houve aí um tempo", "desse tempo", "foi aí num tempo", "foi-se tempo". Tais expressões delimitam eventos como se fossem "lugares", concentrando-os a fim de estabelecer a sequência dos fatos que distinguem o passado do presente. Não importa o ano exato em que ocorreram: foi "nalgum" tempo. Algumas outras expressões sugeriam maior pontuação temporal, mesmo que não se referissem a datas: "quando foi no tempo do bolsão, ele mandou derrubar o santo cruzeiro". Em vez de prevalecer um esquema cronológico, há a valorização de eventos e de ações que contrastam com o presente e servem como marcadores temporais das narrativas e dos relatos.

Quando os Tremembé falavam dos *antigos*, de *antigamente*, dos *antigos velhos*, eles estabeleciam uma continuidade no plano temporal com eles próprios, os *índios novos*. Essa continuidade expressava linearidade com sentido mais genealógico do que seguindo uma métrica de datações desde o passado. A genealogia implica uma mudança temporal, tornada significativa à medida que ela é negativa, dissolutiva de uma substancialidade da "natureza" indígena. Todos os relatos relacionados aos *índios* remetiam a um processo contínuo de transformação de sua "brabeza", "pureza", "velhice" para uma *indescendência* que era *mansa, misturada e nova*, atributos da fragmentação de uma totalidade originária. Foi *antigamente* ou *naquele tempo* que a *bisavólavó* de um Tremembé *foi pegada a dente de cachorro*. Foram os pais e avós que contaram a vulgata e inúmeros relatos tradicionais. O tempo era concebido na forma de eventos que se agrupam e se avizinham tendo por sentido uma linearidade geracional, tal qual seguiria dos *troncos velhos* aos *ramos/brójos*. Da bisavó *índia braba* seguia aos avós *índios velhos* "contadores de histórias" e depois para os atuais Tremembé *índios novos*. O esquema temporal empregado pelos Tremembé era mutuamente sequencial e cronológico, estruturando as significações do campo semântico da etnicidade. No *contar* do passado valia sobretudo o relato dos eventos e a passagem de um assunto a outro em um deslocamento temporal mais sequencial do que cronológico. Por outro lado, a apreensão temporal também era cronológica, ainda que sem uma métrica datável. Havia continuidade

do tempo de *antigamente* para o presente e que vem se projetando do passado ao futuro. Contudo a representação do contato implicava uma ruptura do *desse tempo* originário: a evidência da descontinuidade entre passado e presente. De certa maneira, os Tremembé espacializavam o tempo, sugerindo um fluxo temporal que se distinguiu por tal ruptura, quando também *a avó foi pegada a dente de cachorro*. O tempo cronológico se apresentava na construção de uma mudança contínua e dissolutiva do passado, do *antigamente*. Era o processo cronológico que distinguiu *índios brabos/puros/velhos* de seus *indescendentes*³⁸.

Essa estrutura temporal dúplice, sequencial e cronológica condicionava os aproveitamentos semânticos da etnicidade, já que os relatos e formulações sobre os índios no passado e no presente eram construídos pela estruturação dos seus elementos. Todos os fatos, eventos e relatos narrados dependiam dessa estrutura. Além disso, podiam ser os índios e seus oponentes a empregarem as mesmas concepções temporais. Havia certamente maior referência a datas e ao tempo cronológico entre aqueles que não se diziam Tremembé. De qualquer modo, a estrutura temporal dúplice caracterizava o campo semântico da etnicidade aproveitado pelos Tremembé, mas permitia construções singulares de significados por parte dos grupos sociais em interação.

A experiência da etnicidade

O campo semântico da etnicidade e seus principais elementos tinham abrangência social, verificada no aproveitamento feito pelos Tremembé e pelos grupos/atores sociais que lhes contestavam. O mesmo esquema temporal, o compartilhamento de categorias e representações e inclusive um simbolismo étnico eram aproveitados, a maioria das vezes inconsci-

entemente, mesmo se com efeitos políticos, por parte dos atores sociais que antagonizavam com os Tremembé nas três situações étnicas. Os diversos grupos sociais estabeleciam versões, interpretações sociais, baseadas nos elementos do mesmo campo semântico da etnicidade e relacionadas estruturalmente entre si. Na sua abrangência, o campo permitia combinações semânticas e de sentido que eram e serviam como interpretações de recorte étnico. Se a versão era positiva na argumentação étnica, era outro problema. Na verdade, os grupos e atores sociais que discorriam de e por elementos ou questões étnicas partiam da mesma matriz conceitual, semântica e sintática: os Tremembé; os seus oponentes, a *gente de fora*; aqueles regionais que mal os conheciam ou sabiam que ainda existiam, agricultores que não exploravam a diferença étnica, como os trabalhadores rurais das *comunidades* ou *os índios que não queriam ser índios* de Almofala. A etnicidade não era somente construída duplamente a partir da efetividade das fronteiras étnicas, dos padrões de interação existentes e do campo semântico no qual se extraía conteúdos: ocorria também uma difusão para além das próprias fronteiras e grupos étnicos em interação. A semântica da etnicidade possuía uma abrangência que se dispersava para além das situações, dos contextos interétnicos, constituindo uma "tradição" genérica a respeito do "índio".

O campo semântico da etnicidade podia mostrar também quais eram as similaridades estruturais que articulavam as três situações Tremembé. Os mesmos elementos semânticos e simbólicos eram empregados e dispersos pelos Tremembé das três situações a fim de construir a etnicidade. Suas trajetórias de mobilização étnica, a manutenção de fronteiras étnicas e os modos de controle da terra e dos recursos naturais retratavam uma heterogeneidade, ainda que muitos padrões econômicos fossem também abrangentes, sendo igualmente reproduzidos por populações camponesas. Do mesmo modo, vários fatores culturais não eram comuns, tanto a tradição do *torém* quanto as diferenças sub-regionais, existentes, por exemplo, entre pescadores e agricultores na Almofala. As similaridades estruturais foram encontradas somente em nível semântico e simbólico da construção da etnicidade, servindo para dar conteúdo e consistência às suas imagens, discursos e formulações como *índios*. Os Tremembé de Almofala, da Varjora e do São José/Capim-açu usavam os mesmos parâmetros, binarismos, categorias étnicas, esquemas temporais, guardadas as variações internas. Mesmo estas especificidades mostravam, sobretudo, o aproveitamento plural do campo semântico, como a combinação diferencial que os Tremembé de cada situação

³⁸ Thornton (1980: 157-83), em um estudo das concepções espaço-temporais dos Iraquw, mostrou que eles apreendem o tempo de um modo topológico, espacial, sem nenhuma cronologia. Os Iraquw falam do passado orientando-se por metáforas espaciais, ou seja, os eventos são comparados em termos de distância e agrupamento, constituindo "lugares" temporais. Esse procedimento seria típico de um *tempo sequencial* no qual seria possível entendê-lo em uma ordem prática, os eventos desenrolando-se por meio de relações de vizinhança e nunca como uma métrica linear abstrata, remetendo a um passado e projetando a um futuro, vistos como uma precisa sucessão de anos e séculos, tal o caso do *tempo cronológico*.

fazem de outros referenciais, como a ideologia missionária e a pastoral, ainda que as similaridades estruturais fossem mantidas. Quando falo de aproveitamento plural do campo semântico, entendo que se verificamos a existência de similaridades estruturais entre as situações Tremembé, as poucas realmente de cunho étnico, elas não podem ser reificadas e tratadas como idiossincráticas ou primordiais.

Paradoxalmente, os elementos que caracterizavam as similaridades estruturais, considerados os mais pertinentes nos critérios de homogeneização étnica das três situações, foram encontrados nas interpretações do campo semântico da etnicidade por parte de todos aqueles grupos e atores sociais em divergência e conflito com os *índios*, ainda que de forma menos retórica, prolixa ou criativa. O campo semântico da etnicidade era matriz de interpretações que combinavam elementos e categorias com significados bem opostos aos dispersos pelos Tremembé. Assim, o campo semântico tinha uma estruturação de caráter pluralizado, permitindo aproveitamentos “discursivos” de significação antagônica. Não havia, porém, redundância entre as interpretações étnicas.

Por um lado, as interpretações étnicas feitas pelos Tremembé eram positivas, combinando elementos semânticos de forma mais produtiva e com mais inventividade do que seus oponentes, mesmo se boa parte de sua *imagery* e das formulações criadas fossem estruturadas em um esquema temporal de sentido dissolutivo. Por outro, as produções semânticas articulavam-se com referenciais variados – missionários, religiosos, intelectuais – que contribuíam na positividade de suas inflexões. Além disso, as interpretações contrastantes, partindo dos mesmos elementos semânticos, expressavam estratégias políticas e efeitos sociais distintos. O campo semântico da etnicidade era aproveitado politicamente pelos Tremembé e outros grupos sociais. Havia uma política dos elementos semânticos que servia na diferenciação social e étnica, o que, aliás, era o que mantinha as fronteiras étnicas. As formas de discurso e as interpretações étnicas contextualizavam e reproduziam singularmente os conflitos que ocorriam nas relações interétnicas. Um discurso que minimizava a diferenciação étnica feito por um *descendente de índio* contrastava com o de um Tremembé, ainda que os elementos semânticos fossem os mesmos³⁹.

³⁹ Oliveira (1988: 265-67) chama de *pluralidade de referenciais* a existência, em uma situação histórica, de diversas tradições, padrões de ação social e sobretudo de conhecimentos virtuais que acabam por permitir alternativas de conduta e ação social.

Em uma experiência singular da etnicidade, o que estava presente nos discursos dos Tremembé podia ser confrontado por um processo de violência simbólica nas acusações, no descrédito e na minimização da diferenciação étnica. Assim, eles acabavam deflagrando um movimento de resistência ao processo contínuo de dominação simbólica que subsistia na minimização dos fatores étnicos locais, bastante evidente no Capim-açu/São José e na Almofala. Grupos e atores sociais, como regionais, proprietários, a *gente de fora*, os *descendentes de índios*, os *assentados* do Capim-açu e agentes do INCRA, teciam discursos que deliberadamente acionavam tal violência simbólica quando se afirmava com tanta iniciativa e rancor que não existiam *índios* nas duas situações. Essa dominação tentava se impor pautando-se em muitos dos elementos semânticos aproveitados pelos Tremembé, combinados em uma estruturação singular do campo semântico da etnicidade.

É a perspectiva da *experiência da etnicidade* que pode mostrar, de modo radicalmente positivo, que não existia redundância cultural entre os Tremembé e seus oponentes. Seria uma posição epistemológica que aprenderia como os Tremembé se singularizavam em um processo ativo e reflexivo interno de construção étnica. A noção de *experiência* vem sendo muito debatida e usada nos últimos anos (Bruner e Turner 1986a; Hastrup e Hervik 1994). A experiência deve ser vista como uma estrutura processual, disruptiva, sem ser rotineira, casual ou ordinária (Bruner e Turner 1986a: 33-43). Não se trata de um padrão de comportamento a ser observado e classificado de acordo com aportes exteriores de um pesquisador. Esta não deve ser vista também como uma “mera” experiência, pois caracteriza-se por autocentrar-se em um fluxo interiorizado, ativando a própria reflexividade e tendo, portanto, importância em relação às singularidades pessoais.

Trato, porém, de experiências construídas culturalmente. Assim, toda expressão cultural depende da experiência que seus produtores/participantes têm nelas e para com elas. Bruner (1986b: 7) encara as manifestações culturais como “unidades estruturadas de experiência”, referindo-se a rituais, paradas, festas, textos e narrativas, encenação etc. Não haveria produção cultural sem a sua própria experiência e vice-versa. Toda expressão/manifestação cultural projeta em seus participantes, produtores ou não, incluindo suas “audiências”, um modelo específico de como experimentá-las. A participação nos eventos culturais requer um envolvimento que depende de modos estruturados da experiência. Pode-se dizer que a relação entre experiência e expressão cultural se faz

em um processo "circular" de estruturações, cada uma projetando-se na outra. Tal relação é tanto dialógica quanto dialética, não podendo haver equivalência entre experiência e expressão cultural.

Se a experiência modela a ação social e suas produções, é também o ponto de partida de sua interpretação. Eventos sociais e manifestações culturais são captados pela consciência que, por meio da experiência estruturada, possibilita interpretações. Quando alguém passa por uma experiência original, logo se estrutura, em uma primeira vez, um modo de se referir à ela e à expressão sociocultural que lhe consubstanciou. Assim, toda experiência, sendo estruturante em uma forma virtual, acaba por garantir a convergência de situações passadas e presentes, projetando-se também para as futuras. Nesse sentido, o fenômeno da reflexividade, faz convergirem situações temporais em um processo assimilativo. Passado, presente e futuro se embaralham, desde que a reflexividade conduza o que foi/é/será experimentado em um nível de consciência. As ações ficam envolvidas no esforço de consolidação de significados da experiência, caminho direto para as interpretações seguintes. A experiência não é reiterativa, pois a cada vez que se repete ocorre um movimento de inovação, uma singularidade nutrida e absorvida ao correr das interpretações. Portanto, a experiência pode ser vista como uma estrutura processual, sempre associada às expressões culturais, à reflexividade e à construção de interpretações.

Se a reflexividade depende de um *self* ativo, a experiência não pode ser apreendida de modo direto por outras pessoas. Assim, uma experiência pessoal é compreendida pelos outros por meio das interpretações que estes constroem. Toda expressão cultural, experiência e interpretação social alheias podem ser captadas, em um processo também reflexivo, dialético e dialógico, ainda que não direto, de experiência e interpretação. Assim, as interpretações de atores sociais distintos, oriundos de matrizes culturais singulares, podem se cruzar à medida que processos estruturados de experiência se concretizam. Ocorrem processos similares de compreensão da experiência e de seus significados.

O pesquisador que conviveu com os Tremembé, quando se atenta à heterogeneidade das suas situações, percebe que as formas de discurso tinham enorme importância na construção da etnicidade, às vezes até mais do que o *torém*, um ritual de apresentação irregular. As formas de discurso oriundas do campo semântico da etnicidade explicitavam pensamentos, formulações, metáforas, narrativas orais, imagens e ideologias dos quais os Tremembé se serviam para interpretar as diferenças

étnicas. Elas possibilitavam o escopo de reflexões étnicas, pensamentos e razoabilidade que se faziam em torno da etnicidade e da diferenciação étnica. Fosse pela atuação de pesquisadores e missionários, que interagiam dialogicamente a favor da sua diferença, fosse na própria situação das fronteiras étnicas, existiam exercícios reflexivos feitos pelos Tremembé que serviam ativamente na construção da sua etnicidade. Todos os elementos semânticos investigados eram revolidos contextualmente nesse exercício de reflexão étnica. Por meio das formas de discurso os elementos semânticos se reproduziam, eram interpretados e possibilitavam uma atitude reflexiva.

As "histórias", narrativas orais e todas as formas de discurso étnico emitidas e/ou contadas pelos Tremembé servem na compreensão da *experiência da etnicidade*. Como boa parte da etnicidade era construída por formas semânticas, os Tremembé a experimentavam também como um processo de "atividade" discursiva. Tratava-se de um envolvimento ativo e criador com o passado e de como ele podia ser incorporado ao presente. Assim, mesmo o esquema temporal dissolutivo – *do tempo de primeiro* ou *dos antigos* até os dias de hoje – podia ser interpretado pelos Tremembé com positividade, além da visada pejorativa que fazem seus oponentes. Os Tremembé se aproveitavam de modo singular e ativo da semântica da etnicidade, construindo interpretações positivas, perorando vorazmente por combinações semânticas, modelando sua experiência da etnicidade⁴⁰.

Não estou privilegiando, todavia, somente os significados que constroem a etnicidade. Estou sugerindo que uma das maneiras dos Tremembé experimentarem a etnicidade seria a capacidade prolixa, intensa, a verve de discorrer ou *contar* sobre os *índios*. A atividade semântica e reflexiva da etnicidade terminava por ser disruptiva, não sendo uma experiência rotineira, ainda que já conhecida, sobretudo na Almofofa. Por meio das formas de discurso, os Tremembé tinham sua experiência singular, reflexiva, muitas vezes em um processo dialógico com seus interlocutores e companheiros.

⁴⁰ Rosaldo (1986: 97-134), estudando as narrativas dos caçadores Ilongot, mostra que os "contadores de histórias" elaboram relatos de caçadas passadas, porém tratam menos dos eventos que "realmente" aconteceram do que os que se espera *contar*. As narrativas Ilongot destacam o suspense, os exageros, os efeitos retóricos, selecionam fatos mais picarescos ou arriscados a fim de definir o "tipo de experiência" vivida nas caçadas. Rosaldo diz que as narrativas orais dão acesso às experiências mais significativas das caçadas, todas elas construídas culturalmente e, portanto, esperadas e valorizadas nos discursos.

Por originar-se do campo semântico da etnicidade, essa experiência não podia ser homogênea (deveria dizer, então, *experiências da etnicidade*). Os Tremembé da Varjota e do Capim-açu tinham uma experiência da etnicidade “menos discursiva” do que na Almofala, porém articulada com valores “comunitários” difundidos por agentes pastorais ou por outros referenciais. Era na Almofala que a propensão reflexiva parecia mais intensa, afinal sempre foi considerada a região “tradicional” dos Tremembé, ou talvez porque a relação com os pesquisadores se tornara padronizada ao nível dialógico e estimulava as formas de discurso. Contudo, não acredito que as diferenças na economia discursiva produzissem parâmetros de qualificação das experiências, uma melhor ou pior do que a outra. A importância da semântica da etnicidade foi encontrada nas três situações e pude verificar a ocorrência de similaridades estruturais. Além disso, a experiência da etnicidade não envolvia apenas as formas de discurso e as produções semânticas que tratam ou *contam* do passado. O *torém* era um ritual que produzia e se estruturava por meio de experiências que podiam ser étnicas.

No meu encontro etnográfico com essas pessoas que denominei Tremembé, que são chamadas de Tremembé, ou, ainda, que se chamam a si mesmas de Tremembé, compreendi que vivenciava algo extremamente novo, recente, e que pode ser entendido como um processo social de definição de uma unidade social. De outra maneira, se os considerasse um grupo mantido e resistente na sua própria história, herança de um passado que pôde ser preservado, estaria desmerecendo uma história mais plausível, rica e consistente. Não falo da história que normalmente se quer impor aos grupos indígenas, aquela que apreende somente continuidades, permanências culturais, que encontra vínculos tardios com um passado remoto. Trato da história repleta de transformações, criatividades, estilhaçamentos, processos sofridos de camuflagem e unidade, que ora se desmancham, dissolvem e, porventura, se produzem, completamente diferentes das anteriores.

As três situações Tremembé diferiam entre si pelas formas e padrões de organização social, seja de ocupação e acesso ao espaço e aos recursos naturais, seja no controle das tradições culturais, como o *torém*, e ainda nos perfis de mobilização étnica. Tais padrões se constituíram ao longo de processos sociais distintos. Do mesmo modo, agentes variados entrevistaram nas situações e um conjunto de referenciais passou a ser empregado pelos Tremembé, sobretudo os da CPT, dos pesquisadores e dos missionários, conforme a entidade. Se os Tremembé estavam

sob a égide da singularidade, era por sua própria condição jurídica, ainda não constituindo uma unidade étnico-política. Nenhum indício se configurou, de 1988 a 1991, que sugerisse a mobilização efetiva mais global, reunindo as três situações, ao menos as que recebiam prática missionária. Contudo, quando abordei as formas de aproveitamento da semântica da etnicidade, similaridades estruturais entre as três situações puderam ser compreendidas, tornando possível encontrar algo em comum. Assim mesmo, a possibilidade de seu compartilhamento por parte de diversos atores sociais, mesmo conflitantes, tornava o fenômeno étnico mais complexo. Foi por meio da experiência da etnicidade que os Tremembé de cada situação estiveram envolvidos em processos positivos de investimentos étnicos, mesmo quando partiam de sistemas simbólicos e de representação não específicos. A experiência da diferença étnica era singular e positiva, as três situações convergindo para uma esfera social comum. A prática missionária e a prática indigenista da FUNAI estavam, porém, já se processando de modo mais normatizado em 1991, o que teria efeitos significativos na definição de uma unidade étnico-política e na construção da identidade Tremembé, mais exclusiva, mais estática e centrada em torno da figura genérica do “índio”.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de
(1989) "Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito", *Cadernos do NAEA*, n. 10, p. 163-96.
- ALMEIDA, Rita Heloisa de
(1986) "Relatório de Viagem ao Município de Caucaia, Ceará". Brasília: Coordenadoria de Terras Indígenas-CTI/MIRAD.
- AMORIM, Paulo Marcos de
(1970) *Índios camponeses (os Potiguara da Bahia da Traição)*. Rio de Janeiro [s.n.].
- ANDERSON, Benedict
(1989) *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática.
- ANTUNES, Clóvis
(1973) *Wakonã-Kariri-Kukuru aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, Imprensa Universitária.
(1984) *Índios de Alagoas*. Documentário. Maceió: s/editora.
- ARAÚJO, Nicodemos
(1981) *Atmofala e os Tremembés*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desportos do Estado do Ceará.
- ARMAS, M. N.
(1981) "A antropologia aplicada no México e seu destino final: o indigenismo". Em: Junqueira, C.; Carvalho, E. A. (orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez.
- ARRUTI, José Maurício Andion
(1995) "Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional", *Estudos Históricos*, n. 15, janeiro/junho. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, p. 57-94.
(1996) "O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararú". Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
(1997) "A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas", *Mana: estudos de antropologia social*, n. 3/2, outubro, p. 7-38.
(1999) "From 'mixed indians' to 'indigenous remainders': strategies of the ethnocide and the ethogenesis of Brazilian Northeast". Em: ASSIES, Willem; HAAR, Gemma Van Der; HOEKEMA, André (org.). *The challenge of diversity: indigenous peoples and reform of the state in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, p. 97-122

- AZEVEDO, Thales de
(1976) "Catequese e aculturação". Em: E. Schaden (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 365-84.
- BALANDIER, Georges
(1951) "La situation coloniale: approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI: 44-79.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes
(1972) "Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado". Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- BANTON, Michael
(1979) "Etnógeneses". Em: *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel
(1990) "Os Turká da Ilha de Assunção". Projeto de solicitação de bolsa para redação da dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
(1992) "De caboclo da Assunção a índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká". Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- BARBALHO, Nelson
(1982-1988) *Cronologia pernambucana: subsídios para a história do agreste e do sertão*. 16 vol. Recife: Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco.
- BARBOSA, Wallace de Deus
(1991) "Os índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica". Dissertação de Mestrado, Escola de Belas Artes/UFRJ.
(2003) *A Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipá*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BARREIRA, César
(1992) *Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no Sertão*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.
- BARRETTO Fº, Henyo Trindade
(1989) "Os índios Tapebas". Em: Cordeiro, José. *Os índios no Siará: massacre e resistência*. Fortaleza: HOJE/Assessoria em Educação.
(1993) "Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica". Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- BARROS, Ivan
(1969) *Palmeira dos índios, terra e gente*. Palmeira dos Índios/AL: s/ed.
- BARTH, Frederik (org.)
(1969) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget/Little Brown.
(1969) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
(1975) *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo/ New Haven: Universitetsforlaget/ Yale University Press.
- (1984) "Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from somar". Em: Maybury-Lewis (ed.). *The prospects for plural societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society.
(1988) "The analysis of culture in complex societies", *Ethnos*, 3-4.
- BELLAH, Robert N.
(1983) "The ethical aims of social inquiry". Em: *Social science as moral inquiry*. New York: Columbia University Press.
- BENNETT, John W.
(1975) *The new ethnicity: perspectives from ethnology*. Saint Paul: West.
- BENSA, Alban
(1996) "De la micro-histoire vers une anthropologie critique". Em: *Jeux d'Échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris: Gallimard-Le Seuil.
- BENTLEY, G. Carter
(1987) "Ethnicity and practice", *Comparative studies in society and History*, 29(1).
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge
(1992) "La redécouverte de l'Amérique", *L'homme*, XXXII (122-24): 7-37.
- BHABHA, Homi K.
(1995) *The location of culture*. London/New York: Routledge.
- BOHANAN, Paul
(1967) "African's land". Em: *Tribal and peasant economies*. New York: The Natural History Press.
- BONFIL, Guillermo
(1995) "Diversidad y democracia: un futuro necesario". Em: Grunberg, C. (coord.). *Articulación de la diversidad, pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- BOSI, Alfredo
(1992) "Colônia, culto e cultura". Em: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BOTELHO, Carlos de Castro
(1954) "Aspectos geográficos da zona cacauceira da Bahia", *Revista Brasileira de Geografia*, vol. 16, n. 2. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- BOTT, Elizabeth
(1976) *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BOUDIN, Max
(1942) "Aspectos da vida tribal dos Fulniô", *Revista de Cultura*, ano 1, n. 3, Rio de Janeiro.
- BOURDIEU, Pierre
(1980) "L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35.

- (1984) "La delegation et le feticheisme politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 52/53.
- (1989) *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- (1989a) "A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região". Em: *O poder simbólico*. Op. cit.
- (1989b) "A representação política". Em: *O poder simbólico*. Op. cit.
- BRASILEIRO, Sheila
- (1996) "Organização política e processo faccional no povo indígena Kiriri". Dissertação de Mestrado em Sociologia: UFBA.
- BRIGIDO, João
- (1900) "Ephemérides do Ceará", *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, vol. 14.
- BRITO, Fátima Campelo
- (1993) Relatório sobre o reconhecimento dos "Kantaruré" ou "Caboclos da Batida" do município de Glória (BA). Inédito.
- BRUNER, Edward; TURNER, Victor (eds.)
- (1986a) *The anthropology of experience*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- BRUNER, Edward
- (1986b) "Experience and its expressions". Em: Turner, Victor e outros (eds.), *The anthropology of experience*. Op. cit.
- CANCLINI, Néstor García
- (1992) *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1995.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
- (1960a) *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- (1960b) "O papel dos postos indígenas no processo de assimilação." Em: *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. UnB.
- (1964) *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo: DIFEL.
- (1968) *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- (1971) "Identidade étnica, identificação e manipulação". Em: *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.
- (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*. Op. cit.
- (1978) *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Ed. da UnB.
- (1996a) "Antropologia e moralidade: etnicidade e a possibilidade de uma ética planetária". Em: *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- (1996b) "Etnicidade, eticidade e globalização", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
- (1986a) "Etnicidade da cultura residual mas irreduzível". Em: *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.
- (1986b) "Parecer sobre os critérios de identidade étnica". Em: *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. Op. cit.

- (1987a) *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- (1987b) "Critérios de indianidade ou lições de antropofagia". Em: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense (2ª ed.).
- (1992a) *História dos índios no Brasil* (org.). São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras.
- (1992b) "Política indigenista no século XIX". Em: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP.
- CARVALHO, Maria do Rosário G.
- (1977) *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- (1984) "A identidade dos povos do Nordeste". *Anuário Antropológico*, 82. Brasília: Tempo Brasileiro.
- CASCUDO, Luis da C.
- (1937) "Notas sobre o catimbó". Em: Freyre, G. e outros. *Novos estudos afro-brasileiros*. (Tomo 2). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (1979) "Ajucá" e "Catimbó" (verbetes). Em: *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos.
- CHARTIER, Roger
- (1990) *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil.
- CHAVES, Luís Gonzaga M.
- (1973) *Trabalho e subsistência, Almofofa: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- CLIFFORD, James
- (1987) "Identity in Mashpee". Em: *The predicament of culture: Twentieth-Century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1988) *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1997) *Routes, travel and translation in the late Twentieth Century*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (eds.)
- (1986) *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- COHEN, Abner
- (1969) *Custom and politics in urban Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1974) "The lesson of ethnicity". Em: *Urban ethnicity*. London: Tavistock.
- COHEN, Anthony P.
- (1985) "The symbolic construction of social boundaries". A.S.A. Conference, University of Keele, *Anthropology at Home*, 25-29 March.
- COLSON, Elizabeth
- (1953) *The Makah Indians: a study of an indian tribe in modern american society*. Westport: Greenwood Press, 1974.

CRESPI, Muriel

(1975) "When Indians become cholos: some consequences of the changing Ecuatorian Hacienda". Em: Bennett, J. W. (ed.). *The new ethnicity*. West Publishing Co.

DÁMASO, Pe. Alfredo Pinto

(1931) *O serviço de proteção aos índios e a tribo dos Carijós no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: (libreto).

DANTAS, Beatriz G. e outros

(1992) "Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico. Em: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História do índio no Brasil*. São Paulo: FAESP/SMC/ Companhia das Letras.

DANTAS, Beatriz Góes e DALLARI, Dalmo Abreu

(1980) *Terra dos índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix

(1980) *Mille plateaux*. Paris, Minuit.

DESPRES, Leo A.

(1975a) "Ethnicity and resource competition in Guyanese society". Em: *Ethnicity and resource competition in plural societies*. Paris: Mouton Publishers.

(1975b) "Toward a theory of ethnic phenomena". Em: *Ethnicity and resource competition in plural societies*. Paris: Mouton Publishers.

DIÁRIO Oficial do Estado de Alagoas

(1992) *Ação de reintegração de posse nº 87.15626-4*. 31/ agosto.

DOLGIN, Janet; KEMNITZER, David; SCHNEIDER, David. (eds.)

(1977) "Introduction". Em: *Symbolic anthropology*. New York: Columbia University Press.

EGLER, Walter Alberto

(1951) "A zona pioneira ao norte do Rio Doce", *Revista Brasileira de Geografia*. vol. 13, n. 2. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

EIDHEIM, Harald

(1969) "When ethnic identity is a social stigma". Em: Barth, F. (org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. Op. cit.

EPSTEIN, A. L.

(1978) *Ethos and identity*. London: Tavistock.

FABIAN, Johannes

(1983) *Time and the other: how anthropology builds its object*. Cambridge: Cambridge University Press.

FARDON, Richard

(1990) "General introduction". Em: *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press.

FAULHABER, Priscila

(1989) "Terra devastada: agricultura e extrativismo no 'fim do Brasil'". Belém-PA. Trabalho apresentado no Encontro Nacional dos Grupos Temáticos do PIPSA.

FERRAZ, Alvaro

(1957) "Floresta: memória de uma cidade sertaneja no seu cinquentenário", *Cadernos de Pernambuco* n. 8. Recife: Secretaria de Educação e Cultura.

FERREIRA, Ivson

(1998) *Segundo relatório parcial de atividades: levantamento fundiário da terra indígena Xucuru-Kariri*. AER - Recife/FUNAI.

FIBGE

(1991) *Anuário estatístico do Brasil*, vol. 51. Rio de Janeiro: FIBGE.

(1992) *Censo demográfico 1991: resultados preliminares*. Rio de Janeiro: FIBGE.

FORTES, Meyer

(1938) "Culture contact as a dynamic process". Em: Mair, L. P. (ed.). *Methods of study of cultural contact in Africa*. London: International Institute of African languages and Culture (Memorandum XV) Oxford University Press.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E.

(1940) "Introduction". Em: *African political systems*. London: Oxford Univ. Press, 1975.

FOUCAULT, Michel

(1979a) "Soberania e disciplina". Em: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

(1979b) "Genealogia e poder". Em: *Microfísica do poder*. Op. cit.

FUNAI

(1988a) "Quadro de acompanhamento das áreas indígenas". Recife: Divisão Fundiária/3ª SUER.

(1988b) "Relatório de identificação e delimitação do território Xucuru-Kariri". Recife: Divisão Fundiária/3ª SUER.

(1992) "Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente nº 1366, de 04/09/1992. (GT Tremembé)". Coordenação: Gomes, Jussara V. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, mimeo.

FUNARTE/INF/SESI/CDFB.

(1976) "Relatório do Grupo de Trabalho. Levantamento folclórico no litoral do estado do Ceará, em julho de 1975". Coordenação: Aloysio de Alencar Pinto. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE/CDFB, mimeo.

(1979) "Torém/Ceará, documentário sonoro do folclore brasileiro", nº 30. Registro discográfico, com apresentação de Aloysio de Alencar Pinto, ficha técnica, pesquisa e gravação. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE.

FURTADO, Mario

(1954) "Aviso do Posto, Janeiro". Palmeira dos Índios/SPI.

(1961) "Ofício n. 1. 18 de janeiro". Palmeira dos Índios/SPI.

(1962) "Aviso do Posto, Julho". Filme 167, fotograma 803 – Museu do Índio, Rio de Janeiro.

GALLAGHER, Joseph T.

(1974) "The emergence of an African ethnic group: the case of the Ndendeuli", *The International Journal of American Historical Studies*, 7(1).

GALVÃO, Eduardo

(1979) "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959". Em: *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GALVÃO, Sebastião de V.

(1897) *Dicionário chorográfico, histórico e estatístico de Pernambuco*. Recife.

GEERTZ, Clifford

(1959) "Form and variation in a Balinese Village structure", *American Anthropologist*, vol. 61, n. 6.

(1963) "The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states". Em: *Old societies and new states*. New York: Free Press.

(1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

(1983a) "Common sense as a cultural system". Em: *Local knowledge*. New York: Basic Books.

(1983b) "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding". Em: *Local knowledge*. Op. cit.

(1991) *Negara. O estado-teatro no século XIX*. Lisboa: Difel.

GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel

(1976) "Introduction". Em: *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press.

GLUCKMAN, Max

(1987) "Análise de uma situação social na Zululândia Moderna". Em: Feldman-Bianco, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

GOLDSTEIN, Melvin

(1975) "Ethnogenesis and resource competition among Tibetan refugees in South India". Em: Despres, L. (ed.). *Ethnicity and resource competition in plural societies*. Op. cit.

GOMES, Jussara Vieira

(1985) "Relatório sobre os índios do município de Caucaia do Ceará". Rio de Janeiro: CENDOC-Museu do Índio/FUNAI.

(1988) "Relatório sobre os índios Tremembé (Itarema/Ce)". Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, mimeo.

GRIGNON, Claude

(1975) "La paysan inclassifiable", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 4.

GRÜNEWALD, Rodrigo

(1993) "Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã". Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

(1994) "Índios ou cablocos? Os filhos da Serra do Umã", *Revista do Migrante*, n. 19. São Paulo: CEM.

(2001) *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

(2004) *Toré: Regime Encantado dos índios do nordeste*. Recife: Massangana.

GUATARI, Félix & ROLNIK, Suely

(1993) *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

HANDLER, Richard

(1985) "On dialogue and destructive analysis: problems in narrating nationalism and ethnicity". *Journal of Anthropological Research*, 46 (2).

HANNERZ, Ulf

(1987) "The world in creolization", *Africa*, 57.

(1989) "Notes on the global ecumene", *Public Culture* 1(2).

(1992) *Cultural complexity*. New York: Columbia University Press.

(1997) "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", *Mana: estudos de antropologia social*, 3/1, p. 7-39.

HAstrup, Kirsten; HERVIK, Peter

(1994) *Social experience and anthropological knowledge*. London: Routledge.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.)

(1984) "Introdução". Em: *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOETINK, Harmanus

(1975) "Resource competition, monopoly, and socioracial diversity". Em: Despres, L. (ed.). *Ethnicity and resource competition in plural societies*. Op. cit.

HOHENTHAL Jr., W. D.

(1960) "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco", *Revista do Museu Paulista*. (Nova Série, vol. XII). São Paulo.

HOLANDA, Sérgio Buarque de

(1975) *Novo dicionário da língua portuguesa* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HOLSTON, James

(1993) "Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 21.

HOORNAERT, Eduardo e outros

(1992) *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo* (Primeira Época) 4ª ed. Petrópolis: Vozes/Paulinas.

JAKOBSON, Roman

(s/d) *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.

KEYES, Charles F.

(1976) "Towards a new formulation of the concept of ethnic group", *Ethnicity*, 3.

LARAIA, Roque de Barros

(1995) "Nossos contemporâneos indígenas". Em: *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MAR/ UNESCO.

- LEITE, Jurandyr Carvalho F.
(1993) "Quantas são as terras indígenas? O monitoramento e as listagens de terras indígenas", *Resenha & Debate, textos*, 1. Rio de Janeiro.
- LEITE, Serafim
(1943) *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 3. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1967) *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIMA SOBRINHO, Barbosa
(1929) *Pernambuco e o São Francisco*. Recife: Imprensa Oficial.
- LINNEKIN, Jocelyn S.
(1983) "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist*.
- LOUKOTAKA, Cestmir
(1968) *Classification of South American Indian languages*. Los Angeles: University of California.
- LOWIE, Robert
(1946) "The Cariri", "The Pancararu", "The Tarairio". Em: *Handbook of South American Indians*. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 143(1).
- MAINE, Henry
(1861) *Ancient law*. London: Dent.
- MAMIANI, Luis
(1877) *A arte de gramática da língua brasílica da nação Kiriri*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- MARCUS, George
(1991) "Identidades passadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial", *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, n. 34.
- MARCUS, George; FISCHER, Michael M. J.
(1986) *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARIÉ, Michel
(1986) "Penser son territoire: pour une épistémologie de l'espace local". Em: *Espaces, jeux et enjeux*. Paris: Fayard/Fundation Diderot.
- MARTINS, Marco Aurélio A. F.
(1982) *O toré na Lagoa Grande*. Artigo. Salvador.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro
(1993) "Algumas observações sobre a etnicidade de um grupo indígena no NE: o caso dos Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, AL". Trabalho apresentado na 45ª Reunião Anual da SBPC, Recife.
(1994) Os caminhos da aldeia... Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Dissertação de Mestrado, UFPE.

- MASCARENHAS, Lúcia
(1996) "Rio de sangue, ribanceira de corpos: a participação dos índios kiriri e kaimbé na Guerra de Canudos". Monografia de conclusão do Bacharelado em Ciências Sociais, FFCH/UFBA.
- MATA, Vera L. C.
(1989) A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado. Tese de doutoramento, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- MAUSS, Marcel
(1970) "La nación". Em: *Obras*, vol. III. Barcelona: Barral.
(1979) *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática.
- MAYER, Adrian
(1987) "A importância dos quase-grupos no estudo das sociedades complexas". Em: *Antropologia das sociedades contemporâneas - métodos*. São Paulo: Global Editora.
- MELATTI, Julio Cezar
(1979) "Como escrever palavras indígenas?", *Revista de Atualidade Indígena*, ano 3, n. 16. Brasília: FUNAI.
(1989) "Nomes de tribos", *Ciência Hoje*, vol. 10, n. 56.
- MESSEDER, Marcos
(1995) *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé*. Dissertação de mestrado, Salvador: UFBA.
- MÉTRAUX, Alfred
(1946) "The Fulniô", "The Tremembé", "The Puri-Coroado linguistic family". Em: *Handbook of South American Indians*. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 143(1).
- MÉTRAUX, Alfred; NIMUENDAJU, Curt
(1946) "The Mashacali, Parashó and Malari linguistic families". Em: *Handbook of South American Indians*. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 143(1).
- MINTZ, Sidney W.; WOLF, Eric R.
(1967) "An analysis of ritual co-parenthood (Compadrazgo)". Em: Potter, J. M. e outros. *Peasant society, a reader*. Boston: Little Brown.
- MOERMAN, Michael
(1965) "Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?", *American Anthropologist*, 57(5).
- MONTEIRO, John
(1994) *Negros da terra: índios e bandeirantes na formação de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MORGAN, Lewis Henry
(1877) *A sociedade primitiva*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

MOTA, Clarice N.

- (1992) "Being and becoming an Indian: the case of the Shoko and Kariri-Shoko of Northeast Brazil". Em: *Proteus* (Columbus Quincentennial 1492-1992) vol. 9, n. 1. Pennsylvania: Sheppensburg University.

NAGATA, Judith A.

- (1974) "What is Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society", *American Ethnologist*.

NANTES, Pe. Martin de

- (1952) "Relation succincte & sincère de la mission". Bahia: Ed. Fac-símile. Tipografia Beneditina Ltda.

NASCIMENTO, Marco Tromboni

- (1994) "O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso kiriri". Dissertação de Mestrado em Sociologia, FFCH/UFBA.

NIMUENDAJU, Curt

- (1981) *O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE.

NOVO, José Silva

- (1976) *Almofala dos Tremembés*. Itapipoca: s.n.

OLIVEIRA, Carlos Estevão

- (1931) "Uma lenda Tapuya dos Apinagés do Alto Tocantins". São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. Tomo XVII.
- (1942a) "O ossuário da 'gruta do padre' em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste". Em: *Boletim do Museu Nacional*, 14-7 (1938-41). Rio de Janeiro.
- (1942b) "O ossuário da 'gruta do padre' em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste". Recife: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. 38, 1943.

OLIVEIRA, João Pacheco de

- (s/d) "A fronteira e a viabilidade do campesinato indígena". Apresentado no Seminário A questão agrária no Maranhão e na III Reunião do Grupo de Pesquisadores da Agricultura da Amazônia.
- (s/d) "Fronteiras étnicas, território e tradição cultural". Projeto de pesquisa em antropologia social encaminhado pelo PPGAS/MN à FINEP (mimeo.)
- (1977) "As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna". Dissertação de Mestrado, PPGAS/UnB.
- (1980a) "Notas metodológicas sobre o estudo histórico de populações tribais e do fenômeno do contato interétnico". Comunicação apresentada à XX Reunião da ABA, Rio de Janeiro.
- (1980b) *Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, mimeo.
- (1983) "Terras indígenas no Brasil", *Boletim do Museu Nacional*, 44.
- (1988) "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq.
- (1993) "As sociedades indígenas e seus processos de territorialização". Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Belém: ABA/UFPA.

- (1994) "A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste". Em: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ.

- (1996) "Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais". Trabalho apresentado na mesa-redonda *Estatísticas sobre Raça no Brasil, IV Conferência Nacional de Produtores e Usuários de Dados Estatísticos*. IBGE. Rio de Janeiro.

- (1998) "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana: estudos de antropologia social*, 4/1, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

- (2003) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, A. F. Moreira

- (1988) *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: NCT/CNPq.

- (2003) *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Contra Capa: Rio de Janeiro.

OLIVEIRA Jr., Gerson.

- (1998) *Torém*. São Paulo: Annablume.

OVERING, Joanna

- (1994) "O Xanã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia", *Idéias*: 1(2).

OWUSU, Maxwell

- (1978) "Ethnography of Africa: the usefulness of the useless", *American Anthropologist*, 80.

PAIVA E SOUZA, Vânia Fialho de

- (1992) "As ponteiras do 'ser Xucurú': estratégias e conflitos de um grupo indígena do Nordeste". Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFPE.

- (1998) *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.

PALMEIRA, Moacir

- (1977) "Casa e Trabalho: notas sobre as relações sociais na Plantation Tradicional. Contraponto, nº 2. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Noel Nutels.

PARSONS, Talcott

- (1975) "Some theoretical considerations of the nature and trends of change of ethnicity". Em: Glazer, N. & Moynihan, D. P. (eds.). *Ethnicity, theory and experience*. Op. Cit.

PEIRANO, Mariza H. G.

- (1995) "Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia". Em: *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp.

PERES, Sidney C.

- (1992) "Arrendamentos de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960)". Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

- PETI – Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil
(1993) *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- PINTO, Alfredo Moreira
(1899) "Tapeba". Em: *Apostamentos para o dicionário geográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vol. 3.
- PINTO, Estevão
(1935-38) *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 2 vols.
- PITT-RIVERS, Julian
(1971) "Friendship and authority". Em: *The people of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz
(1919) "Etimologia de algumas palavras indígenas", *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, 33, Fortaleza: Typ. Studart.
(1951) "Índios Tremembé", *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXV. Fortaleza: Instituto do Ceará.
(1955) *Pré-história Cearense*. Fortaleza: Instituto do Ceará.
- PRATT, Mary Louise
(1992) *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. London/New York: Routledge.
- RADHAKRISHNAN, R.
(1996) *Diasporic mediations between home and locations*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- RAFFESTIN, Claude
(1986) "Écogénese territoriale et territorialité." Em: *Espaces, jeux et enjeux*. Fondation Diderot/Fayard.
- RAMOS, Alcida Rita
(1988) "Indians voices: contact experience and expressed". Em: *Rethinking history and myth*. Hill, J. (ed.). Urbana University of Illinois Press.
- REESINK, Edwin B.
(1984) "A intervenção de órgãos estaduais na definição de áreas indígenas: o exemplo do Instituto de terras da Bahia no caso kiriri de Mirandela". Salvador.
- REVEL, Jacques
(1989a) *A invenção da sociedade*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil.
(1989b) "Conhecimento do território, produção do território: França, séculos XIII-XIX". Em: *A invenção da sociedade*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1990.
- RIBEIRO, Darcy
(1970) *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
(1982) "As fronteiras da expansão pastoril". Em: *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes.

- ROCHA JR. Omar da
(1983) "O índio é de menor: os Kiriri e o movimento indígena no Nordeste". Águas de São Pedro.
- RODRIGUES, Arion O.
(1948) "Notas sobre o sistema de parentesco dos Kiriri", *Revista do Museu Paulista*, N.S. II. São Paulo.
- RONDON, general Cândido M. S.
(1974) "Histórico do problema indígena no Brasil e debate de várias teses correlativas". Em: Oliveira, L. H. *Coletânea de Leis, Atos e Memoriais referentes aos indígenas brasileiros compilados pelo Oficial administrativo L. Humberto de Oliveira*. Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 94. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- ROSALBA, Lélia M. F. G.
(1976) "O posto indígena de Mirandela", *Boletim do Museu do Índio*, nº 01. Rio de Janeiro: FNI.
- ROSALDO, Renato
(1980) *Ilongot headhunting: 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.
(1984) "Ilongot Hunting as story and experience". Em: Bruner, E.; Turner, V. (eds.). *The anthropology of experience*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
(1989) *Culture & truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- SAHLINS, Marshall
(1990) *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
(1993) "Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history", *Journal of Modern History*, 65(1).
- SALISBURY, Richard; SILVERMAN, Marilyn
(1977) *A house divided? Anthropological studies of factionalism*. Social and Economic Papers nº 9. Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras
(1986) "De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos. O caso Kapinawá". Dissertação de Mestrado em Antropologia, Unicamp.
(1993) Comunicação pública apresentada à Mesa-Redonda "Identidades Indígenas Emergentes". 45ª Reunião Anual da SBPC, Recife-PE.
- SANGIRARDI Jr.
(1983) "Jurema". Em: *Os índios e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra.
- SANTANA, Sônia Elizabete Lima
(1989) Relatório de viagem à comunidade da Serra da Barida em 03/03/89. Assistente social da FUNAI/3a. SUER, processo n. 300628.89-4 de 11/4/89.

SCHNEIDER, David

(1968) *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall/Inc.

SERAINE, Florival

(1955) "Sobre o Torém", *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXIX. Fortaleza: Instituto do Ceará.

SEYFERTH, Giralda

(1983) "Etnicidade e cidadania: algumas considerações sobre bases étnicas da mobilização política". Em: *Boletim do Museu Nacional*, n° 42. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

(1987) "Grupo étnico" (verbetes). Em: *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/MEC.

SIDER, Gerald M.

(1976) "Lumbré indian cultural nationalism and ethno genesis". *Dialectical Anthropology*, 1.

SILVA, Pedro Agostinho da.

(1988) *O índio da Bahia*. Salvador: Fundação Cultural da Bahia.

(1995) "El programa de pesquisas sobre os povos indígenas do Nordeste brasileiro - PINEB". Em: Grunberg, C. (coord.). *Articulación de la diversidad, pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito: Abya-Yala, p. 197-226.

SILVERMAN, Sydel

(1977) "Patronage and Community-Nation Relationship in Central Italy". Em: Schmidt, S.W. (ed.). *Friends, followers and factions*. Berkeley: University of California Press.

SKINNER, Elliot P.

(1975) "Competition within ethnic systems in Africa." Em: Despres, L. (ed.). *Ethnicity and resource competition in plural societies*. Op. cit.

SPIRO, M. E.

(1969) "Factionalism and politics in Village Burma". Em: Swartz, Marc J. (ed.), *Local level politics, social and cultural perspectives*. London: London University.

SOARES, Carlos A.

(1977) "Pankararé de brejo do burgo: um grupo indígena aculturado", *Boletim do Museu do Índio*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMAN, M. (orgs.)

(2002) Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa.

SOUZA LIMA, Anronio Carlos de

(1987) "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade, considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil." Em: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero.

(1989) "A identificação como categoria histórica". *Comunicação*. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, n. 14.

(1992a) "O governo dos índios sob a gestão do SPI". Em: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

(1992b) "Um grande cerco de paz. Poder tutelar e indianidade no Brasil". Tese de doutoramento, PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ.

SOUZA, Maria B.T. de

(1983) "Mitos e símbolos na migração praiana: o caso de Almofala". Dissertação de mestrado em Sociologia, Fortaleza: UFC.

STEWART, Julian

(1972) "Levels of sociocultural integration: an operational concept". Em: *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

STOCKING JR., George W.

(1982) *Race, culture, and evolution*. New York: The Free Press.

(1991) "Colonial situations". Em: *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge* (Coleção History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press.

STOCKS, Anthony

(1981) *Los nativos invisibles*. Iquitos: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

STUDART, Carlos Pereira

(1926) "Contribuição para a etnologia brasileira: as tribus indígenas do Ceará", *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, vol. 40. Fortaleza.

STUDART, Guilherme (Barão de)

(1896) *Datas e factos para a história do Ceará*. Fortaleza: Typographia Studart.

STUDART Fº, Carlos

(1962) "Os Aborígenes do Ceará (1)", *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXXVI. Fortaleza: Instituto do Ceará.

(1963) "Os aborígenes do Ceará (2)", *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 77, Fortaleza.

SWARTZ, Marc J.

(1969) *Local level politics, social and cultural perspectives*. London: London Univ.

SWARTZ, M. J. e outros

(1966) *Political anthropology*. Chicago: Aldine.

TAYLOR, Anne-Christine

(1984) "L'americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie". Em: *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX Siècles*. Paris: Klincksieck.

THOMAS, Nicholas

(1989) *Out of time: history and evolution in anthropological discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1994) *Colonialism's culture: anthropology, travel and government*. Cambridge: Polity Press.

THOMPSON, Paul

(1992) *A voz do passado: história oral*. São Paulo: Paz e Terra.

THORNTON, Robert

(1990) *Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania*. New York: Academy Press.

TODOROV, Tzvetan

(1993) *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

TORRES, Luiz Barros

(1973) *A terra de Tilixi e Txilid. Palmeira dos Índios nos séculos XVIII e XIX*. Maceió: Inédito.

(1975) *Os Índios Xucuru-Kariri em Palmeira dos Índios*. Maceió: Inédito.

TROUILLOT, Michel-Rolph

(1995) *Silencing the past: power and production of history*. Boston: Beacon Press.

TURNER, Terence

(1991) "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". Em: *Colonial situations*. Madison: Wisconsin University Press, p. 285-313.

TURNER, Victor

(1969a) "Mukanda: the politics of a non-political ritual". Em: Swartz, Marc J. (ed.), *Local level politics, social and cultural perspectives*. London: London Univ.

(1969b) *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

(1975) *Dramas, fields, and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do

(1992) "Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará". Laudo antropológico solicitado pela Coordenação de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas, da Procuradoria Geral da República. Rio de Janeiro: mimeo.

(1993a) "Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará". Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

(1993b) Verbete "Os Tremembé". Em: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/UFRJ.

VANSINA, Jan

(1965) *Oral tradition: a study in historical methodology*. England: Penguin Books.

VAN VELSEN, J.

(1987) "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado". Em: Feldman-Bianco, B. (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Op. cit.

VELHO, Otávio

(1995) "De novo, os valores?". Em: *Besta-fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

WACHTEL, Nathan

(1992) "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales". *L'homme*, XXXII (122-24).

WAGNER, Roy

(1981) *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WEBER, Max

(1921) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

WILLIAMS, Brackette F.

(1989) "A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain", *Annual Review of Anthropology*, 18.

WOLF, Eric R.

(1982) *Europe and people without history*. Los Angeles and Berkeley, University of California Press.

(1988) "Inventing society", *American ethnologist*, 15(4).

WOORTMANN, Ellen

(1983) "O sítio camponês", *Anuário Antropológico* 81. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

WOORTMANN, Klaas

(1988) "Com parente não se negueia". *Anuário Antropológico* 87. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.