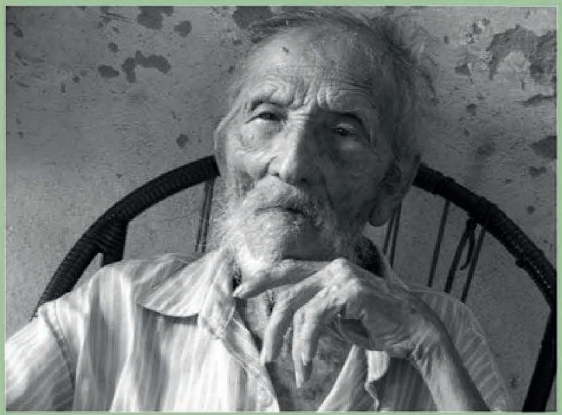
INDÍGENAS NA CIDADE:

os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús (CE)



Carmen Lúcia Silva Lima

Editora UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

INDÍGENAS NA CIDADE:

OS KALABAÇA, KARIRI, POTIGUARA, TABAJARA E TUPINAMBÁ DE CRATEÚS

Carmen Lúcia Silva Lima

Copyright © 2020

COLEÇÃO ETNICIDADE

Publicações Especiais do
Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE

CONSELHO EDITORIAL DO NEPE

Alfredo Wagner B. De Almeida
Alexandre Oliveira Gomes
Ângela Célia Sacchi
Carmen Lúcia Silva Lima
Carlos Alberto Marinho Cirino
Caroline Leal Mendonça
Edson Silva
Edwin Reesink
Erisvelton Sávio Silva de Melo
Estevão Palitot
Hosana Celi Oliveira e Santos
Jamilly Rodrigues da Cunha
Lara Erendira de Almeida Andrade
Maria Rosário Gonçalves Carvalho
Nilvânia Amorim de Barros
Renato Athias
Rodrigo Grunewald
Sandro Guimarães de Salles
Vania Fialho

Revisão Ortográfica
Autora

Projeto Gráfico, Diagramação
Aline dos Santos Rodrigues

Capa
Carmen Lúcia Silva Lima

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

Catalogação na fonte:
Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

L732i Lima, Carmen Lúcia Silva.
Indígenas na cidade [recurso eletrônico] : os Kalabaças, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús / Carmen Lúcia Silva Lima. – Recife : Ed. UFPE, 2020.
(Coleção Etnicidade).

Originalmente apresentada como tese da autora (doutorado – UFPE. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Antropologia, 2010) sob o título: Etnicidade indígena no contexto urbano.

Inclui referências.
ISBN 978-65-86732-80-1 (online)

1. Antropologia – Pesquisa. 2. Antropologia urbana. 3. Etnologia – Crateús (CE). 4. Indígenas da América do Sul – Brasil – Identidade étnica. 5. Índios Kariri. 6. Índios Tupinambá. 7. Índios Potiguara. I. Titulo. II. Título da coleção.

301 CDD (23.ed.) UFPE (BC2020-109)

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS 8

APRESENTAÇÃO 9

PREFÁCIO 12

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS 19

INTRODUÇÃO 23
A construção da pesquisa 23
Os procedimentos metodológicos 28
Etnografia no contexto urbano 37

CAPÍTULO I – ETNICIDADE, ETNOLOGIA INDÍGENA E ANTROPOLOGIA URBANA 49
O estudo das populações indígenas 49
Os indígenas na cidade 64
A Antropologia brasileira e os índios citadinos 73
Sobre o estudo dos fenômenos urbanos 92

CAPÍTULO II – O CONTEXTO URBANO DA ETNICIDADE 107
Apresentando Crateús 108
A urbanização da Princesa do Oeste 120
Os indígenas em Crateús 128
A cidade e o ser indígena 153

CAPÍTULO III - AS RAÍZES INDÍGENAS DE CRATEÚS 169
Situando a construção da etnicidade 169
A constituição dos grupos étnicos 181
Os Kalabaça 185
Os Kariri 191
Os Potiguara 199
Os Tabajara 215
Os Tupinambá 222

CAPÍTULO IV – ETNICIDADE, POLÍTICA E ESPIRITUALIDADE INDÍGENA 232
A institucionalização da etnicidade 236
Política indígena e relações interétnicas 252
Os filhos dos caboclos 268

CAPÍTULO V – O "DILEMA" DE SER ÍNDIO NA CIDADE 287
Retornar a "terra de origem" 287
A ocupação do Assentamento Nazário 292
A ocupação do Assentamento Santa Rosa 301
O retorno da família Lira ao Fidélis 311
A aldeia Mambira 328

CONSIDERAÇÕES FINAIS 340

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA 349

A toda a minha família, especialmente aos meus pais,
João Rodrigues Lima e Maria dos Remédios Silva Lima (in memoriam),
pela vida e apoio incondicional.
À Beatriz, minha filha muito amada.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, João Rodrigues e Maria dos Remédios; meus irmãos: Antonio, Rosa, Marta, Edmilson, João Filho, Edilson e Cintia e demais parentes e amigos, pela vida compartilhada e o afeto que nos une;

Ao Prof. Renato Monteiro Athias, pela orientação, liberdade, confiança e paciência na orientação durante o mestrado e o doutorado. Minha gratidão pelo constante incentivo e a possibilidade da publicação desde livro;

Aos professores Alfredo Wagner, Isabelle Braz, Vânia Fialho e Edwin Reesink; pela leitura criteriosa e considerações pertinentes deste trabalho;

Aos docentes, discentes e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco pela convivência e conhecimentos que resultaram na minha formação acadêmica;

Aos colegas de doutorado: Socorro, Sandrinha, Greilson, Miguel, Cris, Eliane; pelos bons momentos que compartilhamos;

Aos povos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá pela relação de pesquisa compartilhada que possibilitou a escrita desta etnografia. Serei sempre grata pela confiança, atenção e o tempo disponibilizado;

Uma vez que não é possível citar todas as pessoas; agradeço imensamente aos que contribuíram direta e indiretamente para efetivação deste trabalho.

APRESENTAÇÃO
História, Cultura e Etnicidade em Contextos Urbanos

O livro "Indígenas na Cidade: os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús" de Carmen Lúcia Silva Lima trás um debate do campo da antropologia há um tempo instalado nas cidades do interior dos estados do Nordeste do Brasil. Este debate vai tratar principalmente dos indígenas que estão vivendo no importante município de Crateús, que resistem nessa cidade como povos etnicamente diferenciados. A obra traz uma etnografia realizada com as diversas coletividade de Crateús, no Estado do Ceará, privilegiando a perspectiva destes indígenas, através de relatos que integram totalmente o texto deste livro e com inúmeras falas que, sem dúvida, corroboram com a profunda análise da autora, destas situações etnográficas, onde os diversos embates políticos estão se dando nestes contextos interétnicos.

A abordagem teórico-metodológica da pesquisa de fôlego, realizada para sua tese de doutoramento, evidentemente, vai colocar para o leitor elementos suficientes para compressão desses processos, já há muitos anos instalados nesta região, revelando assim, o contexto urbano onde os mesmos estão inseridos. É um estudo sobre os índios na cidade. Neste sentido, a percepção da cidade e do ser indígena nestes espaços sociais são destrinchados para dar sustentação a análise realizada destes contextos sociais e políticos. O estudo foi realizado com uma perspectiva teórica que proporcionou a autora reconstruir as trajetórias dos grupos étnicos e, evidenciar a racionalidade presente entre estes indígenas do processo de institucionalização da etnicidade, dando robustez a sua análise nesta interface dos campos disciplinares da antropologia urbana e indígena.

A análise do processo de institucionalização da etnicidade desenvolvida nesse livro vai mostrar outros aspectos do embate

e conflitos políticos desses grupos em contextos urbanos. E, com isso, se percebe exatamente nas diversas dimensões registradas nesta etnografia das relações interétnicas e das demandas de políticas públicas adequadas culturalmente para essa parcela indígena vivendo em contexto urbano do município de Crateús. Vale dizer ainda que a noção de contexto urbano ainda está sendo um entrave nas políticas governamentais de implementação de direitos dos povos indígenas, pois apesar de viverem há muitos anos em cidades certo conceitos como o de "aldeados" e "desealdeados" constitui-se ainda em entraves políticos para que essas populações possam receber os direitos aos serviços culturalmente adequados, tal como propostos na Constituição Federal de 1988. Este livro proporciona elementos suficientes para se discutir essa "questão territorial" no âmbito dos desenvolvimentos de políticas públicas, sem deixar que a "diversidade de interpretações", atestando uma tal complexidade de aspectos territoriais e de concepções de territorialidade venham afetar as políticas indigenistas. Os Kalabaça, os Kariri, os Potiguara, os Tabajara e os Tupinambá de Crateús são os protagonistas das abordagens antropológicas

A discussão contida neste livro traz uma importante contribuição para o debate antropológico em torno de questões que envolvem diretamente as interfaces da história, da Cultura e da etnicidade nos processos de emergências étnicas em contexto urbano. Nesta análise, a autora evidencia principalmente os aspectos da memória histórica dessas etnias como um contraponto das etnografias coletadas, dentro de um rigor metodológico e, sobretudo, dentro de uma dinâmica temporal, como um processo contínuo de recriação de sentidos, onde o protagonismo dos indígenas se evidencia no gerenciamento de sua história e de sua cultura. A memória social presente se integra nas narrativas culturais dos grupos estudados neste livro.

O Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) do Programa de Pós-Gradução em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, tem a satisfação de anunciar que este

livro faz parte de Coleção Etnicidade, integrando assim os demais títulos desta coleção, proporcionando um amplo debate sobre as questões que envolvem as relações interétnica promovidas pelas linhas de pesquisas do NEPE. Com esta publicação enfatizamos o número crescente de estudos sobre os povos indígenas, que nos desvenda passos significativos que foram dados tanto na academia, buscando dar maior visibilidade as questões sociais em contexto interétnicos, e sobretudo mostrando o protagonismo desses povos nessas relações interétnicas.

Prof. Dr. Renato Athias
Coordenador do NEPE
Programa de Pós-Gradução em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco

Recife, dezembro de 2020

PREFÁCIO

Este livro corresponde a minha tese de doutorado em Antropologia intitulada *Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús,* orientada pelo professor Renato Monteiro Athias[1], defendida no dia 24 de setembro de 2010, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco[2]. Em dezembro de 2019, quando Renato Athias mencionou a possibilidade de publicação da tese, meu primeiro impulso foi buscar novos dados sobre os indígenas de Crateús, para atualizar o relato etnográfico, devido à preocupação com o tempo que havia transcorrido desde a finalização do doutorado.

Decorridos dez anos, era evidente que muita coisa havia mudado na minha vida e na dos indígenas também. Durante esse período, retornei à Crateús apenas para entregar um exemplar da tese a cada um dos povos contemplados na pesquisa. Fora isso, mantive diálogo com algumas pessoas através das redes sociais e Denise Potiguara, esteve em minha casa em Teresina (PI), no mês de julho de 2016, com Tuche, seu companheiro atual.

Nesse período realizei outras pesquisas com povos indígenas e outras populações tradicionais em Roraima e, atualmente, no Piauí[3]. Minha atuação profissional conduziu-me por novos caminhos e resultou na aquisição de outros conhecimentos e possibilidades de análise das mobilizações empreendidas por

1 O professor Renato Monteiro Athias foi meu orientador no mestrado e doutorado. Ele tem uma contribuição decisiva na minha formação profissional.

2 O texto apresentado na defesa contou com a valiosa apreciação da banca examinadora constituída por Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (UFPE), Edwin Boudewijn Reesink (UFPE), Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA) e Isabelle Braz Peixoto da Silva (UFC).

3 Em 27 de janeiro de 2010, ingressei como docente na Universidade Federal de Roraima, lotada no Instituto de Antropologia. Em janeiro de 2014 fui redistribuída para a Universidade Federal do Piauí, com lotação no Departamento de Ciências Sociais.

estas coletividades. As transformações experimentadas não significaram o abandono do referencial teórico utilizado na tese, pois ele continua sendo pertinente para o entendimento do fenômeno da etnicidade.

Impulsionada pelo desejo de atualização dos dados etnográficos, cheguei a estabelecer alguns contados, especialmente com Denise Potiguara, que generosamente me ofereceu muitas informações sobre a conjuntura atual do movimento indígena. Nossas conversas foram bastante promissoras, pudemos inclusive recordar os bons momentos de convivência durante o trabalho de campo, ocasião em que ela e Renato Potiguara me acolheram em sua residência. Lembramos de sua mãe, a saudosa dona Aldenora, que se converteu em minha mãe pela afetividade e os cuidados que sempre me dispensou.

Através de Denise, passei a dialogar com Gizele Porto, que trabalha no Polo Base de Crateús e me forneceu muitos dados, inclusive as estatísticas produzidas pelo Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI/CE. As informações compartilhadas evidenciaram que o ser indígena no contexto urbano continua sendo um problema para as agências estatais. Por exemplo, no cadastro do DSEI/CE, os indígenas permanecem categorizados como aldeados e desaldeados/ausentes[4] e a dificuldade de inclusão de todos/as se estende até os dias atuais.

De acordo com o Polo Base de Crateús, atualmente a população indígena do município é de 3.236 indígenas, sendo 1.742 aldeados e 1.474 desaldeados. Vale ressaltar que o movimento indígena no ano de 2010, informava a existência de 3.000 indígenas, enquanto a FUNASA havia cadastrado apenas 2.425. Se considerarmos o primeiro número temos um aumento populacional de apenas 236 pessoas (7,8%), mas se levarmos em conta o cadastro da agência de saúde, o crescimento é de 811 pessoas (33,4%) nos últimos dez anos. Observando a localização no município, temos a seguinte configuração:

4 Ausente significa fora do território indígena.

INDÍGENAS NA ZONA URBANA DE CRATEÚS

ALDEIA	INDÍGENAS ALDEADOS	INDÍGENAS DESALDEADOS
Vila Vitória	360	180
Nova Terra	237	278
Altamira	142	155
Maratoan	303	149
São José	342	421
Terra Prometida	197	163
TOTAL	1.581	1.346

Fonte: Polo Base de Crateús

INDÍGENAS NA ZONA RURAL DE CRATEÚS

ALDEIA	INDÍGENAS ALDEADOS	INDÍGENAS DESALDEADOS
Nazário	38	16
Realejo	42	41
Cacheado	29	33
Domingos Pereiro 1	45	22
Mambira	3	20
TOTAL	161	128

Fonte: Polo Base de Crateús

As tabelas mostram a existência de seis aldeias na zona urbana e sete na zona rural. Esta nova conformação revela uma ampliação na localização geográfica e a expansão do número de aldeias na zona rural, o que está relacionado ao dinamismo da mobilização social e política dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá.

A dificuldade de acesso ao Nazário e Mambira foi minimizada com a construção de estrada, mas a vulnerabilidade econômica continua sendo um aspecto que dificulta a permanência nestes locais. Em relação ao Monte Nebo, os indígenas continuam sem

acesso a esse território. A liderança Luzinário deixou o Mambira, foi morar na aldeia Cajueiro, em Poranga e, atualmente, está em Novo Oriente.

Houve a intensificação do padrão de indianidade que vinha sendo imposto, caracterizado pela criação das associações indígenas, atribuição do nome aldeia para os locais onde vivem os indígenas e a eleição de cacique e pajé. Especificamente, em relação à liderança política e religiosa, vale lembrar que no início de 2010, Renato foi eleito o cacique dos Potiguara e Cícero Pontes exercia a função de pajé. Atualmente, todos os povos têm caciques e pajés: Dona Raimunda e dona Tereza são dos Kariri, Edimilson e Zé Messias dos Kalabaça, Chagas e dona Mazé dos Tabajara, Weverte e Fátima dos Tupinambá.

Na medida em que fui conhecendo as ações que produziram as referidas mudanças, surgiu a percepção de que seria inviável incorporar as informações no texto da tese defendida, pois isso representaria a escrita de um novo trabalho. A aquisição de novas informações foi bastante instigante, mas seguir nessa direção tornou-se incompatível com a proposta de publicação da tese. Além disso, o significado dos dados etnográficos está sempre associado às relações estabelecidas durante a pesquisa e ao contexto de sua produção.

Após a releitura do texto depositado no PPGA da UFPE, abandonei definitivamente a ideia de alteração da tese e optei por fazer apenas pequenas mudanças, que não representam nenhum prejuízo para o entendimento da etnografia escrita. As informações que acessei, no entanto, foram muito importantes, pois evidenciaram que diversas questões abordadas continuavam atuais, entre elas a localização no contexto urbano permanece sendo um desafio para a efetivação dos direitos dos indígenas de Crateús.

Para evidenciar constatação, apresentarei dados coletados na Coordenação Regional Nordeste II da FUNAI,

especificamente a Informação Técnica nº 1/2019/DIT - CR-NE-II/CR-NE-II-FUNAI, do dia 05 de agosto de 2019, que trata da atenção básica de saúde indígena em Crateús/CE. O documento registra a atuação de FUNAI, em resposta a uma recomendação do Ministério Público Federal[5] que orientava o DSEI/CE a realizar, juntamente com o órgão indigenista oficial, a verificação dos limites dos territórios indígenas em Crateús, com vistas a regular o cumprimento da prestação de serviço de saúde e evitar que indígenas fossem excluídos do atendimento. Para atender à solicitação, uma equipe foi constituída com servidores da FUNAI e DSEI/CE, que acompanhada de lideranças indígenas, realizaram atividade de campo para solucionar o problema.

Após expor a situação dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, a referida Informação Técnica aborda a questão dos indígenas citadinos no Brasil, cita leis e documentos normativos que legitimam o acesso dos indígenas ao atendimento de saúde, independentemente do local de residência. Desta forma, não deveria haver dúvidas sobre a inclusão na política de saúde indígena dos povos que vivem na cidade e em áreas não demarcadas, como é o caso dos indígenas de Crateús. Contudo, os conhecedores da situação dos indígenas no Brasil, sabem que os direitos estabelecidos não foram efetivados ou pelo menos não para todos os indígenas e, principalmente, para os que vivem no contexto urbano.

A forma como está sendo implementada a política de saúde, evidencia a persistência na inabilidade de contemplar os indígenas citadinos. Os perímetros criados para forjar o padrão aldeia na cidade produz inevitavelmente exclusão, pois nem todos os indígenas habitam o mesmo local. Embora haja concentração em alguns bairros de Crateús, há famílias que vivem em locais que ficam fora dos limites das "aldeias imaginárias".

5 Recomendação nº 02/2018.

Os conhecimentos adquiridos ao longo da vida de qualquer pesquisador/a produzem novas possibilidades de apreciação dos dados etnográficos. Contudo, no caso desta publicação, optar por esse caminho significaria deixar de reconhecer a validade de um conhecimento situado em um momento específico da história dos povos indígenas de Crateús, decorrente das relações estabelecidas e, não menos importante, da minha própria trajetória e escolhas no campo da Antropologia.

Para enfatizar ainda mais a minha posição, acho oportuno evocar a canção A Lista de Oswaldo Montenegro, que é um convite para uma imersão no tempo, para vermos no período de dez anos as transformações que ocorreram em nossas vidas. Em um trecho específico, ele afirma: *"Onde você ainda se reconhece / Na foto passada ou no espelho de agora?"*, evidenciando uma relação de exclusão entre o passado e o presente. Estabelecendo um paralelo e considerando a produção deste livro, optar pela foto do passado não representou a falta de identificação com o espelho de agora. A vida é um processo e a etnografia também. Neste sentido, posso dizer que me reconheço perfeitamente no relato empreendido no ano 2010. Ele é perfeitamente compatível com o espelho de agora, na medida em que hoje continuo convicta da relevância da questão abordada, dos procedimentos metodológicos adotados, do referencial teórico utilizado e da análise da etnicidade indígena empreendida.

Concluindo, os indígenas de Crateús têm uma história muito bonita, que merece ser conhecida, pois mostra uma resistência secular e a criatividade no manejo da cultura e da identidade diante das inúmeras adversidades encaradas. Eles nos animam para o enfrentamento deste momento difícil que estamos atravessando. Tem sido angustiante ver os inúmeros ataques ao direitos indígenas, o desmantelamento da política indigenista oficial e uma pandemia quem tem afetado terrivelmente os povos de todo o Brasil. Desejo uma boa leitura aos que me concederem

o privilégio de apreciar o protagonismo dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, através desse relato etnográfico, que deve ser apreciado como uma produção situada em um contexto histórico específico e decorrente de relações de pesquisa muito gratificantes.

Carmen Lúcia Silva Lima
Teresina IPI), dezembro de 2020.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS:

ADER - L'Association pour le Développement Economique Régional
AICC - Associação Indígena dos Calabaça de Crateús
A-I-KA-CRA - Associação Indígena Kariri
ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista
AMIT – Associação Missão Tremembé
APITC - Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús
APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
APROINT – Associação dos Professores Indígenas Tapeba
APROV – Associação dos Produtores Rurais da Viração
ARINPOC - Associação Raízes Indígenas dos Potiguara de Crateús
AVFVLA - Associação Indígena Aldeia Vila Vitória
BEC - Batalhão de Engenharia e Construções
BIRD - Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
CAGECE - Companhia de Água e Esgoto do Ceará
CDE – Conselho de Desenvolvimento da Educação
CDPDH – Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CEC – Conselho de Educação do Ceará
CEP – Conselho de Ética na Pesquisa
CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CMDS - Conselho Municipal de Desenvolvimento Social
CMGE - Comissão Municipal de Geografia e Estatística
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNE – Conselho Nacional de Educação
COPICE – Coordenação dos Povos Indígenas do Ceará
CONAMA - Conselho Nacional de Meio Ambiente
CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

CPI – Comissão Pró-Índio
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CRAS – Centro de Referencia em Assistência Social
CREDE 13 – Centro Regional de Desenvolvimento da Educação
CTI – Centro de Trabalho Indigenista
DCs – Programa de Desenvolvimento Comunitário
DEMEC - Delegacia do MEC no Ceará
EACR - Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais
EMATERCE – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará
EN - Entrevistas Narrativas
ESPLAR – Centro de Pesquisa e Assessoria
ETE - Estação de Tratamento de Esgoto
FAT – Fundo de Amparo ao Trabalhador
FNE – Fundo Constitucional de Financiamento do Nordeste
FSC - Frente Social Cristã
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FUNCEME - Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos
FUNDESCOLA – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
GT – Grupo de Trabalho
IDACE - Instituto do Desenvolvimento Agrário do Ceará
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social
INTA – Instituto Superior de Teologia Aplicada
IPLACE – Instituto de Planejamento do Ceará
ISA – Instituto Socioambiental
ISCOS - Istituto Sindacale per la Cooperazione allo Sviluppo
ISSO - Irmandade do Servo Sofredor
LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento

LDB – Leis de Diretrizes e Base
MEC – Ministério da Educação e Cultura
MR8 - Movimento Revolucionário 8 de Outubro
NFE – Núcleo de Formação do Educador
ODIC – Organização dos Índios na Cidade
OGs – Organizações Governamentais
ONGs – Organizações Não-Governamentais
ONU – Organizações das Nações Unidas
OPAN – Operação Anchieta
OPRINCE - Organização dos Professores Indígenas do Estado do Ceará
PCdoB - Partido Comunista do Brasil
PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais
PDDU - Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano
PEA - População Economicamente Ativa
PI – Pastoral Indigenista
PIB - Produto Interno Bruto
PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PSB – Partido Socialista Brasileiro
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PT – Partido dos Trabalhadores
PTR - Partido Trabalhista Renovador
RANI - Registro Administrativo de Nascimento Indígena
RBA – Reunião Brasileira de Antropologia
REFESA – Rede Ferroviária Federal S/A
RIS/CE – Rede de Intercâmbio de Sementes do Ceará
SEBRAE - Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SEDUC – Secretaria de Educação do Ceará
SBT – Sistema Brasileiro de Televisão
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SUS – Sistema Único de Saúde
TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI – Temática Indigenista

TNC - The Nature Conservancy
TVE – TV Educativa
UNEB – Universidade do Estado da Bahia
UECE – Universidade do Estado do Ceará
UFC – Universidade Federal do Ceará
UFPB – Universidade Federal da Paraíba
UFMT – Universidade Federal do Mato Grosso
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UNEMAT – Universidade do Estado do Mato Grosso
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação
UNI – União dos Povos Indígenas
USP – Universidade de São Paulo
UVA – Universidade do Vale do Acaraú
VIGISUS – Vigilância do Sistema Único de Saúde

INTRODUÇÃO

A construção da pesquisa

Este trabalho é uma análise sobre a etnicidade indígena no contexto urbano. Por meio do relato etnográfico será examinado o processo de mobilização social e política que resultou na constituição dos grupos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá e as relações interétnicas desenvolvidas por estas coletividades. Localizados no município de Crateús, no Centro-Oeste do Ceará, os referidos grupos são constituídos majoritariamente por moradores da zona urbana do município. Para atingir o objetivo proposto, dois campos disciplinares bastante consolidados na antropologia foram relacionados: a etnologia indígena e a antropologia urbana.

A motivação para a realização desse trabalho foi sendo construída ao longo de meu percurso junto aos povos indígenas do Estado do Ceará. Surgiu em decorrência da percepção dos dilemas enfrentados pelos indígenas que habitam o contexto urbano e da constatação, em diversos momentos, da inabilidade do Estado no trato da questão dos índios que vivem na cidade.

Minha inserção como pesquisadora junto aos indígenas do Ceará foi iniciada no ano de 2001, quando passei a fazer parte da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, que atuava juntamente com o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH), dando assessoria técnica e jurídica aos povos indígenas Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, localizados na região metropolitana de Fortaleza. Como tal, participei de inúmeros eventos (reuniões, assembléias, campanhas e etc) envolvendo as populações indígenas, indigenistas, organizações governamentais e não-governamentais. Em diversos momentos, a situação dos indígenas de Crateús foi abordada como um problema devido à localização no contexto urbano.

Como aluna do bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará (UFC), no ano de 2002, passei

a desenvolver pesquisa entre os Potiguara, no Município de Monsenhor Tabosa, região da Serra das Matas. Essa relação foi continuada durante o mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, ocasião em que, além da referida cidade, estendi a coleta de dados ao Município de Tamboril. Ao analisar o processo de emergência étnica dos Potiguara verifiquei a importância das escolas indígenas implementadas pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC). Isso tornou necessária a busca de dados sobre a ação desta agência estatal, o que resultou na realização de algumas idas ao Centro Regional de Desenvolvimento da Educação (CREDE 13), localizado em Crateús. Nestas viagens estabeleci contatos mais intensos com os indígenas deste município. A dificuldade de reconhecimento da indianidade dos que compõem essas coletividades, devido à localização no contexto urbano, passou a chamar cada vez mais a minha atenção.

Quando eles reivindicaram o acesso aos direitos assegurados na Constituição Federal às populações indígenas, algumas agências evidenciaram dificuldade em assisti-los por essa razão. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por exemplo, apresentou resistência em atendê-los, argumentando que não havia recursos para essa ação, pois o orçamento que dispunha contemplava apenas os povos Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Tapeba e Tremembé, que eram os únicos povos "reconhecidos" por essa agência, por já terem sido submetidos ao estudo antropológico que integra o processo de regularização fundiária. A localização no perímetro urbano foi vista como um entreve, pois a atuação do órgão indigenista oficial contemplava prioritariamente a regularização fundiária e o atendimento dos índios nas terras indígenas. Como decorrência, seus agentes passaram a orientá-los a saírem da cidade e a buscarem sua "terra de origem". Com recorrência passou-se a afirmar que a localização nesse espaço dificultaria o acesso aos direitos indígenas, principalmente, a

demarcação territorial. Esse procedimento estaria inviabilizado, pois não seria possível demarcar uma terra indígena dentro da cidade de Crateús.

A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), nesse mesmo período, recusou-se a cadastrá-los, com a alegação de que havia uma portaria interna[6] indicando que deveriam ser atendidos apenas os indígenas que moram nas *terras indígenas*. Em cumprimento ao estabelecido neste documento normativo, não poderiam cadastrar os indígenas de Crateús, assim como membros de outros grupos que estivessem na cidade. O uso das categorias *aldeados* (que vivem nas terras indígenas) e *desaldeados* (que vivem fora da terra indígena e/ou na cidade) era recorrente no discurso da agência e servia para delimitar os limites de sua atuação.

Igualmente aos indígenas de Crateús, os Potiguara da Serra das Matas foram afetados pelo uso das categorias *aldeado* e *desaldeado*. O cadastramento da FUNASA e o Projeto Carteira Indígena, por exemplo, contemplaram inicialmente apenas a primeira categoria, gerando constrangimento e exclusão das famílias indígenas que vivem na zona urbana do município.

Os Tapeba e os Pitaguary passaram por constrangimento semelhante. No primeiro cadastramento realizado pela FUNASA, de acordo com as lideranças indígenas, foram incluídos apenas os indígenas que viviam no espaço considerado aldeia, ou seja, no perímetro delimitado como terra indígena no processo de regularização fundiária em andamento. As famílias que estavam fora desse limite foram consideradas desaldeadas e excluídas do cadastro. Esse quadro só foi alterado com a pressão do movimento indígena que se manifestou contra esse procedimento, o que incluiu denúncias ao Ministério Público Federal. Embora, oficialmente, tenha sido acordada a inclusão de todos, em janeiro de 2010, quando ministrei a disciplina Política Indigenista, no

6 Portaria n° 70/2003 - FUNASA, que estabelece a assistência apenas aos indígenas que moram nas aldeias.

Magistério Indígena promovido pela SEDUC, escutei relatos de professores assegurando que esse problema não foi superado totalmente e que ainda há indígenas excluídos por viverem fora do perímetro da terra indígena.

Essa situação afetou não apenas os indígenas no Ceará. No estado de São Paulo, por exemplo, os Pankararu, que vivem na favela Real Parque, também sofreram essa discriminação. Ao reivindicarem o acesso aos direitos indígenas, receberam a instrução de que deveriam retornar à terra de origem, no Estado de Pernambuco. Quando finalmente alcançaram o reconhecimento e o direito de serem assistidos pela FUNAI, surgiu o impasse quanto à atuação do órgão. Ou seja, evidenciou-se o dilema entre a FUNAI de Bauru e a de Recife. Não se sabia ao certo qual das duas teria a responsabilidade de prestar a assistência aos Pankararu. Para Recife, o referido grupo, que migrou para a metrópole a partir da década de 1940, estava fora de sua jurisdição. Para Bauru, ele não integrava o seu universo étnico de atuação. Esse problema foi protelado pelas duas administrações Executivas Regionais por um bom tempo[7].

Em Boa Vista, no Estado de Roraima, a capital brasileira que abriga o maior número de indígenas[8], também há dificuldades. A concessão do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), expedido pela FUNAI, aos indígenas que vivem na zona urbana é uma delas. De acordo com uma Wapichana, ao procurar o órgão indigenista oficial ela recebeu a determinação de retornar à maloca (SOUZA e RAPETTO, 2007). Diante dos impasses vivenciados, a saída encontrada foi à criação da Organização dos Índios na Cidade (ODIC), no ano de 2005, por meio da qual eles vêm reivindicando o reconhecimento da identidade e o acesso aos direitos indígenas. Em decorrência da mobilização empreendida, atualmente, a ODIC conquistou

7 Para conhecer esse dilema ver Santos et al (2000).

8 Estima-se que em Boa Vista vivam mais de 31 mil indígenas, predominando as etnias Macuxi e Wapichana.

junto a FUNAI o direito de encaminhar pessoas para acessarem o RANI e para serem beneficiadas pelo programa de bolsas de estudo (OLIVEIRA, 2010).

Retornando aos indígenas em Crateús, a dificuldade de compreensão e aceitação da localização na cidade foi apresentada também por alguns membros do movimento indígena que consideram que a cidade não é o lugar para os indígenas viverem. Destes receberam também a orientação de saírem da cidade e procurarem a *terra de origem*. Isto por que alguns membros das organizações indígenas acreditam que o reconhecimento dos índios citadinos representa uma ameaça a maior bandeira da causa indígena, a luta pela terra. O movimento indígena também seria fragilizado, uma vez que ele se formou pautado na questão territorial e na defesa das terras indígenas.

A sensibilidade diante dos constrangimentos e dos impasses decorrentes da localização dos indígenas no contexto urbano constituiu a motivação primeira da pesquisa. A verificação de que na vasta produção acerca das populações indígenas pouca atenção tem sido destinada à questão dos índios citadinos intensificou meu interesse, transformando-o em uma opção de investigação.

Embora a situação vivenciada em Crateús tenha despertado meu interesse, quando decidi pesquisar índios urbanos, elegi os Pankararu em São Paulo. O contato estabelecido com alguns estudantes indígenas dessa etnia durante o Fórum Social Nordestino, realizado no ano de 2005, na UFPE, fez-me acreditar que eles seriam um caso exemplar por se tratar da construção da etnicidade indígena na maior metrópole brasileira. Os relatos acerca da organização dos parentes em São Paulo e do ingresso de um número significativo de indígenas dessa coletividade na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por meio do *projeto Pindorama: indígenas na universidade*, estimularam esta decisão. No final de 2006 fiz a seleção para o doutorado com

o projeto *Vivendo na Metrópole: os Pankararu em São Paulo*. Em julho de 2007, como doutoranda do PPGA da UFPE, visitei rapidamente a Favela Real Parque para conhecer a comunidade e verificar o interesse do grupo na realização da pesquisa[9]. Embora tenha contado com a receptividade e aprovação de membros da coletividade, por questões pessoais, repensei a minha opção, decidi retornar ao Ceará e pesquisar os indígenas em Crateús. Em fevereiro de 2008, viajei para este município para comunicar o desejo de desenvolver a pesquisa. Como conhecia as lideranças indígenas e já havia, embora que rapidamente, me hospedado por três vezes entre eles, prontamente contei com o interesse e a anuência necessária à realização da investigação.

Os procedimentos metodológicos

Subsidiada pelos dados coletados durante cerca de quinze dias, no mês de fevereiro de 2008, e pelo conhecimento da situação dos indígenas de Crateús acumulado ao longo da minha trajetória, formulei o projeto de pesquisa *Etnicidade no contexto urbano: os indígenas em Crateús*, que foi qualificado no PPGA da UFPE. Devidamente registrado no Conselho de Ética na Pesquisa (CEP) da UFPE e Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), a sua efetivação resultou na escrita da minha tese de doutorado, que se tornou esta publicação.

O município de Crateús (ver mapa nº. 1, pag. 31), que está localizado na região Centro-Oeste do Ceará, foi o *lócus* primordial da investigação. Na impossibilidade de apreciar todos os locais habitados pelos indígenas na cidade, a coleta de dados foi realizada majoritariamente nos bairros Campo Velho, Fátima I, Maratoan e Terra Livre. No primeiro, a coleta se concentrou na aldeia São José e no segundo, na Terra Prometida e Vila Vitória. Além da concentração dos indígenas, o critério determinante

9 Ver LIMA e ATHIAS (2010) para conhecer os dados coletadas nesta visita.

para a adoção desse recorte foi a intensidade da organização social e política evidenciada nesses espaços. Sede das associações indígenas, esses locais podem ser vistos como centros de onde se emitem as coordenadas para o movimento indígena em Crateús.

Embora esse recorte tenha prevalecido ao longo da pesquisa, é valido ressaltar que a coleta de dados não esteve limitada a essa circunscrição. Ou seja, o raio de abrangência da aquisição de informações foi ampliado em vista de incluir pessoas e situações que se tornaram importantes para a elucidação da questão norteadora da pesquisa. Desta forma, transitei pelos diversos espaços da cidade habitados por indígenas, participei das reuniões das associações indígenas, do Conselho de Saúde do Município, do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), Assembléias dos Povos Indígena do Ceará, Assembléia da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e Magistério Indígena. Visitei, ainda, as aldeias Nazário e Mambira, na Terra Indígena Nazário (ver mapa nº. 1, pag. 31), na zona rural de Crateús, e a localidade Fidélis, no Município de Quiterianopólis. Em Fortaleza, coletei dados nas agências indigenistas tais como a FUNAI, FUNASA, Ministério Público e Missão Tremembé. Considerando o conteúdo dos discursos proferidos sobre a localização dos indígenas no contexto urbano por ocasião do conflito que foi desencadeado em Poranga, antes e durante a XIV Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará, decidi permanecer na cidade após o evento para entrevistar alguns indígenas deste município.

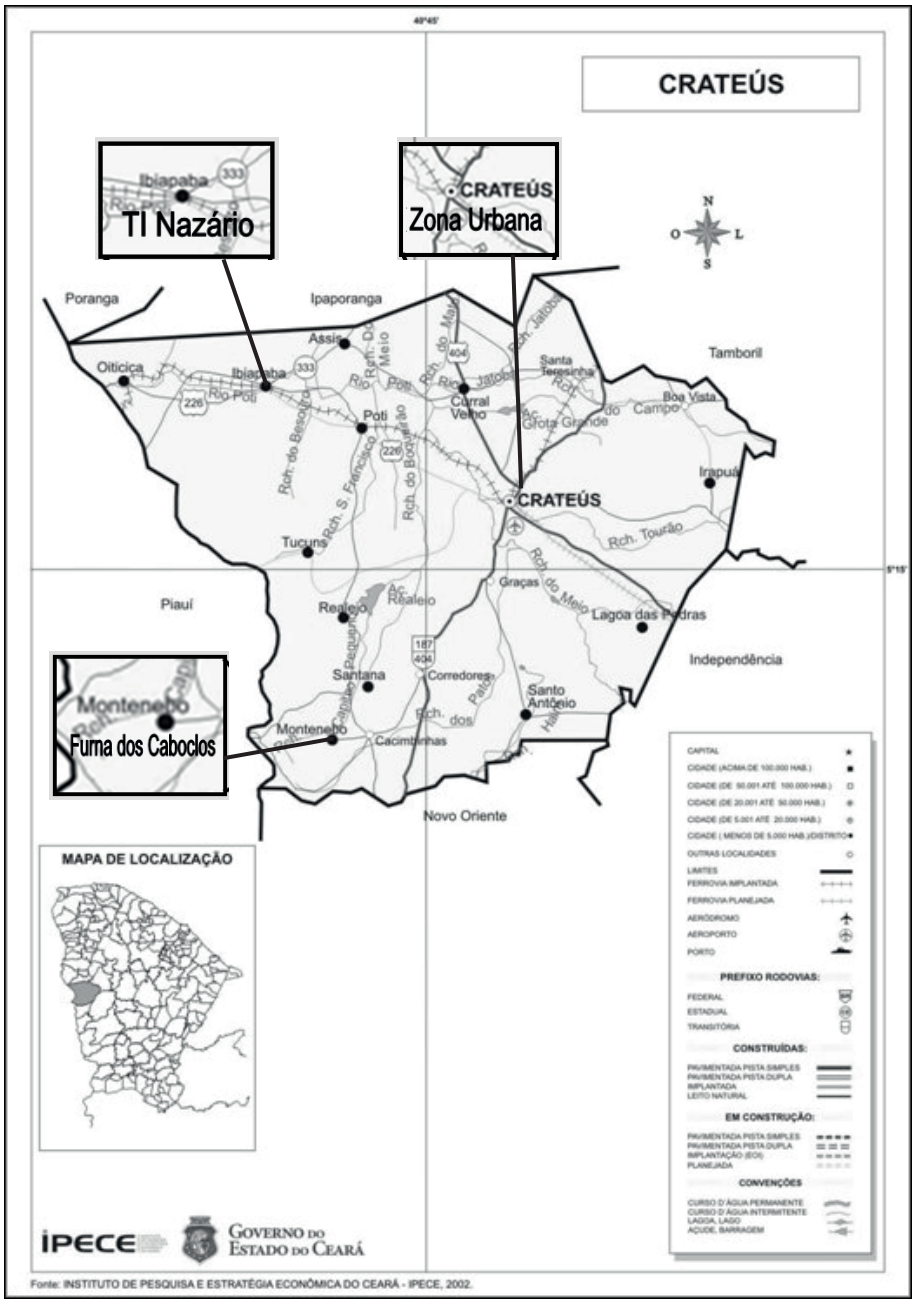
Embora acredite que os dados presentes neste trabalho vêm sendo coletados ao longo de minha trajetória, é válido informar que após a escrita do projeto de pesquisa foram realizadas três idas à Crateús. Na primeira viagem, 17 de julho a 31 agosto de 2008, detive-me na observação do cotidiano dos indígenas, atentando para as formas de sociabilidade no contexto urbano, procurando perceber o significado das práticas sociais e políticas por eles

desenvolvidas. Nesta etapa participei da reunião de cada uma das associações. Apresentei e entreguei uma cópia do projeto de pesquisa *Etnicidade no contexto urbano: os indígenas em Crateús* para o público presente. Expliquei o objetivo da pesquisa e informei os procedimentos metodológicos que seriam adotados ao longo da investigação. Como já contava com a Carta de Anuência das associações indígenas, após a explanação e depois de responder as indagações acerca da pesquisa, expliquei os procedimentos necessários para a realização dos Grupos de Discussão, técnica de coleta de dados prevista para a primeira etapa do trabalho de campo. Seguindo o estabelecido no projeto, na reunião das associações efetuei o recrutamento dos participantes para os cinco Grupos Focais: 1) Associação Raízes Indígenas dos Potiguara de Crateús (ARINPOC); 2) Associação Indígena Aldeia Vila Vitória (AVFVLA); 3) Associação Indígena dos Calabaça de Crateús (AICC); 4) Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús (APITC) e 5) Associação Indígena Kariri (A-I-KA-CRA).

Os Grupos de Discussão foram adotados devido à crença de que no interior dos grupos sociais que vivenciam fatos e situações específicas são constituídas opiniões informais abrangentes, que influenciam normativamente a consciência e o comportamento dos indivíduos. Como técnica de coleta de dados, ele possui a função de complementar a observação, que focaliza mais o comportamento e as relações (MINAYO, 1999,129).

Em síntese, os Grupos de Discussão foram gravados em MP4 e realizados por meio de reuniões com pequenos grupos de informantes. Excluindo os menores de idade, a seleção considerou um equilíbrio numérico entre jovens, adultos e a terceira idade. Atentando para equidade de gênero, procurou-se assegurar que 50% dos selecionados fossem do sexo feminino. Apresentado estes critérios, realizou-se o recrutamento dos indígenas. Espontaneamente, algumas pessoas se disponibilizaram a participar da atividade, outras foram indicadas pelos presentes.

Mapa Nº. 1


CRATEÚS
TI Nazário
CRATEÚS
Zona Urbana
Furna dos Caboclos
Ibiapaba
Poranga
Ipaporanga
Assis
Oiticica
Ibiapaba
Rio Poti
Poti
Curral Velho
Santa Teresinha
Tamboril
Boa Vista
Irapuã
CRATEÚS
Tucuns
Rch. Tourão
Graças
Piauí
Realejo
Lagoa das Pedras
Independência
Santana
Corredores
Santo Antônio
Monteneho
Cacimbinhas
Novo Oriente
MAPA DE LOCALIZAÇÃO
IPECE
GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ
Fonte: INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ - IPECE, 2002.

Para favorecer a evidenciação das experiências vividas pelo grupo e os consensos resultantes, a pesquisadora introduziu o tema da discussão – *Ser índio na cidade* – e animou o diálogo, observando as comunicações não-verbais e o ritmo próprio de cada participante, incentivando o envolvimento de cada um. Os grupos foram realizados na aldeia São José, Vila Vitória, Terra Prometida, Terra Livre e Maratoan. Com exceção do segundo que aconteceu no Terreiro da São Sebastião da Mãe Mancíla, membro da AVFVLA, todos foram realizados nas sedes onde acontecem as reuniões das associações indígenas. Os dois últimos grupos, é válido registrar, contou com a participação de Estevão Martins Palitot, doutorando em Sociologia da UFPB, que na ocasião também realizava pesquisa de campo.

Tabela Nº. 1 - Grupos de Discussão

GRUPO DE DISCUSSÃO	DATA	LOCAL	Nº. DE PARTICIPANTES
Associação Raízes Indígenas dos Potiguara de Crateús – ARINPOC	20/072008	Escola Raízes Indígenas de Crateús – aldeia São José – Campo Velho	12
Associação Indígena Aldeia Vila Vitória – AVFVLA	29/07/2008	Centro da Mãe Mancíla – Vila Vitória – Fátima I	14
Associação Indígena dos Calabaça de Crateús – AICC	08/08/2008	Salão Comunitário da Terra Prometida – Fátima I	7
Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús – APITC	19/08/2008	Salão Comunitário da Nova Terra – Nova Terra	12
Associação Indígena Kariri – A-I-KA-CRA	31/08/2008	Salão Comunitário do Maratoan - Maratoan	13

A segunda etapa de trabalho de campo foi iniciada em 11 de dezembro de 2008 com a coleta de dados na FUNASA e FUNAI, em Fortaleza. De 15 a 20 do mesmo mês participei da Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará, na aldeia Cajueiro, no Município de Poranga, permanecendo nesta cidade durante os dias 20 a 23, quando segui para casa de meus pais, em Teresina (PI), onde permaneci até o dia 04 de janeiro de 2009. No dia 05 iniciei a coleta de dados em Crateús que se estendeu até o dia 22, quando fui visitar os indígenas de Monsenhor Tabosa e Tamboril, retornando a aquela cidade no dia 01 de fevereiro. Neste mesmo dia viajei para Quiterianopólis, com o objetivo de coletar dados sobre a família Lira, que migrou da zona urbana de Crateús para a localidade Fidelis. No dia 04 retornei a Crateús, no dia 05 segui para Fortaleza e no dia 07 viajei para Recife, onde passei a residir desde 2005.

Vale a pena dizer que a coleta de dados em Poranga e Quiterianopólis não estava prevista no projeto de pesquisa. Contudo, a dinâmica do campo evidenciou que essa inclusão seria bastante oportuna para a questão da pesquisa. Ao longo deste livro será mostrada a validade dessa adição.

Retornado ao trabalho de campo em Crateús, na segunda etapa de coleta de dados continuei observando o cotidiano dos indígenas e realizei Entrevistas Narrativas - EN. O princípio básico desta técnica de obtenção de dados é reconstruir acontecimentos sociais a partir da perspectiva do informante. Concebida como uma entrevista não estruturada de profundidade, ela extrapola o esquema pergunta e resposta, na medida em que adota um tipo específico de comunicação: o contar história (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2002). Operacionalmente foi estruturada em quatro fases: 1) *Iniciação*: explicação da pesquisa e da entrevista ao informante, leitura e assinatura do Termo de Consentimento

Livre e Esclarecido - TCLE[10], pedido de permissão para gravar e apresentação do tópico inicial que serviu de base para a narração; 2) *Narração central*: sem interrupção até que o entrevistado sinalize que terminou; 3) *Fase dos questionamentos*: formulação de perguntas tais como o que aconteceu antes/depois/então? Utilizou-se expressões do informante na construção das questões, sem apontar contradições na narrativa e 4) *Fala conclusiva*: com o MP4 desligado, deu-se continuidade à conversa de forma descontraída, prestando atenção aos comentários informais acerca da narrativa.

Para nortear a narração foi definido como tópico inicial: *Viver em Crateús e Ser indígena na cidade.* Dotados de amplitude, esses temas favoreceram o registro de narrativas de significância pessoal e comunitária que relacionavam o passado e a situação atual. A transcrição literal das falas foi reduzida a parágrafos e frases sintéticas que foram resumidas em palavras-chaves. Esse processo de análise permitiu a pesquisadora constituir categorias, que sintetizam a interpretação das entrevistas, a partir da junção das estruturas de relevância do informante com a da pesquisadora. Essa ligação de estruturas, na perspectiva de Jovchelovitch & Bauer (2002), é qualificada como uma fusão de horizontes da pesquisadora e do pesquisado. Alguns discursos presentes na tese correspondem a transcrições literais das EN.

As EN foram realizadas com lideranças indígenas diretamente envolvidas no processo de organização social e política tais como o pajé, membros da diretoria das associações e professores. Entre os entrevistados foram incluídos, ainda, pessoas dotadas de potencial narrativo significativo acerca

10 A pesquisa foi realizada de acordo com as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, presentes na Resolução 196/96. Conforme Ofício Nº. 258/2008 e Parecer Nº. 544/2008, o projeto de pesquisa foi devidamente registrado no Conselho de Ética em Pesquisa da UFPE e aprovada pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde, que faz parte do Ministério da Saúde.

da construção da etnicidade indígena no contexto urbano. Na seleção dos participantes, assim como nos Grupos Focais, houve atenção à equidade de gênero e distribuição numérica entre jovens, adultos e terceira idade.

Na terceira e última fase de coleta de dados, realizada de 03 a 27 de abril de 2010, continuei observando as ações sociais dos sujeitos que compõem as coletividades estudadas. Antes de ir a campo, estruturei um esboço preliminar da tese, o que incluiu a escrita parcial de três capítulos. Munida deste material, em campo, voltei minha atenção para a coleta dos dados necessários a complementação da estrutura projetada. Assim sendo, estive empenhada com a complementação das informações, o esclarecimento das dúvidas e a validação ou correção das hipóteses levantadas. Neste período visitei a aldeia Mambira, localizada na Terra Indígena Nazário, que havia sido recentemente constituída pelos Potiguara. Considerando as outras etapas do trabalho de campo, afirmo que esta foi a mais difícil de concretizar devido à tensão presente nas relações entre os indígenas.

Em campo, além dos procedimentos descritos, foram realizadas ainda entrevistas semi-estruturadas com indígenas que apresentaram algum desconforto ou resistência diante dos procedimentos da EN, tais como a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Essas foram realizadas também com não-indígenas tais Margarete Mafliet, Maria Amélia Leite (Missão Tremembé), Luiz Carlos Leite de Melo (historiador), Carlos Leite (Frente Social Cristã), Judimilson (PCdoB) e Cineide (CIMI).

Outra fonte de obtenção de dados que merece destaque é o uso das tecnologias de comunicação. Além de telefonemas, a troca de mensagens no ambiente virtual, tais como e-mail e bate-papo no MSN e Gmail, favoreceu o acompanhamento contínuo das ações indígenas e o conhecimento das dinâmicas sociais

em curso. Esses recursos, a meu ver, expandem a definição da pesquisa de campo, complexificam a delimitação do *estar lá* e do *estar aqui* (GEERTZ, 1978) e constituem novas possibilidades de acesso a informações para a pesquisa.

Os fatos sociais relevantes foram anotados no diário de campo. Estas anotações constituíram reflexões iniciais, esboços preliminares de ensaios interpretativos que integram este livro. Isto por que "o diário, parte dele, quando você não registra apenas datas e o que você fez no dia, quando você põe o material etnográfico dentro dele, passa a ser muitas vezes um pré-texto. E um pretexto para um artigo *[um livro]*,[11] como sugere a homofonia das palavras..." (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

Bastante empregados, o gravador e a máquina fotográfica digital estiveram presentes ao longo de toda a coleta de dados, sendo utilizados apenas mediante o consentimento das pessoas envolvidas. Sobre as fotografias, que integram a tese, elas foram selecionadas em um conjunto de imagens, que constituem o acervo iconográfico da pesquisa. Comparando com a pesquisa de graduação e a de mestrado[12], a tecnologia digital permitiu maximizar consideravelmente o número de imagens das situações e pessoas pesquisadas.

Considerando que a relação entre texto e imagem é bastante promissora para a antropologia, uma vez que através da combinação de procedimentos imagéticos com o discursivo, podemos contar com dois elementos que permitem duas leituras complementares (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), além das fotografias, o livro integra mapas, tabelas e gráficos.

A forma de apresentação dos dados merece algumas ponderações. Dentre as possibilidades que a antropologia oferece,

11 Acréscimo meu.

12 Somente no final da pesquisa de mestrado é que adquiri uma máquina digital. Antes dessa aquisição, devido aos poucos recursos e aos custos da aquisição de filmes e revelação, em campo havia a preocupação em regrar o uso da máquina fotográfica.

optei pelo relato etnográfico por acreditar que ele continua sendo o veículo mais eficaz para comunicar o encontro com a alteridade, pois a confluência com o "outro", experienciada no trabalho de campo, é por meio dele comunicado.

A opção adotada e os caminhos percorridos nessa direção foram permeados pela atenção a um elemento decisivo da pesquisa: trata-se do exercício antropológico na cidade. Esse dado, pela importância que possui na análise da etnicidade dos indígenas de Crateús, merece algumas considerações. Por meio das reflexões que seguem, evidenciaremos os princípios que nortearam a prática etnográfica desenvolvida.

Etnografia no contexto urbano

O método etnográfico constitui uma opção bastante oportuna para a antropologia. Considerando sua importância, Klaas Woortmann (1995) chega a afirmar que formar antropólogos significa motivar para o trabalho de campo e para o texto etnográfico; que a etnografia é a prática da teoria antropológica e a antropologia se faz sempre por meio de uma contínua tensão entre etnografia e teoria. Atentando para esta tensão necessária, adverte para o risco da pura descrição e da teorização sem dados etnográficos.

De fato, a teoria é indispensável, pois ela conduz a experiência e o desempenho do pesquisador em campo, disciplina o entendimento, a análise e a comunicação desta experiência em um texto. Não obstante, diante da subjetividade única de cada antropólogo e, ainda, da intersubjetividade que caracteriza a relação entre os envolvidos na pesquisa, nos deparamos com a sua insuficiência e limitação. Isto porque,

> Cada Etnografia – e não existem duas iguais – e cada pesquisa é uma experiência pessoal de relacionamento intersubjetivo, e por ser pessoal, é intransferível. Isto significa que cada Etnografia,

> enquanto "pesquisa de campo" e enquanto texto é uma solução pessoal possível, entre várias, no sentido de dar conta do que foi observado, visto e ouvido e de traduzi-lo com significado antropológico (WOORTMAN, 1995, 11).

A escolha do método etnográfico tem implicações. Para mim, resultou na compreensão de que a pesquisa é antes de tudo um intercâmbio situado. Como decorrência, o campo se torna uma *situação etnográfica* (OLIVEIRA FILHO, 2004) caracterizada pela interação de sujeitos sociais motivados por interesses múltiplos e complexos, que nesta ocasião compartilham de um mesmo tempo histórico. Os envolvidos na pesquisa são concebidos, ainda, como sujeitos[13], e não como meros objetos da investigação.

Segundo José Guilherme Cantor Magnani (2003), erradamente o método etnográfico é confundido com detalhismo, como a busca obsessiva dos pormenores na descrição das situações de campo; é percebido com a atitude de vestir a camisa do nativo ou ser o porta-voz da população estudada, principalmente quando se trata de grupo excluído ou de uma minoria. É, ainda, identificado com a reprodução do discurso nativo e visto como um esforço em transmitir o ponto de vista do nativo em sua autenticidade não contaminada com as visões externas; concebido como o trabalho de campo geral ou como o conjunto dos métodos e técnicas para fazer a pesquisa.

Procurando desfazer estes equívocos, o autor cita Geertz (1978), Merleau-Ponty (1984) e Lévi-Strauss (1991) para mostrar que a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o mundo dos pesquisados e compartilha de seu horizonte. Este compartilhamento não visa o permanecer lá, ou o captar e descrever a lógica de suas

13 Chamo de sujeito o desejo de ser um indivíduo, de criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo o conjunto de experiências da vida individual (TOURAINE, 1996 apud, CASTELLS, 2002 [1942]).

representações e visão de mundo. O objetivo é, por meio de uma relação de troca, comparar suas próprias representações e teorias com a das pessoas estudadas e formular, a partir desta experiência, um modelo de entendimento ou, ao menos, indicativos que sigam nesta direção. Esta forma de aproximação específica da abordagem etnográfica produz conhecimentos distintos dos obtidos, por exemplo, por meio da aplicação e análise de trezentos questionários ou de inúmeras entrevistas. Ela supõe um tipo de investimento e trabalho paciente e continuado, que ao seu final, por meio da conexão e o ordenamento dos fragmentos encontrados, possibilitam a construção de um significado, por vezes, imprevisto.

Evocando duas pesquisas realizadas por ele em São Paulo e a de um ex-aluno que fez o campo em um botequim, Magnani (2003) mostra como é oportuna a aplicação da etnografia urbana para a descoberta e descrição de categorias nativas e locais privilegiados de sociabilidade, de encontro e de trocas na cidade. Mas adverte que ela extrapola esta possibilidade. Seguindo em sua argumentação, cita George Marcus (1991), que se opondo a etnografia realista, apresenta a proposta de produção de etnografia modernista.

> A etnografia, realista ou modernista, fornece a interpretação ou a explicação através de estratégias de contextualização dos fenômenos problemáticos que enfoca. Vendo como algo que existe com base em um conjunto de relações, o entendemos. A etnografia realista contextualiza com referência a uma totalidade na forma de uma comunidade literalmente localizada, e/ou a um código semiótico enquanto estrutura cultural. O referente da contextualização numa etnografia modernista, que nega qualquer conceito convencional de totalidade, são os fragmentos que se arranjam e se ordenam textualmente pelo projeto do etnógrafo (MARCUS, 1991, 215).

O autor mostra que a etnografia, contemporaneamente, se vê obrigada a abandonar a perspectiva de análise que parte exclusivamente da experiência em nível local. É necessário ir além desta escala, superando a recorrente relação estabelecida entre um local e uma identidade específica, aceitando o desafio de atentar para múltiplos planos de localização da construção da identidade.

Tenho refletido acerca da construção da identidade indígena desde minha graduação, quando pesquisei os Potiguara do Mundo Novo, uma das comunidades dos Potiguara da Serra das Matas, que estão localizados no município de Monsenhor Tabosa e Tamboril, no Centro-Oeste do Ceará. Concluída a pesquisa e escrita da monografia, constatei que emergiam algumas questões que não seria possível responder contemplando apenas os aspectos locais da comunidade estudada. Resolvi, então, como aluna do mestrado em Antropologia, dar continuidade à pesquisa. Desta vez, além da localidade Mundo Novo, coletei dados em Jacinto e Viração, e visitei, rapidamente, as nove outras comunidades indígenas que compunham o grupo.

Consciente de que a compreensão do processo de construção da etnicidade dessa coletividade extrapolava esses limites, pois estava intimamente relacionada à ação de agentes externos (organizações governamentais[14] e não-governamentais[15]), percebi que era necessário alargar meu universo de coleta de dados, contemplando as agências envolvidas. Uma vez que, a construção da etnicidade estava inserida num contexto mais amplo de emergência étnicas indígenas empreendidas no Ceará e no Nordeste, que por sua vez, está situado em um processo

14 Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC), Projeto Carteira Indígena e Ministério Público Federal.

15 Pastoral Raízes Indígenas; Missão Tremembé, Pastoral Indigenista; Coordenação dos Povos Indígenas do Ceará (COPICE); Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); Conselho Indigenista Missionário (CIMI); Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH); Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

de "indigenização da população brasileira"[16] e em um contexto "favorável" à afirmação e à reivindicação dos direitos indígenas, isto devido à existência de leis nacionais e internacionais que estabelecem os direitos indígenas, ficou evidente que a compreensão deste processo não poderia se encerrar no exame de aspectos locais. O conceito de *identidade multilocalizada* proposto por Marcus, revelou-se, então, apropriado para minha análise, pois como ele afirma, "a identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez, nem seja o mais importante na formação de uma identidade" (Marcus, 1991: 204).

Relato este momento de minha trajetória para evidenciar uma observação: se a proposta de uma *etnografia modernista*, que contempla o conceito de *identidade multilocalizada*, é oportuna para uma investigação envolvendo grupos indígenas na zona rural, para uma pesquisa no contexto urbano, ela se revela indispensável; ou seja, em um espaço caracterizado pela coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo é necessária a adoção de metodologias e conceitos que possibilitem a apreciação das diversas escalas que constituem o problema investigado. Ressalto, portanto, que na pesquisa de doutorado, *Etnicidade no contexto urbano: os indígenas em Crateús*, que resultou na produção desse livro, mais uma vez a formulação de Marcus se revelou oportuna. Desta forma, na análise da etnicidade dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá considerei os múltiplos contextos desta construção. Ou seja, embora privilegie a cidade de Crateús, evidencio, por exemplo, a inserção do que compõem as referidas coletividades no movimento indígena em nível estadual e regional; a atuação de agentes externos e a conjuntura nacional e internacional favorável graças ao estabelecimento de direitos.

Marshall Sahlins (1997) apresenta algumas reflexões acerca do campo da etnografia no mundo contemporâneo.

16 Para conhecer o processo de "indigenização da população brasileira" ver Lima (2008)

Citando alguns relatos de pesquisas, mostra que mais do que fixar a etnografia no contexto mínimo da aldeia, a etnografia contemporânea deve levar em conta um fluxo mais amplo. Utilizando os estudos realizados entre os habitantes de Tonga e de Samoa, sustenta que no mundo globalizado, estes povos não podem ser vistos como comunidades compostas pelos que ficaram na aldeia de origem e pelos que partiram para os grandes centros urbanos, em busca de trabalho. Os samoanos que estão em Nova York, assim como os que permanecem nas ilhas do Pacífico, compartilham de uma mesma cultura. Ou ainda, os ilhéus de Tonga, assim como os de Samoa, Tuvala ou das ilhas Cook, vivem em *comunidades multilocais de dimensões globais*.

Levando em conta o pensamento de Sahlins e utilizando como exemplo pesquisas desenvolvidas por alunos, Magnani argumenta em favor de um olhar atento, por ele denominado de *olhar de perto e de dentro,* que será capaz de captar os arranjos, mecanismos e saídas surpreendentes dos agentes sociais, que são despercebidas por um olhar meramente de fora.

Os processos de urbanização em curso atualmente têm resultado em abordagens diversas da cidade, em especial, das grandes metrópoles. Algumas evidenciam os aspectos desagregadores, fazendo alusão ao colapso do sistema de transporte, as deficiências do saneamento, ao déficit habitacional, poluição e violência. Outras dão visibilidade aos cenários imagéticos, decorrentes da superposição de imagens e conflitos de signos, simulacros, não-lugares, redes e pontos de encontro virtuais. Nesta visão há um predomínio de menções às metrópoles do primeiro mundo. Existe, ainda, referência às *cidades mundiais* e/ou *cidades globais*[17], que são cidades que

17 *Cidades Mundiais* é uma expressão utilizada por Jordi Borja (1995) e *cidades globais* é adotada por Saskia Sassen (1998a e 1999). Num mundo globalizado, estas cidades constituem os nós para a ampla rede do sistema mundial. A influência que elas exercem extrapolam as fronteiras físico-administrativas e nacionais. Estas cidades guardam semelhanças tais como uma rede de hotelaria padrão internacional, um sistema de transporte seletivo, sofisticadas agências de serviços especializados, sistemas e empresas de informação de ponta. Nova York, Londres, Tókio, Los Angeles e Barcelona são algumas

ocupam o papel de sedes de conglomerados multinacionais, pólos de instituições financeiras, produtoras e/ou distribuidoras de recursos financeiros, informações e imagens. O debate em torno da questão urbana, que incorpora e/ou evoca as mais variadas formas as abordagens citadas, revela a ausência de agentes sociais. Pensada como decorrente de forças econômicas transnacionais, das elites locais, de lobbies políticos, de variáveis demográficas, interesses imobiliários, pontos de encontro e redes de sociabilidade; a cidade está sendo representada como uma entidade independente de seus moradores. A dinâmica urbana é, neste sentido, resultado da ação do sistema capitalista. A paisagem urbana, a proposta de intervenção e as alterações institucionais passam a ser meras adaptações às fases do capitalismo, que assume a qualidade de explicação última e total (MAGNANI, 2002).

As abordagens citadas, na maioria das vezes, excluem a ação dos agentes que a habitam. Isto se deve ao fato de que elas se baseiam em escolhas teóricas e metodológicas que impedem perceber e evidenciar o exercício da cidadania presente nestes espaços. Concordando com Magnani (2002), acredito que a perspectiva antropológica e o uso do método etnográfico são uma saída promissora para esta limitação, pois oferecem a possibilidade de cotejar aspectos da dinâmica urbana que têm sido negligenciados pelas que tratam apenas das grandes escalas e cifras numéricas.

Por meio de um *olhar de perto* e *de dentro,* Magnani (2002) defende o uso do método etnográfico para a compreensão da cidade e da dinâmica urbana. Através dele, seria possível identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos pela perspectiva *de fora* e *de longe,* o oposto do que ele sugere, que dá pouca atenção aos agentes sociais responsáveis pela trama que sustenta a dinâmica urbana. A perspectiva *de perto* e *de dentro* é uma alternativa também para a *de passagem,* que consiste em percorrer a cidade e seus meandros, observando espaços, equipamentos destas cidades (MAGNANI, 2002).

e personagens típicos com seus hábitos, conflitos e expedientes, deixando-se impregnar pela fragmentação que a sucessão de imagens e situações produz. O produto final desta prática são relatos que retratam esta experiência por meio de metáforas tais como hibridação, porosidade, territorialidades flexíveis, não-lugares, configurações espaço-temporais e paisagens disjuntivas. Ele reconhece a importância destas abordagens, porém, destaca que em vez de um *olhar de passagem*, que tem como fio condutor às escolhas e o trajeto do pesquisador, ele propõe, por meio do *olhar de perto* e *de dentro,* que o exercício antropológico seja efetuado a partir dos arranjos dos próprios envolvidos no processo. Isto requer um investimento sobre os sujeitos sociais, sobre o grupo e a prática que está sendo estudada, assim como a paisagem em que ela se desenvolve. Esta paisagem, vista não mais como um cenário, torna-se parte constitutiva do recorte de análise. A antropologia urbana, segundo ele, é caracterizada por esta abordagem, que a diferencia de outras disciplinas e até mesmo de outras opções no interior da antropologia.

A proposta de Magnani abriga, ainda, a preocupação com a totalidade, que contempla múltiplos planos e escalas. Além de uma delimitação espacial concreta que se ocupa do plano interior e local da comunidade, vai além, situando o relato etnográfico em um contexto mais amplo como a paisagem regional. A idéia de totalidade, como pressuposto da etnografia, vem dar conta, ainda, de uma dupla dimensão: as vivências dos que compõem a coletividade e a forma como ela é percebida e descrita pelo pesquisador. Para os agentes investigados, ela é o contexto da experiência; para o pesquisador, é chave de inteligibilidade e princípio explicativo.

Mas para captar a dinâmica do que está sendo estudado é preciso situar o foco na distância certa. Perto demais ele pode confundir com a perspectiva particularista de cada usuário e longe demais, há o risco de abarcar um recorte muito abrangente, porém, indecifrável e desprovido de sentido. “Em outros

termos, nem no nível das grandes estruturas físicas, econômicas, institucionais, etc., nem no das escolhas individuais: há planos intermediários onde se pode distinguir a presença de padrões, de regularidades" (MAGNANI, 2002, 20). O autor reafirma a importância do *olhar de perto* e *de dentro* como sendo próprio da etnografia. No entanto, adverte que ele deve nos levar a um *olhar distanciado* em direção à antropologia da cidade, que busca desvelar a presença de princípios mais abrangentes e estruturas de uma duração mais extensa. Somente desta forma a metrópole, assim como as demais cidades, na sua diversidade, na sua escala, com seus conflitos e problemas específicos se tornará inteligível, uma vez que *olhar de perto* e *de dentro* parte das experiências dos que nela vivem, abrindo possibilidade de entendimento de sua lógica e de sua inserção em contextos mais amplos através do *olhar distanciado*.

As reflexões de Magnani, abordadas extensamente, foram norteadoras do exercício etnográfico que resultaram na constituição deste livro. Como *observadora posicionada* (GEERTZ, 1978), que *olha de perto* e *de dentro,* procurei compreender o significado presente nos acontecimentos e ações, visando entender o processo de construção da etnicidade Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá e as implicações do contexto urbano nessa construção. Ao considerar a trajetória dos núcleos familiares que compõem estas coletividades evidenciei o fluxo que extrapola e incide no município de Crateús. Centrando a atenção no discurso dos sujeitos, ao abordar o processo de mobilização social e política, examinei as escolhas adotadas, mostrando a especificidade do caso estudado, assim como a criatividade no manejo da cultura. Atenta aos múltiplos contextos das interações, como foi dito anteriormente, no relato etnográfico, observei o plano interior e local, assim como a paisagem regional em que estão inseridos os grupos indígenas abordados.

Grupo de Discussão da Associação Raízes Indígenas dos Potiguara em Crateús (ARINPOC), realizado na Escola Raízes Indígenas, na Aldeia São José

Grupo de Discussão da Associação Indígena Aldeia Vila Vitória (AVFVLA), realizado no Salão de Cura de Dona Mancila

Grupo de Discussão da Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús (APITC), realizado no Salão Comunitário da Nova Terra

Grupo de Discussão da Associação Indígena dos Calabaça de Crateús (AICC), realizado no Salão Comunitário da Terra Prometida

Família Kalabaça do bairro Fátima II

Família Kariri do bairro Maratoan

Tabajara da Vila Vitória

Potiguara do bairro Nova Terra

Tabajara do bairro Nova Terra

Tabajara do bairro Fátima I

Dona Maria, esposa de Severino Tupinambá, suas filhas e neto

Bidó, filho de Zé Moreno, e sua família Potiguara da Terra Livre

CAPÍTULO I – ETNICIDADE, ETNOLOGIA INDÍGENA E ANTROPOLOGIA URBANA

Este livro, como foi informado, é um estudo sobre a etnicidade no contexto urbano. Enquanto tal é uma análise da constituição da identidade étnica Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá em Crateús. As teorias de etnicidade serão o ponto de partida da análise empreendida. Contudo, por se tratar de populações indígenas que vivem no contexto urbano, tonou-se oportuno relacionar dois campos disciplinares da antropologia: a etnologia indígena e antropologia urbana. Em vista de situar devidamente esta produção, neste capítulo, serão evidenciados os pressupostos teóricos que nortearam a coleta e análise dos dados, assim como a produção de relato etnográfico. Inicialmente, será apresentado um exame da abordagem das populações indígenas no Brasil, evidenciando a predominância da etnicidade. Dados sobre a situação dos indígenas na cidade e o lugar destes na antropologia brasileira demonstrarão a validade do estudo do caso dos indígenas em Crateús. Para finalizar, o fenômeno urbano será considerado, revelando os desafios e as possibilidades que se apresentam para as abordagens desta natureza.

O estudo das populações indígenas

O tema etnicidade tem sido bastante recorrente não apenas nas ciências sociais, o que faz com que ele seja contemplado nas mais variadas perspectivas. Como conseqüência, construiu-se, a partir da década de 1970, uma considerável bibliografia[18], que possibilita vislumbrar a movimentação teórica que envolve esta questão.

No Brasil, verifica-se uma recorrência deste tema na abordagem dos indígenas, revelando distintas noções acerca

18 Para o conhecimento das principais teorias de etnicidade ver HUTCHINSON & SMITH (1996) e POUTIGNAT e STREIFFE-FENART (1998).

da identidade étnica. Renato Athias (2007) apresenta como esta identidade foi tratada pelos antropólogos e cientistas sociais. Este entendimento é viabilizado através de uma tipologia constituída de três correntes de pensamento. Através delas são apresentas as principais teorias que possibilitam um debate e que tratam esta questão. O recorte adotado contemplou as investigações empreendidas durante o século XX, o que compreende as pesquisas sobre o "tipo étnico" brasileiro realizadas por Roquete Pinto até as pesquisas iniciadas por Roberto Cardoso de Oliveira.

Ligada à teoria da fusão das raças, situada no século XIX e princípios do XX, a primeira corrente, surge da crítica das teorias racistas de pensadores como Gobineau. Este e muitos de seus seguidores sustentaram a tese de inviabilidade da sociedade brasileira devido ao enorme contingente de mestiços, provenientes do indesejado e híbrido cruzamento de brancos, índios e negros. Esta abordagem postulava a superioridade da "raça branca" e legitimava o imperialismo europeu no fim do século XIX.

Segundo Ortiz, os parâmetros raça e meio são a base do solo epistemológico dos intelectuais brasileiros deste período.

> A interpretação de toda a história brasileira escrita no período adquire sentido quando relacionado a esses dois conceitos-chaves. Não é por acaso que Os Sertões abre com dois longos e cansativos capítulos sobre a Terra e o Homem. Silvio Romero, já em seus primeiros estudos sobre o folclore, dividia a população brasileira em habitantes das matas, das praias e margens do rio, dos sertões e das cidades. Nina Rodrigues, em sua análise do direito penal brasileiro, tece inúmeras considerações a respeito da vinculação entre as características psíquicas do homem e sua dependência do meio ambiente (ORTIZ, 2006, 16/15)

A teoria da fusão das raças defendeu a mistura das raças em oposição às abordagens racistas, que argumentavam sobre a pureza étnica e a superioridade branca. As teorias deterministas

raciais são substituídas por explicações dos fenômenos por meio da cultura. Gilberto Freyre é apresentado como expoente representativo desta corrente de pensamento e seus trabalhos são utilizados para mostrar o desenvolvimento desta teoria.

A segunda corrente apresentada por Athias (2007) está ligada aos estudos sobre a aculturação e a mudança cultural desenvolvidos sob a influência da Antropologia Americana, após os anos de 1930. Na explicação do contato entre índios e brancos, os etnólogos brasileiros passaram a utilizar as produções da escola americana sobre aculturação. Focalizando as obras de Eduardo Galvão, é apresentada uma análise da teoria da aculturação por eles desenvolvida. Vista como uma crítica desta teoria, a produção de Darcy Ribeiro é examinada. A noção de transfiguração étnica, definida como o processo pelo qual os povos se constroem e se transformam ou se desfazem é apresentada, informando como ela é trabalhada através da investigação antropológica deste autor. A teoria da transfiguração étnica é situada entre a segunda e terceira correntes de pensamento, destacando que esta demarcação se deve ao fato de que nesta proposta não há uma ruptura metodológica definitiva em relação às outras duas correntes de pensamento.

A terceira e última corrente é examinada através dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira. Partindo de uma crítica radical ao conceito de aculturação, este autor propôs a substituição da noção de transfiguração étnica, considerada pouco operacional, pela de fricção interétnica. Esta proposta indica a constituição de uma abordagem sociológica do fenômeno de contato interétnico. Identidade étnica passa a ser considerada como ideologia.

Em síntese, estas correntes de pensamento apontam perspectivas que se aplicam aos indígenas. A primeira vê a mestiçagem como uma solução viável e compatível com os valores e os ideais da sociedade brasileira. Na abordagem de

Gilberto Freyre, por exemplo, ela é apresentada como algo positivo, enriquecedor para a sociedade. A segunda assume o ponto de vista da assimilação, que é caracterizada pela perda das particularidades culturais e da identificação étnica anterior e vista como um processo através do qual um grupo étnico incorpora-se a outro. A terceira corrente destaca a integração como possibilidade para os povos indígenas, que nesta apreciação detém o poder de decidir seu próprio destino. Sem perder a particularidade cultural e étnica, eles deveriam se integrar a sociedade nacional. Gozariam da autonomia necessária para constituir a sua própria organização política e cultural.

Considerando o objetivo desta publicação, a terceira corrente de pensamento merece maior atenção, uma vez que Roberto Cardoso de Oliveira exerce uma influência determinante nos estudos mais recentes sobre a identidade étnica no Brasil. Ele é considerado um pioneiro nas abordagens que hoje são considerados estudos de etnicidade, visto que a reorientação dos estudos sobre aculturação assinala o início dos trabalhos acerca da identidade étnica.

Cardoso de Oliveira, é justo que se diga, representou uma alternativa para a abordagem dos indígenas, em face da constatada limitação explicativa da teoria da aculturação, que se revelou inapropriada para o trato das questões do contato, principalmente, no tocante à manutenção das identidades étnicas e as relações entre índios e não-índios. Ao longo da década de 60, ele coordenou várias pesquisas que faziam parte do projeto "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil". Estes estudos abordavam, quase que totalmente, as mudanças sócio-culturais vivenciadas pelos povos indígenas brasileiros, tendo como inspiração a noção de *situação colonial*, formulada por Balandier[19]. Esta iniciativa contou com a participação de

19 Domínio imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático, a uma maioria, autóctone, materialmente inferior; este domínio provoca o estabelecimento de relações entre civilizados heterogêneas: uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã se impondo a civilizações sem máquina,

Roque de Barros Laraia, Júlio Cezar Melatti e Roberto Damatta e resultou na publicação de três monografias: *O índio e o mundo dos brancos* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964), *Índios e criadores: situação Krahô na área pastoril do Tocantins* (MELATTI, 1967) e *Índios e castanheiros* (LARAIA e DA MATTA, 1967).

Os estudos na área de fricção interétnica propostos por Cardoso de Oliveira, tornaram-se oportunos por privilegiarem o exame de relações sociais entre grupos indígenas e segmentos da sociedade brasileira. O contato como fricção interétnica representou, portanto, uma oposição à aculturação que contemplava a descrição dos processos de difusão, transmissão e assimilação de traços culturais. Estamos diante da passagem de uma abordagem que enfatizava o patrimônio cultural para uma que privilegia as relações sociais. As transformações efetivadas pelas sociedades em contato interétnico deixam de ser concebidas como decorrentes da influência da cultura de uma sobre a outra e como produto da criação comum resultante de fatores colocados em interação pelos grupos étnicos. Um deslocamento do foco analítico da cultura para as relações sociais é efetivado por meio do conceito de *fricção interétnica*, definida como

> "o contacto entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contacto muitas vezes proporções "totais", i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, 128).

Os estudos do contato interétnico são apontados como a contribuição mais original da antropologia brasileira[20]. Segundo

com economia 'atrasada', de ritmo lento e radicalmente não-cristã; o caráter antagônico das relações existentes entre essas duas sociedades que se explica pelo papel de instrumento a que é condenada a sociedade colonizada; a necessidade para manter esse domínio, de recorrer não só à 'força' mas também a um conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados etc (BALANDIER, 1955, 33 apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996[1964], 37).

20 De acordo com Peirano (2000), estes trabalhos, atualmente, têm continuidade

Mariza Corrrêa (1995) o tema do contato interétnico se estabelece como a trademark of Brasilian ethnology.

Para estabelecer a identidade étnica no plano das relações sociais, Cardoso de Oliveira lançou mão da formulação teórica do norueguês Fredrik Barth. No final da década de 1970, esta apropriação torna-se evidente quando este assimila a definição de grupo étnico proposta por este autor e formula a idéia de "identidade contrastiva".

> Partindo de Barth, podemos então elaborar a noção de identidade contrastiva, tomando-a como a essência da identidade étnica: a saber, quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente. Um indivíduo ou um grupo indígena afirma sua identidade contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal... ou nacional. O certo é que um membro de grupo indígena não invoca sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de uma outra etnia. (...) O caráter contrastivo destas identidades... constitui assim um atributo essencial da identidade étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, 36/45).

O uso da formulação teórica de Barth pode ser percebido como o rompimento definitivo de Cardoso de Oliveira com o paradigma culturalista predominante no Brasil, que tinha em Darcy Ribeiro seu maior expoente. Detentor de uma perspectiva interacionista, Barth chama a atenção para os equívocos muitas vezes presentes nas reflexões inspiradas na teoria culturalista. Critica a limitação desta em perceber que as fronteiras étnicas com suas distinções são possíveis justamente pela interação social entre os grupos. Por meio da adoção de um enfoque relacional,

nos estudos realizados por João Pacheco de Oliveira Filho (1999) sobre territorialização, Antonio Carlos de Souza Lima (1995) sobre o indigenismo como conjunto de ideais relativos à inserção de povos indígenas em estados nacionais e Stephen Baines (1991) para a relação entre grupos indígenas e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

ele propõe que as "fronteiras étnicas" passem a ser o espaço central de investigação da organização dos grupos étnicos.

> Desta perspectiva, o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão (Barth, 1998 [1969], 195 – Grifo meu).

Em termos analíticos, o autor sustenta a distinção entre o social e o cultural[21]. Grupo étnico é visto como um "tipo organizacional", onde seus membros se identificam e são identificados. A flexibilidade nas fronteiras étnicas como uma característica destas relações passou a ser aceita deste então.

> Concentrando-nos naquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, um traço fundamental torna-se o item 4 da lista da página 190, ou seja, a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (Barth, 1998 [1969]: 194 – Grifo meu).

Os estudos de etnicidade no Brasil, a partir de Cardoso de Oliveira, passaram a adotar o texto *Os grupos étnicos e suas*

21 Posteriormente, visando responder às questões que emergiram diante da separação entre o social e o cultural, Fredrik Barth (2005) reflete sobre etnicidade e o conceito de cultura. Embora reconheça que a cultura esteja em fluxo constante e seja distribuída entre e através das pessoas, como resultado de suas experiências, ele continua sustentando a distinção entre cultura e organização social.

fronteiras, escrito por Barth no ano de 1969[22], como referencial teórico mais recorrente. Além dos estudos das populações indígenas, ultimamente, vem sendo adotado na abordagem das comunidades quilombolas e outras identidades coletivas (ALMEIDA, 2002, ARRUTI, 2002, O'DWYER, 2002). A elaboração de laudos antropológicos em vista da aplicação dos direitos constitucionais também vem fazendo uso deste enfoque.

É certo que a perspectiva barthiana é bastante oportuna para pensar o dinamismo presente nos processos identitários, uma vez que contempla identidade étnica como sendo relacional e acionada a partir dos interesses do grupo. Porém, é bom que se diga, esta concepção, por vezes, produz a equivocada idéia de que os atores são totalmente autônomos em suas escolhas. Desconsidera-se que a liberdade de escolha é limitada, uma vez que um grupo só aciona uma identidade que lhe seja viável ou possível.

Um tanto instrumental poderá ser considerada a identidade étnica proposta por Barth. Dependendo dos interesses em jogo e das interações em curso, ela pode ser ou não acionada. Ao individuo cabe perceber quando o contexto em que está inserido é propício ou não a sua afirmação. No entanto, é importante lembrar que há situações em que o poder de escolha é negado e a identificação acontece, independente da vontade do individuo. Não podemos esquecer que há, ainda, casos em que mesmo estando em profundas desvantagens, alguns grupos étnicos, mesmo sendo vítimas da violência e enfrentando preconceitos e discriminações, permanecem firmes em sua identificação.

Gostaria de retomar a trajetória de Roberto Cardoso de Oliveira e evidenciar o que o motivou a adentrar pelos caminhos da etnicidade e adotar Barth como referencial teórico. Vejamos. Darcy Ribeiro havia conhecido os Terena, no estado do Mato

22 Uma leitura crítica do conceito de etnicidade na obra de Barth é oferecida por VILLAR (2004).

Grosso do Sul, e tinha percebido que eles se diferenciavam muito pouco da população camponesa regional. Diante desta constatação, ele sugeriu que Cardoso de Oliveira verificasse o que ocorria com esse grupo indígena. Se os Têrena estão tão misturados na sociedade nacional, como eles continuavam sendo Têrena? Esta era a interrogação que se apresentava diante da situação observada. De acordo com a teoria da aculturação, esperava-se que eles perdessem a identidade étnica. Por que índios que mudam radicalmente sua cultura permanecem índios e como eles continuam nesta condição? Este se tornou o problema de investigação que Cardoso de Oliveira procurou responder[23]. A previsão da perda da identidade étnica resultante da propagada incorporação dos indígenas à sociedade nacional não se efetivou. A verificação que os indígenas, mesmos em situações adversas de contato, mantinham sua identidade evidenciou a carência da formulação de outras possibilidades analíticas.

Neste momento, é válido lembrar, na antropologia prevalecia a íntima relação entre identidade e cultura. Na análise da situação dos Têrena, pode-se afirmar que Cardoso de Oliveira desconsiderou a cultura e privilegiou a identidade, no caso identidade étnica. Motivado pela crença de que a abordagem culturalista era limitada para o trato da questão estudada, abandonou esta perspectiva e, usando a formulação teórica de Barth, abordou o problema investigado pelo prisma das interações sociais. Esta posição de Cardoso de Oliveira foi adotada por inúmeros pesquisadores e, como já foi dito, o texto *Grupos Étnico e suas fronteiras* passou a ser citado recorrentemente.

É importante registrar que, posteriormente, ao analisar as condições de etnização das identidades nacionais de imigrantes, Cardoso de Oliveira fez referência a outro antropólogo norueguês,

23 O próprio Cardoso de Oliveira faz este relato em *Os Terenas e outros temas. A Antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira*. Realização: Gabriel O. Alvarez. Produção Editorial: ABA. Pais de produção: Brasil. Cor. Formato Original: DVD/Português.

Thomas Eriksen (1991), chamando a atenção para o refinamento da teorização por ele formulada. Este autor define etnicidade a partir de dois aspectos teóricos: a) como propriedade de uma formação social e um aspecto de interação; vistos como sistêmicos, estes níveis podem ser concomitantemente compreendidos, e b) as diferenças étnicas envolvem diferenças culturais que possuem impacto comparativamente variável sobre a natureza das relações sociais.

Ao considerar esta definição, que extrapola a dimensão da interação e inclui às diferenças culturais, Cardoso de Oliveira afirma que os aspectos evidenciados por Eriksen tornam mais sensível ou sofisticada a definição de Barth, ao revelar o caráter contrastivo da identidade étnica. É valido ressaltar que ele faz esta afirmação em um momento de reavaliação das estratégias de pesquisas adotadas. Esta reconsideração o faz inclusive repensar a separação entre identidade e cultura, ou ainda, o abandono desta, efetuado claramente no estudo dos Terenas.

> Hoje, portanto, sou menos incisivo na afirmação de uma separação iniludível da identidade frente à dimensão cultural. O progresso que a teoria da cultura logrou atingir nessas últimas décadas na esteira do enxerto da reflexão hermenêutica nos paradigmas tradicionais da antropologia, criando, com isso, um campo de tensão epistêmica inteiramente novo, passou a permitir – pelo menos a mim – uma forma de repensar a relação entre aqueles dois termos da nossa equação: identidade/cultura (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, 90).

A separação analítica entre cultura e processo identitário continua sendo por ele sustentada e percebida como válida. Mas há uma mudança importante. Cardoso de Oliveira passa a discutir a dimensão cultural como instância empírica de igual relevância que a identidade étnica.

Destaco que ele devidamente soube reconhecer os avanços teóricos na abordagem da cultura e admitir a importância dela

na construção da identidade étnica. Avançando nesta direção, acrescento que a cultura é um elemento indispensável e integrante da construção da identidade, pois ela é inerente ao ser humano. É claro que estou me referindo à cultura enquanto construção e processo dinâmico. Ou seja, minha abordagem exclui totalmente qualquer percepção de essência, autenticidade e pureza.

Analisando Thomas Eriksen (2002), afirmo que o considero uma boa opção para análise da etnicidade, principalmente dos grupos indígenas no Nordeste, devido à "baixa diferenciação cultural" que apresentam em relação aos demais segmentos populacionais que os rodeiam. A etnicidade, para ele, se refere ao relacionamento entre grupos que se considerem e são considerados como culturalmente distintos. Desta forma, dois grupos podem até ser iguais em sua forma cultural, contudo, na medida em que se considerem distintos, eles passarão a agir de modo a encontrar diferenças, em vista de fundamentar esta diferenciação. Em contrapartida, dois grupos podem ser culturalmente diferentes, contudo, isso não significará que eles irão desenvolver relações interétnicas, pois isso só acontece quando existe a consciência da distinção necessária a configuração da etnicidade.

Eriksen defende que é preciso não esquecer a relação entre cultura, história e etnicidade, em oposição ao equívoco da crença na total liberdade dos sujeitos sociais na construção da identidade étnica. Fazendo referência às abordagens instrumentalistas da etnicidade que, ao privilegiarem a dimensão relacional e política da etnicidade criaram esta falsa noção, destaca a necessidade de não esquecer que as escolhas são condicionadas por elementos históricos e culturais dos grupos. A partir de sua experiência de trabalho de campo em Mauritius, em 1986, e em Trinidad, em 1989, ele defende a importância do contexto das interações, que tem sido negligenciado pelas abordagens que se fecham na análise do processo. Neste sentido, ele alerta que o contexto é constituído anteriormente à interação (ERIKSEN, 1991).

A relação entre cultura, história e etnicidade evocada por Eriksen merece algumas considerações, uma vez que utilizarei sua teorização para considerar a etnicidade Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Sobre a cultura, realmente temos avançado bastante na compreensão da dimensão simbólica da vida humana. A propagada crise da antropologia, decorrente do possível desaparecimento do seu principal objeto de estudo, já não se sustenta. Como bem demonstrou Marshall Sahlins (1997), a antropologia, e muito menos a cultura, não está em vias de extinção. Embora reconheça a existência de equívocos na disciplina em relação à interpretação adotada para cultura, entre os quais está o fascínio pelo positivismo, ele defende que ela não pode ser largada sob pena de deixarmos de entender o fenômeno singular que nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos.

Dentro do ecúmeno global, afirma ele, há formas de vidas inéditas: sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, muitas delas desconhecidas de uma antropologia tradicional.

> Do mesmo modo, as técnicas para se compreender as culturas classicamente estudadas pela antropologia não possuem uma relevância eterna. À luz das transformações históricas globais, a crítica pós-modernista da etnografia tem uma certa pertinência. Mas seu corolário não é o fim da "cultura", e sim que a "cultura" assumiu uma variedade de novas configurações, e que nela agora cabe uma porção de coisas que escapam ao nosso sempre demasiado lento entendimento. Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da "cultura", portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana. A história dos últimos três ou quatro séculos, em que se formaram outros modos de vida humanos — toda uma outra diversidade cultural —, abre-nos uma perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta (SAHLINS, 1997, 58).

Tendo em vista os padrões inéditos da cultura humana que se evidenciam no momento presente, no estudo da etnicidade dos indígenas em Crateús será adotado o conceito de *cultura em fluxo*, proposto por Ulf Hannerz (1997), por contemplar a cultura como dimensão temporal, como processo de movimentos constantes que permitem sua recriação. Assim,

> apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, 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 e transmiti-la (HANNERZ, 1997, 12).

A metáfora do fluxo permite problematizar a cultura em termos processuais e perceber a manipulação ativa dos fluxos culturais por parte dos receptores, que são também, os protagonistas do processo. Aplicando a situação vivenciada em Crateús, a análise das interações estabelecidas pelos agentes que compõem os grupos indígenas estudados, evidencia a criatividade e o protagonismo dos seres humanos no manejo da cultura. Destinatários das ações da Igreja, eles se apropriaram das informações e oportunidades que se apresentaram a partir da atuação da Pastoral Raízes Indígenas. A inserção no movimento indígena em nível estadual e regional, assim como a participação em diversos eventos, possibilitou o conhecimento da situação dos indígenas no país e, principalmente, no Nordeste. Permitiu, ainda, conhecer os processos de mobilização étnica desenvolvidos e os direitos estabelecidos na legislação nacional e internacional[24]. De posse destas informações e considerando a conjuntura de Crateús, eles passaram a recordar, (re)criar, refletir

24 Para conhecer as leis internacionais que estabelecem direitos aos povos indígenas ver S. James Anaya (2006).

e aprimorar a cultura a partir das necessidades e interesses do momento, sejam eles materiais ou simbólicos. Em meio a esse processo a etnicidade indígena foi sendo construída.

Continuando a análise da proposta de Eriksen, que relaciona cultura, história e etnicidade, vejamos o que pode ser dito sobre a história. Neste aspecto mais uma vez é oportuno citar Marshall Sahlins (2004). Com propriedade este autor privilegia o modo como as culturas carregam suas próprias historicidades e sustenta que elas são autoras de sua própria história. Trilhando pelo universo da cultura e situando a interpretação dos fatos a partir da perspectiva nativa, ele vem mostrando que, para além da globalização, o sistema mundial vem sendo constantemente interpretado por categorias locais.

Seguindo na mesma direção que Sahlins, acertadamente, Manuela Carneiro da Cunha (1992) vem focalizando os indígenas como sujeitos históricos e não apenas como vítimas. Considerando que até a década de 1970 acreditava-se que eles não teriam futuro, nem passado, ela destaca que a história dos povos indígenas está mudando de figura. Verifica-se que eles têm futuro e que, portanto, tem passado.

> A sua presença crescente na arena política nacional e internacional, sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos tornam a história indígena importante politicamente. Os direitos dos índios a sua terra, diz a Constituição, são históricos, e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, 126).

Para a autora, durante muito tempo houve uma confusão entre a história do indigenismo e a história indígena. Freqüentemente, os indígenas foram vistos como vítimas de um processo no qual se acreditava que eles não agiam como sujeitos. O indigenismo, em contrapartida, foi reduzido à legislação. Embora o conjunto das leis seja importante e revelador, ela adverte que não pode ser pensado

como uma realidade completa. "A história do indigenismo não é portando dissociável da história indígena, simplesmente engloba mais atores" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, 130).

Evidenciando a postura por mim adotada no estudo dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, informo que as pessoas que compõem estas coletividades serão vistas como sujeitos históricos, portadores e criadores de história. Superando a limitada narrativa das perdas e sacrifícios, que muitas vezes impediram de ver as possibilidades que a existência indígena oferece, e sem desconhecer o processo de expropriação e a correlação desigual de forças, evidenciarei a resistência indígena diante das adversidades, assim como o protagonismo e a sagacidade diante das oportunidades e das possibilidades.

Para finalizar, retomando o alerta de Eriksen sobre a necessidade de considerar o contexto das interações, é importante refletir sobre os cenários onde se constroem as identidades indígenas na atualidade. Uma vez que, como foi afirmado anteriormente, já não é possível abordar as construções identitárias focando apenas aspectos locais, pois "a identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade" (MARCUS, 1991, 204). Assim, a análise da etnicidade dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá considerará os variados contextos das interações dos que compõem estas coletividades, entre os quais é possível citar as relações estabelecidas como os demais moradores da cidade e municípios vizinhos, os agentes das Pastorais da Diocese de Crateús, o movimento indígena e as agências indigenistas que atuam em variadas escalas. Será concebida, portando, como uma construção multilocalizada.

Feitas estas ponderações, que são indispensáveis para o entendimento da consistência desta tese, será fornecido a partir de agora dados acerca dos indígenas na cidade. Isto permitirá o

leitor apreender com maior propriedade a questão que norteia este trabalho.

Os indígenas na cidade

A presença de indígenas no contexto urbano não é nenhuma novidade. Contudo os dados atuais, pela sua amplitude, demonstram a necessidade de uma maior atenção a essa questão. Para iniciar a reflexão sobre o assunto utilizarei informações do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que embora sejam alvo de inúmeras críticas, são boas para pensar a conjuntura que se evidenciou.

Contrariando as previsões de extinção das populações indígenas, os números dos Censos de 1991 e 2000 mostraram o crescimento significativo das populações indígenas no Brasil. Os dois recenseamentos contabilizaram respectivamente 294 mil e 734 mil indígenas, informando um aumento de 440 mil pessoas, que representa uma taxa de crescimento anual da ordem de 10,8%.

É valido ressaltar que o crescimento registrado é decorrente de acréscimo demográfico e, majoritariamente, da mudança na auto-identificação das pessoas. Até o censo de 1980 eram oferecidas como possibilidade de identificação as opções "branca", "preta", "amarela" e "parda". A partir de 1991, com a inclusão da categoria indígena no questionário da amostra entre os itens do quesito cor[25], foi possibilitada a contagem como indígena das pessoas que, por exemplo, se declaravam pardas. A autoclassificação foi adotada como metodologia para a captação da população indígena. Assim, as pessoas entrevistadas foram convidadas a se auto-identificarem de acordo com a consideração

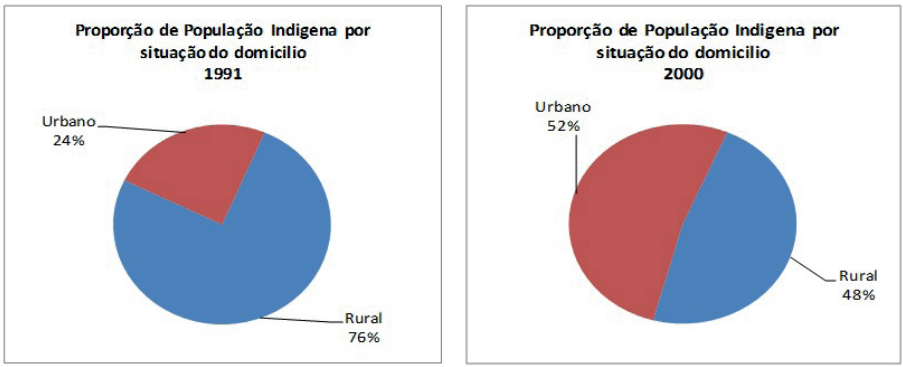
25 Em termos censitários os indígenas são contabilizados por meio de quesitos diversos. No censo brasileiro é adotado o quesito cor; nos EUA e Canadá é utilizado o quesito raça e no México, Costa Rica, Bolívia, Colômbia, Guatemala, Equador, Nicarágua, Paraguai, Peru e Venezuela adotam a língua (Azevedo, 2005 e CEPAL, 2007).

que tem de sim mesma. Esse critério, é bom que se diga, tem como limitação principal a *subenumeração* e a *sobreenumeração* da informação (PEREIRA e AZEVEDO, 2004). A *subenumeração* está relacionada ao processo de miscigenação da população brasileira, que se mantém até os dias atuais e a *sobreenumeração* se refere à simpatia pela causa indígena e suas culturas específicas ou a percepção de possíveis benefícios de políticas destinadas a favorecer esses grupos (SCHKOLNIK, 1998 apud PEREIRA e AZEVEDO, 2004).

Considerando a localização, de acordo com a tipologia censitária, a situação do domicílio é urbana, rural e rural específico. Considera-se urbana as cidades (sedes municipais), as vilas (sedes distritais) e as áreas urbanas isoladas. Rural são as áreas que estão fora desses limites tais como aglomerados de extensão urbana, os povoados e os núcleos. Este critério é adotado para a classificação da população entre urbana e rural. Os indígenas residentes em domicílios que estão em áreas rurais com terras indígenas são classificados como rural específico. Seguindo essa classificação, o Censo Demográfico 2000 revelou que 52,2% da população autodeclarada indígena vive em áreas urbanas e 47,8% em áreas rurais[26]. Esse comportamento evidencia uma mudança em relação ao censo de 1991, que apresentou 24% na área urbana e 76% na rural, trazendo à tona questões até então desconhecidas, principalmente em relação às condições de vida dos indígenas que habitam as áreas urbanas (ALBIERI et al, 2006).

26 De acordo com o CEPAL (2007) na Costa Rica, Equador, Honduras, Panamá e Paraguay cerca de 80% da população indígena está localizada na zona rural. No Brasil, Bolívia e Chile mais de 50% vivem na zona urbana. Na Guatemala e México, aproximadamente, um em cada três indígenas habita a cidade.

Gráfico Nº. 1



Fonte: IBGE

Quando tornados públicos, os dados apresentados pelo IBGE foram contestados. A FUNAI, por exemplo, não reconheceu a informação. A população indígena, de acordo com o seu site, totalizava apenas em 345 mil, número que contemplava apenas os indígenas que vivem nas terras indígenas, *lócus* privilegiado de sua ação. As estimativas de indígenas na cidade giravam em torno de 100 a 190 mil (GIANNECCHINI, 2005).

Marta Azevedo (2006) afirma que estudar as sociedades indígenas do ponto de vista demográfico é difícil por que faltam dados confiáveis e a metodologia da análise demográfica disponível é adequada para populações de grande porte, o que não se aplica aos povos indígenas no Brasil.

Lisandra Paraguassu (1997) destaca que o desencontro em torno dos dados acerca das populações indígenas não é novidade. Em 1997, por exemplo, a Pesquisa Nacional de Amostra de Domicílios (PNAD), realizada pelo IBGE, registrou 150.891 indígenas na cidade. De acordo com a investigação, os problemas territoriais são a causa mais recorrente da imigração. O número registrado foi contestado pela FUNAI que, na ocasião, assegurou haver cerca de 200 mil indígenas nas áreas demarcadas, mais de 80 mil nas áreas delimitadas e apenas 26 mil na cidade.

É válido ressaltar que a presença indígena no contexto urbano remete ao período anterior à colonização. O estudo dos sítios arqueológicos do Alto Xingu, no Mato Grosso, realizado por pesquisadores da Universidade da Flórida, do Museu Paraense Emílio Goeldi e Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro revelou que antes da chegada dos europeus, os antigos moradores da Amazônia possuíam um estilo de vida "urbano". Foram descobertas estradas de até cinco quilômetros e vinte metros de largura unindo uma comunidade de vilas independentes, que compartilhavam tecnologia, economia e organização sociopolítica. Distante dos centros, havia aldeias menores, onde se praticava a piscicultura e agricultura. Açudes, barragens e pontes eram construções comuns. As descobertas confirmaram a ocorrência de sociedades complexas na Amazônia e o conceito de "urbanismo pré-colombiano" foi utilizado para nomear os agrupamentos detectados[27].

Paula Caleffi (2003) assegura que a presença indígena no contexto urbano pode ser identificada há bastante tempo. Evocando o período colonial, ela afirma que é possível verificar a prática de construção de vilas e cidades próximas às aldeias indígenas, visando usufruir da mão-de-obra e do auxílio no provimento de alimento dos colonos. Com finalidade semelhante a dos aldeamentos, faz referência aos descimentos, recorrentes no Estado de São Paulo, que resultaram na transferência de aldeias inteiras do interior para as periferias das vilas. Embora obrigados a permanecerem nas periferias das vilas, a identidade indígena, nesse período, não enfrentava nenhum questionamento. Continuando sua argumentação, a autora destaca que na obra de Debret (1975) há registros de indígenas habitando e exercendo suas atividades na cidade do Rio de Janeiro por volta do ano de 1823. No Arquivo Público de Porto Alegre há diversos processos

27 Fonte: OESP, 29/08/2008, Vida, p. A24, disponível no site: E:\Tese\Textos\Notícias Índios criaram zona urbana antes de Cabral.mht

envolvendo indígenas no final do século XVIII e durante o século XIX, que habitam a zona urbana da cidade e que nela desenvolviam suas atividades profissionais. No século XX, cidades como Campo Grande, Cuiabá e São Paulo apresentam contingentes populacionais bastante significativos.

Com esta explanação histórica, a autora destaca a necessidade de atentar para a arbitrariedade das instituições da cultura ocidental que confinam as sociedades nativas em áreas demarcadas, passando a reconhecer como índios aqueles que vivem dentro destes espaços. A classificação desaldeado e o questionamento acerca das identidades dos indígenas que vivem nas cidades são vistos como uma forma de penalizar aqueles que, por terem uma cultura diversa, não se conformam ao confinamento imposto.

> É fundamental destacarmos a importância da terra para as sociedades indígenas, mas isto não pode tornar-se uma prisão, um condicionamento das identidades, pois a liberdade para escolher onde cada um, ou cada grupo quer viver também é muito importante.
> A cidade não é uma invenção das culturas indígenas que habitam atualmente o Brasil, mas o confinamento em áreas demarcadas tampouco é uma invenção das mesmas, e no entanto não se questiona a identidade dos índios que se conformam à elas (CALEFFI, 2003, 33).

Edmilson Barbosa da Silva, membro do Povo Kalabaça de Crateús, possui uma interpretação acerca da presença dos indígenas na cidade. Durante a realização do Grupo de Discussão, na Terra Prometida, quando se discutia sobre a situação dos índios na cidade, ele apresentou uma síntese. Partindo do pressuposto que antes da chegada dos colonizadores, o Brasil era totalmente habitado pelos indígenas, assegurou que todas as cidades estão localizadas em terras indígenas.

> Se você quer bem saber, tudo era dos índios. Antes deles chegarem aqui, os índios viviam livres. Um tempo aqui, outro acolá. Tinha uns que ficavam sempre no mesmo lugar e tinha os que não paravam, viajavam o tempo todo. Depois que tomaram nossas terras, vem com essa história que os índios não podem viver na cidade. Não pode por quê? Isso está muito errado. E tem gente que ainda vai atrás dessa história. Ninguém quer enxergar a história direito, minha gente. A cidade é que está na nossa terra. Não tem uma cidade no Brasil que não seja na terra indígena. Me diga se tem uma? Eu dou a minha cara pra qualquer um bater se no Brasil tiver uma cidade que não seja terra indígena (Edmilson, Kalabaça, aldeia São José)

Em relação a essa questão é oportuno citar Paulo Celso de Oliveira, da etnia Pankararu. Formado em direito pela Universidade Católica de Goiás e mestre em Direito Econômico e Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, ele defende a liberdade e a autonomia dos povos indígenas em relação à escolha do local de moradia.

> Nós não podemos chegar de uma hora para outra e falar: tá bom, agora vocês vão sair da cidade e vão voltar lá pra suas aldeias. Isso seria arbitrário. As pessoas devem ter a liberdade para decidir onde elas vão morar. Se querem continuar na cidade ou se vão para aldeia. Decidindo ir para a aldeia precisamos oferecer as melhores condições. Ficando na cidade também devem ter a sua cidadania respeitada enquanto brasileiro, enquanto indígena e receber as melhores condições. A verdade é que tanto quem está na comunidade, como quem está na cidade tem sofrido problemas. Acreditava-se que com a demarcação das terras as pessoas iam ficar lá. Isso não é verdade. Tem um movimento migratório grande ainda pra cidade[28].

A presença dos indígenas na cidade é decorrente de inúmeras circunstâncias. Ricardo Barreto (2002) informa que no

28 Fala extraída do vídeo Do São Francisco ao Pinheiros. Produção de MORGADO, Paula e SENA, João Claudio. País de produção: Brasil| Cor. Formato Original: mini DV | Português.

Estado do Amazonas, a relação entre índios e a cidade está ligada a origem dos primeiros núcleos urbanos. A cidade de Fonte Boa, por exemplo, foi criada a partir de uma aldeia Cambeba, que foi invadida, e o Forte de São José do Rio Negro, que originou Manaus, foi construído em 1669 sobre um cemitério Baré. Até o século XVIII, os indígenas estiveram no contexto urbano devido à escravização e a catequese e o ciclo da borracha. Nos séculos XIX e XX, os deslocamentos dos indígenas foram intensificados, tornando-se um movimento contínuo a partir da fundação da Zona Franca de Manaus, em 1965.

Passando a uma escala maior de apreensão da questão, considerando os povos indígenas da América Latina, Emanuele Amodio (1996) relata que os deslocamentos de grupos étnicos são verificáveis antes e depois da chegada dos europeus. Em relação às cidades latino-americanas, distingue a presença indígena entre antiga e recente. Assim, há casos de cidades, tais como Cuzco e Quito, em que a presença indígena marca sua identidade, pois fazem parte de sua origem e constituem a sua dimensão territorial e cultural. Distintamente destas, há os casos em que a presença indígena é em grande parte decorrente da invasão das terras indígenas e da inclusão do sistema de mercado e das necessidades de vender a força de trabalho para satisfazer velhas e novas necessidades.

> De esta manera, em los últimos treinta años, las ciudades latinoamericana han recibido cada vez más contingentes de indígenas, hasta conformar verdaderos "territórios populares urbanos", caracterizados tanto étnicamente, como por la pobreza y el desarraigo. Entre los muchos casos, se pueden citar los Barrios kari'ñas em Ciudad Bolívar y los waiúu em Maracaibo (Venezuela); los multiétnicos de Manaos y los makusí y wapixana em Boa Vista (Brasil); los kuna em Panamá, etc (AMODIO, 1996, 55)

Em todos os casos, ele destaca que somente depois de estabelecer residência e resolver em parte os problemas da sobrevivência, os grupos indígenas urbanos procuram colocar em prática os saberes e evidenciar a identidade, ainda que em condições desfavoráveis devido às dificuldades de reproduzir a cultura no contexto urbano e a necessidade de superar o estigma de ser diferente em um espaço que penaliza as marcas explicitas da pertença étnico-cultural, tais como língua, pinturas corporais, hábitos e vestuário. A invisibilidade dos indígenas no contexto urbano é decorrente destas dificuldades.

Além dos casos citados, ele acrescenta os espaços urbanos que são compartilhados por diversas etnias (Manaus, Ciudad Bolívar e Iquitos), onde são facilmente observáveis os laços de solidariedade em uma identidade genérica e geral; a junção de elemento de cada grupo e dos não-indígenas.

Julio César Melatti (2004) também apresenta reflexões sobre presença dos indígenas no contexto urbano. Inicialmente, faz referência ao caso das cidades que nasceram e cresceram dentro das terras indígenas e exemplifica citando Águas Belas, em Pernambuco, que está situada dentro da terra dos Funi-ó; Baía da Traição, na Paraíba, na terra dos Potiguara e Jarudore, no Mato Grosso, na terra Bororo. Destaca que nos dois primeiros casos os indígenas vivem próximos ou mesmo dentro da cidade. Refere-se à situação dos indígenas que têm sua terra encostada em cidades, tais como os Carajá, que estão localizados próximos a cidade de Goiana de Arumã, no Alto Araguaia; os Ticuna, que estão perto do aeroporto de Tabatinga e de Benjamim Constant, no Amazonas. Nestes casos, os indígenas freqüentam a cidade e, por vezes, possuem moradias nesses espaços[29][23]. Menciona também os centros regionais para onde convergem os índios de uma área, tais como São Grabriel da Cachoeira, que abriga cerca de 10.000

29 Barata (1999) evidencia a presença dos indígenas Pucobiês e Guajajara na cidade de Amarante.

indígenas do alto e médio Rio Negro, no Amazonas, e Canarana, no Mato Grosso, onde estão 45 indígenas do Parque do Xingu. Destaca os centros multi-regionais, tais como Manaus, Belém e Cuiabá, que são capitais de grande extensão e expressiva presença indígena. E para finalizar, menciona São Paulo, a metrópole, para onde migram indígenas de diferentes regiões do país.

O fato é que a urbanização é um fenômeno que atinge os mais variados segmentos populacionais, o que inclui as populações indígenas. Embora, como já foi registrado, esta presença na cidade não seja nenhuma novidade, pouca atenção foi destinada aos indígenas citadinos. Talvez por que em âmbito do senso comum esta existência seja quase sempre relacionada à mata e a cidade seja concebida como o lugar da integração, onde vivem os que já não são mais indígenas ou os que estão em processo de assimilação à sociedade nacional. Considerando essa verificação, torna-se cabível pensar se a falta de sensibilidade dos antropólogos para com os indígenas na cidade estaria relacionada a esta constatação. Estaríamos nós, assim como outros segmentos sociais, influenciados por esta noção?

Stephen G. Baines (2001) sustenta que de fato muito pouco se conhece sobre os índios citadinos no Brasil e destaca que há uma carência de pesquisas etnológicas de longa duração sobre as múltiplas facetas desta questão. Ele adverte que não contamos nem ao menos com uma estatística confiável sobre o número dos indígenas que vivem na cidade.

Uma vez que as populações indígenas têm sido um tema bastante recorrente na antropologia brasileira, torna-se cabível ponderar sobre o lugar dos indígenas citadinos nesta produção, para entendermos o tratamento dado a esse assunto. Passemos a este ponto.

A antropologia brasileira e os indígenas citadinos[30]

Mariza Peirano (1999) apresenta uma tipologia sobre o campo da antropologia no Brasil que servirá de ponto de partida para cogitações sobre o pouco interesse pelos indígenas citadinos. Considerando a alteridade como sendo a noção definidora da antropologia, ela propõe quatro tipos ideais para o entendimento do caso brasileiro: 1) Alteridade radical, 2) Contato com a alteridade, 3) Alteridade próxima e 4) Alteridade mínima. Embora a exclusão não seja uma prerrogativa para a relação que se estabelece entre estes tipos, haja vista que ao longo da carreira os antropólogos podem transitar em vários deles, uma cronologia evolutiva é formulada pela autora. Até a década de 1950 predominou o projeto de pesquisar a alteridade radical; que contemplou os estudos das populações indígenas e as pesquisas desenvolvidas fora do território nacional. A diferença social, cultural e cosmológica identificadas entre "eles" e "nós" foi o principal atrativo para os pesquisadores.

Depois dos anos de 1950 vieram os estudos do contato com a alteridade, constituídos por análises que privilegiavam a relação da sociedade nacional com os grupos indígenas.

A alteridade próxima ganhou espaço a partir da década de 1970, quando a antropologia passou a realizar suas pesquisas nas grandes cidades, evidenciando a questão urbana. Os temas investigados compreendiam desde o estilo de vida da classe média até os hábitos culturais do psiquismo, consumo de drogas e violência. A primeira pesquisa de campo considerada

30 É válido registrar que alguns indígenas rejeitam a denominação índios citadinos, pois, segundo eles, dá margem a falsa noção de que haveria diferentes tipos de indígenas e reforçaria a prejudicial distinção/ oposição entre *índios aldeados e índios citadino*. Manifestam preferência por *indígenas na cidade* sob a argumentação que ela assegura a unidade da identidade indígena e evidencia a diferença apenas em termos de localização. Esta argumentação foi manifestada também por Marcos Aguiar, da Opção Brasil, em conversa no aeroporto de Guarulhos, em julho de 2007, quando retornava de uma visita aos Pankararu da Favela Real Park, em São Paulo.

plenamente urbana foi realizada neste momento e ocupou-se do estudo de um edifício no bairro de Copacabana, o conhecido Barata Ribeiro 2000. Essa linha de pesquisa foi ampliada, incluindo, posteriormente, setores populares, velhice, gênero, prostituição, parentesco e família, música e política. Desvendar os valores urbanos tornou-se o objetivo dominante das análises empreendidas, "nesse sentido, as pesquisas não apenas situam os fenômenos na cidade, mas procuram analisar, na trilha deixada por Simmel, as condições de sociabilidade nas metrópoles" (PEIRANO, 1999, 241/242).

A última fase da tipologia proposta, a alteridade mínima, abarca os estudos das Ciências Sociais desenvolvidos a partir dos anos de 1980. Voltados a crítica da própria produção intelectual dos cientistas sociais, prevalecem nessas produções temas abrangentes relacionados às tradições dos intelectuais ocidentais.

Chamo atenção para o fato de que na tipologia formulada por Peirano, o estudo das populações indígenas está situado na busca da alteridade radical ou do contato com a alteridade e a questão urbana é vista como a alteridade próxima. Localizados em planos distintos, essa separação persiste até a atualidade, onde podemos constatar que estas abordagens têm destinado pouca atenção a um fenômeno antigo, consolidado e em continua expansão: os indígenas na cidade.

É valido registrar que Roberto Cardoso de Oliveira (1968) foi um pioneiro no estudo dos indígenas no contexto urbano, com a obra *Urbanização e tribalismo a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*[31]. *Esta produção teve como objetivo*

31 Apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, esta monografia corresponde à tese de doutoramento de Roberto Cardoso de Oliveira em Ciências Sociais, defendida em 1966, sobre a orientação de Florestan Fernandes. O texto original sofreu algumas modificações decorrentes da apreciação da banca examinadora composta por Herbert Baldus, Fernando Altenfelder da Silva, Gerard Lebrun e Egon Schaden, resultando na versão que foi publicada, que é decorrente de dois projetos de pesquisa. O primeiro, que possibilitou a publicação de *O Processo de Assimilação dos Terêna*, em 1960, constou de um *survey* em todas as aldeias e

desvendar o mecanismo que levava os Terêna a se manterem social e psicologicamente unificados nas diversas situações em que viviam. Seu desejo era analisar o processo de mobilidade Aldeia-Cidade, denominado de *urbanização*, a partir do estudo dos membros desta coletividade aldeados e citadinos, rurais e urbanos, focalizados como pontos extremos deste processo. Foi verificado que a mobilidade, que inclui o deslocamento físico e social, através da migração e acomodação em um sistema de classe do tipo urbano, não destruía a "primitiva" identidade étnica. Tese já sustentada por Cardoso de Oliveira em *O processo de Assimilação dos Terêna*, esta manutenção da condição de membro do grupo tribal, nomeada de *integração sem assimilação*, é demonstrada por meio da análise dos mecanismos sociais emergentes das condições de contato interétnico.

A noção do *tribalismo*, que esteve relacionada à noção de *urbanização*, foi explicada e evidenciada como sendo a idéia diretriz da tese. Por meio dela foi estudada a população Terêna na dupla dimensão de índios de Reserva e índios de Cidade. Orientado pela presença da Cidade na Aldeia-Reserva, assim como o inverso, o autor procurou descrever e analisar cada uma destas situações. A incorporação de costumes e valores urbanos ao estilo de vida de aldeia, produzindo alterações em significativos aspectos, é percebida como a presença da Cidade na Reserva. Já a persistência da Aldeia na Cidade é apresentada como a

---

reservas habitadas pelos Terêna. Realizado de julho de 1955 a novembro de 1957 e de julho a agosto de 1958, visava estudar o processo de assimilação Terêna e contemplou simultaneamente o estudo dos Terêna citadinos por meio da observação direta e aplicação de formulários em Campo Grande, Aquidauana e Miranda, no Estado do Mato Grosso. O segundo buscou estudar, de um ponto de vista estruturalista, os Terêna citadinos, privilegiando a organização dos grupos domésticos e familiais que se deslocaram do meio rural para a cidade de Campo Grande e Aquidauana. Nesta empreitada, durante os meses de junho a agosto de 1960, o autor contou com a colaboração, como estagiários, de Roque de Barros Laraia, Roberto Augusto da Matta, Alcida Rita Ramos, Edson Soares Diniz, Onídia Benvenuti e Hortência Caminha.

manutenção dos elos tribais nas condições de vida citadina. O fenômeno de *tribalismo* é definido como essa persistência de elos tribais, o que é bom que se diga, nem sempre significa a continuidade de vida tribal. Uma vez que não foi verificada perda da pertinência étnica, as mudanças sócio-culturais sofridas pelos Terêna, decorrentes de sua migração para a cidade, não poderiam ser estudadas sob a perspectiva da destribalização. A esta conclusão já havia chegado pesquisadores que estudaram situações semelhantes na África tais como Paul Mercier (1961).

O Tribalismo é abordado, ainda, como uma das manifestações de certas especificidades do contato interétnico. Adotado como defesa, pode desaparecer quando o medo da desigualdade diminui. Em relação aos Terêna, a desigualdade própria do sistema de dominação e sujeição presente na relação entre índios e brancos não desaparece com a migração para a cidade, ocasião em que o indígena deixa sua condição de tutelado, libertando-se do controle do Posto Indígena. O que ocorre é que no contexto citadino esta diferença tende a transformar-se em desigualdade de classe.

É possível afirmar que a análise de Cardoso de Oliveira privilegia a dimensão econômica. Alexandra Barbosa da Silva (2007) considerando a abordagem do autor, afirma que essa visão influenciou outros trabalhos que igualmente adotaram uma linha marxista um tanto dogmática, ou seja, perspectivas que apresentam os indígenas como sujeitos explorados e inseridos em uma estrutura rígida de classe. Para exemplificar essa assertiva, ela acertadamente cita a dissertação de Jorge Romano, que abordaremos posteriormente, intitulada de *Índios proletários en Manaus: el caso de los Sateré-Mawé*.

Retornando à Cardoso de Oliveira, para ele havia uma similitude entre os Terêna e os Mambwe da Rodésia do Norte estudados por Gluckman (1958). Considerando os referidos grupos, este defendeu que o tribalismo sobrevive nas áreas

rurais como um sistema operacional de relações políticas e domésticas baseadas na terra. Os Terêna, ao conservarem suas terras graças ao estatuto protetor, preservaram a sua identidade étnica. Embora vivendo na cidade, eles mantiveram seus lotes, que simbolizaram a manutenção da pertença tribal. Os elos tribais foram, portanto, corporificados na propriedade da terra.

O indivíduo Terêna, no contexto citadino, não se isolou, mas se reuniu em coletividades e agrupamentos tribais, procurando contigüidade habitacional e operativa relações sociais. Neste sentido, a revitalização da família extensa deve ser vista como um revigoramento dos elos tribais. Os agregados que passaram a compor os grupos de famílias citadinos revelam que na cidade a noção de grupo étnico ou tribal é preponderante a de grupo familial ou de parentesco. Os direitos e as obrigações decorrentes do parentesco vêm sendo mantidos no processo de integração a sociedade nacional, bem como na ordem urbana.

Outro aspecto que merece nossa atenção na produção de Cardoso de Oliveira é o uso que ele faz da teoria *folk-urbano* desenvolvida por Robert Redfield. O autor destaca que a descrição e análise dos Terêna em diferentes situações polares (Aldeia e Cidade) constituiu um procedimento metodológico. Como decorrência, a abordagem da sociedade Terêna organizada em Reserva não deve ser vista como uma atualização da sociedade de folk. Na descrição da vida na Aldeia e na Cidade, bem como as referências as relações estabelecidas entre estas duas realidades, não houve um enquadramento na tipologia ideal estabelecida por Redfield.

Embora faça estas ressalvas, o autor não esconde que a correspondência conceitual entre folk-urbano e aldeia-cidade foi um instrumento de trabalho extremamente útil à sua investigação. Considerando as críticas já direcionadas a abordagem de Redfield, ele destaca que para sua análise a noção de *continuum* foi o aspecto mais significativo da dicotomia folk-

urbano. Os mecanismos de adaptação dos Terêna nas diversas etapas de seu processo migratório tornaram-se inteligíveis por meio desta noção. A este fim, o *continuum* foi bastante viável, na medida em que permitiu ao investigador contemplar o processo social, bem como as suas gradações (idéia de *gradient*).

A situação de grupo minoritário é crucial para o entendimento do contato interétnico em que ocorram relações de dominação-sujeição tal como a vivenciada pelos Terêna. Esta condição seria a responsável pela coesão grupal, evitando a desorganização social e o esvaziamento da instituição do parentesco como norma reguladora da vida social. A teoria *folk-urbano* foi insensível a essa condição. Explicitando esta assertiva, Edward M. Bruner (1961) é citado. Em seu estudo dos Toba Batak, localizados no norte da Sumatra, na Indonésia, ele verificou que, contrariando as teorias tradicionais (entre elas a de Redfield), em muitas cidades asiáticas a sociedade não se tornava secularizada, o indivíduo não se isolava, a organização de parentesco não se rompia e as relações sociais não se tornavam impessoais, superficiais e utilitárias. O fato de migrarem para a cidade com seu sistema de aldeia razoavelmente intacto, formando uma minoria cristã inserida numa sociedade predominantemente islâmica, produziu a intensificação dos sentimentos de solidariedade intragrupal. A manutenção de estreitos elos com os parentes habitantes da zona rural fez com que todos eles formassem uma única rede de comunicação, um sistema social. Residir em uma cidade sem predominância numérica ou cultural dos grupos em contato e destituída de administração colonial voltada a construção de uma cultura ou sociedade indonésia marcadamente nacional, fez com que os Batak necessitassem de modelos alternativos de mudança e transformassem a sua organização social e cerimonial na base única da ordem moral na sociedade. Como conseqüência, foi intensificada a organização social e religiosa Batak e o sentido de identidade étnica na cidade. Guardadas a devidas distinções,

Cardoso de Oliveira afirma que as conclusões de Bruner muito se assemelham às apresentadas em relação aos Terêna.

Evidenciando as similitudes encontradas, a descrição de Cardoso de Oliveira revelou a persistência de formas sociais próprias da vida na aldeia-reserva entre os Terêna citadinos. A situação de grupo minoritário é claramente marcada pelo fenótipo e comportamento característico (postural, vestimenta pobre e modo de falar), faz com que o contato com o branco seja marcado pelo paternalismo ou agressividade, levando-o a buscar nos seus iguais o apoio psicológico e social que necessitam, fortalecendo a coesão grupal. A migração em grupos familiais, ligados por vínculos de parentesco e/ou de localidade, não eliminou o seu sistema de referência familial e tribal. A manutenção de lotes na reserva produziu a manutenção de vínculos que simbolizam a pertinência tribal ou de cidadania Terêna, possibilitando sustentar que os Terêna citadinos são um segmento urbanizado de uma única sociedade, sujeita a substanciais transformações. A possibilidade de participação nos cerimoniais, seja nas aldeias ou na cidade, tem grande importância. A ida às aldeias visando esta participação concorre para a revitalização da consciência tribal e das relações com os parentes. A prática ritual na cidade serve de mecanismo de estreitamento das relações tribais no meio urbano.

Para finalizar essa extensa, mas devida, apreciação da obra de Cardoso de Oliveira, o estudo do referido grupo revela como uma população indígena pode atingir altos níveis de processo aculturativo, sem que haja uma perda da identificação étnica de seus membros, que permanecem indígenas, muitas vezes e paradoxalmente, para sobreviver. Embora Cardoso de Oliveira tenha chegado a esta conclusão ainda na década de 1960 e tenha sustentado que a urbanização destes suscita dos estudiosos da questão indígena uma reflexão acerca desta realidade, este assunto continua sendo pouco considerado.

Dando continuidade a abordagens dos estudos que se ocupam dos indígenas citadinos, merece destaque o *Projeto Índios Citadinos: identidade e etnicidade em Manaus, Amazonas* realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Elaborado por Cardoso de Oliveira e Roque de Barros Laraia, foi coordenado por Alcinda Rita Ramos. A problemática central dessa iniciativa foi as relações interétnicas na Amazônia urbana e suas representações ideológicas. Três dissertações de mestrados foram produzidas em decorrência desse projeto: *A descida ao Rio Purus (uma experiência de contato interétnico), Índios proletários en Manaus. El caso Sateré-Mawé citadinos* e *Identidad étnica y regional: tayecto constitutivo de uma identidad social*. Segundo Melatti (1983) estes estudos estabelecem uma ponte entre a Etnologia Indígena e a Antropologia Urbana.

A primeira dissertação, *A descida ao Rio Purus (uma experiência de contato interétnico)*, foi escrita por M. Lazarin, no ano de 1981. É uma análise da experiência de contato interétnico do povo Apurinã do rio Purus, no Acre, especialmente no que diz respeito à incorporação desta população no trabalho de extração de látex e sua conseqüente migração para os núcleos urbanos. Através da descrição do processo migratório, o autor considera o cotidiano dos Apurinã de Manacapuru, privilegiando a consecução das vantagens e benesses do "mundo dos brancos", visto como pólo oposto ao "mundo dos índios". A análise empreendida resultou na construção de um sistema referencial lógico, que alicerça as ideologias étnicas de Manacapuru e que se baseia na oposição índios e brancos. Contudo, o autor destaca que entre o índio e o branco existe a "civilização" - uma relação "continuum" inevitável, devido ao contato compulsório e à dominação exercida pelos brancos; e irredutível porque o índio, por maior que seja a aproximação, nunca chegará a ser branco.

Lazarin (1981) sustenta a oposição entre "civilização e natureza". O índio ao entrar em contato com o branco inicia um

"processo de civilização" e começa a deixar de ser índio. Visto como um afastamento da natureza, da qual ele faz parte, esse processo não o torna um branco. "Civilizado", ele se torna um caboclo. Nesta condição ele passa a buscar melhores condições de vida através das migrações e da negação e manipulação da identidade étnica.

A segunda dissertação do *Projeto Índios citadinos* foi *Indios proletários en Manaus. El caso Sateré-Mawé citadinos*, produzida no ano de 1982, por Jorge Osvaldo Romano. O trabalho consiste em uma investigação sobre a etnicidade dos Sateré-Mawé no contexto urbano.

As relações de dominação/sujeição próprias da situação de contato nas aldeias, segundo Romano, provocaram a desestruturação da vida tradicional em termos econômicos, social e político e colocam os Sateré-Mawé na condição de dominados. Essa percepção, é bom que se diga, está presente em toda a abordagem do autor.

A etnicidade estaria presente em todo o processo migratório rumo à cidade, bem como na inserção no contexto citadino. Ela se manifesta no processo de proletarização vivenciado por esta coletividade, diferenciando-os de outros segmentos da população, igualmente proletários. O preconceito, evidenciado por meio das relações simbólicas étnicas de dominação/sujeição, marcariam a esferas da vida dos indígenas, sendo verificáveis, inclusive, no local de trabalho. Desta forma, o autor chama a atenção para a relação entre diferenciação social e pertença étnica, e afirma que a etnicidade estaria mediando a proletarização dos Sateré-Mawé na cidade. "Es un horizonte que se hace siempre presente en la vida de los agentes orientando peculiarmente sus movimentos en el espacio social, que les es determinado em última instancia por su posiciós de clase (ROMANO, 1982, 284)

Identidad étnica y regional: tayecto constitutivo de una identidad social, de autoria de Leonardo H. G. Fígole, do ano de

1982, é a terceira e última dissertação produzida pelo *Projeto Índios Citadinos. Ela apresenta* uma reflexão sobre a migração, rearticulação da identidade étnica e reprodução da existência de populações indígenas oriundas do Alto Rio Negro, no contexto urbano de Manaus.

A migração é vista com um fenômeno com antecedentes históricos identificáveis ao longo do contato entre indígenas e brancos. A história do contato no Rio Negro está permeada por constantes deslocamentos da população indígena ocasionados pelos descimentos forçados, recrutamentos de mão de obra, movimentos messiânicos e emigração aos países vizinhos, entre outros. Coagidos pela pressão exercida pela sociedade nacional e crescentes necessidades oriundas da situação de contato, os indígenas se espalham pela região, ao longo do curso do Rio Negro, instalando-se nas vilas e povoados, principalmente nos núcleos urbanos de São Gabriel da Cachoeira e Manaus. Entre os migrantes, nesta cidade, foram registrados representantes de onze povos (Tukâno, Desâna, Tuyúka, Arapáso, Wanâno, Pirá-Tapuya, Miritî-Tapuya, Baraçana, Karapaná, Tariâna e Baniwa), que sustentavam essa pertença étnica específica, assim como uma auto-identificação mais ampla: do Alto Rio Negro.

Utilizando o conceito *rede social*[32], Fígole partiu da premissa que os laços interpessoais de um indígena seriam parte de um sistema total de interligações e que através do mapeamento extenso destes laços poderiam ser conhecidos os limites e a estrutura interna do grupo a que ele pertence. Assim, foram localizados os indivíduos e grupos domésticos do Rio Negro residentes em Manaus e identificada à fronteira de constituição da coletividade.

A migração indígena do Rio Negro foi percebida pelo prisma da situação de contato interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA 1996[1964]). Por meio da abordagem da história do contato no

32 Para conhecer o conceito de rede social ver BARNES (1987[1969])

Rio Negro são apresentadas as especificidades do encontro entre indígenas e brancos e refletidas a configuração histórica das atuais condições de convivência entre ambas as partes, em vista de compreender o que leva os indígenas a deixarem a aldeia para viverem em Manaus.

O fenômeno étnico foi analisado a partir de dois níveis: o campo das relações intertribais e o campo semântico que se configura sobre o plano das relações interétnicas entre indígenas e brancos. O funcionamento destas modalidades de identificação é ponderado em vista de compreender os mecanismos ideológicos através dos quais se ajustam os diferentes níveis de etnicidade e os arranjos sociais pelo quais se explicam a realidade intertribal e interétnica.

Dando continuidade a abordagem dos trabalhos produzidos acerca dos indígenas na cidade, é possível citar o trabalho de Ana Gita de Oliveira (1995), *O mundo transformado: um estudo da "Cultura de Fronteira" no Alto Rio Negro, decorrente de* pesquisa realizada no ano de 1990, na região do Alto Rio Negro, mais especificamente no município de São Gabriel da Cachoeira. Trata-se de uma reflexão sobre a "cultura de fronteira", que tem como referencial teórico, entre outros, o modelo de Sistema Interétnico formulado por Cardoso de Oliveira (1996 [1964].

Diversos processos civilizatórios transcorreram no contexto social da fronteira do Alto Rio Negro, tais como os ocorridos entre os séculos XVI e XVII, empreendidos por militares e missionários, que impuseram seus "projetos de humanidade", pautados em lógicas expansionistas e integracionistas, constituindo um nível de tensão dentro da estrutura de segmentação étnica da região. As tensões decorrentes da imposição destas lógicas têm implicações no interior do segmento indígena e a conseqüente transformação das regras orientadoras do sistema social local e a transformação pela incorporação de diversas tradições civilizatórias em seu imaginário.

A população indígena, missionários, administradores do Estado, militares, trabalhadores oriundos de diversas procedências integram o conjunto dos segmentos que agem no cenário de uma cultura de fronteira. Vista como uma categoria interpretativa e um campo sócio-cultural específico, a cultura de fronteira circunscreve segmentos, aglutina tensões, confronta contradições gerando arranjos polissêmicos com ideologias hegemonicamente diferenciadas. Evidenciando essa assertiva, Oliveira (1995) afirma que a magia, como ideologia orientadora das diferenças rituais, expressas no meio dos indígenas, aglutina outras tradições cosmológicas, provenientes dos agentes civilizadores hegemônicos e da experiência urbana.

Estruturantes da "cultura de fronteira", as noções de fronteira, etnicidade e urbanidade, na situação do Alto Rio Negro, ocasionaram um contexto em que a oposição simplificadora de uma suposta homogeneidade nacional contrária a heterogeneidade regional. Oculta, ainda, o complexo universo social, no qual os diversos segmentos que o integram ocupam lugar relacional no processo de formação de uma massa etnicamente diversificada.

De volta ao lago de leite – gênero e transformação no Alto Rio Negro, de Cristiane Lasmar é mais uma obra que deve ser citada nesta incursão pelos estudos que abordam os indígenas na cidade. Publicado em 2005, o livro é uma versão ligeiramente modificada da tese de doutorado defendida em 2002, no Museu Nacional, que teve como objetivo refletir acerca do movimento dos habitantes do rio Uaupés em direção ao mundo dos brancos. Ela privilegia o sentido estabelecido na sociocosmologia nativa, em vista de refletir sobre as transformações no modo de vida dos indígenas, decorrentes da saída da comunidade de origem para a cidade de São Gabriel da Cachoeira. A análise do movimento em direção a cidade considerou as suas implicações para as relações sociais e o modo como os indígenas se vêem envolvidos

por elas, assim como as concepções cosmológicas que informam a imagem que eles têm de si mesmos e sobre os brancos.

Lasmar (2005), considerando a produção dos etnólogos que estudaram a região (GOLDMAN, 1963; C. HUGH-JONES, 1979; S. HUGH-JONES, 1979; JACKSON, 1983; CHERNELA, 1993 e BUCHILLET, 1983), pondera sobre os modelos de estrutura social do Uaupés. A descrição da vida dos indígenas que vivem nas comunidades ribeirinhas do Uaupés brasileiro foi o ponto de partida para entender em que medida as mudanças das famílias indígenas para o contexto urbano resultam em transformações na sociabilidade indígena.

O processo de deslocamento para a cidade é um fato, sustenta a autora. Contudo, ele não subtrai da vida em comunidade o papel de referência simbólica. Por meio do relato etnográfico são traçados os esquemas classificatórios que sustentam a visão indígena acerca do seu lugar na cidade e que diferenciam os moradores da cidade de acordo com seu modo de vida. A trajetória de algumas mulheres é analisada, privilegiando as suas escolhas matrimoniais, que indicam a preferência por homens brancos. Ao optar por essa modalidade de união conjugal, a mulher se aproxima do pólo "branco" da escala de classificação social vigente no contexto urbano, uma vez que, ela passa a viver um modo de vida semelhante ao do branco. Ao casar com um branco ela estaria, ainda, aumentando as probabilidades de acessar mercadorias e serviços desejados. Cresce, também, as possibilidades de estreitar os vínculos com os próprios parentes, na medida em que sua casa passará a acolher os que se deslocarem para a cidade. Desta forma, a residência de uma parente casada com um branco constitui um ponto de apoio e de transformação, "uma espécie de fronteira entre o mundo dos índios e o mundo dos brancos. Embora ainda ocupe uma posição ambígua, na cidade ela se encontra menos deslocada" (LASMAR, 2005, 248)

Em 2005, Priscila Matta defendeu a dissertação *Dois elos da mesma corrente – uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu*. Voltada ao entendimento do sistema ritual, a pesquisa objetivou compreender a relação entre os homens e os "espíritos vivos" e mortos, por meio da análise da Corrida do Imbu e da Penitência. Os Pankararu, é válido ressaltar, estão localizados na região do submédio São Francisco, estado de Pernambuco, e na Grande São Paulo. Embora não seja o foco principal, o processo migratório entre os dois estados integra a reflexão empreendida.

São Paulo tornou-se uma evocação constante no cotidiano dos que vivem em Pernambuco devido ao movimento migratório recorrente. Constata-se que independente do local onde estejam, verifica-se o sentimento de pertença ao grupo, evidenciado como fazer parte de uma "ciência". Entre a aldeia e a cidade foi constatada a existência de um sistema de troca bastante recorrente entre os membros da família nuclear e entre os amigos mais próximos. A aldeia fornece frutas da época, castanha de caju, ervas e artefatos utilizados nas curas, doces de frutas, feijão e farinha; em troca de roupas, bens de consumo, equipamentos eletrônicos tais como televisão e aparelho de som, que são a contrapartida da cidade.

Considerando este intercâmbio, Matta (2005) constata a existência de uma ponte, uma complementaridade intrínseca entre aldeia e cidade, o que permite concluir que a migração não produz a desintegração dos Pankararu. Possibilitando o fortalecimento do grupo, a vida segue seu curso na aldeia e adquire novas perspectivas em São Paulo. Os benefícios adquiridos neste espaço podem, inclusive, influenciar e suscitar vantagens na aldeia. Ser Pankararu em São Paulo resulta na produção de distinções nos locais de moradia, de trabalho e estudo, podendo ocasionar preconceitos ou benefícios. O envio de bens, idéias e costumes para a aldeia

conduz a mudanças constantes, possibilitando uma vitalidade e o acesso a novos conhecimentos, implicando na valorização dos que estão na aldeia.

No ano de 2006, Geraldo Andrello publicou Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaratê, que corresponde a sua tese de doutorado defendida em 2004, na UNICAMP. Trata-se de uma etnografia do povoado Iauaretê, localizado no médio rio Uaupés, no noroeste da Amazônia brasileira, na fronteira Brasil-Colômbia. Considerada uma cidade indígena, Iauaretê possui uma configuração multiétnica, sendo habitada por grupos tais como: os Tariano, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Wanano, Cubeu e Hupda. Andrello aborda as mudanças históricas experimentadas por grupos indígenas do Uaupés, considerando o repertório simbólico por eles acionados em vista de qualificar a identidade indígena uaupesiana. O panorama histórico da região é fornecido, o que inclui a implantação e as implicações das missões salesianas nas primeiras décadas do século XX. O cotidiano, a urbanização, a revalorização da cultura, história e mitologia indígena são analisadas. Em síntese, o autor procura mostrar as premissas sociocosmológicas utilizadas por alguns grupos indígenas para descreverem e vivenciarem as transformações sociais processadas na região desde a colonização.

Alexandra Barbosa da Silva, no ano de 2007, defendeu a tese de doutorado Mais além da aldeia: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, sob a orientação do professor João Pacheco de Oliveira, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional, na UFRJ. A autora aborda a situação das famílias Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva que estão localizadas nas fazendas, na cidade e nas beiras das rodovias, concebidos como desaldeados pelos agentes da FUNAI, Polícia Federal e FUNASA. Inspirada na obra de Fredrik Barth, ela centralizou a análise nas ações e relações interétnicas, o que inclui a construção da identidade. Adotando uma perspectiva processual, utilizou a análise situacional (GLUCKMAN, 1987

[1940] e VAN VALSEN, 1987 [1967]) para situar os sujeitos e suas posições nos contextos das interações. Os autores BARNES (1987 [1969]), MITCHEL (1969) e MAYER (1987 [1966]) foram os referenciais teóricos para a análise das redes sociais. Dialogando com a produção acerca das "sociedades camponesas", ela estabelece comparações e considerações entre índios e seus "patrões" brancos.

O mapeamento das trajetórias das pessoas e das redes de relações evidenciou como vivem e interagem os indígenas nos referidos espaços. Privilegiando a família extensa como ponto de partida para a análise, ela constata que morar em uma fazenda, na cidade ou na beira da estrada é uma opção que não se explica apenas pela insuficiência de espaço nas reservas indígenas, uma vez que está intensamente relacionada aos recursos disponíveis ou ausentes nestes locais. Em vista de favorecer o acesso dos grupos domésticos aos recursos são estabelecidas relações com os não-indígenas.

A autora reflete sobre a construção das identidades, ponderando sobre o modo como se constituem as relações nos vários ambientes que formam o território Guarani; analisa a patronagem e o compadrio, tendo como norte as interações entre os patrões nas fazendas e alguns comerciantes no meio urbano e, para finalizar, considera os princípios de configuração das redes sociais e o uso/apropriação do território de parte da coletividade, vistos como interligados.

Reunindo pesquisas desenvolvidas no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, em 2008, foi publicado *Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Organizado por Alfredo Wagner B. de Almeida e Glademir Sales dos Santos, a obra é constituída por textos de dezesseis pesquisadores de diversas áreas e depoimentos de dezenove indígenas, que refletem sobre os indígenas em Manaus. A relação entre etnicidade e urbanização é o eixo

da questão teórica que norteia os trabalhos de mapeamento social desenvolvidos. Com exceção dos textos *Índios na cidade: facetas da arte no encontro intercultural* e *Populações indígenas na cidade de Manaus: Demografia e SUS*, escritos por pesquisadores convidados, os artigos fazem parte do grupo de pesquisas do PNCSA voltadas à análise de questões relacionadas à crescente composição multiétnica e pluricultural das cidades amazônicas.

De acordo com Almeida (2008), o livro apresenta uma etapa exploratória de uma pesquisa mais ampla e sistemática sobre o processo de reconfiguração étnica empreendidos pelos indígenas em cidade amazônicas, constituídas na atualidade predominantemente por meio de manifestações sucessivas de construção de uma identidade coletiva. Caracterizada por um dinamismo, ela assume a configuração de identidades políticas objetivadas em movimento social. Foram detectadas pela equipe do PNCSA mais de vinte associações indígenas e aldeias/ comunidades organizadas na zona urbana de Manaus, revelando a vitalidade dos processos de mobilização empreendidos pelas populações indígenas.

Roberto Juramillo Bernal, no ano de 2009, publicou sua tese de doutorado *Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus, que versa* sobre os índios citadinos da região, especificamente, os que vivem em Manaus. A situação dos indígenas localizados no município; as dinâmicas de reconformação da identidade étnica na cidade e as configurações sociais geradas por esse processo são as questões que ele pondera. Considerando a especificidade da identidade étnica, ele sustenta que a concebe como um fato social que se constrói no âmbito das interações entre os grupos sociais diversos. Esta percepção o leva a enfatizar a dimensão eminentemente política e a esclarecer sua relação com a cultura.

Evidenciando sua posição, Bernal informa que, na obra, identidade étnica é vista como: 1) uma construção/formação

de um grupo organizacional; 2) possibilidade de uma estratégia sócio e política e 3) manifestação ideológica de representações sociais, em que a cultura assume um papel básico (matricial) distinto de suas expressões. Embora na apresentação desta definição não faça alusão a nenhum autor, é possível dizer que alguns elementos desta definição nos lembram as formulações teóricas de Frederik Barth (grupo organizacional), Abner Cohen (estratégia política) e Roberto Cardoso de Oliveira (manifestação ideológica).

Centrando a atenção nos indígenas migrantes da região do Alto Rio Negro e os Sateré-Maué, oriundos do leste do Estado do Amazonas, Bernal reflete sobre as razões da migração e as formas diversas de presença na cidade. Ocupa-se das organizações indígenas e indigenistas em Manaus. Analisa as motivações da desintegração das comunidades indígenas, da re-conformação e não conformação das comunidades étnicas urbanas. Detendo-se nas formas de identidade étnica nesta cidade, ele reflete sobre a utilização estratégica do classificador social caboclo e sobre os elementos típicos da etnicidade (língua, arte/artesanato e os papéis de gênero). Para finalizar, ele elucubra acerca da materialidade e do valor do dinheiro, das formas organizacionais e da singularidade das alianças matrimoniais, considerados como elementos típicos do urbano.

Em janeiro de 2009, no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília (UNB), sobre a orientação de Prof. Dr. Paul Little, foi defendida a tese *Identidades Fluídas: Ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea*, de autoria de Juliana Gonçalves Melo. O trabalho traça um panorama da atual retomada da identidade Baré, grupo indígena proveniente do rio Negro. Tendo a história de vida como metodologia, ela procura mostrar quem são os Baré e como eles existem enquanto coletividade indígena.

Baseando-se nas narrativas de um pequeno grupo Baré, que habita a cidade de Manaus, Melo (2009) constata que a identidade Baré é essencialmente fluída e afeita a transformações contínuas. Os membros desta coletividade se percebem como "índios misturados", fazendo referência ao processo histórico e as interações desenvolvidas com os demais povos amazônicos e com os brancos. Em decorrência da miscigenação e do estabelecimento de casamentos interétnicos passaram a ser *índios brancos*. Diversos elementos do "outro" tais como a apropriação do *nheengatu* e do português, a assimilação do imaginário através das festas de santo e das cosmologias amazônicas, a acomodação em uma organização social distinta são elementos que também integram essa mistura, que acrescida da condição de índios da *cidade, urbanos* ou *citadinos*, segundo Melo, torna-se parte da identidade e os transforma em *índios brancos*.

Os trabalhos citados evidenciam um esforço de entendimento da situação dos indígenas que vivem no contexto urbano e a perspectiva que tem sido adotada no estudo dessa questão. Embora a cidade esteja presente nas reflexões desenvolvidas, o conhecimento acumulado no campo da antropologia urbana pouco tem sido usado nas reflexões empreendidas. Mesmo os estudos desenvolvidos no âmbito do *Projeto Índios Citadinos: identidade e etnicidade em Manaus, Amazonas*, que segundo Melatti (1983) estabelecem uma ponte entre etnologia indígena e antropologia urbana, isto é pouco perceptível. Considerando a validade e a consistência do saber acumulado neste campo do conhecimento antropológico para o entendimento dos fenômenos urbanos, torna-se oportuna atentarmos para essa limitação. Considerar a delimitação do saber no campo das Ciências Sociais, talvez ajude no entendimento das opções e do recorte adotado pelos pesquisadores e contribua para que novos passos sejam dados.

Sobre o estudo dos fenômenos urbanos

O uso de estereótipos é bastante recorrente quando se busca demarcar as diferenças entre as disciplinas que compõem as Ciências Sociais. Facilmente a Sociologia é definida como o estudo dos problemas da cidade, a Ciência Política como o ramo que se ocupa das relações de poder e a Antropologia é identificada como o estudo dos "povos primitivos" ou, ainda, das ditas "sociedades simples". Tendo como referência o objeto de estudo, são demarcadas as identidades e o campo de atuação de cada uma destas ciências.

Inseridas neste contexto de definições, as referências à antropologia passaram a ser acompanhadas da alusão a grupos tribais, geograficamente distantes, portadores de uma cultura distinta, na maioria das vezes, vista como exótica. Como parte deste enredo, é evocado o deslocamento dos antropólogos das metrópoles para as colônias, em busca do encontro com o "primitivo". Em países desprovidos de colônias, a antropologia se legitimava pelo estudo das sociedades indígenas, dos grupos rurais, e, quando exercitada no contexto urbano, das minorias (OLIVEN, 1980 e 2002).

Esta visão acerca da antropologia está situada em uma narrativa mais extensa que inclui um método de investigação particular, *a observação participante*, e um estilo de escrita específica, *o relato etnográfico*. Integrante desta história, o antropólogo é identificado como cientista que parte à procura do nativo que irá estudar em um país distante. Uma vez encontrado o objeto de sua busca, ele passa a enfrentar o seu ritual de passagem, suportando a provação definitiva do trabalho de campo. Ao retornar para sua casa com os dados obtidos, ele redige um relato objetivo da cultura estudada. Esse relato obedece a certas normas canônicas e como tal apresenta compromisso com o objetivismo (que lhe assegura o status de científico) e uma cumplicidade

com o imperialismo (que lhe garante a demanda e os recursos necessários às pesquisas). O texto produzido abriga, ainda, as crenças no monumentalismo (o relato etnográfico produziria um retrato que, a exemplo do museu, representaria a cultura estudada) e no intemporal (a cultura estudada não sofreria alterações). Esta configuração estabelece o "*mito do Etnógrafo Solitário*", termo proposto por Renato Rosaldo (1989), que retrata o nascimento da etnografia clássica (LINCOLN, 2006).

A legitimação do trabalho de campo enquanto método de pesquisa antropológica associou-se à formulação de uma teoria que concebia a cultura e/ou as sociedades como totalidades, únicas e acabadas, passíveis de serem observadas e conhecidas pelo antropólogo profissional, que tinha os olhos devidamente treinados para este fim (CLIFFORD, 2002). Estabeleceu-se, ainda, o modelo clássico de etnografia, desenvolvido no âmbito do chamado e*ncontro colonial* (ASAD, 1973). Os grupos estudados, quase sempre, eram povos coloniais sobre os quais o antropólogo tinha a autoridade de escrever para os leitores de sua própria sociedade.

Seguindo em frente na exploração deste imaginário, que representou um desafio inicial para o estudo do fenômeno urbano, a antropologia durante muito tempo foi facilmente apresentada como uma disciplina dedicada ao conhecimento de povos ou grupos que aos olhos de outros povos ou grupos sociais parecem estar culturalmente atrasados e com níveis de desenvolvimento econômico e social inferiores. Foi vista, ainda, como um conhecimento que se revelou útil e necessário sempre que o Ocidente desejou saber um pouco mais sobre o funcionamento de outras sociedades ou sobre aspectos de si. Na ausência de arquivos escritos ou testemunhos históricos, era necessário coletar informações *in loco*, e isto caberia a antropologia (GODELIER, 1992).

Essa narrativa, embora não seja a única, enfrentou complicações. A transformação de colônias em estados-nações, o deslocamento de seus habitantes das aldeias, ou zona rural, para as cidades, resultou no interesse dos antropólogos pelo contexto urbano, enquanto objeto de investigação. Mesmo quando esta mudança de conjuntura tornou-se evidente, levando a uma alteração no quadro de atuação dos antropólogos, a aplicação crescente do conhecimento antropológico ao estudo das cidades e/ou das sociedades complexas, foi acompanhado de certo incômodo. Apostando na validade da aplicação da abordagem antropológica para o estudo das cidades ou dos fenômenos que nela ocorrem, os antropólogos continuaram se ocupando desta realidade, abrindo brechas para a formação de um "novo" campo de atuação da disciplina. Diante desta persistência, esta atuação passou a ser invadida pela desconfiança quanto à validade e a eficácia dos conceitos e instrumentos de pesquisa, tais como a *observação participante* e o *método etnográfico*, para a análise dos fenômenos na/da cidade.

Mas até que ponto o conhecimento antropológico pode ser útil para a investigação do meio urbano e, especificamente, das grandes metrópoles? Esta é uma questão que emerge. Gilberto Velho (1982[1972]), um pioneiro na aplicação do método antropológico ao estudo da cidade no Brasil, tentando responder esta interrogação, afirma que em princípio isto depende da flexibilidade metodológica. Referindo-se a pesquisa por ele empreendida no Edifício Estrela, em Copacabana, no Rio de Janeiro, destaca que seria impossível em nome da tradição antropológica estudar seus 450 moradores como se eles constituíssem uma aldeia isolada.

Quando da realização da pesquisa, o fato de ter sido morador em Copacabana por 18 anos (de 1952 a 1970) e ter morado no Edifício Estrela (de julho de 1968 a março de 1970), colocou Velho (1982[1972] diante de um problema: ele estava propondo estudar

o *nós*, enquanto, tradicionalmente, a antropologia estudava os *outros*. Nesta ocasião, embora já houvesse produções desta natureza, o estudo das sociedades urbanas ainda engatinhava e enfrentava sérios problemas metodológicos, o que o leva a constatar que a antropologia urbana ainda estava na fase das instituições, das primeiras tentativas. Ele afirma ter se deparado com a existência de certa preocupação bizantina em traçar limites rígidos entre as investigações sociológicas e antropológicas. Deste modo, um sociólogo que realizasse um estudo de caso mais intensivo, vivendo com seu objeto de pesquisa, possivelmente teria seu trabalho classificado como antropológico. Da mesma forma, um antropólogo que se preocupasse com universos quantitativamente maiores que exigisse o uso de estatística, teria sua investigação rotulada como sociológica.

O autor destaca, então, que esta preocupação em definir áreas restritas ou compartimentos estanques pode dificultar muito o estudo da sociedade urbana, considerando que a sua complexidade exige a adoção de diferentes tradições de trabalho. Atento a esta exigência, ele realizou um estudo intensivo dos habitantes do Edifício Estrela, sem isolá-los do bairro, da cidade e da sociedade nacional. Desta forma, ele não limitou a experiência existencial dos entrevistados a moradores deste edifício. Sua atenção esteve voltada ao exame do tipo de participação destas pessoas em outros grupos e domínios, bem como para as experiências anteriores à sua condição de morador do Estrela ou de copacabanenses.

José Guilherme Cantor Magnani (1996) evidencia esta questão de forma bastante apropriada. Embora já não seja aceitável a oposição entre sociedades *simples* ou *primitivas,* em contraponto a *sociedades complexas,* não se estabeleça mais ponto de corte entre os grupos tradicionalmente estudados pelos antropólogos e as sociedades urbano-industriais, não haveria como negar que o modo de operar da disciplina, carrega as marcas das primeiras

incursões a campo. Quando se tem à frente problemas, objetos e temas próprios das sociedades contemporâneas, na sua escala e complexidade, estas marcas são sentidas seja como uma vantagem ou como uma dificuldade.

O autor adverte que se a antropologia segue pesquisando os grupos tradicionais estudados, isto não se deve a uma estranha fidelidade a antigos modelos ou puro conservadorismo, e sim, porque as questões evidenciadas pelo modo de vida (tais como organização social, mitologia, religião, estruturação da família e relação com a natureza), escala e temporalidade dessas sociedades, continuam enriquecendo os métodos de pesquisa e alimentando a reflexão sobre elas, sobre a nossa e as outras sociedades. Desta forma, não é o lado supostamente exótico de práticas e costumes que chamam a atenção da antropologia. O que importa realmente é a experiência humana. O desejo de compreendê-la reside no fato de constituírem arranjos diferentes e particulares de temas e questões mais gerais e comuns a toda humanidade.

Assim, continua ele, a antropologia praticada lá ou cá, na floresta ou na cidade, na aldeia ou na metrópole, não dispensa o caráter relativizador que a presença do outro possibilita. É essa imagem de si refletida no outro que direciona e conduz o olhar do antropólogo na busca de significados onde, à primeira vista, um olhar desatento ou preconceituoso só veria o exotismo, o perigo ou a anormalidade.

Contudo, não se pode desconhecer que o estudo das modernas sociedades nacionais apresenta novos desafios e problemas para a pesquisa e a reflexão antropológica. São sociedades organizadas com base em princípios que introduz outra escala e outros graus de complexidade nas esferas da economia, do poder, da organização social e da produção simbólica.

Considerando a cidade, em especial a metrópole, que concentra e multiplica esta complexidade, Magnani cita Park (1987[1915]), que afirma que o homem civilizado é um objeto de

estudo tão interessante quanto o estudo dos povos primitivos, objeto privilegiado da antropologia até aquele momento; e que sua vida seria mais aberta à observação e ao estudo. Desta forma, os mesmos pacientes métodos de observação despendidos por antropólogos tais como Franz Boas e Robert H. Lowie no estudo da vida e maneira do índio norte-americano deveriam ser empregados ainda com maior sucesso na investigação dos costumes, crenças, práticas sociais e concepções gerais da vida estabelecidas em espaços metropolitanos tais como Chicago ou Nova York.

A inquietação diante da complexidade que se concentra e multiplica na cidade, em especial na metrópole, é atual, mas isto não significa que seja nova. O que ocorre é que no presente, este desafio ganhou maior visibilidade; ou seja, uma nova forma de sociedade foi introduzida pela revolução da tecnologia da informação e reestruturação do capitalismo, a *sociedade em rede* (CASTELLS, 2002 [1942]). Essa nova forma de organização social penetra em todos os níveis da sociedade. A configuração dela decorrente caracteriza-se por um aumento da circulação de coisas, pessoas e informações em escala global. Traz consigo um reembaralhamento das relações entre lugares, produzindo uma influência do que não está aqui, aqui (RIBEIRO, 2008).

Como conseqüência, surgem contradições. Mesmo os grupos indígenas mais isolados e auto-suficientes são impactados por variáveis externas, seja de ordem nacional ou internacional. Igualmente, as grandes metrópoles abrigam espaços facilmente identificados como comunidades, ou seja, espaços onde as "pessoas vivem juntas em circunstâncias em que maior parte de suas comunicações diárias depende diretamente da interação" (LEACHE, 1989 apud MAGNANI, 1996, 47). Esta configuração tem como decorrência uma exigência para o exercício etnográfico na cidade: a superação da *tentação da aldeia*.

> No caso da pesquisa antropológica em contexto urbano, está sempre presente, contudo, a "tentação da aldeia", que é a de encarar o objeto de estudo – uma festa, um ritual, um bairro, uma religião como uma unidade fechada e autocentrada. No entanto, o significado e o alcance do candomblé, por exemplo, não se circunscrevem ao terreiro: seus rituais transbordam para a cidade, dialogam com outras instituições, o mesmo ocorrendo com outras práticas culturais nos grandes centros. Recortar um objeto ou tema de pesquisa na cidade não implica cortar os vínculos que mantém com as dimensões da dinâmica urbana, em especial, e da modernidade, em geral (MAGNANI, 1996, 25).

No pensamento de Magnani, aldeia e cidade apresentam relação semelhante à de comunidade e sociedade. São todas formas-padrão que tem seu sentido decorrente do jogo de contraste que estabelecem, independente da multiplicidade das formas concretas e históricas por elas assumidas. Explicitando melhor a idéia, o padrão-aldeia abriga uma distinção clara entre os de dentro e os de fora. A cidade, por sua vez, além de admitir e abrigar grupos heterogêneos (por exemplo: origem étnica, procedência, linhagens, crenças e ofícios), está baseada nesta heterogeneidade e pressupõe a sua presença. Por ocasião das primeiras pesquisas de campo, a antropologia diante do binômio comunidade / sociedade, preferiu a comunidade, ficando o termo sociedade mais identificado com a tradição sociológica. Contudo, esta escolha da antropologia não deve ser vista como a opção por uma forma concreta de organização social, muito menos como a exclusão das relações societárias, que leva a negligência das trocas e contatos que ocorrem em uma escala mais ampla. O fazer etnográfico na cidade é, portanto, caracterizado por um duplo movimento de mergulhar no particular para depois emergir e estabelecer comparações com outras experiências e estilos de vida (semelhantes, diferentes, complementares e conflitantes) no domínio das instituições urbanas, marcadas por processos que extrapolam as dimensões locais e a nacional.

A superação da tentação da aldeia torna-se ainda mais significativa, se considerarmos que em relação à pesquisa de campo na antropologia, predominou a crença de que este procedimento exigia a delimitação do lócus da investigação que pressupunha um recorte no qual o antropólogo pudesse manter seu alcance e observar diretamente o conjunto das relações a serem analisadas. Esta concepção fez com que, no caso de estudos envolvendo sociedades complexas, os antropólogos passassem a "estudar 'pedaços da sociedade', como se fossem aldeias indígenas, integrando, pela observação direta e pelas histórias de vida, os fatos isolados numa totalidade explicativa coerente que os fizesse parecer como um sistema de vida" (MONTERO, 2006:53). Os Estudos de Comunidade, realizados no Brasil na década de 1950, exemplificam essa opção.

Acredito que a antropologia tem uma contribuição específica para a compreensão do fenômeno urbano, com destaque para a pesquisa da dinâmica cultural e para as formas de sociabilidade nas cidades contemporâneas. O legado teórico-metodológico que ela acumulou, oferece os instrumentos necessários para enfrentar os novos objetos de estudo e as questões atuais, o que inclui os indígenas no contexto urbano.

Entre as possibilidades que se apresenta para a antropologia urbana, merece ser registrada uma passagem que está sendo verificada dentro da própria antropologia. Utilizando a trajetória de Ulf Hannerz, um antropólogo especialista no estudo do fenômeno urbano, percebe-se um deslocamento da abordagem da antropologia urbana para a antropologia da vida transnacional. Vejamos uma síntese do seu percurso. Sua primeira monografia, no ano de 1969, foi um estudo sobre o gueto americano influenciado fortemente pela Escola de Chicago; a sua primeira obra teórica reconhecida, ano de 1980, trouxe uma avaliação da antropologia urbana; e sua contribuição de maior relevância, anos de 1990, foi uma análise do campo, dos métodos e dos potenciais dos estudos

de globalização. Nesta última produção, cultura passou a ser definida como fluxo, processo e integração parcial, revelando uma superação do uso de sistemas de significados estáveis e demarcados (ERIKSEN e NIELSEN, 2007).

Esta posição torna-se ainda mais evidente quando ele analisa o lugar da globalização na história das idéias antropológicas e os diversos significados atribuído ao que ele considera ser algumas das palavras-chave de uma antropologia transnacional. Do vocabulário abordado destinarei atenção a duas palavras que serão por mim utilizada na análise da etnicidade dos indígenas em Crateús: *fluxos e fronteiras*.

Pode-se afirmar que estas palavras, assim como as outras citadas pelo autor, apontam para a existência de uma macroantropologia, que revela um ponto de vista bastante abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica das entidades sociais e territoriais maiores do que aquelas convencionalmente abordadas pela antropologia.

É válido ressaltar que Hannerz vem destinando bastante atenção à idéia de fluxo. Por meio dela ele tem pensado a dimensão temporal da cultura, ou seja, a cultura como processo.

> Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, 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 e transmiti-la (HANNERZ, 1997, 11/12).

Se fluxo permite problematizar a cultura em termos processuais e sugere a idéia de continuidade, limite está relacionado à percepção de descontinuidade, remete a uma linha clara de demarcação, que delimita se uma coisa está dentro ou está

fora. Isto evidencia algumas dificuldades quando se aplica esse conceito às evidências da diversidade cultural, principalmente, as observadas no presente. Segundo o autor, limite combina com *fronteira* e *zona fronteiriça*, contudo "esses últimos termos não implicam linhas nítidas e sim regiões, nas quais uma coisa gradualmente se transforma em outra, onde há indistinção, ambigüidade e incerteza" (HANNERZ, 1997, 20). Alguns autores, observando contextos etnográficos menos convencionais, têm preferido utilizar em suas abordagens o termo *zonas fronteiriças*. Nesta tese adotarei esta opção, considerando que

> A liberdade da zona fronteiriça é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [agency] no manejo da cultura (HANNERZ, 1997, 24).

A passagem de Hannerz do campo da antropologia urbana para uma antropologia transnacional se deve a consciência da importância das cidades para a cultura transnacional. Elas tendem ser, cada vez mais, o lugar onde coexistem as relações de distância, em níveis diversos, em que as interações entre as pessoas se dão mais intensamente a partir dessas relações. As cidades são, segundo ele, a base de boa parte da antropologia transnacional ou são o *lócus* privilegiado de sua ação (HANNERZ, 1999).

Mas ele não é o único a adotar esta perspectiva macro de análise. Por exemplo, Arjun Appadurai e Marc Augé podem ser incluídos nesta linha de abordagem. O primeiro contribuiu para a construção de uma teoria da globalização por meio da formulação de idéias de transformação de valor em redes globais. O segundo, a partir da análise das noções de lugar, cultura, sociedade e comunidade, defendeu que a estabilidade do lugar não poderia mais ser concebida como um fato consumando em um mundo marcado por fluxos e mudanças (ERIKSEN e NIELSEN, 2007).

No Brasil, no campo da antropologia urbana são verificadas algumas passagens. O recorte que privilegiava o problema da desigualdade social e a observação direta dos grupos minoritários, bastante evidentes na década de 1970, está em declínio. A formulação de problemas envolvendo a desigualdade social, pobreza e classes perdem evidência. Ganha visibilidade pesquisas que se ocupam das formas e relações próprias da vida urbana, o que inclui o meio ambiente, violência, juventude, consumo, arte e comunicação. A análise antropológica do poder passa a voltar sua atenção para a apreciação do próprio exercício da política e para o funcionamento do Estado e do direito. O plano teórico e o empírico estão sendo integrados de outra forma: "não se trata mais de descrever e interpretar visões de mundo e posições sociais de um grupo social particular, mas sim de pensar problemas e processos, cuja base empírica está dispersa em materiais de natureza muito diferente: documentos, entrevistas, análise histórica, etc" (MONTERO, 2004, 125).

Para finalizar, a descrição feita sobre os estudos dos fenômenos urbanos, além de evidenciar a constituição de uma área de conhecimento, revela os avanços e as tendências atuais de apreensão dos fenômenos na/da cidade. Tornam-se perceptíveis, igualmente, as possibilidades de aplicação deste saber as questões contemporâneas, inclusive, os indígenas que vivem na cidade.

Ritual dos Potiguara, na Escola Raízes Indígenas

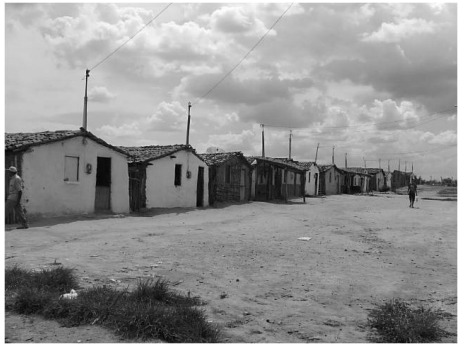
Lucilene Kalabaça e dona Maria, sua mãe

Doroteu, Tabajara da Vila Vitória

Edmilson, Kalabaça da aldeia São José

Vila Vitória, bairro Fátima I

Aldeia São José, bairro Campo Velho



Bairro Maratoan

Grupo Kariri reunido na Escola Tabajara-Kariri, no bairro Maratoan

Família Kalabaça, bairro Fátima II

Família Tabajara da Vila Vitória

Família Tabajara do Fidélis, município de Quiterianopólis

Seu Rodrigo, Guarani, morador do bairro Maratoan

Família Tabajara da Vila Vitória

Ageu, Tabajara do Fidélis, e sua família

Crianças Kariri, bairro Maratoan

CAPÍTULO II – O CONTEXTO URBANO DA ETNICIDADE

Este capítulo abordará o município de Crateús, permitindo ao leitor conhecer o contexto em que está sendo construída a etnicidade Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Será demonstrado o processo de urbanização da cidade, evidenciando como ela se transformou em um pólo regional e centro distribuidor de bens e serviços na região Centro-Oeste do Ceará. Esta explanação permitirá situar a trajetória dos núcleos familiares que migraram para a zona urbana de Crateús, que será descrita no capítulo IV, e permitirá entender como e o porquê Crateús se tornou um local de atração para as famílias citadas. Centrando o foco nos discursos dos que compõem os referidos grupos étnicos, mostrar-se-á como vivem os indígenas e a percepção que eles têm da cidade e do ser indígena neste lugar. O relato apresentado é decorrente dos procedimentos seguidos na pesquisa, ou seja, adotando o *olhar de perto* e *de dentro* (MAGNANI, 2002) e assumido a atitude de *observadora posicionada* (GEERTZ, 1978), estive atenta para compreender a cidade, a dinâmica urbana e a atuação dos indígenas neste contexto.

É importante destacar que Crateús será vista como espaço no qual se desenvolvem inúmeros processos e fenômenos sociais, inclusive a construção da etnicidade indígena. "Ela certamente não é a principal causa destes fenômenos, embora possa intervir no seu desenvolvimento" (OLIVEN, 1980, 29). Isto significa que a investigação proposta, deve ser concebida como exercício da antropologia *na* cidade e não *da* cidade. Em outras palavras, a posição adotada nesta tese diverge dos pesquisadores que vêem a cidade como uma variável independente, ou seja, "que tomam a cidade ou o contexto urbano como tema substancial de reflexão, não bastando, portanto, que apenas digam respeito a quaisquer

fenômenos que ocorram dentro da esfera urbana" (FRÚGOLI JR, 2005, 134).

A antropologia há bastante tempo tem destinado atenção a etnicidade no contexto urbano. Os estudos realizados pela Escola de Chicago[33] e pelos antropólogos ingleses ligados ao Instituto Rhodes-Livingstone da Rhodesia evidenciam isto muito bem. Considero que no Brasil, na atualidade, vivemos um processo de *etnização das minorias,* ou seja, além dos indígenas, outros segmentos populacionais agora passam a ser vistos pelo prisma da etnicidade. Além dos quilombolas, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002) faz referência a outras identidades coletivas, tais como as quebradeiras de coco-babaçu, as artesãs de arumã do Rio Negro, os seringueiros, os castanheiros, os ribeirinhos e os atingidos por barragens, que estão se afirmando e reivindicando direitos. Coetâneas do movimento quilombola, elas com ele coexistem em termos de mobilização étnica.

As mobilizações étnicas em curso estão localizadas nas diversas regiões do Brasil e não se limitam ao espaço rural, são verificadas no contexto citadino. As múltiplas identidades que se afirmam evidenciam as inúmeras possibilidades que a cidade oferece. O que ocorre em Crateús é uma delas.

Apresentando Crateús

A cidade de Crateús (latitude 5° 10'42" e longitude 40° 40' 39") está localizada no Centro-oeste do Ceará, distante 293km de Fortaleza, a capital do estado. Faz limite ao norte com os municípios de Tamboril e Ipaporanga; ao sul com Novo Oriente e Independência; ao leste com Independência e Tamboril e ao Oeste com Poranga e o estado do Piauí. Está localizado estrategicamente no limite com este estado e em uma posição eqüidistante entre o norte e o sul do Ceará (IPECE, 2009).

33 Para uma análise da produção da Escola de Chicago ver COULON (1995)

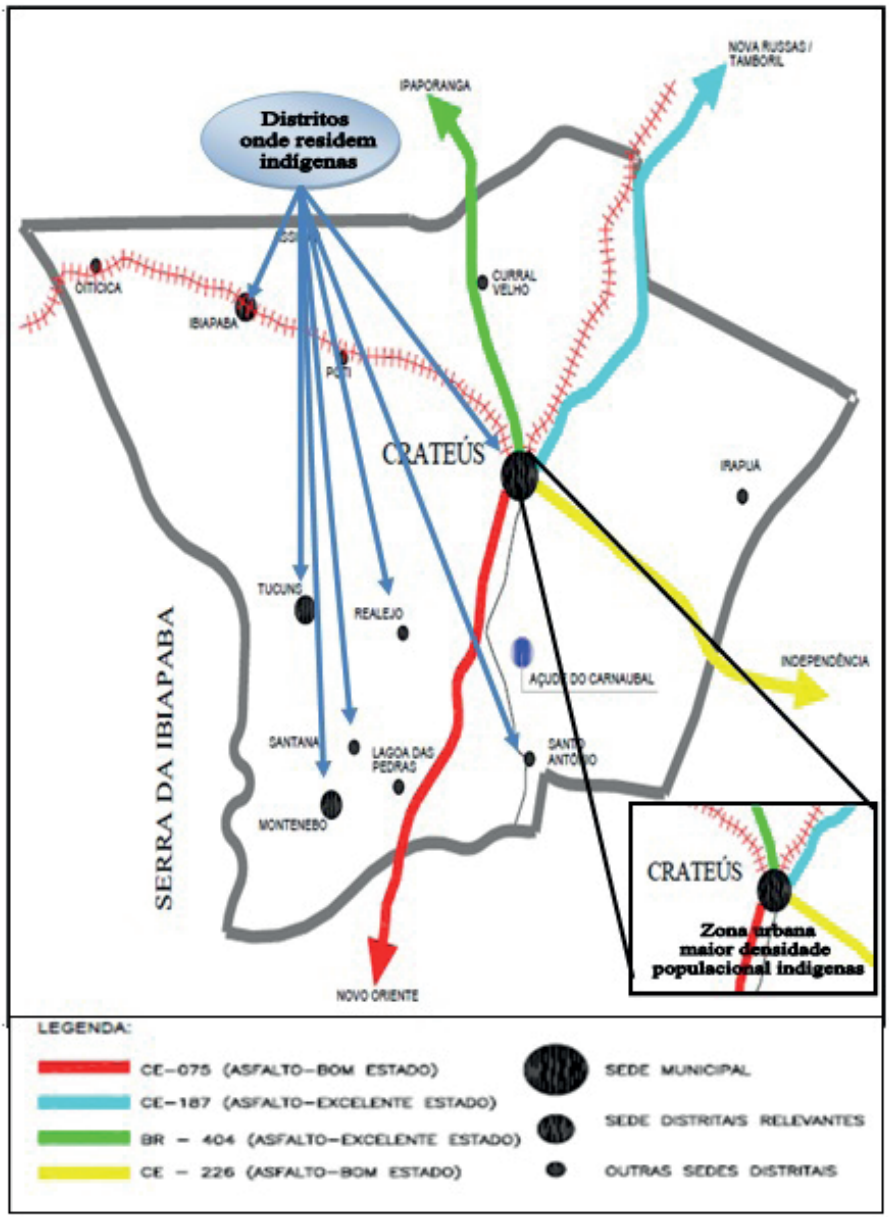
Com uma extensão de 2.799,60 km², o município de Crateús é composto por 13 distritos: Sede-Cratéus, Ibiapaba, Irapuá, Monte Nebo, Oiticica, Poti, Santo Antônio, Tucuns, Curral Velho, Santana, Realejo, Lagoa das Pedras e Assis (ver mapa nº. 2, pag. 110). O primeiro corresponde à zona urbana da cidade e os demais a zona rural. Os cinco últimos foram instituídos pela Lei Nº 075 de 1996, correspondendo a porções que foram desmembradas de antigos distritos[34].

Crateús tem 70% do seu solo constituído por embasamento cristalino e o restante por solo sedimentar da formação Serra Grande[35]. As áreas aluviais de maior predominância estão situadas na bacia do Rio Poti. Fisicamente, o município é caracterizado pela semi-aridez. A vegetação é composta por Caatinga Arbustiva Aberta, Carrasco, Floresta Caducifólia Espinhosa e Floresta Subcaducifólia Tropical Pluvial. A vegetação de caatinga cobre a maior parte do território do município. A floresta subcaducifólia tropical pluvial (matas secas) domina as áreas da Chapada da Ibiapaba, nas vertentes da escarpa, e a floresta subcaducifólia tropical xeromorfa (cerrado) prevalece na chapada. A agricultura itinerante, com baixos níveis tecnológicos, juntamente com o pastoreio extensivo e o extrativismo vegetal da lenha e carvão vem favorecendo o desmatamento do território municipal.

34 O desmembramento realizado no distrito do Poti resultou na constituiçã0o dos distritos de Curral Velho e Assis; do distrito de Tucuns resultou o Realejo e do distrito do Monte Nebo originou-se a Lagoa das Pedras e Santana.

35 Corresponde a partes dos distritos de Tucuns, Oiticica, Ibiapaba e Monte Nebo, na região da Chapada da Ibiapaba.

Mapa n º. 2



Fonte: Prefeitura Municipal de Crateús

De acordo com a FUNCEME, a pluviometria média anual é de 731,2mm, com concentração de chuvas no primeiro semestre. A baixa e má distribuição anual, acrescida da precipitação irregular resulta na ocorrência de estiagens prolongadas. A temperatura média anual varia de 26 a 28ºC, concentrando nos meses de setembro a dezembro os índices mais elevados. A intermitência é uma característica dos recursos hídricos superficiais. A bacia do rio Poti engloba todo o município, merecendo destaque os riachos Jatobá, do Meio, dos Patos e dos Cavalos. Há, ainda, 31 lagoas e as nascentes da Chapada da Ibiapaba, nos distritos de Tucuns, Oiticica, Ibiapaba e Monte Nebo. Considerando os recursos hídricos subterrâneos, verifica-se a predominância do aqüífero cristalino, com baixo potencial hidrogeológico e qualidade da água de má a passável, devido aos elevados teores de sais. Na chapada da Ibiapaba a água apresenta um potencial hidrogeológico elevado e água de boa qualidade.

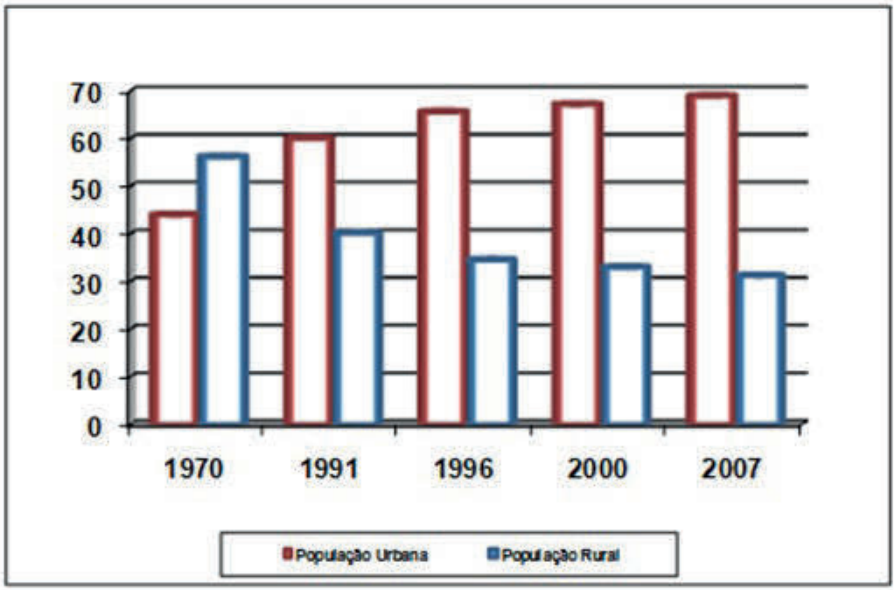
Atualmente, a poluição do rio Poti é um dos problemas que assola o município. A mata ciliar está bastante degradada e há sinais de assoreamento. Ao longo de seu percurso encontram-se habitações ocupando o seu terraço fluvial. A presença de resíduos sanitários, hospitalares e industriais vem sendo motivo de preocupação. A água estagnada e a proliferação de aguapés (vegetação aquática) evidenciam o alto nível de poluição[36].

36 No ano de 2007, a Superintendência Estadual do Meio Ambiente (SEMACE), após realizar dois meses de análise, notificou a Companhia de Água e Esgoto do Ceará (CAGECE), a Brasil Ecodiesel e o posto de combustíveis Beira Rio por serem responsáveis pela poluição do Rio Poti, em Crateús. O estudo realizado concluiu que a CAGECE apresentava irregularidades em sua Estação de Tratamento de Esgoto (ETE) e estava lançando efluentes fora dos padrões estabelecidos pelo Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA), ou seja, o parâmetro de coliformes fecais estava acima do permitido. Em relação a Brasil Ecodiesel, conclui-se que a empresa foi responsável pela formação de espuma e mortandade de peixes detectada no rio, devido ao derramamento de substâncias extraídas dos óleos da mamona e soja. Quanto ao Posto de Combustíveis Beira Rio, ele estava contaminando o rio com a água da lavagem dos carros, que após se infiltrar no solo escoava para o rio (DIÁRIO DO NORDETE, 2007).

Segundo o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU)[37], a taxa de crescimento urbano tem sido bastante significativa no município, evidenciando uma situação que exige atenção nas ações de planejamento, uma vez que o meio rural e o urbano devem ser tratados de forma distinta, devidos as especificidades das demandas de cada espaço. A migração tem sido um fator decisivo para o decréscimo da população rural. Além da realizada com destino aos grandes centros urbanos tais como Fortaleza e São Paulo, ela é verificável na direção da sede do município, resultando na constituição de ocupações desordenadas e aumento da demanda por serviços públicos. Evidenciando esse processo, no ano de 1970, a área urbana abrigava 43,91% da população; em 1991, esse número sobe para 59,93%; em 1996, ele se eleva para 65,53%; no ano 2000 chegou a 67,07% e para o ano de 2007, a estimativa é de que totalize 68,86% (IPECE, 2009). Vejamos graficamente essa evolução.

37 Grande parte dos dados apresentados são do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano – Caracterização Geral do Município, de julho de 2000. Um novo plano será confeccionado apenas após o próximo censo, que será realizado pelo IBGE no segundo semestre deste ano.

Gráfico Nº. 2 – População Urbana e Rural



Fonte: IBGE e IPECE

É valido informar que para o IBGE[38] é considerada população urbana a recenseada nas sedes municipais e distritais, independente do tamanho e função, e rural a recenseada fora desses limites. Este órgão estima que a população de Crateús, no ano de 2009, totalizou 75.249 habitantes. A densidade demográfica do município é de 23,75 hab/km², a taxa de urbanização é de 67,07%, a de crescimento da população urbana é de 1,96% e da rural é de -2,07%. A sede do município abriga a maior concentração populacional urbana (91,31%). Esse agrupamento é decorrente do deslocamento contínuo de desempregados rurais e de contingentes populacionais oriundos das pequenas comunidades, que não têm conseguido viabilizar a inserção produtiva e atender as necessidades sociais básicas. A migração para a sede é motivada, portanto, pela busca de

38 Informação disponível no site: http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1. Acesso em: 23/06/2010.

melhores condições de vida, oportunidade de emprego e procura de acesso à educação mais elevada e serviços tais como saúde, saneamento básico e energia elétrica.

No aspecto econômico, os indicadores do setor de atividades registram, no ano de 1991, o percentual de 42,43% de População Economicamente Ativa (PEA) no setor primário, predominantemente ligado às atividades rurais. Esse setor vem sofrendo uma retração considerável, registrando uma perda de 11,97% nesta década, que foi repassada para o setor secundário, onde se desenvolvem atividades tipicamente urbanas. Essa retração tem sido ocasionada pelo fator climático, baixo nível de tecnologia, escassez de crédito de custeio e investimento, que tem como efeito uma produção cada vez mais baixa. Essa configuração tem feito com que os investidores rurais se interessem cada vez mais pela pecuária, relativamente mais rentável e menos absorvedora da mão-de-obra. Caracteristicamente ligados às atividades urbanas, os setores secundário e terciário, cresceram expressivamente, passando, respectivamente, de 11% para 34% e de 12,57% para 45%.

No município de Crateús, no ano de 1991, cerca de 70% da população vivia no patamar que atinge até 1 salário mínimo e 10% da população apresentava o rendimento de 2 a 5 salários mínimos. Bastante preocupante, esta situação é agravada pelo desemprego, o subemprego e a concentração de um grande contingente populacional em atividades informais, que são caracterizados pela precariedade nos níveis de remuneração e nos seus vínculos empregatícios. Esta situação é vivenciada pela maioria dos indígenas de Crateús.

No setor produtivo, entre as atividades agrícolas desenvolvidas no município predomina o cultivo do feijão, milho e mandioca. A pecuária, ao longo da década de 1990, apresentou um declínio, seguindo a tendência do Estado do Ceará, resultando na redução do rebanho bovino, suíno, ovino e caprino.

Passando à indústria, de acordo com o SEBRAE, no ano de 1991 havia em Crateús 40 estabelecimentos, sendo vestuário, calçados e produtos alimentares os setores de maior destaque. No ano de 1996 houve um crescimento, passando a 83 estabelecimentos. Em fevereiro de 2000 este número aumentou consideravelmente, passando a 197 unidades industriais, sendo composto em sua maioria de micro e pequenas empresas. Calçados e bolas de couro, confecções, olarias e cerâmicas são os estabelecimentos que mais ofertam postos de serviços no momento. A fábrica de calçados localizada no bairro Fátima I, nas imediações da Vila Vitória, emprega alguns indígenas, entre os quais identifiquei Tabajara da Vila Vitória, mais especificamente, membros da família de dona Mancila. Denise, a esposa de Renato Potiguara, trabalhou neste estabelecimento. Entre as funções ocupadas é possível citar vigilante, montagem e empacotamento de calçados.

O ramo de comércio e serviços possui uma significativa importância e desempenha um papel estratégico na economia da cidade. Isto se deve ao fato de ser um município que polariza e interliga os municípios circunvizinhos. A presença de quatro agências bancárias (Banco do Brasil, Caixa Econômica, Banco do Nordeste e Bradesco) evidencia a circulação de capital e a influência na região.

Historicamente, Crateús vem sustentando sua função comercial, que é favorecida pela localização geográfica. Sedimentou-se, ainda, como ponto de passagem para comercialização de gado. Nos dias atuais, constitui um entroncamento de circulação viária, que interliga a capital do Piauí, Teresina, através da BR 226. À sua sede convergem às rodovias regionais BR 403 e 404, a CE-187 e a Linha Norte – REFESA (ver mapa nº. 3, pg 119), que interligam direta e indiretamente diversos municípios de médio e grande porte, principalmente os da Macroregião do Sertão do Inhamuns, que é composta pelos

municípios de Aiuaba, Arneiroz, Ararendá, Catunda, Crateús, Independência, Ipaporanga, Ipueiras, Monsenhor Tabosa, Nova Russas, Novo Oriente, Parambu, Poranga, Quiterianópolis, Tamboril e Tauá. Com 22,5%, Crateús possui o maior Produto Interno Bruto (PIB) da Macroregião Sertão do Inhamuns. Para situarmos economicamente Crateús na região, vejamos o PIB de cada município.

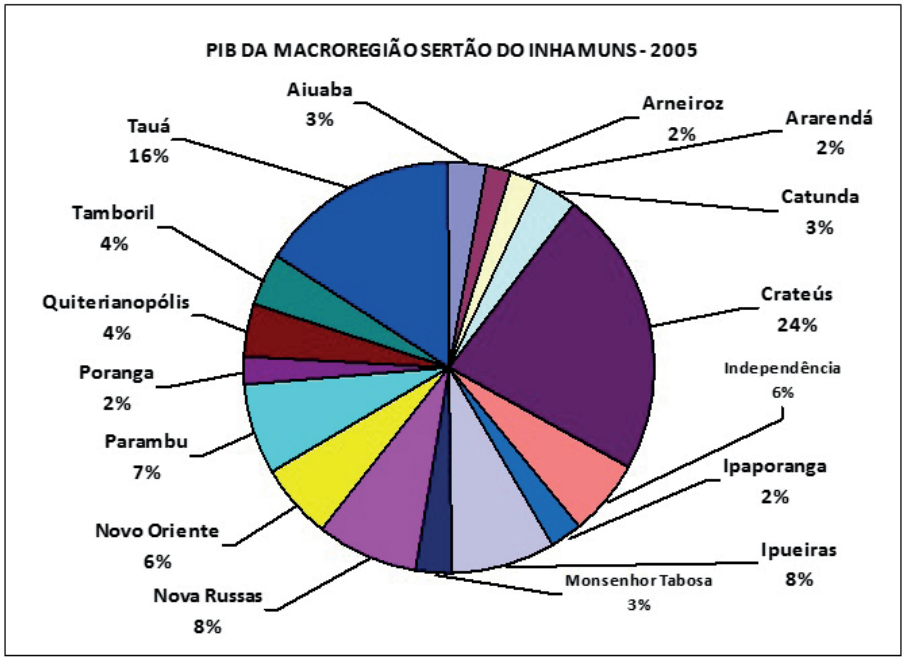
Tabela Nº. 2

Pib da macroregião sertão de inhamuns - 2005

MUNICÍPIO	PIB (R$ MIL)	VALOR %
1. Aiuaba	33.398	3,1
2. Arneiroz	21.237	2,0
3. Ararendá	24.214	2,2
4. Catunda	36.133	3,3
5. Crateús	244.741	22,5
6. Independência	67.388	6,2
7. Ipaporanga	26.102	2,4
8. Ipueiras	86.178	8
9. Monsenhor Tabosa	29.780	2,8
10. Nova Russas	87.483	8,1
11. Novo Oriente	63.053	5,8
12. Parambu	77.435	7,1
13. Poranga	24.730	2,3
14. Quiterianópolis	44.688	4,1
15. Tamboril	47.053	4,3
16. Tauá	171.435	15,8
17. Total	1.085.047	100

Fonte: IPECE

Gráfico Nº. 3



Fonte: IPECE

Em relação à educação, há uma instituição federal - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará, que oferta cursos técnicos em nível médio e cursos de graduação. A educação infantil e fundamental, o ensino médio e o terceiro grau são atendidos pela rede estadual, municipal e particular de ensino. Há 131 unidades escolares ligadas ao município (85%), 13 ligadas ao estado (8,5%) e 10 privadas (6,5%). Predomina, portanto, os estabelecimentos educacionais pertencentes ao município. A demanda de saúde no município é atendida por 27 estabelecimentos públicos e 9 privados. Neles são acolhidos pacientes de Crateús e seus arredores.

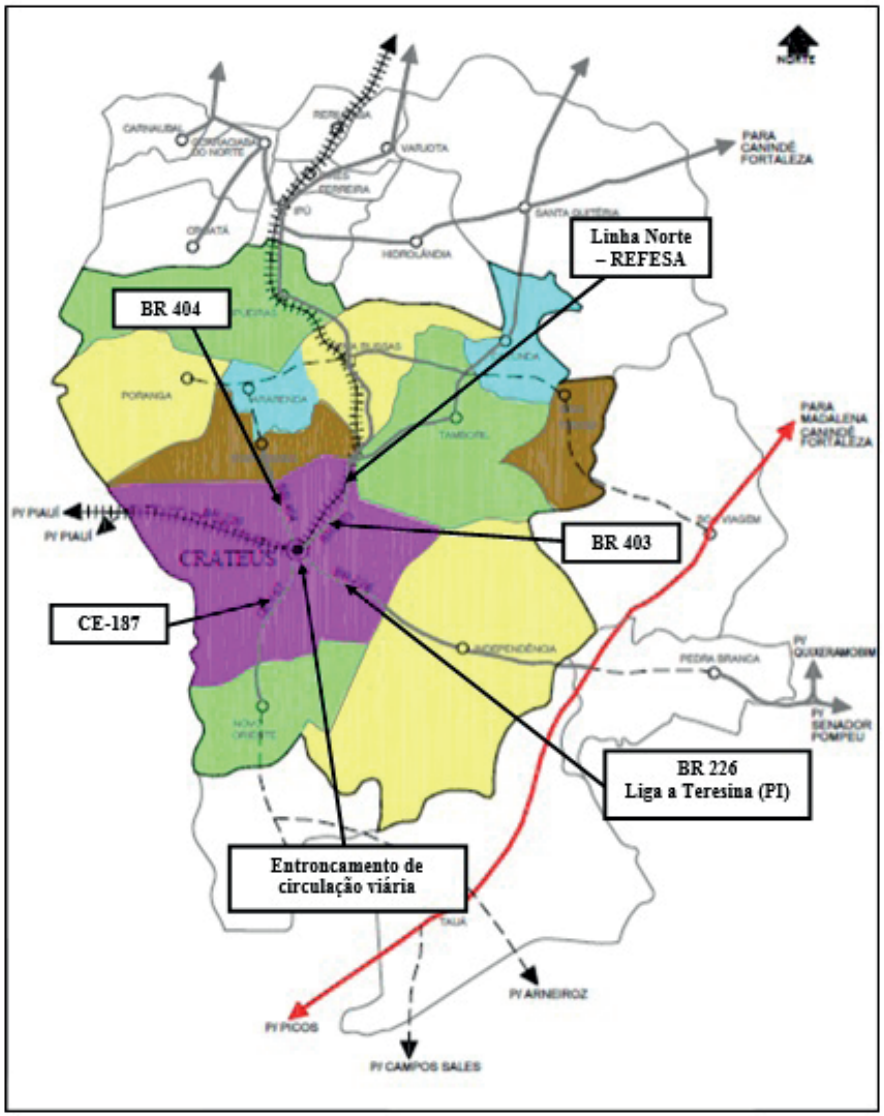
No item comunicação, o município possui uma recepção de três emissoras de televisão: Globo, SBT e TVE. A aquisição crescente de antenas parabólicas amplia a possibilidades de acesso

a programação televisiva. São cinco as emissoras de rádio no município: Rádio Educadora, Rádio Poti, Rádio Imperial, Rádio Comunitária 95 e Rádio 93. A Gazeta Centro-Oeste, que possui freqüência semanal, é o único jornal editado na própria cidade.

Esta descrição do perfil do município de Crateús revela o contexto no qual está inserida a população de Crateús. Para expandir ainda mais o horizonte de compreensão da situação urbana onde é construída a etnicidade indígena dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, vejamos alguns dados sobre o processo de urbanização do município.

Mapa Nº. 3

Região Administrativa 13 – Municípios e malha viária regional



Fonte: Prefeitura de Crateús

A urbanização da *Princesa do Oeste*[39]

De acordo com a historiografia cearense, a ocupação de Crateús remonta ao período colonial, ocasião em que o sertão cearense era habitado pela nação *Tapuia*, denominados de *Tarairiús*, entre os quais estavam os *Karatiús*[40] (GIRÃO, 1983). Os Tapuia eram muito resistentes, quase sempre guerreavam com as tribos do litoral e viviam em território do Ceará e Piauí. Em carta a El Rei, Morais Navarro cita a tribo *Karatiú* como habitante das cabeceiras do rio Poti, entre Piranhas e a serra da Ibiapaba (SALES e MARTINS, 1995, 7).

Pe. José Maria Moreira do Bonfim (2003) afirma que há fortes indícios da presença de indígenas na região e faz referência a alguns que acredita comprovar esta presença. Cita o massacre ocorrido no Monte Nebo, que é de conhecimento público. Na estrada de ferro, entre Mosquito e Vaca Preta, em Crateús, existe uma gruta localizada entre os rochedos que afirmam ter sido morada indígena. Na capela do Distrito de Tucuns acharam um tacho de barro e ossos humanos nas escavações do alicerce da casa de Chagas Martins, um morador do local. O tacho foi definido como artefato indígena e ossos levam a crer que o lugar teria sido um cemitério indígena. Frutuoso José da Cruz, um caçador, achou um alguidar de barro fabricado pelos indígenas, na Chapada do Nazário, na Serra da Ibiapaba. São estes os indícios que fazem com que o autor sustente que Crateús foi realmente terra de índios. Esta percepção é verificável entre muitos moradores do município, estando veiculada, inclusive, no site da prefeitura[41].

39 Denominação atribuída a Crateús em alusão a sua predominância na região.

40 As fontes consultadas evidenciam diversas grafias para esta denominação. Evidenciaremos esta variação ao longo da descrição efetivada.

41 Ver site http://www.crateus.ce.gov.br/?pg=historia

Seguindo em sua argumentação, cita Raimundo R. Correia Lima (1982), que faz referência a autores que registram a presença indígena em Crateús. O sargento Mor Novais Navarro, no ano de 1669, combateu os *Caratiús*. No ano de 1687, há registros da morte de um moço pelos índios, no local que se chamava Piranhas, por volta de 1695/1697. O Pe. Ascencio Gago, que era diretor da Missão da Ibiapaba, informa a sede da Companhia de Jesus, na Bahia, dos massacres dos índios *Caratiús* pelos índios Jucás e da guerra deflagrada a eles pelos Tapuios. O Governador Sebastião de Castro Caldas, em 10 de outubro de 1708, mandou deflagrar guerra aos *Caratiús* e em 1709, o Governador Gabriel da Silva Lagos ordena o total extermínio desta coletividade. No ano de 1709, uma expedição liderada pelo Capitão Bernardo Coelho de Andrade destruiu a resistência deste grupo indígena. No Riacho do Cavalo Morto, em 1712, os índios mataram o colono Manoel de Melo da Cruz. Em 1717, a bandeira do Sargento Mor Francisco Ferreira Pedrosa conquista finalmente aldeias dos referidos indígenas. Concluindo o relato, Bonfim declara que "Assim termina a História dos índios *Caratiús*, os primitivos habitantes da região, sem dúvida. E sobre as ruínas de sua tribo, surge Piranhas, primeiro nome de nossa terra" (BONFIM, 2003, 35-36).

Visando à ocupação do território e a procura de verdes pastagens, é certo que a chegada dos bandeirantes resultou na expropriação territorial dos indígenas. As poucas chuvas e a flora de baixa densidade foram exploradas ao longo do curso dos rios, que viabilizavam os caminhos e asseguravam alimentação e abastecimento d'água.

Segundo Luis Bezerra (1961), o bandeirante Domingos Jorge Velho percorreu grande parte do Nordeste e as terras que atualmente compõem o município de Crateús. Jerônima Gardim Frois, sua viúva, no século XVII, reclamou a posse dessa gleba de terra, que foi arrematada no ano de 1921, por Dom Ávila Pereira,

pelo valor de 4.000 cruzados, tomando posse da Fazenda das Almas, localizada a 78 km da atual Crateús.

De acordo com Flávio Machado E. Silva (2009), dona Jeronima Cardim Fróes, viúva do bandeirante Domingos Jorge Velho, fazendeira em Piancó (PB), após a morte de seu esposo (1703), requereu as terras onde está localizada a cidade de Crateús ao Rei de Portugal, usando o argumento de que seu marido havia lutado intensamente para expulsar os indígenas do local. Logo após a concessão do rei, ela faleceu, sem deixar herdeiros. As terras retornaram ao poder real, sendo arrematadas, em 24 de outubro de 1721, por Dom Garcia de Ávila Pereira, da Casa da Torre[42]. Este vendeu parte delas para Luiza Coelho da Rocha Passos, uma baiana originaria da Casa da Torre, que delegou João Ribeiro Lima como seu procurador. No ano de 1792 foi criada a fazenda Piranhas, a margem esquerda do Rio Poti, sob o comando de João Ribeiro Lima.

A pecuária bovina nessa ocasião constituiu a principal atividade produtiva e a agricultura limitou-se a produção de gêneros de consumo. As fazendas de gado foram sendo criadas, agregando em seu entorno contingente de trabalhadores. A movimentação de comboios atraídos pelo comércio pecuarista e o estabelecimento de comércio de mercadoria, que incluía a participação dos indígenas, possibilitou o surgimento de centenas de vilas e cidades no sertão nordestino.

Cortado pela bacia hidrográfica do rio Poti, Crateús tornou-se propicia a instalação de inúmeras fazendas de gado, que se posicionaram ao longo do curso do rio. A fazenda Piranhas, com a construção da capela dedicada a Bom Jesus do Senhor do Bonfim, constituiu o núcleo urbano inicial. O processo de urbanização

42 A casa da Torre foi uma mansão senhorial construída por Garcia Ávila para sediar seus domínios. Posicionada estrategicamente na enseada de Tatuapara, ao norte de Salvador, a construção possibilitava vigiar o sertão, de onde partiam os ataques dos indígenas revoltados, e o mar, de onde provinham os corsários.

desencadeado resultou na criação do povoado que, em alusão à referida fazenda, recebeu a denominação de Piranhas.

O povoado Piranhas, em 1832, foi elevado à condição de Vila do Príncipe Imperial, pertencente nesta ocasião ao Estado do Piauí. A população de 6.729 habitantes estava distribuída pelos dois distritos que compunha a vila Pelo Sinal e capela de Irapuá. No ano de 1880, foram permutadas a Vila do Príncipe Imperial e Pelo Sinal (atual município de Independência) pelo porto cearense de Amarração. Por ocasião dessa troca, a vila passou a ostentar o nome de *Caratheús*, em alusão aos índios *Karatius*, que habitaram o local (BEZERRA, 1961).

O decreto que sacramentou a negociação não definiu precisamente a linha divisória entre os estados do Piauí e Ceará. Em decorrência, constitui-se uma área de litígio entre as fronteiras que perdura até os dias atuais. Abandonada pelos dois estados, a população que vive em algumas localidades deste perímetro reclama que fica desassistida por não pertencer a nenhuma das unidades da federação.

De acordo com o IPECE, a área de litígio abrange cerca de 321 mil hectares. Segundo o IBGE, ela envolve 13 municípios cearenses (Granja, Viçosa do Ceará, Tianguá, Ubajara, Ibiapina, São Benedito, Carnaubal, Guaraciaba do Norte, Croatá, Ipueiras, Poranga, Ipaporanga e Crateús) e 7 piauienses (Luís Correia, Cocal, Cocal dos Alves, São João da Fronteira, Domingos Mourão, Pedro II e Buriti dos Montes). O problema afeta, segundo o órgão, pelo menos 8 mil pessoas apenas entre os recenseados para o Ceará. Visando a operacionalização do Censo de 2010, o órgão estabeleceu o prazo até agosto de 2009 para a resolução das indefinições de limites e divisas (JOAHTAN, 2009). Os atuais governadores do Ceará (Cid Gomes - PSB) e do Piauí (Welligton Dias – PT) afirmam que desejam resolver o impasse até o final do mandato, ano de 2010. Embora já tenha proposta de definição da fronteira, ao que tudo leva a crer, o ano eleitoral atrasará as

negociações, fazendo com que elas sejam retomadas apenas após as eleições.

É valido ressaltar que, segundo o historiador Airton de Farias, as disputas entre Ceará e Piauí vêm desde o século XVII, no ano de 1656, momento em que a capitania secundária do Ceará foi anexada à capitania-geral de Pernambuco. Até então ela integrava à capitania-geral do Maranhão e Grão-Pará, que incluía o Piauí. Nesta ocasião o Ceará possuía uma importância política menor dentro do projeto colonial português e o Maranhão passou a reivindicar a posse do aldeamento indígena Nossa Senhora da Ibiapaba, denominado de Missão da Ibiapaba. Este aldeamento era importante para a obtenção da mão-de-obra escrava, pois o Piauí não possuía recursos para aquisição de escravos negros, que eram muito caros. Com a independência do Ceará (ano de 1799), as disputas pela região da Ibiapaba se estenderam, continuando mesmo depois da separação do Piauí do Maranhão. O acordo de 1880, para ele, é apenas um marco nessa disputa. Uma vez que não foi bem costurado, o tratado favoreceu as indefinições em torno das fronteiras entre os Estados, gerando a área de litígio que persiste até os dias atuais (DIÁRIO DO NORDESTE, 2009).

Retornando ao processo de urbanização abordado, Crateús tornou-se cidade em 14 de agosto de 1911. Partindo de Camocim e passando por Sobral, no ano de 1912 foi inaugurada a Estrada de Ferro, ferrovia que em seu traçado seguia os limites da área urbana desse período. Marco do desenvolvimento e progresso do município, ela impulsionou a economia e acelerou o processo de urbanização. A criação da agência do Banco do Brasil, em 1943, foi estimulada pelo desenvolvimento expressivo efetivado nas décadas de 1930 e 1940. Em 19 de janeiro de 1955, a criação do 4° Batalhão de Engenharia do Exército, que se ocupou prioritariamente da construção de rodovias e pontes, veio a intensificar ainda mais a urbanização. A ponte que liga o Centro

ao bairro da Cidade Nova[43] e a que liga a Cidade Nova ao bairro Patriarcas, foi edificada nesse período, favorecendo a expansão da cidade nesta direção. É possível afirmar, ainda, que as obras implementadas resultaram na formação de uma verdadeira malha de conexões rodoviárias intermunicipais.

As secas que assolaram o sertão cearense castigaram a população crateuense. Contudo, a chegada de instituições públicas federais tais como a SUDENE, no ano de 1959, impulsionou o crescimento da cidade, na medida em que a distribuição de recursos estimulou e incentivou a produção agrícola industrializada. A produção de algodão despontou com a instalação da Crateús Algodoeira S/A, no ano de 1962. Como conseqüência, as atividades comerciais possibilitaram a expansão da rede bancária. Instalou-se, então, em 1978, a Caixa Econômica Federal, e em 1979, o Banco do Nordeste e o Banco do Estado do Ceará. Com recursos do Banco Nacional da Habitação foi construído o Conjunto Habitacional IPASE. É nesse período que Crateús se consolidou como pólo regional e centro distribuidor de bens e serviços na Macroregião Sertão do Inhamuns.

A cidade se expandiu em todas as direções, resultando na constituição de novos bairros tais como Planalto, Cidade 2000, Fátima II e Nova Terra. Cresceu o número de ocupações espontâneas e visando diminuir o déficit de moradia, investiu-se na construção de casas em regime de mutirão. O processo de urbanização desordenado produziu áreas de riscos onde vive a população de baixa renda, em locais desprovidos de infra-estrutura de saneamento básico.

É importante salientar que a maioria das pessoas que hoje assumem a identidade indígenas em Crateús vivenciaram esse processo de urbanização. Os dados coletados evidenciam que algumas famílias já viviam na cidade e presenciaram a aglomeração que foi se formando. Outras, que vivam na

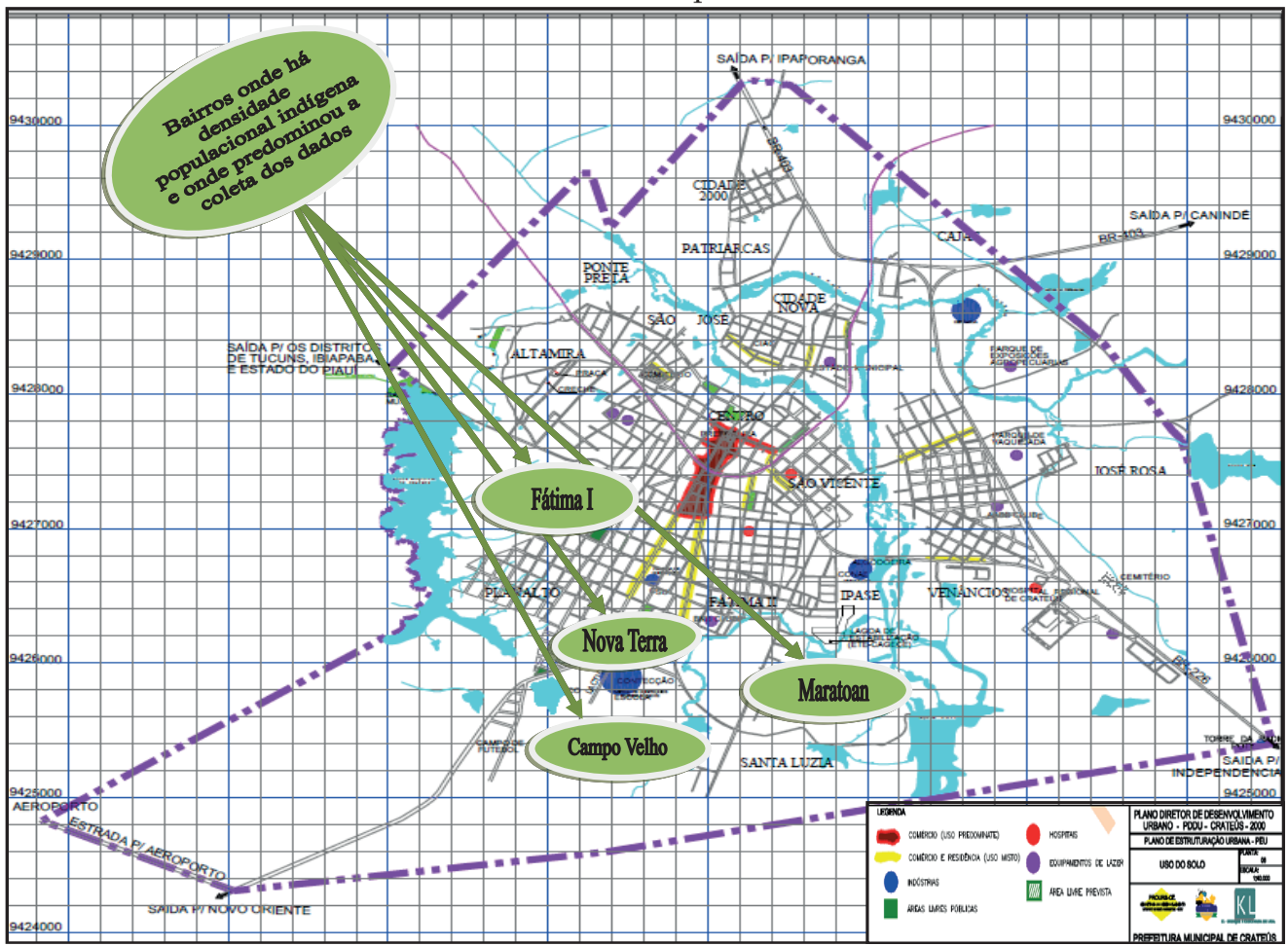
43 Conhecido como Ilha.

zona rural ou nos municípios vizinhos, migraram para a zona urbana e, na maioria das vezes, passaram a integrar as lutas por moradia e as construções de casa em mutirão. Desta forma, os relatos sobre as migrações das famílias que serão apresentados no capítulo IV, dentre outros, fazem referência a alguma fase deste processo de urbanização.

Os indígenas de Crateús vivem majoritariamente nos bairros do distrito sede - Crateús, que é considerado a zona urbana da cidade. Na zona rural eles estão no Nazário, localizado no distrito da Ibiapaba; no assentamento Santa Rosa, distrito do Monte Nebo. Além destes locais, há indígenas nos distritos Santana, Tucuns, Santo Antonio dos Azevedo e Realejo (ver mapa nº. 2, pg. 110). É importante destacar que ao citarmos estes espaços estamos considerando a identificação feita pelos indígenas que vivem na zona urbana de Crateús, que faz referência aos parentes e as pessoas que assumem a identidade indígena e/ou estão cadastradas nas associações indígenas e que vivem nestes locais.

Considerando o distrito sede, de acordo com a lei N° 328, de 18 de setembro de 1998, o perímetro urbano foi divido em 19 bairros: Centro, São José, Ponte Preta, Cidade Nova, Patriarcas, Cidade 2000, Cajás, José Rosa, Venancios, Ipase, Maratoan, Santa Luzia, Campo Velho, Nova Terra, São Vicente, Fátima I, Fátima II, Planalto e Altamira (ver mapa nº. 4, pg. 127). Há indígenas residindo em quase todos estes bairros; contudo, esta presença é mais intensa nos seguintes locais: Altamira, Campo Velho, Fátima I (Terra Prometida e Vila Vitória), Fátima II, Maratoan e Nova Terra.

Mapa Nº. 4


Bairros onde há densidade populacional indígena e onde predominou a coleta dos dados
Fátima I
Nova Terra
Maratoan
Campo Velho
SAÍDA P/ IPAPORANGA
SAÍDA P/ CANINDÉ
SAÍDA P/ OS DISTRITOS DE TUCUNS, IBIAPABA E ESTADO DO PIAUÍ
SAÍDA P/ INDEPENDÊNCIA
SAÍDA P/ NOVO ORIENTE
AEROPORTO
ESTRADA P/ AEROPORTO
PATRIARCAS
PONTE PRETA
CIDADE NOVA
SÃO JOSÉ
ALTAMIRA
CENTRO
SÃO VICENTE
JOSÉ ROSA
PLANALTO
IPASE
VENÂNCIO
SANTA LUZIA
CAJÁ
CIDADE 2000
BR-403
BR-222
9430000
9429000
9428000
9427000
9426000
9425000
9424000
LEGENDA
COMÉRCIO (USO PREDOMINANTE)
COMÉRCIO E RESIDÊNCIA (USO MISTO)
INDÚSTRIAS
ÁREAS LIVRES PÚBLICAS
HOSPITAIS
EQUIPAMENTOS DE LAZER
ÁREA LIVRE PREVISTA
PLANO DIRETOR DE DESENVOLVIMENTO URBANO - PDDU - CRATEÚS - 2000
PLANO DE ESTRUTURAÇÃO URBANA - PEU
USO DO SOLO
PREFEITURA MUNICIPAL DE CRATEÚS

Mais uma vez, é válido enfatizar que a apresentação dos dados acerca do perfil e do processo de urbanização do município de Crateús é importante, pois permite ao leitor situar onde estão inseridos os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Em outras palavras, possibilita o entendimento do urbano em questão e faz conhecer o contexto onde está sendo construída a etnicidade indígena. Dando continuidade ao relato, a partir de agora, serão considerados alguns aspectos da vida dos que compõem estas coletividades.

Os indígenas em Crateús

Em Crateús, no período de realização da pesquisa, viviam cerca de 3.000 indígenas, o que equivale a 3,9% da população do município. Este número merece algumas ponderações. Informado pelas lideranças indígenas, ele diverge, por exemplo, do apresentado pela FUNASA. No site desta agência estatal a população indígena é constituída por 2.425 pessoas. Vejamos a distribuição por etnia e localização deste contingente.

Tabela Nº. 3
População Indígena em Crateús

Etnias	Zona rural (Nazário)	Zona Urbana	Número de indígenas
Kalabaça	8	168	176
Kariri	-	116	116
Potiguara	6	1.238	1.244
Tabajara	36	853	889
Total	50	2.375	2.425

Fonte: SIASI – FUNASA/MS, 31/072010

Sobre os dados da FUNASA é importante dizer que na zona rural o cadastro foi realizado no ano de 2007 e contemplou apenas

a Terra Indígena Nazário, localizada no distrito Ibiapaba. No referido ano ainda prevalecia a exclusão dos indígenas que viviam na zona urbana da cidade, denominados por esta agência de "desaldeados". Estes foram cadastrados apenas em julho de 2009, após intensos embates e reivindicações do movimento indígena.

Embora não consiga precisar o número de moradores do Nazário, destaco que atualmente, dos indígenas da cidade que migraram para este local, apenas dona Mazé, Tabajara da Vila Vitória, permanece residindo neste espaço. Ainda que alguns sustentem a pretensão de retornar, no momento, estão todos vivendo na cidade.

Vejamos agora a composição étnica e a localização dos indígenas no perímetro urbano:

Tabela Nº. 4
POPULAÇÃO INDÍGENA – ZONA URBANA DE CRATEÚS

Etnias	**Localização**	**Número de indígenas**
Kalabaça	Vila Vitória	168
Kariri	Terra Prometida	116
Potiguara	São José	1.229
	Terra Nova	9
Tabajara	Terra Nova	853
Total		2.375

Fonte: SIASI – FUNASA/MS, 31/072010

Os que desconhecem a situação dos indígenas em Crateús, ao visualizarem os dados da agência de saúde concluirão que as etnias estão localizadas apenas na Vila Vitória, Terra Prometida, São José e Terra Nova (o correto é Nova Terra) e que há uma delimitação bastante definida das etnias neste espaço. Visando desfazer este equívoco, são necessários alguns esclarecimentos.

Os agentes da FUNASA, acompanhados da FUNAI, embora sabendo da dispersão dos indígenas nos diversos bairros da cidade, seguindo o estabelecido pela agência, enquadraram os indígenas nos padrões do cadastro oficial. Ou seja, observando a denominação étnica, registraram os indígenas nos referidos espaços e denominaram os mesmos de aldeia. Ficticiamente, a Vila Vitória passou a ser a aldeia dos Kalabaça; a Terra Prometida, dos Kariri; o São José, dos Potiguara e a Nova Terra, dos Potiguara e dos Tabajara. E os Tupinambá, onde estão?

Esta foi mais uma arbitrariedade do cadastro. Os Tupinambá foram todos registrados como Potiguara. Sob a alegação de que não havia informações sobre a existência dos Kariri e Tupinambá, os agentes da FUNASA se recusaram a cadastrar estas duas etnias. Afirmaram que haviam recebido a instrução de cadastrar apenas os três povos de Crateús: Kalabaça, Potiguara e Tabajara. Depois de muitas reclamações, eles aceitaram incluir os Kariri e, para que os Tupinambá não ficassem totalmente excluídos, ofereceram a possibilidade de cadastrá-los como Potiguara, devido ao fato de dona Maria, a esposa de Severino Tupinambá, ser desta etnia.

A dificuldade em lidar com indígenas que vivem no contexto urbano se evidenciou também em Poranga. Neste município foi criado um perímetro imaginário e, inicialmente, apresentaram a disposição de cadastrar apenas os indígenas que residiam neste espaço, que foi denominado de aldeia. Em decorrência, algumas pessoas não foram contempladas no cadastro e outras, para serem incluídas, declaram um endereço localizado dentro deste limite. Embora não corresponda a localização dos indígenas, os que visitarem o site da FUNASA verão que os 53 Kalabaça e os 1.139 Tabajara que vivem nesta cidade, estão todos cadastrados na aldeia Umburana.

Em abril de 2010, a FUNASA voltou a Crateús para coletar dados novamente. Como estava na cidade realizando a última

etapa de trabalho de campo, aproveitei para conversar sobre esta situação. Bastante cordial, a equipe informou que algumas destas distorções serão corrigidas neste novo cadastro. Quando lhes falei da informação dada pelas lideranças indígenas sobre a existência de cerca de 3.000 indígenas no município, eles informaram que estão conscientes desta situação, mas destacaram que nesta fase do trabalho não poderão realizar inclusões, pois entre as atividades a serem desenvolvidas não consta este procedimento. Assim sendo, isto será possível somente em outra ocasião.

De acordo com os dados coletados em campo, a população indígena de Crateús reside na zona rural e, predominantemente, na zona urbana (mapa nº. 4, pg. 127). Embora haja membros dos diversos grupos em quase todos os bairros, verifica-se que eles estão concentrados em algumas áreas da cidade. Na impossibilidade de apreciar todo o contingente dos indígenas, assim como todos os locais onde eles vivem, seguindo os critérios evidenciados na descrição dos procedimentos metodológicos efetivada no capítulo I, a coleta de dados privilegiou os bairros Campo Velho, Fátima I, Nova Terra e Maratoan. No primeiro bairro, a pesquisa se concentrou na Aldeia São José; e no segundo, na Terra Prometida e Vila Vitória.

Em relação ao bairro Campo Velho, sua origem remete a década de 1970, ocasião em que foram erguidas inúmeras casas de taipa para abrigar trabalhadores provenientes da zona rural. Em alusão ao antigo campo de pouso de aviões existente nas imediações foi dada ao local essa denominação.

O campo de pouso foi inaugurado em 15 de novembro de 1941, sendo projetado apenas para aeronaves de pequeno porte. Com a instalação do 4º BEC, ele foi reformado, recebendo o nome de Aeroporto Dr. Lúcio Lima, passando a ter capacidade de receber aeronaves de médio porte. Na década de 1960 passou a abrigar uma linha aérea Fortaleza/Brasília, que funcionava duas vezes por semana. Criada pela VARIG, esta linha fazia escala no

Estado do Ceará, em Crateús e no Piauí, em Floriano, Teresina e Gilbués. O general Emílio Garrastazu Médici, presidente do Brasil, pousou neste aeroporto, em 04 de junho de 1970, para visitar os flagelados da seca. Em decorrência desta visita, sob o comando do 4º BEC, diversas obras foram implementadas, entre as quais é possível citar alguns açudes da cidade e a Rodovia Crateús/ Novo Oriente. Muitos integrantes dos atuais grupos indígenas trabalharam nessas construções, na condição de flagelados da seca.

Voltando a abordagem do bairro Campo Velho, posteriormente, foram construídas casas em mutirão em uma porção deste espaço. Este conjunto de habitações tornou-se o bairro Nova Terra. Mais recentemente, ano de 2005, houve outro movimento de ocupação que resultou na constituição do conjunto São José, que recebeu este nome por ter sido ocupado no dia 19 de março, o dia onomástico do santo. O movimento de ocupação foi integrado por indígenas e outros moradores da cidade. A emergência da questão étnica resultou na constituição de um conflito entre os dois seguimentos populacionais. Os indígenas, baseados na memória social Potiguara, que informa ter havido, no passado, uma aldeia no local, passaram a chamar o conjunto de aldeia.

> Eu queria colocar um ponto também, eu queria dizer que a gente está aqui por que essa comunidade tem uma história. Essa comunidade foi retomada em 2005, através da história que ela tem. Inclusive criou uma polêmica agora, acho que você me ouviu falar lá na rádio, a mudança de conjunto para aldeia. Essa terra ela tem uma história. Pessoas, índios Potiguara foi quem primeiro viveu aqui. Eles viviam sobrevivendo aqui de duas lagoas. Duas lagoas que ficavam bem aqui. E o açude que chamam grota das Perequeta, mas na verdade é Grota das Piriquitinha. Tinha muita piriquita (pássaro) aqui, aí batizaram com o nome de grota das Piriquitinha. Tinha uma casa de uma índia lá do Monte Nebo, que morava aqui. A família dela era da Serra das

> Matas, ela fazia parte da família da Teka, lá da Serra das Matas (Luzinário, Potiguara, Aldeia São José)[44].
> ...
> Lá tem dois nomes. Os índios chamam de aldeia São José e os brancos diz que é conjunto São José. Só nós índios sustenta essa palavra: aldeia São José. Eles querendo ou não, eles tiveram que aceitar (Edmilson, Kalabaça, Aldeia São José).

É válido ressaltar que a Nova Terra é um reduto dos Tabajara originários da região do Ipu, Pedra Branca e São Benedito e de algumas famílias Potiguara. Já a aldeia São José, embora abrigue indígenas Kariri, Kalabaça, Tabajara e Tupinambá, é habitada majoritariamente pelos Potiguara.

Considerando o bairro Fátima I, vulgarmente conhecido como Alto da Favela[45], é possível afirmar que ele está situado próximo ao centro da cidade. Recebeu esta denominação devido à criação de organizações comunitária da Igreja Católica. Ele, assim como o Fátima II, foi criado em decorrência da vinda das pessoas da zona rural. Alguns ficavam embaixo de árvores, o que motivou a criação de uma associação de bairros, que se ocupou de tentar resolver o problema de moradia (SALES e MARTINS, 1995).

No bairro Fátima I está localizada a Fábrica de Calçados, que integra o Programa de Interiorização do Desenvolvimento. Muitos Kalabaça e, principalmente, Tabajara, vivem neste espaço, sendo que estes últimos concentram-se preponderantemente na Vila Vitória. Esta, como será relatado no capítulo III, foi constituída a partir a ocupação de um galpão que estava abandonado. Primeiramente, dona Mazé (Tabajara) foi viver neste espaço. Depois que lá estava, organizou um grupo de famílias, entre os quais havia diversos parentes seus que moravam em casas alugadas, e ocupou o terreno ao lado do galpão, constituído, a partir de então, a referida vila. Atualmente, neste local voltou a residir Severino Tupinambá com parte de sua família.

44 Fala extraída do Grupo de Discussão realizado na Escola Raízes Indígenas, na Aldeia São José.

45 Favela é uma árvore de grande porte e cheia de espinhos.

A concentração dos grupos étnicos em determinados locais da cidade é viabilizada pela rede de parentesco. Recorrentes são os relatos que informam a mediação de algum membro da família, que já vivia neste espaço, no processo de migração para Crateús. Quando chegavam ao local, passavam a viver temporariamente com os parentes até conseguirem alguma renda. A partir de então, muitos alugavam uma casa para morar e/ou integravam as lutas por moradia, que resultavam na ocupação de alguma área na cidade. Em diversos casos, as ocupações foram empreendidas por um grupo que agregava pessoas de uma mesma família.

> Meu avô tinha uma casinha perto da rodoviária. Morava todo mundo lá. Toda nossa família. Era um monte de gente nessa casa. Era minha mãe com a família dele. Era meu padrinho Zé com a família, era o Nascimento com a família. Quando foi em 1980, minha mãe participou da primeira luta, era uma ocupação para os que não tinham casa. Como minha mãe morava na casa do meu avô, era considerada que não tinha casa. Minha mãe, com 35 famílias, com ela era 36. Foi aí que conquistaram a Terra Prometida. A gente morou lá de 1990 a 2003, quando a gente decidiu vir embora pra nossa terra (Helenize, Tabajara, Fidélis)
>
> ...
>
> A gente veio por que meu pai ficou muito doente. Meu tio já morava aqui, o pai da Chica. Aí ele veio. No início umas pessoas da nossa família foi trabalhar na feira vendendo fruta. Meu pai viveu um tempo de aluguel. Depois ele comprou uma casinha. Neste tempo era tudo mato aqui. Quando abriram a rua, a casa do meu pai ficou no meio do beco. Aí a prefeitura deu uma casa na Moreira da Rocha (rua). Eu me casei, fui embora, mas depois eu voltei, depois que eu me separei fiquei sem nada, só com os filhos para criar. Eu conversei com o prefeito, juntei trinta e duas famílias e pedimos um pedaço de chão. Ele não deu. Aí a gente invadiu esse pedaço de chão aqui. Quando a gente invadiu veio um monte de gente. Aí virou esse povoado aqui. Nós ocupamos em noventa e dois. Eu já moro aqui na Nova Terra há dezenove anos. Aqui tem muita gente da minha família. Nossa família é muito grande (Nenen, Tabajara, Nova Terra)
>
> ...

No começo da Vila Vitória era a tia Mazé que morava aí nesse prédio velho. Um dia chegou a Dona Helena (Potiguara) dizendo para ela arrumar um grupo de pessoas pra gente tomar de conta. A mãe (dona Tereza) morava de alugado ali naquela rua ali. A gente sofria muito nesse tempo. Cada hora morava num lugar. Acho que nós moramos nos quatro cantos de Crateús. Eu disse:
- Mãe eu não vou não.
Mas ela disse que ia para arranjar um lugar pra nós morar. Foi uma luta bonita. No início construiu uns barracos, depois que fizeram as casas. A mãe e a tia Mazé agasalhou nós tudo aqui (Nazaré, Tabajara, Vila Vitoria)

...

Durante muito tempo a gente morava em uma casa de taipa alugada. Foi um tempo difícil. Quando o Chaga ficava desempregado, não conseguiam pagar o aluguel, tinham que mudar de casa. Até que a dona Mazé veio morar num galpão velho que tinha aqui. Depois juntou umas pessoas e ocuparam esse terreno e fizeram as casas. Por causa da dona Mazé, viemos nós tudo. Ela chamou a irmã dela (dona Tereza) e agasalhou nós tudo aqui na Vila Vitória. Desde este tempo a gente mora aqui (Nilta, Tabajara, Vila Vitória).

...

Eu sempre tive uma vida difícil. Morava no interior e depois vim para a cidade de Crateús. Moramos de aluguel, ficou muito difícil pagar e tivemos que ir morar numa fábrica. Andando pela Terra Livre, a gente soube que estavam organizando um pessoal pra invadir esse terreno desse lado aqui. Assistimos duas reuniões, na terceira, estava até chovendo, era o dia 19 de março de 2005, viemos pro terreno do Antonio Rezende. Ficamos um tempo no terreno, mas não deu certo lá. Foi aí que passaram para esse em que estamos agora. Mas antes eu morava na fábrica que era uma cooperativa de reciclagem (vidro e garrafa pet). Durante oito meses eu fiquei lá. Quando nós morávamos na fábrica, o rapaz que se considerava patrão nosso, a gente sempre ouvia ele dizer que essa área do São José ele ia procurar pra fazer casa pros funcionários dele, se a cooperativa seguisse pra frente. Mas até hoje ela não foi para lugar nenhum. Quando nós chegamos fizemos logo barraca, eu morei mais de um ano na barraca. Muita gente pegou terreno para gente da família. ... Do lado da minha casa fica a da minha filha (Lucimar, Potiguara, aldeia São José)

A Terra Prometida, Nova Terra, Vila Vitória e aldeia São José são ocupações urbanas empreendidas, respectivamente, nos anos de 1990, 1991, 1993 e 2005, resultantes da luta por moradia que culminou na cidade de Crateús, em decorrência do processo de urbanização que impactou a cidade. As três primeiras foram apoiadas pela Frente Social Cristã (FSC). Diante da ineficiência do poder público e do alarmante déficit habitacional que se constituiu em Crateús, este órgão da Igreja Católica priorizou entre suas ações a luta por moradia. Utilizando doações vindas da Igreja na Europa, investiu na construção de casas em diversos terrenos da cidade. No processo de mobilização social que resultou na constituição de cada uma delas, a questão étnica ainda não estava presente. Neste aspecto, elas se diferenciam da aldeia São José, que foi organizada em um momento em que o movimento indígena na cidade já estava consolidado e, no processo de ocupação, já contou com a atuação das lideranças indígenas.

Em relação às ocupações urbanas é possível afirmar que elas não são uma especificidade de Crateús. Alfredo Wagner Berno de Almeida (2009), analisando a situação dos indígenas em Manaus, afirma que nesta cidade são recorrentes os registros de ocupações coletivas de terrenos ociosos, públicos e privados, por indígenas. Classificadas pela impressa como "invasão", estas iniciativas, mediante decisões judiciais, são alvo de despejo forçado, acompanhado de violência policial. O autor destaca, ainda, que as aldeias ou comunidades indígenas são constituídas por habitações precárias e estão localizadas em áreas de risco, sujeitas a acidentes naturais.

Em São Paulo, situação semelhante foi vivenciada pelos Pankararu. Quando lá estive, escutei relatos sobre o processo de ocupação da Favela Real Parque, localizado no bairro Morumbi, e dos embates para permanecer neste espaço. De acordo com alguns indígenas, devido à especulação imobiliária, eles continuam sendo assediados em vista de desocuparem o local.

Passando ao bairro Maratoan, ele é decorrente de um aglomerado de casas (estilo vila), que foram construídas ao longo da rua Gustavo Barroso e Juvenal Galeno. Nele reside alguns Potiguara, predominando, contudo, a presença dos Kariri e Tabajara.

A questão habitacional é um problema para os indígenas em Crateús, assim como para os demais pobres da cidade. As casas em que eles vivem, com poucas exceções, são bastante precárias. De acordo com os agentes da FUNASA, que estavam realizando o mapeamento dos indígenas no mês de abril de 2010, a situação é bastante desafiadora. Como estavam visitando todas as casas, eles se depararam com casos bastante graves. Muitas vezes, em apenas dois cômodos vivem mais de uma família. Há casas sem a menor infra-estrutura, desprovidas de sanitário, por exemplo, e que colocam em risco a integridade das pessoas que as habitam.

Excluídos do acesso a uma casa própria, verifiquei que muitos indígenas continuam pagando aluguel. Isto resulta em uma migração constante dentro do perímetro urbano, pois são obrigados a procurar outro lugar para viver sempre que não conseguem pagar a locação e/ou proprietário pede que desocupem o imóvel. Esta é a situação vivenciada, principalmente, por aqueles que não possuem um vínculo empregatício seguro ou estão desempregados.

Passando a inserção dos indígenas no setor produtivo de Crateús, pode-se afirmar que eles estão integrados as diversas esferas de produção. Há os que praticam a agricultura nas terras localizadas nos arredores da cidade, ou seja, na zona rural. Como elas estão sobre os domínios de fazendeiros, eles se inserem neste setor produtivo de forma bastante desfavorável. Os relatos informam que o acesso a terra depende do consentimento do proprietário, que é feito mediante o recebimento de algum benefício. Embora esteja em declínio, existem indígenas que

plantam pagando renda; ou seja, na época da colheita, parte da produção é destinada ao dono da terra. Quando este é um pecuarista, geralmente, cede a terra em troca da forragem para o gado.

A produção agrícola é bastante afetada pelo inverno irregular. A quase inexistência de irrigação no município deixa os agricultores vulneráveis à seca que atinge a região. Os produtos que prevalecem são milho, feijão e mandioca. Na década de 1970 e 1980 predominou o cultivo do algodão, que foi atingido e extirpado pela praga do bicudo. A prosperidade decorrente desta lavoura fez com que este produto na região fosse denominado de ouro branco.

A fragilidade dos indígenas agricultores é agravada pela prática da pecuária. Os relatos informam a existência de conflitos entre eles e os fazendeiros. Zé Messias, presidente da associação dos Kalabaça, por exemplo, no ano de 2009, plantou seu roçado na terra de um proprietário rural. Embora tivesse a permissão para realizar esta atividade, certo dia, ao chegar ao local, se deparou com o gado comendo sua plantação.

> Ele tinha se comprometido a botar o gado só depois que terminasse a colheita. Mas quando o pai chegou lá, o gado já estava dentro, comendo tudo. O encarregado tinha botado o gado lá. Mas a gente é pobre e não pode dizer nada. Você não pode chegar e dizer assim:
> - Você não pode botar o gado aí não, por que eu plantei.
> Se falar, ele vai dizer assim:
> - Você não pode dizer nada, que a terra não é sua. Você já está plantando de favor. Você não pode dizer nada, a terra é minha.
> Meu pai não falou nada. Meu pai não queria se comprometer. A gente pensa a melhor maneira de agir, para ninguém ser prejudicado (Edmilson, Kalabaça, aldeia São José)

Zé Messias sabia que estava sendo injustiçado e que poderia exigir uma indenização pelo prejuízo que sofreu.

Verifiquei isso durante uma conversa em que ele me relatou o acontecimento com pesar. Na ocasião perguntei o que ele iria fazer. A resposta foi que não denunciaria a ocorrência, pois ele tinha medo de ficar malvisto na região. Sustentou que mesmo que fosse indenizado, muito possivelmente ficaria sem terra para plantar nos anos seguintes, uma vez que todos os fazendeiros da região se conhecem. Rapidamente eles ficariam sabendo do ocorrido e, a partir de então, nenhum deles lhe daria permissão para plantar em suas terras. Ele destaca que não poderia correr este risco, pois a agricultura é uma atividade indispensável para a sobrevivência. Embora tenha outras ocupações (calceteiro e reciclagem de garrafas pet), elas não são o bastante para suprir as necessidades de sua família.

A estrutura fundiária do município gera dependência e inibe as reclamações dos indígenas. É importante destacar que na consciência de alguns, o acesso à terra não é um direito, mas um favor prestado pelos fazendeiros. Algumas falas fazem referência à bondade dos proprietários que não cobram renda e cedem a terra apenas em troca da forragem ou da madeira.

> Nós gostamos mesmo é de viver de roça e criar bicho. Mas o problema é que não tem terra. Aí não tem outro jeito, a não ser pedir uma terra pros fazendeiros. Ainda bem que tem agora esse branco que não está explorando muito a gente. A gente broca, a madeira que ele quer é alguma para fazer estaca (para construção de cerca). A renda que a gente paga a ele é só o pasto pros animais dele (Maria, Kalabaça, Fátima II).

Sobre a agricultura e a pecuária em Crateús, de acordo com Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU), há uma retração do setor primário. Este decréscimo está relacionado ao fator climático, baixo nível de tecnologia utilizada nas explorações agropecuárias, escassez de crédito de custeio e investimento, que vem resultando em baixa produtividade. Embora a pecuária

seja uma atividade também em retração, em Crateús vem sendo registrado, entre os investidores rurais, um crescente interesse pelas atividades pecuárias, que são mais rentáveis e menos absorvedora da mão-de-obra.

Além da agricultura, muitos indígenas praticam a pesca e a caça. Sobre a pesca é possível afirmar que, no passado, foi bastante realizada no rio Poti, período em que ele não estava afetado pela poluição. Atualmente, ela é predominantemente executada nos açudes públicos e privados do município. Segundo Sales e Martins (1995), os açudes de maior porte em Crateús são Apuí, Borges, Curralinho, Carnaubal, Felipe, Municipal, Pilar, Pocinhos, Realejo, Retiro, São Francisco, Santiago e São José.

A pesca no rio Poti e nos açudes públicos é livre. Nos açudes privados, para que ela seja realizada, é necessária a autorização do proprietário. Neste caso, quando o peixe é destinado apenas ao consumo da família, ela é gratuita. Porém, quando é destinada a venda, o pescador paga renda para o proprietário do açude. No Realejo, por exemplo, o peixe é dividido meio a meio. Neste caso, para ficarem com a parte do proprietário eles têm que comprar. Na comercialização do peixe, a figura do atravessador é vista como um problema, pois estes compram o peixe por um valor considerado baixo (1 kg é R$5,00) e vendem ao consumidor pelo dobro deste preço.

Alguns indígenas são membros da Associação dos Pescadores. Por meio desta instituição eles acessam benefícios tais como aposentadoria e auxílio pesca. É importante registrar a atuação de alguns Tabajara da Nova Terra, que além de serem pescadores, são considerados especialistas na confecção de redes, tarrafas e galões, os instrumentos mais usados pelos pescadores. A venda destes constitui uma importante fonte de renda para eles.

Praticada na zona rural do município, a caça é uma atividade em declínio devido à crescente escassez de animais. Peba, tatu, juriti e codorna são as espécies mais encontradas no

momento. Em relação a esta prática, a ação do IBAMA é vista de forma diversa. Há os que valorizam o trabalho do instituto. Mas há também os que reclamam da abordagem dos funcionários, principalmente, da apreensão dos instrumentos de caça e pesca. Para os que têm esta percepção, a atuação do órgão estatal é um desrespeito a cultura indígena, que estaria acima das leis ambientais[46].

> Mas eles não têm o direito de proibir os índios não. Eu fui pra uma assembléia em Recife, acho que em Olinda, e lá o homem do IBAMA fez foi pegar uns carão dos índios. Ele estava dizendo que os índios não podiam caçar e pescar, que tinha que obedecer a lei do meio ambiente. Os índios se revoltaram tudo. As lideranças fizeram foi mandar ele se calar. Eles disseram:
> - Você não tem o direito de proibir nós de caçar e de pescar não. Nós caçamos e pescamos onde nós quisermos. E você não pode dizer nada não, que as terras são nossas, tudo é dos índios. Se você vier prender nós no meio do mato por que nós estamos caçando ou pescando, nós faz é matar você de flecha.
> Os índios mais fortes que estava na assembléia fizeram foi dizer isso. Ele era um bicho brancão, grandão. Ele ficou todo desconfiado. Tem a lei dos índios também, minha gente. Não é só a deles não (Edmilson, Kalabaça, aldeia São José).

Muitos indígenas que praticam a agricultura, a pesca e a caça manifestam o desejo de conquistarem uma terra onde possam exercer estas atividades. Afirmam que estariam dispostos a saírem da cidade, desde que seja para um local próximo ao perímetro urbano ou de fácil acesso e com uma infra-estrutura que garanta o alcance de recursos tais como luz, água encanada, escola, transporte, comunicação, comércio e posto de saúde. Neste sentido, o isolamento e a ausência destes recursos no Nazário são vistos por muitos como o motivo do desânimo e da recusa de irem para este espaço.

46 Para conhecer a relação, os desafios e impasses entre as leis ambientais e os direitos indígenas ver Paulo Celso de Oliveira (2006).

Entre as profissões exercidas pelos indígenas na cidade podemos citar calceteiro, pedreiro, servente de pedreiro, vigilante, metalúrgico, mecânico, moto-taxista e vendedor. Entre as indígenas as mais recorrentes são empregada doméstica, diarista, lavadeira e cozinheira.

A indústria da construção civil é uma das que mais absorve a mão-de-obra, sendo as funções de calceteiro, pedreiro e servente as mais registradas. Sobre a primeira, é valido informar, que ela abriga alguns Kalabaça e Tabajara da Vila Vitória. Atualmente, Sebastião Messias e Chagas comandam, cada um deles, uma turma de calceteiros, que contratam a construção de calçamentos das ruas ou praças de Crateús e municípios vizinhos. São remunerados de acordo com a produção, ou seja, por metro de pedra que assentam. Além das condições de trabalho, reclamam da baixa remuneração.

Crateús não consegue absorver a mão-de-obra ofertada por seus moradores, nem suprir suas necessidades. Como decorrência algumas pessoas são obrigadas a migrar para outros centros urbanos em busca de emprego. Assim como outros nordestinos, os indígenas seguem nesta direção, sendo São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e Fortaleza os destinos mais detectados. Nestas cidades, principalmente na metrópole paulista, residem inúmeros parentes dos Kalabaça, Kariri, Potiguara e Tabajara.

De acordo com funcionários da FUNASA, a migração destas pessoas está acarretando uma defasagem no recadastramento dos indígenas do município. Embora não consigam ainda informar um número, pois a atividade não foi concluída, eles afirmam que estão detectando uma ausência bastante acentuada das pessoas que foram contempladas no cadastro inicial. Nas visitas domiciliares que estão realizando, eles constatam que, no momento, estas pessoas estão residindo, principalmente, em São Paulo[47].

47 No ano de 2010 foi decretado seca verde, ou seja, as poucas chuvas caíram muito tarde, resultando na perda da plantação. Como conseqüência, a falta de alimentos, que seriam produzidos na agricultura local, e o aumento dos preços afetarão a vida da população crateuense, o que inclui as populações indígenas. O quadro detectado pelos técnicos da FUNASA, acredito eu, já deve ser um reflexo desta situação.

Neste aspecto os indígenas de Crateús se assemelham aos Pankararu, que migraram para São Paulo, a partir da década de 1940. Inicialmente, o fluxo migratório desta coletividade era constituído apenas de homens, que iam trabalhar por curtos períodos, visando o reforço do orçamento doméstico nos anos de seca ou em situações de emergência. Com o passar do tempo, foram sendo criadas bases para a integração efetiva a este espaço, através da presença das mulheres. À medida que os núcleos familiares iam se instalando, aumentavam as possibilidades de outros jovens seguirem o mesmo caminho. A família é, portanto, o suporte da migração do grupo (ARRUTI, 1996 e MATTA, 2005).

É válido ressaltar um aspecto que revela uma distinção em relação aos Pankararu. Com exceção do núcleo Kariri liderado por Rose, os demais parentes dos indígenas de Crateús, que vivem em São Paulo, não estão organizados como grupos étnicos indígena.

Voltando a Crateús, a escolaridade é um fator que tem implicações na inserção no mercado de trabalho. Os que concluíram o ensino médio e/o terceiro grau, ou uma pós-graduação conseguem ocupar uma função mais rentável, considerando a conjuntura do município. Alguns que atingiram este patamar estão inseridos no poder público, na esfera municipal e estadual, sendo a educação o setor mais recorrente. Potiguara é o grupo que tem um maior número de membros nesta condição.

Os que não tiveram acesso a educação estão expostos a trabalhos que apresentam uma baixa remuneração e um vínculo empregatício bastante frágil. Nesta condição se enquadram a maioria dos membros de todos os grupos indígenas. Estes integram, ainda, o contingente dos biscateiros e desempregados da cidade ou desenvolvem funções pouco valorizadas tais como os calceteiros e os fateiros.

Já mencionados, os calceteiros atuam na construção de calçamentos das ruas e piso das praças públicas. Esta atividade é realizada sem nenhuma proteção e os que a realizam ficam totalmente expostos a sol, a poeira e ao calor intenso, o que afeta

a saúde. Os Kalabaça e os Tabajara da Vila Vitória, dentre os indígenas, são os que mais se enquadram nesta profissão.

Já os fateiros são pessoas que trabalham limpando o intestino e pés dos bois, que são vendidos, posteriormente, nos açougues da cidade. Eles estão integrados a uma rede de trabalhadores que atuam no abate do rebanho bovino e caprino. A aldeia São José é lugar onde trabalham diversos fateiros, entre os quais há indígenas Potiguara e Kariri. Devido ao fedor e a falta de saneamento e infra-estrutura dos locais onde é realizada esta atividade, verifica-se um mal-estar na comunidade e a proposta de remanejamento dos fateiros. Embora haja a promessa da prefeitura de construção de um matadouro no município, não há um consenso entre os moradores em relação a esta remoção. Há, inclusive, quem afirme que os fateiros estavam no local antes da construção da aldeia.

Em termos de renda, os funcionários públicos concursados e os aposentados são vistos como detentores de um vínculo seguro. Infelizmente, devido à situação de pobreza das famílias, muitos aposentados passam a ser os responsáveis pela manutenção dos filhos e netos.

Entre as formas de lazer é possível citar o futebol, o carnaval, as quadrilhas juninas, as festas nos clubes, o banho nos açudes e o passeio a noite nas praças da cidade. Sobre estas práticas é importante destacar o processo de etnização da primeira, empreendido pelos Potiguara. Luzinário, vice-cacique desta etnia, criou, em março de 2005, o Potiguara Esporte Clube. Ele possui uma longa atuação desportiva no município. Defensor da prática de esportes, destaca que além de favorecer a saúde física, evita a entrada dos jovens no mundo das drogas. Em sua percepção os que praticam algum esporte estão menos propensos a este consumo. Depois que assumiu a identidade Potiguara, Luzinário passou a agregar a dimensão étnica a esta atividade, ou seja, passou a defender que através do futebol é possível fortalecer e

divulgar a existência indígena no município. A participação nos Jogos Indígenas Cearense vem impulsionando esta percepção, resultando recentemente na constituição de um time feminino.

Em relação ao carnaval, no ano de 2005, a cultura indígena se tornou o tema da Escola de Samba Mandacaru e eles foram convidados a integrar uma ala da escola. Nesta ocasião, vestiram os trajes indígenas, pintaram o corpo e colocaram os adereços (cocar, brincos, colares e pulseiras), juntamente com as maracás, e desfilaram no concurso das escolas de samba, promovido pela prefeitura.

A criação dos times de futebol masculino e feminino, assim como a participação no carnaval são vistas como forma de lazer e oportunidade de divulgar e conscientizar sobre a cultura e a existência indígena no município. Em vista de enfrentar o preconceito e a ausência de conhecimento da população crateuense, tem sido adotadas inúmeras estratégias na cidade. Uma delas é o estabelecimento de uma "indianidade performática". Ou seja, em vista de demarcar diferença em relação aos demais moradores da cidade e evidenciar a identidade indígena, tem sido incentivado o uso de roupas e adereços tidos como próprios da cultura indígena (roupa de palha ou croá, pinturas corporais, cocar, brincos, pulseiras, colares e maracá). Esta postura tem sido adotada, principalmente, pelos Potiguaras. Como conseqüência, este grupo tem sido convidado para se apresentar nas escolas e diversos eventos da cidade. Nestas ocasiões eles falam da cultura indígena e dançam o toré.

De acordo com algumas lideranças Potiguara, no momento, os indígenas são uma minoria no município, pois muitos membros dos núcleos familiares indígenas ainda não assumiram a sua identidade. Acreditam que isso se deve a falta de entendimento em relação à causa indígena e ao preconceito existente na cidade. Neste sentido, as referidas práticas são vistas como uma estratégia de conscientização, que favorecerá as novas

adesões e ao estabelecimento de parcerias importantes para os povos indígenas no município.

Sobre as parcerias na cidade, destacam que é importante trabalharem nesta direção, pois precisam do apoio dos demais moradores, inclusive das autoridades, para avançarem na efetivação dos direitos indígenas. Neste sentido, comparecem as atividades e eventos que são convidados e colocaram a Escola Raízes Indígenas a disposição de comunidade crateuense, não apenas dos indígenas. Além de aceitar no corpo discente não-indigenas, vem disponibilizando as instalações para a realização de atividades de interesse de todos os moradores, tais como campanhas de vacinação, sessão da câmara de vereadores e reuniões das secretarias da Prefeitura. Cederam um pedaço do terreno da escola para a construção do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), que atenderá aos indígenas e não-indígenas e, em retribuição, receberam da prefeitura o terreno do matadouro que está desativado. Neste local idealizam construir um centro cultural.

A política partidária é outro espaço que vem sendo apropriado pelos indígenas em Crateús. Entre outras razões, a inserção nesta esfera está pautada na certeza de que o poder público é uma instância de tomadas de decisões que afetam ou favorecem aos povos indígenas. Por ocasião da ocupação do Assentamento Santa Rosa, que será registrada no capítulo V, verificaram que o silêncio do poder público local foi determinado pela influência da família Barros e Sabóia neste domínio. Reforçando a importância de atuarem no âmbito da política partidária, vem percebendo com preocupação o processo de municipalização das políticas públicas destinadas aos indígenas. "O candidato é importante para vigiar as coisas dos índios. Como os recursos pros indígenas vêm para a prefeitura também, por isso, tem que ter um vereador para fiscalizar" (Chagas, Tabajara, Vila Vitória).

Na Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará, realizada de 9 a 14 de dezembro de 2007, no Município de Itapipoca, foi acordado que as comunidades laçariam candidatos indígenas ao cargo de vereador nos municípios cearenses onde há um número de eleitores indígenas suficiente para garantir a eleição. Acatando esta determinação, em Crateús, foi lançada a candidatura de Renato Gomes da Costa, conhecido como Renato Potiguara, pela coligação *Crateús Feliz e de Todos*. Com 639 votos, ele foi eleito o primeiro suplente na Câmara de Vereadores. Em decorrência do pedido de licença de quatro meses do vereador Adriano das Flores, em 27 de maio de 2010, ele assumiu o cargo, tornando-se o primeiro vereador indígena do Estado do Ceará.

Alguns membros dos grupos indígenas têm uma inserção na política partidária que antecede a afirmação da identidade indígena. Raimundo Nonato Alves, vulgo Cotiaba, foi um dos fundadores do Partido Comunista do Brasil em Crateús, no ano de 1982. Ele afirma que sua militância comunista foi decorrente da inserção nas pastorais da Arquidiocese de Crateús.

> Minha militância no PCdoB iniciou com a participação na pastoral, pois foi onde passei a refletir sobre a transformação social. Já tinha dentro da Igreja padres progressistas que era ligado ao MR8; padre Eliésio, que tinha um senso crítico muito avolumado. Maurição, como era conhecido o padre Maurício, sempre falava dos partidos políticos. Ele dizia: partidos de esquerda, partidos de direita e eu ficava pensando naquilo. Eu tinha que entender isso... e eu procurava sempre ele para conversar. Ele dizia que tinha o MR8[48], o PCdoB[49], o PSC[50], tem o PTR[51], os vários partidos revolucionários mesmos. Eu comecei a receber o material clandestino, eu não sei de onde vinha, não sabia quem enviava, eu recebia mensalmente o material (Cotiaba, Tabajara, Maratoan).

48 Movimento Revolucionário 8 de Outubro *(MR8)*

49 Partido Comunista do Brasil (PCdoB)

50 Partido Social Cristão (PSC)

51 Partido Trabalhista Renovador (PTR)

Durante muito tempo Cotiaba militou clandestinamente. Com a retorno da democracia no país foi que se abriram novas possibilidades. Ele afirma que a primeira vez que assumiu publicamente sua opção política foi no Congresso das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). No final do evento, foi dada a palavra aos representantes dos partidos que estavam presentes. Quando perguntaram se havia alguém do PCdoB, ele se manifestou, causando um grande alvoroço. Após sua fala, na qual se declarou comunista, recebeu advertências e avisos de que deveria tomar cuidado.

De acordo com a legislação eleitoral para registrar o partido oficialmente era necessário 200 filiados. Ele destaca que estavam no final da década de 1970 e neste período era muito difícil conseguir este número de partidários. A saída encontrada foi buscarem adeptos nas pastorais da Igreja Católica e CEBs, que era onde ele e seus camaradas tinham contatos. Quando conseguiram reunir o número necessário de filiados, constituíram a comissão eleitoral e realizaram as conferências e convenções. Em decorrência deste processo, em 1982, criaram o Diretório do PCdoB em Crateús. Atualmente, o partido conta com 473 filiados, possui uma lista de 48 novos nomes que serão cadastrados e Cotiaba é o seu presidente[52]. Ele já se candidatou a vereador, mas não conseguiu se eleger. O fato de não ter evidenciado a identidade étnica em sua campanha, faz com que muitos afirmem que Renato Potiguara foi o primeiro candidato indígena na cidade.

Com uma trajetória mais recente na política partidária, Assis também merece ser citado. Presidente da Associação dos Povos Indígenas Tabajara de Crateús, há oito anos ele é integrante do Partido Social Brasileiro (PSB). Sua adesão foi efetivada após a leitura da história de Miguel Arraes, que admira profundamente. Ele possui uma forte atuação como cabo eleitoral, mas nunca se candidatou. No entanto, esta idéia vem sendo cogitada

52 Ele é também presidente do Sindicato dos Servidores Públicos Municipais

ultimamente. Ele afirma que se contar com o apoio de sua família e do povo Tabajara, aceitará este desafio.

Retornando a candidatura de Renato Potiguara, depois da Assembléia de 2007, onde foi deliberado o lançamento de candidatos indígenas, um grupo de indígenas passou a refletir sobre os partidos existentes em Crateús, visando efetivar esta decisão. Alguns afirmam que inicialmente procuraram o Partido dos Trabalhadores (PT), mas quando manifestaram a intenção de terem um candidato, não foram bem acolhidos. Alguns indígenas tradicionalmente votavam em candidatos do partido, havendo, inclusive, gente que trabalhou como cabo eleitoral. Nesta condição eles eram bem-vindos ao PT. Porém, quando falaram da determinação do movimento indígena, foram informados que o lançamento de um candidato indígena seria complicado, uma vez que, já havia entre os antigos filiados muitos pretendentes.

Constatada a dificuldade, resolveram procurar o PCdoB. Acionaram Cotiaba e foram acolhidos imediatamente. Contudo, com o andar do processo e a proximidade do período eleitoral, depois que a coligação foi formada, constataram a existência de 25 pré-candidatos. Como entre os nomes havia filiados mais antigos no partido, tornou-se difícil a aprovação da candidatura indígena. Percebendo o entrave que surgiu, no dia da definição dos candidatos, cerca de 200 indígenas fizeram uma caminhada até o local da convenção do partido. Ao longo do percurso, outras pessoas se juntaram ao grupo constituindo uma significativa aglomeração. Trajados e pintados, com faixas e cartazes, eles apresentaram a reivindicação da candidatura do índio Renato. As lideranças do PCdoB de outros municípios, inclusive Fortaleza, ficaram impressionadas com a manifestação. Impactados com o episódio, aprovaram a solicitação dos indígenas.

Desde então, o movimento indígena vem recebendo do PCdoB bastante atenção. Inicialmente, foram filiados 40 indígenas em Crateús, mas, atualmente, já são cerca de 70. Estas

adesões no município abriram outras possibilidades para o partido junto ao movimento indígena na região Centro-Oeste, o que inclui a criação de um diretório em Monsenhor Tabosa, composto exclusivamente por indígenas.

> Existem (em Crateús) cerca de 70 índios filiados ao PCdoB. Mas a perspectiva é filiar 600 índios. Potiguara e Tabajara são os que têm maior número de filiados. Mas todas as etnias já estão sensíveis. Nossa pretensão é que em Monsenhor Tabosa sejam filiados cerca de 300 índios, 350 índios. Em Poranga, em torno de 150 índios. Em Tamboril uns 70 índios e em Novo Oriente, em torno de 150 índios; em Quiterianopólis em torno de 100 índios também. Então nós estamos fazendo esse roteiro onde tem índio (Judimilson, Membro da Executiva do PCdoB no Ceará).

Além de Crateús, no ano de 2008, três outros municípios cearenses tiveram candidatos indígenas: Dourado Tapeba, em Caucaia; Fernando Tremembé, em Itarema e Vicentinho, em Monsenhor Tabosa. Infelizmente, nenhum deles foi eleito, o que tem sido motivo de reflexão para as lideranças indígenas. Nas duas últimas Assembléias dos Povos Indígenas do Ceará, este assunto integrou a pauta das discussões. Na assembléia de 2010, realizada em Caucaia, foi decidido que não lançariam a candidatura de nenhum indígena, que apoiariam os candidatos parceiros do movimento e que trabalhariam na conscientização dos parentes eleitores, em vista de novas candidaturas na próxima eleição para vereadores.

Considerando Crateús, as lideranças indígenas avaliam que a candidatura de Renato foi bem-sucedida, principalmente, por ele ter sido o primeiro candidato a assumir a identidade indígena e a fazer dela a plataforma de sua campanha. Além de ter sido eleito primeiro suplente, a campanha beneficiou a visibilidade dos indígenas no município. O prefeito eleito, Carlo Felipe, é membro do PCdoB, o que vem favorecendo a abertura de novos espaços

na esfera pública local. Após a eleição dele, os indígenas afirmam que estão sendo atendidos cordialmente nos órgãos da prefeitura e que as solicitações feitas são quase sempre atendidas.

Os frutos colhidos com a entrada na política partidária fazem com que alguns já cogitem uma nova candidatura de Renato Potiguara a vereador. Contudo, os conflitos entre as etnias, que serão abordados no capítulo IV, vêm preocupando os integrantes do PCdoB. De acordo com o partido, Renato se projetou como líder dos indígenas e acreditam ser importante dar continuidade a essa identificação. Membros do partido acreditam que evidenciação das divergências internas deixará as etnias expostas às investidas dos políticos desonestos da região. O movimento indígena se projetou como uma organização que agrega cerca de 3.000 habitantes da cidade e que tem um forte poder de mobilização. Isto vem chamando a atenção dos políticos, que passam a ver as comunidades indígenas com um foco para busca de votos no período eleitoral. Destacam, ainda, que se Renato tivesse sido eleito, representaria a chegada dos indígenas ao poder público local. Os eleitores não-indigenas que votaram nele têm essa percepção. Uma vez que muitos dos votos que ele obteve vêm desta parcela da população, em um próximo pleito será necessário investir neste segmento eleitoral, que demonstra ser sensível a causa indígena[53].

Complicando o quadro, diante das divergências entre os grupos, Renato vem se apresentando publicamente como líder dos Potiguara. Esta postura não é vista com bons olhos, pois contraria a imagem que se projetou durante a campanha de que ele é o líder dos povos indígenas. Preocupados com esta situação, cogita-se a realização de um seminário com as lideranças indígenas para refletir esta questão.

53 De acordo com Cotiaba, Renato obteve muitos votos do Movimento Gay de Crateús.

> O movimento avolumou muito. Quando cresce, a tendência é que cada grupo busque as suas lideranças. E eu acho certo que os Tabajara busque ter as suas lideranças Tabajara; os Kalabaça, que também estão crescendo muito, eles também devem ter as suas lideranças Kalabaça; os Kariri tem que ter as lideranças Kariri. Na terça-feira eu vou pra Fortaleza, vou para uma homenagem ao índio Renato[54]. Mas neste momento ele vai ser homenageado como líder dos povos indígenas e não do povo Potiguara. Essa idéia não pode fugir da cabeça dele não. Aí até a própria condição eleitoral dificulta mais, por que fica visível os Potiguara aos olhos dos investidores. Aí fica difícil pra ele ultrapassar as outras barreiras. É hora de a gente pensar um seminário municipal com as lideranças das cinco etnias. Não é pra ser dominado aqui não, mas pra que haja um núcleo de dirigentes dos povos indígenas de Crateús. É preciso que os líderes componham esse núcleo e que ele seja coordenado por alguém que venha lá do princípio, o índio Renato. Senão, ele vai se tornar o índio Renato dos Potiguara. E pro nosso movimento isso não é bom, por que vai aparecer lideranças aí que são frágeis, fáceis de se corromper, até de fugir da idéia do movimento indígena. Gente que pode estar como líder para se apresentar para algum líder político:
> - Olha sou líder da minha etnia, se tu me der isso, eu vou te dar tantos votos.
> É preciso ter esse cuidado (Cotiaba, Tabajara, Maratoan).

Feitas as devidas considerações acerca da vida dos indígenas em Crateús, para avançarmos na compreensão das implicações do contexto urbano na construção da etnicidade, abordaremos, a partir de agora, como eles percebem a cidade e o ser indígena neste espaço. Considerando a inabilidade do Estado em lidar com os indígenas que vivem no contexto urbano e a carência de políticas públicas que contemplem esta especificidade, o relato

54 Homenagem as lideranças indígenas do Ceará, realizada no dia 21 de abril de 2010, na Assembléia Legislativa do Estado, a pedido da deputada do PT Raquel Marques.

torna-se bastante oportuno. Isto por que qualquer ação que pretenda ser eficaz deve considerar a percepção indígena.

A cidade e o ser indígena

Na visão dos que compõem os grupos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, a cidade é concebida de forma variada. As diversas percepções apreendidas são norteadas pelas trajetórias e as experiências vivenciadas pelas pessoas que compõem estas coletividades. A partir destes dois aspectos é possível sustentar que há indígenas que: 1) nasceram e viveram na zona rural de Crateús e, posteriormente, migraram para a zona urbana; 2) nasceram na zona urbana de Crateús, assistiram o processo de urbanização do município e conhecem as suas implicações; 3) já nasceram no contexto urbano atual; 4) os que viviam em outras cidades e migraram para Crateús, visando satisfazer alguma necessidade ou atraídos pelas possibilidades que ela oferecia e 5) os que vivem em Crateús, mas que já passaram pela experiência de residir nos grandes centros urbanos tais como Fortaleza, Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo.

A cidade de Crateús é percebida por alguns como um espaço de oportunidades. Nela é possível usufruir de recursos e serviços que muitas vezes não estão disponíveis na zona rural. Boa parte das migrações dos núcleos familiares que compõem os grupos indígenas foi motivada por esta noção. Esta é também a razão maior de permanência neste espaço. Para os que padecem ou padeceram de alguma enfermidade, ou tem na sua família alguém nesta condição, a cidade representa a possibilidade de acesso a remédios, médicos e hospitais, mesmo que considerem o atendimento precário. Para os que desejam estudar um pouco mais, a cidade é o caminho inevitável, uma vez que na zona rural o sistema de ensino oferece, na maioria das vezes, apenas o ensino fundamental.

Outro atrativo é a comodidade proporcionada por viver em uma residência com água encanada, luz, coleta de lixo e o acesso aos meios de comunicação tais como correios, telefone e internet. Isto, juntamente com a existência do comércio, com os diversos produtos que a cidade dispõe, é percebido com uma grande vantagem. Afirma-se que em algumas localidades da zona rural, o Nazário, por exemplo, mesmo que se tenha dinheiro, não há o quê ou onde comprar e o deslocamento para a zona urbana é desgastante.

Para algumas pessoas que viviam exploradas como moradoras na terra de algum proprietário da região, a cidade representou a oportunidade de se libertar desta situação. Dona Mancila, Tabajara da Vila Vitória, por exemplo, passou a morar em Crateús no ano de 1953. Veio com a sua família devido a desavenças com o dono da terra que um dia colocou o gado no roçado de seu pai. Desgostosos com a destruição da plantação de mandioca, partiram rumo à cidade, onde enfrentaram muitos sofrimentos e chegaram a passar fome. Contudo, ela destaca que não se arrepende do caminho escolhido e que vida na cidade é muito boa, considerando a situação em que vivia anteriormente. Destaca que depois que passou a trabalhar como doméstica e lavadeira não faltou mais comida em sua casa. Com os trabalhos realizados no Centro de Cura que possui, consegue uma renda que complementa o seu orçamento. Agora que tem a aposentadoria, a vida ficou melhor ainda.

Há também as pessoas que foram expulsas da zona rural tais como Terezinha, Potiguara, que vive na Nova Terra. Ela conta que um dia, sem saber ao certo por que, o proprietário pediu ao seu pai que desocupasse o lugar em que vivia. Como não tinham para onde ir, foram obrigados a se desfazer do que tinham e vieram para Crateús. Devido a este sofrimento, ela afirma que não tem nenhum desejo de voltar a viver no interior.

O mercado de trabalho é outro atrativo do contexto urbano, para os que acreditam que zona rural não existe muitas possibilidades. Considerando as vagas disponíveis na cidade, há os que acham que o estudo favorece a conquista de um emprego mais seguro e rentável. No entanto, há os que destacam que as pessoas que atingiram um estágio mais elevado na educação formal, enfrentam dificuldade de arranjar uma ocupação, pois as vagas são limitadas. Os que não detêm instrução aceitam qualquer ocupação ou biscate. Já quem estudou um pouco mais, não quer trabalhar em serviços braçais. Preferem, muitas vezes, ficar desempregados.

Muitos vêem a cidade, ainda, como a oportunidade de aquisição de uma profissão e um trabalho remunerado; o que dificilmente se conquistará na zona rural.

> Quando eu vim do Monte Nebo, em 1986, eu vim aqui pra Crateús, eu vim através dessa minha esposa, que eu casei e ela morava aqui. Ela era acostumada a viver aqui. Quando a gente casou, ela já era acostumada aqui. No início quando eu cheguei, aqui tinha muito serviço de construção civil. Eu sou muito trabalhador, trabalhei muito. Ela foi que botou na minha cabeça da gente vir pra cá, pra arranjar emprego. Eu cheguei e comecei a trabalhar logo. Fiz logo amizade com as pessoas. Foi bom por uma parte por que eu peguei uma profissão, me tornei um profissional. Hoje eu sou um profissional da construção civil e tenho carteira assinada. Se você me entregar um projeto de uma construção, pode ser prédio, pode ser casa, casebre ou cortiço, eu dou conta do recado. Foi melhor ainda, por que através da minha pesca, eu me tornei um profissional. Eu sou associado na Associação dos Pescadores, tenho minha carteirinha e tudo. Todo ano, no mês da piracema, eu retiro o benefício que o governo dá pra nós (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).
>
> ...
>
> Eu sou uma mulher trabalhadeira. Eu tenho uma profissão, apesar de ter gente que diz que índio não tem profissão. Ora diz que se assinar carteira

> não pode aposentar. Eu tenho profissão na minha carteira, eu sou cozinheira de restaurante. Mas eu gosto muito do interior. Quando eu me casei com o Luzinário a gente viveu no interior. Nós viemos pra cá por que no interior tinha dia que não tinha dinheiro pra comprar o leite da menina, não tinha nada pra comer. Lá não tinha trabalho, nem onde ganhar. Aqui (na cidade) nós nunca passamos um dia sem ter o que comer. A gente sempre dar um jeito, faz bico e não passa fome (Lucimar, Potiguara, aldeia São José).

Mas a cidade não é vista apenas como um espaço de possibilidades. Ela ocasiona descontentamento. Os que migraram acreditando que teriam melhores condições de vida e não obtiveram êxito, sentem-se decepcionados. Os que pensavam que a aquisição de uma profissão garantiria a sobrevivência, estão desanimados diante do desemprego e das baixas remunerações. Os que não integraram a ocupações urbanas e continuam vivendo precariamente em casas alugadas, demonstram cansaço diante das constantes perambulações pela cidade, ocasionadas muitas vezes pela dificuldade de pagar o aluguel.

"Na cidade tendo o dinheiro, tem tudo" (Nilta, Tabajara, Vila Vitória), está é uma percepção recorrente. Isto significa que vêem a cidade como um espaço onde as pessoas dependem totalmente de recursos financeiros para acessar os produtos e os serviços que ela oferece. Para os que não detém poder aquisitivo, a cidade representa a experiência de exclusão.

A imagem da cidade é muitas vezes associada à violência e vista como um espaço que favorece a prática de atos nocivos tais como assalto, assassinatos, bebedeiras, brigas, consumo e tráfico de drogas. Os que sustentam esta visão afirmam que vivem atormentados pelo medo e a insegurança. Acreditam que a estrutura das famílias é profundamente abalada pela criminalidade, principalmente, devido ao envolvimento dos jovens no mundo do crime.

Em relação à bandidagem, ela é muitas vezes atribuída à ação e influência dos conterrâneos que migraram para os grandes

centros tais como São Paulo. Afirma-se que eles seguem para a metrópole e lá entram na escola do crime, aprendem a roubar, consumir drogas e a traficar. Quando retornam para Crateús, trazem consigo estas práticas, causando transtorno e problemas para as suas famílias e população local. Os cartãozeiros[55] são o exemplo mais citado para confirmar essa influência.

Em alguns casos a bandidagem e os vícios possuem causas de natureza espirituais, são decorrentes de as *demandas* que uma pessoa joga em outra. Assim, em campo, escutei que a bebedeira do filho de Tereza Kariri é ocasionada por uma demanda que jogaram nele, visando atingir a sua família. Em uma das visitas ao Centro de Cura de Cicero Pontes, presenciei a chegada de um jovem que buscava os serviços do Pajé para se libertar do consumo de drogas e bebida. De acordo com o diagnóstico de Cícero Ponte, um encosto estava ocasionando a dependência química do rapaz. A cura seria efetivada mediante participação em rituais, limpeza do corpo e a realização de um trabalho (um despacho). As demandas serão abordadas posteriormente.

Com pesar são relatadas as ocorrências de assalto, roubo, brigas e homicídios como sendo próprios da cidade. A violência e o consumo e tráfico de drogas são citados como uma das mazelas que mais afligem. A entrada dos jovens no mundo das drogas e no tráfico é visto como o mais grave dos problemas enfrentados, pois os que adentram por esse caminho são quase sempre vistos como irrecuperáveis. Neste sentido, é valido ressaltar que a Vila Vitória é um dos locais da cidade que mais tem sido afetado por este problema. Por abrigar pontos de venda de drogas, vem sendo alvo de constantes batidas policiais, que resultaram inclusive na prisão de alguns indígenas[56].

Sobre estas ocorrências, verifiquei que elas são abordadas com muita cautela pelo movimento indígena, que reconhece a

55 São denominados de *cartãozeiros* os criminosos que atuam na clonagem de cartão de crédito. Os Municípios de Crateús e Novo Oriente já foram conhecidas como reduto destes contraventores no Ceará.

56 No final do ano de 2009, Zé, ex-presidente do CINCRAR, foi preso acusado de envolvimento no tráfico de drogas.

gravidade da situação e afirma que não sabe ao certo o que fazer. O medo de represália por parte dos traficantes, assim como o receio de mancharem a imagem do movimento indígena, vem produzindo o silêncio em relação aos episódios que envolvem e atingem membros das comunidades indígenas.

Este problema não atinge apenas os indígenas de Crateús. Recentemente, o avanço do uso do crack entre os Tapeba tornou-se manchete nos jornais. Citada indevidamente, deformando mais do que informando, as reportagens avisam que até a família do cacique foi atingida. Além do filho viciado, ele perdeu um neto por overdose. É importante registrar que a situação vem preocupando os Tapeba, que vivem em Caucaia, na região metropolitana de Fortaleza. Em vista de conter a situação, eles solicitaram a intervenção do poder público. De acordo com Paulo Fernandes, coordenador da FUNAI no Ceará, os transtornos provocados pelo crack estão chegando por meio dos relatos dos líderes de várias etnias. Afirma que a presença da droga e da violência é superior nas aldeias mais próximas das áreas urbanas, algumas chegando à situação de extrema miséria (MARTIN, 2010).

É importante destacar que a visão que se tem da cidade está intimamente relacionada à percepção que se tem da vida na zona rural. Esta relação é quase sempre de oposição. Assim, alguém que vê a cidade como um local de oportunidades, percebe o interior como desprovido de possibilidades. A experiência do Nazário enfatizou ainda mais esta percepção antagônica.

> Eu e o Batata lutamos tanto pra levar as famílias pra lá (Nazário). Nós conversamos muito. Nossa família é muito grande. Tem gente em todo canto, tem gente vivendo de morador nas terras alheia. Tinha umas famílias que até queria ir, mas eles viam a dificuldade. Isso desanimava as pessoas. Para piorar foi muita gente ficando doente. Minha mãe morreu lá (dona Tereza). O povo ficava vendo tudo acontecer e foi enfraquecendo. Nós viemos, mas no sentido de um dia a gente voltar. As desistências eu digo que foi a falta de apoio dos órgãos do governo,

> das pessoas. Isso tornava as coisas difíceis. Aí nós dissemos:
> - Rapaz nós vamos para a cidade, aqui está muito difícil (Toinho, Tabajara da Vila Vitória, Terra Prometida).
> ...
> Voltaram do Nazário é por causa que as pessoas achavam muito difícil. Vai que um filho da pessoa adoece num interior daquele lá. Morre a míngua. Aí, minha sogra adoeceu, era doida pra ir pra lá. A gente dizia pra ela:
> - Vai não dona Tereza, que as coisas lá são difíceis. Vai que a senhora adoece lá. Eu estou pedindo pra senhora, não é por que eu não queira que a senhora vá morar lá, não. Vai que a senhora vai, a senhora é doente da pressão, do coração. Aqui na cidade não passa uma semana que o Chagas não leve a senhora pro hospital. A senhora adoece, na hora leva a senhora pro hospital. Num lugar daquele se a senhora adoece, a senhora morre a míngua, por que não tem pra onde correr. Quando vier chegar no hospital, a senhora já tem morrido no caminho.
> É muito dificultoso a pessoa chegar do Nazário em Crateús. Foi dito e feito. A velha foi, não passou dois meses lá. Aí eu fiquei com medo. Eu que vou morar num lugar velho desse, com esses meninos que só vive doente. Quando a gente vier a chegar aqui na cidade, os meninos já têm é morrido no caminho, por que é longe demais e difícil pra poder chegar. Isso que me fez desanimar. Agora vai que se tivesse tudo lá, essas coisas, doutor, coisa pra gente trabalhar, aí eu me astrivia (teria coragem de) ir pra lá morar. A maioria das pessoas não queria ir por causa dessas coisas difícil (Nilta, Tabajara, Vila Vitória).

Quando consideram os problemas e as dificuldades existentes na cidade, alguns evidenciam o desejo de viver em uma terra indígena na zona rural. Contudo, a pretensão de sair da cidade vem acompanhada da aspiração de continuar usufruindo dos benefícios e dos recursos que a cidade oferece.

> É por que disseram que tem que ir pra uma terra, mas a maioria quer ficar na cidade. Talvez dez por

> cento queira sair da cidade. O povo já está habituado. Nasceu e viveu na cidade, como é que vai pra um lugar que nem conhece? Na minha família mesmo tem um que gosta da roça, mas já tem outro que não. É assim. Muitos vivem da pesca, outros têm roça, mas a maioria tem um empreguim na cidade, trabalha no comércio... Eu mesmo posso até ir. Mas pra sair daqui pra passar necessidade numa terra, eu não vou não. Eu posso até ir se for pra um lugar que tenha uma casa, que tenha energia, que tenha água. Se for assim eu vou (Bitônio, Kariri, Maratoan)

É válido ressaltar que a ocupação do Santa Rosa e do Nazário e a chegada de benefícios para os índios na cidade tem favorecido a maior aceitação da permanência no espaço urbano. As poucas adesões ao retorno a *terra de origem,* que será abordada no capítulo V, e as desistências evidenciaram que a localização na cidade é uma situação consolidada. Como decorrência, emergem outras percepções acerca do ser indígena na cidade.

> Não é fácil se assumir como índio dentro da cidade, porque em primeiro lugar, dentro da cidade a gente tem que viver de acordo com a lei da cidade e não conforme os nossos costumes. Tem que acompanhar o sistema da cidade. Esse sistema não favorece a gente. Esse sistema não tem nada a ver com a gente. Que sistema é esse que todos os índios estão na periferia da cidade, convivendo com as drogas, com prostituição, com arma, com violência 24 horas? Esse sistema só favorece a burguesia, quem está no governo, quem está na elite, a quem tem bom estudo. E quem não conseguiu ter esse bom estudo, onde é que se encontra? Em que pé se acha hoje? É dormindo e acordando com o mal cheiro, convivendo com a violência, vendo a droga ser vendida na porta de sua casa, sem poder reclamar. Porque se disser alguma coisa, o malandro vem e dar um tiro e tira a vida da pessoa. É vendo os nossos filhos na cadeia. E isso nós não queremos, isso não é bom, não é bom para o movimento indígena (Renato, Potiguara, Fátima II).

Algumas lideranças permanecem firmes na defesa da demarcação de uma Terra Indígena que viabilize a saída do

contexto urbano, pois a cidade seria nociva a cultura indígena. No entanto, vem ganhado evidência a defesa dos índios que vivem no contexto citadino, inclusive a argumentação de que todos os indígenas são iguais, independente de onde eles estejam, e que não deve haver preconceito ou discriminação.

> A luta é a mesma para quem está na terra e quem está na cidade. Tem que se criar um método de favorecer quem está na cidade e quem está no interior, ambas as partes, porque todos estão passando necessidade. Quem vive de morador, pagando renda, não junta dinheiro pra comprar terra não. Porque não dá nem pra comer. E aqui fica perambulando na periferia da cidade. Todo esse povo que veio pra cidade e ficou morando de aluguel, entrou pra luta de terra, conseguiu a sua casa, mas vive passando precisão. Como é que vai dizer agora que esse povo não tem direito só porque vive na cidade (Helena, Potiguara, Planalto).
>
> ...
>
> O Brasil tem que entender que em todo lugar tem índio e os índios têm que morar, tem que conviver onde eles acharem melhor pra eles. A pessoa que resolver continuar vivendo na cidade, ele jamais vai deixar de ser índio. Ele vai ter os direitos por ser indígena e por ser um cidadão, afinal, ele paga os impostos. Ele é um cidadão indígena. Eu sou totalmente contra essa idéia de que o índio só tem que estar dentro da *terra de origem*. Ele pode ser índio em qualquer lugar, ele tem o direito dele. Eu jamais vou dizer que quem está na terra tem mais direito do que quem está na cidade. De forma alguma. Independente de onde ele esteja, seja na zona urbana ou na zona rural, ele é um índio, ele tem o sangue de índio, os antepassados deles passaram pelo que passaram, ele tem que ser reconhecido (Renato, Potiguara, Fátima II).

Outra mudança percebida é a decadência do discurso que informava que a falta de assistência da FUNAI era decorrente da localização no contexto urbano. A experiência do Nazário favoreceu a esse declínio. Muitos acreditavam que indo para a *terra de origem*, deixariam de ser *desaldeados* e teriam o atendimento

devido. As demoras e limitações do órgão indigenista oficial no atendimento das necessidades dos que migraram para o Nazário, assim como de outras agências estatais, fez com que eles constatassem que a referida assertiva era apenas uma falácia. O atendimento é precário tanto para quem está na terra como para quem está na cidade.

A ação da FUNASA também favoreceu a constituição de outra interpretação do ser indígena na cidade. É importante registrar que esta agência se recusou a cadastrá-los devido à existência de uma portaria interna que impedia a assistência aos *índios desaldeados*. Depois de muitos embates, a realização do cadastro mostrou que os direitos indígenas contemplam todos os indígenas e sair da cidade não é um condicionante para acessá-los. A construção da Escola Raízes Indígenas e previsão da edificação do Posto de Saúde e do Núcleo da FUNAI são percebidos como a confirmação de que os índios da cidade também têm direitos.

Se por um lado afirmam que todos os índios são iguais, independente de onde estejam, foi verificada a percepção de que deve haver uma diferenciação nas políticas públicas implementadas. Ou seja, as ações desenvolvidas devem considerar as especificidades de cada um.

> O governo acha que o lugar do índio não é na cidade. Para ele o índio tem viver no interior. Mas pra ele achar isso ele tem que fazer a parte de dele. Ele tem que nos dá a terra e as condições para viver. Não é sustentar a gente não. O que eu quero dizer é que ele tem que investir, pra gente poder viver. A gente quer viver numa terra, mas com recursos, com os benefícios pra fazer a terra produzir. Os projetos que vão pra uma terra têm que ser diferentes dos da cidade. Uma criação de cabra, um açude não pode ser dentro da cidade. Mas uma escola, um posto de saúde pode. Isto todo mundo tem que entender (Antonio, Tabajara, José Rosas)
>
> ...
>
> Os direitos têm que ser diferentes. Não é que um tem que ser mais do que o outro. Não é isso. Quem está na terra tem uma necessidade, quem está na cidade é outra coisa que precisa. É isso que eu estou falando. Então tem que tratar diferente, por que são

> iguais, mas precisam de coisas diferentes. Não deve haver discriminação, mas tem que tratar de acordo com a realidade de cada um (Mariana, Tabajara, Terra Prometida).

É importante insistir que a reivindicação pela terra continua sendo uma prioridade dos indígenas em Crateús. A recente constituição da aldeia Mambira, no Nazário, mostra a persistência desta demanda. Contudo, o elemento novo é que no discurso do movimento indígena local, a reivindicação de uma terra indígena está articulada com a permanência na cidade. Isto significa que as duas possibilidades passaram a ser percebidas como válidas e até mesmo necessárias, pois os que passarem a viver na terra necessitarão do apoio e a infra-estrutura dos parentes que ficarem na cidade. Estas "novas" apreciações me fazem crer que o *ser indígena na cidade* ganhará uma evidencia cada vez maior nos discursos que sustentam a etnicidade, o que favorecerá a novas argumentações em defesa dos direitos dos indígenas para os que vivem neste espaço.

Lívio Sansone (2008) destaca que a persistência e o crescimento da etnicidade no contexto urbano nos obrigam a conceber a cidade de forma distinta dos antropólogos e dos sociólogos "tradicionais". Os primeiros a viam como a Sodoma e Gomorra dos costumes e tradições e os segundos como um motor da modernização e da sucessiva impersonalização das relações sociais. O autor destaca, ainda, que na produção antropológica se verifica distintas interpretações acerca da identidade étnica na cidade. Os autores da Escola de Chicago percebiam etnicidade, cultura, comunidade e grupo étnico como equivalentes, sendo a etnicidade mais uma dádiva do que uma estratégia. Para os pesquisadores do Instituto Rhodes Linvingston, que estudaram Copperbelt, a etnicidade passou a ser percebida como uma função da mudança social, uma versão do *tribalismo*. Referindo-se as monografias sobre os guetos negros nos Estados Unidos, destaca que elas focalizaram a identidade negra como sendo decorrente do sistema de relações raciais e a forma nativa de

vivenciar a própria posição subalterna. Dentre outras coisas, estes três grandes conjuntos de pesquisas mostraram que

> A cidade, e mais em geral o processo de urbanização, além de integrar e/ou estigmatizar o outro étnico, também é heterogenética – cria diferença, diversidade e novas oportunidades para o processo identitário, e torna mais amplo e variado o banco de símbolos ao qual um grupo étnico pode atingir no processo de redefinição da sua identidade coletiva (SANSONE, 2008: 166).

Dos anos sessenta até os anos oitenta, a antropologia urbana evidenciou uma predileção por duas temáticas: a pobreza e a identidade étnica. Na visão de Sansone, essa preferência tem como aspecto positivo a atenção pelos subalternos. Contudo, o negativo é que esse interesse evidencia uma autêntica obsessão pelos universos de pesquisas relativamente delimitados, tais como tribo, gueto, comunidade e as subculturas desviantes, dentre as quais é possível citar as de cunho juvenil, criminal e homossexual. Este aspecto foi acentuado pela homologação da etnicidade como sendo constituída por um grupo particular e, às vezes, portador de uma cultura, vista como um todo abrangente, um sistema simbólico de um grupo, caracterizado pela harmonia e participação de seus integrantes. Como decorrência, pouca atenção foi dada a mobilidade e segmentação social dentro de um grupo étnico, assim como ao processo de construção da etnicidade e a existência de múltiplas (in)fidelidades étnicas e sociais nas trajetórias dos indivíduos.

Estas observações são oportunas para a abordagem adotada nesta obra e para a conclusão deste capítulo. Na descrição e análise dos fatos privilegiei a percepção indígena, mostrando os laços e consensos que unem estas pessoas. Contudo, evidenciei também as divergências e os conflitos presentes nas interações. Adotei esta postura ciente de que é em meio a esta complexidade que a etnicidade indígena vai sendo construída.

Pateta, pescador, Tabajara do bairro Maratoan

Antonio Nelson, filho de Tereza Kariri, com o produto da pesca

Família Kariri da aldeia São José, que trabalha como fateiro

Dona Aldenora, Potiguara, confeccionando tapete

Aldeia São José

Entrada da Vila Vitória

Terra Prometida

Reunião da ARINPOC,
na Escola Raízes Indígenas,
na aldeia São José

Reunião com as lideranças indígenas no Comitê de Campanha do Índio Renato

Concentração no Comitê de Campanha do Índio Renato

Caminha Indígena pelas ruas da cidade de Crateús em apoio à candidatura do índio Renato

Comício do PCdoB com a presença do senador Inácio Arruda

Indígenas de Crateús na Assembléia Legislativa, na sessão de homenagem as lideranças indígenas do Ceará

Weibe Tapeba, Renato Potiguara e Dourado Tapeba, lideranças indígenas homenageadas na Assembléia Legislativa

Cotiaba, Tabajara do bairro Maratoan, presidente do PCdoB em Crateús e do Sindicato dos Servidores Públicos Municipais

CAPÍTULO III - AS RAÍZES INDÍGENAS DE CRATEÚS

Situando a construção da etnicidade

Como já foi informado, durante a década de 1990, em Crateús, iniciou-se uma mobilização coletiva que resultou na constituição de cinco grupos étnico indígenas: Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Localizada no contexto urbano, a construção da etnicidade dos que compõem essas coletividades foi desencadeada, principalmente, pela ação de agentes pastorais da Igreja Católica, que atuaram no resgate das origens indígenas dos moradores da cidade.

Neste capítulo será apreciado o processo de constituição da etnicidade dos que compõem as referidas coletividades. Evidenciarei as circunstâncias e os sujeitos que protagonizaram esse processo, revelando que a etnicidade constituída é um fenômeno histórico, que foi sendo forjado em meio a relações sociais que se desenvolvem em contextos múltiplos de interação. É, portanto, de uma identidade edificada de forma multilocalizada (AGIER, 2001e MARCUS, 1991). Trata-se de um fenômeno que envolve diversas instituições (tais como Igreja Católica, Pastoral Raízes Indígenas, Missão Tremembé, SEDUC, FUNAI, FUNASA e APOINME) e sujeitos sociais (brasileiros e estrangeiros) que atuam em variadas escalas.

Considerar os múltiplos contextos de construção da etnicidade dos indígenas de Crateús significa superar a "tentação da aldeia" (MAGNANI, 1996). Ou seja, a identidade étnica analisada não será vista como uma unidade fechada ou auto-centrada, mas como um processo que transborda os limites dos próprios grupos indígenas estudados e da cidade de Crateús.

O processo de mobilização étnica que será analisado foi constituído, desde a sua gênese, na cidade. O exame que se

efetivará, portando, é o da construção de uma etnicidade urbana. Considerando a importância desse dado, ao longo do trabalho abordaremos constantemente essa variável.

Como foi indicado, a população indígena de Crateús é constituída por cerca de 3.000 pessoas. Embora constituam enclaves em alguns locais tais como Maratoan, São José, Vila Vitória, Terra Livre e Nova Terra, eles habitam quase todos os bairros da cidade. Na zona rural estão no distrito da Ibiapaba (assentamento Nazário), no distrito do Monte Nebo, nos distritos Santana, Tucuns, Santo Antonio dos Azevedo e Realejo (ver mapa nº.2, pg. 110).

A constituição dos referidos grupos indígenas, como já foi indicado, é decorrente do processo de mobilização social e política, desencadeado por agentes pastorais. Empreendido por segmentos da população do município, inicialmente, visou resgatar as "raízes indígenas" dos moradores de Crateús. Com o andamento do processo, passou a reivindicar o reconhecimento da identidade indígena e o acesso aos direitos assegurados na Constituição Federal às populações indígenas.

É valido ressaltar que a contribuição da Associação Missão Tremembé (AMIT) e Pastoral Raízes Indígenas na construção e visibilidade da etnicidade indígena foi decisiva. Através da assessoria e financiamento de atividades, estas agências ajudaram na organização dos grupos, na divulgação e na defesa dos direitos e ações do movimento indígena.

Criada por Maria Amélia Leite, na década de 1980, a AMIT inicialmente priorizou a atuação junto aos Tremembé, estendendo a ação aos demais indígenas no Ceará, inclusive os localizados em Crateús. Inicialmente, ela fazia parte do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), do qual se desligou devido a divergências internas com membros da equipe [57].

57 Outras informações sobre a atuação da AMIT, ver Oliveira Jr (1998) e Valle (1999).

A Pastoral Raízes Indígenas iniciou suas atividades na década de 1990, a pedido de Dom Antonio Batista Fragoso, bispo da Diocese de Crateús. Como já havia um trabalho de conscientização da negritude dos moradores da diocese, inspirado nessa ação, ele idealizou algo parecido para os "descendentes de indígenas". Respondendo a solicitação do bispo, a missionária belga Margaret Malfliet iniciou um trabalho de conscientização e resgate das raízes indígenas dos habitantes da diocese. Inicialmente o trabalho foi realizado em parceria com o da consciência negra[58], desenvolvido por Abigail, outra missionária. Uma das atividades realizadas foi o levantamento das histórias de vida das pessoas, com a finalidade de identificar quem era de origem negra e quem era de origem indígena. Ao final do levantamento, constataram a predominância indígena e passaram a agir em vista de criar a referida pastoral.

Margaret afirma que não havia, inicialmente, a pretensão de criar grupos indígenas. Com o andamento do processo e o aprofundamento da questão indígena, alguns dos membros da pastoral passaram a se organizar como grupos étnicos indígenas, resultando na configuração atual. Essa passagem, quando constatada pela pastoral, foi totalmente apoiada.

> Ninguém imaginava que surgiriam povos indígenas. Quando Dom Fragoso me pediu pra organizar a Pastoral Raízes Indígenas, ele pensava num trabalho parecido com o da Pastoral Negra que existia na Diocese. Neste tempo já havia na igreja um trabalho de resgate e valorização da cultura negra. Foi aí que ele pensou nos indígenas também, afinal o povo da Diocese era resultado da mistura e os indígenas foram os mais massacrados nestes 500 anos de contato. Quando nós vimos os grupos se organizando, resgatando a história e o nome, nós ficamos impressionados. Hoje, quando eu olho e vejo que tem Potiguara, Tabajara, Kariri, Kalabaça, Tupinambá...todo esse povo organizado,

58 Para conhecer a contexto de surgimento do Grupo de Consciência Negra dentro da Igreja Católica ler SANCHIS (2006).

> eu fico impressionada. É como se eles estivessem apenas esperando, como se precisassem apenas de uma ajuda para se levantar (Margaret – Pastoral Raízes Indígenas).

A Pastoral Raízes Indígenas estabeleceu parceria com as organizações que atuam junto as populações indígenas no Ceará. Como integrantes desta *rede de agências* indigenistas podemos destacar a AMIT, Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, o CDPDH, CIMI Nordeste e profissionais da UFC. Essa articulação possibilitou aos indígenas à aquisição de informações, conhecimentos e troca de experiências em espaços que extrapolam os limites de Crateús. Por exemplo, no momento inicial da organização da educação diferenciada, uma parceria entre a Raízes Indígenas e a AMIT, possibilitou a Helena (Crateús) e a Antonia de Maria (Poranga) um intercâmbio com os Tremembés, que já possuíam escolas indígenas. Elas passaram doze dias entre eles conhecendo a experiência da escola Tremembé. Ao retornarem, ficaram hospedadas na casa de Maria Amélia e, em outras oportunidades, conheceram a escola dos Tapeba. Norteadas por esse conhecimento, passaram a agir em vista de implantar a educação diferenciada entre os indígenas da região de Crateús.

Outro exemplo que pode ser citado é a participação de Zé (Tabajara) e Renato (Potiguara) em uma das retomadas realizadas pelo povo Xucuru, no ano de 2003, no município de Pesqueira, Estado de Pernambuco. Esta experiência favoreceu a idealização da ocupação do Nazário e do Santa Rosa, que serão abordadas no último capítulo.

> Em 2003 houve a de, lá em Pesqueira, nos Xucuru de Ororubá. Pouco dias tinham matado o cacique Chicão. Acho que tinha um ano, não sei, mas era pouco tempo que tinham matado ele. Eu sei que eu participei dessa retomada. Eu lembro que foi botado fogo em carro, moto. A ordem, o cacique que era o Marquinho, quando nós chegamos lá

> tinha dois dias que ele tinha sofrido um atentado. Botaram uns bois na frente e os pistoleiros botaram para matar ele. Acho que ainda mataram dois índios que andavam com ele. Ele conseguiu sair, fugiu correndo no meio do mato. Eu me lembro que a ordem era as mulheres e as crianças, com as mulheres e as crianças não eram pra fazer nada. Mas os homens que reagissem era para amarrar mesmo e deixar preso. A gente ficou lá ajudando. Foi eu e o compadre Zé representando Crateús. Eu lembro que fazia muito frio. A gente percorria aquela terra todinha. A noite era toda de ritual. Tinha uma palhoça que foi construída lá, a gente ficava nela a noite toda em ritual. Foi uma retomada muito bem organizada. Foi um sucesso. Assim a gente foi pegando a experiência em retomada. Logo depois a gente teve a retomada do Nazário, da aldeia Nazário, que foi em 2004 (Renato, Potiguara, Fátima II).

Nos últimos anos, Margaret passou a anunciar que a Pastoral Raízes Indígenas alcançou seu objetivo, pois além da causa indígena está consolidada, cresce continuamente a autonomia dos povos. Eles mesmos estão conduzindo esse processo, o que demonstra que estão habilitados para defesa dos seus direitos.

> A Pastoral Raízes Indígenas acabou. Eu entreguei e Cineide entrou como CIMI. Isso foi naquele encontro em Olinda que falava da OIT. Lá tinha índio de todo nordeste e até de Minas Gerais. Nós fomos também um grupo. O CIMI pagou a nossa passagem para ir. Lá eu ainda falei com Teka (Potiguara de Monsenhor Tabosa) que estava lá, Helena não estava lá, mas estava o Renato (filho de Helena). Mas eu já estava sentindo que Raízes Indígenas era a Margarete. E eu sei que eu não sou eterna. Lá eu já falei com eles. A turma falou que era mesmo. A gente não tem respaldo. O CIMI tinha mais recurso, tinha assessoria jurídica (Margaret – Pastoral Raízes Indígenas).

Considerando esse quadro, Dom Jacinto solicitou ao CIMI que constituísse uma equipe para atuar junto aos indígenas e que Margaret mediasse esse processo. As negociações realizadas

resultaram na constituição de uma equipe do CIMI composta por Pe. Alexandre, Cineide e Jaqueline[59].

Verifica-se que a atuação da Pastoral Raízes Indígenas influenciou fortemente a construção da etnicidade dos indígenas de Crateús, pois foi através das atividades desenvolvidas, tais como encontro, reuniões, romarias, levantamento da história das famílias, que foi sendo conformada a identidade étnica e a organização do movimento indígena local. Dessa forma, a pastoral, através das ações que realizou ou das oportunidades de acesso a informações e inserção em redes de relações, favoreceu o processo de construção da etnicidade indígena das pessoas, até então consideradas "remanescentes indígenas". Isso significa que estamos diante de uma identidade étnica que se constituiu no contexto urbano, a partir da ação de uma pastoral da Igreja Católica, mais especificamente, da Diocese de Crateús.

Criada no ano de 1963, pelo Papa Paulo VI, a Diocese de Crateús agrupou as paróquias existentes nos Municípios de Crateús, Nova Russas, Novo Oriente, Tamboril, Poranga, Monsenhor Tabosa, Tauá, Parambu e Cococi. Por ser a cidade de maior porte do Centro-Oeste do Ceará, Crateús tornou-se a sede. Em 9 de agosto de 1964 foi realizada a posse do Bispo desta igreja particular, Dom Antonio Batista Fragoso, que residiu na sede da diocese até o ano de 1998, quando regressou a seu estado de origem, Paraíba, estabelecendo residência em João Pessoa até a sua morte, em 12 de agosto de 2006.

Por sua atuação em favor dos mais pobres e contra o regime militar, Dom Fragoso é visto por muitos como um Bispo progressista, sendo denominado de comunista e/ou Bispo

59 No mês de abril de 2010, quando realizei a última etapa de coleta de dados, fui informada que Alexandre está em Novo Oriente, Cineide se desligou do CIMI e Jaqueline, que vivia em Poranga, está morando em Crateús. Esta informação foi dada por alguns Kalabaça que estão recebendo o apoio desta na idealização da ocupação de uma terra.

Vermelho[60]. Ele estabeleceu em Crateús um modelo de Igreja popular inspirada na Teologia da Libertação.

O teólogo peruano Gustavo Gutierrez é considerado o autor da expressão Teologia da Libertação. No ano de 1971 ele publicou o livro com este título, visto como a obra de referência desta doutrina por apresentar os fundamentos dessa metodologia religiosa. De acordo com Barbosa (2007), essa doutrina tem suas raízes nos movimentos teológicos que eclodiram em diversos países, principalmente, na França, no século XIX. A Teologia da libertação foi criada na América Latina em decorrência das práticas pastorais implementadas a partir do Concílio Vaticano II, intensificadas com a Conferência de Medellin. As ações desenvolvidas fomentaram debates teológicos que resultaram na constituição de preceitos teológicos, que impulsionaram o compromisso social da Igreja por meio da ação das pastorais sociais, das Comunidades Eclesiais de Base, que resultou na constituição da Teologia da Libertação.

Motivada por esta inspiração teológica, a Diocese de Crateús assumiu uma configuração que se tornou um espaço propício para a criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)[61], que nela proliferaram como nenhum outro ponto do Brasil (MELO, 2000). Registros informam que no ano de 1990, a as CEBs chegaram a cerca de setecentas (THOMÉ, 1994). Devido ao trabalho desenvolvido em Crateús, em quase todas as publicações que versam sobre a Igreja Popular, a religiosidade Popular, as CEB's

60 Sobre a atuação de Dom Fragoso e a Diocese de Crateús ver Ação Popular Marxista-Leninista do Brasil (1972), Drosdoff (1986), Fragoso (1982), Melo (2000), Silva (1997) e Tomé (1994).

61 Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) são pequenos grupos organizados em volta da paróquia. A denominação comunidade evidencia que são constituídas por pessoas portadoras de uma mesma fé, pertencentes a uma mesma igreja e moradoras de uma mesma região; eclesial remete ao fato de que são núcleos básico de fiéis e base manifesta que são compostas por membros das classes populares tais como donas de casas, operários, subempregados, aposentados, jovens e pobres moradores da periferia e zona rural (BETT0, 1998).

e outros temas correlatos a Teologia da Libertação, há referência a atuação de Dom Fragoso (MOTENEGRO, 2004).

A ação da Igreja Católica não se restringiu aos indígenas de Crateús. Na verdade, ela se fez presente em todas as emergências étnicas dos grupos indígenas no Estado do Ceará. Devido a essa forte influência, os Tapeba, por exemplo, nos discursos anti-indígenas, são facilmente identificados como uma invenção de Dom Aloísio, o arcebispo da Arquidiocese de Fortaleza.

Sobre Dom Aloísio Leo Arlindo Lorscheider foi eleito pelo Papa Paulo VI arcebispo da arquidiocese de Fortaleza, no ano de 1973, e Cardeal, no ano de 1976. Prelado de grande expressividade na Igreja, participou do Concilio Vaticano II, foi presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), presidente do Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM), presidindo o Encontro dos Bispos da America Latina, em Puebla, no México. Adepto da Teologia da Libertação e defensor dos direitos humanos, enquanto arcebispo, impulsionou as pastorais e as CEB's da arquidiocese de Fortaleza, tornando-se muito estimado pelos leigos. Foi alvo de polêmica por defender a ordenação de padres casados, a reforma agrária e o Movimento dos Sem Terra (MST).

No arcebispado de Dom Aloísio, a arquidiocese de Fortaleza passou a atuar junto aos indígenas no Ceará. Por meio da Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais (EACR), na década de 1980, passou a agir entre os Tapeba. Com a extinção da EACR, surge a Equipe de Apoio à Questão Indígena, conhecida como Pastoral Indigenista. Na década de 1990, com a institucionalização do Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos (CDPDH), a Pastoral transformou-se em Temática Indigenista do CDPDH, a pedido de Dom Aloísio devido ao caráter de defesa dos direitos humanos que era comum as duas equipes. No ano 2000, a PI voltou a funcionar e a pedido de João Acioli, diretor do CDPDH, iniciou um processo de parceria e transição da TI, com todas as

suas atividades e projeto para a PI. Com a desarticulação da PI, em 2004, encerra-se o processo de transição. A TI do CDPDH continua desenvolvendo suas atividades junto às populações indígenas (principalmente, os Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé). Entre as agências financiadoras de suas ações é possível citar a Broedelijk Delen, da Bélgica; Misereor, da Alemanha; Cordaid, da Holanda; ADER, da França; ISCOS, da Itália e a União Européia[62].

É válido registrar que no perímetro da Arquidiocese de Fortaleza e Diocese Crateús está localizada a maioria dos povos indígenas do Ceará, sendo todos eles caracterizados pela atuação de agentes pastorais no processo de emergência étnica. Contaram com a atuação direta da Arquidiocese de Fortaleza os Tapeba (Caucaia), os Pitaguary (Maracanaú e Pacatuba), os Jenipapo-Kanindé (Aquiraz) e os Anacés (Caucaia e São Gonçalo do Amarante). Assistidos pela Diocese de Crateús foram os Potiguara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Tamboril e Novo Oriente), os Tabajara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Tamboril, Poranga e Quiterianopólis), os Kalabaça (Crateús e Poranga), os Kariri (Crateús) e os Tupinambá (Crateús).

A ação da Igreja Católica junto às populações indígenas não está limitada ao Estado do Ceará. Ela é verificável em outras populações indígenas do Nordeste. José Maurício A. Arruti (2002) destaca que graças à intervenção de um padre do sertão pernambucano de Águas Belas ocorreu o reconhecimento oficial do primeiro grupo de "remanescentes indígena", os Fulni-ô, e foi criado sobre as terras do extinto aldeamento do Ipanema, o primeiro Posto Indígena da região Nordeste. A partir de então, formou-se uma rede de emergências constituídas por outras comunidades que mantinham laços rituais com o referido grupo. Por meio de visitas, o vigário favoreceu o acesso de estudiosos aos

62 Em http://www.cdpdh.org.br/projetos/prot_indigena.html estão disponíveis informações atualizadas sobre a as atividades do CDPDH no momento.

Pankararu (PE), aos Xucuru-Kariri (BA) e aos "remanescentes" do aldeamento Cariri de Porto Real (AL), dando o apoio solicitado pelos grupos em vista do reconhecimento oficial como "remanescentes indígenas". Posteriormente, os próprios grupos já reconhecidos passam a fazer a mediação entre os estudiosos e os funcionários da FUNAI com outras coletividades tais como os Kanbiwá da Serra Negra (PE), os Tuxá (BA), os Truká (PE) e parte dos remanescentes do aldeamento da ilha de São Pedro (SE), que se juntarão aos Cariri e constituirão os Kariri-Xocó.

Considerando as emergências de etnicidades ocorridas no Nordeste ao longo das décadas de 70 e 80, ele apresenta alguns acontecimentos, debates e personagens que estão diretamente relacionados a esse fenômeno. Destaca a importância da expansão do campo indigenista da década de 1970, em pleno período da ditadura e quando a FUNAI estava comprometida com objetivos geopolíticos e constituída por militares. Nesta ocasião, a Declaração de Barbados (1971) repercutiu na Igreja Católica, resultando na criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e na realização de diversas Assembléias Indígenas, que desenvolveram um trabalho de formação de lideranças políticas. No ano de 1977, foi criada a Associação de Apoio ao Índio (ANAÍ) e, em 1978, a Comissão Pró-Índio (CPI), que se estruturaram como entidades de representação nacional, com escritórios autônomos funcionando em diversos estados, favorecendo a sensibilização da sociedade civil em relação à questão indígena.

No início da década de 1980, o processo de redemocratização e a luta pela reforma agrária impulsionaram a mobilização social, que favoreceu o avanço dos movimentos camponês, indígena e de categorias de trabalhadores tais como seringueiros, atingidos por barragens e garimpeiros.

Em uma escala mais ampla, merece destaque as mudanças no campo do direito internacional. Tratados e recomendações, tais como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), são instituídos em vista de obrigar os governos

nacionais a observarem um padrão comum de respeito à diversidade social.

Seguindo em sua argumentação, Arruti (2002) destaca a emergência de uma teologia cultural, que teria exercido uma influencia talvez maior que os direitos culturais internacionais. Segundo ele, uma série de mudanças foi efetivada no campo político nacional, em decorrência da mudança de orientação teológica no interior da Igreja Católica, realizadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Instaura-se uma nova postura da Igreja em relação à cultura e ao ser humano e uma nova visão acerca dele, visto, a partir de então, não apenas como produto da vontade divina, mas produto da ação humana. Como decorrência, a Igreja voltou seu interesse para a cultura e passou a reconhecer a diversidade cultural e a pluralidade de formas de conceber a religião ou a moral como algo inelutável.

Em relação ao Estado do Ceará, a atuação dos agentes pastorais da Igreja Católica foi de suma importância na construção da etnicidade indígena dos grupos citados. Contudo, destaco que o reconhecimento desta influência não pode extinguir o protagonismo das populações indígenas. Assinalo que eles acolheram a proposta das agências eclesiais, entre outras, acessaram as informações, as oportunidades e os recursos oferecidos e constituíram a identidade indígena fazendo uso dos *acontecimentos vividos por tabela* (POLLAK, 1992), ou seja, as ocorrências vividas pela coletividade a qual sentem pertencer. Não foram meros receptores da Pastoral Raízes Indígenas, do CDPDH/Pastoral Indigenista ou da Missão Tremembé. Enquanto sujeitos históricos (CARNEIRO DA CUNHA, 1992 e 2009; SAHLINS, 2004) eles protagonizaram a construção da identidade e cultura indígena.

Considerando os Kalaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, foco privilegiado desta análise, as referências à ascendência indígena de moradores da cidade de Crateús,

motivaram Dom Fragoso a idealizar o trabalho de conscientização e valorização das raízes indígenas. Era de conhecimento público a origem indígena da cidade e a presença de "remanescentes" no meio da população. Essas referências eram feitas a partir da menção a núcleos familiares tais como os Jandaíra, os Capuxu, os Patriarcas e os Racinha. Havia ainda a alusão recorrente ao Massacre da Furna dos Caboclos e aos habitantes da região do Monte Nebo, em especial, a família Barata, como sendo descendentes dos índios massacrados neste episódio.

Corroborando com essas referências, a historiografia apresentava registros da presença indígena no município. Esses apontamentos remetem a uma época anterior a criação da própria cidade, constituído o *mito de origem de Crateús*, facilmente relatado pelos seus habitantes, e como foi indicado, presente no site da prefeitura. A narrativa sustentada por indígena e não-indígenas informa que a gênese da ocupação atual data do período colonial, tempo em que toda a região era habitada pela nação Tapuia, entre os quais estavam os *Karatius*. Os bandeirantes ocuparam esse espaço, atraídos pelas verdes pastagens existentes na bacia hidrográfica do rio Poti, que corta a cidade. Suas margens foram sendo ocupadas por inúmeras fazendas de gado, à custa da expropriação territorial e silenciamento dos indígenas. Facilmente, os moradores repetem que o vocábulo Crateús faz menção à tribo *Karatius*, que no passado residiu no local.

Sobre a construção da etnicidade indígena em Crateús, a mudança na configuração da Pastoral Raízes Indígenas foi influenciada pela conjuntura da diocese. A partir do momento em que foi anunciado o afastamento de Dom Fragoso da direção da Diocese, os membros da pastoral ficaram receosos com as mudanças decorrentes desse distanciamento e passaram a sentir a necessidade de investir na autonomia em relação à Igreja. Em decorrência, na pastoral passou a predominar a feições de grupo étnico. Vejamos detalhadamente o andamento desse processo.

A constituição dos grupos étnicos

A Pastoral Raízes Indígenas agregava pessoas que trabalhavam em favor da causa indígena e pessoas que reconheciam a presença de indígenas entre os seus ascendentes. Neste sentido ela se diferencia da Missão Tremembé e Pastoral Indigenista/ CDPH da Arquidiocese de Fortaleza, que são organizações não-governamentais indigenistas, ou seja, são constituídas apenas por pessoas que atuam junto aos povos indígenas. Com exceção de Margaret Malfliet, os membros da Raízes Indígenas passaram a assumir a identidade indígena. À medida que isso foi ocorrendo, passou a prevalecer essa identificação na constituição do grupo. Inicialmente, a denominação étnica não era evidenciada. "No começo era um povo só. Um povo só lutando pela mesma causa" (Chagas, Tabajara, Vila Vitória). Embora seu Severino já fosse identificado como Tupinambá, dona Tereza como Kariri e a família dos Jandaíra como Kalabaça, por um determinado tempo foram conhecidos apenas como os indígenas de Crateús.

Com o andamento do processo, veio à necessidade de adotar um etnônimo. A troca de experiências com os demais grupos indígenas, o contato com a agência indigenista oficial e outras agências estatais, a inserção no movimento indígena estadual favoreceu esse encaminhamento. Embora o assumir da identidade indígena agrupasse a todos, as diferentes trajetórias e o sentido de pertença a núcleos familiares distintos evidenciavam a diversidade. O acesso aos dados historiográficos, seja através das assessorias ou da leitura de fontes históricas, direcionou a adoção de nomes específicos[63].

63 Algumas pessoas afirmam que Seu Severino desde que chegou a Crateús sustentou o etnônimo Tupinambá e que Dona Tereza, embora não tornasse público, guardava consigo o conhecimento da pertença aos Kariri.

> A pessoa pediu para o caboclo que minha mãe estava incorporando dizer qual a etnia dela. Eu achei que essa pessoa foi longe de mais com essa pergunta. O caboclo que tava incorporado na minha mãe disse que não, que quem tinha que descobrir mesmo era o próprio aparelho[64]. Ele disse que o próprio aparelho é que tinha que procurar a história, saber as origens. Aí minha mãe começou a fazer a pesquisa. Minha mãe perguntou a minha avó. Ela dizia que nós não era índio não, que nós não fazia parte de índio não. Ela dizia que as comidas brabas que vocês comiam era fome. Não era porque vocês comiam comida braba que era índio, não. Na minha parte mesmo não! Vocês podem ter um sangue indígena da parte do pai, do avô de vocês, por parte do Zacarias. Foi daí que elas se fortaleceram com essa palavra e não se envergonharam mais. Foram aprofundando, foram aprofundando de onde vieram. Teve uma grande parte do Prof. Pinheiro. Ele ajudou muito. Hoje ele é vice-governador[65]. Ele teve uma parte na história da gente. Junto com ele, elas dizendo de onde vieram, elas disseram que vieram da serra da Ibiapaba. Ele disse: A serra da Ibiapaba é dos Tabajara. Porque, se não me falha a memória, no ano de mil e seiscentos e não sei quanto, os Tabajara vieram para a serra da Ibiapaba. A serra da Ibiapaba é uma só, o que corta é só o rio. Aí a gente ficou sendo mesmo. Somos Tabajara Tapuia (Cícero Batata, Tabajara, Vila Vitória).
>
> ...
>
> Não pensamos não (formar uma única etnia). Porque de imediato, os outros também foram fazer a suas pesquisas. Aí a gente viu que a história era diferente. Cada família tinha uma história para contar. As histórias eram diferentes. Aí a gente não teve nenhuma inveja. Foi todo mundo se descobrindo. As cinco etnias se formaram, mas tudo trabalhando junto (idem).

Sobre o Prof. Francisco José Pinheiro, é possível afirmar que ele teve uma atuação significativa junto aos indígenas. Sua ação como historiador contribuiu na configuração assumida por alguns grupos indígenas no Ceará. Em relação aos localizados

64 A pessoa que recebe o caboclo.

65 Atual vice-governador do Ceará, pelo Partido dos Trabalhadores (PT)

em Crateús, por meio das assessorias que prestou, ele forneceu dados historiográficos que, juntamente com a memória social dos moradores de Crateús, serviram de coordenadas para construção dos discursos de fundamentação da identidade indígena. Na adoção dos etnônimo, as informações por ele ofertadas foram apropriadas e relacionadas à trajetória dos núcleos familiares, servindo de indicação para a adoção e sustentação de denominações étnica presentes na historiografia. De acordo com Margaret, havia muita coisa que os mais antigos falavam, mas as pessoas não sabiam explicar. Elas contavam, mas era muito difícil elucidar os fatos. Com a assessoria de Pinheiro, os indígenas foram conseguindo localizar estes relatos dentro da história do Ceará.

Embora não sejam as únicas detectadas ao longo do *processo de rememoração do passado* (TODOROV, 2002), Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá foram às alcunhas que prevaleceram. Para que se entenda essa constituição, será descrita a lógica que envolve e fundamenta a opção por cada uma delas. Será visto outras designações recorrentes no cotidiano, que igualmente nomeiam as referidas coletividades; para os Kalabaça, por exemplo, é usual a alcunha de Jandaíra, Kalabaça Mereré e/ou os Revoltosos. Para os Potiguara são citadas as denominações caboclos da Furna do Monte Nebo, a Tribo dos Pelados, a família dos Latão e família Cambirimba; parte dos Tabajara são também conhecidos como Tabajara-Tapuia, a Racinha ou os Capuchu e os Kariri também são referidos como Kariri-Tapuia.

Antes de passarmos a essa descrição, é valido tecer algumas considerações acerca das referências históricas acerca dos etnônimos indígenas, para fundamentar a opção adotada nesta obra. Vejamos. Carlos Studart Filho (1965), por exemplo, apresenta duas tipologias onde podemos detectar as denominações étnicas que prevaleceram em Crateús. Considerando as famílias lingüísticas, segundo o autor, os indígenas cearenses

apresentariam a seguinte divisão: 1) Tupi: Tapes, Tupiniquins e Tupinanbás (Tabajara e Potiguara); 2) Cariri: Arius (Arius, Guarius e Urius), Cariris, Cariuanes, Caratiús, Coromas, Inhamuns e Isus; 3) Tarairiú (Tapuia): Canindés, Paiacus (Baicus, Pacajus), Panatis, Jenipapo, Aperius, Arariús (Irariujus, Areurus, Rerius) Camaçus, Janduins (Nhanduis, Txocaians), Jacós, Jenipaboaçus, Quitarius, Quixelôs, Quixerarius e Tocarius (Tusurijus); 4) Tremembé e 5) Jê (Jé, Ze): Aruás. Nesta tipologia, é importante enfatizar que os Potiguara e os Tabajara são subgrupos dos Tupinambá, um grupo Tupi, e os Cariri seria parte dos Cariri.

Visando, ainda, classificar os grupos existentes na Capitania do Ceará, Studart Filho formula uma tipologia pautada nas variáveis etnônimo/território, resultando na seguinte ordenação: 1) Tribos de contornos oceânicos; 2) Tribos serranas; 3) Tribos sertanejas e 4) Tribos do alto sertão. Nesta classificação, os Potiguara pertencem ao primeiro tipo, os Tabajara ao segundo e os Calabaça ao último.

Sturdart Filho (1965) referindo-se aos Potiguara, afirma que a presença desta coletividade no estado do Ceará foi registrada desde 1603, sendo proveniente do Rio Grande do Norte e da Paraíba. Bastante numerosos, eles ocupavam grandes porções territoriais do Baixo Jaguaribe e talvez, em alguns trechos do litoral, ressurgindo, depois de larga interrupção, na faixa praiana que vai das margens do Parnaíba até muito além do golfão maranhense. Os confrontos nas capitanias da Paraíba e do Rio Grande do Norte causaram a dispersão do grupo que passou a fugir da dominação portuguesa. Por terem se aliado ao Holandeses, no ano 1654, quando o comando lusitano é restabelecido, muitos abandonaram o litoral, amedrontados diante do poder português. A fuga teve como destino à Ibiapaba, então dominada pelos Tabajara.

Em relação aos Cariri, João Brigido (2001) afirma que era uma nação extremamente belicosa, registrando a guerra desta

tribo com os Cariú, Calabaça e Inhamum, devido a disputa por recursos naturais.

Sobre o etnônimo Tupinambá, Carlos Fausto (1992) destaca que no início do século XVII, os cronistas registram a presença desta coletividade no Estado do Maranhão, Pará e na Ilha de Tupinambarana, no médio Amazonas[66] e que na literatura histórica fazendo referência a uma entre diversas outras "nações de gentios" da língua tupi. Em relação à denominação Tabajara, sustenta que servia para demarcar uma posição dentro da estrutura social Tupinambá, sendo utilizado, ainda, em situações diversas, por exemplo, para se referir ao cunhado e ao inimigo.

Este breve apanhado de registros históricos evidencia que os referidos etnônimos possuem referencias que remetem ao período colonial. Considerar este ponto é oportuno para evidenciar a postura adotada pela a autora deste livro. Ou seja, acreditamos que não seria possível, muito menos pertinente, traçar uma linha de continuidade entre as populações citadas nesses apontamentos e os grupos indígenas que habitam atualmente Crateús. As referências apresentadas vêm demonstrar que as denominações abrigam, ao longo do tempo, situações étnicas diversas e que o entendimento da adoção efetivada em Crateús deve ser, antes de tudo, situado no contexto histórico contemporâneo. Ao evidenciar as trajetórias e a conjuntura em que são forjadas as interações dos sujeitos que compõem essas coletividades informarei a especificidade do caso estudado, em outras palavras, a construção da etnicidade dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá em Crateús, que inclui a adoção de etnônimo.

Os Kalabaça

De acordo com os relatos, Kalabaça é um grupo bastante numeroso na região de Crateús. Embora sejam identificados e reconhecidos pelo movimento indígena e moradores da cidade,

66 Para conhecer a distribuição dos Tupinambá ver Florestan Fernandes (1963).

muitos membros desta coletividade não estão integrados às associações e/ou movimento indígena. Juntamente com os Tupinambá, que abordaremos posteriormente, é o grupo étnico que encontra maior dificuldade de se conformar ao padrão de *indianidade* que vem se estabelecendo por meio da ação do órgão indigenista oficial.

Segundo João Pacheco de Oliveira Filho (1999), em decorrência da assistência dada, vem sendo imposto às populações um modo de ser que funciona como um pré-requisito para o reconhecimento da identidade indígena e a proteção oficial do Estado. A forma típica dessa atuação faz surgir determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem em muitos grupos assistidos, apesar das distinções de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. O conjunto de regularidades é conseqüência de um modo de ser característico de grupos indígenas acompanhados pelo órgão tutor. Ele denomina esse modo de ser de *indianidade,* visando estabelecer uma distinção com o modo de vida próprio do arbitrário cultural de cada coletividade.

Silvia Porto Alegre (2000) refletindo sobre os indígenas no Ceará, afirma que no campo da ação indigenista, a relação de tutela e subordinação ao Estado brasileiro é estranha a essas coletividades e que o convívio com a sociedade nacional ocorreu praticamente desprovido da mediação oficial. A inexistência de vínculos de dependência é, segundo ela, uma decorrência histórica da não implantação do SPI e da presença pouco expressiva e tardia da FUNAI neste Estado. A atuação desta estaria limitada a questão da terra, sendo exercida à distância, pois no período a que ela se refere não havia nem mesmo uma representação local do órgão indigenista no Ceará.

As considerações de Porto Alegre, em parte, procedem. Contudo, merecem cautela. De fato, considerando a ação do SPI e da FUNAI junto a determinados povos indígenas, o caso Cearense

é caracterizado pela ausência ou limitada atuação destas agências[67]. Contudo, o padrão de *indianidade* estabelecido pelo órgão tutor está presente entre os indígenas no Ceará. Direta ou indiretamente, os que compõem essas coletividades tomaram conhecimento desse padrão. Devemos considerar que as relações estabelecidas com os grupos indígenas, principalmente os do Nordeste, assistidos pela FUNAI e a inserção no movimento indígena em suas variadas escalas, os colocou em contato como o padrão de indianidade imposto por essa agência. Uma evidência clara dessa influência é a criação de conselhos indígenas, a adoção da categoria aldeia para nomear os espaços por eles habitados e a eleição de Pajé, Cacique em quase todos os grupos indígenas cearenses.

Retornando aos Kalabaça, pode-se afirmar que eles são considerados o grupo mais disperso de Crateús. Devido à desordenação, são vistos por alguns como um desafio para a mobilização e organização do movimento indígena e, até mesmo, para a ação das agências oficiais. "O povo Kalabaça é um povo desgarrado", esta é uma citação recorrente quando se faz referência a essa coletividade. Para explicar essa assertiva, alguns citam que na época dos aldeamentos, inconformados com as práticas dos missionários, alguns Kalabaça açoitaram um padre Jesuíta nas margens do Rio Poti. Antes de morrer, este amaldiçoou e lançou uma praga no grupo: daquele dia em diante todos eles seriam miseráveis para sempre. Este fato é citado para explicar, ainda, a pobreza, a "desorganização" e casos de alcoolismos de membros desta etnia.

Em campo, escutei algumas vezes o relato desse episódio, contudo, sempre contado por indígenas das outras etnias. Quando proferido na presença dos próprios Kalabaça, percebi que estes ficavam constrangidos e evitavam falar sobre o assunto.

67 A partir da década de 1980, a FUNAI passou a atuar no Estado do Ceará. Um abaixo assinado de 70 Tapebas, datado de 20 de maio de 1985, foi enviado ao Presidente da República, à FUNAI e ao Gabinete do Ministério da Reforma Agrária, reivindicado medidas de proteção a terra, saúde e educação. Este documento originou o Processo FUNAI/BSB/1986/85, que versa sobre a identificação da AI Tapeba, que foi identificada em outubro de 1986 (BARRENTO FILHO, 1999 e 2000). Localizada no município de Caucaia, na região metropolitana de Fortaleza, esta foi a primeira Terra Indígena identificada pelo órgão indigenista oficial.

A memória social do grupo informa que, inicialmente, os Kalabaça viviam perambulando pela região e utilizavam alguns locais dentro desse perímetro como ponto de apoio. Com o passar do tempo uma parte cada vez maior do grupo passou a adotar o sedentarismo como forma de vida. Além da zona urbana, os relatos informam que parte do grupo se fixou em algumas localidades tais como a cidade dos Cocos, Jatobá Medonho e Cabaças. Há, ainda, informações de que uma parcela estabeleceu morada em São Benedito, município onde foi localizado o aldeamento da Ibiapaba. Os pais de Pedro Barbosa, por exemplo, viveram neste local. Bastante conhecido em Crateús, ele faz parte de um núcleo familiar numeroso, vulgarmente conhecido como Jandaíra. Devido a essa pertença é usualmente identificado como Pedro Jandaíra. Filho de Francisco Barbosa e Delmira, Pedro Jandaíra possui quatro irmãos: Francisca, João, Antonio e Tomaz, que são considerados a referência da memória Kalabaça. Destes, apenas o último está vivo.

Jandaíra é a denominação de uma abelha. Muitos Kalabaça receberam e passaram a sustentar essa denominação por serem especialistas na coleta do mel produzido por essa abelha. Arredios diante da presença dos não-indígenas, alguns se tornaram habitantes das locas de pedra (furnas), passando a consumir o mel como principal alimento.

Os Kalabaça são identificados, ainda, como os *revoltosos*[68]. Contam que na região de Crateús havia um grupo rebelde

68 Alguns relatos relacionam o termo *revoltosos* aos integrantes da Coluna Prestes que passaram por Crateús. Sobre este episódio é possível dizer que, oriunda do Estado do Piauí, onde tentaram dominar a capital, Teresina, a coluna Prestes cruzou a serra da Ibiapaba e, no ano de 1926, andou o sertão cearense, percorrendo o itinerário composto pelos municípios de Ipu, Ipueiras, Nova Russas, o distrito de Sucesso, Crateús, Novo Oriente, Quiterianópolis, distrito de Algodões e Marrecas, Arneiroz e os distritos de Nova Floresta e Boa Vista, seguindo rumo ao Rio Grande do Norte. Na cidade de Crateús foi travada a luta entre os revolucionários que compunham o II Batalhão da Coluna Prestes e as forças legalistas (tropas do governo), ocorrendo a morte de dois membros da coluna, que foram enterrados em um cemitério da cidade (OLIVEIRA, 2006).

que perambulava errante. Inconformados com a perda de suas terras, eles se revoltaram contra todos. Empobrecidos, invadiam as fazendas, realizando pequenos saques. Embora não consigam precisar o ano, os discursos sustentam que, freqüentemente, eles se envolviam em disputas, que incluíam a violência física. Nestes embates morreram muitos integrantes do grupo, contudo, advertem que também mataram. Embora haja divergências, há quem afirme que o Morro dos Defuntos, localizado no distrito da Ibiapaba, assim como a serra das Almas, recebeu esse nome devido à mortandade decorrente desses embates.

Sobre os Kalabaça que habitavam o Morro dos Defuntos, relata-se que desciam para pegar barro nas margens do rio Poti para entupir os olhos d'água dos Oitis. Inúmeras vezes fizeram isso na tentativa de impedir que os fazendeiros se apropriassem das fontes d'água e permanecessem na região. Essa narrativa é bastante recorrente entre os indígenas do Centro-oeste do Ceará.

> Ele não só morreu não, matou muita gente. E aí, outra eu aprofundei no rumo da Ibiapaba. Outro velho falou exatamente a mesma coisa. Os revoltosos, falou exatamente que era os Kalabaça. Quando peitaram neles, era muito osso lá dentro, de gente, nesse morro. Eu diretamente não fui lá, mas ele disse pra mim que os Kalabaça mesmo morando no Morro dos defuntos, desciam e vinham aqui no sertão (Crateús) e pegava barro de louça pra entupir o olho d'água dos Oitis, pra o gado dos fazendeiros não beber. Tinha muito fazendeiro com muito gado, eles entupiam pro gado dos fazendeiros não beber, pra não se apropriar daquela água e não ficar por aí. Ele me disse que foi uma teima grande. Vinham de manhã e de tarde já estava entupido. Levava de novo, tornava entupir. Eu acho que nesse tempo chegou a morrer até gente. Tudo com raiva. É uma história muito bonita. Eu conto assim, mas eu não sou nem Kalabaça. Eu sou casada com uma Kalabaça, que é neta de um dos Kalabaça velho, o Pedro Jandaíra. Mas faz parte da minha história também. Faz parte do meu conteúdo. Mas o que eu quero que os Kalabaça mesmo vá fazer essa pesquisa. Eles mesmo vão, ajudado pela gente, que eles mesmo vá

> lá nas Cabaças. Quem sabe as Cabaças não faz parte deles. De cabaça pra Kalabaça não está faltando nada (Cicero Batata, Tabajara, Vila Vitória)

As ações e reações violentas dos Kalabaça resultaram na constituição de uma representação negativa do grupo. Casos de alcoolismos entre os seus membros acentuam ainda mais essa percepção, tornando-se, por vezes, um estigma. "O Antônio Jandaíra morreu de beber. Ele e o filho dele, o Natim. Os Jadaíra têm a fama que bebe muito" (Helena Jandaíra, Kalabaça, Fátima I).

Antônio Jandaíra participou da primeira reunião na casa de Helena Gomes (Potiguara) para refletir sobre as raízes indígenas dos habitantes de Crateús. Bastante conhecido na cidade, ele se destacava pelos remédios caseiros que ensinava e fazia para as pessoas que o procuravam quando estavam acometidas de alguma enfermidade. Acompanhou as atividades da Pastoral Raízes Indígenas por um tempo, até que passou a viver alcoolizado pela cidade.

Outro caso de alcoolismo bastante citado é o de Pedro. Durante muitos anos ele perambulou bêbado pelas ruas. Sensibilizada com a condição dele, sua neta Lucilene, o levou para morar com sua família. No processo de rememoração do grupo, Pedro Jandaíra contribuiu imensamente. Depois que foi morar com a neta, ele passou a ficar quase o dia todo deitado em uma rede contando as histórias dos "índios do passado". Por meio destas narrativas ela ficou sabendo que eram conhecidos como Kalabaça-Mereré e que depois de uma luta danada, a mãe dele havia sido pega a dente de cachorro. Batata, esposo de Lucilene e membro da etnia Tabajara, escutou muitas dessas histórias. Os relatos ouvidos possibilitaram a ele contribuir na organização dos Kalabaça, o que inclui a criação da associação indígena, que abordaremos no capítulo IV.

Sobre a denominação Mereré é valido registrar que ela é citada por Sales e Martins (1995) no relato da criação do distrito

Poti. Em retribuição aos serviços prestados à coroa, uma mulher chamada Joana Mereré recebeu uma parcela de terra que iniciava nas Queimadas e chegava ao estado do Piauí. Ela chegou para tomar posse do local acompanhada de quatorze escravos. Joana teve muitos filhos. Quando seus descendentes contraiam matrimônio, ela os presenteava com uma porção de terra para instalar sua fazenda e alguns escravos. A parte que hoje equivale ao distrito do Poti foi herdado, no ano de 1876, por uma de suas filhas.

Para finalizar, alguns Jandaíra, principalmente, os mais velhos são detentores de conhecimento sobre flora local e fabricantes de remédios caseiros tais como garrafadas, lambedores e chás. Há os que integram os Centros de Cura na cidade, que serão abordados posteriormente, e os rezadores que exercem esse ofício em suas próprias casas, proferindo curas para os mais diversos males que afligem o corpo e o espírito das pessoas.

Os Kariri

Os Kariri que vivem em Crateús são procedentes da Região do Cariri (ver mapa nº. 5, pg. 193), no Sul do Ceará. Em síntese, a história do grupo pode ser contada a partir da trajetória de Roquelina Alves Rodrigues, conhecida como Tereza Kariri, que nasceu em 03 de junho de 1940, na maternidade do Município do Crato. Seus pais, que residiam em Lavras da Mangabeira, tiveram 12 filhos, sendo ela a caçula. Infelizmente, sua mãe faleceu aos 35 anos, quando ela tinha apenas 15 dias de vida. Desde então ela e sua irmã foram criadas pela tia, no Crato.

A mãe de Tereza sabia muitas orações fortes. Contam que Augusto, um coronel da cidade, tinha um touro bravo que nenhum vaqueiro conseguia laçar. O marido dela apostou um conto de reis com o fazendeiro como ela laçaria o animal. Ao

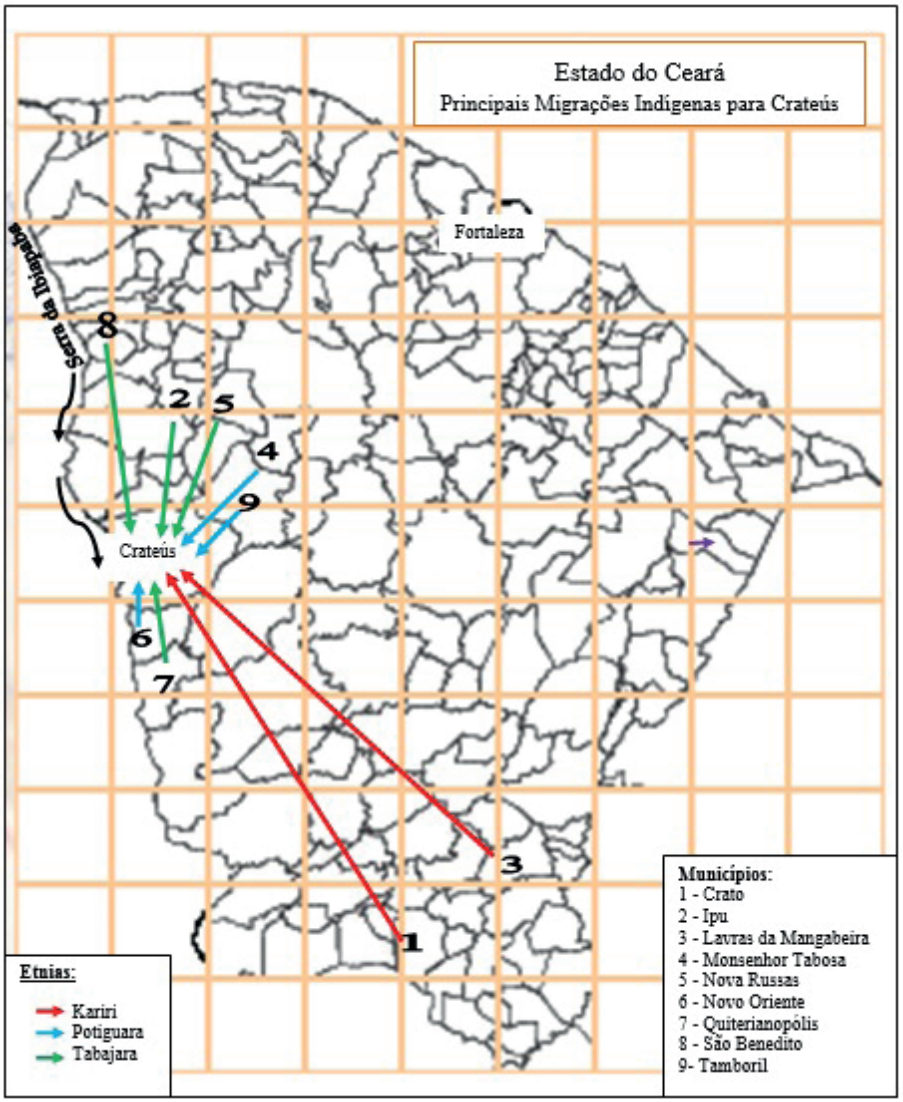
saber da aposta, ela ficou muito chateada, mas para não deixar o marido passar por mentiroso, aceitou o desafio. Foi para o curral e pediu que abrissem a porteira e soltassem o touro. Quem estava presente, passou a gritar dizendo que o touro ia matá-la. O animal seguiu em sua direção e ela, calmamente, se ajoelhou, posicionou a mão na direção do touro e colocou o laço na cabeça dele. Após o feito, seu companheiro recebeu o dinheiro apostado e as pessoas passaram a acreditar no poder que ela possuía.

Tereza destaca que teve uma infância feliz. Estudou cinco anos no Patronato Padre Ibiabina, administrado por religiosas da Igreja Católica. Afirma que embora ocultasse a identidade indígena, as freiras sempre a escolhiam para assumir esse papel nas dramatizações realizadas na escola. Ela, com orgulho, vestia o "traje indígena" e interpretava o personagem. Devido a um acidente parou de estudar aos 15 anos de idade, quando havia terminado a 5ª. série primária e passado pelo exame de admissão.

Com a avó aprendeu a bordar, fazer rendas, tricô, crochê e labirinto, entre outras artes manuais. Durante a adolescência, para ajudar em sua manutenção, passou a fazer enxoval de bebê, toalhas, caminho de mesa e guardanapos bordados para as mulheres ricas da cidade.

Seus irmãos continuaram vivendo em Lavras da Mangabeira, com o pai, que permaneceu sozinho, segundo ela, para não dar madrasta para os filhos. Somente após a morte dele é que eles também vieram para o Crato. Posteriormente, um irmão foi morar no estado do Mato Grosso do Sul com o seu padrinho, outro em Barbalha (CE) e uma irmã casou e foi morar em Recife (PE). O mais velho foi acometido por uma desventura. Casou-se com uma mulher que lhe traia. Ao encontrá-la em casa com o amante, perdeu o controle da situação e matou os dois. Asseguram que ele não foi preso devido à ação de um advogado que o defendeu sem querer nenhum pagamento. No ano de 1967, ele foi assassinado por dois pistoleiros. Não se sabe se a vingança partiu da família de sua mulher ou do amante dela.

Mapa N º. 5



Base Cartográfica do IPECE

Posteriormente, Tereza foi trabalhar para uma família, ajudando a cuidar das crianças. O chefe da família foi transferido para Crateús e ela os acompanhou. Assegura que partiu da sua cidade obrigada pela gratidão. Isso porque o advogado que defendeu o seu irmão era consangüíneo desse senhor. Como as crianças ainda eram pequenas, foi solicitado que ela os acompanhasse. Sua ida tornou-se então a forma de retribuir o benefício recebido. Com essa família ela morou por cerca de oito anos.

Chegou a Crateús em 12 de julho de 1953. Oriunda de uma família muito numerosa, Tereza assegura que tem muitos parentes nos municípios de Juazeiro, Barbalha, Jardim e Missão Velha. Há, ainda, os que vivem em Bodocó, Rancharia, Caruaru e Salgueiro, em Pernambuco, e no Estado de São Paulo. Destaca que desde a extinção do aldeamento o seu povo se espalhou. Mas como tem o provérbio que diz que "um dia até as pedras se encontram", ela alimenta a fé de localizar seus parentes dispersos.

Somente no ano de 1976, quando estava grávida de sua filha mais nova, regressou a terra natal, por ocasião do falecimento da tia que a criou, a quem ela reconheceu como mãe. Tereza Kariri assegura que desde criança sabia que era indígena. Sua avó alertou que ela não deveria contar a ninguém por causa do preconceito e das perseguições sofridas, inclusive a expulsão das terras. Sua identificação se tornou pública somente após a abordagem de Maria Amélia Leite, da Missão Tremembé.

> Mais minha avó e bisavó foram da tribo Kariri, mas nós escondíamos nossa etnia. Guardei esse segredo por muito tempo. Mas em 1988 teve uma grande romaria no Canindé e eu fui representando a Irmandade do Servo Sofredor, pois eu era coordenadora do grupo no meu bairro. Chegando lá, eu me encontrei com a Maria Amélia e ela foi logo dizendo que queria falar um pouco comigo. No início eu fiquei um pouco cismada, perguntando para mim mesma o que ela queria comigo. Mas

> quando ela disse que trabalhava para a Missão Tremembé e que fazia pesquisa sobre os índios e que tinha achado em mim e nos meus filhos uma característica muito forte. Aí eu neguei que eu era, mas com tanta conversa dela, eu descobri que minha avó e minha bisavó e todos os meus antepassados tinham pertencido à tribo Kariri do Crato. Deste dia até agora, eu e minha família nos assumimos com muito orgulho como Kariri e Tabajara. Eu sou muito feliz de ser indígena (Tereza, Kariri, Martoan)

Além de Dona Tereza Kariri, muitos dos membros da Pastoral Raízes Indígenas integraram a Irmandade do Servo Sofredor (ISSO), tais como Margaret Malfliet e Helena Gomes. Sobre a irmandade é possível afirmar que se trata de um instituto secular de vida consagrada da Igreja Católica, criado em Crateús por Freddy Kunz, vulgo Pe. Alfredinho, com o apoio de Dom Fragoso. De origem suíça, ele foi prisioneiro do exército alemão em um campo de concentração na Áustria, durante a II Guerra Mundial e como tal foi marcado pelos horrores da guerra. No ano de 1968 passou a residir no Brasil, na cidade de Crateús.

Entre os moradores da cidade há inúmeros relatos acerca da vida de Pe. Alfredinho. Entre eles podemos destacar um bastante propagado. Certo dia, ele foi convidado a assistir Antonieta, uma prostituta da cidade, que na ânsia da morte pediu para se confessar. Quinze dias depois, ela faleceu e devido à pobreza extrema em que vivia, arrancaram a porta da casa de taipa em que ela morava para colocar o corpo que seria velado. Alfredinho comovido com essa experiência, passado um mês, após uma conversa com Dom Fragoso, alugou o casebre e passou a residir nesta morada, localizada na zona de prostituição da cidade. Neste espaço, ele afirma que descobriu o verdadeiro santuário de Deus (THOMÉ, 1994).

Por ocasião da seca de 1983, em sua radical opção pelos pobres, trabalhou juntamente com os indigentes da região nos bolsões da seca. Durante um período de estiagem, os flagelados

passaram a invadir as cidades do Ceará. Amedrontadas, algumas pessoas trancavam as portas de suas casas. Diante desta situação, Pe. Alfredinho idealizou a campanha *Porta Aberta ao Faminto*, conseguindo que duas mil famílias passassem a acolher as vítimas da seca. Em 1988, ele passou a viver entre os moradores da favela Lamartine, em Santo André, no Estado de São Paulo, onde permaneceu até a sua morte, em 12 de agosto de 2000. Considerado santo por muitos moradores da região de Crateús, em minhas andanças verifiquei que em muitas casas há uma fotografia de Pe. Alfredinho na parede. De acordo com os relatos, os seus devotos a ele recorrem em momento de dificuldade, doença ou para pedir a realização de algum benefício.

A Irmandade[69] tem membros em 10 estados brasileiros e alguns países e, de acordo com os seus componentes, ela tem como missão revelar a toda sociedade o rosto de Deus presente nos sofredores.

Antonio Torres Montenegro (2004) destaca que nem todos fazem uma avaliação positiva da ISSO. A crítica mais contundente é que em sua ação ela não contemplava a dimensão política e a resistência por ela propagada se efetiva apenas no plano religioso, uma vez que a oração, o jejum e a não-violência são vistas como as suas armas. Em uma conversa com Helena Gomes pude verificar, em parte, essa interpretação. Ela destacou que continua simpatizante da Irmandade, mas resolveu se afastar porque o grupo não queria se envolver na luta pela terra, pois segundo alguns de seus membros esse era o objetivo da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Passou a priorizar o movimento indígena porque ele contemplava três aspirações suas: a luta pela terra, o resgate da história e a valorização da cultura.

Retornando a trajetória de Tereza Kariri, depois que estava residindo em Crateús, ela conheceu um militar, Antonio José Rodrigues da Silva, membro da etnia Tabajara, com quem

69 Outras informações sobre a ISSO ver Irmandade do Servo Sofredor (2004).

se casou e teve 11 filhos. Destes, apenas 6 sobreviveram: dois homens e quatro mulheres. O casamento lhe deu alegrias, mas também muito sofrimento. Quando o marido bebia, entrava em um estado alterado de consciência e se tornava violento. Por esse motivo, diversas vezes ela precisou fugir e buscar acolhida na casa da sogra. Embora tenha passado por momentos muitos difíceis, adverte que nunca se separou porque ele, além de nunca ter batido nela, não deixava os filhos passar fome.

No ano de 1963, quando ele foi preso, em flagrante, por ter matado um homem, ela vivenciou uma grande aflição. Para agravar a situação dois de seus filhos eram muito pequenos e uma filha era portadora de paralisia infantil. Neste momento, foi aconselhada por muitos a abandonar o marido e regressar para o Crato. Resistiu, pois acreditava que não poderia deixar seu companheiro nesse momento tão difícil. Sua família, informada do que estava acontecendo, vendeu uma casa que ela possuía no Crato, herança de seu pai, e enviou o dinheiro para ela. Com esse recurso ela pagou um advogado, a fiança e o alvará de soltura. O marido passou a aguardar o julgamento em liberdade, sendo absolvido na primeira audiência. Grato pela atitude de Tereza, ele reduziu o consumo de álcool, até que parou definitivamente. Com orgulho ela afirma que já faz quase quarenta anos que ele não bebe. Atualmente, sua preocupação é apenas com os filhos, que também consomem bebida alcoólica excessivamente. Contudo, agradece a Deus por eles não serem violentos como o pai.

Além do marido e os filhos, o núcleo familiar de Tereza Kariri é composto por dezesseis netos e quatro bisnetos. Ela se considera uma mulher feliz, contudo reconhece que sua vida é marcada por sofrimentos. Entre eles, destaca o fato de as filhas não terem sorte no amor. Conseguiram se casar, mas, atualmente, estão todas separadas e a que tinha um bom marido, que era como um filho para ela, ficou viúva.

Durante certo tempo, os Kariri eram compostos exclusivamente pela família de Dona Tereza. Posteriormente,

é que o grupo foi acrescido da família Barbosa Venâncio, que descende de Vicente Cícero Venâncio. Nascido em Lavras da Mangabeira, região do Cariri, aos 12 anos passou a viver em Crateús, sendo criado por Chico Rufino, um latifundiário da cidade. Alguns afirmam que ele era seu filho legitimo, mas como Chico era casado, criou Vicente como adotivo. Esposado de Dona Senhora, teve outros filhos, entre eles, Chico Gomes, que foi prefeito de Crateús.

Ao completar 18 anos, Vicente Cícero se afastou dessa família e conheceu Antonia Portela Barbosa, com quem casou e constituiu família. Como sua esposa era da Carrapateira, viveu nesse local por alguns anos, trabalhando na agricultura com dificuldade. No ano de 1962, quando passou a morar na cidade de Crateús, a vida melhorou um pouco. Embora residindo no contexto urbano, continuaram exercendo a agricultura, pesca e a caça.

A identificação como indígenas aconteceu por intermédio de Tereza Kariri. Como ela sabia que o patriarca da família era originário da região do Cariri e a família da sua mãe era da Serra das Matas, afirmou que de um lado eles eram Kariri e do outro eram Potiguara. Antonio Barbosa Venâncio (Bitônio) afirma que ela tomou a iniciativa de convidá-los para participar do movimento indígena.

Após o ingresso no movimento indígena, a família Babosa Venâncio, considerando a descendência paterna, assumiu a denominação Kariri e fez parceria com a família de dona Tereza. Com o passar do tempo, sugiram divergências entre as famílias, resultando em uma cisão. O conflito desencadeado entre os dois núcleos familiares será abordado no próximo capítulo, quando refletiremos sobre a criação das associações indígenas.

Os Potiguara

O grupo Potiguara é o mais numeroso em Crateús e, atualmente, é visto como o mais expressivo no movimento indígena local. Considerando o padrão da *indianidade*, citado anteriormente, é possível afirmar que os Potiguara são o grupo que mais tem se adequado ao modelo estabelecido. Ao longo do relato etnográfico isto será evidenciado, revelando, em parte, por que eles conquistaram a liderança do movimento indígena local.

Membros do grupo informam que no passado eles habitavam toda a região, o que inclui a zona urbana do município. Com a chegada dos fazendeiros, eles passaram a se concentrar em alguns espaços tais como o Monte Nebo (Crateús), Serra das Matas (Monsenhor Tabosa e Tamboril) e Lagoa dos Néri (Novo Oriente). Estes locais tornaram-se referência na memória indígena atual.

> Na verdade, antigamente era tudo espalhado por aqui. Eles viviam lá (Monte Nebo) e viviam aqui (zona urbana). Eles viviam aqui por causa do rio, era a sobrevivência. Os índios, eles viviam onde achavam água e alimentação. Ainda hoje cada um tem a sua alimentação adequada. Tem uma comida que pra você tem mais sabor? Assim também era os índios. Onde tinha peixe eles estavam. A terra era liberta. Ele chegava ali e ficava. Aqui na beira do rio também era mata. Agora, graças aos malfeitores fizeram essa traição. No ano de 1847, 1850, foi um desses anos, mataram os índios das Furnas dos Caboclos. Foi nessa era. Chegou por aqui a família dos Sabóia e dos Ximenes, chegou a família Barros e acabaram com os nossos parentes, os índios do Monte Nebo. Inclusive tem índio do Monte Nebo hoje, filho, filho natural das Furnas dos Caboclos, você chega lá e nem olha pra você (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

O Monte Nebo é um distrito da zona rural de Crateús, onde está localizado a Furna dos Caboclos, uma gruta que servia de

abrigo para os "índios do passado". Por volta do ano de 1850, esse grupo indígena foi massacrado, a mando de um fazendeiro que quis se vingar dos indígenas que estavam caçando o seu gado. Deste massacre sobreviveu apenas uma menina, que foi capturada por um vaqueiro e trancada dentro de uma casa para amansar. Depois que isso aconteceu, ela passou a viver maritalmente com ele. Da união dos dois surgiu a família Barata, que reside na zona urbana e rural de Crateús.

Sobre os embates devido à captura de gado, Joaquim Alves (2003) afirma na luta entre os colonizadores e os indígenas, estes perderam suas terras frescas. A escassez da caça em decorrência pouca ou ausência total de chuvas, originou os *bandos*[70], levantados pelos governadores das Capitanias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, que perseguiram os *índios de corso*, que faziam guerra de reconquista ou de vingança, capturavam o gado solto no campo para se alimentarem devido a falta da caça. Mesmo com os ensinamentos dos religiosos e com a perseguição dos fazendeiros, os indígenas permaneciam apanhando o gado que encontravam solto. Segundo o autor, as lutas que ocorreram da segunda metade do século XVII e ao longo do século XVIII são resultado do desencontro de percepções a cerca da propriedade, ou seja, os indígenas não possuíam a concepção de propriedade cunhada pelos colonizadores.

Em Crateús, o relato do massacre da Furna dos Caboclos e a origem da família Barata são bastante conhecidos. Pode-se afirmar que a identificação dessa família como indígena é anterior ao processo de emergência étnica desencadeado com a ação da Pastoral Raízes Indígenas. Essa referência a ascendência indígena pode ser verificada em algumas produções bibliográficas locais. É válido destacar que embora seja de conhecimento público a origem indígena da família Barata, ela não faz parte do movimento

70 Os bandos eram organizações militares enviadas pelos governadores das Capitanias para o interior para combater os *índios de corso* e os grupos de vadios e ladrões (ALVES, 2003).

indígena atual. Algumas lideranças indígenas tentaram motivar seus membros a se integrarem a organização indígena, contudo, até agora isso não aconteceu. Houve um momento em que membros dessa família, que vivem na localidade Ceilândia, estabeleceram relações com as lideranças indígenas e com agências indigenistas. Com a ocupação do assentamento Santa Rosa, episódio que será descrito posteriormente, os fazendeiros da região passaram a desqualificar e ameaçar os indígenas. Amedrontados com a agressividade dos latifundiários, eles desistiram de integrar o movimento indígena.

Passando a Serra das Matas, de acordo com os relatos coletados, no passado os indígenas viviam como nômades, migrando periodicamente do Monte Nebo para esse local. Durante a pesquisa de mestrado que realizei entre os Potiguara da Serra das Matas, colhi diversos relatos sobre essas perambulações[71]. Na memória do grupo está presente o massacre da Furna dos Caboclos e as referências aos parentes que vivem no Monte Nebo.

> A mamãe contava e eu também conversei com o senhor de lá. Na época o pessoal daquela área, aquela área era toda dos índios Potiguara. Conta a história que os indígenas nunca tinham visto gado. Tinham caça, arco e flecha. Eram nômades, saiam do Monte Nebo até a Serra das Matas. Faziam este percurso todinho a pé, todo mundo andando. Apareceu gado, na área, era dos fazendeiros. Então eles desciam pegavam o gado e comia. Bom, aí tinha o vaqueiro do fazendeiro que fazia amizade com os índios. Como tava desaparecendo o gado, o fazendeiro pensou assim: Vou mandar o vaqueiro fazer ainda mais amizade com os índios, dormir lá com os índios para poder matar. Índio não vale nada na lógica deles, comiam o gado, não presta pra nada. Foi assim que aconteceu. O vaqueiro foi dormir na furna com os índios. Aproveitou quando todo mundo estava dormindo, aí ele cortou os arcos e as flechas de todos eles. Quando ele terminou de cortar, ele desceu. Quando chegou a uma certa altura, lá embaixo, ele encontrou o fazendeiro com espingarda. E os índios tudo desarmado. Aí foi

71 Para conhecer os relatos das perambulações ver Lima (2009).

> pei, pei, pei, pei. Aí os índios pegavam os arcos e as flechas e tudo cortado. Mataram tudinho, só escapou uma menina que pulou da furna. O nome dela é não sei o que Barata. Mataram tudinho, só sobrou ela. Neste tempo parte da minha mãe estava lá na Chame-inchuga, por isto escaparam. Pegaram a menina e levaram. Não foi este vaqueiro não, foi outro. Deixaram a menina trancada numa casa. O nome Barata é por causa de que a menina comia os bichos do mato, tanajura, disse que a menina comia muito. Por isto chamam de Barata. Aquele senhor que me contou essa história chamavam ele de Barata, ele era filho dessa índia que comia barata. Seu Manoel Barata. As irmãs da mamãe, a Pititi casou com o Manoel Rosa, ele era neto do Manoel Barata. Eles sabem que são Potiguara. Eles perderam a terra, trabalham na terra do patrão. Mas ainda consegue viver junto. São mais de 70 pessoas, tudo primo nosso. São filhos e netos da irmã da mamãe. Essa história ninguém gosta de contar, porque ninguém gosta de dizer que é parente de ladrão. Todo mundo dizia que os índios eram um bando de ladrão de vaca. Não prestavam para nada, então vamos matar. A história foi escrita pelo que venceu. É claro que eles não iam dizer que mataram um monte de índio. O motivo é que eles eram ladrão. Ladrão, comedor de vaca. E aí o que roubou a vaca, o que comeu a vaca resolveu se calar, não falar nada pra não dizer que é parente de ladrão. Se você for lá muitos vão dizer que não conhece esta história, mas conhece tudo direitinho, só não quer é falar. É melhor ficar calada do que contar. Ou então, quando contava dizia que era com outra pessoa. Sempre contavam que tinham visto dizer. Era sempre a história dos outros. Minha mãe e minhas tias sempre diziam: é muito ruim contar história de sofrimento (Teka, Potiguara, aldeia Mundo Novo – Monsenhor Tabosa)[72].

Além do massacre, a memória do grupo é portadora de relatos acerca da expropriação territorial dos indígenas e da migração de muitas famílias para a zona urbana de Crateús, fugindo de uma epidemia que assolou os moradores da região.

72 Relato citado em Lima (2007)

> Meu avô tinha deixado a terra. Eu não sei se eu lhe contei, mas os nossos antepassados deixaram aquela terra (região do Monte Nebo) através de uma epidemia que teve lá. Essa terra lá tem mito, tem muito espírito. Lá a gente tem muita visão. Teve muita gente que viveu lá e tem também muita gente que morreu. Foi por causa de uma doença que deu que minha vó deixou de morar lá. Minha avó teve 25 filhos, ela saiu de lá com sete. Morreram todos lá. Quando morreu meu avô, faleceu meu avô e faleceu mais cinco filhos. Era seis corpos na casa da minha avó, seis num mesmo dia... Era tipo uma gripe. Mas uma gripe incurável. Dava uma febre doida logo e não durava 24 horas. Meu avô agüentou pouco tempo. Depois eles foram pegando remédio do mato e melhoraram. Mas morreu quase tudo. Foi como essas doenças que dá em galinheiro, você não ver como é? De repente aparece uma galinha doente, daqui a pouco morre quase tudo. Foi assim nesse tempo. Com as plantas foi que eles conseguiram amenizar aquela febre. Mas morreu muita gente (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

Há, ainda, registro de negociações territoriais injustas realizadas no momento de dificuldade.

> Essa terra que era do meu bisavô. Um tio meu, ele é pai de um rapaz que morreu agora em Brasília. Quando foi pra ela sair de lá, ele trocou toda a terra por uma vaca parida com um fazendeiro chamado Chico Jatobá. Ele fez uma proposta a ele, disse que se ele aceitasse colocar um lote de gado na terra, pra ele cuidar do gado dele, essa vaca era dele. Só para você ver como são as coisas, através dessa vaca ele deu, ele passou a mandar na terra. Naquele tempo você sabe como era, era o tempo dos coronéis. Os fazendeiros era que mandava em tudo. Isso foi uma confusão muito grande, por causa dessa confusão ele foi embora, foi direto pra Brasília, o Distrito Federal, aí lá ele morreu. Esse cabra que fez isso era muito rico, ele tinha uma propriedade grande, a Cajazeira era dele. Cajazeira era uma propriedade muito grande, foi onde eu nasci (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

Quando Crateús despontou como um núcleo urbano importante do Centro-oeste do Ceará, além de exercer influência

nos municípios vizinhos, ele passou a ser um pólo de atração para as pessoas das cidades adjacentes, que se deslocavam quase sempre em busca dos serviços ofertados e de melhores condições de vida. Entre os municípios de origem dos migrantes está Monsenhor Tabosa e Tamboril, que estão localizados na região da Serra das Matas. Por ocasião do processo de emergência étnica, os que eram originários destas cidades, passaram a sustentar o etnônimo Potiguara.

Na memória dos indígenas também está presente narrativas de migrações do Município de Novo Oriente para Crateús. Eles fazem referência a Lagoa dos Néri, que de acordo com os relatos, sempre foi habitado por indígenas. Afirmam que os antepassados tinham escrituras das terras registradas em Oeiras, no Piauí, estado do qual faziam parte. Com a passagem de Crateús para o estado do Ceará, as escrituras ficaram invalidadas, o que favoreceu ao domínio dos fazendeiros pecuarista que se instalaram na região. Informam que o Major Padre da Varginha, pertencente à família Vieira, originário de Independência, e Antonio Bento se tornaram os maiores proprietários de terra neste período. Inimigos, os dois, durante um tempo, brigaram pelas terras da região. Na disputa o Marjor Padre foi vencedor, estendeu seu domínio até a Lagoa dos Néri e consolidou a expropriação territorial dos indígenas. As secas constantes na região obrigavam os indígenas a partirem rumo ao estado do Piauí. Nestas ocasiões, muitos vendiam a terra por um valor irrisório ou trocavam por comida. Os que não vendiam, ao retornarem, encontravam cercas que impediam o acesso a terra.

Em relação às secas pode-se afirmar que elas são um problema que vem afetando o Ceará, e boa parte da região Nordeste há bastante tempo. No século XVIII ocorreram secas bastante intensas, assolando da Bahia ao Piauí, nos seguintes períodos: 1721-1725, 1736-1737, 1745-1746, 1777-1778 e 1791-1793. Ainda neste século, atingindo apenas algumas áreas do

Ceará, houve seca no ano de 1754, 1760, 1766 e 1772. Os períodos das grandes secas foram cheios de lutas entre os índios que se confederaram em defesa da própria subsistência e o colonizador que mobilizou suas forças, entregando-as a um chefe, com o objetivo de exterminar o *índio de corso* que devastava fazendas, destruía o gado e eliminava pessoas. Culminaram essas lutas entre 1670 e 1690, estendendo-se até os últimos anos do século, período em que se verificou a maior seca dessa fase histórica. No século XIX são registradas oito secas no Ceará: 1804, 1810, 1824-1825, 1844-1845, 1877-1879, 1888-1889, 1898 e 1900 (ALVES, 2003). No século XX e XXI este problema continua assolando a população cearense.

Retornado a trajetória dos Potiguara, as secas causaram muito sofrimento à tribo dos Pelados, como eram denominados. Em um momento crítico, depois que duas pessoas faleceram de fome e sede, quase todo o grupo teve que migrar para o Piauí. Quando lá chegaram, muitos morreram de cesão. Dos que sobreviveram, uma parte se fixou na cidade de Altos. Os demais seguiram adiante e se estabeleceram na localidade Alto Fresco, próximo ao município de São Pedro do Piauí. Desde então, este passou a ser um local de referência para o grupo, que passou a migrar nesse perímetro. Tornou-se uma prática recorrente, nos períodos das secas, o acolhimento dos parentes flagelados que viviam no Ceará. Até os dias atuais, parte da família vive nessa localidade.

Em Alto Fresco passaram a ser chamados de Latão[73]. Afirmam que por serem violentos e audaciosos, as pessoas tinham medo deles e evitavam contato. Internamente, o grupo era chefiado por Otávio. Quando ocorria algum incidente envolvendo membros da coletividade, as pessoas da região informavam a situação a ele, que tomava as medidas cabíveis. Neste tempo, segundo alguns, durante a semana santa passavam a noite toda dançando o Xarandê, uma dança própria dos Latão.

73 Receberam esse apelido porque comiam com colheres feita de latão.

São enfáticos em afirmar que as idas e vindas do grupo favoreceram a ocupação do território indígena pelos fazendeiros. Quando as chuvas chegavam, eles retornavam ao local de origem. Contudo, deparavam-se com uma nova configuração territorial. Destacam que certa vez quando uma parte do grupo regressou, já não conseguiram ficar na Lagoa dos Néri. Passaram a habitar as localidades Saco, Lagoinha e Açude dos Carvalhos. A primeira chegou a abrigar 17 casas de indígenas. Neste período foram obrigados a pagar renda ao Major Padre. Este, durante o verão mandava o seu rebanho bovino para o local, colocando-o aos cuidados de Mané Sabino, um dos indígenas.

Para alguns, a relação com os patrões foi sempre tumultuada, principalmente, devido às atividades produtivas desenvolvidas. No período em que plantavam mamona, conflitos foram deflagrados entre eles e os fazendeiros. Isso por que, simultaneamente, cultivavam milho, feijão e mamona. Logo após a colheita dos dois primeiros produtos, que possuem um tempo menor de cultivo, os fazendeiros, que eram donos da terra, colocavam o gado nas lavouras, obrigando-os a cortar a mamona antes do tempo. Essa prática resultava em prejuízos, causava desgostos e gerava tensões constantes. Mas houve quem se acostumou a viver como morador, tornando-se submisso aos patrões. Os que não se habituaram, por falta de opção, resolveram partir para a zona urbana de Novo Oriente e de Crateús.

Com a morte do Major Padre, as terras foram compradas por Valdir Martins, que as vendeu para terceiros, entre os quais estavam alguns indígenas, que atualmente ainda moram lá. Destacam, porém, que a maior parte do povo vive na zona urbana de Novo Oriente.

> O lugar onde morou parte da minha família era o lugar chamado saco. Hoje só resta mesmo as casas velhas, já derrubaram tudo. A família nossa que tem morando lá é muito pouca, porque é muito difícil, tem muita falta d'água. As terras, durante

> a saída do meu povo, ficaram no poder do Major Padre. Depois foi um homem daqui um homem chamado Valdir Martins, tropeiro. Ele trabalhou, fez uma lagoa, conseguiu casar com uma moça de lá, colocou um comércio, soube administrar bem e ganhou muita coisa. Quando morreu o Major Padre da Varjinha, os herdeiros dele venderam quase todas as terras por Valdir Martins. Aí nós perdemos de vez as terras. Com um tempo, o Seu Valdir Martins voltou aqui pra cidade (Crateús). Ele morreu o ano passado. Ele vendeu pra outros. Foi assim que o nosso povo perdeu toda a terra. Hoje tem uns parentes nossos que compraram uns pedacinhos, uma tarefa, mas pouca coisa. Com isso outros foram comprando e são, atualmente, umas trinta famílias. Mas a maioria do nosso povo vive mesmo é dentro da cidade de Novo Oriente. Na cidade, eles ainda não estão organizados, mas eles desejam e querem. Mas falta alguém com esclarecimento. Falta uma liderança que anime esse povo (Helena, Potiguara, Planalto).

Os que migraram para a zona urbana de Crateús tiveram dificuldade de se adaptar, principalmente, por serem agricultores. Desanimados, alguns retornaram a zona rural, mas logo em seguida, tiveram que regressar para a cidade. O desejo de que os filhos estudassem, contribuiu para que permanecessem no espaço urbano. Esta foi à trajetória, por exemplo, da família de Helena Gomes, uma das lideranças indígenas de maior evidência em Crateús. Ela afirma que seu pai, depois de muita perambulação, passou a viver definitivamente em Crateús, no ano de 1971.

Inicialmente, sua família morou no bairro Caixa D'Água. Por ocasião de uma seca que assolou a cidade, Helena foi trabalhar nos bolsões da seca. Lá conheceu Pe. Alfredinho, ficou admirada pelo seu carisma e humildade e tornou-se membro da Irmandade do Servo Sofredor. Através do sacerdote ingressou nas pastorais da Igreja Católica. Encantada com o trabalho desenvolvido por Dom Fragoso, tornou-se uma colaboradora nas ações pela Diocese de Crateús.

> Nós viemos e nos instalamos no bairro da Caixa D'água, no ano de 1971. Eu comecei a trabalhar na Diocese. Era um trabalho muito bom com Dom Fragoso, em uma linha de conscientização. Um evangelho de vida. Tinha o evangelho no papel, na bíblia e tinha o evangelho na vida, que era a vida de cada pessoa oprimida. E a bíblia servia de esclarecimento, na linha de Dom Fragoso e de seus agentes, as freiras, os padres também. Era essa a orientação. Todo mundo se sentia tocado e comprometido. Eu fiquei doida quando me deparei diante dessa visão. Eu vinha de um trabalho no bolsão da seca, no ano de 1983, foi cinco anos de seca, desde 1979 a 1983. Os bolsões eram comandados pelo exército do IV BEC. A gente sofreu muito lá. Além da fome, da falta d'água, da necessidade, ainda tinha mais a presença do comandante, do Major Borge. Quando eu conheci a voz, quando eu escutei a voz do bispo Dom Fragoso, ele falava tudo o que estava dentro das minhas entranhas, do meu coração. Com facilidade eu peguei o sopro, foi dentro de poucos anos eu entrei na diocese. Eu comecei em 1983, quando foi em 1984, eu já estava inserida no movimento da diocese em geral. Fiz todo o estágio, desde a base, passei para paróquia, da paróquia fui coordenadora da Paróquia, cheguei até coordenação da diocese. A gente já tinha dado início a uma luta de ocupação aqui nos bairros de Crateús, só aqui tem cinco ocupações. Depois de sentir e gostar dessa experiência, aí eu voltei com essa nova mensagem, com esse novo espírito, voltei para o meio do meu povo. Voltei dos altares para botar os pés no chão, principalmente, desta periferia onde eu moro (Helena, Potiguara, Planalto).

A primeira reunião para refletir sobre o trabalho a ser desenvolvido como os "remanescentes indígenas" de Crateús aconteceu no quintal da casa de Helena.

> Bom começou aqui em Crateús com Dom Fragoso. Ele começou a dizer que aqui tinha índio e começou a incentivar a irmã Margaret. Porque aqui em Crateús existia índio, porque a irmã Margaret não fazia um grupo pra discutir sobre esses problemas dos indígenas. Aí ela começou a reunir a gente, começou a incentivar a gente. Era um pequeno

> grupinho. Lá debaixo de um pé de caju, no quintal da casa da Helena. Era bem poucas pessoas. Era eu, era a Helena, Dona Francisca, Dona Tereza da Maratoan, que era Kariri. Era seu Zequinha. Eu sei que era bem pouquinha gente. E a discussão era contar a história da gente, de onde a gente veio, quem era nossos antepassados. Contar a nossa história, como era que a gente vive. A gente dizia como era que a gente vivia, qual era os tipos de remédio caseiro que a gente usava, como era que a gente fazia aqueles remédios pra gente, sobre casca de que. Começou tudo por aí. Foi aí que começou a luta, essa pequena sementinha que hoje está espalhada pelo mundo inteiro (Maria Conceição, Potiguara, Terra Prometida).

Nesta ocasião foram dados os encaminhamentos necessários para criação da pastoral. Como a espiritualidade é uma característica que se sobressai entre os moradores da cidade, resolveram iniciar com uma reunião com rezadores/ curadores. Para este momento convidaram pessoas que já eram reconhecidas nesta prática, entre os quais estavam seu Severino Tupinambá, Antonio Jandaíra (Kalabaça) e Francisca Lira (Tabajara). Nesta reunião também estiveram presentes Zé Vicente (cantor popular), Margaret e Maria Amélia. Passaram o dia todo reunidos e, ao final, decidiram adotar a denominação *Pastoral Raízes Indígenas*.

Sobre a denominação Raízes Indígenas vale a pena citar que ela, além de evidenciar a percepção que se tem acerca da identidade, é uma metáfora utilizada para contar a história indígena.

> Todos nós somos raízes. Cortaram os nossos galhos, os troncos cotaram, mas não arrancaram as raízes. As raízes somos nós. Os galhos são os nossos antepassados, os nossos tataravôs, nossos bisavôs. Os trocos são nossos avôs. Nós somos as raízes. Você vê uma roça, um campo, por exemplo. Um campo que eu digo; você vem broca o campo, arranca os tocos. Você planta vinte e cinco anos, vinte e cinco anos não é vinte e cinco dias não. Aí pensa que

> essa terra não dar mais nada. Aí deixa lá a terra abandonada. As raízes que ficam embaixo da terra, elas brotam e viram mata. Acima do Mambira tem uma mata lá que há vinte e cinco anos foi cultivada. Agora está lá, é uma mata virgem. Está lá. É a força da natureza. A gente é comparada com qualquer planta. Comparando assim a minha família, eu sou o pai da minha família, quando eu partir eles ficam. Meus filhos são as minhas raízes. Aí nunca vai se acabar. Quando uns partem, sempre fica alguém e não acaba. É sempre vivendo. A história do troco velho já se foi, mas fica as raízes. Por isso os indígenas não acabam (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

Em síntese, os indígenas se comparam a uma árvore. Considerando as suas partes, os galhos e os trocos são os índios antepassados que foram perseguidos e massacrados. A raiz são os índios contemporâneos. Para sintetizar essa proposição, sustentam o jargão: *cortaram a árvore, mas não arrancaram a raiz* e com ela explicam a atual presença indígena no município. Afirmam que quando um agricultor vai preparar o roçado, se ele broca, mas não arranca a raiz, é só uma questão de tempo para que a mata volte a florescer. Quando a chuva chega, isso acontece mais rapidamente. Assim é a existência indígena. Bastou apenas chegar um tempo favorável para que as raízes indígenas, que estavam enterradas na terra, germinassem novamente. Os que não conhecem a natureza, achavam que tudo tinha acabado. Como eles não entendem que é só uma questão de tempo, ficam admirados diante da organização indígena atual.

As reflexões empreendidas na referida reunião foram socializadas por meio de uma peça de teatro que foi denominada de *O Renascer da Cultura Indígena*. A encenação foi filmada por Goçalim (Potiguara) e apresentada na Terra Prometida e demais bairros da cidade. Com o desenrolar dessa atividade e com a adesão de outras pessoas a pastoral, planejaram romarias para o Monte Nebo, território dos Potiguara. Estas caminhadas

contribuíram bastante para o resgate das trajetórias dos indígenas na região e para firmar as adesões à pastoral.

A experiência de Helena na luta por moradia na cidade foi bastante oportuna para a organização das comunidades indígenas. Sua atuação nas diversas ocupações favoreceu a constituição de contatos com pessoas que, posteriormente, passaram a integrar a Pastoral e a assumir a identidade indígena.

> Carmen, mesmo que não tenha sido uma luta dos indígenas por casa, mas depois a gente viu que a maioria dos que iam pra esses assentamentos era tudo indígena. Por que os índios é os que não tem onde morar, não é? Quem tem, tem. Quem não tem, são esses que vieram de fora. A gente perguntava de onde você veio? De onde você é? Diziam que eram de Novo Oriente, era de Quiterianopólis, era do interior dos matos (zona rural). Só depois a gente tomou consciência que era coisa dos índios mesmos. Assim que começou a luta não existia (indígena). Mas quando foi com pouco, com dois, três anos começou o movimento dos índios. Através do Dom Fragoso, da Margaret, da Helena que incentivou. Aí formou aqueles grupinhos e hoje está essa coisa assim. Por que a história de cada um não tem pra onde correr (Maria da Conceição, Potiguara, Terra Prometida)

Para completar a descrição dos núcleos familiares, que compõem os Potiguara em Crateús, é importante citar a família Moreno, que habita majoritariamente a ocupação Terra Livre. Este núcleo familiar é chefiado por José Moreno Vieira, vulgo Zé Moreno, que é bastante conhecido na cidade como curador. Filho de Luis Moreno da Silva e Maria Vieira da Conceição, ele afirma que herdou esse dom de seu pai, que dizem ter sido um curandeiro bastante renomado.

> Era um dos melhores curandeiros do Nordeste. O mestre Zé Bruno, no Maranhão, foi o Grade. No Codó foi a Maria da Cajubeira. Aqui no Ceará foi o Luis Moreno, pai do Zé Moreno lá da Terra Livre. No Piauí foi Zé da Cajubeira (Pajé Cícero Pontes, Potiguara, aldeia São José)
> .

Proveniente da localidade Pereiro, que é vizinha a Santo Antonio dos Azevedos, distante 24km de Crateús, Zé Moreno possui uma trajetória marcada por migrações. Aos dezoito anos de idade migrou para o Rio de Janeiro em busca da sobrevivência. Lá permaneceu apenas seis meses. Regressou, casou-se e constituiu família. Quatro anos depois retornou para o Rio de Janeiro e nove meses depois sua mulher foi ao seu encontro. No ano de 1975 converteu-se a Assembléia de Deus. Migrou para o Estado da Bahia, onde trabalhou por um tempo. Ingressou no IV Batalhão de Engenharia e Construções (BEC) e foi morar no estado de Goiás, em uma cidade distante quatro horas de Brasília. Enquanto lá estava, adoeceu de uma perna, chegando a ser internado no hospital de Sobradinho. Depois que se curou foi para o Rio de Janeiro novamente, no ano de 1978. Passou a trabalhar na construção civil, ajudando na edificação da Casa da Moeda. Como foi acometido novamente pela enfermidade na perna, afastou-se da construção com direito ao benefício do Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). Quando retornou foi demitido. A partir de então, sempre que conseguia um trabalho, ficava doente e era demitido logo em seguida. Em decorrência dessa situação passou por grande dificuldade financeira e foi obrigado a vender o barraco em que morava. Com o dinheiro comprou passagem para toda a família, conseguindo chegar até Minerolândia. Nesta cidade deixou a sua filha mais velha, pois o recurso que tinha não dava para pagar sua passagem. Entristecido e doente, depois de muito sofrimento, conseguiu chegar a Crateús. Nesta cidade, Zé Moreno restabeleceu sua saúde utilizando remédios homeopáticos. Assim que recobrou suas energias, viajou mais uma vez para o Rio de Janeiro, aí permanecendo apenas treze dias, pois mais uma vez ficou enfermo. Recebeu o benefício do INSS por um tempo, até que foi aposentado por invalidez aos 35 anos.

Em uma de nossas conversas, ele destacou que já enfrentou muitas adversidades em sua vida. Nunca quis sair de Crateús,

mas foi obrigado devido à falta de recursos. Informa que, para agüentar a separação da família, cada vez que partia bebia bastante. Fazia todo o trajeto embriagado.

Sobre os trabalhos espirituais que realiza, ele conta que certa vez quando estava em sua casa, sentiu um tremor em suas costas e desmaiou. A casa dele se encheu de gente, pois muitos achavam que ele estava morrendo. No entanto, tratava-se da incorporação do espírito de seu pai, Luis Moreno. Enquanto estava *entoado*, ele falou sobre a geração dos índios e escravos de São Miguel dos Tapuios, município do Estado do Piauí. Dela vem a origem indígena da família Moreno.

Depois dessa experiência, ele ficou trinta dias trancado em casa e a partir de então passou a *trabalhar,* ou seja, fazer atendimentos espirituais. Com orgulho, Zé Moreno assegura que nenhum pai de santo lhe iniciou. Ele já nasceu com o dom espiritual, bastou apenas que seu pai incorporasse, para que ele desenvolvesse. Assevera que essa é uma virtude de sua família e que seus filhos ainda não trabalham, mas desde o nascimento estão habilitados para as práticas espirituais.

Depois que passou a atender as pessoas sua fama foi crescendo. Quando os moradores da cidade e seus arredores souberam que havia um filho de Luis Moreno trabalhando, passaram a procurá-lo. A cada dia foi crescendo o número de pessoas que buscavam sua ajuda. As solicitações eram tantas que ficou sem tempo para cuidar de si. A excessiva jornada de trabalho provocou um esgotamento físico e mental. Desde então, ele precisou limitar o número de atendimento. Atualmente, atende diariamente apenas duas ou três pessoas.

Entre os espíritos que incorpora, os mais recorrentes são Luis Moreno, Mestre Zé Bruno, que foi um grande curador do Maranhão, e Mestre Juraci, um auxiliar deste. Além de rezar nas pessoas, ele ensina remédios caseiros para inúmeras doenças. Sustenta que consegue prever o futuro. Certa vez sonhou que

encontraria um arraial para ele e seus filhos morarem. Tempos depois, sua família integrou o movimento por moradia na cidade de Crateús e ocupou um terreno, que foi denominado de Terra Livre. Nesta ocupação, muitas casas são de membros de seu núcleo familiar.

Para finalizar, Zé Moreno confidencia que está cansado de viver na cidade. Em seu coração cresce o desejo de morar na zona rural. Não sonhou, mas sua intuição diz que ele conquistará um lugar sossegado, um novo arraial para terminar os seus dias junto com os seus filhos. Ele garante que o Assentamento Santa Rosa é esse lugar.

A família Moreno integrou o grupo de indígenas que ocupou este assentamento, em 11 de dezembro de 2004. Este episódio, que será abordado, é considerado malsucedido por alguns indígenas e agências indigenistas devido à desistência destes diante da perseguição dos fazendeiros. Quando lhe informei desta interpretação, ele discordou. Com veemência Zé Moreno afiançou que no momento eles tiveram que recuar, pois os fazendeiros são mais fortes. "Mas o futuro a Deus pertence e os indígenas nunca desistiram. Você não sabe? Filho de Caboclo tomba, mas não cai" (Zé Moreno, Potiguara, Terra Livre). Com serenidade, ele sustentou que eles não abdicaram do Santa Rosa, prova disso é que um filho seu continua morando em uma das casas, para demarcar a presença indígena neste espaço. Ele evidenciou a esperança de que a FUNAI cumpra com a sua responsabilidade e faça a regularização, não apenas do assentamento, mas de toda a região do Monte Nebo, transformando-a em Terra Indígena. E caso isso não aconteça, quando os indígenas estiverem fortalecidos, eles voltarão a ocupar o local. Talvez ele não alcance o dia em que os Potiguara conquistarão essa terra, mas ele ficará feliz se os seus filhos vivenciarem essa vitória.

Em abril de 2010, durante a última etapa de trabalho de campo, fiquei sabendo que o filho de Zé Moreno não estava mais

no Santa Rosa e que ele havia vendido a sua casa na Terra Livre e tinha comprado uma na sede do distrito da Ibiapaba. O local onde vive atualmente fica no caminho que dá acesso a aldeia Mambira, que será abordada no próximo capítulo. Por ocasião de minha ida a esta aldeia, percebi que a nova residência de Zé Moreno tornou-se um ponto de apoio para ele e seus filhos neste novo processo de ocupação. Recentemente constituída pelos Potiguara, esta é mais uma tentativa de povoamento da Terra Indígena Nazário. Integrantes do grupo que estabelecerá residência nesta nova aldeia, este núcleo familiar já possui lotes demarcados e barracos parcialmente construídos.

Encontrei com Zé Moreno por duas vezes neste período, mas não tive a oportunidade de conversar sobre o assunto, pois ele estava enfermo. De acordo com Bidó, um de seus filhos, eles não desistiram do Santa Rosa, mas estão cansando de tanto esperar. Eles acreditam que a desistência das famílias que foram para o Nazário dificultará a conquista do Santa Rosa, pois está sendo visto por muitos como abandono da Terra Indígena. Preocupados com esta interpretação resolveram ocupar este espaço. Mas no dia em que se efetivar a demarcação de uma Terra Indígena na região do Monte Nebo, eles passarão a morar neste local, haja vista que esta é a *terra de origem* dos Potiguara.

Os Tabajara

Assim como os Kalabaça e os Potiguara, os Tabajara são considerados um grupo numeroso em Crateús. Para evidenciar a constituição desta coletividade, será abordado inicialmente o núcleo familiar liderado por dona Tereza e Mazé, que se concentra majoritariamente na Vila Vitória, localizada no bairro Fátima I. As duas irmãs ingressaram na Pastoral Raízes Indígenas na década de 1990. Adotaram o etnônimo Tabajara considerando que seus

antepassados viveram na Serra da Ibiapaba[74], historicamente definido como território desta etnia.

A família de dona Tereza e Mazé possui, assim como outros núcleos familiares abordados neste capítulo, uma trajetória marcada por migrações e expropriação territorial situadas dentro e fora do perímetro do município de Crateús. Esta conta que seus antepassados mais próximos viveram na localidade Saco da Cruz e, posteriormente, no Cajueiro, nas imediações da Serra das Melancias, no Distrito da Ibiapaba, na zona rural desta cidade. No período da seca, uns parentes trocaram as terras que possuíam por um pouco de feijão e rapadura. Uma de suas tias, nesta ocasião, passou a viver em São Luis, capital do Estado do Maranhão.

A origem indígena da família é decorrente do casamento de dois indígenas Tabajara, originários da serra da Ibiapaba, com duas primas: Cosminha e a bisavó de dona Tereza e Mazé. Uma família bastante numerosa foi constituída em decorrência destes matrimônios.

Entre os primeiros posseiros que chegaram à região destacam Agostinho Belo e Mané de Matos. Antes da presença dos dois, dona Mazé conta que sua família já residia no local e era dona de todas as terras. Abandonaram a Serra das Melancias, em parte, devido às relações de trabalho injustas. Depois que perderam seus terrenos, para plantar era necessário pagar renda e entregar a forragem para os novos proprietários. Para sobreviver, passaram a trabalhar como diaristas, recebendo um litro de feijão e duas rapaduras por cada dia de trabalho. Essa situação tornou-se insustentável, fazendo com que muitos abandonassem a região.

Nascida na localidade Jabobá Medonho, dona Mazé passou a residir no Deserto. Contraiu matrimônio nos Tucuns,

74Localizada na divisa com o estado do Piauí, a serra da Ibiapaba, também denominada de Serra Grande e Chapada da Ibiapaba, é constituída por 110km de serra, que abrange os municípios de Ipu, Guaraciaba do Norte, Carnaubal, São Benedito, Ibiapina, Ubajara e Tianguá.

permanecendo casada por nove anos. Após a separação teve apenas alguns relacionamentos amorosos. Recorda que migrou três vezes para o Maranhão, duas para o Rio de Janeiro e inúmeras vezes para o Piauí. No primeiro estado residiu em municípios tais como Imperatriz, Santa Inês e Santa Luzia.

Em uma das idas ao Maranhão, dona Tereza, sua irmã, que já fazia atendimentos espirituais, foi desenvolvida por mestre Zé Bruno. Contam que ela estava muito doente, por isso foi levada ao município de Nazaré, onde o mestre limpou o corpo dela e realizou seu batismo. Depois que a matéria foi limpa, ela ficou curada e tornou-se uma referência nos cultos mediúnicos. Trabalhou muito no Maranhão, realizando inúmeras curas. Quando retornou deste estado, voltou a viver na Serra das Melancias, de onde saiu para a cidade de Crateús, devido à perda da terra em que vivia.

Em Crateús abriu um Salão de Cura e começou a atender as pessoas. Muitos passaram a procurá-la, pois havia adquirido fama por ter sido iniciada pelo afamado Mestre Zé Bruno. Seu prestígio foi aumentando, até que se tornou uma mãe de santo renomada na cidade. Iniciou muita gente na vida espiritual, entre os quais é possível citar Cícero Ponte, atual pajé dos Potiguara. Chegou a enfrentar a polícia, que passou a persegui-la, devido aos trabalhos que realizava. Mas ela não desanimou. Contam que ela fazia um risco no chão, firmava o ponto (acendia uma vela) e rezava. Após esta ação, era só esperar que chegava alguém a procura de seus serviços. Ela presentia a ocorrência e se antecipava no ritual.

Ajudou muitas prostitutas da cidade com seus banhos de limpeza. Quando elas estavam padecendo de alguma Doença Sexualmente Transmissível (DST) e, por esta razão, impossibilitadas de exercerem o seu ofício, procuravam dona Tereza. Algumas pediam auxílio em caso de gravidez indesejada. Mas um de seus filhos destaca que ela conhecia ervas abortivas,

mas nunca fez nenhum remédio com esse fim, muito menos trabalho para tomar marido de ninguém.

Ainda segundo informação de um dos seus filhos, dona Tereza enfraqueceu seus poderes após a separação de Antonio Pereira, vulgo Doroteu, com quem teve sete filhos. Embora tenha sido amigável, foi dito que todo(a) curandeiro(a) quando separa, fica fragilizado(a). Para alguns, as adversidades, que serão abordadas no próximo capítulo, enfrentadas pelos Tabajara da Vila Vitória, estão relacionadas à decadência e morte de dona Tereza. Quando ela estava em plena atividade espiritual, a Vila Vitória era o núcleo central do movimento indígena na cidade e seus filhos se revezavam na presidência do Conselho Indígena de Crateús e Região (CINCRAR), que congregava todos os povos da cidade.

Dos seus filhos, Nazaré e Chagas, o atual presidente da Associação Indígena Aldeia Vila Vitória (AVFVLA), herdaram o seu dom. Contudo, nunca fizeram uma limpeza no corpo, não trabalham, por isso, não desenvolveram a mediunidade.

Na cidade, dona Mazé e Tereza moravam em casas alugadas. A primeira passou a viver em um galpão abandonado e organizou um grupo de pessoas, entre as quais estava a sua irmã e alguns de seus filhos, e passou a lutar por moradia. A ocupação empreendida por este grupo resultou na constituição da Vila Vitória. Nesta ocupação receberam o apoio de membros da Diocese entre os quais é possível citar o próprio dom Fragoso, Padre Geraldo, Pe. Paco e Helena Gomes. A relação com esta favoreceu ao ingresso dos moradores deste espaço na Pastoral Raízes Indígenas.

Depois desta adesão, a Pastoral realizou duas assembléias na localidade Tucuns, onde ainda há parentes de dona Mazé. Neste local chegaram a encontrar tachos com ossos, que foram identificados pelos Tabajara como sendo dos seus antepassados indígenas. Quando surgiu a necessidade de refletir sobre a *terra*

de origem de cada etnia, eles resolveram ocupar o assentamento Nazário. No capítulo V será refletido sobre este episódio e mais alguns dados sobre os Tabajara da Vila Vitória serão apresentados.

Continuando a abordagem dos Tabajara em Crateús, mais um núcleo familiar deve ser citado. Conhecidos como *Racinha*, os que compõem essa coletividade são originários do Ipu e São Benedito, região Noroeste do Ceará, (Mapa nº. 5, pag. 193). Contam que alguns membros da família migraram para Nova Russas, onde alguns deles permanecem até os dias atuais. Desta cidade, alguns partiram para Crateús, onde passaram por muita dificuldade, mas se fixaram. Como não tinham onde morar, acamparam embaixo das árvores. Devido às precárias condições em que viviam, passaram a ser chamados de *Racinha*, tratamento pejorativo que demarcava uma posição marginal entre os moradores da cidade.

Antes de chegarem a Crateús eram conhecidos como *Capuchu*, ou família Quadros, designação que predomina totalmente entre os parentes do Ipu.

> Nós chegamos aqui, eu me lembro que todo mundo ficava zombando da gente. Nós éramos brabos mesmo. Quando a gente chegou, a gente ficava debaixo dos pés de pau (árvore) até se arrumar. Aí o pessoal ficava chamando a gente de Racinha. Ainda hoje se você sair por aí e perguntar aonde é que mora a Racinha, todo mundo diz. Aí a gente foi se organizando. Hoje está cada qual na sua casa. A família do meu pai é Capuchu. Quando eu chego lá na serra todo mundo diz logo: lá vai uma Capuchu. Todo mundo sabe que eu sou da família Capuchu... Capuchu por que é uma família de gente pouquinha, tudo pequenininho, tudo pouquinho. Todo mundo chama que é Capuchu. Eles chamavam a gente de Racinha por que a gente sentava nas calçadas, no chão, ficava em baixo dos pés de pau. Ninguém gostava de ficar dentro de casa. Não sei se é por causa da quentura (calor), nós gostava de armar a rede debaixo dos pés de pau (Chica, Tabajara, Fátima I).

A vinda para Crateús foi motivada por uma questão familiar. Um dos antepassados estava vivendo maritalmente com duas irmãs. Para evitar conflitos, deixou uma esposa em Nova Russas e a outra trouxe para Crateús. Ao chegar nesta cidade, constituiu mais uma família, com uma terceira mulher. Os três casamentos foram mantidos simultaneamente. Quando o patriarca faleceu, aos 90 anos, havia constituído um núcleo familiar bastante numeroso. Contudo, advertem que na serra do Ibiapaba, no Ipu e em Nova Russas é que reside a maior parte do núcleo familiar.

Parte dos Capuchu passaram, ainda, pelos municípios de Pedra Branca, Ipueiras e Canabrava (atual Ararendá)[75], até chegarem a Crateús. Em todos estes municípios há membros do grupo. A migração foi ocasionada pela escassez de recursos, que estava ameaçando a sobrevivência. Ao chegarem a Crateús passaram a trabalhar no mercado, comercializando frutas e verduras. Outros se ocuparam da agricultura, pesca e caça.

Embora vivam espalhados em alguns bairros da cidade, eles ocupam majoritariamente a Nova Terra. Atualmente, eles são liderados por Assis, que é presidente da Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús – APITC. Este viveu durante muito tempo em São Paulo, onde se especializou na construção de casas por encomenda. Durante os anos em que morou nesta cidade, nunca perdeu o contato com os parentes, pois sempre que podia retornava a Crateús. Cansando de viver na cidade grande, retornou com a intenção de fixar morada definitivamente. Nas idas e vindas já havia tomado conhecimento da adesão de seus parentes ao movimento indígena. Quando chegou, seguiu na mesma direção, tornando-se, desde então, a referência maior de sua família. Em 2009, devido à falta de trabalho, ele precisou mais

75 O Decreto-lei n.° 1114, de 30.12.1943, mudou'' a denominação Canabrava para Ararendá, que faz alusão a presença de uma aldeia dos Tabajara, nominada de *Ararena,* localizada ao pé da serra da Ibiapaba onde se hospedaram os jesuítas missionários Francisco Pinto e Luis Figueira. A palavra Ararendá, que significa lugar das araras, foi grafada pelo capuchinho francês Claude de Abbeville. Informação disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/ararenda.pdf, acessado em 15 de agosto de 2010.

uma vez retornar a São Paulo. Embora acompanhe as atividades por meio de telefonemas e e-mails, a sua partida abalou a atuação da APITC, que ficou temporariamente desarticulada. Agora, que ele regressou, a associação está retomando as atividades.

Este núcleo Tabajara padece de inúmeros problemas de saúde. Dentre os indígenas de Crateús, eles são os que mais utilizam o atendimento da FUNASA. Doenças cardíacas, hipertensão, anemia falciforme e lúpus são alguns dos males mais recorrentes.

Para finalizar a abordagem dos Tabajara, merece ser citada a família de Antonio José Rodrigues da Silva, conhecido como Antonio Jovelino, que habita o bairro Maratoan. Nascido em Crateús, ele presenciou a transformação do município e se lembra da época em que o lugar que morava era quase que totalmente desabitado. Afirma que conhece a cidade como a palma de sua mão. Cresceu caçando nas matas, fazendo roçado e pescando no rio Poti. Além destas atividades, foi militar e aprendeu o ofício de pedreiro e mecânico. Assegura que sabe fazer de tudo um pouco, mas, infelizmente, devido ao consumo de álcool, nunca conseguiu melhorar as condições de vida.

A história dos índios do passado passou de geração a geração em sua família. Por meio dos relatos dos mais velhos, Antonio Jovelino ficou sabendo que o local onde está a cidade de Crateús era habitado pelos Potiguara e pelos Tabajara. Cada etnia habitava um dos lados do rio Poti, que servia de limite entre os dois territórios.

Casado com Tereza Kariri, ele reconhece pertencer ao povo Tabajara; contudo, prontamente adiciona a denominação étnica de sua esposa. Seguindo na mesma direção, seus filhos adotam o etnônimo Tabajara-Kariri. Essa junção se evidencia também na nucleação à associação indígena. Desta forma, a família de Antonio não está associada em nenhuma das duas associações Tabajara existentes na cidade e sim na Associação Indígena Kariri (A-I-KA-CRA).

Os Tupinambá

O núcleo familiar decorrente da união de Severino Ramos e Maria Ferreira da Costa constitui os Tupinambá em Crateús. De acordo com as narrativas do grupo, Severino é originário da Mata do Breu, no Estado do Amazonas. Aos sete anos de idade foi trazido pelos "brancos" para o Nordeste, sendo batizado em Souza, na Paraíba. Desde então passou a perambular por diversos lugares, chegando a Crateús no ano de 1958. Nesta cidade passou a ser conhecido como curador e andarilho. Considerado um sábio, as pessoas dos arredores passaram a procurá-lo para tratar de suas enfermidades, o que incluía a indicação de remédios alopáticos na farmácia da cidade. Quando queriam cavar um poço, pediam a ele que indicasse o local onde a água seria mais facilmente encontrada. A realização de todas essas ações o tornou conhecido na região.

Devido à fama que conquistou, Severino foi tema de uma reportagem *Pajé do Sertão – índio de 111 anos se prepara para entrar no ano 2000* na revista ISTOÉ nº. 1575, de 8 de dezembro de 1999 (ARAÚJO, 1999). Além de contar a trajetória de Severino e das habilidades e poderes citados, a matéria informa que antes de chegar a Crateús, Severino integrou um circo internacional. Como membro da companhia circense, esteve na Alemanha, Itália e Israel.

Em Crateús ele conheceu Manoel Cambirimba, a quem ajudou a curar uma enfermidade. Este o levou para Novo Oriente, onde conheceu Maria Ferreira da Costa, com quem se casou e teve sete filhos, seis mulheres e um homem.

> Quando ele veio, ele disse logo. Ele mesmo já se identificou. Ele disse que era um Tupinambá. Ele contou que era um índio, era um andarilho. Foi isso que ele me disse. Eu era viúva. Meu sogro quando soube, queria que ele casasse, mas ele disse que não acreditava em casamento, por que se o casamento fosse uma coisa boa, os homens não largavam as mulheres. Aí eu disse que a vista você não querer, eu vou deixar pra lá, deixa no que está. Uma época

> teve gente aí que disse que era bom eu casar, por que tava com ele e tinha esse monte de filho. Eu disse: Não, não vou casar não. Eu tenho a minha pensão e não quero perder.
> Eu tive sete filhos, botei seis no mato. Se fosse tudo vivo era treze. E tem duas do meu primeiro casamento. Dele são seis mulheres e o Damião (Maria Ferreira, Potiguara, Vila Vitória)

Como Severino não conseguia parar em nenhum lugar, o destino da família foi vagar pelo estado do Ceará. Perambularam por muitos locais e moraram em Novo Oriente, Nova Russas e Independência.

> Andamos o mundo todo. Fomos até Juazeiro do Norte, fomos até a beira da praia. E de pés. As meninas agarradas no jumento. O jumento passava o dia e a noite sem ter o que comer e nós também. Aí que quando nós voltamos, já tinha andado pela Fortaleza, por aqueles lugares tudo, viemos aqui pelo Sobral, Crateús e fiquemos lá nos Pereira, é uma légua daqui lá. Esse Damião (filho caçula) era menino. Eu andava essa légua tudo com ele no braço. Não achava quem pedisse pra andar com ele nem um pedaço. Vim descansar nos Pereiro. O finado Mané de Matos deu a casa pra nós morar e de manhã a Fátima ia pegar um leite lá na Grota, na casa do Moacir, diz que ele já até morreu. Ele era um velho fazendeiro, mas era muito bom (Maria Ferreira, Potiguara, Vila Vitória).

Passaram a morar no Pereira, distante 6 km de Crateús. Neste local, conseguiram com Manoel de Matos, já falecido, uma casa para morar. Durante o período em que estiveram por lá, Dona Maria prestava alguns serviços para o fazendeiro, entre os quais a lavagem do fato de caprinos e bovinos. Nesse período, afirma que a família passou a ter o que comer todos os dias.

Após a morte de Manoel de Matos, eles permaneceram em sua propriedade por oito meses. Embora a viúva desejasse que eles continuassem seus moradores, preferiram migrar para zona urbana de Crateús, no ano de 1971. Inicialmente, moraram na Ponte Preta e depois residiram em diversos bairros da cidade.

Como não tinham casa própria, mudavam de habitação quando não conseguiam pagar o aluguel ou sempre que os proprietários das casas pediam que desocupassem o imóvel. Depois de muitas mudanças, fizeram um empréstimo no nome de Severino, sua esposa e uma de suas filhas e compraram uma casa. Infelizmente, antes de concluírem o pagamento do empréstimo, foram obrigados a vender o imóvel devido a desavenças com uma vizinha. Retornaram a Vila Vitória, mas estão profundamente insatisfeitos devido à violência e o consumo e tráfico de drogas. Na última vez que estive em sua casa, em abril de 2010, eles informaram que estavam à procura de uma residência em outro local.

É válido ressaltar que a identificação de Severino como índio Tupinambá antecede a organização do movimento indígena em Crateús. Com orgulho e fazendo referência à trajetória de Severino, alguns membros da família dizem que ele e Tereza Kariri são os primeiros índios a se identificar em Crateús.

Por ocasião do processo e emergência étnica na cidade, embora tenha sido evidenciado que Maria Ferreira é Potiguara, a denominação étnica de Severino predominou como referência para a identificação de toda a família, que passou a se assumir como Tupinambá.

Sobre a pertença de Maria Ferreira à etnia Potiguara pode-se afirmar que ela é decorrente da pertença à família Cabirimba.

> Veio da Dona Maria Amélia aqui pra casa. A Dona Maria Amélia disse:
>
> - Dona Maria a senhora tem descendência com índio.
>
> - Tenho não, dona Maria.
>
> - Tem sim. Você pode é não querer dizer.
>
> Eu também não disse nada. Aí a Fátima foi pra uma Romaria lá no Monte Nebo, mais o marido dela. Disse que lá na casa do seu Mariano ele mandou pegar um livro velho. Ele pegou o livro velho e disse:
>
> - Olhe, vocês não vêem falar que tem uma família no Novo Oriente com o nome Cambirimba?

O pessoal:

- É nós vê falar que tem essa família mesmo.

- Onde tem um rapaz que se chama Caboclo Cambirimba?

- É tem esse rapaz mesmo. Diz até que ele se matou mais o Manuel.

- É, pois a família Cabimrimba e a família Barata é tudo a mesma família. É tudo desse pessoal que morreu por causa de um boi.

Diz que a família Cambirimba e a família Barata é tudo a mesma coisa. Eu já sabia da descendência da minha mãe que era da Serra da Matas, que era tudo Capuchu[76]. Na Serra das Matas dá muito índio. Aí quando a Fátima chegou e disse:

- Mamãe, você sabe de uma coisa? Seu Mariano puxou um livro lá e disse que onde tinha uma família Cambirimba, onde tinha um rapaz chamado Caboclo Cambirimba, disseram que era da descendência dos índios que morreram lá na Serra do Monte Nebo, por causa da morte de um boi.

- Aí pronto! Pois pronto Maria de Fátima, eu não queria nem dizer que era índia, não. Mais agora não tem mais pra onde. A dona Maria Amélia já me conheceu sem eu dizer nada pra ela. Agora vem a descendência do lado da mamãe e do papai. Agora pronto! Não tem mais o que fazer.

Eu sou Potiguara. Os meus filhos são tudo Potiguara do meu lado, mas não querem assumir. São tudo cadastrado como Potiguara, mas eles não querem. Minha neta não quer, minhas filhas não querem. Eu fico até imaginando. Mas elas dizem:

- Mamãe nós estamos tudo cadastrado como Potiguara, mas nós vamos assumir é como Tupinambá. Até os meninos! O menino da Fátima que é deste tamanho, só fala em Tupinambá (Maria Ferreira, Potiguara, Vila Vitória).

É válido informar que na ocasião do cadastro dos indígenas em Crateús, realizado pela FUNASA, no ano de 2008, foi recusada à inscrição da família de Severino como Tupinambá. De acordo com os funcionários da agência de saúde, este grupo étnico não

76 Embora este relato informe que os Capuxu são Potiguara, predomina os relados que os designam como Tabajara.

poderia ser inscrito devido à falta, em seus arquivos, de documentos que informasse a existência do grupo na cidade. No último capítulo da tese retornaremos a esse episódio. Evidenciaremos o constrangimento sofrido por essa família, a estratégia adotada visando à inclusão no cadastro e o mal-estar que se instaurou entre eles a partir do registro como Potiguara.

Chegando ao final deste capítulo, acredito que foram apresentadas as informações necessárias para o entendimento de quem são os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Atestando o protagonismo dos membros destas coletividades, apresentou-se detalhadamente a lógica presente na constituição dos grupos étnicos. A trajetória dos núcleos familiares que compõem estas coletividades foi abordada, evidenciando migrações que extrapolam os limites do município. Considerando a relevância das agências indigenistas na constituição da etnicidade, descrevemos os contextos, as ações desenvolvidas e os agentes que atuaram efetivamente neste empreendimento.

As trajetórias abordadas, os contextos, o raio de ação das agências evidenciam que o entendimento das identidades indígenas analisadas requer um olhar que ultrapasse os limites da cidade onde eles vivem. Estas conexões permitem sustentar que estamos diante de *identidades multilocalizadas* (MARCUS, 1991). Esta percepção, é justo dizer, foi viabilizada graças postura adotada em campo: por meio de um *olhar de perto* e *de dentro* (MAGNANI, 2002) apreendi os arranjos, mecanismos e as opções adotadas pelos envolvidos no processo. Sem desconsiderar a importância de Crateús, a *tentação da aldeia* (MAGNANI, 1996) foi superada e as identidades étnicas não foram vistas como unidades fechadas e autocentradas.

Severino Tupinambá

Tereza Kariri

Anunciata e Imaculada, indígenas Potiguara do Distrito de Monte Nebo, visitadas em abril de 2005

Tomaz Kalabaça

Renato Potiguara e sua mãe, Helena Gomes

Luzinário e sua esposa, Lucimar, Potiguara da aldeia São José

Zé Moreno, Potiguara da Terra Livre, realizando um ritual de cura

Família Potiguara, aldeia São José

Indígenas de Crateús dançando o toré

Damião com matéria da revista ISTOÉ, sobre seu pai, Severino Tupinambá

Dona Mazé, Tabajara da Vila Vitória, que vive atualmente na aldeia Nazário.

Chaga e Batata, Tabajara da Vila Vitória

Toinho, Tabajara da Vila Vitória

Antonio Jovelino, Tabajara do bairro Maratoan

Assis, presidente da Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús (APITC)

Geraldo e sua família, Tabajara do Fidélis, município de Quiterianopólis

Crianças Tabajara do Fidélis, município de Quiterianopólis

CAPÍTULO IV – ETNICIDADE, POLÍTICA E ESPIRITUALIDADE INDÍGENA

Neste capítulo serão refletidas as formas de organização criadas pelos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, evidenciando protagonismo dos que compõem estas coletividades na constituição da etnicidade indígena na cidade de Crateús. Será privilegiada as relações interétnicas desenvolvidas por estas coletividades, ou seja, a dinâmica social e política presente nas interações entre os referidos grupos indígenas e os mais variados agentes, tais como indigenistas, missionários, funcionários públicos e o movimento indígena.

Na etnologia indígena o termo relações interétnicas é utilizado majoritariamente para fazer referência às relações estabelecidas entre indígenas e "brancos". É importante registrar que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) definiu *contato interétnico* como as relações entre indivíduos e grupos de diferentes procedências nacionais, raciais e culturais. Ele destaca que as *relações interétnicas* acontecem entre os grupos indígenas e entre indígenas e "brancos" e adverte que na literatura americanista prevaleceu a aplicação deste termo as relações estabelecidas entre o conquistador europeu e as populações nativas. Reconhece que, em trabalhos anteriores, seguiu esta tradição, entretanto, neste texto ele utiliza a expressão *interétnica* para designar as relações entre as etnias em geral, observando a coerência da etimologia do termo e o uso que faz de *relações intertribais* atende apenas a propósitos descritivos, uma vez que se trata de um caso particular de *relações interétnicas*. Tendo isto em mente, destaco que nesta tese utilizo o termo *relações interétnicas* para contemplar as relações constituídas entre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, assim com as desenvolvidas entre eles e os não-indígenas.

Privilegiando a perspectiva dos indígenas, neste capítulo será, ainda, reconstituído, o significado das escolhas feitas pelos que compõem as referidas coletividades em meio às oportunidades, conflitos e desafios que se apresentaram. A descrição e análise do processo me fazem concordar com a formulação teórica de Thomas Eriksen (2002) e Abner Cohen (1978[1974]). Em anuência com o primeiro, mostrar-se-á o processo de construção de diferenças empreendido pelos indígenas em vista da configuração da etnicidade e das relações interétnicas. Em aquiescência com o segundo, a etnicidade será percebida como um fenômeno político, pois se trata de grupos que interagem em um mesmo contexto e que se organizam a partir de interesses materiais e simbólicos.

No relato das formas de organização será abordada a criação da Pastoral Raízes Indígenas, o Conselho Indígena de Crateús e Região (CINCRAR) e a Associação Raízes Indígenas dos Potiguara de Crateús (ARINPOC); Associação Indígena Aldeia Vila Vitória (AVFVLA); Associação Indígena dos Calabaça de Crateús (AICC); Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús (APITC) e Associação Indígena Kariri (A-I-KA-CRA). A descrição revelará a existência de um processo, que aponta para a *institucionalização da etnicidade*. Dito de outra forma, a crescente criação de instituições indígenas com diretoria, personalidades jurídicas e estatutos, assim como a construção da Escola Raízes Indígenas, revela que as ações dos grupos étnicos indígenas estão sendo influenciadas por um conjunto orgânico de normas legais. É importante destacar que essa estrutura normatizadora influência, mas não aprisiona a *agência* indígena. A apropriação e o uso que os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá fazem das associações, assim como das políticas públicas implementadas entre eles, atestam a complexidade das relações e o protagonismo dos envolvidos no processo. Neste aspecto, a análise empreendida difere da realizada por Roberto Juramilo Bernal (2009). Vejamos as razões da discordância.

A intensa propagação das associações indígenas é algo que excede os limites de Crateús, podendo ser verificado em diversos espaços dos Brasil. A retração do Estado na gestão direta das questões que envolvem dos povos indígenas e o esvaziamento político do orçamento da FUNAI vêm favorecendo a criação destas associações. Impulsionadas pela promulgação da Constituição de 1988 e do Código Civil Brasileiro, ano de 2001, que garantiu entre os direitos indígenas a organização social e a capacidade processual das comunidades e das organizações na defesa dos direitos e interesses indígenas.

Este contexto, embora seja mencionando, foi pouco considerado por Bernal (2009) em sua análise acerca das organizações indígenas em Manaus. Fazendo referência a abordagem de Bruce Albert (2000), ele faz uma leitura que considero inapropriada para esta questão. Este autor, analisando a situação da Amazônia brasileira afirma que as organizações indígenas, criadas nos anos de 1980, caracterizadas pela informalidade e consideradas politicamente ativas, pouco institucionalizadas e voltadas a reivindicações territoriais e assistenciais frente a um Estado tutor, tornaram-se, nos anos de 1990 a 2000, institucionalizadas e direcionadas ao desempenho de serviços econômicos e sociais cada vez maiores. Isto é percebido por Albert, como sendo a passagem de uma forma de etnicidade estritamente política, voltada a reivindicações territoriais e legalistas, a uma "etnicidade de resultados", na qual a afirmação identitária passou a ser um pano de fundo para o acesso ao mercado de projetos.

Pautado nesta interpretação, Bernal (2009) sustenta que esta configuração, principalmente, nos últimos dez anos, favoreceu a multiplicação de organizações indígenas locais e a constituição de um fenômeno que ele denomina de "síndrome de associacionite".

> Da visualização do fator étnico encarnado pelas organizações com fim político, passou-se, nos últimos anos – ao mesmo tempo que a terceirização dos serviços do Estado e as ações cada dia mais assistenciais –, a uma espécie de legalismo associativo que tem por objetivo poder acessar ao mercado dos projetos (BERNAL, 2009, 264).

Dentre os argumentos apresentado, afirma que o Estado reforçou a criação de associações de caráter legal como condição de controle para acessar a determinadas ajudas financeiras oficiais.

> Desta maneira, da organização como encarnação do fator étnico – mesmo que urbano -, que tinha uma função corporativa no interior de uma sociedade múltipla (especialmente aos olhos dos índios) e como representação social das suas capacidade no jogo das relações políticas, passamos à "associação" como instrumento de acesso a negociações "legalizadas" com diferentes agências governamentais ou não (BERNAL, 2009, 265).

O autor segue em frente em sua apreciação, assegurando que a "síndrome de associacionite" produziu uma reacomodação interna do poder nas organizações e certa diminuição da representatividade e aumentou a dificuldade de construir projetos políticos locais, regionais e nacionais. A multiplicação das vozes indígenas e das reivindicações pontuais das organizações, dos seus dirigentes e de diferentes mediadores com o Estado e outras agências é vista como responsável por uma inflação associativa que faz do lugar de representação um determinante fundamental daquilo que é representado.

Em minha percepção esta não é uma forma apropriada de abordagem da questão, pois reduz e limita a compreensão da conquista de um direito das populações indígenas. Outro aspecto que não pode ser negligenciado é que a visão do autor está carregada de expressões que são inadequadas para a análise deste processo, pois atribui uma carga valorativa muito

negativa as ações indígenas. Isto é perceptível, por exemplo, no uso de expressões de cunho patológico tais como: 1) *síndrome de associacionite*: para fazer referência a proliferação das associações indígenas e 2) *esquizofrenia institucional*: para mencionar as organizações, tais como a COIAB, que está localizada no contexto urbano, mas que privilegia em seu discurso a referência aos indígenas que estão fora deste contexto.

Mais apropriada parece ser a percepção de Almeida (2008), que diante do processo de reconfiguração étnica empreendidos pelos indígenas em cidade amazônicas, o que inclui a criação de inúmeras associações indígenas e aldeias/comunidades organizadas na zona urbana de Manaus, avalia como sendo uma expressão da vitalidade dos processos de mobilização empreendidos pelas populações indígenas. As identidades forjadas, vistas por ele como dinâmicas, assumem a configuração de identidades políticas objetivadas em movimento social.

Como já informamos, a posição adotada neste livro é de analisar o processo de *institucionalização da etnicidade indígena* vivenciado em Crateús, evidenciando a complexidade da questão e o protagonismo dos indígenas através da abordagem da apropriação e do uso que fazem das associações, assim como das políticas públicas implementadas entre eles.

A institucionalização da etnicidade indígena

Recapitulando a trajetória dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, pode-se afirmar que, inicialmente, eles estavam "dispersos" entre os moradores da cidade. Motivados pela criação e atuação da Pastoral Raízes Indígenas passaram a resgatar e a sustentar a identidade indígena. Organizados como pastoral, foram dando passos em vista da consolidação da etnicidade. Com o andar do processo, cresceram as adesões e a configuração de pastoral tornou-se limitada diante dos anseios de seus membros. As novas adesões e a notícia do afastamento de Dom Fragoso, da Diocese de Crateús, os impulsionou a

buscarem outra forma de organização. Diante da incerteza quanto ao apoio do futuro bispo, passaram a buscar autonomia em relação à Igreja. Surgiu, então, o Conselho Indígena de Crateús e Região (CINCRAR), no ano de 1992, que teve sua importância reafirmada com a necessidade de uma instituição com personalidade jurídica para gerir os recursos da educação escolar indígena.

Sobre a educação escolar indígena em Crateús, pode-se afirmar que ela foi implementada pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC, no ano de 1994, com a abertura de duas salas de aulas assumidas por Helena e Hector[77]. Merece destaque o fato de, anteriormente, Dom Fragoso ter convidado uma missionária leiga alemã para instaurar um programa de alfabetização de adultos na Diocese. Os dois integraram a equipe de professores coordenada por esta leiga. Com a atuação da Pastoral Raízes Indígenas em curso e a consolidação da causa indígena na Diocese, Helena e Hector passaram a trabalhar na educação escolar indígena.

Embora continue permeado por inúmeros desafios, o quadro da educação escolar indígena no estado do Ceará, neste momento, era bastante precário. Considerando a situação vivenciada, Helena e Teka (Potiguara de Monsenhor Tabosa) escreveram um projeto solicitando a formação de professores, a construção de escolas, material escolar e salários.

> Em 1999, eu e Teka fomos lá na casa de Dom Jacinto e passamos um dia, as duas sentadas escrevendo um projeto. A gente pedia formação para os professores indígenas, pedia escolas, material para essas escolas, pagamento para os professores indígenas, que no estado do Ceará ainda não tinha. Tinha os Tapeba lá sem receber um centavo, os Tremembé com seis anos sem receber um centavo. Então nós escrevemos esse projeto pedindo o pagamento dos professores, pedindo a construção das escolas.

77 Hector Jesus Fabian Romero, indígena mexicano, membro da Irmandade do Servo Sofredor, que atuou como professor na Vila Vitoria.

> Nós pedimos aqui para Região, o nosso olhar era aqui para região. A chegada da Teka foi muito boa para nós. Levamos (o projeto) para apresentar em Caucaia com todos os índios. Nós sabíamos que o Naspolini (Antenor Naspolini, Secretário de Educação do Estado) ia estar lá. Aí nós levamos. Eu apresentei. A Teka disse:
> - Helena tu apresenta e eu defendo se houver necessidade.
> Depois que apresentamos, o Naspolini disse que era impossível regularizar pagamento para professor indígena e construir escola.
> - Isso é impossível de se realizar. Eu nasci e me criei sonhando em pegar o sol assim que ele nascesse e isso nunca aconteceu. Até hoje ainda não peguei.
> Ele soltou essa piadinha, mas nós seguimos em diante e defendemos o nosso peixe, dissemos que era possível. Até que no fim ele disse:
> - Eu posso levar esse projeto e apresento lá em Brasília, mas sem nenhum compromisso. Foi aí que a Mazé (funcionária da SEDUC) disse que já que ele estava disposto a levar o projeto pra Brasília, ela sugeriu que a gente ampliasse, colocasse a nível de estado e não mais a nível de região de Crateús. Nós ampliamos e foi uma vitória. Foi esse projeto que deu a oportunidade. Aí foi preciso criar as associações rápido. Nós já tínhamos o CINCRAR. Através da associação era pra vir o pagamento dos professores. Nós fizemos um acordo entre nós que todos os professores, independente da formação, por turno, ia ganhar duzentos reais. Assinamos por dois anos. Foi bom por que o CINCRAR já estava no ponto (Helena, Potiguara, Planalto).

Sediado na Vila Vitória, pode-se dizer que o CINCRAR cresceu em importância mediante a necessidade de uma instituição com personalidade jurídica para receber e efetuar o pagamento dos salários dos professores[78]. Habitada majoritariamente pelos

78 A necessidade de uma instituição com personalidade jurídica que assumisse o pagamento dos salários dos professores impulsionou a criação de conselhos e/ou associações indígenas em todo o Estado do Ceará. Durante dois anos estas assumiram este encargo. Os salários atrasavam constantemente, ocasionando o pagamento de diversos meses de uma só vez. O montante recebido e a ocorrência de alguns assaltos, fez com que os próprios indígenas solicitassem que o CREDE assumisse este encargo.

Tabajara, mais especificamente a família de Dona Tereza e Mazé, a Vila Vitória já abrigava a sede da Pastoral Raízes Indígenas e, neste momento, com a criação do CRINCRAR, que durou doze anos, se firmou ainda mais como *lócus* de referência das atividades do movimento indígena em Crateús. O referido núcleo familiar liderou o conselho, sendo a presidência ocupada sempre por seus membros: Cícero Batata (dois mandatos), Chagas (um mandato), Zé (um mandato) e Mazé (um mandato incompleto). Os três primeiros são irmãos e a última é tia deles.

É válido ressaltar que a busca de autonomia dos indígenas em relação à Igreja Católica não representou uma ruptura. As ações desenvolvidas pelo CINCRAR contaram com a assessoria e recursos adquiridos pela Pastoral Raízes Indígenas, que continuou sendo conduzida por Margaret Mafliet. Entre as atividades realizadas neste período, podem ser citadas reuniões, assembléias e visitas aos parentes que moravam na zona urbana e rural do município, com o objetivo de informá-los e conscientizá-los sobre a identidade indígena. Esta relação de parceria entre os indígenas e a Pastoral se manteve até que Margaret passou a anunciar que esta havia cumprido a sua missão, pois a luta indígena estava consolidada e os indígenas já caminhavam com as suas próprias pernas. Considerando esta assertiva, Dom Jacinto, bispo da Diocese de Crateús, acionou o CIMI, para que assumisse, em nome da Igreja Católica, o acompanhamento aos indígenas localizados no perímetro da Diocese.

As adesões ao movimento indígena, com o passar do tempo, foram aumentando cada vez mais. O regate da história das famílias, como foi relatado no capítulo anterior, evidenciou trajetórias diversas, resultando na sustentação de denominações étnicas distintas. Ao poucos eles deixaram de ser "os indígenas de Crateús" para se tornar os povos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Embora estivesse sendo delineada essa configuração, todos continuaram organizados no CINCRAR.

Por meio deste conselho reivindicaram os direitos indígenas estabelecidos na constituição e o acesso aos benefícios destinados as populações indígenas.

Entre os recursos acessados merece destaque o projeto Carteira Indígena. De acordo com o relatório da Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável – Carteira Indígena, do Ministério do Meio Ambiente, dois projetos foram propostos pelo CINCRAR: 1) *Projeto de Produção de Alimentos na Aldeia Nazário*, no valor de R$34.587,00, que contemplava a implantação de apicultura, caprinocultura e aquisição de equipamentos e materiais e 2) *Projeto de Desenvolvimento da Alta Sustentação dos Povos Indígenas Kariri, Tabajara, Potyguara, Guarani e Kalabaça*, no valor de R$29.542,10, que era voltado a construção de um galpão, implantação de horta e cultivo e produção de artesanato. O primeiro era destinado às famílias que viviam na aldeia Nazário e o segundo aos que viviam na cidade. A prestação de contas do segundo transcorreu normalmente. Contudo, o primeiro, enfrentou problemas. Este fato desencadeou uma crise entre os indígenas, que evidenciou as divergências internas já existentes. Embora a responsabilidade do uso indevido do recurso tenha sido atribuída ao presidente do CINCRAR, ela atingiu a todos os indígenas da cidade.

No município, esta informação foi oportuna para os opositores do movimento indígena. Estes aproveitaram o ensejo para promover uma campanha de difamação dos indígenas, o que incluiu ataques em programas das emissoras de rádio[79]. Visando conter as agressões, Nemésio, que era chefe da FUNAI, compareceu a emissora de rádio para dar esclarecimentos sobre

79 Esta é uma prática bastante recorrente em Crateús. Alguns programas das emissoras de rádio são um espaço privilegiado para investidas contra o movimento indígena. Além de semear a discórdia entre indígenas e não-indígenas, incitam um debate que expõem as etnias ao constrangimento público. Infelizmente, também verifiquei esta prática no Município de Monsenhor Tabosa, durante a realização da pesquisa junto Potiguara da Serra das Matas.

o caso e amenizar os transtornos. Os constrangimentos não se limitaram a esfera municipal. Os Tabajara da Vila Vitória afirmam que se tornaram alvo de discriminação. Nas assembléias e eventos, em nível estadual, foram censurados e, por vezes, evitados.

A partir de então, em Crateús, opondo-se a imagem existente de uma comunidade indígena, os próprios membros das etnias passaram a evidenciar a existência dos diversos grupos, em vista de demarcar a distinção em relação ao referido grupo. Esta postura foi motivada pelo receio que todos fossem considerados culpados pelo uso impróprio do recurso do Carteira Indígena.

Esta conjuntura tornou-se favorável para evidenciação de insatisfações, que vinham sendo contidas, acerca das ações dos Tabajara da Vila Vitória. Ganhou força os questionamentos sobre a legitimidade da liderança destes no movimento indígena local e o descontentamento quanto ao fato deles ocuparem sempre a presidência do CINCRAR. Agravando ainda mais a situação, o retorno de algumas famílias do Nazário para a cidade foi atribuída a arbitrariedades de seus membros. Considerada a *terra de origem* do grupo, afirmou-se que, nos momentos de tensão, esta pertença era anunciada em vista de demarcar a supremacia deles sobre os demais. A recorrência desta declaração gerou descontentamento, principalmente, dos Potiguara que lá estavam e passou a ser citada pelos indígenas que moravam na cidade como motivo da recusa de ir para este espaço.

Embora o momento apontasse para a decadência do CINCRAR, mais uma diretoria foi eleita. Dona Mazé sucedeu Zé, seu sobrinho, na presidência, porém não conseguiu concluir o mandato. O conselho estava demasiadamente abalado pela crise e já não era capaz de agregar todas as etnias, pois as divergências eram muito intensas. Visando à autonomia e a visibilidade de cada grupo, passaram a idealizar a organização por grupo étnico. Iniciou-se um processo de reestruturação do movimento indígena na cidade, que resultou na instituição de cinco associações.

Em julho de 2007 foi criada a Associação Indígena Kariri de Crateús (A-I-KA-CRA). No processo de criação, merece destaque a atuação de Rosemary de Araújo, presidente da Associação Indígena Kariri, fundada no ano de 2005 e sediada em Jundiaí, Estado de São Paulo. Rose Kariri, como é conhecida, ao saber da organização dos Kariri em Crateús, fez contato e descobriu a relação de parentesco com dona Tereza Kariri. Como estava organizando o I Encontro dos Kariri, em São Paulo, em 2006, convidou um representante do povo em Crateús. Cristina, filha de dona Tereza, participou do evento, que favoreceu ao estabelecimento de parceria com Rose. Motivados por ela, realizaram o II Encontro dos Kariri, em Crateús, e registraram, no dia 25 de maio de 2007, a A-I-KA-CRA, sediada no bairro Maratoan e que teve Bitônio como seu primeiro presidente.

> O CINCRAR estava com problema de prestação de contas e como cada um tinha um pensamento, ficava mais fácil se cada um criasse a sua organização. A gente fundou a nossa e registrou tudo legalmente, mas com o aval da Rose. Ela chegou aqui e arrumou um dinheiro. Ela deu mil reais. Foi o valor de registrar a associação. Junto com o Cotiaba (Tabajara e presidente do PCdoB), a gente fez o estatuto e registrou perante a receita, os cartórios. Ficou tudo legalizado. Nós conhecemos ela (Rose) através da Dona Tereza (Bitônio, Kariri, Maratoan)

A atuação de Rose impulsionou a organização dos Kariri em outros municípios do Ceará. Sob sua liderança, no ano de 2008, aconteceu o III Encontro dos Kariri, em São Benedito; e em 2009, o IV Encontro, no Crato. Visando a preservação da memória do Povo Kariri, dois museus foram inaugurados em 19 de abril de 2010: um em Jundiaí (SP) e outro em Crateús (CE). Denominado Museu Tereza Kariri, este funciona provisoriamente na Escola Tabajara-Kariri, no bairro Maratoan. Contudo, há informações que Rose conseguiu a aprovação de um projeto que custeará o aluguel de um prédio próprio, compra de alguns equipamentos

e pagamento de pelo menos dois funcionários. A previsão é que os recursos cheguem até o final do primeiro semestre de 2010.

Retomando a A-I-KA-CRA, ela possui 83 sócios: 35 Kariri, 32 Tabajara, 6 Potiguara e 9 Tupinambá. As reuniões acontecem na sede da associação dos moradores do bairro Maratoan. Bitônio foi eleito presidente com o apoio da família de Dona Tereza Kariri. Inicialmente, as relações entre eles eram bastante cordiais. Porém, devido a divergências acerca da condução da associação, estabeleceu-se um conflito que resultou no afastamento de toda a família de dona Tereza da associação. Somente após a eleição de um novo presidente, Sr. Antonio, o núcleo familiar vem se reaproximando da A-I-KA-CRA.

A segunda associação indígena criada foi Associação Raízes Indígenas do Povo Potiguara (ARINPOC). Composta predominantemente por famílias Potiguara e sediada na aldeia São José, no bairro Campo Velho, ela iniciou as atividades em maio de 2007. Por ser casado com Fátima, que é Potiguara, foi integrado a ARINPOC, o senhor Silvio Rodrigues, um Guarani nascido na Bolívia, que migrou para o Brasil. Inicialmente, ele viveu no estado do Mato Grosso do Sul. Serviu o exército por 30 anos, período em que conheceu e se casou com Fátima. Em 1992 aposentou-se e em 1996 passou a viver em Crateús, terra natal de sua companheira.

Embora não tenham sido os primeiros a criar a associação, os Potiguara foram os que mais defenderam a idéia de que cada povo constituísse sua associação. Sustentaram que, com exceção dos Tupinambá e dos Kalabaça, todos os grupos haviam aumentado significativamente devido à novas adesões, o que tornava difícil reunir todos em uma só organização. O receio de terem a imagem do grupo atingida pela inadimplência do CINCRAR junto ao projeto Carteira Indígena e a insatisfação com a predominância dos Tabajara da Vila Vitória na direção do Conselho impulsionou a busca da autonomia do povo Potiguara, através da criação da associação.

A associação dos Potiguara é a maior em número de adeptos. De acordo com a secretária possui cerca de 300 associados. Devido a esse contingente, realiza duas reuniões mensais: uma na aldeia São José, na Escola Raízes Indígenas, com os que vivem na cidade, e outra no Santo Antonio dos Azevedos, com os que vivem nesta localidade, que fica na zona rural.

Dona Fátima, que mora na aldeia São José, foi a sua primeira presidente. Renato Potiguara, o atual presidente, foi eleito para o cargo, contudo, devido às inúmeras incumbências que possuía no momento, passou a função para ela.

Renato Potiguara é, atualmente, a liderança de maior expressividade do movimento indígena de Crateús. Sua projeção extrapola os limites do município, atingindo a esfera estadual e regional de organização dos povos indígenas. Além de presidente da ARINPOC, Renato é coordenador da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) - Núcleo Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte; Vice-coordenador da Organização dos Professores Indígenas do Estado do Ceará (OPRINCE), membro do Conselho de Saúde do Município de Crateús, representando o povo Potiguara; representante dos povos indígenas no Conselho Municipal de Desenvolvimento Social (CMDS); membro titular da Liga Desportiva de Crateús e da Comissão Municipal de Geografia e Estatística (CMGE), que realizará o XII Censo Demográfico no Brasil. No ano de 2007, filiou-se ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e se tornou candidato a vereador indígena, no ano de 2008, na cidade de Crateús. Com 639 votos, passou a ocupar a primeira suplência da coligação eleita *Crateús Feliz e de todos,* na câmara de Vereadores do Município. No início de 2010 foi eleito cacique do Povo Potiguara e em 27 de maio deste ano tornou-se o primeiro vereador indígena do Ceará. A previsão é que exercerá este cargo por um período de quatro meses, substituindo o vereador Adriano das Flores, que solicitou uma licença.

A Associação dos Povos Indígenas Tabajara de Crateús (APITC), com 107 associados, foi à terceira associação indígena criada em Crateús. Sediada no bairro Nova Terra, foi registrada no mês de novembro de 2007. Presidida por Assis, ela é predominantemente formada pelos Tabajara originários do Ipu e São Benedito. Mensalmente, seus sócios se reúnem na sede comunitária da Nova Terra.

Quando o CINCRAR entrou em decadência e começaram a falar da criação das associações por etnia, foi cogitada a possibilidade deste núcleo Tabajara se juntar ao núcleo da Vila Vitória. Entretanto, estes acharam que, no momento, isso seria prejudicial para eles. Após o escândalo do projeto Carteira Indígena, citado anteriormente, empenharam-se em mostrar que, embora portassem a mesma denominação étnica, eram um grupo distinto. Optaram por constituir a sua própria associação, motivados por esse pensamento.

Depois que a APITC foi criada, os Tabajara da Vila Vitória, liderados por Chagas, passaram a agir em vista de criar também uma associação. Em 6 de fevereiro de 2008, registraram a Associação Indígena Aldeia Vila Vitória (AVFVLA), sediada na Vila Vitória, no bairro Fátima I, constituída por 130 sócios. Além deste núcleo Tabajara, foram associados alguns Kalabaça, que a eles estão ligados por laços de parentesco, amizade e/ou vizinhança.

Chagas, que foi eleito o presidente da AVFVLA, enfrentou o desafio de administrar a associação em um momento bastante complexo. Como o uso indevido dos recursos do projeto Carteira Indígena tinha ocorrido durante a gestão de seu irmão na presidência do CINCRAR, o grupo da Vila Vitória vivenciava um momento de crise e estava com a imagem bastante comprometida. Visando limpar a reputação do grupo, adotaram o discurso de que não era justo serem condenados pela falta de um parente.

> O negócio dessa divisão aí foi por causa de um projeto, o Carteira Indígena. Na época nós estávamos no Nazário e projeto ficou sendo cuidado aqui na cidade. A gente não tinha tempo de ficar vendo como andava a coisa. Aí teve um mal feito no projeto e as etnias não quiseram mais andar com a gente tudo junto. Por isso cada um criou sua associação. Desde quando o CINCRAR foi criado, ele ficou nas mãos dos Tabajara. Nunca nenhum povo quis assumir. Ficou na mão do Batata, depois foi pro Chaga, depois foi pra mão do Zé. Era mais os Tabajara. Aí o governo mandou esse projeto. O governo manda pra fazer a experiência. Aí não aconteceu como era pra acontecer. Nós tivemos prejuízo nas coisas e prejuízo maior no nome da gente. Antes, a gente andava tudo junto, era tudo unido, próximo, tudo antes desse bendito projeto. Depois dele nós ficamos desacreditados, ficamos distante. Isso é errado, um faz e todos levam a culpa. Mas a nossa família ainda via se erguer de novo. A gente sonha com isso (Toinho, Tabajara, Terra Prometida)
>
> ...
>
> Todo mundo sabe que o nosso irmão errou. Foi uma fraqueza. Mas todo mundo erra. Dói, mas ele tem que pagar pela falta dele. É meu irmão, mas eu digo. Depois que isso aconteceu, os meninos (Batata e Toinho) foram pra reunião em Fortaleza, eles foram desprezados. Trataram eles como uns cachorros. Quando eles chegavam num lugar, as pessoas se afastavam. Isso não está certo. Quem errou é que tem que pagar. Agora, não está certo virarem as costas para nós. Depois de tantos anos caminhado com a gente, teve gente que nem olhava mais para nós. Tem gente que virava a cara quando encontrava a gente por aí. Isso dói na gente (Chagas, Tabajara, Vila Vitória)

A atuação de Chagas como presidente foi limitada devido a sua atividade profissional. Ele comanda um grupo de calceteiro que trabalha em Crateús e nos municípios vizinhos. Por este motivo, diversas vezes precisou sair da cidade, deixando a frente da associação sua filha, Toinha. Ele acredita que as ausências constantes, o impedem de se dedicar a AVFVLA e de estar

presente nas atividades do movimento indígena. Contudo, ele tem conseguido se manter a frente da associação.

Atualmente, devido a divergências entre ele e dois de seus irmãos, a AVFVLA passa por um momento de turbulência. Terminado o mandato de Chagas, seus irmãos passaram a intervir na associação visando influenciar no processo eleitoral. Como os dois não são sócios, ele se posicionou contra essa interferência. Com ressentimento, afirma que no momento da criação da associação os procurou e eles se recusaram participar. Temeroso quanto ao futuro da AVFVLA, ele cogita se lançar candidato a reeleição.

A última associação criada foi a Associação Indígena dos Calabaça[80] de Crateús (AICC). Fundada em 6 de abril de 2008, com 31 sócios, realiza suas reuniões na sede comunitária da Terra Prometida, no bairro Fátima I. Em sua organização conta com atuação de Cícero Batata, um dos líderes dos Tabajara, que é casado com Lucilene, uma Kalabaça.

Bastante numerosa na cidade, os Kalabaça são uma coletividade que apresenta dificuldade de adequação à configuração do movimento indígena atual. Por esta razão, são constantes as reclamações sobre a dispersão de seus membros. Eles mesmos afirmam que a criação da associação foi um grande desafio, pois alguns componentes apresentaram resistência diante desta idéia.

> Toda vida nós éramos junto com os Tabajara (Vila Vitória). Eu mesmo participei junto com eles. Minhas tias não queriam fazer (a associação). Já tava acostumada junto. Elas achavam que era porque não queriam mais estar junto. Eu andei muito e cheguei até a desistir. Era muito difícil. Uns diziam que não queriam, que queriam mesmo era ficar junto com os Tabajara. Tinha gente que dizia que não ia dar certo, que nós Kalabaça não tinha ninguém com capacidade. Eles diziam que os

80 Há uma preferência do grupo pela grafia do nome com K e afirmam que no registro da associação a pessoa que os atendeu cometeu o erro de escrever com C.

> outros era um monte de gente e nós éramos só um pouquinho de gente. Mas eu disse:
>
> - Só se vocês quiserem, porque a nossa família é um monte de gente. Aí nós andamos foi muito na casa de um e de outro. Até que marcamos o dia da reunião. Apareceu um pouquinho de gente. Na segunda já foi mais. Na terceira, eu não pude ir por motivo de saúde. Foi nessa que escolheram o Zé Messias. Ele nem estava querendo porque disse que ele não é Kalabaça. É tanto que até ele diz que fez o favor de ser o presidente, porque no dia não tinha ninguém. Aí ele ficou o presidente e eu sou a tesoureira (Helena, Kalabaça, bairro São José)

O presidente dos Kalabaça, Zé Messias, é casado com dona Maria Jandaíra, uma Kalabaça. Ele afirma que seu pai é Tabajara do município de São Benedito e sua mãe Potiguara do Santo Antonio dos Azevedos e que, por essa razão, possui a dupla identidade. É válido ressaltar que quando ele entrou para o movimento indígena, assumia publicamente a identidade do Tabajara, contudo, após o problema com o projeto Carteira Indígena, ele passou a assumir a identidade Potiguara.

> Mas tenho que dizer que eu comecei como Tabajara, mas depois eu fui pensar. Bem no começo eu era Tabajara. Nesse tempo era a CINCRAR, era todo mundo junto. Quando eu decidi ser Potiguara, teve uns Tabajara que não acharam bom. Vieram me perguntar por que eu tinha mudado. Eu disse que é porque eu tinha pensado melhor e que ia assumir o lado da minha mãe. Cada pessoa tem o direito de escolher o que quer ser. Aí eu passei a assumir o lado da minha mãe. Fiquei sendo Potiguara. Achei melhor assumir o lado da minha mãe. Esse negócio de dinheiro é complicado. Eu sou uma pessoa limpa, não quero meu nome sendo achincalhado (Zé Messias, Potiguara, Fátima II)
>
> ...
>
> Agora estou vivendo numa terceira etnia, que é os Kalabaça. Os Kalabaça é por causa da minha mulher. Como eu sempre via dizerem que os Kalabaça ia se acabar, que eles eram desgarrados, que nunca

> iam se organizar. Diziam que os Kalabaça viviam encostados nas outras etnias. Aí eu senti uma dor no coração de ver falar isso da minha mulher. Chegou até a dizer numa reunião que daqui uns dias não ia ter mais benefício para os Kalabaça. Aí quando chegou a dizer aquilo, eu me senti. Eu não era Kalabaça, mas eu me senti porque minha mulher é Kalabaça, meus filhos tudo são Kalabaça. Eu me senti prejudicado com aquelas palavras. Como é que estavam dizendo aquilo com a minha mulher? Foi aí que eu resolvi ajudar, mesmo sendo Potiguara e Tabajara. Eu disse: pois nós vamos mostrar que os Kalabaça não vão morrer. Eles vão deixar de ser encostado. Ninguém vai humilhar mais os Kalabaça. Quando fizemos as primeiras reuniões, o pessoal me apontou para ser o presidente. Eu até pensei que não podia, porque não sou Kalabaça. Mas eles disseram:
>
> - Seu Zé tem que ser você.
>
> Aí fizeram a eleição e não teve ninguém que não votasse em mim. Eu assumi e hoje eu tenho orgulho de ir pra reunião e me representar como o presidente dos Kalabaça. Assim todo mundo fica sabendo que os Kalabaça estão organizados e que não vão mais se acabar (Zé Messias, Potiguara, Fátima II).

Se constituir uma associação foi difícil para os Kalabaça, para os Tupinambá isso tem sido considerado inviável. Os que compõem esta coletividade destacam que inúmeras vezes receberam essa recomendação e reconhecem a importância de cada povo ter sua associação, contudo, apresentam alguns impedimentos para essa forma de organização. Dizem que os procedimentos burocráticos próprio de uma associação requerem pessoas escolarizadas e entre seus membros essa carência é muito acentuada. Quando analisam a estrutura das associações e verificam o número de pessoas necessárias para constituir uma diretoria (presidente e vice-presidente, secretaria e vice-secretária, tesoureiro e vice-tesoureiro e conselho fiscal), constatam que teria dificuldade de preencher esses cargos devido a falta de instrução e por serem um grupo numericamente reduzido. Mesmo que se

esforcem e consigam formar uma diretoria, ao final do mandato se depariariam com o problema da renovação/mudança. "As outras associações têm eleição de tempo em tempo e tem sempre gente pra ocupar os cargos. E a gente como é que ia ficar? Eu acho que em uma associação não pode ser as mesmas pessoas a vida toda" (Fátima, Tupinambá, Terra Prometida).

Quando os Tupinambá evidenciaram a impossibilidade de criar a sua associação, houve quem sugerisse que eles se juntassem aos Tabajara da Vila Vitória, pela proximidade geográfica, ou à ARINPOC, pois do lado materno a ascendência é Potiguara. Refletiram sobre a possibilidade e concluíram que não se sentiriam bem adotando esses caminhos. Não queriam a imagem deles associada aos Tabajara da Vila Vitória e se assumissem a identidade Potiguara estariam "enterrando" a história de Severino Tupinambá. Uma vez que em Crateús, assim como no Ceará, há muitos Potiguara, eles acharam que perderiam a visibilidade que conquistaram, ou seja, seriam apenas mais um núcleo familiar dentre muitos outros que compõem o povo Potiguara.

A recordação de que o reconhecimento e a integração da família no movimento indígena foi mediado, principalmente, por Tereza Kariri, que eles afirmam ter demonstrando sempre atenção aos Tupinambá, os fez optar pela A-I-KA-CRA, embora ela esteja sediada no Maratoan, um bairro considerado geograficamente distante. É válido registrar que no discurso deste núcleo familiar, Severino Tupinambá e Tereza Kariri são os dois primeiros índios da cidade que se identificaram; os demais adotaram essa atitude posteriormente.

No momento atual, em relação às associações indígenas, continua sendo muito forte o discurso de que cada povo possua a sua própria associação, pois isto favorece ao fortalecimento, a autonomia e a visibilidade de cada etnia. A ênfase deste discurso pode levar a equivocada percepção de que os grupos são bastante coesos e que as identidades étnicas possuem limites bastante

definidos. Essa visão se desfaz na medida em que se analisa o dinamismo presente nos processos identitários e a complexidade que envolve as interações estabelecidas entre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. As identidades forjadas são caracterizadas por ambigüidades e múltiplas possibilidades. São facilmente detectados relatos de pessoas que sustentam diversas probabilidades de identificação (WOODWARD, 2000). Um exemplo já citado é Zé Messias que afirma que seu pai era Tabajara e sua mãe Potiguara. No momento inicial de sua inserção no movimento indígena, ele esteve agregado aos Tabajara da Vila Vitória; posteriormente, decidiu sustentar a pertença Potiguara; no entanto, revela que a origem materna e paterna o permite inclusive assumir as duas identificações concomitantemente. É válido registrar, igualmente, o caso dos filhos de Tereza Kariri e Antonio Jovelino (Tabajara), que optaram por sustentar o etnônimo Tabajara-Kariri; assim como os descendentes da união de Severino Tupinambá e Maria Potiguara, que adotam a identidade étnica paterna e recusam enfaticamente a materna.

Estas múltiplas possibilidades presentes nos processos de identificação têm decorrências na constituição das associações. Embora sustentem o discurso de que cada povo tem a sua associação, como foi demonstrado, não há uma exclusividade e sim uma predominância étnica entre os sócios de cada uma delas.

Outra questão que merece ser registrada é duas dimensões que envolvem as pertenças identitárias: a auto-identificação e a identificação empreendida pelo(s) outro(s). A identificação que a pessoa adota nem sempre coincide com a identidade a ela atribuída.[81] Como os casamentos interétnicos são bastante recorrentes, isso dá margem, na maioria das vezes, a pelo menos duas possibilidades de identificação: grupo da mãe e/ou grupo

81 Essa lógica de classificação foi identificada a partir da inquietação que surgiu diante dos discursos divergentes acerca do pertencimento étnico dos associados. Assim, procurei entender o significado das falas que destacavam a exclusividade identitárias dos sócios e acusação de que membros de seu povo estavam cadastrando na associação de outro povo.

do pai. Em relação à identificação atribuída pelo(s) outro(s) prevalece: 1) Quando o outro é um indígena, a identificação tem como referência a pertença étnica dos progenitores, podendo variar de acordo com o interesse e identidade deste; 2) Quando o outro é um não-índio, muitas vezes, prevalece à identidade genérica de indígena.

Vejamos novamente o caso de Zé Messias para demonstrar a argumentação apresentada. No nível da auto-identificação, adotando a referência do pai que era Tabajara, houve um tempo em que ele assumiu esta denominação étnica e, atualmente, se assume como Potiguara, evocando a origem da mãe. Como já foi citado, além destas duas possibilidades, ele considera uma terceira que é assumir a dupla identidade. Considerando a identificação a ele atribuída, percebe-se que para alguns Tabajara ele é um Tabajara, já para certos Potiguara ele é Potiguara. Para muitos moradores não-indígenas de Crateús ele será, quase sempre, visto como um indígena.

As associações vêm se constituído um espaço privilegiado para as articulações e representação dos grupos indígenas. Por meio desta forma de organização, os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá interagem entre si e apresentam, cada vez mais, suas demandas. Desta forma, elas são um lugar de exercício da política indígena. Vejamos mais algumas implicações desta nova configuração no exercício da etnicidade indígena em Crateús.

Política Indígena e relações interétnicas

Os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá experimentam a *institucionalização da etnicidade* de formas distintas. A facilidade, a demora e/ou a impossibilidade de criar as associações indígenas revela isto muito bem. Percebe-se que o processo de institucionalização traz consigo a exigência de

habilidades difíceis de serem atendidas por alguns, evidenciando a dificuldade de se adequarem a essa conformação.

Merece ser registrado que o momento atual mostra que a escolarização passou a ter grande importância, pois o registro das atividades desenvolvidas e as solicitações são feitas por meio de relatórios, cartas, ofícios e/ou projetos. É válido ressaltar que a Pastoral Raízes Indígena por um tempo assumiu essa função. Durante a existência do CINCRAR, embora já em menor escala, ela ainda contribuiu neste encargo. Atualmente, com poucas exceções, os próprios indígenas são os responsáveis por essa atribuição. Em decorrência, os mais escolarizados, e que na maioria das vezes estão habilitados para o uso das novas tecnologias, tornaram-se bastante valorizados na configuração vigente. Do outro lado, os grupos indígenas que não dispõem de pessoas com esse perfil, estão enfrentando desafios.

Destaco que essa constatação não se aplica apenas aos indígenas de Crateús. Talvez entre eles, o impacto seja mais visível, por estarem localizados no contexto urbano. Contudo, este processo está sendo vivenciado por todas as comunidades indígenas do Ceará. As assembléias e reuniões, que contam com a participação de todos os povos, demonstram este fato. No início da década de 2000, nas assembleias e reuniões que participei ainda era recorrente a solicitação de que as agências indigenistas e/ou os pesquisadores contribuíssem assumindo a secretaria e/ou redigindo documentos. Além de possuírem os equipamentos necessários, as agências abrigavam em seus quadros pessoas aptas para desenvolver esta atividade. Nas últimas assembleias esta solicitação quase inexiste. Os próprios indígenas assumem cada vez mais esse encargo, demonstrando aptidão e eficiência no uso das tecnologias da informação. Devidamente aparelhados (notebook, impressora, celulares, filmadora e máquinas digitais),

eles fazem o registro dos eventos de acordo com seus interesses e possibilidades.

Retomando as associações indígenas em Crateús, na interlocução com as agências estatais elas vêm se consolidando como forma de representação das etnias. Embora, algumas lideranças já consolidadas continuem sendo bastante consideradas e consultadas no exercício da política indígena e indigenista, nas atividades desenvolvidas, as associações, muitas vezes personificadas na pessoa do presidente, vêm se tornando referência. Por exemplo: o cadastro da FUNASA foi orientado pelo registro dos sócios; a distribuição das cestas básicas e o levantamento das famílias que seriam beneficiadas pela prefeitura com a distribuição de feijão foi realizado por cada uma das associações.

No caso dos Kariri, o empoderamento das associações deflagrou um conflito entre o presidente e o núcleo familiar que haviam se estabelecido como referência para as questões que envolvem o grupo. Sustentando a alegação de que estavam sendo excluídas e sendo desprestigiadas, os membros da família se desligaram da associação e apregoaram que só retornariam quando o atual presidente se retirasse. Visando evidenciar que se tratava de um caso de ingratidão, passaram a afirmar constantemente que ele havia entrado para o movimento indígena e havia sido eleito graças ao apoio da família. Embora enfrentando dificuldades, ocasionadas pela oposição e desligamento da referida família, a A-I-KA-CRA continuou existindo e o presidente conseguiu chegar ao final do mandato.

As associações vêm se consolidando, ainda, como espaço privilegiado de parceria e negociação entre os próprios indígenas. Isto porque as questões envolvem o interesse das cinco etnias tem sido cada vez mais decididas nas reuniões com os presidentes das associações. O anúncio da construção de um Posto de Saúde para o atendimento dos indígenas revelou que elas são, também,

o espaço de embate entre as etnias e de evidenciação de conflitos "antigos" e latentes. Vejamos.

Segundo os relatos de alguns Tabajara da Vila Vitória, os Potiguara convocaram uma reunião na Escola Raízes Indígenas sem deixar muito claro o objetivo. Eles sabiam da previsão de construção de dois postos de saúde em Crateús, um no Nazário e outro no perímetro urbano, mas destacam que somente durante a reunião foram informados que, naquele momento, iriam decidir o local da construção na cidade. Duas associações fizeram propostas: os Potiguara ofereceram um pedaço do terreno da Escola Raízes Indígenas, na aldeia São José, e os Tabajara, um lote que possuíam próximo a Vila Vitória. Diante das duas possibilidades, foi sugerido que os presentes elegessem uma das propostas. Ao perceberem que os Potiguara predominavam numericamente, os Tabajara protestaram e inviabilizaram a votação alegando que seria injusto adotar este encaminhamento. Destacaram que o povo Tabajara é tão numeroso quanto o Potiguara, mas que no momento, eles eram voto vencido, pois havia poucos presentes. Enfatizaram que desconheciam o objetivo da reunião e que se tivessem sido avisados previamente, seria muito diferente, pois o povo Tabajara teria comparecido.

Diante do impasse, foi acordado que a decisão caberia aos presidentes das associações. Para isto foi marcada uma reunião na casa de Zé Messias, o presidente dos Kalabaça. Antes da reunião, membros dos Tabajara da Vila Vitória passaram a analisar a conjuntura, considerando as cinco associações. Cogitaram que os Potiguara teriam o voto do seu presidente (ARINPOC) e o do Bitônio (A-I-KA-CRA), que já havia manifestado essa intenção[82]. Eles teriam com certeza o voto de Chagas (AVFVLA). Para ganhar a disputa era preciso conquistar o voto de Zé Messias (AICC) e o do Assis (APITC).

82 Alguns Tabajara da Vila Vitoria sustentaram que o voto de Bitônio a favor dos Potiguara seria decorrente da influência de sua mulher, que faz parte desta etnia, e uma retribuição ao apoio que estes haviam lhe dado por ocasião do conflito com núcleo familiar Tabajara-Kariri.

Analisando a trajetória de Zé Messias, ficaram em dúvida. Inicialmente, ele era Tabajara, mas, atualmente, estava se identificando como Potiguara. A saída encontrada foi acionar o povo Kalabaça para determinar seu voto. Argumentaram que além de haver uma grande afinidade entre os Kalabaça e os Tabajara, inclusive inúmeros casamentos, a maioria do povo Kalabaça mora no bairro Fátima I e/ou em suas adjacências. Assim sendo, a construção do posto no terreno que eles ofertaram os favoreceria devido à proximidade.

Ao constatarem que Assis, presidente da APITC, estava em São Paulo a trabalho, resolveram conversar com Luciana, que estava à frente da associação. Destacaram que, embora estivessem organizados em duas associações, os Tabajara são um povo só. Sendo assim, ela deveria apoiá-los e considerar que os Potiguara já haviam sido contemplados com a construção da Escola Raízes Indígenas, na aldeia São José. Mais um prédio público neste local, além de fortalecer o poder dos Potiguara e invisibilizar os demais povos indígenas, significaria centralizar a ações e os benefícios neste local. Luciana se comprometeu a pensar sobre os argumentos e informou que ligaria para Assis, em vista de saber qual a sua opinião.

Próximo ao dia da votação, alguns Tabajara ficaram sabendo que Assis havia orientado Luciana a votar na proposta dos Potiguara. Inconformados, membros dos Tabajara da Vila Vitória articularam os sócios da APITC que moram nas imediações da Vila Vitória, e que discordavam da construção do posto na aldeia São José, para convencer Luciana mudar seu voto. Como a reunião não era aberta ao público, inseguros quanto à postura que seria adotada por ela, passaram a agir em vista de caçar o seu voto. Sustentaram, então, que Luciana não poderia votar porque não era presidente da APITC. O presidente era o Assis e, no momento, estava trabalhando em São Paulo. Perguntaram se ela tinha alguma procuração para votar em

seu nome e destacaram que na ausência dele, de acordo com o estatuto, quem teria legitimidade de assumir o cargo era a vice, Francisca Tânia. Como ela tinha sido recentemente assassinada pelo marido, havia uma irregularidade na diretoria da APITC e Luciana não poderia votar.

No dia da reunião, além de todos os procedimentos adotados, juntaram um grupo de indígenas e se posicionaram na frente da casa de Zé Messias, visando pressionar a decisão dos presidentes. Diante da tensão que se constituiu, mais uma vez a decisão foi adiada.

Este episódio revela que as associações serão um dos *lócus* privilegiado de uma disputa latente entre os Potiguara e os Tabajara, que envolve as demais etnias. Essa contenda foi percebida durante a pesquisa, contudo, ela se evidenciou de forma mais incisiva na última etapa do trabalho de campo, abril de 2010, ocasião em que havia um nível de tensão bastante elevado nas relações. Uma ligação da FUNASA fez com que este assunto voltasse à tona. Foi informado que seria enviada uma equipe técnica para avaliar o local da construção do Posto de Saúde. Este comunicado colocou em alerta as etnias.

Percebi que algumas lideranças dos Tabajara da Vila Vitória continuam dispostos a não abrir mão da construção do posto nas imediações da Vila Vitória. Todos os argumentos citados estão sendo retomados, em vista de convencer as comunidades indígenas a apoiá-los. Há quem acredite que se houver uma reunião com os presidentes das associações, desta vez eles serão vencedores na votação. Cogitam que terão o voto da AVFVLA, da APITC e da AICC e que os Potiguara contarão como o voto da ARINPOC e, possivelmente, da A-I-KA-CRA. Vejamos a lógica que fundamenta essa análise.

A AVFVLA está passando por um momento de crise. O processo eleitoral em curso foi tumultuado pelas divergências entre os irmãos que lideram este núcleo Tabajara. Contudo,

independente de quem ganhe a disputa, o voto será dado à proposta que eles apresentaram.

Em relação à APITC, acreditam que Assis os apoiará, pois estão sabendo do descontentamento dele em relação à predominância dos Potiguara. Depois que ele retornou de São Paulo, vem sustentando que muitas ações e benefícios estão sendo destinados apenas a aldeia São José. Isto, em sua visão é prejudicial ao movimento indígena e está afetando o seu povo.

A AICC também os apoiará, pois Zé Messias, o seu presidente, sabe que se votar contra eles, estará se opondo ao povo Kalabaça. Embora ele, atualmente, esteja assumindo a identidade Potiguara, o voto dele pertence a essa coletividade. Em uma das reuniões da associação, afirmam que ele foi avisado disto, portanto, não poderá declinar da orientação dada pelos Kalabaça.

As relações profissionais e afetivas também geram a expectativa quanto ao voto de Zé Messias. Atualmente, este chefia uma turma de calceteiros, da qual Batata, um dos líderes dos Tabajara, está fazendo parte. Como assumiram um contrato com a prefeitura para a confecção do calçamento de uma praça da cidade, os dois estão convivendo diariamente no local de trabalho. Uma vez que, estão em constante diálogo, aumentam a possibilidades de Zé Messias ser influenciado por Batata.

No plano afetivo, os laços entre os Tabajara e os Kalabaça se estreitaram ainda mais devido a união de uma neta de Zé Messias com o filho de Batata e o namoro de um filho do primeiro com a filha do segundo. É válido registrar que o recém casal, por não ter como sobreviver, está residindo na casa de Batata.

Ainda na visão de alguns Tabajara da Vila Vitória, Renato Potiguara, presidente da ARINPOC, defenderá o interesse de seu povo, é claro. E o voto da A-I-KA-CRA, por que acreditam que não contarão com ele? Esta associação possui um novo presidente, seu Antonio. Originário do município de Caucaia,

ele assume a identidade Tapeba. Na juventude entrou para o exército e, na condição de militar, foi transferido para Crateús, onde vive a trinta e seis anos. Embora fosse ciente de sua identidade e soubesse da organização dos indígenas na cidade, o pertencimento ao exército o impediu de fazer parte do movimento indígena. Por esta razão passou a integrá-lo somente quando foi para a reserva. Uma vez que sua mulher é Potiguara e motivado pela crença de que os Tapeba são Potiguara[83], inicialmente, procurou a presidente ARINPOC, que, segundo ele, não aceitou a sua filiação. Posteriormente, conheceu Bitônio, a quem contou o ocorrido. Sensibilizado com o relato, este o convidou a participar da A-I-KA-CRA. Terminado o mandato de Bitônio, devido a sua boa conduta como sócio, foi eleito presidente. Por ocasião do cadastro da FUNASA, seu Antonio se identificou como Potiguara e aproveitou este ensejo para procurar novamente a ARINPOC, que estava sobre o comando de um novo presidente, Renato. Desta vez foi aceito, tornou-se sócio e desde então, participa das reuniões com os Potiguara e paga a mensalidade da ARINPOC. Seu Antonio afirma que chegando ao término de seu mandato como presidente da A-I-KA-CRA, participará exclusivamente da associação dos Potiguara, pois este é o povo.

Essa descrição mostra as razões que levam alguns Tabajara da Vila Vitória a acreditarem que não contarão com o voto da A-I-KA-CRA. Contudo, há os que destacam a existência, de pessoas descontentes com o comando dos Potiguara, inclusive o núcleo Tabajara-Kariri, que se sentiu afetado com não renovação do contrato de uma professora do grupo deles. Assim sendo, uma possibilidade seria acionar os insatisfeitos para pressionarem a decisão de seu Antonio. Como há a previsão da construção de um

83 Os registros historiográficos que informam a presença de Potiguara nos aldeamentos Caucaia, Aldeia Nova de Pitaguari e São Sebastião de Paupina servem de base para a afirmação de que os Tapeba (Caucaia), os Pituaguary (Maracanáu e Pacatuba) e os Paupina (Fortaleza) possuem a origem Potiguara. A localização atual destes grupos corresponde, respectivamente, aos lugares onde foram situados os referidos aldeamentos existentes por volta de 1694.

Posto da FUNAI, em Crateús, já foi anunciado que este prédio deveria ser situado no bairro Maratoan. Argumentam que a construção neste local, além de contribuir para a descentralização dos benefícios entre os povos indígenas, favorecerá a organização dos que moram neste bairro, pois ele representará uma conquista e um marco do reconhecimento da luta indígena entre os Tabajara-Kariri. Visando influenciar seus membros, sustentam que, caso a A-I-KA-CRA precise, ela contará com o voto da AVFVLA para que isto aconteça.

Acredita-se que, atualmente, os Potiguara estão a frente do movimento indígena em Crateús. Nesta colocação, eles vêm despontando como referência na interlocução com as agências governamentais e não-governamentais que atuam juntos aos indígenas. A disputa em torno do Posto de Saúde, em parte, se explica pela crença de que a construção da Escola Raízes Indígenas favoreceu consideravelmente a conquista dessa liderança.

Pela comodidade das instalações, a referida escola tem atraído para suas dependências inúmeras reuniões e eventos realizados não só pelos indígenas, mas por diversas instituições tais como campanha de vacinação, reuniões promovidas pelas secretarias do município e sessão da Câmara de Vereadores. A tecnologia disponível (computadores, internet via satélite e telefone fixo) favorece a comunicação e o acesso as informações.

A construção da escola, é importante destacar, representa uma vitória do movimento indígena de Crateús e atesta a persistência na luta pelos direitos indígenas. Foi mais de dez anos para que essa reivindicação se efetivasse. No momento da edificação, surgiram questionamentos quanto à localização, por se tratar do perímetro urbano. Havia a desconfiança que ela favoreceria a permanência dos indígenas na cidade. Para os que defendem que a cidade não é o lugar dos indígenas, construir a escola na aldeia São José, no bairro Campo Velho, foi visto como um perigo, pois poderia ser interpretado como a aprovação à permanência deles neste espaço.

Com será evidenciado no próximo capítulo, um dos entraves apresentados para o reconhecimento da indianidade e o acesso aos direitos indígenas foi à localização no contexto urbano. Embora nunca tenham sido *aldeados*, por inúmeras vezes foram classificados como *índios desaldeados*. A descrição que será feita posteriormente, acerca de como se constituiu o significado da *terra de origem,* que motivou o retorno da Família Lira ao Fidelis e a ocupação do assentamento Nazário e do Santa Rosa, mostra bem o dilema enfrentado pelos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Embora fosse de conhecimento público a interpretação de que a cidade era terra indígena, no momento, para muitos, não era viável sustentar essa argumentação. Inúmeras vezes foi dito que a localização na cidade era um entrave para o acesso aos direitos indígenas. Conseqüentemente, alimentou-se a expectativa de que ao sair da cidade esse impedimento deixaria de existir. Algumas famílias que se deslocaram para o Nazário afirmam que desistiram ao perceber que isso não era verdade, ou seja, mesmo estando na "aldeia" continuaram sem a devida assistência do poder público.

Entre os Potiguara há quem discorde que a escola está privilegiando o grupo. Eles afirmam que o reconhecimento e os benefícios que conquistaram são resultado da organização e do trabalho que vem sendo desenvolvido. A existência de um número considerável de professores Potiguara na escola se deve ao fato de entre os seus membros haver pessoas que atendem as exigências apresentadas pela SEDUC para o exercício do cargo. A direção da escola é ocupada por eles pela mesma razão. Se os Tabajara da Vila Vitória estão causando tumulto pensando nos empregos que serão ofertados com a construção do posto de saúde, alertam que isso é uma ilusão, pois as vagas que surgirão requerem capacitação na área da saúde. Poucas são as atividades nas quais os indígenas poderão ser aproveitados. Quanto ao local de construção do Posto, destacam que as agências estatais

manifestam preferência pelo São José. A constatação do zelo na administração da escola e o bom estado de conservação do prédio faz com seus agentes acreditem que eles estão habilitados para gerir bens públicos. Os altos índices de violência na região da Vila Vitória, abordados anteriormente, além de preocupar as autoridades, torna inviável a construção neste local.

Sobre a educação escolar indígena merece serem refletidas as transformações verificadas, que tem implicações nas relações estabelecidas entre povos indígenas em Crateús. Inicialmente, elas eram pouco estruturadas. Os dois primeiros professores (Helena e Hector), como foi citado, eram indígenas que atuavam em um programa de alfabetização para adultos criado pela Diocese de Crateús. As salas de aulas funcionavam nas sedes comunitárias da Vila Vitória e Terra Livre. No ano seguinte (1996), duas novas salas foram abertas no Maratoan e no Altamira. Nesta fase foi comum duas pessoas assumirem a sala de aula e dividirem o salário. Em 1998, solicitaram a abertura de turmas em Monsenhor Tabosa e Poranga. A partir de então, esta atividade foi se expandindo cada vez mais. Caracterizada por certa informalidade e ausência quase que total de recursos: as salas continuaram funcionando nas sedes comunitárias ou na casa dos professores; não havia material escolar ou merenda e os professores, inicialmente, eram quase sempre voluntários. Quando conseguiram recursos para os salários, o primeiro pagamento demorou oito meses para ser efetivado. Os atrasos foram bastante freqüentes em todo o Ceará, ocasionando inúmeras reclamações dos professores e lideranças indígenas do estado.

Primeiramente foi acertado que o pagamento seria feito via associações indígenas, o que impulsionou o processe de criação destas em todos os municípios onde havia povos indígenas. No caso de Crateús, o CINCRAR assumiu esta função. Devido aos atrasos, a liberação do recurso contemplava vários meses, o que tornava o valor recebido pelas associações bastante elevado. A

administração do recurso tornou-se complicado, pois os valores transportados da zona urbana até a zona rural, por exemplo, colocavam em risco a integridade dos que se ocupavam desta incumbência. Ao perceberem o perigo que corriam, solicitaram que a SEDUC, por meio dos CREDEs, assumisse esse encargo.

> Nós funcionamos por dois anos tudo direitinho, as prestações de conta deram tudo certo. Mas teve etnia que houve roubo do dinheiro, não dos índios, foi assalto. Só os Tremembé foram assaltados duas vezes. Por que primeiro, esses pagamentos passaram oito meses para vim. Aí quando vinha era uma bolada. Isso chamava a atenção e deu muito problema. O nosso deu certo, mas os outros não. Foi aí que se começou a pensar que se tivesse um jeito de vir para Secretaria de Educação, que seria melhor. Fizemos o pedido pra o Estado assumir. Esse dinheiro era um dinheiro a parte, do Governo Federal que vinha pros índios. A gente fez o pedido para o estado assumir, gerenciar o recurso através dos CREDEs. Para o estado assumir teve uma condição, que não podia mais ter professor que não tivesse o segundo grau. Foi aí que foi dispensado muitos professores nessa transição. Acho que isso foi de 2000 pra cá. Foi atendido o pedido dos cursos de formação para todo mundo, que tinha e quem não tinha o segundo grau. No final tinha muita gente preparada, por que teve três cursos de magistério. Teve o nosso aqui; os Tapeba fizeram o deles e os Tremembé também fizeram um só pra eles (Helena, Potiguara, Fátima II).

A realização de três cursos de formação de professores: *Magistério Indígena dos Tremembé*, o *Curso de Formação para Professores Indígenas* e o *Curso de Magistério Indígena Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé*[84], ajudou a suprir a carência detectada. O número significativo dos professores capacitados nestes cursos favoreceu a intensificação da exigência do ensino médio como requisito para os contratados. Com o Decreto

84 O primeiro curso foi promovido por alguns pesquisadores da UFC; o segundo, organizado pela SEDUC e o terceiro foi proposto pela APROINT e ligado à FUNAI.

25.970, publicado no Diário Oficial do Estado, de 31/07/2000, as escolas indígenas foram estadualizadas legalmente. A partir deste momento, por meio de contratos temporários, passou a ser efetivada a contratação de professores.

É valido registrar que, inicialmente, a contratação de professores era feita por indicação da comunidade indígena. Independente da titulação, o salário era o mesmo para todos (R$200,00). Como eram geralmente dois em cada sala, o valor era dividido. Fundamentados no conhecimento dos direitos indígenas, era sustentado o discurso de que a educação escolar dos indígenas é uma educação diferenciada, possibilitando a contratação de pessoas que portavam apenas o ensino fundamental, por vezes incompleto. Historicamente a escola havia sido um instrumento utilizado pelos "brancos" para oprimir e extinguir a cultura indígena, agora era o momento de reverter essa história. A escola nas mãos dos indígenas deveria se tornar um instrumento a favor da causa indígena. Para que isto acontecesse, as lideranças indígenas deveriam dominar este processo. Nos momentos de decisão, estas vozes, na maioria das vezes legitimadas pelos anos de experiência e atuação no movimento indígena, obrigatoriamente deviam ser consideradas. Esta percepção teve implicações na escolha dos professores indígenas. Em muitos casos o cargo foi ocupado por algumas destas lideranças ou por seus parentes mais próximos.

Para evidenciar as ressonâncias dessa lógica, é possível citar o Curso de Formação de Professores Indígenas, em nível médio/magistério, realizado em dezesseis etapas, ao longo dos anos de 2001 a 2004, promovido pela SEDUC.[85] Os momentos de formação contaram com a participação dos professores e também de lideranças consolidadas no movimento indígena cearense e até, dependendo da necessidade, de parentes/amigos

85 Em vista de coletar dados para a escrita da dissertação *Trajetórias entre contexto e mediações: a construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas* freqüentei algumas etapas de formação do Magistério Indígena.

dos professores[86]. Por vezes presenciei o incomodo de algumas técnicas da Secretaria de Educação com essa prática, pois achavam que ela dificultava o processo de aprendizagem e tornava os orçamentos defasados, pois era difícil prever, por exemplo, quantas pessoas estariam presentes no momento de formação. Os indígenas e as ONGs indigenistas se apropriaram deste espaço, utilizando-o de acordo com seus interesses. As constantes reuniões nos intervalos da formação evidenciam isso muito bem. Contornando as limitações decorrentes da falta de recursos para deslocamentos, as lideranças indígenas aproveitaram o momento para fazer circular informações, discutir e deliberar acerca de assuntos do interesse do movimento indígena. As ONGs, percebendo a utilidade desse espaço, aproveitaram para interagir com os destinatários de suas ações.

Quando a SEDUC passou a intervir na contratação dos professores, houve reação por parte dos que se sentiram afetados por essa ingerência. A orientação de que só deveriam ser contratadas pessoas que apresentasse no mínimo o diploma de segundo grau, provocou um grande reboliço. A saída adotada por algumas comunidades foi o empréstimo de nomes. Alguém que possuía a titulação exigida pela SEDUC, assinava o contrato e repassava o salário para a pessoa que assumia a sala de aula. Alguns casos foram admitidos devido à falta de pessoas que atendessem o requisito. Contudo, a orientação era que indígenas buscassem a capacitação necessária, o que recentemente inclui o terceiro grau. Após a realização dos três cursos de magistério indígena, ficou difícil sustentar a contratação fora dos padrões estabelecidos. A não renovação de alguns contratos deflagrou conflitos entre os indígenas. Em Crateús, por exemplo, em alguns casos, a substituição de professores gerou profundas insatisfações, pois lideranças se sentiram afetadas com o desligamento de

86 Por exemplo, uma professora que estava amamentando ou tinha filhos pequenos, trazia estes consigo e, quando necessário, alguém para ajudar a cuidar deles.

parentes e/ou membros de seu grupo. A responsabilidade foi atribuída aos profissionais da SEDUC e a quem estava à frente da Escola Raízes Indígena.

A Escola Raízes Indígenas funciona nos três turnos e atende 436 alunos. Além das salas de aulas que funcionam no prédio, construído na aldeia São José, há anexos na Planaltina, Vila Vitória, Altamira, Maratoan, Terra Livre, Santo Antonio dos Azevedos e Nazário. O prédio construído na aldeia São José, por ter sido projetado para essa finalidade, dispõe de uma boa estrutura. Os anexos, como permanecem funcionando, principalmente, nas sedes comunitárias, continuam padecendo com as precárias instalações. O uso do espaço é sempre limitado pelas inúmeras atividades realizadas nas sedes. Encontram dificuldade na administração e no cuidado dos poucos recursos que dispõem (TV, aparelho de vídeo, material escolar, geladeira, panelas, pratos, copos e merenda) devido à falta de segurança do local. Por esta razão às vezes estes recursos precisam ser guardados nas casas dos próprios professores.

Sobre a composição da Escola Raízes Indígenas na cidade de Crateús, Helena é a diretora e Sueli é a coordenadora pedagógica. Seus professores são Arnóbia, Denise, Geane, Leonor, Cristina, Willa, Lucilene, Renato, Rosana, Gerlene, Paulo, Valeria, Luis, Netinha e Elsa, Naza e Wanks. Destes, cinco são especialistas e três estão cursando o magistério indígena[87]. O fato da diretora, a coordenadora pedagógica e a maioria dos atuais professores serem Potiguara está servindo de argumento para que alguns indígenas afirmem que a escola pertence a este grupo, principalmente, aqueles que tiveram parentes e/ou amigos afastados da função de professor.

87 Também faz parte dos Potiguara de Crateús Rita Gomes do Nascimento, doutora em Educação, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Ela é técnica de educação, lotada na Equipe de Educação Escolar Indígena da SEDUC e coordena a Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Estadual do Ceará (UECE). É membro do Colegiado Culturas Indígenas do Ministério da Educação e conselheira do Conselho Nacional de Educação (CNE).

Retomando a organização dos indígenas em Crateús, pelas razões citadas, os discursos demonstram a percepção de que os Potiguara lideram o movimento indígena na cidade. De certa forma, estariam ocupando a posição que antes era exercida pelos Tabajara da Vila Vitória. Nesta colocação, eles vêm despontando como referência na interlocução das agências governamentais e não-governamentais que atuam juntos aos indígenas. A disputa em torno da construção do Posto de Saúde, como foi citado, em parte, se explica pela crença de que a construção da Escola Raízes Indígenas favoreceu a conquista dessa liderança.

> Os meninos (Tabajara) não saem pra fora pra ir atrás dos direitos por que eles trabalham pra patrão. Eles não podem ir para uma reunião grande, por que os patrões não vão liberar eles pra ir. Eles têm que sustentar a família deles e tem que trabalhar, senão de onde é que vai tirar. Ali na escola, não. Eles (os Potiguara) trabalham tudo junto. Quando eles precisam sair para uma reunião, eles têm a pessoa pra substituir, eles pagam uma pessoa pra ficar no lugar deles na sala de aula. Eles podem fazer isso por causa da escola. Outra coisa: é que eles estão tudo junto ali, todos os dias. Isso fortalece eles. Termina que eles aparecem mais e todo mundo avisa mais as coisas para eles. Uma das coisas que enfraquece os Tabajara é esse motivo. Os meninos não têm como sair. Eles não podem sair, senão perde o emprego (Mariana, Tabajara, Fátima I).

Na visão dos indígenas o emprego de professor oferece condições que favorecem a organização e a visibilidade de cada grupo. Possibilita a integração e a participação nos diversos eventos do movimento indígena, pois o afastamento das obrigações empregatícias não traz o risco de demissão. Ele favorece, ainda, ao acesso aos benefícios decorrentes do estabelecimento dos direitos indígenas, pois possibilita que tenham condições de destinar parte de seu tempo a apresentação das demandas e pressão junto aos órgãos estatais, entre outros.

A descrição feita até o momento possibilita o entendimento das ações estabelecidas entre os indígenas em vista da defesa

de seus interesses. O relato privilegiou o protagonismo destes na interpretação das situações vivenciadas, bem como das posturas adotadas ao longo do processo de *institucionalização da etnicidade indígena.* Embora a essa altura já tenha sido oferecidos elementos que permitem ao leitor compreender o que acontece em Crateús, é oportuno focar a espiritualidade, por ser uma dimensão relevante na construção da etnicidade dos indígenas e significativa para o entendimento da disputa entre os Tabajara da Vila Vitória e os Potiguara. Considerar este ponto torna-se indispensável pela importância que ele possui na vida dos que compõem os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Demonstrando a relação que se estabelece entre etnicidade e espiritualidade indígena, a reflexão empreendida possibilitará expandir ainda mais o horizonte de compreensão das ações indígenas.

Os filhos dos caboclos

Entre os indígenas de Crateús a espiritualidade é vivenciada intensamente. Não é por nada que a Pastoral Raízes Indígenas dedicou atenção a este aspecto, fazendo dele um dos focos privilegiado de suas ações. Como foi registrado no capítulo III, entre as atividades iniciais havia romarias à Furna do Monte Nebo, reunião com rezadores/curadores da cidade, entre os quais é possível citar Severino Tupinambá, Cícero Ponte (pajé Potiguara), Antonio Jandaíra (Kalabaça), Francisca Lira (Tabajara). As atividades incentivadas pela Pastoral foram bastante oportunas para a constituição da etnicidade indígena, contudo, é importante destacar que elas contemplaram apenas uma pequena parcela do universo religioso da população crateuense. Faço referência à população crateuense por estar ciente que as práticas espirituais, que atualmente passam por um processo de "etnização indígena", são compartilhadas pelos demais moradores do município. Os centros de cura e os cultos domésticos, por exemplo, agregam indígenas e não-indígenas.

Este livro não tem a pretensão de dar conta da complexidade e da diversidade das práticas espirituais vivenciadas pelos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Isto não seria possível e muito menos necessário, considerando o objetivo da pesquisa realizada. Partindo deste pressuposto, o relato oferecerá apenas os elementos imprescindíveis para o entendimento da questão que norteia este trabalho: a construção da etnicidade indígena no contexto urbano.

Entre os indígenas em Crateús há uma íntima relação entre práticas religiosas e as ações terapêuticas. Assim, entre eles são possíveis encontrar diversas pessoas que realizam curas de males físicos, psíquicos e espirituais com rezas, rituais e uma infinidade de remédios homeopáticos. As rezas são geralmente realizadas na casa do próprio rezador/curandeiro(a) e os rituais são, na maioria das vezes, praticados nos Centro de Cura e/ou em locais tais como a mata e/ou encruzilhadas. Os remédios são produzidos com plantas regionais e fabricados na casa dos próprios terapeutas.

Os Centros de Cura, é importante reafirmar, congregam indígenas e não-indígenas. Considerando o mito de criação do povo brasileiro, constituído pela junção de negros, brancos e indígenas, verifica-se que entre as entidades cultuadas neste espaço é possível encontrar representantes dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira tais como Mãe Preta, Negro Gerson, São Gerônimo, Sibamba, Rei Salomão, São Jorge, Maria Bonita, Lampião, Zé Pilintra, Pomba-gira, Índia Tapuia, Cabocla Jurema, Cabocla Morena e Rei Tupinambá. Os rituais religiosos reúnem, desta forma, elementos da espiritualidade indígena, da fé católica e das religiões afro-brasileiras[88]. Essa junção é verificada, com certa recorrência, na espiritualidade dos demais grupos indígenas no Nordeste[89].

88 Magalhaes (2009) refletindo sobre o toré Pitaguary afirma que ele se constituiu em íntima relação com as experiências pessoais e referências simbólicas que recaem sobre a tradição cultural da umbanda ou macumba cearense. A meu ver, isto se aplica, de certa forma, a espiritualidade indígena vivenciada em Crateús.

89 A coletânea de textos organizados por Clarice Novaes da Mota e Ulisses Paulino de Albuquerque (2002) evidencia muito bem esta junção.

Os Centros funcionam em um salão construído para essa finalidade, geralmente, ao lado da casa ou no quintal de seu proprietário. Neles há um altar com imagens e quadros das entidades cultuadas, flores, velas e tambores usados no acompanhamento dos cânticos[90], que são entoados no ritual, que muito se assemelha a umbanda. Cada canto informa à entidade que está se manifestando na *baia*, denominação do ritual[91].

Os relatos informam que os integrantes do Centro de Cura por inúmeras vezes foram vítimas de preconceito, discriminação e violência policial. Para impedir as constantes batidas policiais, muitos centros foram registrados na Federação Espírita Cearense de Candomblé ou União Espírita Cearense de Umbanda. Seus integrantes se filiaram e passaram a ostentar a carteira de membro destas instituições religiosas, assim como o título de babalorixá e/ou pai/mãe de santo. Inseridos neste processo, integrantes dos núcleos familiares que compõem os grupos indígenas possuem Centros de Cura e foram ou são filiados a estas organizações. Os rituais praticados nos Centros de Cura forneceram muitos elementos para a composição do toré, ritual que se convencionou um marco da indianidade no Nordeste.

Rodrigo Grünewald (2005) afirma que cada comunidade indígena possui um contexto histórico onde o toré se insere, moldando sentido e formas distintas; como decorrência o toré de cada grupo abriga particularidades históricas. O movimento indígena no Nordeste incorporou o toré como forma de expressão política, o que inclui

> desde a mobilização interna dos índios até as performances nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira. As assembléias indígenas acabam com os torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade

90 Também denominados de ponto e curimba.

91 Gondim (2009) menciona entre os Tremembé a existência de um ritual denominado de baia ou tundá.

> nordestina. O toré já é parte da ação indigenista no Nordeste na medida em que referido e praticado em suas manifestações (GRÜNEWALD, 2005, 29)

Considerando o toré dos indígenas de Crateús, percebo a influência e o aprendizado adquirido com os demais grupos indígenas do Nordeste, com os quais interagiram nos encontros, assembléias e inúmeros outros eventos. Contudo, esta prática foi atualizada, em grande parte, nos termos dos rituais praticados nos Centro de Cura. Integrando este processo, inúmeros cantos das baias, atualmente, são cantados nas rodas de toré. É valido ressaltar que em vista de legitimar a etnicidade indígena, por parte de alguns, recentemente, há um esforço de exaltar e introduzir elementos e expressões que fazem referência a cultura indígena, em detrimento dos que evocam as outras culturas. Nos cantos mantêm-se a música e quase toda a letra, contudo, por vezes, troca-se o nome das entidades pelas denominações étnicas dos grupos. Vejamos dois exemplos:

Tabela Nº. 5 – Canto da Baia e do Toré

Canto da baia	**Canto no toré:**
João da Mata quando nasceu meu pai a mata estremeceu. João da Mata é caboclo bom meu pai nunca temeu a caboclo nenhum	Potiguara quando nasceu meu pai a mata estremeceu. Potiguara é caboclo bom meu pai nunca temeu a caboclo nenhum
Na mata do sabiá Agora que eu quero ver Agora que eu quero ver Negô Gerson tem poder	Na mata do sabiá Canta pomba e juriti Quem fala mal dos índios O caminho é por aqui

Esse processo de adequação às categorias étnicas indígenas do momento tem sido denominado por Cícero Pontes, pajé Potiguara, de *culturação da espiritualidade*. Em seu discurso, o substantivo feminino cultura gera o verbo *culturar*, que é conjugado, por exemplo, para contemplar a sua trajetória de babalorixá a pajé. Ele afirma: *eu me culturei*, para explicar a transformação ocorrida e *nós nos culturamos,* para se referir ao processo de afirmação da indianidade dos povos de Crateús.

Os Centros de Cura evidenciam uma íntima relação entre religião e medicina[92]. Assim, muitos rituais praticados neste espaço possuem a função terapêutica, ou seja, estão voltados a cura de males físicos, psíquicos e espirituais que atormentam os seres humanos. É válido lembrar que, na antropologia, a corrente interpretativa colaborou significativamente para o entendimento desta relação ao trazer uma nova concepção da ligação entre indivíduo e cultura e uma verdadeira integração da dimensão contextual na abordagem dos problemas de saúde. Um dos expoentes mais significativos desta corrente, Clifford Geertz (1978), apresentou a cultura como sendo um universo de símbolos e significados que permitem os indivíduos de um grupo interpretar e guiar suas ações. Há, portanto, uma vinculação entre os aspectos cognitivos e pragmáticos da vida humana, em outras palavras, uma interdependência entre as formas de pensar e de agir dos indivíduos e do grupo. Para este autor, a cultura equivale ao contexto em que diferentes eventos se tornam inteligíveis. Isto significa que as percepções, as interpretações e as ações são culturalmente construídas.

92 Isabel Santana de Rose (2006) ao analisar o "sistema de cuidados da saúde" da comunidade do Santo Daime Céu da Mantiqueira, localizada no sul de Minas Gerais, descobriu que os principais procedimentos terapêuticos adotados eram oriundos de fontes diversas (doutrina daimista, grupos indígenas, terapias alternativa, biomedicina e outras tradições religiosas). Esta constatação permite problematizar as fronteiras estabelecidas entre as categorias "espiritualidade" e "terapia" e sugere que estas dimensões não podem ser apreciadas separadamente, uma vez que se interpenetram e formam um continuum espiritual-terapêutico.

Tendo Geertz como inspiração, Kleinman (1980), sustentou que a cultura fornece modelos "de" e "para" os comportamentos humanos relativos à saúde e a doença. De tal modo, as atividades de cuidado em saúde podem ser estudadas como um sistema cultural (health care system), uma vez que todas elas são respostas socialmente organizadas frente às doenças.

A multiplicidade de usos terapêuticos presentes nas mais variadas sociedades nos revela a existência de diversos sistemas médicos, em outras palavras, de respostas deliberadas de forma individual ou coletiva frete as situações de doença (FOSTER &ANDERSON, 1978; GARNELO 2006; BUCHILLET, 1991; LANGDON, 1988 e PEDERSEN, 1989).

Feitas estas considerações, será ponderado, a partir de agora, um caso que é bastante oportuno para evidenciar como se constitui a relação entre medicina e religião entre os indígenas em Crateús e a inserção desta dimensão nas relações interétnicas desenvolvidas entre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá. Vejamos o relato.

Por ocasião da Assembléia dos Povos Indígenas do Estado do Ceará, realizado no Nazário, no ano de 2006, em uma das noites, no momento do ritual, vários indígenas ficaram entoados; ou seja, incorporam entidades espirituais. Afirma-se que isso aconteceu por que o Nazário está localizado no meio da mata, onde ainda há muitas plantas nativas e caças. Isto torna o local propício para a manifestação dos encantados. Acentuando ainda mais essa propriedade do lugar, lembram que por lá já passou muita gente que trabalhava com encantaria, gente que sofreu muito, morreu e se encantou, entre elas, dona Tereza, líder dos Tabajara da Vila Vitória.

Explicam que na assembléia havia muitos indígenas que são médium, mas que não estavam com o corpo limpo, portanto, não estavam preparados para *trabalhar*[93]. Durante o ritual, puxaram

93 Segundo Pordeus (2002) na umbanda toda atividade religiosa é trabalho.

as correntes da mata, sem estarem preparado para trabalhar nesta linha. Em decorrência desta atitude inoportuna, houve um descontrole, inúmeros transes aconteceram simultaneamente, assustando os presentes.

Entre os entoados, estava Luzinário, atual vice-cacique do povo Potiguara. O foco da análise empreendida privilegiará os discursos indígenas que informam as razões da doença e os procedimentos terapêuticos adotados para este caso. A evidenciação da teia de significados que envolvem este episódio, mostrará o sentido presente nas relações interétnicas desenvolvidas em Crateús, principalmente, a disputa entre os Potiguara e os Tabajara da Vila Vitória.

Após a entoação na Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará, Luzinário ficou enfermo. Perdeu a razão e foi trazido para o hospital na zona urbana de Crateús. Há quem afirme que isto aconteceu porque ele invocou quem não devia, sem estar preparado. De posse de um couro de catitu, durante a noite cultural, ele sacudia a pele do animal no chão, pisava em cima e pronunciava o nome de dona Tereza, Tabajara da Vila Vitória, que faleceu no Nazário. Vejamos as falas de Lucimar, esposa de Luzinário, e de Batata, filho de dona Tereza, sobre essa ocorrência.

> Ele falou. Falou lá na assembléia. Encostou foi lá mesmo, na noite cultural. Ele falou foi batendo no coro de catitu. Ele dizia assim para Mazé[94]:
>
> - Eu não te disse que eu ia, mas ia trazer um futuro aqui pra nossa aldeia.
>
> Aí o Toinho mesmo disse, ele não faz é contar pra ninguém, por que ele não quer que ninguém saiba. O Toinho viu que era a mãe dele, ele fez foi sair. Não veio nem o Doroteu[95]. Quem pegou o Luzinário foi o Dourado (Tapeba), foi ele e o Fernando (Tremembé). Os que conhecem essas coisas de espiritismo dizem

94 Irmã de Tereza, que trabalhava como sua auxiliar (cambone) nos rituais.

95 Ex-marido de Tereza, que também trabalhou com ela nos rituais.

que era a Tereza que estava encostada no Luzinário. O Luzinário passou foi a assembléia todinha sem estar nele (Lucimar, Potiguara, aldeia São José).

...

Batata: Lá foi assim, muita gente médio, mas sem ser limpo de corrente, que não tem aquela capacidade de trabalhar. Muita gente com as correntes suja. Minha mãe mesmo já passou por ali. Ela morreu ali. Nós estávamos na casa que a minha mãe faleceu. Nós como filhos dela, a gente não ia sofrer. Nem eu, nem o Toinho, nem Chaga, nem o Zé; o papai (Doroteu), que trabalha, mas é limpo. Com nós não ia ter nada. Nós não sentimos nada. Puxaram corrente que não era pra puxar. Não tinha gente preparado para puxar. O Luzinário sujo de corrente. A menina lá do, ela é dos Tremembé, ela não é preparada. As correntes dela estavam sujas. Como é que puxou uma corrente da mata, sem está preparado? Caiu muita gente.

Carmen: O Luzinário ficou doente por causa disso?

Batata: Foi. Ele ficou louco. Ele não estava preparado. Chamou quem não devia chamar.

Carmen: Quem ele chamou?

Batata: Ele chamou pela minha mãe. Ele tanto chamava pela minha mãe, como batia com um coro de um catitu no chão. Ele mesmo tinha pegado esse catitu, um bicho da mata. Ele ficava pisando em cima. Fez o bicho de tapete. Pisando em cima desse coro, desafiando mesmo. Foi aí que as coisas pegaram ele. Ele ficou louco e começou a dizer que estava com a minha mãe incorporada nele. Aí foi aí. Nem no Nazário teve gente pra ele, nem no hospital daqui. Ele veio curar nesse salão bem daqui.

Carmen: Mas não foi seu Cícero que curou ele não?

Batata: Não. Ele se curou bem aqui na Graça (Tabajara). Seu Cicero, não. Foi a mulher bem aí. Foi o Toinho até que deu um agrado a ela. Como ele é piedoso mesmo, ele e dona Chica, a sogra dele. Eles tiveram pena e trouxeram ele aí. Ela fez o trabalho para ele e a partir daí ele ficou bom. Ela deu uns banhos nele, fez uma limpeza e o homem ficou outro.

Em Crateús Luzinário ficou por uns dias internado no hospital da cidade. Analisando o seu estado, o médico aconselhou Lucimar a levá-lo para outro local, pois onde ele estava não havia recursos para tratá-lo. Foi cogitada a remoção para Sobral e Fortaleza. Contudo, sob a influência de membros dos Tabajara da Vila Vitória, Luzinário foi conduzido para o Centro de Cura da Graça, que faz parte desta etnia. Além deste tratamento, em Crateús, ele foi cuidado por Cícero Ponte, pajé dos Potiguara. Em Fortaleza, foi apresentado a um rezador[96] e submetido aos rituais de cura dos Tapeba[97]. Ainda nesta cidade, recebeu os cuidados de médicos alopáticos, dos quais recebeu a orientação de consumir medicamentos durante seis meses. Esta determinação foi cumprida durante três meses. Após todos estes cuidados, Luzinário restabeleceu sua saúde.

Entre os indígenas em Crateús, a cura de Luzinário tem sido apropriada no embate entre os Tabajara da Vila Vitória e os Potiguara. De acordo com os primeiros, ela é atribuída à Graça, que faz parte deste grupo; já para os segundo, ela foi decorrente do trabalho de Cícero Ponte, o pajé do grupo. Vejamos alguns dados que mostram as causas desta disputa.

Acredita-se que a liderança que os Tabajara da Vila Vitória ocupavam entre os indígenas em Crateús é decorrente, em parte, da ação de dona Tereza. Enquanto ela *trabalhava* a família estava protegida de infortúnios e a Vila Vitória era a referência dos povos do município e do movimento indígena no Estado do Ceará.

> Eu vou lhe dizer uma coisa, quando a mamãe era viva todos os encontros que vinha era aqui na Vila Vitória, todos os encontros, tudo era aqui. Todos

96 Quando o levaram para Fortaleza, ao saber do estado de Luzinário, Maria Amélia (Secretária-Geral da Missão Tremembé) o encaminhou para ser cuidado por um curador bastante renomado que atente em Fortaleza.

97 Segundo Lucimar, esposa de Luzinário, quando ele foi para Fortaleza, ficou hospedado na COPICE. Deste local foi conduzido por alguns Tapeba para o lugar denominado Mata Virgem, onde passou três dias participando de rituais de cura.

> os encontros vindos de Fortaleza, todos os índios vinham pra cá. Quando fazia uma roda bem aí nessa estrada, a gente fechava a rua com uns cavaletes, aguava o terreiro na frente das casas e dançava até altas horas da noite. Vinham todos pra cá. Vinha a Margarete, a Maria Amélia e os índios todos. Mas nós vamos fortalecer essa luta de novo. Essa luta não pode fraquejar, não. Aqui foi onde começou (Chagas, Tabajara, Vila Vitória)

Lembro-me que, a partir de 2001, quando iniciei a pesquisa entre os Potiguara de Monsenhor Tabosa, realmente, quando estive em Crateús fiquei hospedada na Vila Vitória. Uma das vezes estava indo, juntamente com algumas lideranças Pitaguary, Tapeba e Jenipapo-Kanindé, participar da Assembléia dos Povos Indígenas da Região de Crateús, na Lagoa dos Neri, em Novo Oriente. Lembro que pernoitei na casa de Zé, um dos filhos de dona Tereza. À noite, recordo que eles interditaram a rua Afonso Chaves, onde fica localizada a casa dele e realizaram o ritual, que na época era denominado de *Baia de Caboclo;* a espiritualidade praticada era nominada de *Força da Jurema*. Ficou na minha memória o entusiasmo de Daniel, cacique dos Pitaguary, ao fazer referência ao grupo da Vila Vitoria dizendo que eles tinham um toré arrochado (forte). Outra vez, quando estava na cidade para coletar dados no CREDE, fui conduzida por Helena Gomes a casa de dona Mazé para passar a noite. Esta me levou para uma reunião na sede da Pastoral Raízes Indígenas, onde fizeram um ritual bastante animado que perdurou até altas horas.

Embora a trajetória dona Tereza tenha sido abordada anteriormente, é oportuno resgatar alguns dados, em vista de fazer entender onde quero chegar com esta descrição. Embora já incorporasse, dona Tereza foi iniciada nos cultos mediúnicos no Maranhão, em Nazaré da Mata com o renomado mestre Zé Bruno. Depois de ter limpado seu corpo, ela passou a receber os caboclos, realizando inúmeras curas. Tornou-se bastante

conhecida, abriu um Salão de Cura e iniciou espiritualmente diversas pessoas, entre as quais Cícero Pontes.

Entre dona Tereza e Cícero Pontes havia uma ligação afetiva bastante intensa. Durante cerca de dezesseis anos ele trabalhou em parceria com ela. Ao longo deste tempo, afirmam alguns, ela o ensinou os segredos da *ciência dos caboclos*. Posteriormente, ele aderiu ao movimento indígena e devido a sua mãe ser originária da Serra das Matas, assumiu a identidade Potiguara e passou a trabalhar em favor desta etnia. A atual predominância deste grupo, para alguns, é favorecida pela ação de Cícero Ponte, que de posse dos conhecimentos aprendidos com dona Tereza[98], vem trabalhando para defender o seu grupo de todas as demandas que lhe são imputadas.

Sobre as demandas, é afirmado que elas ocorrem entre as etnias (pessoas e grupos) e entre os não-indígenas também. São ocasionadas, principalmente, pela cobiça, ou seja, algumas pessoas, dominadas pela inveja diante do êxito de outras, laçam energias negativas ou realizam trabalhos, causando o infortúnio e/ou doenças naqueles que são o alvo da ambição. As demandas são denominadas também de flechas. Assim, quando alguém foi atingindo por uma demanda, afirmam que a pessoa foi flechada.

Retornando a ligação de dona Tereza e Cícero Pontes, este afirma que sempre teve consideração e respeito por ela. Sua madrinha, por sua vez, sempre demonstrou carinho e atenção para com ele em todos os lugares e situações. Quando dona Tereza foi morar no Nazário o convidou para ir junto. Ele Recusou o convite motivado pela convicção de que a aldeia São José precisava de seu trabalho.

98 Cícero Ponte também trabalhou por algum tempo em parceria com Antonia Portela Barbosa, mãe de Bitônio, que foi presidente da associação dos Kariri. Ela possuiu um centro de cura, que foi desativado após a sua morte. Dentre seus filhos, afirmam que Raimunda ficou com o seu dom.

> Eu tenho muita atenção a ela, por que nós lutamos muito junto. Eu tinha muito respeito a minha madrinha. Ela podia está onde estivesse, eu ia lá e tomava a benção. Ela tinha muita consideração a mim. E quando a madrinha foi (para o Nazário) eu senti. Ela disse:
>
> - Meu filho vambora mais eu, você é um índio.
>
> Eu disse:
>
> - Madrinha não é tempo.
>
> Eu senti aquilo. Eu disse a Eliane[99]:
>
> - Eliane a madrinha vai, mas ela não volta.
>
> E essas coisas têm que ser desmanchada. Os meninos da madrinha era pra me ter muito respeito, mas não tem. Eu sei disso. Eu fui criado junto. Eles sabem que das plantas da madrinha eu entendo tudo. Eu entendo das correntes da madrinha quase tudo. Eu lutei mais a madrinha quase dezesseis anos. Foi bem dizer ela que desenvolveu o meu dom (Cícero Ponte, Potiguara, aldeia São José).
>
> ...
>
> Eu senti quando a madrinha falhou (morreu). Eu disse pra essa aqui (Eliane):
>
> - A madrinha vai pro Nazário, mas não volta.
>
> Com cinco dias as lágrimas dos meus olhos caiu. Eu vinha na rua, aí eu senti aquele negócio assim. Aí o menino me disse:
>
> - Ei, Cícero tu sabe quem morreu no Nazário? Foi a dona Tereza.
>
> Eu sofri com a morte da madrinha. Agora eles, eles não puxaram nem uma unha da madrinha. Eu tenho muito dos caboclos da madrinha na minha cabeça. Foi ela que me deu. Eles sabem disso (idem).

Cícero Ponte destaca que pressentiu a morte de dona Tereza e sofreu muito com a sua partida. No entanto, sofrimento maior ele sente diante da falta de consideração de seus filhos. Quando ele foi eleito pajé dos Potiguara, ficou sabendo que eles debocharam desta escolha e duvidaram de seu poder. Quando

99 Mulher de Cicero Ponte. Ela também trabalha.

o seu grupo passou a chamar, na zona urbana de Crateús, o Conjunto São José de aldeia, chegaram a falar que ali jamais seria uma aldeia e que os Potiguara não tinham pajé. Mas ele sustenta que "Os Potiguara podem se orgulhar, que aqui dentro de Crateús, os Potiguara estão feito" e adverte que "o poder espiritual é assim, se você não cuida, ele acaba. É como um olho d'água. Ele está bem aqui, mais se você não zela pelo olho d'água, ele muda". Estas palavras fazem referência aos Tabajara da Vila Vitória, que, segundo alguns, tem negligenciado a importância da espiritualidade. Propaga-se que na família de dona Tereza, dois de seus filhos ficaram com o seu dom, mas nenhum deles desenvolveu ou trabalha. Referindo-se a doença de Luzinário, Cícero Ponte destaca que havia a pretensão de atingi-lo e abalar seu prestígio de pajé.

> Quando o Baião (apelido de Luzinário) chegou naquele dia, eu cochilei com três dias e três noites pelejando. Como ele desgastou a matéria, eu fui obrigado a dizer pra levar ele pro hospital e dar uma injeção nele pra ele aquietar. Pra você ver como é o fazimento de pouco. Um deles chegou, nesse tempo eles eram liderança forte, me perguntaram se o que o Baião tinha era macumba. Eu disse que não sabia não. Mas depois eu disse:
>
> - Eliane, pode se preparar. Se alimente forte, que eu vou mostrar. Deus, não sou eu não, é Deus. Eu vou mostrar como eu curo o Baião.
>
> Ela me disse:
>
> - Mas ele não foi pra Sobral?
>
> - Não, eu conheço aquele povo, eles não levaram ele pra Sobral, não. Da onde foi que eu trabalhei 16 anos? Foi mais a mãe deles, com a madrinha Tereza. Vamos preparar logo a comida forte, que nós vamos trabalhar.
>
> Assim que nós entramos em casa, entrou o Baião correndo de lá pra cá. Ele disse pra eles:
>
> - É aqui o Sobral que vocês vão me levar? Pode ficar aí, que eu vou lá pro meu pajé.
>
> Eles levaram ele lá pra Graça Rouca. Enganaram ele.

> Aí ele veio, fizemos oração, banho de descarrego, descruzei. Aí eu disse:
>
> - Agora você gastou muito a matéria. Vá pro homem dos anéis[100].
>
> Eles queriam que ele se curasse lá, pra depois dizer:
>
> - Aí, cadê o pajé? Esse pajé não pode nada. Mas está aí o Luzinário pra quem quiser ver (Cícero Ponte, Potiguara, aldeia São José).

Alguns Tabajara da Vila Vitória evidenciam incômodo diante da atuação de Cícero Ponte. Destacam que ele tem se beneficiado dos saberes adquiridos com dona Tereza; ou seja, dos conhecimentos dos Tabajara. Mas advertem que ele não domina totalmente a *ciência dos caboclos*, pois dona Tereza não ensinou tudo o que ela sabia. Há segredos que ele desconhece.

> Nem tudo você ensina. Você nunca ensina tudo. É como a história do gato mais a onça. A onça queria comer o gato. Aí ela disse:
>
> - Mas camarada gato, você tem tanta sabedoria. Você tem uma defesa grande - ela doida pra comer o gato - Você tem o corpo ligeiro. Eu queria tanto aprender. Você pode me ensinar um bocado de seu saber?
>
> Ele disse:
>
> - Posso. Vamos lá para mata.
>
> Do jeito que o gato fazia a onça fazia. Passado uns tempos, depois de um bocado de aula, ele disse:
>
> - Agora você está sabendo de tudo. Você está preparada pra qualquer uma defesa.
>
> Ela disse:
>
> - É mesmo?
>
> - É.
>
> Aí a onça já sabia onde o gato gostava de passar mais, sabia dos caminhos por onde ele andava. Ela

100 As doenças obedecem a uma tipologia: há doenças que devem ser curadas nos Centro de Curas ou cultos domésticos, há as que são de competência dos médicos (homem dos anéis) e as que devem ser tratadas pelos dois. Esta é o caso de Luzinário, que além de ter sido atingido por uma demanda, estava fisicamente debilitado devido as más condições em que vivia no Nazário.

> ficou esperando bem no caminho. Ficou na tocaia. Quando lá vem o gato assobiando. Quando ele se empareou com a onça, ela saltou. Ela saltou pra comer o gato. Ele saltou debaixo dessa onça e deu dez pinote, pulando pra trás. Foi tá, tá, tá,... foi dez pinote ligeiro. Ela olhou pra ele e disse:
>
> - Rapaz, você não me ensinou isto aí.
>
> O gato achou graça e disse a ela
>
> - Se eu tivesse ensinado, você tinha me comido.
>
> Pois é, né. Eu não estou dizendo que ele (Cícero Ponte) ia fazer isso, mas ninguém sabe, né. Ela (dona Tereza) ensinou muita coisa a ele, mas não ensinou tudo não. Ele é muito sabido, mas o Joaquim[101] também foi ensinado por ela. Ele sabe muita coisa também. Ele é um sábio. Quando ele puxa as doutrinas, eu fico toda arrepiando. É como se estivesse diante da minha mãe. Na minha mãe eu tenho fé grande. Eu sempre me valo dos caboclos da minha mãe. Quando a gente estava numa aflição, com uma coisa ruim agoniando a gente, ela sempre dizia: Filho de Caboclo tomba, mas não cai. Tombado seja o coração dos inimigos (Batata, Tabajara, Vila Vitória).

Para finalizar, gostaria de fazer algumas considerações acerca da categoria caboclo presente entre os indígenas de Crateús, devido a sua importância na configuração da etnicidade. Além de ser uma categoria estruturante da espiritualidade por eles vivenciada, ela evidência a percepção que eles têm de si mesmos. É valido ressaltar que não há um consenso nos discursos acerca deste termo, o que apresentarei são os significados mais recorrentes, que são compartilhados por membros das coletividades estudadas. É válido destacar, ainda, que este termo já foi bastante explorado, seja na produção antropológica que contempla as populações indígenas amazônicas ou na que se ocupa dos indígenas no Nordeste. Nesta literatura, embora evidencie sentido e usos diversos para a categoria caboclo,

101 Trabalha no salão de dona Mancila. Ambos são Tabajara.

prevalece à interpretação de que se trata de uma forma de negação da identidade indígena.

Para os indígenas de Crateús, os caboclos são entidades espirituais, também denominados de *encantados*. Segundo alguns, no reino da encantaria não há preconceito ou discriminação. Há caboclos negros, brancos e indígenas e todos vivem em harmonia. Contudo, predomina a versão que os caboclos são indígenas que viveram na terra, alguns sofreram bastante e se encantaram[102]. Nesta nova condição, eles continuam agindo no mundo, exercendo o seu poder. Os centros de Cura são o local privilegiado desta ação, onde merece destaque a *baia dos caboclos*, ritual onde eles se manifestam.

Filho de caboclo tomba, mas não cai, este é um provérbio bastante recorrente entre os indígenas na cidade. Considerado uma palavra de poder, é proferida durante os rituais e no cotidiano, quando se sentem ameaçados por algum infortúnio ou perigo. Seu significado evidencia a ligação entre as gerações de indígenas; os atuais são filhos dos indígenas do passado, dos encantados. A condição indígena, neste sentido, extrapola os laços de parentesco e a trajetória dos núcleos familiares evidenciadas anteriormente. Por meio dos laços espirituais se mantêm o elo de ligação e se garante a continuidade do ser caboclo, que equivale neste caso a ser indígena.

Ismael Pordeus Jr (2002) ao refletir sobre a categoria caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda, assegura que no Ceará, caboclo e índio se sinonimizam. Os dados coletados em Crateús, principalmente os relatos que fazem referencia a espiritualidade praticada nos Centros de Cura, levam-me a concordar com a assertiva do autor.

O provérbio *Filho de Caboclo tomba, mas não cai* evidencia, ainda, uma percepção bastante positiva da história indígena.

102 É o caso de Dona Tereza, que segundo alguns vem se manifestando.

Na visão de alguns, a trajetória dos indígenas é marcada por adversidades, o que inclui o tempo passado, o presente e o futuro. As relações entre próprios indígenas e deste com outros seguimentos populacionais é caracterizado por inúmeras provações. Contudo, por maiores que sejam as aflições, os caboclos tombam, mas não caem jamais. Em Crateús, durante muito tempo acreditou-se que não havia mais indígenas; eles, porém, estavam lá, só que fragilizados por muitos anos de opressão e perseguição. Tombados, mas não exterminados. No momento, embora continuem enfrentando adversidades, eles seguem em sua caminhada que nunca terá fim.

Dona Eliane e seu esposo, Cícero Ponte, pajé dos Potiguara

Cícero ponte realizando atendimento espiritual em seu Centro de Cura

Dona Mancila, em seu Centro de Cura, acompanhada de Nazaré.
Ambas são Tabajara da Vila Vitória

Joaquim, Tabajara da Vila Vitória, na baia no Centro de Cura de dona Mancila

Maria Luiza Kalabaça na baia no Centro de Cura de Graça

Graça, Kalabaça, realizando um ritual de cura

Baia no Centro de Cura da Graça, membro dos Kalabaça

Bitônio, Kariri, proferindo um discurso no comitê de campanha do Índio Renato Potiguara

Zé Messias e Batata na reunião da Associação dos Kalabaça, na Centro Comunitário da Terra Prometida

CAPÍTULO V – O "DILEMA" DE SER ÍNDIO NA CIDADE

Neste último capítulo serão evidenciadas as implicações de habitar a cidade e os entraves que se apresentaram para os indígenas em Crateús, quando estes passaram a reivindicar o reconhecimento da indianidade e o acesso aos direitos indígenas estabelecidos na Constituição Federal. Integrando a reflexão empreendida, abordaremos a complexidade que envolve as construções identitárias e as territorialidades dela decorrentes. A descrição privilegiará o processo de negociação entre os sujeitos sociais que compõem os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, em vista de definir o que seria a "terra de origem". A trajetória dos núcleos familiares que compõem estas coletividades e a percepção da conjuntura atual serão os norteadores deste processo, que revela o protagonismo indígena no manejo da história e da cultura.

Retornar a "terra de origem"

O preconceito em relação à localização no contexto urbano se evidenciou da parte dos não-indígenas, principalmente, alguns moradores de Crateús, que não reconheceram a identidade indígena e lançaram dúvidas quanto a sua legitimidade. Embora, antes mesmo do processo de emergência étnica, algumas pessoas e núcleos familiares fossem apontadas como "remanescentes de indígenas", a visão estereotipada do índio portador de um tipo físico específico, habitante da mata e portador de uma cultura distinta foi evocada para contestar a validade das reivindicações apresentadas no presente. A história da origem da cidade, conhecida por todos, atestava a presença indígena na cidade, mas essa existência era coisa do passado.

Como já foi registrado, quando eles passaram a reivindicar os direitos indígenas, a FUNAI resistiu em assisti-los e a FUNASA se recusou a cadastrá-los. Os argumentos apresentados giraram em torno da localização na cidade. Da parte de algumas pessoas do movimento indígena estadual e regional receberam também a orientação de saírem da cidade, pois "índio que é índio vive nas suas terras. Na cidade o índio fica desorientado, fora do lugar. A APOINME está certa quando diz pro índio buscar sua terra" (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

Pressionados, eles passaram a refletir sobre a questão territorial. Esse processo reflexivo evidenciou distintas percepções acerca do assunto. Para alguns, toda a cidade é terra indígena, pois a região inteira foi habita por eles.

> A cidade de Crateús é completa de nós indígenas. Se nós crateuense fosse se reunir pra formar uma só aldeia, todo mundo junto, nós tomávamos tudo, por que nós somos todo mundo indígena. É difícil ter um que não seja. Por que aqui era, aqui se chamava, o primeiro nome era Caratiú. Quem botou esse nome foi os índios que vivia aqui comendo cará e tiú. Aí botaram o nome Caratiú. Aí depois chegou uma mulher, chegou uma mulher que se situou aqui no meio dos índios. Eu não sei o que foi que ela fez, sei que ela pegou uma parte das terras aqui de Crateús e trocou não sei pelo quê. Aí o que acontece, aí depois ela foi colocando os moradores pra morar aqui na terra dos índios, aí os índios começaram a se afastar. Crateús foi crescendo, foi crescendo, até que ela botou o nome aqui de Fazenda Piranhas. Já tava meio crescido, já estava um povoado, aí foi mudado o nome pra Príncipe Imperial. Ela mandou fazer a Igreja do Senhor do Bonfim. Ela mandou pegar o Senhor do Bomfim em braço de escravo na Bahia. Mandou buscar no braço de escravo. Continuou crescendo e mudaram de nome de novo pra Crateús, que ainda hoje está. Entendeu agora. A história é essa. Crateús é terra indígena (Mazé, Tabajara, aldeia Nazário).
>
> ...
>
> Conversando com os mais velhos, é conversando com gente que tem mais de setenta, oitenta ano é

> que a gente sabe das coisas. Quando eu quero saber das coisas eu num vou perguntar a quem tem dez, quinze anos não. Eu vou perguntar a quem sabe das coisas. Por isso é que eu me tornei o que eu sou hoje. Ali, próximo ali ao Beira Rio, hoje chamam de Rabo da Gata, lá na Rua dos Tabajara, ali era uma aldeia indígena dos Tabajara. Os Potiguara eram mais da margem do rio Poti pra cá. Ficavam mais aqui. Esse rio Poti aí, nosso povo antigamente se alimentava demais de Cará e Tiú. Essa era a alimentação dos nossos antepassados. Os Tabajara era pra lá e os Kalabaça era pro lado do Cemitério. Crateús é todo indígena. O primeiro nome de Crateús era Caratiú. Depois passou a ser chamada Princesa do Oeste e depois passou pra Crateús (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

Considerando essas narrativas, seria legítimo reivindicar a cidade como terra indígena, contudo, ao ponderarem sobre o processo de demarcação verificaram que isso seria impraticável. Ou seja, "a cidade é terra indígena, tudo era dos índios. Mas como é que a gente vai tirar esse povo todo daqui?" (Batata, Tabajara, Vila Vitória).

Outra versão coletada evidencia a existência de uma cartografia orientada por esse domínio. Na memória de algumas pessoas há registros de territórios indígenas bem definidos e bastante extensos, envolvendo diversos municípios da região.

> Da divisa da Serra dos Tucuns com a divisa da lagoa dos Néri, é dos Potiguara, de Quiterianópolis até Parambu, é Tabajara, de Parambu até o Tauá, é dos Jucá e da Serra dos Tucuns até Nova Russas, é dos Tabajara com os Kalabaças. A serra das Matas é Potiguara (Pajé Cícero Pontes, Potiguara, aldeia São José).

Essa diversidade de interpretações acerca do que seria a terra indígena revela a complexidade da questão, demonstrando o desafio que envolve a territorialidade indígena no Brasil. Considerando a variedade sociocultural destas coletividades, que produz uma expressiva diversidade fundiária, torna-se

problemática a existência do atual processo de regularização fundiária para as populações indígenas.

Little (2002) refletindo sobre a variedade fundiária como um problema antropológico destaca que a imensa heterogeneidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma diversidade fundiária. Ele define territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o em seu território ou *homeland*. Evocando Casimir (1992), ele destaca que a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo humano, cuja evidenciação explícita está sujeita a contingências históricas. Uma vez que o território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, significa que o território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Como decorrência, a análise de qualquer território deve integrar a abordagem histórica que considera o contexto específico de seu surgimento e os contextos em que foi defendido ou reafirmado.

Ainda segundo o autor, a territorialidade humana é caracterizada por uma multiplicidade de expressões, resultando em um leque variado de tipos de territórios, dotados de particularidade socioculturais. Ele destaca que a análise antropológica da territorialidade necessita da abordagem etnográfica para possibilitar o entendimento das formas específicas da diversidade de territórios.

Seguindo nessa direção, evidenciaremos a complexidade que envolve a territorialidade indígena em Crateús e o processo de construção da *terra de origem*. A problemática que se constituiu em torno do viver na cidade, trouxe implicações diretas nessa construção. Através do relato etnográfico, refletiremos sobre esse processo, atentando para a dimensão histórica, contextual e processual que o constitui. As trajetórias dos que compõem essas coletividades e a especificidade da diversidade territorial será privilegiada, em vista de revelar o significado da *terra de origem* que vem sendo forjada no presente.

Como foi apontado, a consciência de que a cidade, assim como toda a região, foi habitada pelos indígenas é algo presente na memória social dos grupos indígenas, sendo compartilhada e reconhecida também por alguns moradores da cidade. Uma vez que a chegada do não-indígenas estabeleceu um processo de expropriação territorial dos primeiros habitantes, a cidade é vista como terra indígena. Contudo, diante da inviabilidade de reivindicação desse território, eles passaram a refletir sobre a questão, em vista de resolver o impasse que se estabeleceu com a localização no contexto urbano. A interpretação que foi forjada historicamente e abarca um período anterior a própria criação da cidade precisou ser ressignificada. Esse processo revela o protagonismo de sujeitos históricos que reproduzem criativamente e dialeticamente a cultura e a história. Evocando o pensamento de Sahlins (1994), o significado preexistente foi reexaminado, resultando na *reavaliação da cultura na prática*. Para o autor a cultura é historicamente produzida na ação e a história é ordenada culturalmente de formas diversas de acordo com os esquemas de significação existentes, sendo o inverso também verdadeiro. Enquanto ordem de significação, a cultura é colocada em risco na ação, pois as pessoas repensam seus esquemas culturais convencionais, levando a cultura a ser alterada historicamente na ação. A adoção de conceitos convencionais em contextos empíricos submete os significados culturais à reavaliação prática.

As reflexões do autor são oportunas para evidenciar que a oposição entre história e estrutura, estabilidade e mudança é enganosa. A história é a síntese da estabilidade e da mudança, do passado e do presente. Feitas essas considerações, vejamos como os indígenas em Crateús, dotados de uma *estrutura performativa* (SAHLINS, 1994), desafiados pela necessidade de reavaliar a categoria *terra de origem*, organizam a cultura de acordo com a situação atual em termos de passado. Em outras palavras, veremos como processos atuais são determinados por estruturas do passado, produzindo experiências singulares.

Como foi dito, os indígenas pensaram em sustentar que Crateús era terra indígena. Contudo, devido à conjuntura desfavorável, desistiram dessa argumentação. Acreditando na impossibilidade de reivindicar a demarcação da Terra Indígena no perímetro urbano, passaram a refletir sobre outras possibilidades, produzindo uma nova interpretação acerca da *terra de origem*. A saída encontrada foi, a partir do resgate da trajetória das famílias que compõem os grupos indígenas, adotar outro significado. Embasados por essa nova interpretação, três deslocamentos para a zona rural foram implementados, idealizando o retorno à *terra de origem*. A ocupação do Assentamento Nazário, do Assentamento Santa Rosa e o retorno da família Lira ao Fidelis foi orientado por essa explicação. Vejamos a lógica, o processo e o desafio que envolve cada um desses deslocamento.

A ocupação do Assentamento Nazário

Localizado na região da Serra da Ibiapaba, o Assentamento Nazário está na área rural de Crateús. De propriedade do INCRA, ele passou a integrar o discurso indígena como sendo território dos Tabajara, que vivem na Vila Vitória. A ocupação desse espaço foi motivada pelos registros presentes na historiografia cearense, que informam que a Serra da Ibiapaba foi habitada pelos Tabajara, e pelos relatos do núcleo familiar liderado por dona Mazé e Tereza, que dizem que os antepassados moravam no local que, atualmente, está situada a Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) da Serra da Almas e que o Nazário era destinado a atividade de caça.

> Foi através deles (os mais velhos) que nós fomos descobrir onde era mesmo o território dos Tabajara. Minha mãe foi contando que era menina, nasceu e se criou na serra das Melancias. E lá sabia que era terra dos ausentes deles que já foram. Bem se eles disseram isso, quem sou eu pra duvidar. Eu sei

> que hoje os documentos das nossas terras, da terra indígena, são o povo mais velho. Eles é que são as escrituras. Mas antes de ir pra retomada, antes de irmos pra terra, nós andamos os quatro quanto terra, pra poder chegar ao Nazário. Não fomos pra nossa terra mesmo, a área mais falada da minha mãe e da minha tia, porque hoje está ocupado. Lá está uma associação que é americana. São quatro mil e poucas hectares. E naquele momento que nós fomos fazer essa retomada, nós éramos uma quantidade pequena. O pontapé de partida inicial só foi três famílias. Porque o Nazário faz parte da serra das Melancias. Porque os Oitis é também a mesma coisa, o Cajueiro. Nós não fomos entrar em conflito com os americanos porque nós éramos muito pouco. Nós ainda marcamos uma audiência com eles no Ministério Público, em Fortaleza e junto com a comunidade nós decidimos não ir. Fizemos uma reunião à noite na comunidade e decidimos não ir, porque nós era pouco. Era pouca gente. O que eles iam alegar: vocês não dão conta de vigiar nem o Nazário. Nós pensamos em pedir, nós ainda marcamos a audiência, porque nós somos guerreiros e valente, mas devido ser pouca gente, nós desistimos. Eles tinham essa arma pra jogar em nós e nós não tínhamos como se defender. Teve um dia que teve um evento em Fortaleza. Lá estava os americanos e o governador. Nessa época era o Lúcio Alcântara, eu me lembro direitinho. Nós fomos com a Maria Amélia (AMIT). No meio da reunião, ela foi lá e perguntou a ele (governador) se ele sabia que aquela terra onde estava os americanos era dos Tabajara. Ele disse que não. Então ela disse:
>
> - Pois é. É dos indígenas e eles querem ela de volta.
>
> Ele olhou pra ela e disse:
>
> - É ruim hein! (Batata, Tabajara, Vila Vitória).

A Reserva Natural Serra das Almas está localizada a 50 km da cidade de Crateús, na divisa do Estado do Ceará com o Piauí. Inaugurada em 21 de setembro de 2000, foi reconhecida pelo IBAMA, através da Portaria Nº. 51, de 08 de setembro de 2000, como Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN). Com a extensão de 6.146 hectares, ela abriga uma amostra representativa

da biodiversidade da Caatinga. Administrada pela Associação Caatinga (www.acaatinga.org.br), a conservação do bioma conta com os recursos da família Samuel Johnson e da The Nature Conservancy (TNC). A predominância destes recursos resultou, entre os moradores de Crateús, na sustentação do discurso de que a reserva é dos americanos.

Sobre o interesse da família Johnson, pode-se afirmar que ele foi impulsionado com a viagem realizada por Herbert F. Johnson Jr, em um bimotor anfíbio Sikorsky S-38, de Wisconsin (USA) até Fortaleza, no Estado do Ceará, no mês de setembro de 1935. A excursão empreendida tinha o objetivo de conhecer a carnaúba, uma palmeira nativa do nordeste brasileiro da qual se extrai a matéria-prima da cera, um dos principais produtos da S. C. Johnson & Son, Inc. Visava, ainda, descobrir novas palmeiras de carnaúba e verificar se as plantações existentes eram grandes o bastante para atender a futura demanda de cera da companhia Johnson (JOHSON JR, 1998).

A partir desta viagem os negócios foram ampliados. Em 1937 foi criada a fábrica de processamento de carnaúba em Fortaleza; em 1938, a estação experimental para a pesquisa da carnaúba, em 1960, foi aberta uma subsidiária no Rio de Janeiro (as Ceras Johnson) e em 1963, fundaram uma escola. A partir da década de 1990, o interesse da indústria Johnson adotou a conotação ambiental, resultando na criação da Reserva Natural Serra das Almas.

Desde 1993, a TNC passou a desenvolver projetos voltados a conservação da biodiversidade nos biomas brasileiros. Em 1995, apenas o bioma Caatinga estava fora dessa ação. Pensou-se em investir em alguma atividade existente, entretanto a inexistência de ações de proteção da Caatinga no Ceará, resultou na decisão de criar um projeto próprio que incluísse a aquisição de áreas de proteção, localizadas neste Estado, que apresentassem biodiversidade significativa e representativa da Caatinga,

presença de carnaúbas e baixo grau de interferência antrópica. A inexistência de Ong's voltadas à proteção da Caatinga fez com que, em 21 de outubro de 1998, a TNT decidisse apoiar a criação da Associação Caatinga, para ser a responsável pelo manejo e gestão das reservas.

No ano de 1998, foi formalizado um projeto que contou com a doação de três milhões de dólares para aquisição de duas áreas para a implementação de unidades de conservação particulares, criação de uma organização para o seu manejo e criação de um fundo para manutenção das mesmas e sustentação do projeto. Símbolo da "gratidão" da família Johnson à caatinga, o berço da carnaúba, as áreas criadas foram idealizadas como uma homenagem a Herber F Johnson Jr. Com o objetivo de celebrar e divulgar os primeiros resultados das ações desenvolvidas, no referido ano, Samuel Johnson, mandou construir uma réplica do avião usado por Herbert, seu pai e, juntamente com seus dois filhos, refez a viagem realizada por ele, em 1935. Nesta ocasião, Samuel foi homenageado na Assembléia Legislativa do Ceará com o título de cidadão honorário do Ceará (HAUFF e CASTRO, 2007). Ao que tudo indica o relato de Batata faz referência a esse acontecimento na Assembléia.

É importante destacar que o desejo dos indígenas é retomar a reserva, mas como acreditavam que não teriam força para enfrentar os "americanos", pensaram em adotar a estratégia de ocupar inicialmente a localidade Oitis, que também fica nessa região. Contudo, no ano de 2003, ficaram sabendo do abandono dos colonos e da proposta do IBAMA de criar uma reserva ambiental neste espaço. Sabedores destes fatos, os indígenas decidiram ocupar o assentamento.

Depois de visitarem algumas vezes o local, passaram a organizar a ocupação. A experiência de retomada do povo Xucuru vivenciada por algumas lideranças indígenas do Ceará, animou para luta pela terra e apressou a efetivação da ação de

retomada do Nazário. Inicialmente foram três famílias: duas Tabajara e uma Potiguara.

> Eu fui convidado pelo Batata e a família dele para participar da retomada do Nazário e fui. Eu não me neguei. Eu nunca tinha ido no Nazário, eu sempre ouvia falar, mas eu não conhecia. E quando eles me convidaram, eu convidei minha mulher, que na época era só namorada. Eles precisavam de uma pessoa pra dar aula lá. Ela foi com a mãe dela. Mas eu pensei que ia muita gente. Lá nos Xucuru era muita gente, era mais de 10 mil índio. Eu pensei que aqui ia muita gente também. Eu pensei que toda a família do Batata ia. Quando foi no dia, era só a família do Batata, a família da Silvana, a filha da dona Mazé, e no caso, eu como Potiguara. Eu não era da família, mas eu fui com a família deles. Pegamos um caminhão e colocamos as coisas em cima. Minha mãe foi me acompanhando, a dona Teresa foi acompanhando o Batata e a Dona Mazé foi acompanhando a Silvana. Mas foram só acompanhar e no outro dia voltaram. Foi uma viagem de sacrifício. Nós chegamos lá e ficamos na casa de apoio[103]. Ficamos a noite toda lá. No outro dia arrumaram os animais, porque da casa de apoio até a aldeia eram nove quilômetros. Na época não tinha estrada, era só um caminho de 70 centímetros. Era muita mutuca. Nós, sem muita experiência, saímos logo cedo tudo de short. No meio do caminho tivemos que vestir a calça porque não aguentava, por causa das mutucas. Os animais caiam no meio do caminho com as coisas. Nós saímos seis da manhã e chegamos lá quase dez horas, nesse sofrimento todo. Chegamos lá, cada um ocupou uma casa. Tinha lá as famílias do MST. O assentamento lá era do INCRA. O INCRA colocou lá os sem-terra. Começou uma discussão com os homens lá. E nós lá no meio daqueles oito homens. Era eu, o Batata e o marido da Silvana. Até que o INCRA resolveu que ia tirar eles de lá. Só que eles iam sair só no final da safra. Eu fui como professor, mas eu não ia dar aula só pro Batata e os filhos dele. Foi que eu consegui fazer a amizade com eles. Eles saíram de lá numa boa, sem confusão. No início eles só andavam lá armado de faca. A gente só na conversa (Renato, Potiguara, Fátima II).

103 Casa onde deixaram os pertences.

Inicialmente, foram apenas três famílias: duas Tabajara e uma Potiguara. Posteriormente, outras famílias passaram a morar no Nazário, chegando a totalizar 14 famílias. Constituída por 50 pessoas, a população, no momento do cadastro da FUNASA, era formada por 6 Potiguara, 8 Kalabaça e 36 Tabajara. Contudo, devido às diversas dificuldades, muitos foram desistindo e retornando para a zona urbana de Crateús.

> Fui eu e a minha família, a família do Cícero, que é o genro da Mazé, e o Renato. Foram três famílias. Depois foi a Mazé. Depois foi a Mãe. A mãe morava na Pendência. Ela quis morar mais nós, aí eu peguei e mandei o Batata ir pegar ela pra ir morar mais nós. Esses outros que estão lá chegaram por derradeiro. Uns foram chegando, outros foram saindo. Era muito difícil. Assim quando nós chegamos lá foi muito difícil. Quando foi pra chegar lá nós carregamos as coisas, nós botamos as coisas lá no Buriti dos Cocos. Era carregada na costa do animal, a varedinha (caminho) era dessa estreitura (largura) aqui. Foi difícil demais, o pessoal todo se admirava da gente ir pra lá. No sábado, no domingo, quando ficava sem ter o que fazer, é que ia lá no Buriti dos Cocos e carregava um bocado de coisa nas costas do animal (Lucilene, Kalabaça, Vila Vitória).

A ocupação do Nazário recebeu o apoio da FUNAI, que passou a negociar junto ao INCRA à transformação do assentamento em Terra Indígena. Essa negociação foi facilitada pelo fato da maioria dos colonos terem abandonado o local.

A conquista do Nazário foi comemorada e divulgada pelo movimento indígena de Crateús e do Ceará. Entretanto, com o passar dos dias ela se tornou motivo de preocupação. No intuito de apoiar a retomada, foi realizada a XII Assembléia dos Povos Indígenas no Ceará, no 2006, neste espaço. Durante a assembléia evidenciou-se a crise que estava assolando os indígenas que estavam morando no local. A permanência destes se tornou um grande desafio e a desistência de algumas famílias passou a preocupar as lideranças indígenas. Após a assembléia, as desistências continuaram. Das famílias da cidade que migraram

para o Nazário, restou apenas dona Mazé, que já havia retornado para zona urbana e regressou novamente.

Como razões das desistências são citadas a falta de infra-estrutura, o difícil acesso e as divergências entre os próprios indígenas. Sobre a infra-estrutura e o difícil acesso, de fato, no ano de 2006, quando visitei a EMATECE, em Tamboril, para coletar dados sobre as terras onde viviam os Potiguara da Serra das Matas, o funcionário desta agência, que acompanhou a criação do assentamento Nazário e deu assistência como técnico rural por alguns anos aos que lá viviam, manifestou surpresa com a luta dos indígenas por este espaço. Segundo ele, há inúmeras dificuldades que inviabiliza a permanência no lugar. Em sua opinião se não houvesse um investimento capaz de tornar possível a vida de seus moradores, nem mesmo os indígenas conseguiriam permanecer por muito tempo.

Opinião semelhante foi dada por outro técnico, na segunda etapa de coleta de dados. Conhecedor da região e do grupo de trabalhadores rurais que foi assentado no Nazário, ele confirma as limitações do local. Em sua visão, a criação do assentamento, por parte do INCRA, foi um equívoco, pois a terra não é apropriada para a agricultura, devido à qualidade do solo, que não permite uma grande produtividade. A mandioca e a palma são as plantações mais adequadas. Destaca que a atividade mais aconselhável seria a criação de animais, precisamente a caprinocultura. Ele destacou que depois de estabelecido o assentamento, foi criada a associação dos assentados, que enfrentou problemas administrativos, organizacionais e contendas internas. Esses problemas e a baixa produtividade levaram as famílias a desistirem de habitar o local. A falta de assistência técnica necessária à produção agravou a situação. Para finalizar, ele destacou que entendia que os indígenas estavam lutando pelo Nazário motivados por razões afetivas, pois foi território dos antepassados. Mas como eles mesmos afirmam, destacou ele, era um local destinado à caça. Os ancestrais

indígenas não viviam lá, moravam na atual Reserva Natural Serra das Almas.

Passando as divergências internas que levaram algumas famílias a retornarem a zona urbana de Crateús, afirmam que ela foi decorrente da mistura das etnias. Embora seja considerado território dos Tabajara, para lá foram membros dos demais grupos indígenas. No cotidiano, a convivência entre eles se tornou problemática. A verbalização da pertença da terra nos momentos de tensão foi acentuando as divergências e incomodando aos que não eram Tabajara. O desconforto gerado por essa assertiva ocasionou a desistência de algumas famílias.

Sobre essa questão, merece destaque à percepção de alguns acerca das implicações de viverem juntos em um mesmo espaço. Acredita-se que a convivência próxima é um fator agravante para as divergências entre as etnias. Ou seja, quando viviam na cidade as dissensões já existiam, contudo elas eram amenizadas pelo fato de viverem "dispersos" na cidade, compartilhando o espaço com muitos não-indígenas. Na terra, a proximidade, além de evidenciar as cisões, torna a vida em comunidade um desafio maior.

O hábito de viver na cidade é mais uma razão para as desistências. O fato de estarem habilitados para viver na zona urbana dificulta a adaptação e a permanência na zona rural. Essa disposição favoreceu a evasão.

> Dos índios aqui da periferia, todos os que foram voltaram. Não tem nenhum lá. E a Mazé foi no mês passado, mas foi sozinha. Nenhum filho acompanhou ela. Eles de lá já tem a prática de morar na terra. Eu não vou dizer que foi falta de infra-estrutura. No pensamento deles deve ter sido. Mas o que é que explica o Movimento Sem-Terra feito por gente da área urbana foi lá e voltou. E o que que explica que os que são de lá da região permaneceram lá. Porque este senhor Gentil já era de lá. A família dele dá quase dezesseis pessoas entre filhos, genro, nora e neto. Se é falta de sobrevivência porque é que

> o senhor Gentil nunca pensou em sair de lá. Nem pensa, entendeu! Se é falta de estrutura pra uns, não é pros outros. Então tem aquele costume que a gente pegou na zona urbana. É porque se fosse falta de sobrevivência, os que tão lá tudo morria. Os que nunca saíram já tinham morrido. Agora, quem está morando aqui na cidade e está acostumado com a água dentro de casa, com a luz dentro de casa, com a bodega aí na esquina... Por mais pobre que seja, quando tem um real corre e vai bem aí e compra um pacote de biscoito, de sal, entendeu? É diferente! Por que quem está lá no Nazário precisa de uma coisa tem que ir lá na Ibiapaba ou vai no Jatobá Medonho, longe feito o quê. Dizem que dá 8km e tem que ser a pé. Aqui não, se você trabalha, se a mulher pegou uma lavagem de roupa, no final do dia tem uns R$10,00 (dez reais). Vai na bodega e compra 1kg de arroz, de açúcar, 1/2kg de carne. Você tem como viver, mesmo enfrentando as dificuldades que são muitas. E os outros que estão lá, vivem porque tão acostumado a viver daquele jeito, não conhecem outra vida. Mas quem viveu aqui se lembra e não se esquece. Qualquer dificuldade diz: Ah! Eu vou voltar, porque lá eu vivia, lá tem como eu passar (Helena. Potiguara, Planalto).

Os discursos que seguem nessa direção evidenciam a oposição entre cidade e campo, caracterizado por formas distintas de viver.

Mais uma tentativa de sair da cidade e revitalizar a ocupação do Nazário está sendo implementada. Considerando que a desistência de algumas famílias foi ocasionada pelas divergências e a dificuldade dos grupos compartilharem o mesmo espaço, passou-se a defender uma nova modalidade de territorialização: a nucleação por etnia. Ou seja, alguns passaram a sustentar a proposta de que os 5.880 hectares devem ser internamente divididos e ocupados por membros de cada um dos grupos que desejarem sair da cidade. Os Tabajara ficariam com o local onde estão situadas as habitações do assentamento e os demais se distribuiriam em porções no restante da terra.

Motivadas por esta idéia, algumas famílias Potiguara estão constituindo uma aldeia em uma porção da terra denominada

de Mambira. Esta ocupação vem ocasionando tensões entre os indígenas, principalmente, entre os Potiguara e os Tabajara da Vila Vitória. Retomaremos este assunto ao final deste capítulo. Dando continuidade à abordagem dos movimentos de saída da zona urbana de Crateús, passemos a ocupação do assentamento Santa Rosa, que foi concebido como o retorno a *terra de origem* dos Potiguara.

A ocupação do assentamento Santa Rosa

Em 11 de dezembro de 2004, os indígenas ocuparam o Assentamento Santa Rosa, localizado no Distrito do Monte Nebo, lugar de origem de muitos Potiguara que vivem na zona urbana de Crateús. Nele está situada a Furna dos Caboclos, onde são encontrados os ossos de indígenas Potiguara, que foram massacrados por volta do ano de 1850.

> Os ossos lá dos caboclos foi o seguinte: aqui tinha o Zé de Barro Cascavel, chamavam Zé do Barro do Cão. Aí ele criava muito bicho, aí os bichos daqui (aqui não era habitado por ninguém, só pelos índios), aí pegou que os índios matavam ovelha, matavam gado e comiam os bichos dele lá. Aí ele chamou o cabra dele, tinha um rapaz que trabalhava mais ele e andava junto com os índios. Aí ele combinou com o rapaz pra saber a hora que os índios dormiam lá, aí eles vieram, aí foi bater na furna. Quer dizer, o rapaz que andava mais os índios, aí os cangaceiros já estavam lá perto. Os índios dormindo, agarrados no sono, aí ele cortou a linha dos arcos todinhos. Aí quando os índios amanhecerem já estavam sem força, aí mataram tudinho. Matou porque matou mesmo. Não ficou ninguém. Cortou a linha dos arcos, aí os índios ficaram desarmados. E não é a minha história? Quando o velho soltou, a menina saltou e escapuliu, foi embora.
> Quando escapou uma pixota, o coronel Zé de Barros, que era o dono daqui, aí mandou dois vaqueiros pegar. Quando eles subiram essa serra aqui, os cachorros deram nela, aí ela correu, aí botaram os cavalos pra riba, foram derrubar lá nas baixas.

> Pegaram a pixota, derrubaram e amarraram, cada dentada que ela dava no gibão do cara, ela tirava a tora de couro. Mas vinha amarrada, aí trouxeram pra casa velha, até hoje tá a forquilha velha. Ela foi amarrada no tronco da forquilha, na cozinha. Aí se passava um pinto, ela comia com pena, com tripa, com tudo. Era barata. Aí nossa família pegou esse negócio de barata. Aí ela depois de moça, já mansa, aí casou-se com meu bisavô. Aí foi aonde nasceu nossa família[104].

Em relação a este episódio, de acordo com Melo (2009), a sobrevivência dos indígenas tornara-se um desafio, principalmente, na época da estiagem, período em que o gado criado a solta era capturado. Acreditando que esses animais poderiam ser caçados como os demais, os indígenas apanharam alguns pertencentes a José de Barros, dono da fazenda Bebida Nova. Ao perceber a falta de algumas de suas reses e ao descobrir que a redução estava sendo provocada pelos indígenas, o fazendeiro ordenou o massacre. Ao saber da localização da furna onde o grupo dormia, contratou uma pessoa para que durante a noite desse fim nas armas dos indígenas, impedindo-os de se defenderem. Apenas uma menina de 13 a 14 anos escapou da chacina. Sozinha e desamparada, ela passou a viver errante pelo mato, evitando o contato com os moradores do local, até que um dia foi pega "a dente de cachorro". Tentou resistir à captura, travando uma luta corporal com o vaqueiro Pedro, de quem arrancou um pedaço do pescoço com uma mordida. Prisioneira, ela ficou por um tempo amarrada no canto de uma casa, alimentando-se de insetos que passavam ao seu redor. Essa prática alimentar resultou no apelido da família Barata, composta pelos descendentes dela com o citado vaqueiro. Embora seja identificado como indígenas, esse núcleo familiar não está integrado ao movimento indígena até o momento.

Em Crateús, a história do massacre é facilmente relatada pelos moradores. Esta narrativa despertou a curiosidade do padre José Prado Ponte, que convidou um grupo de homens

104 Depoimento de Mariano Barata extraído de Brissac e Marques (2005).

para subirem com ele até a furna. Entre eles estava seu Mariano Barata, neto da índia sobrevivente. Ao chegarem ao local, após escavações, encontraram ossos de pessoas adultas e crianças e objetos tais como potes, panelas de barro e cachimbos. Sales e Martins (1995) registram que os restos mortais dos indígenas enchiam mais de duas carradas de caminhão.

Em 03 de abril de 2005, acompanhada de Cristina Kariri, parti da zona urbana de Crateús para o distrito do Monte Nebo, com o objetivo de conhecer a Furna dos Caboclos. Essa visita foi motivada pela realização da minha pesquisa de mestrado junto aos Potiguara da Serra da Matas, no município de Monsenhor Tabosa e Tamboril. Os inúmeros relatos acerca do massacre da Furna dos Caboclos, presentes na memória da família dos Paixão, um dos núcleos familiares desta etnia, fizeram-me considerar a importância desse episódio, despertando o desejo de conhecer o local.

A visita não foi bem-sucedida, pois não conseguimos chegar até a furna. A recente ocupação do Assentamento Santa Rosa, havia desencadeado um conflito com os fazendeiros da região. Em represália ao movimento indígena, a família Sabóia, atual proprietária das terras onde fica a furna, havia proibido qualquer visitação ao local.

Nosso deslocamento foi feito no Horário, um pau-de-arara que transporta os moradores da cidade ao distrito. Um senhor que faz parte da família Sabóia, presente na condução, ao identificar a presença de Cristina Kariri passou a desqualificar a ação dos indígenas. Esta, respondendo aos ataques e tentando evidenciar a seriedade da organização, informou que estava acompanhada de uma pesquisadora da universidade. Essa referência não intimidou o senhor, que continuou fazendo comentários bastante desagradáveis, lançando dúvidas quanto à legitimidade da indianidade de seus conterrâneos e incitando os demais passageiros a posicionarem contra os indígenas. A

agressividade do nosso interlocutor e a tensão presente na região nos fez desistir da visita a furna.

Decidimos, então, ficar na Ceilândia, uma localidade do distrito do Monte Nebo, onde residiam os parentes de Manoel Barata, neto da índia sobrevivente do massacre. Passamos o dia na casa de sua filha e visitamos algumas casas. Entre elas merece destaque à de Anunciata e Imaculada, que são exaltadas como ícone da indianidade dos habitantes da localidade. Por ocasião da pesquisa de doutorado verifiquei que essa alusão é compartilhada até mesmo por não-indígenas, sendo encontrada na produção bibliográfica local.

Considerando as referências a indianidade da família Barata, reconhecida em todo o município, algumas lideranças tentaram convencê-los a integrarem o movimento indígena. Com esse intuito Cristina Kariri por diversas vezes visitou o local. Além de incentivar o resgate das histórias dos indígenas do distrito, ela informava sobre os direitos indígenas estabelecidos na constituição. Como a bisneta de seu Mariano tinha um filho que estava doente, foi viabilizado o tratamento da criança como indígena através da FUNASA e COPICE. Caso os moradores resolvessem assumir a identidade indígena, esse era um dos benefícios que teriam acesso.

Infelizmente, o medo prevaleceu. Os Sabóia, Ximenes e Barros anunciaram que estavam dispostos a usar a força e as armas para defenderem suas fazendas, caso fosse necessário. Intimidados com as chantagens dos latifundiários, a família Barata desistiu da aproximação com o movimento indígena.

Em relação ao Monte Nebo, há registro na historiografia crateuense que informam que essas terras eram habitadas pelos Karatiú ou Paiakú do grupo Tapuya. Posteriormente, chegaram descendentes de italianos que migraram para o Brasil no século XVIII. Afirma-se que um navio naufragou na costa brasileira e dele sobreviveram alguns passageiros. O Tenente Francelino e

Francisco de Alcântara Barros são citados como descendentes dos sobreviventes, que viveram primeiramente em Aracati, Sobral e, depois, no Monte Nebo. O Tenente Francelino foi o proprietário da primeira casa construída na região. A primeira escritura do imóvel foi registrada no nome de Francisco Barros Galvão, que se casou com Josefa Sabóia Barros e vieram morar em Pau Branco. No ano de 1938, Pe. Juvêncio chegou ao local, ficou admirado com a bela paisagem, que evocou a lembrança da montanha da Palestina, de onde Moisés avistou a terra prometida. O sacerdote resolveu dar um novo nome ao lugar: Monte Nebo. Localizado no pé da serra da Ibiapaba e formado por baixões, morros, chapada e serra, ele recebe as águas que descem no período chuvoso, constituindo brejos e lagoas, tornando a terra fértil. Nela há ainda o riacho Pequeno, dos Cavalos, da Santana e do Caldeirão. Possui a maior produção agrícola do município (SALES e MARTINS, 1995)[105].

Sobre o Assentamento Santa Rosa, é valido informar que sua ocupação foi impulsionada pela constatação do abandono das casas e a notícia de que os proprietários estavam inadimplentes junto ao governo do Estado. Segundo Brissac e Marques (2005), antes da ocupação, em 22 de novembro de 2004, os indígenas enviaram uma carta às autoridades denunciando o desmatamento e a extração de madeira nas áreas de preservação permanente do imóvel e informando a situação de abandono, destacando que apenas 2 famílias moravam no assentamento. No período da ocupação, fotografaram as casas, em vista de registrar o estado de ruína, decorrente dos anos em que estavam desabitadas. Contrapondo-se a argumentação dos indígenas, os condôminos asseguraram que neste ano havia plantado 60 hectares de milho,

105 Vem ganhando evidência em Crateús um movimento que reivindica a emancipação política do Distrito do Monte Nebo. Em 23 de janeiro de 2009 foi realizada uma sessão da Câmara Municipal de Crateús no distrito, com o objetivo de discutir a emancipação. A questão econômica é uma das variáveis citadas para comprovar a auto-suficiência do distrito e a viabilidade de constituição de um município.

33 hectares de milho e feijão. Além destas atividades, criavam 100 cabeças de gado bovino e possuíam 75 colméias de abelhas.

Constituído por uma área de 384 hectares, o Assentamento Santa Rosa[106] foi adquirido no ano de 1997, pela Associação do Desenvolvimento Rural do Assentamento Santa Rosa, composta por 12 famílias, através do Projeto São José – Ação Fundiária, do Governo do Estado do Ceará, com recursos do Banco do Nordeste, a ser restituído no prazo de 15 anos. Com a capacidade de abrigar 12 famílias, o valor total do imóvel foi orçado em R$ 63.600,00 (sessenta e três mil e seiscentos reais)[107] (BRISSAC e MARQUES, 2005).

Ao ocuparem o assentamento, alguns indígenas idealizavam iniciar um processo que resultaria na futura retomada da Furna dos Caboclos, considerado um local sagrado para eles. Logo no início do processo de emergência étnica esse lugar despontou como propício para o resgate e fortalecimento da espiritualidade indígena, local de peregrinação.

> Saber que aqueles ossos são dos nossos irmãos é triste. E o Dom Fragoso mandou botar um cruzeiro lá. E a última romaria que nós fizemos lá, nós fizemos uma espécie de enterro, tem até numa filmagem. A minha nora e uma Kalabaça, elas com uma toalha e nós colocando os ossos junto da toalha. E lá tem uns buracos na pedra e nós colocamos os ossos deles tudo dentro daquela loca de pedra, significando que nós tava enterrando eles. No início que nós começamos a falar, nós ainda achamos bracinho de criança, fêmur de gente grande, era triste mesmo. Ainda hoje tem esses ossos lá. Mas agora ninguém sobe mais na furna, porque os Sabóia não deixa e nem os Ximenes não deixam. Isolaram. Não entra lá de jeito nenhum. Porque disse que tem muita abelha lá. Mas não é isso não. É porque eles são inimigos mortais dos índios. Os Ximenes e os Sabóia são inimigo mortal (Tereza, Kariri, Maratoan)

106 No passado foi denominado de Baixio.

107 Segundo o IDACE, esse valor equivale ao somatório do valor da terra nua (R$ 29.952,00), as benfeitorias (R$ 30.048,00) custos de transferência e remuneração inicial do agente financeiro (R$ 3.600,00).

Localizado no Distrito de Monte Nebo, no afloramento arenítico Serra Nova, que faz parte da Serra da Ibiapaba, há dois sítios arqueológicos denominados de Serra do Cabloco I e II (coordenadas 291946 UTML e 9397248N). Trata-se de dois abrigos contíguos, posicionados a 706 metros de altitude, que abrigam vestígios arqueológicos. Vestígios de ossos humanos estão presentes numa área de 33 m² na Furna dos Cablocos I e um painel de arte rupestre e dois pilões esculpidos na rocha na Furna dos Cablocos II. O painel de arte rupestre é formado por grafismos do universo reconhecível, pintados na tonalidade vermelho escuro. As representações zoomórficas que se destacam são lagartos, lobo e, ao que tudo indica, um roedor. Há, ainda, objetos circulares suspensos por uma linha. Atualmente, são visíveis 45 grafismos, dos quais 15 estão preservados e 30 foram atingidos por perturbações (BRISSAC e MARQUES, 2005).

Havia a expectativa de que a inadimplência dos associados facilitaria a negociação da FUNAI. No entanto, houve uma resistência dos condôminos, que contaram com o apoio dos fazendeiros da região.

> Eu fui no início. Fui no primeiro dia. Nós saímos daqui no dia 11 de dezembro e nós chegamos lá negócio de 4 hora. Chegamos lá, as casas tudo fechada. A fechadura das casas era uma garrafa de plástico. O Zezim meu tirou (a fechadura). Nós levava vassoura, rodo e tudo. Eu pedi os homens para ir buscar água, pra cuidar da janta. Nós já ia levando umas ossadas. Agarremos o que foi de mulher tudo. A Tetê entrou, limpou a casa. Amarrou um pano no nariz, varreu a casa. Eu disse:
>
> - Helena, vamos ocupar ao menos três casas.
>
> Tava tudo desabitada, só tinha uma que estava trancada com legume, né.
>
> - Vamos ocupar tudo, pelo menos fica duas, três família numa casa só.
>
> Ela disse:
>
> - Não, nós fica só numa.

Aí nós ficamos só numa casa.

- Bom, pois as alcovas ficam para as mulheres e as crianças. E os homens ocupam essas duas salas, a cozinha.

Muitos deles, muitos armaram a rede nas salas, mas outros procuraram foi os matos. Tem um pé de oiticica muito bonito e tem um córrego que é uma beleza pra gente se banhar. Eles armaram as redes lá e nós dançava o toré. Que quando foi no outro dia os posseiros chegaram, aí ia ter conflito. Se Deus não bota o braço no meio, ia ter conflito. Por que quando eu olhei pra rodagem, que eu vi, no máximo eles eram uns 40, assim de dois numa moto. Aí eu mandei que recolhesse as crianças. Quem tivesse criança que não saísse. A Helena tinha vindo aqui na rua atrás de comestivo pra gente comer, mais a Ir. Cineide[108]. Antes de sair, ela disse:

- Está aqui Dona Tereza, a senhora amostre esse papel.

Ele perguntou, o Antonio Ximenes perguntou com que ordem nós estava ali. Aí eu disse:

- Nós estamos, primeiramente, nós estamos com a ordem de Deus. Segundo, nós estamos apoiados pela FUNAI, FUNASA, pela COPICE, APOINME e a Igreja.

- Você sabe, o Antonio Ximenes, vocês sabem que vocês estão ocupando uma terra alheia?

Eu disse:

-Não, a terra aqui é dos índios e aqui nós vamos ficar, dê no que der.

- Quem é a liderança?

Eu disse:

- Sou eu.

Que quando eu disse eu sou a liderança, eu vi que ele colocou a mão aqui no quarto (cintura). Aí eu disse:

- Se você quiser, você pode atirar Antônio Ximenes, mas eu morro pelo meu povo.

Quando ele viu os homens tudo me arrudiando, o Xiquim, irmão da Helena, o pai da Helena e muitos índios que tinha lá, eles recuaram e foram embora. Mas perseguiram enquanto nós estivemos lá. Ele

108 Membro do CIMI.

> todo dia ia. Uma vez ia cinco, outra vez ia três. O que que eles fizeram? Botaram gente pra ir pra casa perto do açude, empataram os índios de pescar, empataram os índios de entrar no sítio. Aí foi a época que eu tive o enfarto e aí eu vim e fui pra Fortaleza e também não voltei mais (Tereza Kariri, Maratoan).

Com o acirramento dos embates entre indígenas e fazendeiros, a promotoria do Município foi acionada e o Promotor José Arteiro passou a mediar o conflito. Em 05 de janeiro de 2005, resultado dessa mediação, foi assinado um pacto de boa convivência, que estabelece que os Potiguara, no máximo seis pessoas, ficarão de posse apenas de uma das casas do assentamento, sem direito a desenvolver nenhuma atividade produtiva. Essa presença visa demarcar simbolicamente a presença indígena.

Em 27 de outubro de 2005, o Parecer Técnico nº 02/05 – Estudo Antropológico dos Potiguara de Monte Nebo, Município de Crateús, Ceará, elaborado por Sérgio Góes Telles Brissac (Analista Pericial em Antropologia – MPF) e Marcélia Marques (Professora de Antropologia da UECE), concluiu que há elementos que fundamentam o encaminhamento do processo de identificação e delimitação da área como terra tradicionalmente ocupada pelos Potiguara, de acordo com o estabelecido na Constituição Federal, no artigo 231. Foi sugerido que o Ministério Público Federal solicite a FUNAI a realização do estudo da Terra Potiguara do Monte Nebo. Considerando a premência da situação, contatou-se a necessidade de adotar encaminhamentos que possibilitem, dentro de um breve período, o acesso dos indígenas a terra, assegurando o usufruto e, principalmente, o desenvolvimento de atividades agrícolas de subsistência. Concluindo, foi proposto que o Ministério Público realizasse uma reunião com o IDACE e a FUNAI, com o objetivo de pedir que esse disponibilize outra porção de terra na região

para os condôminos do Assentamento Santa Rosa, viabilizando a desocupação da Terra Indígena.

Embora tenha sido dado esse parecer, a situação permaneceu tensa e os fazendeiros continuaram perseguindo os indígenas. A escassez de recursos foi minando a determinação de permanecer no local.

Segundo as lideranças indígenas, a família Sabóia é detentora de poder econômico, religioso e político. Conscientes da posição privilegiada que ocupam, os seus membros adotaram estratégias em vista de conter a situação. As propriedades desse núcleo familiar ocupam uma porção significativa das terras do distrito do Monte Nebo, que é a região mais produtiva da cidade.

Como foi evidenciada no capítulo III, a atuação da Pastoral Raízes Indígenas foi determinante para construção da etnicidade dos indígenas de Crateús. Devido a essa ação, os opositores dos indígenas afirmam que eles são uma invenção de Dom Fragoso e da Pastoral Raízes Indígenas. Quando o conflito foi intensificado, redigiu-se uma carta de apoio aos indígenas, que seria entregue ao promotor da cidade, Dr. José Arteiro. A carta foi levada ao Centro de Treinamento da Diocese e foi assinada por Margaret Manfliet e um sacerdote da diocese, Pe. Davi. Ao saberem deste apoio, em represália, quarenta dizimistas se desligaram da Igreja Católica. Essa evasão, para a tristeza dos indígenas, fez com que a Igreja ficasse reticente diante do conflito e ninguém mais assinasse o documento.

Na esfera política, a correlação de forças foi ainda mais desigual. Muitos dos membros da referida família ocupam cargos políticos. Por essa razão o poder público local se calou diante do embate, favorecendo o lado mais forte. A indignação diante dessa situação, juntamente com a deliberação das lideranças indígena reunidas na Assembléia dos Povos Indígenas do Estado do Ceará, motivou os indígenas de Crateús a entrarem para a política partidária. No capítulo IV refletimos sobre esse ingresso,

contudo é válido reafirmar que os passos dados resultaram no lançamento da candidatura de Renato Potiguara a vereador pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB).

O fato é que com o acirramento do conflito, os indígenas tiveram que recuar. "Nós fomos, mas não tivemos poder de resistir. Foi feito um acordo de permanecer um pequeno grupo, até que viesse um estudo (fundamentação antropológica). Mas até agora o estudo não veio" (Helena, Potiguara, Planalto).

A ocupação do Nazário e do Santa Rosa mostrou que sair da cidade não será uma tarefa muito fácil. Por razões diversas, na avaliação de alguns, estas ações são consideradas mal-sucedidas, principalmente, devido a não permanência dos indígenas nesses espaços. Diferentemente, o retorno da família Lira à localidade Fidelis, no município de Quiterianopólis, é visto como vitoriosa. Passemos a esse acontecimento, para que se compreenda as semelhanças e as diferenças que ele apresenta em relação às referidas ocupações.

O retorno da família Lira ao Fidélis

O terceiro movimento de saída da cidade idealizado como retorno a *terra de origem* foi efetivado pela família Lira, que é um dos núcleos familiares integrantes do movimento indígena em Crateús e que sustenta o etnônimo Tabajara. Embora tenha apoiado a ocupação do Nazário e do Santa Rosa, essa família preferiu voltar para a localidade Fidélis, na zona rural de Quiterianopólis, onde residiam antes de migrarem para Crateús.

O Município de Quiterianopólis (coordenadas geográficas: 5º 50' 35''S e 40º 42' 03''W) está localizado na micro-região Sertão de Crateús, no sudoeste do Estado do Ceará. Com uma área de 1.040,955 km², faz limite ao norte com Novo Oriente, ao leste com Independência e Tauá, ao sul com Parambu e a oeste com Assunção do Piauí e Pimenteira, ambos municípios do estado

do Piauí. De acordo com a lógica adotada, essa passou a ser a *terra de origem* dos Tabajara que são membros da família Lira. Como ainda possuíam pequenos lotes de terra na localidade Fidelis (coordenadas geográficas: 5°55'39.80" S; 40°49'14.50" W), decidiram voltar a residir neste espaço.

Sobre o Fidelis, afirmam que o local sempre foi morada de indígenas. Antes da chegada dos fazendeiros, ele era habitado por um grupo bastante numeroso, que fugiu para o município de Pimenteiras, no Estado do Piauí.

> Um dos senhores mais velhos daqui conta que aqui morava era 5.000 índios. O avô dele tinha contado pra ele. Um dia nós saímos com esse senhor e fomos até aquele serrote acolá. De lá nós fomos sair lá no olho d'água. Dizem que o olho d'água foi entupido pelos índios. Diz que esses índios sofreram quando os brancos chegaram aqui e começaram a maltratar eles. Esses índios migraram lá pra Pimenteira. Esse olho d'água fica lá na terra do Antonio Pedro (Toinha, Tabajara, Fidelis).

Os relatos de entupimento de olho d'água são muito recorrentes entre os indígenas que vivem no Centro-Oeste do Ceará. Eles estão presentes entre os indígenas que vivem em Poranga, Crateús e Ipueiras. No município de Monsenhor Tabosa e Tamboril, eles são bastante comuns na memória dos Potiguara da Serra das Matas. No período em que realizei pesquisa junto a esta coletividade, recolhi diversas narrativas com esse conteúdo. Em síntese, elas informam que os entupimentos aconteceram após a chegada dos fazendeiros. Antes desta presença, eles viviam felizes perambulando pela região e não havia o problema da falta d'água. Depois disso, iniciaram-se as disputas, os sofrimentos e as perseguições.

Os Potiguara afirmam que tentaram resistir, mas os fazendeiros eram mais fortes. Ao perceberem que não podiam vencê-los, adotaram a estratégia de entupir os olhos d'água, na

esperança de que a falta d'água os faria ir embora. Após realizar essa ação eles se afastaram e ficaram esperando que os inimigos partissem. Contudo, o tempo foi passando e os não-indígenas permaneceram na região. Percebendo que o plano não havia dado certo, eles desanimaram e retornaram.

Sobre a trajetória da família Lira, assim como a dos demais núcleos familiares abordados neste trabalho, é importante destacar que ao utilizar os relatos presentes na memória não tenho a pretensão de reconstituir uma cultura ou identidade original e/ou integral. Enquanto construções sociais dotadas de caráter dinâmico, a cultura e a identidade estão em processo de contínua mudança. Desta forma, a descrição apresentada tem a pretensão de mostrar como este núcleo familiar se constrói e reconstrói sua identidade e cultura, motivado por objetivos e interesses do presente. Isso ganhará maior evidência a partir de agora, na abordagem da constituição da etnicidade do grupo.

De acordo a memória social, eles passaram a residir na zona urbana de Crateús por volta do ano de 1973. Provenientes da zona rural do município de Quiterianopólis, migraram em busca de melhores condições de vida.

Na cidade, informam que encontraram dificuldades de adaptação. O fato de serem agricultores atrapalhou a inserção no mercado de trabalho. Durante certo tempo tentaram resistir nesta atividade, chegando a cultivar roças em terrenos distantes quatro quilômetros do perímetro urbano. As inúmeras dificuldades, o que inclui o deslocamento que era feito a pé, fez que eles desistissem. Sem terra para plantar e desprovidos de capacitação para desenvolver outras ocupações, os homens passaram a trabalhar em atividades tais como estivador e gari; as mulheres como empregada doméstica, lavadeira e faxineira.

Mesmo enfrentando inúmeros desafios, com alegria destacam que na cidade nunca pagaram aluguel. Isto porque um dos membros da família adquiriu uma casa próximo à rodoviária

e nela passavam a habitar todos os parentes que chegavam de Quiterianopólis. Com o aumento acentuado dos moradores da unidade residencial, a saída encontrada foi integrar a lutas por moradia e residir em uma das ocupações implementadas na cidade. Assim, na década de 1980, juntamente com trinta e cinco famílias, conquistaram uma porção de terra, que denominaram de Terra Prometida. Neste local residiram até o ano de 2003, quando resolveram retornar a Quiterianopólis.

A volta para Quiterianopólis foi motivada em parte pela violência urbana. Contam que o filho de uma vizinha andava fumando maconha com um grupo de rapazes próximo da casa onde moravam. No intuito de ajudar, alertaram a mãe do rapaz do que estava acontecendo. Descontentes com a intervenção feita, os rapazes passaram a jogar pedra no telhado da casa deles. No terceiro dia em que essa ação se repetiu, eles denunciaram à polícia a ocorrência. Logo que perceberam a aproximação da polícia, os rapazes evadiram do local. Contudo, assim que os membros da corporação partiram, eles retornaram, ameaçando de invadir as casas de membros da família Lira.

Essa situação fez com eles chegassem à conclusão de que não queriam criar os filhos nesse ambiente. Passaram a cogitar a idéia de retornar para a zona rural, onde acreditavam ainda não haver esse tipo de violência. A dificuldade de serem reconhecidos como indígenas, devido à localização na cidade, intensificou o desejo de sair desse espaço, levando-os a viver na localidade Fidelis, idealizando o retorno à *terra de origem*.

> Já era pensando em sair de Crateús, porque na época a FUNAI não queria reconhecer a gente como índio. Ela só reconhecia se a gente morasse no interior. Isso em 2000. Aí a nossa luta pra ser reconhecido em nível de estado. Porque só tinha quatro povos reconhecido: os Tapeba, Tremenbé, Pitaguary e Jenipapo. E nós lutando pra ser reconhecido. A FUNAI vinha, na época era o Alexandre, e dizia:
>
> - Porque se vocês não tiverem no interior, se não tiverem na terra, vocês não são índios.
>
> Minha mãe brigava muito. Ela dizia:

> - Quer dizer que por quê a gente mora na cidade, a gente deixa de ser índio? Ele ficava com uns olhão pra mãe. A mãe dizia:
>
> - Olhe, pois independente da gente viver na cidade, no interior, nós somos índios.
>
> Meu pai foi quem disse:
>
> - Pois então nós vamos pra terra. É bom por que eu volto a trabalhar na terra, que é o que eu gosto mais (Helenize, Tabajara, Fidelis).

A família Lira destacou-se na cidade de Crateús por participar dos movimentos sociais e pastorais da Igreja Católica, dentre os quais merece referência a luta por moradia e a Pastoral de Consciência Negra. Entre as atividades desenvolvidas neste grupo, eles enfatizam as peças de teatro que apresentavam em Crateús e seus arredores. Tornaram-se bastante conhecidos pelo desempenho dessas peças teatrais.

> Na época nós fizemos uma peça que foi de um negro que foi o mais conhecido no Brasil, que era o Zumbi. Da nossa família participava umas dez pessoas. Tinha nós, tinha um tio nosso, tinha uma tia nossa, era ela e a nossa família (Moacir, Tabajara, Fidelis)

A atuação na Pastoral de Consciência Negra evidenciou a identidade negra da família Lira por toda a região de Crateús. O conhecimento desse desempenho produziu estranhamento em muitas pessoas quando eles passaram a integrar o movimento indígena e a se afirmarem como tais.

Situando a construção da etnicidade da família Lira é oportuno relembrar as atividades pastorais desenvolvida na Diocese de Crateús. Buscando a valorização e o resgate da negritude dos habitantes da diocese, foi criada a Pastoral de Consciência Negra. A sensibilização da população para essa questão foi realizada por meio de reuniões, encontros e apresentação culturais tais como danças e teatro que, como foi

indicado, contou com a participação da família Lira. Inspirado no trabalho da Pastoral de Consciência Negra, Dom Fragoso idealizou uma ação semelhante para contemplar as pessoas que apresentavam ascendência indígena na diocese.

Inicialmente, o trabalho da pastoral negra e indígena era realizado em parceria. As duas pastorais efetivaram um levantamento das histórias de vida das pessoas, procurando identificar as suas raízes: quem era de origem africana ou indígena. Constatada a predominância indígena, a Pastoral Raízes Indígenas passou a se destacar, ganhando maior visibilidade.

Insatisfeitos com algumas ações da Pastoral Consciência Negra e com a preponderância da questão indígena, a família Lira passou a se assumir como indígena, adotando o etnônimo Tabajara. Isto era possível, uma vez que eles haviam detectado entre os seus antepassados a presença de negros, indígenas e brancos. Publicamente, afirmam que são o resultado desta mistura.

Embora reconheçam a presença de brancos em sua origem, desconsideram este elemento como uma possibilidade de afirmação identitária da família. Isso se evidenciou, por exemplo, quando em uma entrevista perguntei a um membro da família se haveria a possibilidade deles se assumirem como brancos, uma vez que havia essa presença entre os seus ascendentes.

> Não, porque a gente não se sente bem. Pra assumir uma parte você tem que se sentir que você faz parte. Você tem que se sentir à vontade naquela coisa. Mas a gente mesmo, o sangue que ferve, o sangue que corre é o indígena (Moacir, Tabajara, Fidelis)

Os discursos sobre a constituição da família Lira evidenciam um apagamento da presença de brancos e o reconhecimento de antepassados negros e indígenas. Partindo da descendência legitimada, para alguns, assumir, simultaneamente, essa dupla identidade, além de não ser um problema, é motivo de alegria e realização.

> Eu me sinto a vontade, tanto faz me chamar de negro como de índio. Pra mim eu sinto orgulhado com tudo isso. Desde quando me disseram que eu sou negro, eu participei da consciência negra, eu participei do teatro negro, eu me sentia bem. Quando disseram: Você é índio. Eu digo: Pô, graças a Deus, meu Deus! Eu sou duas coisas: índio e negro. Puxei a família do meu pai e puxei a família da minha mãe. Que coisa linda, né! Eu achei lindo demais! Ave Maria! Eu sinto muito feliz, de coração mesmo, graças a Deus. Eu sou bem dizer, eu sou um cara feliz, eu sou um cara realmente realizado com essas duas coisas: negro e índio (Geraldo[109], Tabajara, Fidelis).[110]

Em síntese, a identificação dos que compõem esse núcleo familiar evidencia uma diversidade de posturas. Há os que optaram pela identidade indígena, os que se assumem como quilombola, os que vêm essas duas identidades como compatíveis e os que ainda estão ausentes deste processo de etnização.

> Eu não entendo esse negócio de quilombola. Mas a pessoa deve ficar onde se sente bem. Naquela época da consciência negra, que eles participavam, eu também acompanhei. Mas eu não achava aquilo interessante. Sabe por quê? Saia no meio do mundo fazendo aquelas coisas, era umas peças, tinha o reisado, o São Gonçalo, brincavam de roda na frente das casas. Eu me dou tão bem sendo índia mesma. Eu sei que meu povo aqui tem uma grande parte que faz parte do movimento quilombola... Dona Rita e seu Antonio, Eliana, Carol, Neide, comadre Antoneide, tio Domingo, a Ivoneide mais o Totonho. A Bia não faz parte nem de índio, nem de negro (Isabel, Tabajara, Fidelis).

O caso da família Lira evidencia a ausência de limites claros e definidos entre as identidades assumidas. Não há

109 Vulgo Ageu

110 Fala extraída do vídeo Reunindo Forças. Produção de PINHEIRO, Joceny. País/Países de produção: Brasil / Reino Unido | Cor. Formato Original: mini DV | Legendado: Inglês

uma distinção cultural que determine ou oriente para uma identidade. As pessoas que integram esse núcleo familiar habitam o mesmo espaço e compartilham cosmologias semelhantes. Assim sendo, a diferença cultural não é uma prerrogativa para as relações interétnicas, o que torna pertinente a evocação da perspectiva teórica de Eriksen (2002). Para esse autor, compartilhar uma mesma cultura não é um empecilho para a constituição de grupos étnicos, pois eles passam a agir em vista de fundamentar a diferenciação a partir do momento em que se consideram distintos.

Estamos diante de sujeitos que criam e recriam significados. Protagonista do processo de identificação, os membros da família Lira não podem ser vistos como simples receptores de modelos culturais impostos pela coletividade que fazem parte.

De acordo com Hannerz (1997), nos deparamos com a *cultura em fluxo,* ou seja, a cultura como dimensão temporal, como processo de movimentos constantes que permitem sua recriação. Nesse sentido, metáforas como *fronteiras* e *limites* não dão conta do dinamismo presente nesse processo. Melhor será, então, pensamos em *zonas fronteiriças* que não implica linhas nítidas, e sim regiões, nas quais uma coisa gradualmente se transforma em outra e onde há indistinção, ambigüidade e incerteza. A liberdade da zona fronteiriça permite a criatividade de deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, que possibilita a organização dos seus recursos em novos arranjos. Nelas há espaço para a ação [agency] no manejo da cultura (HANNERZ, 1997, 24).

Essa plasticidade identitária e cultural é vista como um problema, considerando a atual configuração do Estado brasileiro. Especificamente, as políticas públicas destinadas às populações indígenas e quilombolas não comportam, por exemplo, a dupla identificação. Assim, enquanto para alguns membros da família Lira essas duas possibilidades identitária são conciliáveis, para as

agências governamentais ela é inadmissível. Por ser inaceitável, o nome de alguns membros no cadastro das famílias indígena e quilombolas resultou em constrangimentos.

Durante o trabalho de campo em Crateús presenciei um diálogo bastante oportuno para evidenciar os embaraços decorrentes do não ajustamento da identidade da família Lira. Uma liderança do movimento indígena foi abordada por um técnico agrícola que dá assistência às comunidades rurais de Quiterianópolis. O técnico informou que no Fidélis haviam sido identificados alguns nomes no cadastro da comunidade indígena e da comunidade quilombola, simultaneamente. Apresentada essa situação, literalmente, foi sugerido à liderança indígena que averiguasse o que estava ocorrendo e agisse no sentido de corrigir essa falha, pois não era permitido essa dupla identificação no quadro atual de políticas desenvolvidas pelo poder público. Foi indicado que o movimento indígena deveria orientar essas famílias para escolher uma das opções identitária e, para finalizar, destacou que se essa dupla identificação viesse a público, ela seria nociva à imagem do movimento indígena, pois, de certa forma, poderia ser confundida como falta de certeza da identidade ou como uma fraude. Para os adversários dos indígenas isso seria muito oportuno.

Em Quiterianópolis há quatro comunidades indígenas (Alegre, Croatá, Fidélis e Vila Nova) e dez comunidades quilombolas (Croatá, Fidélis, Gavião, Furada, Olho D'Água, Cajueiro dos Lira, São Jerônimo, São José, Sipueiro e Sobrado). A demarcação das ações do poder público para indígenas e quilombola, recentemente gerou mais um incidente. Segundo uma liderança do movimento quilombola, a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA iniciou o serviço de abastecimento d'água e a construção de módulos sanitários no Fidélis. Esta obra gerou insatisfação dos quilombolas, pois se sentiram discriminados por esse órgão. A localidade é habitada por 42 famílias indígenas e 14 quilombolas, totalizando 56 famílias. O projeto implementado

pela FUNASA é destinado apenas às famílias indígenas, o que resultou na exclusão das famílias quilombolas desta benfeitoria. Estes, que fizeram a solicitação de abastecimento d'água ao Projeto São José, ficaram indignados, pois além de se sentirem excluídos pela FUNASA, afirmam que dificilmente serão atendidos pelo projeto São José, uma vez que a comunidade já recebeu esse benefício.

Um contexto favorável a comparações e ressentimentos se constituiu com a chegada deste benefício. Os quilombolas passaram a enfatizar que os indígenas são assistidos pela FUNAI, FUNASA e SEDUC; que recebem cestas básicas, têm assistência médica e escola diferenciada. Eles, por enquanto, recebem apenas promessas. Destacam que alguns agentes do governo divulgaram a existência de muitos recursos para as comunidades quilombolas; informaram que eles deveriam apenas se organizar e apresentar as demandas. Seguindo essa orientação, criaram a associação e estabeleceram contatos com a Fundação Palmares, contudo, até o momento, continuam desamparados.

Para evidenciar a precária situação em que vivem, elaboraram o Diagnóstico Social das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Quiterianopólis. Neste documento além do mapeamento das comunidades existentes no município, apresentam dados sobre as comunidades indígenas, informando os benefícios ela vem recebendo e demonstrando o tratamento desigual do poder público.

Como foi registrado, a consciência da origem negra e indígena se evidencia no discurso dos membros da família Lira. Contudo, o dilema de ter que optar por uma única identidade é experimentado por alguns. Na localidade Fidélis, onde parte da família se assume como indígena e parte como quilombola, isto tem desencadeado disputas internas.

Para evidenciar ações forjadas em meio à situação de conflito e disputa, é oportuno apresentar as narrativas que emergem para

legitimar as identidades e as demandas territoriais de cada grupo étnico. Essa descrição corrobora o protagonismo dos sujeitos que integram o processo de identificação indígena e quilombola na localidade Fidélis.

O discurso sustentado pelos membros da família Lira que se identificam como indígenas informa que a indianidade deles é decorrente do casamento da índia Severa com o índio Julião. Depois de migrar pela região, afirmam que ela chegou na localidade Maria Pereira (atualmente cidade de Mombaça) e conheceu Julião, que era proprietário de terra. Casou-se com ele e teve sete filhos. Julião foi perseguido pelos fazendeiros da região que queriam tomar sua terra. As inúmeras propostas de compra foram rejeitadas. Quando perceberam que ele continuaria resistindo, um fazendeiro resolveu incendiar a casa dele. Graças ao aviso de um compadre que também era índio,[111] Julião e sua família conseguiram escapar da emboscada.

> Meu avô conta que a índia Severa conheceu o Julião, que era um pequeno proprietário de terra. Os fazendeiros mais ricos tomavam a terra. Ela casou com ele. Lá viviam muitos conflitos. Esse Julião que casou com a Severa, vivia brigando pro mode a questão de terra. Quando foi na época da seca perdeu a terra, colocaram fogo no barraco dele. Essa família tinha muito filho, disse que era uns sete irmãos. Foram tudo embora. Vieram parar nos Inhamuns, aqui no Massapé, que também tinha conflito de terra dos índios Jucá com a família Feitosa. Foi aí que se dividiram, foi uma parte pro lado e outra pra outro. Na época da seca eles tornaram a migrar a pé. Até que chegaram aqui na região. Meu avô era filho único, perdeu a mãe muito cedo por causa desse negócio de fome e de briga por terra. Meu avô e o primo dele chegaram aqui. Porque tem a aldeia Vila Nova, por que lá tem os parentes do meu pai. A Vila Nova tem os primos legítimos do meu avô Pedro Severo, tem o tio Gentil, o Tio Basílio, tem a tia que têm mais

111 Narrativas informam que esse compadre não suportou a perseguição e resolveu se aliar os fazendeiros para poder sobreviver. Em alguns discursos se referem a ele como sendo membro da etnia Kalabaça.

> de noventa anos. Meu avô veio pra cá pro Fidelis. No Croatá também é Lira, na Vila Nova é Severo, mas tudo é a mesma família. É Lira casado com Severo e Severo casado com Lira. Os filhos do meu avô foram se casando. Não sei se é tradição, mas quase tudo se casa com parente. Muitos se casam com os primos. Quando casa com gente de outra família não dá certo, termina que se separa. Se você vê todos nós somos casados com primo. Meu pai é primo legítimo da minha mãe (Helenize, Tabajara, Fidelis)

Além das disputas territoriais, informam que os antepassados continuaram migrando impulsionados pelas secas constantes. Em decorrência desses deslocamentos, parte da família Severo se fixou em Quiterianopólis, passando a residir nas localidades Fidélis, Vila Nova e Croatá.

Embora tenham permanecido nesse espaço, os deslocamentos continuaram devido às precárias condições de vida. Pedro Lira, um dos patriarcas da geração atual, por exemplo, chegou a viajar para São Paulo, onde residiu por quatro anos. Desiludido com a metrópole, retornou a Quiterianopólis, depois foi para Crateús e, finalmente, regressou a esse município, onde vive até hoje.

No ano de 2003, a chegada da família Lira no Fidelis, impulsionou a adesão ao movimento indígena de outros parentes que viviam neste lugar e dos que viviam no Alegre, Vila Nova e Croatá. É válido ressaltar que a organização indígena já existia antes desse retorno, contudo, as novas adesões e a organização do movimento indígena foi otimizada com essa chegada. Atualmente, os Tabajara de Quiterianopólis, como são conhecidos na região, constituem um grupo de cerca de 400 pessoas.

As terras ocupadas pela família Lira são insuficientes para a sobrevivência. A crescente visibilidade do movimento indígena passou a incomodar os fazendeiros dos arredores, que ficaram amedrontados com a futura demarcação da Terra Indígena. A presença da FUNAI e FUNASA, no Fidélis, desencadeou um

clima de hostilidade, que resultou na proibição do acesso a água no açude e da terra para plantar.

Diante dessa situação, a saída encontrada foi, no ano de 2007, comprar 300 hectares de terra, por R$ 25 mil, na localidade Deserto, no Município de Assunção do Piauí, no Estado do Piauí.

> Quando a gente teve consciência de que a demarcação demora muito. A FUNAI ficou de vir dar um estudo na terra, mas nunca vieram. Quando a FUNAI e a FUNASA veio fazer o cadastro da saúde, houve um grande desentendimento. Foi uma confusão. Foi aí que alguns fazendeiros da região se mobilizaram, ficaram revoltados. Os fazendeiros e o prefeito se revoltaram, disseram que aqui não tem índio. Foi aí que esse rapaz bem aí, o Miguel, foi no Piauí atrás de pistoleiro pra me matar, porque ele disse que eu era a cabeça de tudo. Eu não estava nem aqui, estava em uma reunião quando soube lá em Fortaleza. Isso foi em 2005, para 2006. Para pegar água era três quilômetros para ir pro açude, mas ele proibiu. Não podia mais tirar água do açude. Tinha uma cancela, ele tirou e botou uma cerca e disse que não era mais para gente tirar água. Disse que não era mais pra nós plantar nas terras dele. Nós ficamos com a mão na cabeça, como é que vamos fazer pra plantar. As terras que a gente tem é pequenininha. A maioria plantava era nas terras dele. Quando veio esse desentendimento, todos nós pensamos em procurar uma terra para nós plantar. É claro que quando vir o GT e disser: Nós vamos demarcar essa terra aqui, é claro que nos vamos querer. Foi a nossa estratégia para acalmar. A gente comprou, não é pra morar, mas pra plantar. Até porque minha mãe e meu pai ficaram com muito medo, porque souberam que ele foi lá (no Piauí) e ofereceu o dinheiro pro rapaz me matar, ofereceu pro pistoleiro (Helenize, Tabajara, Fidélis).

Como não tinham o dinheiro para efetuar a compra da terra, a família Lira recebeu a doação de R$ 7.000,00 de Pe. Pedro, que arrecadou esse dinheiro na Itália, a sua terra natal, e fizeram o empréstimo no valor de R$ 18.000,00 com uma associação de trabalhadores rurais, que financia compra de terra para

trabalhadores sem terra, para pagar em 10 anos. Atualmente, 10 famílias indígenas estão trabalhando no Deserto. Devido à distância, o deslocamento tem sido o maior desafio. Como o caminho é acidentado e tem muita areia, tem sido difícil até contratar um transporte para ir até lá.

Passando aos quilombolas, o processo de mobilização que resultou na constituição do grupo étnico, ao que tudo indica, está intimamente relacionado à ação de agentes da prefeitura do Município de Quiterianopólis, que vem incentivando e assessorando o assumir dessa identidade.

A primeira reunião para refletir sobre os direitos dos remanescentes de quilombo foi realizada em maio de 2006 e coordenada por João de Deus, Articulador de Políticas de Promoção da Igualdade Racial no Município e atual presidente da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Fidélis, Gavião e Croatá. Neste momento foi elaborada uma solicitação de identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas à Fundação Cultural Palmares. Em 27 de novembro de 2006, em resposta ao pedido, emitiu a certidão de reconhecimento das comunidades Croatá, Fidélis e Gavião.

Atualmente, no município, além das localidades Croatá, Fidélis, Gavião, há quilombolas na Furada, Olho D'Água, Cajueiro dos Liras, São Jerônimo, São José, Sipueiro e Sobrado. A identificação já atinge cerca de 158 famílias.

Visando a legitimação da etnicidade quilombola, passaram a resgatar os relatos acerca da presença negra na região. A história dos núcleos familiares passou a ser (re)constituída, visando a demarcação clara da ancestralidade negra e indígena. Ganhou visibilidade a trajetória de Luiz Estácio do Nascimento, que veio do Estado da Paraíba. Fugindo dos trabalhos no engenho, ele chega à região e fixa morada na localidade Jardim, o atual

Fidélis, onde passou a trabalhar na agricultura e nos engenhos dos arredores.

O lugar era totalmente desabitado quando Luis Estácio fixou morada. Ele construiu uma casa de taipa e passou a explorar a terra. Passado algum tempo, chegou Maria Paraíba, sua irmã, igualmente fugitiva do trabalho escravo. Casou-se com Maria Izabel da Conceição e teve cinco filhos: Raimunda Maria da Conceição, João Luiz do Nascimento, Izabel Maria da Conceição, Antonio Luiz Rodrigues e Maria Izabel da Conceição. A partir de então sua geração foi crescendo cada vez mais, resultando nos atuais moradores do local.

Afirmam que o Jardim passou a se chamar Fidélis em alusão ao Senhor Fidélis, que morou por um determinado tempo neste espaço. No discurso quilombola, ele era um escravo fugitivo de outro estado, assim como Luiz Estácio e Maria Paraíba.

Luiz Estácio, da mesma forma que Julião, ancestral da família Lira, foi perseguido por fazendeiros da região. Por diversas vezes se deslocou até Crateús para responder as intimações e comparecer a audiências decorrentes das disputas territoriais. Vítima de um processo de expropriação territorial, ele foi perdendo grande parte de suas terras.

Atualmente, seus descendentes vivem na localidade Croatá, Fidélis e Gavião. Para demarcar a predominância deste núcleo familiar, destacam que no Fidélis 90% dos moradores pertencem à linhagem de Luiz Estácio, com exceção é claro, da família Lira, que veio de fora. Esta quando chegou à região adquiriu uma porção de terra, pertencente a Luiz Estácio. O pedaço adquirido nesse período era denominado Macambira. Posteriormente, ele também passou a ser chamado de Fidélis.

No contexto de disputas, esse discurso tem a intenção de sustentar que a presença negra no Fidélis, além de ser majoritária, é anterior a indígena. Por meio dele é demarcado os limites territoriais dos dois grupos no presente. A tendência é

que no momento da regularização fundiária, essa argumentação ganhe maior evidencia e seja utilizada em vista de restringir o perímetro da Terra Indígena, assegurando, assim, a estipulação e predominância do território quilombola.

O relato apresentado mostra que a separação entre indígenas e quilombolas no plano do discurso está sendo forjada. Essa disjunção vem sendo acompanhada de orientações no cotidiano. Em conversa com uma liderança do movimento quilombola abordei a questão da mistura entre os dois grupos étnicos e da dupla identificação de algumas pessoas. Em reposta, prontamente foi ressaltado que isso aconteceu no passado, agora já não acontecia mais. Foi destacado que o seu povo estava todo consciente de que não era possível essa duplicidade. Ele mesmo tinha se ocupado de explicar que cada pessoa tinha que escolher uma das duas identidades.

A situação vivenciada pela família Lira é oportuna para refletirmos sobre a complexidade que envolve a territorialidade indígena e quilombola, bem como a mestiçagem no Brasil. Tratada de formas diversas e assumindo configurações distintas, a mistura é um assunto presente, principalmente, nas reflexões acerca da construção do Estado brasileiro e da formação da identidade nacional. As abordagens variadas evidenciam interesses, contextos e momentos distintos da nossa história.

Considerando as teorias racistas que predominaram no fim do século XIX, pode-se afirmar que a mistura foi vista de forma bastante negativa. O Conde Gobinou é um representante exemplar desse pensamento, que esteve comprometido com a legitimação da superioridade da raça branca e do imperialismo europeu. A diversidade humana nesse momento foi abordada pelo prisma racial, ou seja, a categoria raça foi utilizada para se referir à diversidade dos seres humanos e as identidades culturais edificadas. Tendo por base critérios tais como a cor da pele, tipo de cabelo, ancestralidade, formato do rosto as pessoas foram classificadas. A mistura, ou cruzamento, entre os seres

humanos de grupos distintos foi percebido como inapropriado, pois resultaria na degeneração das raças. A sociedade brasileira, nesta perspectiva, estava fadada ao fracasso devido à acentuada mestiçagem entre brancos, negros e índios.

Em oposição às teorias raciais, a teoria da fusão das raças abordou a diversidade humana por outro prisma. A mistura foi exaltada e a cultura passou a ser uma fonte de explicação da diversidade. Tendo por base essa percepção, a nação brasileira se projetou como uma nação mestiça, produto de uma bem-sucedida mistura de raças. O discurso da mestiçagem, que emergiu nos anos de 1930 e prevaleceu até finais da década de 1970, foi caracterizado pela exaltação das virtudes do tipo humano produzido pelos cruzamentos inter-raciais. Ele evidenciava as promessas da nação que favorecia a mistura (COSTA, 2006).

Essa construção vem sendo contestada por sujeitos sociais que reivindicam o reconhecimento de sua identidade diferenciada. Em decorrência da mobilização social e política empreendida por esses, a imagem de um Brasil plural e diverso vem ganhando visibilidade. A partir da década de 1970 tivemos a emergência indígena, seguida, a partir da década de 1990, da emergência quilombola (ARRUTI, 2002). Embora constituídos muitas vezes por discursos de retorno e volta às raízes, esses empreendimentos identitários, quando analisados, revelam inovações, invenções e mestiçagens (AGIER, 2001).

O estudo de casos específicos que integram esse quadro de mobilizações étnicas revela peculiaridade de cada situação estudada e dinamismo da territorialidade humana. Os registros etnográficos têm evidenciado o equívoco das pré-definições e classificações, assim como das generalizações. Neste sentido, o caso da família Lira demonstra que os processos identitários e territoriais são localizados e datados, construídos por sujeitos históricos.

Feitas as considerações necessárias sobre o caso da família Lira, para encerrar este capítulo é necessário retomar o processo

de ocupação da Nazário, especificamente, a constituição da aldeia Mambira, em vista de completarmos a abordagem dos processos de territorialização constituídos pelos indígenas em Crateús.

A aldeia Mambira

Como foi registrado anteriormente, a ocupação do Nazário tornou-se um desafio para o movimento indígena, devido as desistências das famílias de viverem no local. Entre as razões do retornar para a zona urbana de Crateús está às divergências entre as etnias, que segundo alguns, foram intensificadas pela convivência no mesmo espaço e o isolamento do local. É importante ter em mente que as casas ocupadas obedecem a estrutura dos assentamentos do INCRA, ou seja, foram construídas concentradas em um lugar, a poucos metros de distância uma da outra. Considerando este motivo, passaram a idealizar uma nova modalidade de ocupação: a nucleação por etnia. Na proposta concebida, os 5.880 hectares seriam divididos em aldeias, que seriam habitadas por cada um dos povos indígenas.

Defensores desta proposta, os Potiguara deram o primeiro passo na concretização desta proposição. Liderados por Renato e Luzinário, que são respectivamente o cacique e o vice-cacique desta etnia, iniciaram o cultivo de uma roça comunitária em uma porção da terra denominada de Mambira. Com essa atividade, além de firmarem um espaço para o grupo, pretendiam iniciar um processo que resultaria na constituição de uma aldeia para os Potiguara que desejam sair da cidade para viver em uma terra indígena.

Visitei o Mambira no mês de abril de 2010 e percebi uma diferença bastante acentuada em relação ao Nazário, que é bastante comprometido pela degradação ambiental e a presença de muitos pedregulhos. O local é muito agradável. Além da beleza

da vegetação e do clima bastante aprazível, pela localização nas imediações da serra da Ibiapaba, o Mambira permite uma visão privilegiada da região. A qualidade do solo indica ser um espaço propício para a agricultura. Alguns afirmam, inclusive, que esta é a melhor parte da Terra Indígena Nazário.

Essa proposta começou a ser idealizada no período em que Renato e Luzinário viviam no Nazário, juntamente como os Tabajara da Vila Vitória e alguns Kalabaça. Uma das motivações para esta modalidade de ocupação era o controle do território indígena, que vinha sendo invadido por caçadores da região. Considerando o extenso perímetro da terra e em vista de proteger os seus limites, imaginaram que seria benéfica a construção de aldeias em pontos estratégicos, tais como o Mambira, Preguiça, Oitis, Angelim e Forno Velho. Nesta ocasião acreditava-se que cresceriam as adesões das famílias que viviam na cidade. Esta expectativa não se cumpriu e, para complicar, diante das dificuldades, as que lá estavam começaram a retornar para a cidade. O quadro foi se agravando ao ponto de dona Mazé ser a única moradora da cidade a permanecer no local. É válido lembrar que ela também havia retornado para a zona urbana. Diante das desistências, resolveu voltar para assegurar a demarcação da Terra Indígena, pois houve um momento em que foi cogitado o retorno da terra para a administração do INCRA.

Os que defendem e estão empenhados nessa nova tentativa de povoamento do Nazário afirmam que carregam dentro de si o amor pela terra, que somente nela poderão viver plenamente a cultura indígena. Acreditam que a cidade não é lugar para os indígenas viverem. As mazelas sociais (violência urbana, desemprego, fome, falta de moradia, alcoolismo, consumo e tráfico de drogas e etc) são um indicativo da necessidade de saída deste espaço. Uma vez que ainda persistem, embora com menor vigor, as alegações de que a falta de assistência das organizações governamentais é decorrente da localização no contexto urbano, acham que se habitarem uma Terra Indígena a assistência será

melhorada e mais facilmente acessarão recursos e projetos.

Considerando que a terra é a maior reivindicação do movimento indígena, alguns sentem a obrigação de persistirem nessa retomada. Acreditam que a conquista e o posterior abandono do Nazário comprometeria a confiabilidade das organizações indígenas e a validade de suas reivindicações. A constatação de que predomina na sociedade a percepção da íntima relação entre a terra e a identidade indígena impulsiona na mesma direção. Como prevalece a representação de que a terra é o bem maior dos povos indígenas, há os que acham que a desistência tornaria vulnerável e ameaçaria a credibilidade alcançada até o momento pelo movimento indígena em Crateús. Para acentuar a situação, tomaram conhecimento das críticas dos demais grupos indígenas do Ceará e de algumas agências indigenistas em relação as desistências e ao abandono do Nazário. As recriminações fazem com que alguns se sintam desafiados a dar uma resposta, persistindo na ocupação do local.

A retomada do Nazário, como já foi descrito, é resultado de uma luta empreendida pelos indígenas que vivem no contexto urbano. Foi idealizado como um retorno a *terra de origem* dos Tabajara da Vila Vitória. Quando o grupo Potiguara resolveu fazer a roça comunitária, Renato e Luzinário se deslocaram até a aldeia Nazário (como vem sendo chamada a sede do assentamento), para informar a decisão aos moradores do local, especialmente, dona Mazé, que foi uma das idealizadoras desta retomada. Esta proposta foi acolhida no momento. Contudo, após o início da construção das casas, em dezembro de 2009, houve uma reação por parte deste núcleo Tabajara da Vila Vitória, que vem se sentindo ameaçado pela predominância dos Potiguara na cidade.

No capítulo II registramos as relações cordiais que se estabeleceram com a prefeitura de Crateús após as eleições municipais. A vitória de Carlos Felipe, candidato a prefeito

do PCdoB, vem favorecendo o atendimento das demandas indígenas, principalmente as do povo Potiguara, que possui o maior número de indígenas filiados ao partido. Um dos benefícios concedidos a esta coletividade foi à construção de uma estrada da sede do distrito da Ibiapaba até a aldeia Mambira. Ao saberem da edificação, os moradores da aldeia Nazário e alguns Tabajara da Vila Vitória ficaram incomodados com o fato. A razão é que um dos entraves para ida e permanência das famílias no Nazário é a dificuldade de acesso. Recordam que há bastante tempo eles vêm fazendo esta solicitação, mas nunca foram atendidos. Para finalizar, alegam que se os Potiguara tivessem considerado o sofrimento deles, teriam incluído na solicitação apresentada a prefeitura o trecho da aldeia Mambira a Nazário, que corresponde apenas a cerca de 12 quilômetros. Com a estrada, acreditam que outras famílias passariam a viver no local, pois estaria resolvido o seu maior problema.

Esta ocorrência intensificou as antigas divergências existentes entre os dois grupos, abordadas no capítulo IV. O contexto que se formou tornou oportuna a repetição de que o Nazário é território dos Tabajara e que a terra dos Potiguara é o Monte Nebo. Como decorrência a presença destes e a constituição da aldeia Mambira passou a ser questionada. Entre os argumentos apresentados, a história dos antepassados é o mais recorrente.

> O Nazário é uma conquista dos Tabajara. Eu digo e provo. E o doutor Márcio Torres (Procurador do Ministério Público Federal) é a minha prova. Por que cada etnia tem sua história. Cada etnia tem a sua terra. Como é que eles são uma etnia, eles têm a história deles, a história da Furna dos Caboclos, lá no Monte Nebo...E por que é que eles não contam a história deles, não vão procurar os direitos deles. Está certo que a nossa terra é muito grande. Eu ainda vou na Procuradoria, eu ainda vou. Vou pegar os papéis tudinho e vou lá mostrar pro procurador. Vou dizer pra ele:

> - Você sabe, eu contei a minha história aqui, a história do meu povo, lá da nossa serra, o que era que nós comia, o que era que nós fazia, eu contei tudo.
>
> Eu contei tudo e ele escutou. Ele mandou anotar tudo. Eu quero ver o que ele vai dizer...Mas nessa terra não tem nenhuma história de Potiguara. Tá certo que a gente andava junto. Mas eles não falavam por nossa terra, eles falavam pela deles. Pelo que eu saiba, Potiguara nenhum tem história lá dentro. Eu desafio qualquer um deles contar uma história daquela terra. Não tem um que conte. Eles contam da Furna dos Caboclos (Mazé, Tabajara, aldeia Nazário)

Este assunto foi abordado na XV Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará, realizada de 26 a 30 de janeiro de 2010, na aldeia Matões, no município de Caucaia. No evento a proposta dos Potiguara foi apoiada pelas lideranças indígenas, o que ocasionou novas queixas dos Tabajara da Vila Vitória, que passaram a dizer que levar esta questão para assembléia estadual foi um desrespeito ao grupo.

Justificando o encaminhamento dado, alguns Potiguara afirmam que o Nazário é uma conquista de todos os indígenas. Embora reconheçam que o local é a *terra de origem* dos Tabajara da Vila Vitória, afirmam que nesta luta eles não estavam sozinhos, contaram sempre com a participação dos povos de Crateús. Os demais povos do Ceará e a APOINME, que representa o movimento indígena no Nordeste, sempre apoiaram quando solicitados.

Visando questionar o pertencimento do Nazário, vem sendo lembrado que os ancestrais dos Tabajara da Vila Vitória moravam na serra das Almas, onde está localizada a "reserva dos Americanos". O Nazário, como eles mesmos sempre falaram, era apenas o local onde os antepassados caçavam. Recordam que no processo de resgate das histórias dos núcleos familiares,

alguns Jandaíra afirmaram que seus ascendentes viveram nesta região. O Morro dos defuntos e as Cabaça são denominações espaciais que fazem referência a esta presença. Isto os permite conjecturar que o Nazário pode muito bem ser a *terra de origem* dos Kalabaça. Reafirmando esta possibilidade, destacam que na serra da Ibiapaba viviam outros povos, além dos Tabajara.

Em relação a este embate, pode-se afirmar que os Kalabaça, embora sejam bastante próximos dos Tabajara, no momento, procuram não se comprometer. Alguns asseguram que não têm nenhuma pretensão de viver na aldeia Nazário, pois os parentes que foram morar lá, todos voltaram e os que por lá passaram, não se sentiram bem.

> Eu morei três anos no Nazário. Eu só fui por causa do meu marido. Mas aquela terra ali tem uma coisa muito pesada nela. Meu marido veio três vezes na maior dificuldade, o carro atolando, gente empurrando e ele quase pra morrer. Uma vez foi de um baião que ele comeu. Veio todo dormente. Foram lá no Medonho a cavalo chamar um carro. O carro chegou era quase de madrugada. Ele quase morre neste tempo. Uma vez foi o raio. Foi um sofrimento. Veio para rua todo se queimando, ele só escapou por Deus, por que não era a hora dele. Eu vim me embora por causa desse acidente que aconteceu na última vez. Ele vivia lá já com medo, porque todo mês acontecia uma coisa. Parece assim uma coisa. Depois que nós estamos aqui, ele está trabalhando. Ele não pode trabalhar, mas está trabalhando. Graças a Deus, vive bem. Mas lá, eu mesmo me admirava com as coisas que acontecia lá. A dona Maria ficou doente das pernas. A dona Teresa morreu lá. Não viu o que aconteceu na Assembléia, no último dia da assembléia. Você estava lá? Entrou caboclo lá em gente, foi uma confusão. Fui uma luta. Eles começaram a fazer o ritual, quando demorou um pedaço tinha um bocado de gente atuado. Seu Luzinário ficou até ruim do juízo. Tudo foi lá no Nazário. Eu vivia lá com remédio controlado. Quando eu vinha pra cá eu não tinha mais vontade de voltar pro Nazário, não. Aqui eu não sentia nada. Quando chegava lá

> começava a chorar. Eu vivia lá a custa de Diazepam. Agora, depois que eu estou morando aqui, acabou o meu nervoso (Adriana, Kalabaça, Fátima I).
>
> ...
>
> Eu adoeci quando fui lá. Eu não me senti bem porque a terra lá tem uma influência muito forte dos antepassados. Foi muito pesado para mim, foi como se eu estivesse muito mal. Eu voltei vomitando verde, nas garras da morte mesmo, aquela moleza. Mas eu não esqueço daquelas palavras, que ninguém podia gritar mais forte, porque a terra lá era dos Tabajara. Quando falaram isso aí, a gente sentiu uma dor grande. O que nós vamos fazer lá? Nós resolvemos procurar um lugar para gente (Edmilson, Kalabaça, aldeia São José).

Recentemente, sob a liderança de Zé Messias e com a ajuda de Batata, os Kalabaça estão planejando ocupar uma terra nos arredores da cidade, em vista de constituir uma aldeia para eles. Neste projeto estão contando com o apoio de Jaqueline, membro do CIMI, que está residindo em Crateús. O levantamento inicial feito pela associação indica que 15 famílias manifestam a intenção de sair da cidade. Realizaram duas visitas ao local, com o intuído de conhecer a área e ficaram bastante animados. Entre as vantagens percebidas, destacam a existência de transporte coletivo. Como fica há apenas 10 km do perímetro urbano, podem vir à cidade de bicicleta e até mesmo caminhando.

Um acordo celebrado na Assembléia dos Povos Indígenas estabeleceu a divisão do Nazário em duas partes: uma para os Tabajara e outra para os Potiguara. E as demais etnias como ficam? De acordo com as informações, no documento assinado está registrado que a terra está disponível para acolher todos os indígenas que desejarem sair da cidade e que os Tabajara acolherão os Kalabaça e os Potiguara, os Kariri e os Tupinambá.

> Na assembléia foi só referendado, pois já estava pensado. Nós Potiguara, a nossa idéia era que o documento fosse feito em nome das cinco etnias, mas a Mazé não aceitou. Aí nós negociamos. Como

> já tem família casada entre os Tabajara e os Kalabaça, então ficava a área dos Tabajara pra ocupar com os Kalabaça e a nossa área pra gente acolher os Kariri e os Tupinanbá (Luzinário, Potiguara, aldeia São José).

Em relação a esta questão, foram evidenciadas as pretensões dos Kalabaças. Mas e os Kariri e o Tupinambá o que dizem sobre esta questão? Os Kariri apoiam a luta pela terra, mas não apresentam nenhuma pretensão de viver na Terra Indígena Nazário, no momento. O fato de serem originários da região do Cariri, no sul do Ceará, é percebido como um entrave para uma reivindicação territorial em Crateús, pois a *terra de origem* do grupo estaria localizada na referida região.

> A gente teve em Fortaleza. Quando a Rose chegou aqui ela marcou uma reunião lá em Fortaleza, com deputado, inclusive a Maria Amélia estava lá. A gente foi lá. Eu deixei o meu trabalho e fui com o pessoal, seu Rodrigo, dona Tereza, a Teté, o meu sobrinho que hoje é o tesoureiro. Lá tinha jornal, tinha o pessoal do Ministério Público, tinha promotor. Então chegamos lá e disseram que a gente tinha que brigar pela terra. Então a Dona Maria Amélia abriu a boca e disse na frente de todo mundo que o único que não podia brigar por terra era os Kariri. Eu disse:
>
> - Mas por quê?
>
> - Por que vocês não estão, vocês só podem brigar por terra lá no Cariri.
>
> Como a gente está em Crateús, a gente não podia apoiar nem Potiguara, nem Tabajara nesse negócio de terra. Alias a gente pode apoiar dando alimento, mas não que a gente possa dizer que nós agora vamos querer uma terra, por que a nossa terra é lá no Cariri, só lá tem as terras da gente (Bitônio, Kariri, Maratoan)

Em relação aos Tupinambá, as entrevistas realizadas evidenciam que eles não acham muito viável uma reivindicação territorial por serem um grupo numericamente reduzido.

Destacam que Severino Tupinambá nasceu no Amazonas, o que significa que neste estado seria a sua *terra de origem*. Como se encontra bastante debilitado pela idade avançada, uma migração para a zona rural de Crateús seria bastante complicada. Para finalizar, o único filho homem que ele possui, Damião, não apresenta nenhuma aptidão para as atividades rurais.

Aldeia Nazário

Moradores da aldeia Nazário retirando água do poço

Sala de aula da aldeia Nazário

Zé Almeida, indígena da aldeia Nazário, em sua casa

Condução utilizada pelos moradores do Fidélis

Tabajara do Fidélis

Crianças Tabajara do Fidélis

Helenize e os moradores do Fidélis dançando o Toré

Entrada da aldeia Mambira, Terra Indígena Nazário

Casa de Luzinário e Lucimar na aldeia Mambira

Construção da casa de Renato
e Denise
na aldeia Mambira

Lucimar cozinhando em sua
residência na aldeia Mambira

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados sobre as populações indígenas apresentados pelo censo 2000, realizado pelo IBGE, provocaram inquietação em muitas pessoas. Além da explosão demográfica, a localização majoritária no contexto urbano chamou a atenção, ocasionando supressas e dúvidas em relação aos valores divulgados. Embora seja alvo de críticas e as cifras numéricas agreguem uma diversidade de situações, o fato é que eles evidenciam uma mudança na auto-identificação das pessoas.

O debate acerca das informações do censo favoreceu a constatação de que as ações da política indigenista do estado brasileiro estão direcionadas a assistências dos indígenas que vivem nas Terras Indígenas, denominadas de aldeias. Principalmente, na esfera federal, inexistem políticas públicas consistentes que contemplem a especificidade dos indígenas que vivem nas cidades. O lamentável é que a inabilidade do poder público em assistir este seguimento populacional faz com que eles sejam muitas vezes excluídos dos benefícios e dos direitos assegurados as populações indígenas na legislação brasileira e internacional.

Expressão da negligência e falta de atenção, os índios na cidade só passaram a integrar oficialmente a pauta da FUNAI no ano de 2006, quando ocorreu a I Conferência Nacional dos Povos Indígenas. O documento final do evento destinou um capítulo aos índios urbanos. As diversas reivindicações foram agregadas em três itens: 1) Demandas por território para indígenas que vivem fora de suas aldeias, 2) Demandas educacionais e 3) Assistência à saúde dos indígenas que vivem fora das aldeias. Vale ressaltar que nas solicitações dos indígenas transparece o desejo e a necessidade de uma articulação entre o governo federal, estadual e municipal.

A referida falta de sensibilidade não é um privilégio do poder público, ela atinge também a antropologia brasileira. Como foi demonstrado, embora os indígenas e a cidade sejam um assunto recorrente, constituindo campos disciplinares bastante consolidados, e a presença dos indígenas no contexto urbano não seja uma novidade, pouca atenção foi dada ao tema. Diante da inquietação gerada pela divulgação do referido censo, chegou-se a propagar a necessidade de pesquisas que contemplassem esta questão. Algumas pesquisas foram efetivadas nos últimos anos, mas, diante da "amplitude do fenômeno", continuamos necessitando de mais informações sobre eles.

Considerando a persistência desta carência, o livro *Etniciadade indígena no contexto urbano: os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús* torna-se bastante relevante, pois através do relato etnográfico, ela vem acrescentar novos dados a bibliografia existente, favorecendo ao entendimento da situação dos índios citadinos. Neste sentido, é oportuno lembrar a especificidade do caso estudado: trata-se de uma etnicidade indígena constituída no contexto urbano, que pode ser concebida como o surgimento de grupos indígenas na cidade.

Tendo em vista as particularidades do contexto urbano e as complexas relações estabelecidas em múltiplos planos e escalas de interação, na efetivação do exercício etnográfico busquei superar a *tentação da aldeia* (MAGNANI, 1996), pois entender o significado da etnicidade em questão requer considerar os vínculos mantidos pelos indígenas com outros sujeitos e variadas instituições. Como decorrência, os grupos estudados não poderiam jamais ser concebidos como unidades fechadas e autocentradas.

Os dados coletados e interpretados me levaram a sustentar que se trata de uma *identidade multilocalizada* (MARCUS, 1991). A análise desta configuração identitária exigiu que fosse integrado simultaneamente um ponto de vista local e global, pois somente

por meio desta apreciação seria possível alcançar o devido entendimento desta conformação. Sabedora desta necessidade, vislumbrei a dinâmica interna da comunidade e as influências externas; situando a construção da etnicidade em uma escala que extrapola os limites de Crateús, sem negligenciar a importância e o significado das ações empreendidas neste lugar.

Lamentavelmente, algumas abordagens sobre os indígenas se fecham nas influências externas, chegando ao ponto de fazer crer que existência destes é apenas uma reação a atuação do poder público ou decorrente de interesses desencadeados pelo estabelecimento de direitos na legislação brasileira e internacional. Em oposição a esta abordagem, igualmente limitado seria passar a uma posição inversa e, desconsiderando a conjuntura atual, passar a explicar a etnicidade indígena vislumbrando apenas a perspectiva dos indígenas. Visando uma análise mais apropriada para os processos identitários forjados na contemporaneidade, tais como o vivenciado em Crateús, adotei a posição de centrar o foco nas ações dos sujeitos, que são os protagonistas da etnicidade, e ponderar, concomitantemente, os múltiplos contextos de construção das identidades.

Para evidenciar o aspecto local apresentei a criação e o processo de urbanização de Crateús, revelando o contexto urbano onde estão inseridos os sujeitos que compõem as coletividades estudas, a percepção que eles têm da cidade e do ser indígena neste espaço. Como observadora posicionada (GEERTZ, 1978), adotando um *olhar de perto e de dentro* (MAGNANI, 2002), formulei uma interpretação que reúne os dados coletados nas fontes de pesquisas locais, tais como Prefeitura, Secretarias, Biblioteca Municipal e os discursos indígenas.

Norteada pelos relatos presentes na memória social (FENTRESS & WICKHAM, 1992) dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá, reconstituí as trajetórias dos núcleos familiares, evidenciando a lógica presente na composição dos

grupos étnicos. Pautada nos depoimentos dos indígenas, refleti sobre o processo de institucionalização da etnicidade e o dilema enfrentado por estarem localizados na zona urbana de Crateús.

Sensível as influências externas, ao logo da descrição evidenciei os múltiplos contextos da identidade. Desta forma, mostrei as relações estabelecidas com outras coletividades indígenas localizadas no perímetro da Diocese de Crateús, que foram igualmente constituídas a partir da atuação da Pastoral Raízes Indígenas. Entre os contemporâneos e os parceiros de mobilização étnica é possível citar os Kalabaça e os Tabajara de Poranga, os Potiguara de Tamboril e Novo Oriente e os Potiguara e os Tabajara de Monsenhor Tabosa. Posteriormente, neste município houve o acréscimo dos Gaviões e dos Tubiba-Tapuia.

Passando a uma escala que excede e incide no espaço local, estas etnias se integraram ao movimento indígena cearense e passaram a participar de encontros, reuniões, assembléias e variadas atividades empreendidas na esfera regional e nacional. Além destas interações compartilhadas com outros grupos indígenas, estabeleceram contato com agentes pertencentes a organizações governamentais e não-governamentais. Essa rede de relações indica os múltiplos locais de construção da etnicidade. É importante citar que estas conexões estão inseridas em um contexto favorável a emergências étnicas presente na sociedade brasileira. Decorrente da mobilização social, esta conjuntura é fruto da parceria entre indígenas e indigenistas e do estabelecimento de leis nacionais e internacionais que instituem direitos.

A relação entre *etnicidade, cultura e história* indicada por Eriksen (1991 e 2002) precisa ser retomada nestas considerações finais, devido a sua importância na análise realizada. Tendo em vista o aprimoramento das teorias da cultura e ciente de seu valor como um aspecto integrante da identidade étnica, utilizei o conceito de *cultura em fluxo* proposto por Hannerz (1997). Por meio dele evidenciei a cultura como dimensão temporal,

processo contínuo de (re)criação de sentidos e o protagonismo dos indígenas no manejo da cultura. Como demonstrei, eles se apropriaram das informações e oportunidades que se apresentaram após a atuação da Pastoral Raízes Indígenas, a inserção no movimento indígena e a participação em uma infinidade de eventos e atividades. Os conhecimentos adquiridos nestes espaços favoreceram e nortearam a *rememoração do passado* (TODOROV, 2002) e a invenção da "cultura indígena", a partir das necessidades e interesses do presente.

Sobre a história, destaco que ao refletir sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá ratifiquei que os processos identitários analisados são históricos e situados. Isto significa que são empreendidos por *sujeitos históricos* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992 e 2009; SAHLINS, 2004), portadores e criadores de história. Embora levando em conta a expropriação sofrida e a situação de empobrecimento vivenciada pelos grupos estudados, o relato etnográfico não foi reduzido a uma narrativa de perdas e sacrifícios.

O caminho adotado segue em uma direção distinta, por exemplo, da escolhida por Cardoso de Oliveira, que em sua análise privilegiou o caráter assimétrico das relações interétnica vistas como marcadas pela sujeição dos indígenas. O que mostra a análise das situações vivenciadas pelos indígenas em Crateús é a criatividade, a resistência e o protagonismo indígena diante das adversidades e das intervenções que sofrem, inclusive a ação Estatal. O exame do processo de institucionalização da etnicidade, das ações políticas, das relações interétnicas e da espiritualidade indígena revela isto muito bem.

Diante das oportunidades, dos conflitos e dos desafios que se apresentaram, os indígenas se empenharam no processo de construção de diferenças que legitimassem a etnicidade (ERIKSEN, 2002). Nesta produção, as formas de organização adotadas estão baseadas nos interesses materiais e simbólicos. Estamos, portanto, diante de um fenômeno político (COHEN, 1978[1974]).

A dimensão organizacional, que inclui a criação do Conselho Indígena de Crateús e Região (CINCRAR) e a Associação Raízes Indígenas dos Potiguara de Crateús (ARINPOC), Associação Indígena Aldeia Vila Vitória (AVFVLA), Associação Indígena dos Calabaça de Crateús (AICC), Associação dos Povos Indígenas Tabajara em Crateús (APITC) e Associação Indígena Kariri (A-I-KA-CRA), revela a existência de um processo de *institucionalização da etnicidade*. Constituídas por diretoria e portadoras de personalidades jurídicas e estatutos, estas organizações explicitam que as ações dos grupos étnicos indígenas estão sendo influenciadas por um conjunto orgânico de normas legais. Como sustentei na análise, esta configuração produz efeitos, mas não aprisiona a *agência* indígena. Aspectos tais como parentesco, pertencimento étnico, relações de afinidade e outros interesses influenciam e chegam até mesmo a determinar as posições adotadas. Comprovo esta constatação demonstrando o significado presente na criação das associações e o uso que os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá fazem destas organizações, assim como das políticas públicas desenvolvidas entre eles. O modo como eles se apropriam da educação indígena e a maneira como vem sendo interpretada e utilizada a Escola Raízes Indígenas é um exemplo claro desta verificação também.

O processo de *institucionalização da etnicidade* vem acompanhado de exigências consideradas por alguns grupos como sendo difíceis de atender. Esta configuração atribuiu importância à escolarização e ao domínio das tecnologias da informação, pois o registro das ações desenvolvidas e as reivindicações são realizadas através de relatórios, cartas, ofícios e projetos, que passaram a ser confeccionados pelos próprios indígenas e muitas vezes veiculados na internet. Neste contexto, os grupos que dispõem entre seus membros de pessoas detentoras destas habilidades estão se sobressaindo entre os demais.

Extrapolando a concepção de um espaço físico, a cidade, é válido destacar, foi percebida como um espaço social, lugar da vivência de seres humanos que possuem desejos e necessidades

materiais e simbólicas. As trajetórias e as experiências diversas dos pesquisados resultam em visões distintas sobre este espaço. Para alguns ele representa, por exemplo, a oportunidade de ascensão social e econômica, de aquisição de bens e serviços que a zona rural não oferece. Mas para outros, ele ocasiona sofrimento, pois a violência, a exclusão e a impossibilidade de realização dos sonhos geram o sentimento de decepção e fracasso.

As distintas concepções acerca da cidade têm implicações na percepção do ser indígena neste local. Vista como prejudicial a "cultura indígena", para alguns a indianidade só poderá ser vivenciada em sua plenitude em uma Terra Indígena. Isto faz com que estes desejem sair do perímetro urbano.

Embora esta concepção continue existindo, ganha visibilidade a aceitação da permanência na cidade e a reivindicação de implementação de políticas neste espaço. O cadastro da FUNASA, interpretado como uma prova de que a localização na zona urbana não é um empecilho para o acesso aos direitos indígenas contribuiu para a adoção de outro discurso. Além desta ação, é possível dizer que a experiência de ocupação do Nazário, Santa Rosa e a constituição da aldeia Mambira têm favorecido a uma reavaliação do ser indígena na cidade. Entre as causas desta nova interpretação está a comprovação de que o atendimento das agências estatais é precário e ineficiente mesmo para os que estão fora da cidade.

É valido lembrar que, a localização no contexto urbano constituiu um entrave para o reconhecimento da indianidade e acesso aos direitos indígenas. Apesar de nunca terem sido *aldeados*, diversas vezes foram classificados como *índios desaldeados*. Na constituição e na significação da categoria *terra de origem* são visíveis as coerções sofridas e os impasses vivenciados. A diversidade de interpretações atesta a complexidade da territorialidade indígena no Brasil. Comprovando o protagonismo e a criatividade dos indígenas, a partir das trajetórias dos

núcleos familiares, expus a especificidade da territorialidade das coletividades estudadas. Cientes que a presença indígena antecede a gênese da cidade, mas diante da impossibilidade de reivindicar uma Terra Indígena no perímetro urbano de Crateús, eles se depararam com a necessidade de resignificar a *terra de origem*. A saída encontrada foi reexaminar o significado preexistente, produzindo uma *reavaliação da cultura na prática* (SAHLINS, 1994). A cultura, enquanto ordem de significação foi colocada em perigo na ação, na medida em que eles foram desafiados a repensarem seus esquemas culturais. Isto confirma o equívoco presente na oposição entre história e estrutura, estabilidade e mudança.

Para finalizar, a produção acerca dos processos identitários empreendidos no Nordeste passa por um momento bastante privilegiado. O número crescente de estudos sobre os indígenas revela que passos significativos foram dados na superação do estigma das perdas e baixa distintividade cultural. A complexidade dos processos registrados pelos pesquisadores que atuam nesta região mostra que ela é bastante promissora para a antropologia brasileira. A análise da etnicidade dos Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá vem confirmar esta constatação. Certamente a plasticidade, a inventividade dos deslocamentos situacionais e das combinações inovadoras forjadas pelos que compõem estas coletividades, deixará reticentes os etnólogos que preferem estruturas rígidas, continuidades e identidades bem delimitadas. Contudo, para os que se encantam diante do dinamismo e da criatividade do ser humano no manejo da história e da cultura, essa é uma região cheia de atrativos e possibilidades.

Inauguração do Museu Tereza Kariri, no bairro Maratoan

Tereza Kariri e seu Antonio, atual presidente da A-I-KA-CRA, na inauguração do Museu Tereza Kariri

Batata Tabajara e Cristina Kariri, na inauguração do Museu Tereza Kariri

Tetê, diretora do Museu Tereza Kariri

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AÇÃO POPULAR MARXISTA-LENINISTA DO BRASIL. *Livro Negro da Ditadura Militar*. Editora Libertação, 1972.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: *Mana*, outubro 2001, vol. 7. nº. 2, p. 7-33.

ALBERT. Bruce. Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia

Brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos Indígenas no Brasil – 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000.

ALBIERI, Sonia; PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins e BRITO, José André de Moura. População autodeclarada indígena: uma avaliação da precisão das estimativas nos Censos Demográficos de 1991 e 2000. In: *Anais do XIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP*. Ouro Preto: 2002, v.1.

ALVES, Joaquim. *História das Sêcas (séculos XVII a XIX)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2003.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In:O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

_____. e SANTOS, Glademir Sales dos (Orgs). *Estgmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ Ed. UFAM, 2008.

_____. Mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. e SANTOS, Glademir Sales dos (Orgs). *Estgmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ Ed. UFAM, 2008.

_____. A nova "fisionomia étnica" das cidades Amazônicas. In: *Terra Urbana e territórios na Pan-Amazônia.* ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de e MARIN, Rosa E. Acevedo. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2009.

AMODIO, Emanuele. Los indios metropolitanos: Identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América latina. In*: América Latina en tiempos de globalización: Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas.* MATO, Daniel, MONTERO, Maritza y AMODIO, Emanuele (eds.), Caracas, UCV-ALAS-Unesco, pp. 51-66, 1996.

ANAYA, S. James. Os direitos humanos dos Povos Indígenas. In: *Povos Indígenas e a Lei dos Brancos: o direito à diferença.* ARAÚJO, Ana Valéria et al. Brasília: MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaratê.* São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARAÚJO. Ariadne. *Pajé do Sertão – índio de 111 anos se prepara para entrar no ano 2000.* In: ISTOÉ nº. 1575, de 8 de dezembro de 1999.

ARRUTI, José M.P.A. *O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional/UFRJ, 1996.

_____. *De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidade no Nordeste contemporâneo.* Texto apresentado no IV Ciclo Nação e Religião – 500 anos – Experiência e destino. Rio de Janeiro: FUNART/UERJ/UENF, 2002.

ASAD, Tal (Org.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Humanities Press. NY: 1973.

AZEVEDO, Marta. Censos Demográficos e "os Índios": dificuldades para reconhecer e contar. In: *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

_____. Urbanização e migração na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. In: *Anais do XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, Caxambu, 2006.

ATHIAS, Renato. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquete Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira.* Recife: Ed. Universitária, 2007.

BAINES, Stephen G. *É a Funai quem sabe*. Belém: Museu Emilio Goeldi, 1991.

_____. As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade. In: *Revista Brasil Indígena* - Ano I - Nº 7 Brasília/DF - Nov-Dez de 2001. Disponível em: http://www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista_7.htm. Acesso em 19/09/2006.

BALANDIER, Georges. Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire: Dynamique des Changements Sociaux em Afrique Centrale. Paris: Presses Univeritaires de France, 1955.

BARATA, Maria Helena. *Tupi-Guarani e Jê Timbira: Articulações étnicas em processo*. Brasília: DAN/UnB, 1999. (Tese de Doutorado)

BARBOSA, Fabiane Machado. *Comunidades eclesiais de base na história social da Igreja Cariacica*. Vitória: UFES, 2007.

BARNES, J.A. "Redes sociais e processo político", In: FELDMANBIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas.* São Paulo: Global, 1987 [1969].

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____. Identidades emergentes, soluções heterodoxas: o caso da (não)demarcação da Terra Indígena Tapeba. In: ESPIRITO SANTO, Marco Antonio do (Org). *Política Indigenista: Leste e Nordeste Brasileiros.* Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000.

BARRETO, Ricardo. Fiocruz conclui pesquisa sobre a saúde dos índios urbanos em Manaus (AM). In: *ISA*, 2002. Acessado em 25/11/2009.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (Orgs). *Teorias da Etnicidade.* São Paulo: Ed. Unesp, 1998 [1969].

BAUMAN, Zigmunt. "Identity in globalising world". In: *Social Antrhropology*, Vol 9,part 2, 2001.

BERNAL, Roberto Juramillo. *Índios Urbanos: Processos de reconformação das identidades indígenas em Manaus.* Manaus: Ed. UFAM/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BETTO, Frei. *O Que é Comunidade Eclesial de Base.* Coleção Primeiros Passos, 5ª Edição, Editora Brasiliense, 1998.

BEZERRA, Luis. Origem de Crateús. In: *Crateús, Ceará, 50 anos de cidade, 1911-1961.* Crateús: Prefeitura Municipal de Crateús, 1961.

BONFIM, Pe. José Maria Moreira do. *História da Paróquia de Crateús: uma visão de longa caminhada.* Fortaleza: QUALYGRAF Editora e Gráfica, 2003.

BORJA, Jordi. La cuidade mundial. In: Memória do Encontro Centro XXI – Anais. São Paulo: Associação Viva o Centro, 1995.

BRIGIDO, João. *Ceará (Homens e Fatos).* Fortaleza: Ed Demócrito Rocha, 2001.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles; MARQUES, Marcélia. *Estudo Antropológico dos Potiguara de Monte Nebo, município de Crateús, Ceará.* Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Estado do Ceará, Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão, Parecer Técnico n° 01 / 05. Fortaleza, 2005.

BRUNER, Edward M. "Urbanizations and Etnic Identity in North Sumatra". In: *American Anthropologist*, vol. 63, n. 2, 1961.

BUCHILLET, Dominique. Maladie ET mémoire des origines chez lês Desana Du Uaupés. Conceptions de la maladie ET de la thérapeutique d'une société amazonienne. Nanterre: Université de Paris X. (Tese de Doutorado)

_____. *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia.* Belém: CEJUD, 1991.

CALLEFI, Paula. "O que é ser índio hoje?" A questão indígena na América Latina / Brasil no início do século XXI. In: *Diálogos Latinoamericanos* nº. 007. Aarhus (Dinamarca): Universide de Aarhus, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.O processo de assimilação Terena. In: Série Livros I. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil/Museu Nacional, 1960.

_____.*Urbanização e tribalismo.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

_____**.** *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____ . *Índio no mundo dos brancos*. Campinas: Ed UNICAMP, 1996 (1964).

_____ . Entre a escrita e a imagem. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira. In:

Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 2000, v. 43 nº. 1. (Entrevista)

_____. Os (des)caminhos da identidade (Etnicidade e multiculturalismo). In: *Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.* São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: *História dos Índios no Brasil.* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). São Paulo: Companhia das Letra: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

_____. Por uma história indígena e do indigenismo. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASIMIR, Micheal J. "The dimensions of territoriality: An introduction." In: *Mobility and territoriality*. CASIMIR, M. J. and RAO, A. (eds). New York: Berg. 1992.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002 [1942].

CEPAL. Panorama Social da América Latina 2007.

CHERNELA, J. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space.* Austin: University of Texa, 1993.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

COHEN, Abner. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 [1974].

CORRÊA, Mariza. A antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, Sérgio (Org.).

História das Ciências Sociais no Brasil. São Paulo: IDESP/FAPESP/ED. SUMARÉ, 1995.

CORREIA LIMA, Raimundo Raúl. "*Meus Avós*". Fortaleza: sem editora, 1982.

COSTA, Sérgio. Capítulo V - A agonia do Brasil mestiço. In: *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

COULON, Alain. *A Escola de Chicago*. Campinas: Papirus, 1995.

DEBRET, Jean B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins, Brasília: INL, 1975.

DIÁRIO DO NORDESTE. Piauí e Ceará brigam por território há mais de 350 anos. Fortaleza, 09 de fevereiro de 2009. Disponível em: http://www.tvcanal13.com.br/noticias/piaui-e-ceara-brigam-por-territorio-ha-mais-de-350-anosconfira-51402.asp. Acesso em: 25/02/2010.

_____. Poluição no Rio Poti mata peixes. Fortaleza, 02 de julho de 2007. Disponível em: http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=430406. Acesso em: 23/06/2010.

DROSDOFF, Daniel. *Linha Dura no Brasil – O Governo Médici (1969-1974).* São Paulo: Global, 1986.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural constexts of ethnic differences. *Man: Journal of the Roual Anthropological Institute.* Vol 26, No 1, 1991.

_____. *Ethnicity and Nationalism: Antrhropological Perspective*. London and Sterlind, VA: Pluto Press, 2002.

_____. e NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia.* Petropólis, Vozes, 2007.

FAUSTO. Carlos. "Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento critico do conhecimento etnohistórico. In: *História dos Índios no Brasil.* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). São Paulo: Companhia das Letra: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FÍGOLE, LeonardoH.G**.** *Identidad étnica y regional: tayecto constitutivo de uma identidad social.* Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia, 1982. (Dissertação de mestrado)

FOSTER, George M. e ANDERSON, Bárbara G. *Medical Anthopology.* EUA: Jonh Wiley sons. Inc, 1978.

FRAGOSO, Antonio Batista. *O rosto de uma Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

FRÚGOLI JR. Heitor. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. In: *Revista de Antropologia / USP*. São Paulo, 2005, v. 48 N º. 1.

GARNELO, Luiza e BUCHILLET, Dominique. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil). In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, jul./dez. 2006.

GIANNECCHINI, Laura. Longe das aldeias, índios urbanos preservam tradições e orgulho. *Portal Setor 3*. São Paulo, 16 abr. 2005. Disponível em: http://www.setor3.com.br/. Acesso em: 20/09/2006.

GODELIER, Maurice. O Ocidente, espelho partido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* 21, 8:2-21, 1992.

GOLDMAN, I. *The Cubeo: Indians of the Northewest Amazon Urban.* University of Illinois, 1963.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GIRÃO. Raimundo. *Os Municípios cearenses e seus distritos.* Fortaleza: SUDEC, 1983.

GLUCKMAN, Max. "Foreword". In: WATSON, William. *Tribal Cohesion in a Money Economy.* Manchester: University Press, 1958.

_____. A análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMANBIANCO, Bela (org.), Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global. 1987 [1940].

GONDIM, Juliana. Corpo e ritual: práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé de Almofala. In: PALITOT, Estevão Martins (Org). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará.* Fortaleza: SECULT/ Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste.* Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 2005.

HANNERZ, Ugo. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional. In: *Mana,* vol. 3. no. 1 Rio de Janeiro: Outubro 1997.

_____. Os limites de nosso auto-retrato. Antropologia urbana e globalização. *Mana* vol.5 n.1 Rio de Janeiro: Apr. 1999 (entrevista).

HUGH-JONES, C. From the Milk River: Sapatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *The Palm ande the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HAUFF, Shirley Noely e CASTRO, Rodrigo (org). *Reserva Natural Serra das Almas: lições de um modelo de conservação.* Brasília: Associação Caatinga/TNC, 2007.

HUTCHINSON, Jonh & SMITH, Anthony D. (eds.) *Ethnicity.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

IPECE. Perfil Básico Municipal Crateús. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 2009.

IRMANDADE DO SERVO SOFREDOR. *A Longa Caminhada do Servo Sofredor*. São Carlos-SP. Rima Editora. 2004.

JACKSON, J. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukano Identity in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JOATHAN, Ícaro. Falta de lei força litígio entre os estados. In: *Diário do Nordeste*. Fortaleza, 02 de fevereiro de 2009. Regional. Disponível em: http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=613322. Acesso em: 26/02/2009.

JOHSON JR. *Espedição Carnaúba. A história de uma aventura científica, de avião, para estudar a palmeira da carnaúba em sua origem, no interior do Brasil.* Fortaleza: Ed Esteve-Tipogresso/ Fundação Waldemar Alcantara/TNC, 1998.

JOVCHELOVITCH, Sandra & BAUER, Martin W. Entrevista Narrativa. In: *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes, 2002.

KLEINMAN, A. *Patients and Healers in the land between Anthropology and Psychiatry.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1980.

LANGDON, Esther J. Saúde Indígena: a lógica do processo de tratamento. In: *Saúde em debate.* Ed. Especial, jan, 1988.

LARAIA, R. & DAMATTA, R. Índios e castanheiros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.* São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LAZARIN, M. *A descida ao Rio Purus (uma experiêcia de contato interétnico).* Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia, 1981. (Dissertação de mestrado)

LEACH, Edmund.*A Diversidade da Antropologia.* Lisboa: Edições 70, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. *Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas*. – Recife: UFPE, 2007 (Dissertação de Mestrado)

_____. As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra da Matas. In: *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará.* PALITOT, Estevão Martins (org.). Fortaleza: SECULT/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

_____. *Vivendo na metrópole: os Pankararu em São Paulo*. Texto apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). Porto Seguro: ABA, 2008.

_____. *A atual "indigenização" da população brasileira.* Texto apresentado no XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2008.

LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa.* Porto Alegre: Artmed, 2006.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: *Série Antropologia Nº 322*. Brasília, 2002.

MAIA, Lígio José de Oliveira. *Serra da Ibiapaba. De aldeia à Vila de Índios: vassalagem e identidade no Ceará Colonial – século XVIII.* Rio de Janeiro: UFF, 2010. Tese de Doutorado em História.

MAGALHÃES, Élói. O balanço da aldeia Pitaguary no giro da maracá. In: PALITOT, Estevão Martins (org). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará.* Fortaleza: SECULT/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor & TORRES, Lílian de Lucca (orgs). *Na Metrópole – textos de Antropologia Urbana.* São Paulo: Edusp, 1996.

_____. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade.* São Paulo: Hucitec, 1998 [1984].

_____. De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* vol 17 nº. 49, junho de 2002.

_____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. In*: Tempo soc.*, Apr. 2003, vol.15, no.1, p.81-95. ISSN 0103-2070.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. IN: *Revista de Antropologia.* São Paulo: USP, 1991,Nº. 34, pp. 197-221.

MARTIN, Isabela. Crack agora ameaça comunidades indígenas. *O GLOBO*. 23 de maio de 2010. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=85353. Acesso em 30/06/2010.

MAYER, Adrian C. "A importância dos "quase-grupos" no estudo das sociedades complexas", In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987 [1966].

MATTA, Priscila. *Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), São Paulo: USP, 2005.

MELATTI, Julio Cezar**.** *Índios e criadores: situaçao dos Krahô na área pastoril do Tocantins.* Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais, 1967.

_____ . A Antropologia no Brasil: um roteiro. IN: *Série Antropologia Nº 38*. Brasília, 1983.

_____. População Indígena. In: *Serie Antropologia* nº. 345, Brasília, 2004.

MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluídas: ser e percebe-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea.* Brasília: DAN/UNB, 2009. (Tese de Doutorado)

MELO, Luis Carlos Leite de. *Igreja e Estado no Brasil: encontros e desencontros – o caso de Crateús – CE (1964-1974).* Recife: UFPE, 2000. (Dissertação de Mestrado)

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento*. São Paulo/Rio de Janeiro: HUCITEC-ABRASCO, 1999.

MONTENEGRO, Antonio Torres. Arquiteto da Memória – Uma memória de Cratéus. In: GOMES, Angela de Castro (org). *Escrita de Si, Escrita da História.* Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

MORGAN, David L. *Focus grups as qualitative research* – volume 16. London: Sage Publications, 1997.

MERCIER, Paul. "Remarques sur la signification du 'tribalisme' actuel em Afrique Noire", In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol XXXI, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: *Textos selecionados,* São Paulo: Abril Cultural (coleção "Os Pensadores"), 1984.

MITCHELL, J. Clyde. "The Concept and Use of Social Networks", in J.C. Mitchell (ed). *Social Networks in Urban Situations – Analyses of Personal Relationships in Central African Towns.* Manchester: Manchester University Press, 1969.

MONTERO, Paula. Antropologia no Brasil: tendências e debates. In: FILHO, Wilson Trajano e RIBEIRO, Gustavo Lins. *O campo da antropologia no Brasil.* Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA, 2004.

_____. Tendências da pesquisa antropológica no Brasil. In: GROSSI, Mirriam Pillar; TASSINARI, Antonella e RIAL, Carmen (Orgs). *Ensino de Antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além fronteiras.* Blumenau: Nova Letra, 2006.

MOTA, Clarice Novaes de e ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (org). *As muitas faces da Jurema: de espécie Botânica a divindade afro-indigena.* Recife: Bagaço, 2002.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da cultura de Fronteira no Alto Rio Negro.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

OLIVEIRA. Paulo Celso. O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e os direitos indígenas. IN: *Povos Indígenas e a Lei dos Brancos: o direito à diferença.* ARAÚJO, Ana Valéria ET alii. Brasília: MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEN, Guben George. Por uma Antropologia em cidades brasileiras. In: *O desafio da cidade – novas perspectivas da antropologia no Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. Campus Ltda, 1980.

_____. *A antropologia de grupos urbanos.* Petrópolis: Vozes, 2002.

OLIVEIRA, Papito de (org). *A marcha da Coluna Prestes no Ceará.* Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 2006.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. *Relatório Final: Projeto de Pesquisa, Ensino e Extensão KUWAI KÎRÎ.* Boa Vista: UFRR, 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. A viagem da volta - reelaboração cultural e horizonte político dos Povos Indígenas no Nordeste. In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste.* Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/ UFRJ, 1994.

_____ (org). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? – situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____ . Três teses equivocadas sobre o indigenismo (em especial sobre os índios do nordeste). In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antonio do (Org). *Política Indigenista: Leste e Nordeste Brasileiro.* Brasília: FUNAI/ DEDOC, 2000.

_____ . Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luiza (org). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa.* Contra Capa/ ABA, 2004.

OLIVEIRA JR, Gerson. *Torém - brincadeira de índio velho.* São Paulo: Annablume, 1998.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional.* São Paulo: Brasiliense, 2006.

PARAGUASSÚ, Lisandra. Índios deixam aldeias rumo às cidade. *Correio Braziliense.* Brasília, 30 nov 1997, Caderno Brasil, p. 17. Disponível em: http://www.ipol.org.br/ler.php?cod=140. Acesso em: 19/09/2006.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (org). *O fenômeno urbano.* Rio de Janeiro: Ed Guanabara, 1987[1915].

PEDERSEN, D. *Curandeiros, divindades, santos & doutores: elementos para el análisi de los sistemas médicos.* América Indígena, 49(4), 1989.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: MICELI, Sergio. *O que ler nas Ciências Sociais Brasileira (1970)1995).* São Paulo: Sumaré:AMPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

_____. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. IN: *Etnográfica,* Vol IV, p. 219-232, 2000.

PENTEADO, Yara, Maria Brum. 1980. *A Condição Urbana: Estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UnB, IH, Departamento de Ciências Sociais.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins e AZEVEDO, Marta Maria. . In: *Anais do I Congresso da Associação Latino-Americana de População – ALAP.* Caxambu, 2004.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n. 10, 1992.

PORDEUS JR, Ismael. O caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda. In: PINHEIRO, Joceny (Org). *Ceará: terra da luz, terra dos índios; história, presença, perspectivas.* Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª. Câmara de Coordenação e revisão. FUNAI; IPHAN/4ª. Superintendência Regional, 2002.

PORTO ALEGRE, Sylvia. De ignorados a reconhecidos: a "virada" dos Povos Indigenas no Ceará. In: RICARDO, Carlos Alberto. *Povos*

Indígenas no Brasil, 1996 – 2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (Orgs). *Teorias da Etnicidade.* São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

REDFIELD, Robert. *O mundo primitive e suas transformações.* Rio de Janeiro: Centro de Publicações Técnicas da Aliança, 1964.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Do nacional ao global. In: *Série Antropologia* Vol. 422, Brasília: DAN/UnB, 2008.

ROMANO, J.O. *Índios proletários en Manaus. El caso Sateré-Mawé citadinos.* Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia, 1982. (Dissertação de mestrado)

ROSALDO, Renato. *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon, 1989.

ROSE, Isabel Santana de. *Repensando as fronteiras entre Espiritualidade e Terapia: reflexões sobre a "cura" no Santo Daime*. São Paulo: Campos, 7(1):35-52, 2006.

SANSONE, Lívio. Urbanismo, globalização e etnicidade. In: *Raça: novas perspectivas antropológicas.* SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.

SANTOS, Moacir, VEIGA, Juracilda, SPYER, Paulo. *Os Pankararu do Estado de São Paulo***.** GT FUNAI. São Paulo: FUNAI, 2000.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". In: *Mana***,** 3 (1 e 2), Rio de Janeiro, 1997.

_____. *Ilhas de história.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____**.** *Cultura na prática.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SALES, Maria Ivane e MARTINS, Aurineide Carvalho. *Resgate histórico: de Piranhas à Crateús*. Fortaleza: , 1995.

SANCHIS, Pierre. Religião e etnicidade: dois casos de "negritude católica" na diáspora. In: *VIII Ciclo de Estudos da Religião: Cristianismo: ritos e representações*. 12 a 14 de setembro de 2006.

SASSEN, Saskia. *As cidades na economia mundial*. São Paulo: Studio Nobel, 1998a.

_____. *"Megalópoles serão capitais globais"*. In: www.estado.com.br, 27 de setembro de 1999. (entrevista)

SCHKOLNIK, S. La identificación de poblaciones indígenas en los censos de America Latina. CEPAL/ CELADE – 1998. *I Encuentro Internacional: Todos Contamos Los Grupos Etnicos en los Censos*. Cartagena de Indias, Colombia, 2000.

SILVA, Alexandra Barbosa. *Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2007.

SILVA, Virginia Maria Tavares da. *A Revolta do Rebanho de Cristo – O progressismo católico e a imprensa no Brasil: 1950-1975*. Fortaleza: Ed. UFC, 1997.

SILVA, Flávio Machado e. *Crateús: lembranças que aqueceram o coração*. Fortaleza: Premius, 2009.

SOUZA, Eliandro Pedro e RAPETTO, Maxim (Org). *Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista – Roraima*. Boa Vista: Gráfica Ióris, 2007.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: Poder Tutelar: Idianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

STUDART FILHO, Carlos. *Os Aborigenes do Ceará. Fortaleza*: Revista do Instituto do Ceará, 1965.

VALLE, Carlos Guilherme. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

VAN VELSEN, J. "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado", In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987 [1967].

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredik Barth. In: *Mana*, Vol 10, No 1, p. 165 - 192, 2004.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana – um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982[1972].

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOORTMANN, Klaas. Breve contribuição pessoal à discussão sobre a formação de antropólogos. In: *Série Antropologia* nº. 182. Brasília, 1995.

THOMÉ, Yolanda B. *Crateús, um povo, uma Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem*. São Paulo: Arx, 2002.

TOURAINE, Alan. *O que é a democracia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

Filmes citados:

Do São Francisco ao Pinheiros. MORGADO, Paula e SENA, João Claudio. País de produção: Brasil| Cor. Formato Original: mini DV | Português.

Os Terenas e outros temas. A Antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira. ALVARES, Gabriel O. Produção Editorial: ABA. Pais de produção: Brasil. Cor. Formato Original: DVD/Português.

Reunindo Forças. Produção de PINHEIRO, Joceny. País/Países de produção: Brasil / Reino Unido | Cor. Formato Original: mini DV | Legendado: Inglês.

Sites visitados:

www.acaatinga.org.br

www.crateus.ce.gov.br

www.diariodonordeste.globo.com

www.estado.com.br

www.ibge.gov.br

www.cdpdh.org.br

www.funai.gov.br

www.funasa.gov.br

www.gazetacrateus.com.br

www.ipol.org.br

www.socioambiental.org

www.setor3.com.br

www.tvcanal13.com.br

www.ceara.com.br

www.ipece.ce.gov.br

Este livro é sobre os índios que vivem em cidades. Relata os indígenas de Crateús que têm uma história muito bonita, que merece ser conhecida, pois mostra uma resistência secular e a criatividade no manejo da cultura e da identidade étnica diante das inúmeras adversidades encaradas. Eles nos animam para o enfrentamento deste momento difícil que estamos atravessando. Tem sido angustiante ver os inúmeros ataques aos direitos indígenas, o desmantelamento da política indigenista oficial em meio de uma pandemia quem tem afetado terrivelmente os povos de todo o Brasil nestes últimos anos. A discussão contida neste livro traz uma importante contribuição para o debate antropológico em torno de questões que envolvem diretamente as interfaces da história, da Cultura e da etnicidade nos processos de emergências étnicas em contexto urbano. Nesta análise, a autora evidencia principalmente os aspectos da memória histórica dessas etnias como um contraponto das etnografias coletadas, dentro de um rigor metodológico e, sobretudo, dentro de uma dinâmica temporal, como um processo contínuo de recriação de sentidos, onde o protagonismo dos indígenas no gerenciamento de sua história e de sua cultura estão presentes. É memória coletiva que se integra nas narrativas culturais dos grupos indígenas.

"Coleção Etnicidade"

Publicações Especiais do
Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE)
do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE

NEPE
Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade da UFPE

PPGA UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Editora UFPE

ISBN 978-65-86732-80-1
9 786586 732801