

Alexandre Oliveira Gomes

AQUILO É UMA COISA DE ÍNDIO

objetos, memória e etnicidade no
Museu dos Kanindé de Aratuba - CE



AQUILO É UMA COISA DE ÍNDIO

Alexandre Oliveira Gomes

AQUILO É UMA COISA DE ÍNDIO

objetos, memória e etnicidade no
Museu dos Kanindé de Aratuba - CE



Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais

Prêmio de Menção Honrosa
“Concurso ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias
em Ciências Sociais Edição 2013”

Recife/2016



Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Prof. Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

Vice-Reitora: Profa. Florisbela de Arruda Camara e Siqueira Campos

Diretor da Editora: Prof. Lourival Holanda

Publicações Especiais do Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Série Etnicidade

@ Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE)

Conselho Editorial

Antônio Motta, Bartolomeu F. De Medeiros, Carlos Sandroni, Danielle Pitta, Edwin Reesink, Josefa Saleta Cavalcanti, Judith Chambliss Hoffnagel, Lady Selma Albernaz, Marion Teodósio, Mísia Lins Reesink, Parry Scott, Peter Schröder, Renato Athias, Roberta Campos, Roberto Motta, Vânia Fialho

Núcleo de Estudos e Pesquisa Sobre Etnicidade

Coordenadores: Renato Athias e Vânia Fialho

<http://www.ufpe.br/nepe>

nepe@ufpe.br

Catálogo na fonte:

Biblioteca Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

G633a Gomes, Alexandre Oliveira.

Aquilo é uma coisa de índio : objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba - Ceará [recurso eletrônico] / Alexandre Oliveira Gomes. – Recife : Ed. UFPE, 2016.

(Série Etnicidade)

Originalmente apresentada como dissertação do autor (mestrado – UFPE. CFCH. Antropologia. Recife, 2012) sob o mesmo título.

Prêmio de Menção Honrosa "Concurso ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais Edição 2013"

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-0847-6 (online).

1. Antropologia. 2. Índios – Etnologia. 3. Índios – Memória – Aratuba (CE). 4. Índios – Museus – Aratuba (CE) I. Título. II Título da Série.

301 CDD (23.ed.)

UFPE (BC2017-021)

Todos os direitos reservados aos organizadores: *Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfilmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.*

Para José Eleri Costa Gomes e Maria Oliveira
Lima, meus pais, construtores de um novo
mundo

Para Eribaldo de Carvalho Portela (*in
memoriam*), que sonhou com um mundo novo

Para o Cacique Sotero, arquiteto de memórias
indígenas



1. Museu dos Kanindé, junho de 2008 (Fotografia: João Paulo Vieira)

Aqui é a experiência de nossa comunidade. Tem gato maracajá, camaleão, peba, mão-de-onça, tejo, pé-de-veado, nosso artesanato em madeira de imburana. Aqui é um fuso da minha tia, couro de jirita, coruja, inxuí de abelha que dá mel. A gente derruba na mata e come o mel. Bolsa de palha de carnaúba, o casco de um tatu. Aqui as nossas vestes, que nós usa nos ritual. Vamos fazer uma representação, que o povo gosta sempre de chamar a gente, a sociedade... também na escola com as crianças

Cacique Sotero, fundador do Museu dos Kanindé/CE.
Aldeia Fernandes, Aratuba, 2011.

APRESENTAÇÃO

Ainda acontece com frequência em coleções antropológicas que um vasto campo de pensamento pode ser expresso por um único objeto ou nenhum objeto que seja, porque esse aspecto particular da vida pode consistir apenas ideias; por exemplo, se uma tribo usa um grande número de objetos em seu culto religioso, enquanto que, entre outros, praticamente não são utilizados objetos materiais de culto, a vida religiosa dessas tribos, que podem ser igualmente vigorosa, parece completamente fora de suas verdadeiras proporções na coleção do museu (Boas, 1907: 928) .

As questões levantadas neste livro, que tenho o prazer de apresentar, situam-se em dois campos disciplinares: o da antropologia e o da museologia. Sabemos que um dos pais fundadores da antropologia nos EUA, Franz Boas (1858-1942), iniciou sua vida profissional no Real Museu de Etnografia de Berlin, logo em seguida migrou para os EUA, e ali durante sessenta anos foi responsável pela institucionalização da Antropologia. No início do século 20, ele aponta uma importante questão para esses dois campos de saberes, quando se envolve em um debate com Otis T. Mason (1838-1908) sobre as práticas de classificação de objetos etnográficos em museus, em 1887. Esse debate ainda é atual. Alexandre Gomes retoma parte desse mesmo debate nesse livro sobre o Museu dos Kanindé, discutindo uma classificação de objetos etnográficos no século 21.

Ira Jacknis (1985:78) com apoio das observações de Stocking Jr. (1974), reapresenta esse mesmo debate entre Boas e Mason como sendo uma das primeiras e importantes discussões sobre questões relacionadas a sistemas de classificação de objetos etnográficos utilizados em

museus e o coloca como resultado da prática das ciências humanas, enfatizada por Franz Boas. Na realidade, foi através desse debate que Boas problematizou o entendimento de “distribuição” de objetos da cultura material dos povos da costa noroeste dos EUA que estavam expostas, até então, em museus. Estes objetos estavam integrados em exposições sobre inventos universais, tais como a invenção do fogo, da cerâmica, da cestaria, e assim por diante, com amostras agrupadas de modo a enfatizar a “evolução de um tipo tecnológico” (BOUQUET, 2010). Otis Mason era o curador do American National Museum, desde 1884, onde introduziu um sistema classificatório baseado no desenvolvimento de invenções e inspirado no desenho da história natural. Mason propôs o seu arranjo em termos de audiências (músicos, ceramistas, soldados, artistas) que queriam ver justaposição; Boas propôs uma mudança na organização dos conjuntos de artefatos para representar grupos étnicos, com subconjuntos para mostrar as especificidades dos povos onde tais objetos foram coletados. A exposição, segundo Boas, dava importância fundamental ao que ele chamava de Conceito de Classificação, ancorado à ideia de que “todos os que tentam classificar dados devem primeiro ter em mente certas noções, ideias ou características por meio das quais um objeto será separado do outro” (1907).

Este debate entre esses dois importantes pensadores nos leva a inferir que o estudo de objetos e coleções etnográficas tem, cada vez mais, expressado a necessidade de um diálogo interdisciplinar, sobretudo com as questões referentes ao patrimônio material e imaterial. Nesse sentido, a cultura assume uma dimensão central na compreensão das diversas linguagens que os indivíduos e grupos sociais desenvolvem na atualidade, exigindo, sobretudo, um entendimento mais aprofundado sobre o material e sobre os objetos etnográficos expostos em museus.

A partir dessas dimensões, existe claramente uma disposição e uma possibilidade de pesquisa nos referidos campos disciplinares que estão relacionadas aos objetos de coleções etnográficas. Nesse sentido, Alexandre Gomes no seu livro, explora as potencialidades de pesquisa existentes nas coleções quando se aprofunda na racionalidade do Cacique Sotero para entender a ordem e a classificação proposta nos objetos coletados por ele para o Museu dos Kanindé, criado em 1995, na aldeia Sítio Fernandes, no município de Aratuba, estado do Ceará, através do que o autor chama de “problematização do processo de

organização”. Em outras palavras, o autor estabelece uma relação com criador do Museu dos Kanindé para entender o sistema de classificação em prática na organização de um espaço de autorepresentação indígena. Nessa “ação museológica” se estabelece o processo de entendimento sobre todos os objetos etnográficos coletados. Essa ação é a organização em uma nova exposição, guardando os princípios do colecionador, tal como descrito no terceiro capítulo, denominado “Museu dos Kanidé – Um Inventário de Sentidos”

Para entender a lógica do Cacique Sotero, Alexandre Gomes vai organizar um excelente trabalho, buscando os inícios da organização de museus indígenas, colocando com detalhes significativos a criação desses museus em diferentes estados e em diferentes momentos históricos para os povos indígenas no Brasil. Essas experiências de museus em primeira pessoa são assinaladas no texto numa tentativa bem sucedida de enfatizar o sistema utilizado pelo Cacique Sotero. O livro apresenta os museus indígenas como “regimes de memória” em formas e linguagens apropriadas, a partir daquilo que Boas chama de ideias, “um vasto campo de pensamento” e que, no fundo, trata-se como diz o autor de “Fenômenos polissêmicos por excelência e que perpassam as esferas das organizações sociais de caráter étnico, os museus indígenas remetem a uma profunda relação entre a construção de representações sobre si e as formas de organização e mobilização destas populações” (p. 25).

Desejo a todos uma boa leitura sobre a constituição desse museu indígena entre os Kanindé do Ceará através desse livro, resultado de uma dissertação de mestrado apresentada em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, que recebeu a Menção Honrosa no concurso de Teses e Dissertações da ANPOCS, em 2013.

Renato Athias
Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE/PPGA)
Universidade Federal de Pernambuco

Referências

- BOAS, F. & DALL, H. 1887. Museums of Ethnology and Their Classification. In: Science (AAAS), Vol. 9, No. 228 (Jun. 17, 1887), pp. 587-589.
- BOAS, F. Some Principles of Museum Administration. In: Science, New Series, Vol. 25, No. 650 (Jun. 14, 1907), pp. 921-933 Published by: American Association for the Advancement of Science. Acessado em 20-01-2015. <http://www.jstor.org/stable/1634125> Accessed: 25-04-2016 10:23 UTC.
- BOUQUET, Mary. Museums: A Visual Anthropology (Key Texts in Anthropology of Visual and Material Culture), Oberg, London, New York, 2010.
- JACKNIS, Ira. Franz Boas and Exhibits - On the Limitations of the Museum Method of Anthropology. In: STOCKING JR. (org.) Objects and Other – Essays on Museum and Material Culture, The University of Wisconsin Press, 1985
- STOCKING, Jr. A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911. Chicago: University of Chicago Press, 1982 [1974].

PREFÁCIO

“Contar a história do índio na sociedade”. O Museu dos Kanindé entre memória e autodeterminação.

“Aquilo é uma coisa de índio. Objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba - Ceará”, representa significativa contribuição para o conhecimento das representações sobre o Outro, a partir de privilegiados campos: a museologia, a antropologia, a história, em cuja direção Alexandre Gomes vem conduzindo reflexões a partir de prolongada pesquisa junto a este povo indígena nordestino.

A dificuldade de se eleger, entre muitos, os elementos marcantes da contribuição deste livro, destaca-se a autodeterminação dos Kanindé e a sua experiência museológica. Trata-se de um assunto pertinente porque o campo museal suscita sempre muitas indagações e uma delas é justamente o que teria ocorrido com os museus brasileiros nestes últimos anos. Percebemos uma grande inquietação nesta área, assim como a multiplicação das instituições museais, entre as quais sobressaem os “museus indígenas”, fruto da crescente mobilização dos povos indígenas. No horizonte museológico deve ser ainda destacada a construção de uma política de vanguarda para os museus, resultado da paixão por um projeto renovador que empolgou um grupo enorme de pessoas, como assinala José Nascimento Junior¹.

Deixemos a imaginação museal fluir e admitamos a hipótese de um museu em que a denominação não definiria de modo cabal as suas pretensões e seu campo de atuação. Pensemos em um museu no

¹ Os dons e as dádivas da política cultural para os museus. In: Política Nacional de Museus. Relatório de gestão 2003/2006, MinC/IPHAN, 2006.

qual a principal temática conduz a discussões apaixonadas, e em que os riscos fazem parte do cotidiano. Este museu não apresentaria um discurso único e, portanto, talvez fosse fragmentário e contraditório, mas buscaria, sempre, capturar a todos em uma rede de mediação e de descobertas². O trabalho em pauta sugere que o Museu dos Kanindé reúne os elementos que foram mencionados positivamente para esta instituição hipotética. Essa comparação é possível porque o fermento de sua própria estruturação foi a construção de um local de representação e de apresentação do “horizonte semântico indígena”, como enfatiza Alexandre Gomes.

Os museus, os acervos, as exposições constituem, como destaca Dominique Gallois³, terrenos interessantes que permitem a verificação das recentes transformações operadas pelos povos indígenas na gestão da cultura e do patrimônio. Desta forma, posicionam-se não apenas a respeito do que será exibido em nome de sua cultura, mas também se interessam pelo controle dos mecanismos de formação e de documentação dos acervos museais existentes. Neste contexto, objetos materiais diversificados são apropriados conceitual e politicamente pelos povos indígenas de muitas regiões e, mais especificamente, pelos que vivem na Amazônia e no Nordeste brasileiro, como ocorre, entre outros, no Museu dos Kanindé.

A iniciativa de vários povos indígenas, entre os quais os Kanindé, em instalarem seus próprios museus e centros culturais permitiu a criação de importantes espaços de autodeterminação e de valorização cultural. Entretanto, não estamos falando de espaços que reproduzem as instituições ocidentais, mas sim daqueles que estão de acordo com a lógica e os mecanismos de controle e manejo indígenas. Esta categoria específica de museus permite aos povos indígenas envolvidos reafirmar continuamente suas identidades étnicas e memórias diferenciadas e através deste processo estabelecer novas relações, assim como apresentar e materializar suas visões de mundo. Essas disposições são descritas

2 Idem, *ibidem*.

3 *Patrimoines indigènes: de la culture “autre” à la culture “pour soi”*. In: Índios no Brasil. Bruxelas: Ludion/Europalia, 2011.

detalhadamente para o Museu dos Kanindé, profundamente conectado com as formas de organização e mobilização deste povo indígena.

A partir da experiência concreta neste museu, Alexandre Gomes descreve o processo de musealização que permitiu aos Kanindé tornarem-se protagonistas na construção dos sentidos sobre a sua cultura material. Ademais, considera, acertadamente, que o patrimônio museal indígena não é uma “coisa” palpável, pois vai além, ao representar processos de esquecimento e de lembrança e é constituído, assim, por bens de natureza processual, como enfatiza Carneiro da Cunha⁴. As análises contidas no presente livro permitem ampliar o entendimento desses processos – mais enfatizados do que exemplificados na literatura especializada – que buscam o reconhecimento dos acervos museais e dos museus indígenas enquanto expressões e instituições passíveis de serem recriadas através da rememoração e do discurso.

As atividades desenvolvidas no Museu dos Kanindé, como a classificação dos objetos, patenteiam que estas constituem o pano de fundo que evidencia a figura emblemática do Cacique Sotero. O discurso dessa liderança Kanindé pontua as noções usadas para a construção da auto representação indígena no processo museológico, sobretudo na seleção dos objetos para a formação do acervo. Como enfatiza Alexandre Gomes, o Cacique Sotero estabelece sempre, através do discurso, uma “consciente relação entre os objetos e o poder de memória”. Trata-se efetivamente de uma museologia que é dirigida pelos sujeitos sociais.

“Aquilo é uma coisa de índio. Objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba – Ceará”, originalmente uma dissertação de mestrado que obteve Menção Honrosa no Concurso Brasileiro da ANPOCS de 2013, apresenta outros aspectos significativos que merecem a atenção do leitor. Trata-se da descrição dos processos de territorialização ocorridos com os povos indígenas do atual Nordeste, e em particular entre aqueles que vivem no Estado do Ceará. É assim tecido um pano de fundo sobre o qual se apoia um dos eixos de interesse do autor: as representações acerca dos índios e dos seus artefatos

4 “Introdução”. In: Patrimônio Imaterial e Biodiversidade. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional n. 32 2005 p. 15-27.

na historiografia e na antropologia cearenses. Sobre esse assunto, o texto destaca cronologicamente e por afinidades temáticas e teóricas, os grupos de intelectuais que realizaram estudos indígenas no Ceará, do século XIX a meados do século XX, sem esquecer a produção contemporânea, da qual delinea as principais contribuições. Ao traçar a história dos Kanindé vale-se de registros escritos e da tradição oral indígena, o que lhe permite entrelaçar muitas memórias, necessárias para a compreensão mesma da dinâmica que rege e orienta as suas análises.

Museus, objetos e acervos

No presente livro um aspecto proeminente relaciona-se ao modo como Alexandre Gomes aborda as práticas interpretativas dos acervos e dos artefatos no Museu dos Kanindé e a “atribuição de sentidos aos objetos/memórias, em complexos processos de apropriação e tradução”, construídos pelos próprios Kanindé.

Tornaram-se obsoletas, há muitas décadas, as apreciações dos estudos de cultura material como sendo “estéreis e improdutivos”⁵. Na atualidade não se questiona mais a propriedade e relevância de tais estudos e muito da reflexão antropológica contemporânea tem apontado caminhos para o estudo de artefatos e, assim, a etnologia no Brasil é rica de exemplos que contribuem para essa discussão.

Um pouco diferente é a realidade dos estudos de artefatos indígenas em contextos museais. A irredutibilidade mesma destes objetos constitui um empecilho que retarda o complexo exercício de se destacar a “musealidade”⁶ – o valor documental específico – que está contido em cada um deles. A dificuldade maior talvez resida no fato de que nas cidades e nos museus, as pessoas, e até mesmo os estudiosos, têm certo sentimento de estranheza ao se depararem com expressões materiais que são formuladas segundo outros critérios e que se organizam através de materiais, de palavras, de usos, de hábitos, de mobilidades,

5 B. Reynolds. The relevance of material culture to anthropology. In: JASO, 1983.

6 T.C. Scheiner. Repensando o museu integral: do conceito às práticas. In: Museologia e Patrimônio, MPEG, 2012.

de contextos que são completamente diversos dos habituais. Apesar de suas potencialidades para iluminar diversos aspectos importantes - da trajetória da ciência antropológica aos múltiplos sentidos atribuídos pelos seus criadores - milhares de artefatos indígenas permanecem esquecidos nas reservas técnicas dos museus nacionais.

É a respeito deste enorme desafio que Alexandre Gomes nos transmite alentadoras perspectivas. As suas experiências da antropologia dos museus indígenas permitem que indique a importância da preservação das memórias, inerentes aos objetos que neles repousa. No caso do Museu dos Kanindé, a atenção volta-se para a forma de como a cultura material foi significada à luz dessas representações construídas. E, como assinala ainda Alexandre Gomes, “é necessário compreender como emergem as contra narrativas através da construção social de significações sobre as lembranças e as coisas”.

Contribuindo para a superação de práticas limitadoras, características dos museus de antropologia, *“Aquilo é uma coisa de índio. Objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba – Ceará”*, indica caminhos para uma urgente renovação dos estudos de objetos indígenas, contidos em seus acervos. As perspectivas e práticas apresentadas podem ser, efetivamente, uma fonte de inspiração para os museus antropológicos, auxiliando-os na quebra de paradigmas no tratamento específico dos componentes das coleções etnográficas. O novo contexto vivenciado pelos povos indígenas no campo museal exige que estas instituições considerem os valores próprios a cada cultura ameríndia, o que permitiria estabelecer uma redescoberta dos objetos etnográficos, além de seu caráter de objeto científico e documental. A prática que se desenvolveria a partir desses pressupostos torna imperativa uma tomada de consciência da presença do Outro nos museus, ao invés de tão somente torná-lo presente por meio de seus bens materiais, como o Museu dos Kanindé nos ensina.

Lucia Hussak van Velthem
Museu Paraense Emílio Goeldi/SCUP
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovação/MCTI

AGRADECIMENTOS

Muitos são os envolvidos no processo que resultou na publicação deste livro, fruto de aproximadamente quinze anos de reflexões voltadas à história e antropologia indígenas. É difícil, nesse momento, não lembrar muitos dos familiares, professores e colegas que fizeram parte de nossa trajetória pessoal e profissional.

À perspectiva diacrônica, tão necessária a esta análise devo, inicialmente, à formação em História na Universidade Federal do Ceará/UFC, iniciada em 1998. Meus agradecimentos à Ivone Cordeiro Barbosa, Assis de Oliveira, Frederico de Castro Neves, Simone de Souza, Meize Lucena, Adelaide Gonçalves, Gilberto Nogueira, Eurípedes Funes, Francisco José Pinheiro, Franck Ribard e Tião Rogério. Ainda na UFC, agradeço aos professores do Departamento de Ciências Sociais, Ismael Pordeus, Manoel Domingos e Simone Simões, pelas disciplinas de Antropologia e, no Departamento de Geografia, aos professores Manoel Fernandes Neto e Jeovah Meirelles, por uma geografia humana e crítica.

A partir de 2000, com a entrada no Museu do Ceará, instituição na qual passei cerca de 10 anos, devo destacar a influência do historiador Francisco Régis Lopes, através das atividades de estudo e pesquisa no LAMUH (Laboratório de Museus e Memória na História Social), no qual discutíamos sobre as possibilidades de uma história social da memória. Entre os funcionários e colaboradores da instituição, à época, agradeço a Cláudia Pires, Terezinha Feijó, Fred Barros, Claudenísio Tavares, Antônio dos Santos, Sebastiana Silva, Leide Batista, Rubens, Kátia Telles, Kênia Rios e Antônio Luiz Macêdo.

Entre os povos indígenas no Ceará, agradeço especialmente aos Kanindé da aldeia Sítio Fernandes (Aratuba), pela recepção e abertura de suas vias para a minha entrada. Cabe destacar as famílias do cacique Sotero e D. Tereza Soares e filhos (em especial, ao Nílto “Sapirôco” e suas famílias, pela acolhida na casa em seu terreiro), de Cícero Pereira dos Santos (esposa e filhos, Elenilson, Antônio e famílias), de Sinhô Bernardo e D. Maristela Soares, de Valdo Teodósio e do pajé Maciel (e seus filhos Zé Maciel, Chico, Manuel, João e suas famílias). Descansem em paz, Sr. Manoel Terto, dona Maria do Carmo, Sr. Zé Monte, dona Maria Domingos e dona Mocinha. Um agradecimento especial aos interlocutores e aos jovens integrantes do Grupo de Trabalho (GT) responsável pela realização do inventário do Museu dos Kanindé, que hoje atuam como Núcleo Educativo. Sem vocês, este trabalho não teria sido possível. Este livro é fruto de um diálogo junto ao povo indígena Kanindé, por isso, a eles é especialmente dedicado!

Agradeço às lideranças do movimento indígena no Ceará: dos Tabajara e Kalabaça, em Poranga, em especial aos gestores da Oca da Memória. Aos Jenipapo-Kanindé, em especial à cacique Pequena e Seu Chiquinho, Juliana Alves Cacique-irê e Conceição “Bida”, Eliane, Raquel, Daniel e a todos os envolvidos na criação e gestão do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. À força dos povos Tapeba e Tremembé, especialmente ao cacique João Venança, ao Dourado, Weibe Nascimento, Marciane e ao Nailto Tapeba. Entre os Pitaguary, especialmente a Ana Clécia, Rosa Silva, pajé Barbosa e Ceixa Pitaguary. Aos Potiguara de Crateús, Renato e dona Helena Gomes. Aos Anacé, ao Júnior e João. Ao pessoal de Monsenhor Tabosa, à Teka Potiguara e Toinho Gavião. À dona Tereza Kariri, em Crateús. À comunidade Tapuya-Kariri da aldeia Gameleira, em São Benedito. Aos Encantados, pela proteção.

Aos gestores de museus indígenas, em especial aos parceiros: George de Vasconcelos, o Vasco Pankararu (Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu/PE), Eraldo Alves “Preá” (Museu Indígena Jenipapo-Kanindé/CE), Nalson Santos (Museu dos Kanindé/CE), Fabrício Narciso (Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque/AP) e Nino Fernandes (Museu Maguta/AM). Luiz Weymilawa Paiter-Suruí (Museu Paiter A Roe/RO) e Lucilene de Melo (Museu Wolkriwig/SP).

Um agradecimento especial à Margareth Malfliet e à Maria Amélia Leite, grandes lutadoras da causa indígena, invencíveis fontes de inspiração para o desejo de continuar o caminho das vitórias por um mundo melhor, mais justo e igualitário para todos.

Aos colegas e amigos de profissão, fé e luta: Isabelle Braz, Estevão Palitot, Ismael Tcham, Caroline Leal, Philipi Bandeira, Róbson Siqueira, Naigleison Santiago, Francisco José Calixto, Cellina Muniz, Nilvânia Barros, José Alencar, Lara Erendira, Manuela Schilacci, Ninno Amorim, Cláudio Reis, Eliene Amorim, Maurício Antunes, Sílvia Barreto, Henrique Cruz, Luciana Medeiros, Paulo Campos, Mário Chagas, Marília Xavier Cury, Augusto de Azevedo, André Dias, Carlos Jorge, Felipe Neto, Edson Holanda, Roberto Kennedy, Tyrone Candido, Salvador Tavares. Somos inteiros e não partidos!

Agradecimentos especiais à Ana Amélia Rodrigues de Oliveira, Carolina Ruoso, Manuelina Duarte, João Paulo Vieira Neto e Wilke Melo, pelos ricos diálogos estabelecidos durante os últimos anos.

Aos professores e funcionários do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE, em especial: Marion Teodósio, Bartolomeu Tito Figuerôa, Vânia Fialho, Carlos Sandroni, Antônio Motta, Peter Schroder, Mísia Lins Reesink, dona Regina, Ademilda, Luciana Neves, Clarck Ertz, Carla Neres e Mariana Fortes.

Aos professores e estudantes do curso de Museologia da UFPE e, principalmente, aos integrantes do projeto Museus Indígenas em Pernambuco (2012/2013), em especial a Jéssica Silva, Polly Cavalcanti, Marcela Frutuoso, Gilvanildo Kléber, Joice Taiana, Elaine Santana, Tatiana Coelho e Izadora Rayana. Aos estudantes da Universidade Regional do Cariri/URCA e aos professores do Departamento de Ciências Sociais, em especial, ao prof. Roberto Siebra.

Aos professores Edwin Reesink, Edson Silva, José Augusto Laranjeira Sampaio (Guga), José Ribamar Bessa Freire e John Monteiro (*in memoriam*), interlocutores fundamentais na elaboração das reflexões que resultaram neste livro.

Um agradecimento especial ao professor Renato Monteiro Athias, orientador da dissertação que resultou nesta publicação. À Antonella Tassinari, pelos valiosos comentários na banca examinadora do mestrado. À Lúcia Hussak Van Velthen, pelo diálogo recente.

Em Recife, um agradecimento especial ao Sr. Eribaldo de Carvalho Portela, D. Valdênia Gondim Portela e à pequena-grande Alice Portela.

Um agradecimento especial à minha irmã, Emanoela Oliveira Gomes, pela transcrição das entrevistas orais e ao meu irmão, Samuel Oliveira Gomes, pela elaboração dos mapas de excelência presentes como anexos deste trabalho. Nesse sentido, este livro pode ser considerado um trabalho em família.

Aos meus pais, José Eleri Costa Gomes e Maria Oliveira Lima (Fátima), por tudo grato, sempre, e pela filosofia budista, compartilhada em família. Esse trabalho é dedicado a vocês, com amor e afeto.

A Danielle Gondim Portela, amiga e companheira, com amor e carinho.

INTRODUÇÃO

A antiguidade de um objeto não é uma medida exata para compreender sua temporalidade ou significação. No estudo apresentado neste livro, analisaremos a historicidade e o sentido dos objetos dos índios Kanindé, através da problematização do processo de organização do Museu dos Kanindé (MK), criado em 1995 na aldeia Sítio Fernandes, no município de Aratuba, estado do Ceará, região Nordeste do Brasil.

A criação de museus e o desenvolvimento de processos museológicos protagonizados por movimentos e coletividades indígenas se destaca no cenário contemporâneo⁷. As experiências no contexto nacional revelam diversos modos de representação, em meio aos embates, disputas, usos e ressignificações da memória social. Tratamos de casos em que os mecanismos de gestão patrimonial são acionados e produzem representações sobre si que resultam na utilização de diferentes

7 As experiências de processos museológicos envolvendo populações indígenas pioneiras no Brasil foram: o Museu Maguta dos Ticuna/AM, criado em 1990 (Faulhaber, 2005; Abreu, 2007); o Museu dos Kanindé/CE, em 1995 (Gomes, 2012); o Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque – Kuahí/AP, em 1997 (Castro e Vidal, 2001; Vidal, 2013); o Museu Indígena Aldeia Pataxó, Santa Cruz Cabralia/BA, em 2000; o Museu Comunitário e Centro de Cultura Bororo do Meruri, em General Carneiro/MT, em 2001 (Silva, 2009, p.46); o Memorial Tapeba Cacique Perna-de-Pau, em Caucaia/CE, em 2005 (Gomes e Vieira Neto, 2009, p. 71); a Oca da Memória, em Poranga/CE, em 2008 (Gomes e Vieira Neto, 2009, p. 113); o Iny Hetó - Museu dos Povos Indígenas da Ilha do Bananal, dos Javaé e Karajá, em Formoso do Araguaia/TO, em 2010; o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz/CE, em 2010, entre outros. À nível mundial, destacamos a pioneira rede de museus comunitários mexicanos (Lersch e Ocampo, 2004), os museus tribais no Noroeste da América do Norte (Clifford, 2009), os museus dos aborígenes australianos e seu debate sobre a redefinição dos objetos etnográficos (Turnbull e Pickering, 2010), o Museu Nacional Sêneca-Iroquês e a Associação de Museus Indígenas Americanos, fundada em 1973 (Stocking Jr., 1985), entre outras experiências.

linguagens e formatos comunicacionais, de acordo com as traduções efetuadas. Nestes processos museológicos, em que “(...) os artefatos indígenas são submetidos a mecanismos e estratégias de redefinição conceitual” (Price apud Velthen, 2012, p. 54), ainda são raras as investigações sobre “(...) os sentidos e os novos conceitos que contribuíram para sua redefinição (...)” (Velthen, 2012, p. 58).

A partir do momento em que povos indígenas efetuam suas ações museológicas, atribuindo-as sentidos próprios, o discurso colonialista dos museus tradicionais cede espaço para uma representação sobre si, uma construção em primeira pessoa do plural, dos povos indígenas sobre eles próprios. Uma necessária revisão do papel e significado das coleções etnográficas é concomitante à crescente organização de museus entre os povos indígenas em todo mundo. Não constituem museus sobre os índios, mas dos índios: seus pontos de vista sobre suas culturas (Vidal, 2008).

Se outrora os chamados “povos indígenas”- populações não-ocidentais em todo mundo – foram “representados” nos museus nacionais e em suas coleções etnográficas, o debate em torno dos museus indígenas resultaram, em alguns países, na modificação da legislação específica sobre o uso e salvaguarda de acervos ou na solicitação de repatriamento de coleções que, se contemporaneamente foram ressignificadas no horizonte nativo (algumas vezes enquanto herança familiar), foram originalmente formadas em contextos colonialistas e/ou imperialistas, nos quais o saque, o espólio ou a compra eram práticas corriqueiras na formação de coleções (Clifford, 2011; Turnbull e Pickering, 2010; Meneses, 1993, p.98).

(...) os povos indígenas assimilaram e incorporaram discursos e instituições, entre os quais os museus, que, até então, faziam sentido apenas para os modernos ocidentais. Nesse horizonte, observa-se que diferentes povos indígenas (...) estão motivados a criar seus próprios museus e espaços culturais (Velthen, 2012, p. 62).

Recontar a história do Brasil, a partir de um olhar que subverte a apologia do colonizador tornou-se um dos imperativos categóricos imprescindíveis aos movimentos étnicos de mobilização política dos

povos indígenas contemporâneos. Torna-se necessário analisar como movimentos indígenas reinterpretam o passado a partir da construção de sentidos sobre o tempo, “regimes de memória” específicos que associam “ações, narrativas e personagens, prescrevendo-lhes formas de construir significados” (Oliveira, 2011, p. 12). Segundo Johannes Fabian, um regime de memória é “uma arquitetura da memória, (...) que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado” (Fabian apud Oliveira, 2011, p. 12). A partir da análise da seleção, musealização e significação da cultura material, e dos usos e “(...) papel da memória, com suas técnicas e perspectivas específicas” (Oliveira, 1999, p. 118), apresentamos um estudo histórico-antropológico identificando e interpretando categorias nativas e narrativas que organizam socialmente duas importantes diferenças operadas em processos étnicos: memórias e objetos. Investigaremos “(...) o trajeto das composições de sentido”, buscando “(...) relacionar posições políticas com operações mnemônicas” (Ramos, 2011, p. 245), unindo os aportes conceituais da História e da Antropologia e mediados por procedimentos e técnicas museográficas, utilizadas enquanto metodologia na produção e coleta de dados da observação participante.

Na quadra contemporânea, destacamos uma *ação museológica indígena*, na qual se efetuam determinadas práticas de colecionamento, de salvaguarda e comunicação voltadas para a construção de representações sobre si. A ação museológica indígena relaciona-se com a tradução/apropriação de categorias, práticas e conceitos voltados à “uma determinada (re)apropriação de acervos museais. Constituem ações apoiadas na afirmação de identidades e na conexão das coleções com a noção de patrimônio, emprestada da sociedade ocidental” (Velthen, 2012, p. 62). A diversidade de modos de tradução representa a multiplicidade de possibilidades de musealização⁸ entre povos indígenas,

8 Consideramos Museologia a disciplina aplicada que estuda a relação homem/patrimônio (Bruno, 2006). “(...) o processo de musealização ocorre a partir de uma seleção e atribuição de sentidos feita dentro de um universo patrimonial amplo, resultando em um recorte formado por um conjunto de indicadores da memória ou referências patrimoniais (...) essas referências ingressam em uma cadeia operatória que corresponde ao universo de aplicação da Museologia – museografia. Preservação, portanto, é tomada como equivalente a processo de musealização, e é realizada pela aplicação de uma cadeia operatória formada por procedimentos técnico-científicos de salvaguarda

nos quais “(...) ressemantiza(m) o objeto profundamente, depositando crostas de significados que se cristalizam em estratos privilegiados, em detrimento dos demais” (Meneses, 1998, p.98).

A pesquisa de campo etnográfica foi realizada intensamente durante cinco meses, entre os dias 18 de março e 21 de agosto de 2011, período em que estabeleci residência na aldeia Fernandes, localizada em Aratuba (abundância de pássaros, em tupi), um pequenino município da serra de Baturité⁹. De Fortaleza a Aratuba, são aproximadamente 120 quilômetros, por duas rodovias estaduais (CE-065 e CE-228) e uma rodovia federal (BR-020), atravessando os municípios de Maracanaú, Maranguape, Pacatuba, Guaiúba, Redenção, Antônio Diogo, Aracoiaba, Baturité e Mulungu. Os principais meios de locomoção da população serrana são motos, “paus-de-arara” (camionetes ou pequenos caminhões adaptados à função de conduzir pessoas na carroceria) ou os ônibus intermunicipais. Há uma intensa circulação de pessoas entre as várias cidades encravadas na serra. A zona urbana de Aratuba possui poucas ruas, partindo do quadrilátero da igreja católica, em meio à floresta que há por todo o maciço de Baturité¹⁰.

(documentação e conservação de acervos) e de comunicação patrimoniais (exposição e ação educativo-cultural)” (Cândido, 2013, p.154). A partir do estudo de experiências museológicas entre os povos indígenas, por seu caráter diferenciado, singular e inovador, problematizamos a simples transposição de categorias teórico-metodológicas elaboradas em contextos ocidentais para a sua compreensão. Isso nos direcionou para um salutar confronto entre as categorias nativas dos processos de colecionamento e as categorias analíticas oriundas da Antropologia, Museologia e História.

9 Segundo o censo do IBGE, divulgado em novembro de 2010, o município de Aratuba possui 115 km², situados na descida da serra de Baturité para o sertão de Canindé. Apresentou um decréscimo populacional entre o ano 2000, quando possuía 12.359 habitantes, e 2010, quando foram contabilizadas 11.410 habitantes (IBGE, 2011). Disponível via: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?cod-mun=230140#>. Acessado em 9 de dezembro de 2011.

10 “A APA (Área de Proteção Ambiental) da serra de Baturité é a primeira e mais extensa APA criada pelo Governo do Estado do Ceará, e foi instituída através do Decreto Estadual nº 20.956, de 18 de setembro de 1990, alterado pelo Decreto nº 27.290, de 15 de dezembro de 2003. Abrange uma área de 32.690 hectares e está localizada na porção nordeste do estado, na região serrana de Baturité. Delimitada pela cota de 600 metros, é composta pelos municípios de Aratuba, Baturité, Capistrano, Guaramiranga, Mulungu, Pacoti, Caridade e Redenção. Apresenta um dos mais importantes enclaves da mata úmida do estado do Ceará, representando um ambiente

Em torno destes pequenos centros urbanos estão os povoados que formam os sítios, distritos e povoados rurais onde se desenvolve o cotidiano da maior parte da população. Uma dessas povoações é o Sítio Fernandes, localizado a cinco quilômetros da sede de Aratuba, onde habitam, há cerca de 140 anos, a maior parte dos grupos familiares que formam o povo indígena Kanindé. A aldeia Balança, situada no chamado “pé-da-serra”, e a aldeia Gameleira, a quinze quilômetros da sede do município de Canindé, no sertão-central, concentram as demais famílias Kanindé. De acordo com dados do Sistema de Informação da Saúde Indígena/SIASI, vinculado à Divisão de Atenção à Saúde Indígena/DIASI, do Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará/DSEI-CE, da Secretaria Especial de Saúde Indígena/SESAI (2014), o povo Kanindé é composto de 992 pessoas, espalhadas pelas aldeias Balança (também conhecida como *Pé-de-serra*) e Fernandes, no município de Aratuba/CE, e Gameleira, no município vizinho de Canindé, sertão Central do estado do Ceará.

Nosso envolvimento com os museus indígenas ocorreu a partir da atuação como co-idealizador e coordenador do Projeto Historiando¹¹. Através das atividades deste projeto, nos aproximamos da Associação das Comunidades Indígenas Tapeba (ACITA) em meados de 2006, através da atuação no fomento das ações do Memorial Tapeba Cacique-Perna-de-Pau, que havia sido criado no ano anterior, através de uma

de exceção do bioma caatinga, sendo o principal centro dispersor de drenagem do setor norte ocidental do Estado” (Ministério da Justiça, 2011, p. 5).

11 O Projeto Historiando surgiu em 2002, em Fortaleza/CE, com o objetivo de fomentar, através de um programa educacional, a discussão sobre a construção da memória na ótica de movimentos sociais, instituições educacionais e organizações comunitárias e étnicas. Desde então, junto com o historiador João Paulo Vieira Neto, coordenamos diversas ações sistemáticas e permanentes nas áreas de patrimônio, memória e museologia social. Das ações do Projeto Historiando junto às comunidades indígenas foram organizadas a Oca da Memória (2008) e o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (2010). Em 2011, fomos finalistas do Prêmio Rodrigo Mello Franco de Andrade, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), na categoria Educação Patrimonial (Gomes e Vieira Neto, 2009; Gomes e Vieira Neto, 2011; Gomes e Vieira Neto, 2014).

parceria com a ong Adelco (Associação para o Desenvolvimento Local Co-Produzido)¹².

No segundo semestre de 2007, realizamos a pesquisa que resultou na publicação do livreto *Povos indígenas no Ceará: organização, memória e luta* (Silva, 2007), editado por ocasião da exposição *Índios: os primeiros brasileiros*, sob curadoria do antropólogo João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ), sediada no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza, entre outubro e dezembro daquele ano. Durante a pesquisa, além da consulta a fontes primárias e secundárias, efetuamos pesquisas etnográficas entre comunidades indígenas no sertão, cujas informações eram então rarefeitas, nos municípios de Poranga, Monsenhor Tabosa e Crateús, articulando contatos que possibilitaram o surgimento de diversas propostas de parcerias com as associações indígenas, referentes às ações com memória e patrimônio indígenas (Gomes e Vieira Neto, 2009 e 2011).

Entre 2007 e 2008, assessoramos o processo de organização da Oca da Memória, entre os Tabajara e Kalabaça, no município de Poranga, a 340 quilômetros de Fortaleza (Gomes e Vieira Neto, 2009, p. 113). Orientamos a formação do acervo, a estruturação física do espaço museal numa sala da Escola Indígena Jardim das Oliveiras, a elaboração da exposição, a organização do núcleo gestor e as atividades de um núcleo pedagógico.

Entre 2009 e 2010, auxiliamos na organização do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (Aquiraz/CE), através da mediação de uma série de atividades que envolveram, além dos integrantes do Projeto Historiando, a comunidade indígena (através da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé – AMIJK), o Museu Sacro São José de Ribamar e a Rede Cearense de Turismo Comunitário (Rede Tucum), no intuito de incrementar as atividades de educação diferenciada e turismo comunitário, que já vinham sendo desenvolvidas pela etnia¹³.

12 Da pesquisa coletiva sobre história local (*Historiando os Tapeba*) resultaram três exposições museológicas (na Escola Índios Tapeba, no Memorial Tapeba Cacique-Perna-de-Pau e no Museu do Ceará) e um livreto. Posteriormente, o Museu do Ceará incorporou à sua exposição de longa duração parte do acervo formado no curso.

13 Além do trabalho com os museus indígenas, um dos resultados de mais de uma década de atuação do Projeto Historiando, foi a organização da *Rede Cearense de*

Como parte do trabalho do Projeto Historiando, em 2009 nos aproximamos do primeiro museu indígena no Ceará. Nas atividades do movimento indígena, um senhor representando o povo Kanindé sempre chamava a minha atenção. Usava um longo e vistoso cocar, maracá sempre nas mãos e, nos Torés, ficava entre os “puxadores” (os índios que ficam no centro da roda, entoando cânticos e tocando tambores). Era o cacique Sotero. Exímio orador, nos seus discursos sempre falava de um “museuzinho”, no diminutivo carinhoso que denotava a complexa simplicidade dada ao espaço: lugar onde mostrava a “cultura” do seu povo.

Assim, o objeto e a problematização teórica subjacentes a este estudo provém de experiências vivenciadas a partir de 2006. Em 2010, ingressei no curso de mestrado em Antropologia/UFPE com a proposta de estudar a relação entre musealização e mobilização étnica entre os Kanindé. Nos últimos anos, os trabalhos e pesquisas se ampliaram para Pernambuco¹⁴ e, pouco a pouco, este diálogo vem atingindo novas fronteiras.

Visamos refletir sobre o conceito e os processos étnicos relacionados ao surgimento de espaços que estamos denominando de “museus indígenas”. A junção de termos designativos aos processos

Museus Comunitários (RCMC), em outubro de 2011. O objetivo desta Rede é compartilhar experiências, fomentando a cooperação, divulgação e o fortalecimento conjunto de seus integrantes, atuando de forma descentralizada e garantindo a autonomia a partir da articulação de ações, projetos e programas interinstitucionais. Em maio de 2013 foi realizado o I Encontro Estadual da RCMC, no qual foi elaborada a *Declaração de princípios, objetivos e resoluções da Rede Cearense de Museus Comunitários*. Maiores informações sobre a RCMC, consultar: <http://museuscomunitarios.wordpress.com/>.

14 A atuação junto aos povos indígenas de Pernambuco ocorreu enquanto integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE/UFPE), coordenado pelo antropólogo Renato Athias, e se fortaleceu com o exercício da coordenação técnica do Projeto de Extensão *Museus Indígenas em Pernambuco*, entre 2011 e 2013, quando exerci também a docência no Departamento de Antropologia e Museologia/UFPE. Identificamos a existência de três museus indígenas: a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu, o Museu-Escola Pankararu (em Brejo dos Padres/Tacaratu) e o Museu Comunitário Pipipã (Floresta); e de interessantes processos museológicos e de colecionamento entre os Fulni-ô (Águas Belas), Pankará (Carnaubeira da Penha), Kambiwá (Ibimirim) e Kapinawá (Buíque). Como finalização desse projeto, foi realizado o *I Encontro de Museus Indígenas de Pernambuco*, entre 13 e 15 de dezembro de 2012, em Recife/PE.

de apropriação dos museus pelos índios já vem ocorrendo em círculos científicos e entre integrantes dos movimentos indígenas, se constituindo tanto como uma categoriaêmica quanto como uma categoria de classificação social e estudo acadêmico. Referidos também como *museus tribais* (Clifford, 2009; Scheiner, 2012), *museus étnicos* (Meneses, 1993) e/ou *museus indígenas* (Freire, 1998; Gomes e Vieira Neto, 2009; Gomes, 2012; Vidal, 2008), problematizamos o significado destes processos museológicos e da própria noção de *museus indígenas* - como categoria nativa (usada pelos indígenas para definir determinados processos e práticas em que estão envolvidos), fenômeno social (resultado de práticas, representações e relações sociais) e categoria de classificação (tipologia de museu).

Os museus indígenas constituem “regimes de memória” específicos e, como parte de movimentos sociais e organizações indígenas, buscam “expressar a condição de indígena com grande exuberância e beleza” (Oliveira, 2011, p. 14). Fenômenos polissêmicos por excelência e que perpassam as esferas das organizações sociais de caráter étnico, os museus indígenas remetem a uma profunda relação entre a construção de representações sobre si e as formas de organização e mobilização destas populações.

Poderíamos considerar que exprimem, em formas e linguagens próprias, apropriações que podem ser traduzidas, museologicamente, como salvaguarda e comunicação de referências culturais. Mas será que existem, afinal, *museus indígenas*? O que essas populações fazem, muitas vezes, passa ao largo de um referencial conceitual da Museologia ou da Antropologia e a própria noção de “índio” é problemática. As diversas apropriações da ideia de “museu”, como instituição ou processo, são (re)inventadas em cada realidade. Traduções sobre si, na ótica dos diversos grupos étnicos, emergem para a construção de representações vinculadas ao diálogo intercultural ou para a compreensão de suas trajetórias enquanto coletividades.

Será que tratamos, nestes casos, “(...) não absolutamente (de) museus, e sim prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente (Clifford, 2009, p. 259)?

Esta tomada de “(...) consciência da existência dos museus (e de seus acervos), enquanto lugares onde novos significados podem ser

atribuídos aos movimentos de preservação cultural e de afirmação de identidades” (Velthen, 2012, p.58), ocorre em um período denominado por alguns como pós-moderno, pós-colonialista e/ou pós-estruturalista. O contexto do pós-2ª-guerra mundial, a independência dos países africanos e asiáticos, o questionamento de paradigmas generalizantes, entre outros aspectos, são atribuídos a um momento distinto na história global¹⁵.

No interior da própria Antropologia, uma duvidosa legitimidade do discurso sobre o “outro”, compreendida enquanto construção social oriunda de contextos de dominação/resistência, propõe uma aproximação da etnografia com a literatura, as artes e a crítica cultural (Marcus e Fischer, 1986). Denuncia-se uma retórica autoritária dos textos etnográficos e dos discursos que os fundamentam, anunciando-os aptos à desconstrução. Questiona-se a validade de representações outrora hegemônicas, exigindo um paradigma contemporâneo preocupado em fortalecer métodos simétricos na constituição de evidências/dados que fundamentem solidamente os argumentos, ancorados numa organização textual articulada à formas eficazes de validação do conhecimento antropológico (Said, 1990; Bhabha, 2005; Appadurai, 2008; Jacobson, 1991; Reyna, 1997 e 2001).

Nesse sentido, objetivamos unir pesquisa, com rigor analítico e conceitual, a uma ação museológica didaticamente planejada para funcionar como método de coleta de dados e como instrumento de formação dos Kanindé para potencializar sua gestão museológica. Na pesquisa de campo, foram desenvolvidos vários procedimentos metodológicos que, utilizados para a produção e coleta de dados, também possibilitaram o fortalecimento do processo de musealização efetuado pelo MK. A formação de um grupo de trabalho (GT), que organizou a documentação museológica, foi o principal destes procedimentos. Com esta escolha, além de adotar o arcabouço teórico necessário à análise

15 O filósofo francês Jean-François Lyotard, ao falar sobre a “condição pós-moderna”, destaca as transformações nos formatos da produção, distribuição e legitimação dos saberes no capitalismo mundial, através da fragmentação e multiplicação de centros. Um dos seus pressupostos relaciona-se com o fim da credibilidade das metanarrativas universais e totalizantes do saber e da política, ideais da modernidade clássica. Propõe uma “agonística geral dos discursos”, a condição de incredulidade em relação aos metarrelatos (Lyotard, 2011).

antropológica, pretendi fortalecer, através da implementação de uma metodologia específica, a ação museológica indígena na perspectiva da chamada museologia social (Moutinho, 1993). Isto é: unir análise interpretativa à capacitação, metodologias de produção e coleta de dados à processos formativos dos indígenas para o desenvolvimento de ações museológicas. Assim, este trabalho, além de traduzir uma rica convivência entre pesquisador e sujeitos indígenas, é expressão de um diálogo teórico-metodológico entre a etnomuseologia, enquanto viés analítico, e a museologia social, enquanto princípio político-pedagógico.

Durante a pesquisa de campo, diariamente avistava, acima das nuvens, o sertão do Ceará. Vislumbrava, cotidianamente, entre subidas e descidas das escarpas serranas, aquela bela paisagem que aos poucos tomava novos sentidos, a partir da convivência com o povo Kanindé, que possui importantes referenciais simbólicos, espaciais e identitários fincados entre o semi-árido e a úmida serra de Baturité.

Neste período, além das entrevistas orais com mais de trinta pessoas, a coleta e produção de dados ocorreu através de ações educativas realizadas em parceria com a Escola Diferenciada Manoel Francisco dos Santos, com a Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA) e com o MK. Aliei a observação participante às atividades que possibilitaram o estabelecimento de uma relação com os indígenas que iam além dos vínculos construídos numa relação de pesquisa e, adentrando no terreno das afeições pedagógicas, convivi com múltiplas gerações e fui percebendo as diferentes formas dos Kanindé serem índios, estabelecerem fronteiras e vivenciarem a sua etnicidade cotidianamente.

Ao fim do dia (isto é, no fim da tarde), fazia as anotações necessárias do que acontecera e do que era, para mim, digno de nota no caderno de campo. O que escrever e registrar? Subjetividades de um estranhamento que, talvez, falem mais sobre o pesquisador e seu mundo do que sobre os grupos sociais estudados. Ao final, foram dois cadernos com anotações diárias da pesquisa de campo e um caderno com anotações metodológicas, onde sistematizei o planejamento para a pesquisa, principalmente os relacionados com as entrevistas e com os trabalhos no Museu dos Kanindé. Nestes três documentos foi produzida e está registrada boa parte dos dados e informações que serão apresentados e analisadas ao longo deste livro. As fotografias e vídeos também foram

importantes formas de registrar e coletar imagens, depoimentos e momentos junto aos Kanindé.

As palavras escritas são fundantes do vivido, símbolos de significação e classificação da realidade por excelência. Através do diário de campo, voltamos o olhar para o vivenciado, vislumbrando, a partir do que ficou registrado através de palavras escritas, aspectos da experiência etnográfica. Foi importante avaliar, esquadrihar o dia-a-dia em campo, percebendo-o com um olhar microanalítico. Algumas percepções mereceram aprofundamento, retiradas e inseridas noutros contextos comparativos e interpretativos.

Separam-se, para fins analíticos, educador e pesquisador, mas na experiência social proporcionada pela observação participante vivemos um ser indivisível, que compartilhou por inteiro emoções e subjetividade com os “outros”. Nisso reside a nossa (im)parcialidade: em admitir os objetivos, sentidos e significados de nossa prática teórica como ação de pesquisa, intervenção e transformação da realidade. “(...) posições teóricas e metodológicas constituem sempre opções políticas para alguns e apenas opções intelectuais para outros” (Fenelon, 1993, p. 75).

Questões metodológicas constituíram, durante a elaboração do projeto, a realização da pesquisa de campo e a análise dos dados, importantes pontos de reflexão. Devo isto ao nosso envolvimento com a temática, sujeitos e objetos da pesquisa e, por outro lado, pelo desafio a que nos propusemos: aliar coleta de dados empíricos com prática didático-pedagógica, estimulado por anos de exercício do trabalho educativo e museológico.

Trabalhamos com fontes documentais e bibliográficas, tanto antigas como recentes. Como entender as ressignificações dos objetos sem penetrar na dinâmica de organização étnica daquele grupo social como povo Kanindé? Não existia nenhuma pesquisa histórica ou etnográfica sobre eles. Para entender melhor sua cultura material, tinha que saber mais sobre a trajetória coletiva daqueles sujeitos, aparentemente uma população rural comum da ampla região serrana de Baturité. Eis um dilema:

Há um dilema inerente na concepção do “índio” dos regionais. Por um lado, sempre tentam de escamotear que continuam índios, porque não andam mais nus e de arco e

flecha na mão para configurar um selvagem. Por outro lado, permanece a discriminação de que são diferentes e se aplica um termo para diferenciá-los (“caboclos”). Nos últimos trinta anos na antropologia se questionou este senso comum, para se chegar à posição de que é epistemologicamente mais correto considerar que, no fundo, importa a auto-identificação e a identificação pelos outros. Deste modo a atenção se desloca para uma identidade contrastiva que se insere num contexto histórico, parte de um processo dinâmico da relação entre dois pólos que se definam mutuamente (Ressink, 2004a, p. 4).

Através do viés histórico, nosso olhar se aproximou do contexto, do diacrônico, dos processos, das temporalidades. Mas, a este horizonte semântico anexe o etnográfico, para realizar uma antropologia histórica na qual se destacam três focos metodológicos: uma etnografia do cotidiano, as entrevistas orais e a pesquisa sobre os objetos do Museu dos Kanindé. Cada um destes três focos se desenvolveu a partir de ações específicas interligadas.

Realizamos um mapeamento dos indígenas mais velhos, que totalizaram aproximadamente trinta pessoas. Além destes idosos, conversamos com rezadeiras, lideranças, professores, estudantes, parteiras, artesãos etc. O sr. Manoel Terto, faleceu antes do nosso encontro, em julho de 2011. Dona Maria Domingos, a mais idosa moradora da aldeia Fernandes (então com 89 anos), durante nossa interlocução doou ao MK uma “pedra de corisco”, que havia encontrado muitos anos atrás trabalhando no roçado. Faleceu no alvorecer de 2012. Desde então, faleceram mais dois dos interlocutores: dona Maria do Carmo (junho de 2012, aos 85 anos) e José Monte (2013, aos 55 anos). Este amplo leque de interlocutores foi necessário para esmiuçar a construção da memória social e o processo de resignificação dos objetos em meio às dinâmicas das identificações sociais e étnicas.

Ouvimos seus relatos de vida e suas memórias acerca do lugar, dos processos sociais, sobre passado e presente. Francisco Bernardo da Silva, conhecido por “Sinhô Bernardo”, foi fundamental para a elaboração deste mapeamento, pois nos acompanhou e apresentou aos principais núcleos familiares, abrindo caminho para nossa inserção em distintos grupos domésticos. A intenção era saber como os mais antigos organizam e dão sentido ao passado e às transformações do presente e

do devir, notadamente à organização de uma mobilização indígena. A temática da caça se destacou, tanto etnograficamente quanto nos relatos, constituindo-se como uma importante prática social e tradição oral entre os Kanindé.

Segundo Jan Vansina, podemos entender tradições orais como “elocuições-chave”, que estabelecem meios para a “preservação da sabedoria dos ancestrais”, constituindo-se como “um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra”, suas “características peculiares são o verbalismo e sua maneira de transmissão” (oral) (2010, p.140). Nas entrevistas orais, optamos por uma linha de análise que articulou narrativas partindo da cultura material e relacionando as memórias sociais com as esferas das variações de significações semânticas providas de deslocamentos, da musealização e da formação de um acervo de objetos relacionado à construção social de uma memória indígena, através de determinada “prática de colecionamento” que originou o MK (Gonçalves, 2007).

O processo de organização da documentação museológica foi o eixo orientador da pesquisa sobre os objetos. Organizamos o curso *Inventário Participativo em Museus Indígenas*, com um duplo objetivo: iniciar a formação de um grupo de jovens estudantes para atuar na ação educativa do MK, apresentando-lhes o universo conceitual e técnico do trabalho em museus, e coletar sistemática e detalhadamente informações sobre os objetos através de ações de salvaguarda museológica, especificamente a produção da documentação do acervo (fichas de registro de peças, descrição, catalogação, fotografias e tombamento).

O GT que executou estes trabalhos passou a funcionar como núcleo pedagógico do Museu, sob coordenação do professor Suzenilson Santos. A elaboração do inventário de peças foi direcionada como método de produção de dados a partir da sistematização de um esquema classificatório para o acervo, constituído de termos, categorias e subcategorias (subdivisões tipológicas), criados com critérios convencionados para uma ordenação lógica da diversidade de peças. A elaboração de fichas de registro, o seu preenchimento, a marcação das peças e a criação do livro de tombo foram outras etapas deste trabalho coletivo. O processo iniciou-se com a higienização do acervo, seguido pelo seu armazenamento e acondicionamento. Neste período, com o museu desmontado, realizou-se o inventário propriamente dito (preenchimento

de fichas técnicas) e uma reforma interna e externa, com obras de pintura, piso e fachada. Terminamos com a remontagem do Museu, cujo acervo totalizou 430 peças, exceto as coleções documental e bibliográfica, que não foram catalogadas. Este processo ocorreu entre maio e julho de 2011.

A necessidade de organizar um esquema classificatório para o acervo, com base no estabelecimento de critérios coerentemente orientados, fez parte do esforço analítico para a apreensão dos objetos como suportes de informações e documentos. Partindo da grande multiplicidade de tipologias de acervo, de materiais e de procedências, a categorização abriu portas para a elaboração da documentação e para o estudo antropológico dos objetos. Esforçamos-nos analiticamente para conciliar os critérios (museológicos) de classificação das peças com os sentidos construídos sobre as mesmas. Com o aprofundamento da pesquisa, identificamos e analisamos categorias nativas e narrativas que organizam as diferenças operadas na relação entre memórias e objetos, fundamentais para a compreensão das práticas de colecionamento neste “regime de memória” indígena.

Chamo de etnografia do cotidiano o trabalho de observação participante e registro do dia-a-dia local. O olhar direcionado para alguns processos não nos impediu de vivenciar intensamente o envolvimento com as experiências que a pesquisa de campo proporcionou. Mesmo partindo de um acervo já constituído, os objetos presentes nas casas, domésticos, usados pelas pessoas, individuais, em espaços coletivos, em momentos específicos, também foram incorporados em nosso horizonte interpretativo. É justamente nesse deslocamento, do social ao museu, e vice-versa, que situam-se as ressignificações observadas. A análise da construção do sentido e do significado atribuído às “coisas”, possibilitou perceber a constituição das vozes dos sujeitos e dos grupos sociais, suas relações, conflitos e embates. Não há sentido imanente aos objetos (Meneses, 1994). O sentido atribuído é a própria construção social da realidade, e é na transformação destes sentidos que a cultura é atualizada e modificada, pois partimos sempre de significados existentes, não estando, porém, a eles aprisionados no processo de conhecer e intervir sobre o mundo (Sahlins, 2003).

Direcionei esforço para, através dos objetos, analisar “(...) o que se lembra e o que se esquece, como se lembra e como se esquece, levando

em conta os interesses de quem articula as maneiras de dividir o tempo em durações específicas, ora ressaltando continuidades ou tradições, ora reivindicando rupturas ou novidades” (Ramos, 2011, p. 248). Nesta dialética entre mudanças e permanências, nos situamos nos meandros que constroem esquecimentos e lembranças nos sentidos sobre objetos. Sentidos que revelam e ocultam, ao mesmo tempo, as “coisas” e o que pensamos sobre elas. Revelam, para desvelar o esquecido. Escondem, para definir o lembrado. Entender a construção social da memória e analisar os sentidos da cultura material são duas partes inextricáveis de nossa antropologia dos objetos.

Percebemos a ressignificação (deslocamento, reclassificação, recontextualização) como ponto de inflexão analítica que nos permite articular importantes perspectivas para a análise social. Nestas ressignificações podemos analisar as relações entre fatos e processos, entre as ações dos indivíduos e grupos sociais, a *agency*, sobre uma estrutura de significações (a “cultura-tal-como-constituída”, de Sahlins) existente, com a qual dialogamos e da qual os objetos são parte constituinte e constituidora. Para a transformação dos significados – que se dão pela ação de indivíduos e grupos na história – as construções existentes transmutam-se em meio às lutas de classificações sociais. Esta perspectiva teórica para a análise social não se restringe aos estudos das dinâmicas interétnicas, mas pode ser um importante foco analítico para a pesquisa sobre a significação de objetos em contextos de formação de coleções, musealização e patrimonialização (Santos, 2007; Ramos, 2004). A patrimonialização¹⁶ entre povos indígenas, algumas vezes ocorrida no bojo da musealização (Gomes e Athias, 2014), é um processo que opera com a ressignificação de referências culturais diversas, ao deslocá-las e evidenciá-las na construção de representações sobre si.

Estes contextos geram tensões, disputas, mudanças semânticas: pontos de tensão hermenêutica abertos para a compreensão dos

16 Segundo definição de Sancho Querol: “(...) la patrimonialización podría ser definida como una selección valorizada que implica un proceso de activación simbólica del valor patrimonial de una determinada manifestación cultural, en función de su carácter representativo con relación a la identidad de un colectivo” (Sancho Querol, 2011, p. 320).

processos sociais (Gomes e Oliveira, 2010). Ampliam-se as possibilidades de articular este foco analítico, direcionando-o para espaços ritualísticos e/ou mercadológicos, por exemplo. “(...) os traços materialmente inscritos nos artefatos orientam leituras que permitem inferências diretas e imediatas sobre um sem-número de esferas de fenômenos” (Meneses, 1998, p.91). O sentido construído nos objetos é parte de processos étnicos que se expressam em diferentes escalas de percepção (Barth, 2000), no interior de contextualizações singulares das quais cada indivíduo, sociedade e época fazem parte. Esta agenda teórica também possibilita pensar numa perspectiva transversal para estudos interdisciplinares que entrelaçam análise temporal (sincrônica) à compreensão dos fluxos de sentidos (diacrônica), no entendimento do social através do material, e vice-versa.

Organizamos, junto ao corpo docente da escola diferenciada, o curso *História indígena*, direcionado para a formação de professores das aldeias Fernandes e Gameleira (Canindé). Aos sábados pelas manhãs, nos reuníamos numa sala da escola para apresentação e discussão de documentos e textos, visando a compreensão da história numa perspectiva indígena, direcionando reflexões críticas sobre a formação social e cultural destas populações na história do Brasil. Foram realizados dez encontros presenciais, totalizando 40 horas/aula de atividades. Optamos por trabalhar com seminários, adotando uma perspectiva temática e cronológica, privilegiando o estudo de obras de referência. A partir deste olhar, problematizamos a visão estereotipada do índio genérico, habitante de um passado idílico e idealizado ou aprisionado na imagem amazônica. Buscamos o entendimento da categoria “índio” como uma construção social, portanto, diversa, múltipla, dinâmica e historicamente condicionada. Por fim, esta formação foi planejada para orientar o quadro docente para a coordenação de uma pesquisa sobre história indígena, que foi realizada pelos estudantes da Escola Diferenciada Manoel Francisco dos Santos, no segundo semestre de 2011.

O cacique Sotero foi o nosso principal interlocutor. Além de cacique do grupo, ele é o organizador e mantenedor do MK. Construtor de sentidos no presente, arquiteto dos sentidos sobre o passado: um empreendedor étnico (Barth, 2000). Além de uma rica experiência no contexto de organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) na

paróquia de Aratuba, Sotero foi um dos fundadores do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), em 1968, possuindo mais de quarenta anos de militância política na entidade. Entre tantas conversas, dele obtive informações privilegiadas sobre a formação da aldeia sítio Fernandes, a organização étnica, o movimento indígena, a caça, o MK e sua história, os significados e sentidos, individuais e coletivos, das peças e o seu processo de seleção; os métodos de preservação (modos de armazenamento e empalhamento), a documentação, a relação do espaço com a indianidade, a memória pessoal e a memória social, a intencionalidade, o espaço físico, a ação museológica indígena, entre tantas outras.

A coleta documental aconteceu, inicialmente, com o acervo sobre o povo Kanindé salvaguardado no Centro de Documentação dos Povos Indígenas (Cedopi) da Associação Missão Tremembé (Amit), administradas pela militante indigenista Maria Amélia Leite. O MK possui uma grande quantidade de documentos dos mais variados tipos em seu acervo: primários, secundários, livros e apostilas, cartas, ofícios, relatos de reuniões escolares, bilhetes e atas. Percebemos a maneira singular como os próprios documentos que estão guardados no MK são significados no horizonte de uma semântica indígena. A produção de documentos relaciona-se à escrita da história. Os “dossiês”, categoria nativa com a qual denominam dois grandes conjuntos documentais são, basicamente, uma compilação de estudos, partes e capítulos de livros, sobre os Canindé do passado¹⁷. Junto a este recorte diacrônico formado por eles, os próprios Kanindé realizaram várias pesquisas sobre si. Foram entrevistas com os mais velhos, registros de narrativas, coleta de documentos. Este acervo documental e arquivístico foi reunido a partir das primeiras mobilizações por reconhecimento étnico (1995), constituindo-se como um importante vetor de sentidos sobre o passado. Algumas fontes documentais destacam-se: a “sesmaria aos tapuyos da Naçam Canindé”, de 1734; uma cópia do documento de

17 Em relação à grafia dos etnônimos, no caso em questão optei por me referir ao povo Kanindé no presente utilizando o K (como eles se auto-denominam), mas quando referir-me ao passado, utilizarei o Canindé (com C), posto que nas referências históricas e bibliográficas são mais comumente designados assim.

compra e venda da “quebrada dos Fernandes”, de 1874, e uma cópia da escritura da terra, de 1884.

Junto às reflexões sobre etnicidade, estabelecemos uma aproximação com as teorizações desenvolvidas por Marshall Sahlins (1997a, 1997b, 2003 e 2008), dentre outros, sobre as relações entre história e cultura, experimentadas na busca de fazer uma interface entre a discussão sobre etnicidade e uma antropologia histórica da ressignificação dos objetos. Eis o desafio teórico que enfrentaremos neste trabalho.

Os mapas são um complemento imprescindível para a análise proposta, e recomendamos que a leitura do texto seja mediada pela consulta aos mesmos, para uma necessária orientação geográfica. O único mapa localizado no interior do texto encontra-se ao final do primeiro capítulo, e nele estão georreferenciadas as localidades citadas. Os demais mapas estão em anexo, ao final do livro. O mapa 1 (Mobilizações indígenas no Ceará contemporâneo) localiza os grupos étnicos indígenas no estado, relacionando povo, municípios e o momento aproximado da mobilização por reconhecimento, e deve ser consultado principalmente durante a leitura dos capítulos 1 e 2. O mapa 2 (Serra de Baturité), localiza os municípios da região serrana onde estão os Kanindé, a posição destes na região e no estado, devendo ser consultado preferencialmente durante a leitura dos capítulos 2 e 3. O mapa 3 (Sertão de Canindé e maciço de Baturité – assentamentos e áreas indígenas), localiza a sobreposição das áreas indígenas dos Kanindé (na serra e no sertão) com as áreas desapropriadas enquanto assentamentos de reforma agrária, devendo ser consultados principalmente durante a leitura dos capítulos 2, 3 e 4. O mapa 4 (Os Kanindé no Ceará), subsídio fundamental ao capítulo 2, aponta as localidades nas quais os Kanindé foram identificados historicamente a partir do século XVIII, permitindo acompanhar os conflitos, a territorialização e os deslocamentos efetuados entre a serra e o sertão. Por fim, o mapa 5 (Terra Indígena Fernandes - localidades) foi elaborado com o auxílio imprescindível do prof. Reginaldo Santos, e identifica as diversas localidades existentes no interior da aldeia Sítio Fernandes.

Importantes questões referentes à relação entre objetos, etnicidade e memória, que extrapolam este estudo, dizem respeito ao processo de seleção de objetos/patrimônios, à relação entre musealização e ação política, à apresentação indígena no processo de musealização, a

diversidade de memórias representadas nos objetos, a relação entre as memórias sociais e as diferentes percepções do passado, os sentidos dos objetos e a construção social das fronteiras de pertencimento. Para esclarecer as distinções entre significação” e “sentido”, utilizo a conceituação desenvolvida pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, para quem sentido “consagra-se ao horizonte semântico do ‘nativo’”, enquanto significação “serve para designar o horizonte do antropólogo – que é constituído por sua disciplina” (Oliveira, 2000, p. 22).

Na trajetória dos Kanindé fundem-se memória indígena, lutas camponesas e as mobilizações étnicas, conflitos fundiários há várias gerações e uma intrincada trama familiar em torno da posse da terra, onde estão pelo menos desde 1874, herança deixada através de uma escritura pública para os descendentes pelas gerações mais velhas.

Ao assumirem-se como indígenas Kanindé em um pequeno sítio rural do maciço de Baturité, alguns núcleos familiares atualizaram memórias herdadas – “histórias ocultas”, proibidas de lembrar – presentes em boa parte da serra. Diversos fatores contribuíram para esta assunção, mas consideramos este posicionamento, acima de tudo, uma escolha coletiva elaborada a partir de uma ressignificação do passado no presente. Uma política da memória. Um ato de vontade que subverte uma história e, o que antes era negado, passa a ser afirmado – no caso, a condição de ser e assumir-se indígena. Uma memória, latente e presente, torna-se positivada a partir das demandas de mobilização étnica, buscando o exercício de uma cidadania diferenciada. O viver no mato, o caçar e se alimentar da floresta, a posse permanente da terra herdada dos ancestrais, o plantar e a relação com os bichos e com a natureza em geral, se são comuns a muitas populações camponesas e sertanejas em geral, passam a ter outros sentidos e significados, articulados com a construção de uma memória social indígena que se quer lembrada e se faz presente, chamada ao terreno das disputas políticas e dos conflitos de identificações sociais pela representação de sentidos sobre o tempo.

Analisarei “o papel central dos objetos materiais nos processos de rememoração, que ocorrem num universo que é tanto de palavras quanto de coisas” (Meneses, 1998, p.89). O MK se constitui como um espaço estratégico para a reconstrução do passado, que reorganiza versões para uma história indígena necessária para um tempo em que

“O silêncio da oficina antropológica foi quebrado por insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas” (Clifford, 2011, p. 23)¹⁸.



2. Museu dos Kanindé, junho de 2011

18 Originalmente, este trabalho é resultado da dissertação de mestrado intitulada “*Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*”, apresentada em março de 2012 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do antropólogo Renato Athias, com banca examinadora formada pelo prof. Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE) e pela profa. Antonella Tassinari (UFSC). Esta dissertação foi vencedora do *Concurso Brasileiro da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais - Edição 2013*, na categoria *Menção Honrosa*.

1 COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS, TEORIAS, OBJETOS

1.1 A representação sobre o “outro”: índios e objetos na historiografia e antropologia cearenses

As terras que se transformaram na capitania do Siará-Grande abrigavam povos indígenas de diversas culturas e filiações linguísticas no século XVII (Pompeu Sobrinho, 1955; Studart Filho, 1962), sendo considerado um refúgio para onde migraram diversos grupos provindos das terras vizinhas, do Rio-Grande, da Paraíba e de Pernambuco (Barros, 1997; Gomes, 2009a). Rodeado de limites naturais (serras da Ibiapaba, Araripe e Apodi, rios Jaguaribe e Parnaíba), o Siará-Grande começou a ser invadido e ocupado pelos europeus, lentamente, no início do século XVII, com as expedições de Pero Coelho (1603) e dos padres jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira (1607) (Gomes, 2009a). Em um momento posterior, foram construídos fortins militares às margens dos rios Siará e Cocó, feitos, respectivamente, pelo português Martim Soares Moreno (1612) e pelo holandês Mathias Beck (1649) (Studart Filho, 1937; Furtado Filho, 2002).

Acirrados conflitos pela terra se deram a partir da segunda expulsão dos holandeses¹⁹. Na segunda metade do século XVII, as frentes de colonização portuguesa avançaram crescentemente para o interior do território, com a doação de datas de sesmarias para o estabelecimento das fazendas de gado nas margens dos principais rios

19 Os holandeses ocuparam a capitania do Siará-Grande por duas vezes: entre 1637 e 1644 e entre 1649 e 1654, na esteira da ocupação de parte do Brasil colonial, especificamente, a capitania de Pernambuco e circunvizinhas (1630-1654). As duas ocupações no Siará findaram com sua expulsão por grupos indígenas locais, por motivações distintas (Gomes, 2009a).

(São Francisco, Jaguaribe, Açu, entre outros). No Siará, violentos confrontos ocorreram entre nações que ocupavam estes territórios e os sesmeiros, muitos de origem portuguesa e/ou provindos de outras capitanias, com a disputa pela posse das ribeiras dos rios Jaguaribe e Acaraú e seus afluentes. Esta série de conflitos ficou conhecida como “Guerra dos Bárbaros”, se estendendo, aproximadamente, até a segunda década do século XVIII (Studart Filho, 1959; Puntoni, 2002; Pires, 2002), e envolvendo

(...) índios, moradores, soldados, missionários e agentes da Coroa portuguesa, e tiveram lugar na ampla região do sertão norte: o atual Nordeste interior do Brasil, que compreende a grande extensão de terras semi-áridas do leste do Maranhão até o norte da Bahia (ou seja, o vale do São Francisco), englobando parte dos estados do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco (Puntoni, 2002, p. 13).

No fim do século XVII, aumentava o ritmo de ocupação das ribeiras dos rios do sertão cearense com a doação de sesmarias. Cada palmo de terra era disputada a ferro e fogo, por povos indígenas e invasores, como parte de um violento mundo no qual a morte era algo constante. A organização dos aldeamentos missionários na capitania do Siará-Grande, que ocorreu a partir da década de 1660 (durando até 1759), trouxe para estes espaços populações que tinham em suas memórias trajetórias de sucessivas guerras, longas migrações e deslocamentos forçados. O aldeamento tornou-se lugar da resistência, e lá estes povos recriaram suas culturas, motivados por interesses políticos variados (Almeida, 2003). Outros grupos, que não foram aldeados, por exemplo, obtiveram na solicitação de sesmarias uma importante estratégia para a territorialização ao longo da primeira metade do século XVIII. Isso ocorreu com Potiguar, identificados como “índios da Paupina”, em 1707 e 1724 (Gomes, 2010), e com os Canindé, em 1734 (Maia, 2009). Nestes processos de territorialização, “(...) a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças porque ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento de suas instituições e a significação de suas manifestações culturais” (Oliveira, 2004, p. 22).

João Pacheco de Oliveira identifica dois processos de territorialização que ocorreram com os povos indígenas do atual Nordeste: o primeiro ocorreu na segunda metade do século XVII e início do século XVIII, “associado às missões religiosas”, e outro, junto ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a partir da década de 1920 (Oliveira, 2004, p.24-26). Por territorialização entende-se o processo de reorganização social que implica “(...) a criação de uma nova unidade sócio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada; ii. A constituição de mecanismos políticos especializados; iii. A redefinição do controle sobre os recursos naturais (...)” E, por último, o aspecto que é o foco deste estudo: “(...) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Oliveira, 2004, p. 22).

A criação das vilas de índios após a expulsão dos Jesuítas (1759) e a imposição do conjunto de leis que ficou conhecido como Diretório Pombalino estabeleceu medidas visando a integração dos índios na massa da população dita “civilizada”, acelerando uma suposta “assimilação” (Silva, 2005).

Mesmo com a fuga dos aldeamentos e a dispersão de índios pelo sertão, estes espaços foram transformados juridicamente em vilas de índios que, como lócus da administração colonial, produziram ampla documentação referente aos povos que nelas viveram (Porto Alegre; Dantas; Mariz 2004; Silva, 2005). Situação distinta, por exemplo, de grupos que habitaram em terras oriundas da concessão de sesmarias, para os quais são mais escassas as referências sobre suas trajetórias e processos de territorialização. Durante a mobilização contemporânea dos povos indígenas no Ceará, os movimentos étnicos que surgiram em regiões de antiga colonização – oriundas de concessões de sesmarias (caso dos Pitaguary) e de antigos aldeamentos (casos Tapeba e Tremembé) – obtiveram ampla visibilidade reivindicando reconhecimento e identificando-se com a trajetória dos povos que ali viveram no passado, de quem afirmavam pertencimento e estabeleciam continuidade nos planos temporal e espacial.

Uma atribuída “extinção”, proclamada aos quatro ventos principalmente pelos discursos propagados a partir da Assembleia Provincial a partir da segunda metade do século XIX, afirmava que no Ceará não havia mais índios ou que estavam “dispersos na massa da população civilizada”. É deste momento a invenção do termo “caboclo, identificado

eticamente como o mestiço de origem indígena”, constructo ideológico que se cristalizou “como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, pela via da dominação cultural” (Porto Alegre; Dantas; Mariz 1994, p. 21; Silva, 2008).

O estudo do século XIX torna-se crucial para a compreensão das sucessivas transformações pelas quais passaram os grupos indígenas, com a criação de novas unidades administrativas do Estado Imperial (1822-1889) e Republicano (1889) brasileiro: cidades e vilas, termos e comarcas, distritos e localidades, nos quais passaram a residir. A partir da segunda metade deste século, ocorreram três processos concomitantes cuja análise relacionamos às dinâmicas e relações interétnicas na província do Ceará: surgiram as primeiras obras de história regional junto aos discursos políticos de negação da presença indígena e ao esbulho de terras de antigos aldeamento e vilas.

A historiografia cearense nasceu sob o signo da negação da presença indígena. Nesse processo, quatro foram as obras precursoras: “História da província do Ceará” (1850), de Tristão de Alencar Araripe; “Esboço histórico da província do Ceará” (3 tomos, em 1869, 1875 e 1895), de Pedro Théberge; “Ensaio Estatístico da Província do Ceará”, de Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863 e 1864); e os escritos de João Brígido dos Santos, reunidos em “Ceará – Homens e fatos”, publicado como livro apenas em 1919, mas cujos artigos e estudos foram amplamente divulgados em periódicos desde a década de 1860.

Sob gradações variáveis, esses trabalhos constituem apologias da colonização e relatos da conquista. Através de narrativas da miscigenação, dissipam os povos indígenas na “massa da população civilizada”, em um momento crucial para o esbulho de terras que sofriam os que ainda se mantinham em antigos aldeamentos e vilas, entre 1850 e 1870 (Oliveira, 2011). Neste período se iniciam os recorrentes discursos negando a presença indígena no Ceará (Silva, 2011; Valle, 2009), considerada por muitos a primeira província do Brasil imperial a anunciar a extinção de índios no seu território (Cunha, 1994). Relacionando o discurso de negação ao processo de apropriação de terras tidas como “devolutas”, direcionamos o olhar para as relações entre as representações historiográficas construídas e os diferentes modos de reconhecimento e silenciamento que se alimentavam mutuamente entre imiscuídos círculos intelectuais e estratos políticos da governança

imperial, articulados “(...) em torno de um projeto de uma nação una, indivisa e homogênea, num Estado etnocêntrico, com tendência autoritária e com traços claros antidemocráticos, contra as diferenças culturais e étnicas” (Reesink, 2004, p.13). Deste modo, Thomaz Pompeu de Sousa Brasil era um influente senador do Império; Alencar Araripe, político, delegado e magistrado; Dr. Théberge, funcionário do governo provincial e João Brígido, um atuante jornalista até os anos de 1920.

Perspectivas evolucionistas incorporavam-se e moldavam o projeto de construção da nação brasileira (Guimarães, 1988; Reesink, 2004), estando presentes tanto na nascente produção historiográfica quanto nos discursos e documentos da Assembleia Provincial, a principal instituição construtora da negação da presença indígena no Ceará. Recheada de estereótipos e baseada em critérios de reconhecimento raciais e biológicos, a importância da obra destes pioneiros, em vistas do contexto social e filosófico em que viveram, consiste nas possíveis interpretações acerca de suas abordagens e na análise dos documentos coligidos e publicados, sob novas perspectivas. Fundamentavam-se nas teorias evolucionistas predominantes que prenunciavam como certa uma iminente extinção dos “povos primitivos” em todo mundo. No entanto, contraditoriamente, davam notícias históricas e etnográficas sobre os índios no período colonial, nas vilas e durante todo o século XIX. O discurso cientificista de cunho historiográfico concebia as populações indígenas como um impasse à colonização, nos fornecendo elementos para a compreensão da “(...) concepção que se tinha dos mesmos na segunda metade do século XIX” (Pinheiro, 2002, p. 21).

Estas narrativas revelam concepções sobre o índio na formação do Brasil, que constroem imagens inexpressivas de povos e nações que foram protagonistas dos processos sociais que vivenciaram, balizando suas construções entre a idealização do romantismo (mais forte na literatura indianista) ou, principalmente, a do primitivo em processo de extinção, do evolucionismo (Oliveira, 2005 e 2011).

Embora de modo distinto, estes intelectuais filiavam-se ao projeto nacional levado a cabo pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB): erigir uma história para a nação que a posicionasse no *ranking* das civilizações ocidentais. “Ao definir a Nação brasileira enquanto representante da idéia de civilização no Novo Mundo, esta mesma historiografia estará definindo aqueles que internamente ficarão

excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros” (Guimarães, 1988, p. 7). Estas populações teriam seu lugar, mas não como protagonistas. Tornava-se necessário contar a trajetória dos grupos étnicos que habitavam desde a capitania até a província, como parte constitutiva da história da nação brasileira, embora não como uma trajetória com sentidos próprios, enquanto sujeitos ativos. “Esta historiografia definirá a Nação brasileira, dando-lhe uma identidade própria capaz de atuar tanto externa quanto internamente. No movimento de definir-se o Brasil, define-se também o ‘outro’ em relação a esse Brasil” (Guimarães, 1988, p. 6).

Destacamos quatro grupos de intelectuais que realizaram estudos indígenas, classificados cronologicamente e por afinidades temáticas e teóricas. Os precursores, que produziram obras entre 1850 e 1887; a primeira (1887 a 1920, aproximadamente) e a segunda (1920 a 1960, aproximadamente) gerações do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC); e a produção contemporânea, pós-1980, a partir das universidades, vinculados a programas de pós-graduação em Antropologia, História e Sociologia, principalmente (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994; Oliveira, 2004; Silva, 2005).

Neste processo, um arcabouço teórico de pretensões universais é apropriado, alojando-se em cada época e realidade social. Metodologicamente, selecionamos trechos de obras de referência da historiografia e antropologia cearenses, orientados por uma problemática: como a cultura material atribuída aos indígenas foi significada à luz destas representações construídas?

As primeiras duas gerações de historiadores detinham um viés mais histórico que antropológico, no sentido de que trabalhavam, em sua maior parte, com arquivos documentais para a escrita da História, sem priorizar um corte sincrônico para balizar o entendimento social. O relato do Dr. Théberge possui um diferencial ao mencionar conversas que travou com indígenas. Suas análises fundamentavam-se, basicamente, numa perspectiva evolucionista. Construíam representações sobre o passado e presente, mas estavam mais próximas do que consideramos História tradicional (positiva, metódica, pátria, elitista e dos grandes feitos, datas e heróis) do que da Antropologia (como estudo do “outro”, das diferenças, da sociedade, da cultura ou, até mesmo, do “primitivo”, para usar um termo caro à época).

Segundo uma perspectiva evolucionista, a humanidade passaria necessariamente por estágios universais e unilineares de evolução e desenvolvimento, da selvageria à barbárie, “progredindo” para a civilização (Morgan, 2005). Neste caso, a sociedade europeia seria a expressão máxima do processo civilizatório. “Os critérios para essas divisões eram principalmente técnicos: seus ‘selvagens’ eram caçadores e coletores, o ‘barbarismo’ estava associado à agricultura e a ‘civilização’ à formação do Estado e à urbanização” (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 30). Assim, fadados à extinção, os “selvagens”, povos indígenas ao redor do mundo, tinham suas artes, linguagens e culturas desaparecendo, suas instituições se dissolvendo. Frente a este iminente e inevitável desígnio, Lewis Henry Morgan (1818-1881), na apresentação de “Ancient society” (A sociedade antiga), de 1877, obra seminal para a síntese de sua proposta evolucionista, aconselhava “fortemente aos americanos para que entrem nesse amplo campo e colham sua abundante seara” (Morgan, 2005, p. 47), pois era uma “tarefa crucial documentar a cultura tradicional e a vida social desses nativos antes que fosse tarde demais” (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 29-30).

Tristão de Alencar Araripe nasceu na vila do Icó, em 1821. Era neto de Bárbara de Alencar (líder da revolução de 1817) e primo do escritor José de Alencar (Pinheiro, 2002, p. 8). Escreveu a “História da província do Ceará” (1850), a primeira obra do gênero, na qual afirmava que “a índole do indígena é antipática aos princípios da civilização européia; e jamais podiam frutificar os esforços empregados para reduzir as hordas silvestres à vida civilizada” (Araripe *apud* Pinheiro, 2002, p. 20). O segundo capítulo da obra é denominado “As tribos indígenas, conquistadas e aldeamento das mesmas e seu estado presente”, no qual descreve o passado indígena do Ceará, a localização dos grupos, seus modos de vida, a sua conquista, por fim avaliando a situação étnica até o momento em que se encontrava, meados do século XIX. Nesse momento,“(...) o universo da erudição historiográfica estava assentado em círculos de saber ainda não organizados nos moldes da universidade, mas gravitando em torno de agremiações científicas e literárias elitistas, inspiradas na tradição das luzes” (Silva Filho, 2002, p. 110). Alencar Araripe, além de membro do IHGB, foi chefe de polícia, deputado pelo Ceará e presidente da província do Rio Grande do Sul, ocupando outros cargos públicos na Monarquia, na magistratura e na política (Pinheiro, 2002, p. 8).

Sua narrativa histórica inicia-se com a chegada do colonizador no Brasil e no Ceará, seguido dos termos de ocupação e administração implementados. “(...) em 1660 ou logo depois começaram essas excursões, vindo os colonos encontrar apoio a algumas tribos indígenas, a quem patrocinavam e favoreciam, destruindo a tribo adversa” (Araripe, 2002, p. 40). O indígena, quando não apresentava um empecilho ao europeu, contribuía positivamente em sua empresa colonizadora ao combater outros povos, como se isto nada significasse em seu horizonte semântico. Para Araripe, os povos indígenas faziam parte de tribos ao redor do mundo que foram deixadas para trás na corrida para o progresso. Estes povos representavam também um estágio de desenvolvimento anterior já ultrapassado pelos que haviam alcançado os patamares da civilização, daí a importância de seu estudo. “Segue-se daí que a história e a experiência das tribos indígenas americanas representam, mais ou menos aproximadamente, a história e a experiência de nossos próprios ancestrais remotos, quando em condições correspondentes” (Morgan, 2005, p. 46).

Araripe não reconhecia a diversidade dos grupos étnicos, ao considerar que “entre si não divergissem muito em costumes”, ou mesmo, que “São todos da mesma raça os indígenas cearenses” (Araripe, 2002, p. 54-58). Multiplicam-se os adjetivos pejorativos e os termos de inferioridade acerca de seus modos de vida: “dóceis”, “pacíficos”, “inofensivos”, “bravios”, “valentes e guerreiros”, “insubmissos”, “ferocíssimos”, “embrutecidos pela ignorância”, “fracos de ânimos”, “sem governo” etc.; concomitantes com uma exacerbada exaltação da “raça inteligente que domina a menos feliz na força das faculdades” (Araripe, 2002, p. 64). Percebe-se o lugar social onde se localiza seu discurso, que possui um forte sentimento de superioridade em relação ao “outro”. “Os fatos humanos indicam que a raça caucásica promete absorver as demais raças”, por conta de “sua imensa energia e vasta inteligência” (Araripe, 2002, p.59).

Em termos raciais, se estabelecem hierarquias por conta das diferenças, sobretudo relativas aos estágios de evolução social. Segundo ele, naquele momento, a população indígena no Ceará seria “(...) insignificantíssima, e tem quase totalmente desaparecido”, assim como em toda América, argumenta (Araripe, 2002, p. 61). Antecipava “cientificamente”, a previsão de que, em breve, os índios estariam extintos, o que

se efetivaria nas décadas subsequentes, apenas, nos discursos de grupos políticos dominantes (Silva, 2011; Valle, 2009a), isto porque muitos grupos indígenas resistiam em reclamar e denunciar a usurpação de suas terras, como os de Paupina (Messejana), até a década de 1860 (Gomes, 2010), e os Paiaçus, em Pacajus, até 1915 (Bezerra de Menezes, 1916; Valle, 2009). Realidade social e representações sociais²⁰ sobre os indígenas são duas facetas a serem exploradas a partir do confronto entre o material empírico (etnográfico e documental) e a produção historiográfica.

Por representação, compreendemos os “(...) diversos tipos de apreensão de um objeto, efetuado de modo intencional” (Vieira, 1993, p.92). Na esteira da reflexão de Nicolau Sevcenko, destacamos que toda representação seria, na verdade, uma “reapresentação” formada pela “(...) percepção e recorte daquele segmento específico da realidade” e a “(...) sua interpretação e tradução nos termos dos códigos simbólicos e expressivos peculiares ao meio cultural ao qual pertence o agente desse ato de representação” (Sevcenko, 1993, p.100).

Em sua obra, Araripe representa os indígenas sempre descontextualizados e ridicularizados, em seus sentidos e significados. Assim se referia às pinturas corporais, ao uso de adornos, às rezas e curas dos pajés, às habitações e aos modos de caçar e pescar, suas festas, suas línguas e o Toré. Em comum, o sentido depreciativo e inferiorizante, demonstrativo de uma sempre justificada superioridade do modo de vida

20 “Representações sociais é um termo filosófico que significa a reprodução de uma percepção retida na lembrança ou do conteúdo do pensamento. Nas Ciências Sociais são definidas como categorias de pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a. Enquanto material de estudo, essas percepções são consideradas consensualmente importantes, atravessando a história e as mais diferentes correntes de pensamento sobre o social” (Minayo, 1994, p.89). Representação social é um conceito imensamente explorado por várias disciplinas que debatem as relações entre as construções simbólicas e a realidade social, na qual destacamos pelo menos quatro autores fundamentais, em teoria social: E. Durkheim (relacionadas aos fatos sociais, como “representações coletivas” que categorizam o pensamento através do qual a realidade se expressa), M. Weber (vinculada à noção de “visão de mundo”, enquanto ideias e juízos de valor dos indivíduos que significam a realidade), A. Schultz (ligada à noção de “senso comum” e formado por “abstrações, formalizações e generalizações” usadas cotidianamente (Minayo, 1994, p.95); e K. Marx (“as representações, assim como ideias e pensamento, enfim, a consciência”, são determinadas pela base material da sociedade) (Minayo, 1994, p.98).

e das virtudes cristãs e ocidentais sobre as dos povos que aqui habitavam. “História da Província do Ceará” é o primeiro relato da conquista local: narra a saga dos “heróis” jesuítas, as expedições militares e as guerras movidas pelos colonos contra os “selvagens”, os princípios da catequização e da organização administrativa (como capitania, vila e província). Enfim, a expulsão dos índios de seu território e o estabelecimento do mundo ocidental e cristão, sob os escombros de uma ordem derrotada, decadente e inferior. “Extintos”. Segue-se o epitáfio:

Outrora numerosos, bárbaros e errantes, depois tirados das brenhas e fixados nas aldeias pela catequese e doutrina dos padres, foram os mesmos indígenas posteriormente devastados pela cobiça dos colonos e hoje estão reduzidos a número insignificante e confundidos na massa geral da população sem formar classe distinta na sociedade brasileira (Araripe, 2002, p. 90).

Ao lado do Senador Pompeu, Tristão de Araripe destaca-se pela “aplicação de métodos científicos de pesquisa histórica” (Barbosa, 2001, p. 10), antenados com o desenvolvimento da ciência histórica alemã, em busca de uma crítica apurada das fontes, ao modelo rankeano (Reis, 1996). Este processo possibilitou à História galgar patamares mais elevados entre as ciências humanas, ao estabelecer uma metodologia de pesquisa baseada na crítica “aos documentos oficiais coevos, de cuja exatidão não devemos duvidar”, os únicos capazes de possibilitar o conhecimento da história “verdadeira” (Araripe, 2002, p. 57). Para esses historiadores, “A história científica seria produzida por um sujeito que se neutraliza enquanto sujeito para fazer aparecer o objeto. (...) procurará manter a neutralidade epistemológica (...); os fatos falam por si (...); existem objetivamente” (Reis, 1996, p. 13).

João Brígido dos Santos, combativo jornalista até os anos de 1920, adotou uma “linearidade factual e personalista e que tem na história política seu principal motivo, numa sucessão cronológica de personagens e acontecimentos” (Barbosa, 2001, p. 11). Muitos aspectos de sua obra foram superados pelo aprofundamento da pesquisa histórica e documental levada a cabo pelas gerações posteriores, mas o autor realizou estudos influentes à época em que escreveu. Entre esses

destacamos o “Resumo Cronológico da Província do Ceará” (1864). Tratando das frentes de ocupação colonial no Ceará, Brígido escreveu duas importantes crônicas da colonização portuguesa (Crônica do Jaguaribe e do Quixeramobim), nas quais narrou a saga, a coragem e a valentia de famílias e potentados para o estabelecimento de fazendas de gado nas margens destes dois importantes rios do Sertão cearense ao longo do século XVIII (Brígido, 2001). Afirmava que “A medida que se desenvolvia a criação de gados nas margens do Jaguaribe, a população formada ali ia-se difundindo pelas suas nascentes, até os Inhamuns, e pelos seus tributários (o Banabuiú, o Quixeramobim, o Riacho do Sangue), até as suas cabeceiras” (Brígido, 2001, p. 162). Estas frentes coloniais depararam-se com populações indígenas providas de décadas de guerras e migrações forçadas, após os combates mais violentos da “guerra dos bárbaros” em meados do século XVIII (Puntoni, 2002), contra bandeirantes e outras milícias *D’el Rey* (Gomes, 2009).

Se por um lado, Brígido iniciou sua História com as primeiras tentativas de colonização e a narrativa da conquista; por outro, Théberge dedicou o primeiro capítulo à localização dos grupos indígenas e à diversidade cultural dos povos que aqui viviam antes da chegada dos europeus; enquanto Araripe reforça uma homogeneidade cultural.

A presença indígena é evidenciada, porém não reconhecida, na obra de Pedro Théberge, médico francês que viveu na vila de Icó, entre 1845 e 1864. Além do recurso às fontes documentais escritas (arquivos de câmaras, de igrejas matrizes, cartórios e repartições públicas, muitas delas transcritas), a pesquisa do Dr. Théberge também ocorreu a partir de sua passagem por diversos pontos no interior da Província, como a Ibiapaba, os Inhamuns e Cococi, antigas povoações com significativa presença indígena. Em um momento da obra, o médico afirmava dialogar com índios, em outros momentos, que aquelas populações “Todas ellas desapareceram completamente, ou pela perseguição dos invasores, ou pelos effeitos de nossa civilização que não convinha a sua natureza” (Théberge, 2001, p. 7). Théberge conversava com populações por ele declaradas extintas, alhures: “Por vezes me tenho encontrado com índios no estado vagabundo pelo interior das florestas” (Théberge, 2001, p.14). Em 1848, “(...) perguntando a um índio que apparelhava frechas na minha presença a razão d’esta disposição, e porque motivo

não deitava as pennas paralelamente ao eixo: respondeu-me que esta disposição era necessária para que ellas não desviassem da direcção que se lhes dava” (Théberge, 2001, p.9). Objetos de caça e guerra, os arcos e flechas estavam presentes naquele contexto. Como entender este não reconhecimento (se o próprio relato revela a presença indígena), ou melhor, em que ele se pautava?

Pedro Théberge dá uma ênfase diferenciada aos grupos indígenas, e seus relatos sobre contatos travados com os índios deixa-nos entrever sua forte presença na província. O “Esboço histórico da província do Ceará” foi realizado com o objetivo de sistematizar “(...) uma chronologia dos acontecimentos mais importantes da província” (Théberge, 2001, p. XI). Intitulado “Dos índios que habitavam o Ceará: seus usos e costumes”, este capítulo da obra do francês trás importantes notícias sobre o modo de vida dos grupos étnicos, diferenciando a localização dos mesmos antes e após a invasão europeia.

Théberge reconhecia diferença entres os grupos, afirmando que “As nações e tribus tinham cada uma o seu nome próprio” (Théberge, 2001, p.3) e enumerando aquelas das quais conseguiu coligir informações. Ainda segundo o autor, “além d’estas tribus, muitas outras viviam no interior, as quaes nunca foram bem conhecidas dos colonos” (Théberge, 2001, p.6). Referia-se aos povos não-tupi, nações de costumes distintos, largamente conhecidos como “tapuias”. No Ceará, destacavam-se as nações Tarairiú e Kariri, no sertão, e Tremembé, no litoral norte.

Nas vezes em que destaca de suas conversas trechos das falas dos índios, Théberge deixa-nos entrever a percepção de como as crenças religiosas impostas eram reinterpretadas pela cosmologia nativa. Quando se refere aos Pajés, “espécies de sacerdotes, ao mesmo tempo feiticeiros e curadores”, escreve que

Os mais espertos tinham torcido o christianismo á seu jeito, e annunciavam que do mesmo modo que Deus havia encarnado em uma mulher branca, havia também de um dia se encarnar no ventre de uma índia, e então esta raça regenerada havia de prevalecer aos brancos, e lançá-los para fora de seus domínios (Theberge, 2001, p. 8).

Há uma similaridade entre este discurso e o transcrito por Alencar Araripe, que afirma que os índios não possuíam religião, mas que seus pajés discorriam acerca dos mistérios cristãos, dizendo que “(...) o mundo tomaria nova posição e que então os tapuias seriam senhores dos homens brancos; porque não devendo a encarnação aproveitar somente a estes devia, (...) o mesmo Deus encarnar no ventre de uma virgem índia e então receberiam todos os índios com gosto o batismo” (Araripe, 2002, p. 65). Entre as variadas temáticas abordadas por Théberge, destacamos a língua, a distinção entre Tupis e Tapuias, guerras, chefia, aldeamentos, armas, noção de propriedade, casamento, agricultura e alimentação, povoações, bebidas e festas, antropofagia, organização social e cultura material, o horror ao trabalho. O indício de uma “inconstância da alma selvagem”, conforme entendimento de Viveiros de Castro (2002): “Tinham propensão para aceitar o que se lhes ensinava. (...) Aceitavam com facilidade (...), e com a mesma facilidade o esqueciam” (Théberge, 2001, p.7-8). Pistas esparsas sobre a cosmologia indígena aparecem quando informa que eles diziam “que no centro da terra existiam aldeias, para onde iam seus mortos viver na abundância e no descanso” (Théberge, 2001, p. 8). Muitas temáticas abordadas pelo autor se tornarão fundamentais nos estudos posteriores da Antropologia. É notável uma maior atenção à alteridade e aos aspectos da cultura dos indígenas na obra de Théberge, em relação aos outros três autores. Descreve a presença de vestígios cerâmicos, afirmando que em “muitas partes tem-se encontrado, em lugares novamente explorados, colecções d’estas vasilhas” (Théberge, 2001, p.11). Conta que

As bebidas fermentadas eram conservadas em grandes vasilhas de barro (...). Na serra da Ibiapaba vi n’um ermo, em cima da chapada, uma grande reunião d’estas vasilhas, que evidentemente foram dos índios, porque achavam n’um lugar onde os colonos não haviam ainda penetrado (...). Notava-se alli amontado um notável número d’ellas, de forma diversa e de maior ou menor capacidade. (...) Ainda hoje existem no mesmo lugar muitas, que não se podem extrair por causa do seu grande peso, e da descida da Serra, que não permite transportal-as; os moradores do Cococi, porém, tem trazido para suas casas as mais maneiras, e vi muitas que servem de banheiro (Théberge, 2001, p.11).

Nos Inhamuns, Dr. Theberge havia encontrado “(...) vestígios de uma aldeia fortificada, formada toda em roda, na sua entrada, existe uma muralha de grossas madeiras, no recinto encontram-se caveiras já muito antigas, cujas formas me deram a conhecer claramente que eram de índios” (Théberge, 2001, p. 11-12). Adquiria objetos reconhecidamente provindos de grupos indígenas, artefatos líticos como machados de pedra e enfeites. Segundo conta,

“Fiz aquisição de dous d’estes machados, sendo as pedras d’elles da natureza d’essa **a que o vulgo chama de corisco**. Uma tem a forma de cunha, com um chanfro colliforme na sua extremidade grossa; e para com Ella formarem o machado, rachavam um pedaço de pão, e na rachadura adaptavam o collo d’ella, apertando em seguida com cipós as duas partes d’essa rachadura, adiante e atrás da pedra. (...) adquiri outras pedras da mesma qualidade, mas de formas variadas, as quaes sendo em geral pequenas, me parecem mais proprias para enfeites ou distinctivos do que para outros quaesquer usos (Théberge, 2001, p.12) (negrito nosso).

Deste modo, mesmo não os reconhecendo, registra a presença indígena, nos fornecendo informações que permitem conhecer a vivacidade da produção de objetos pelos povos indígenas no Ceará em pleno século XIX, contrariando a perspectiva de que estariam então desaparecendo.

1.1.1 Os intelectuais do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC) – 1887

Sob a liderança de Guilherme Studart, tem início uma fase intensa de pesquisas baseadas em quase 2.000 manuscritos inéditos, recolhidos pelo Barão de Studart nos arquivos de Portugal, Espanha, França, Holanda e Itália, além de arquivos nacionais, provinciais e municipais (Porto Alegre et al, 1994, p. 23).

O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará reuniu a elite intelectual que, antenada com a proposta de escrita da

história da nação difundida a partir do IHGB, se propôs a escrever as datas e os fatos da história do Ceará. Mesmo sem mudanças radicais no paradigma teórico, os intelectuais fundadores do IHGAC direcionavam um tratamento metodológico diferenciado aos documentos, a partir de rigorosas críticas à sua veracidade. Uma importante busca às fontes possibilitou a realização de novas pesquisas sobre a temática indígena, ainda não esgotadas perante a quantidade, variedade e qualidade do material identificado e estudado. O grupo formado em torno do IHGAC estava imbuído de uma maior preocupação com a cientificidade que os precursores da historiografia cearense, e muitos daqueles primeiros trabalhos foram superados por conta do aparecimento de fontes inéditas e novas abordagens.

Destacamos três autores representativos da produção sobre a temática indígena, a partir do surgimento do IHGAC: Paulino Nogueira (1887), Antônio Bezerra de Menezes (2009) e o Barão de Studart (2001). Entre as temáticas abordadas por eles, destacamos: o vocabulário indígena, a catequese e aldeamento, as aldeias e vilas indígenas, os topônimos, os sistemas de parentesco etc. Percebemos uma maior diversidade e aprofundamento nos estudos de temáticas específicas, formatados em monografias, artigos, edição de documentos e transcrição de discursos e palestras, cada um deles constituindo estudos específicos, representativos de suas predileções teóricas e intelectuais. O Barão de Studart foi a figura mais proeminente deste grupo. Segundo ele,

Forneço factos e os constato, relembro aspectos e caracteres, formas, tonalidade, faço uma sementeira de reminiscência, junto o disperso, firmo o fluctuante, prendo o erradio ou fugitivo, integro coisas movediças, aponto para a imitação exemplar de honradez e civismo. Si, (...) a história toda se reduz por si mesma com facilidade à biographia de alguns individuos fortes e apaixonados, creio ter ajuntado alguns subsídios accumulando pedras seleccionadas para o magnifico templo da história cearense (Studart *apud* Amaral, 2002, p. 39).

Médico por formação, de descendência inglesa, Studart foi integrante de diversos sodalícios locais, nacionais e internacionais, deixando vasta obra, da qual destacamos “Datas e fatos para a história do Ceará” (três tomos, a partir de 1896), no qual coligiu documentos

variados e teceu uma cronologia detalhada da história do Ceará. Em sua magnífica obra, busca “A construção do sentimento de pertença coletiva, como a noção de pátria estimulada pela glorificação do herói ou mártir (...)” (Amaral, 2002, p. 40). Dois aspectos epistemológicos desta obra merecem destaque: a proposta de “(...) consignar a verdade rigorosa dos factos e das datas da Chronica Cearense” e proceder à publicação dos “respectivos documentos” (Studart, 2001, p. 1). Representativo de um método histórico e de uma prática historiográfica, as datas e os fatos selecionados pelo Barão sobre os índios no Ceará revelam concepções que fundamentam as representações desta geração, principalmente no que se refere à valorização de “(...) sentimentos que irão contribuir para a formação da nacionalidade, tais como o civismo, o patriotismo ou o culto aos heróis do panteão nacional”, contribuindo para a escrita de uma “história do Estado” (Amaral, 2002, p.44).

Vamos a alguns fatos. 1603: expedição do português Pero Coelho. 1607: expedição missionária jesuítica. 1608: assassinato dos padres por índios Tocarijús na Serra da Ibiapaba. Três das primeiras datas eleitas à história são ilustrativas do tipo de representação construída sobre os indígenas. “Os índios Tocarijús, da Serra da Ibiapaba, assaltam a missão dos padres Jesuítas. Morre com o craneo despedaçado Francisco Pinto, e foge seu companheiro de apostolado para aldeia do Ceará e d’ahi para o Rio Grande e Recife” (Studart, 2001, p. 6). Truculentos e ferozes, mesmo representados como insubmissos, os índios eram tratados como apêndices desta história. A insubmissão tornou-se ferocidade, e não, altivez.

Desnecessário afirmar que os protagonistas eram europeus. Aos indígenas, apesar dos importantes documentos coligidos, restava o papel de empecilhos ou auxiliares ao estabelecimento dos europeus. Estas obras são prioritariamente apologias da colonização, da conquista da terra e da extinção dos índios, numa história contada a partir do “descobrimento” e do olhar conquistador. Apesar de partirem das mesmas concepções evolucionistas, cada um destes autores articulava seus discursos distintamente a partir de seus lugares sociais na intelectualidade cearense do fim do século XIX, construindo diferentes representações sobre o papel e a ação dos povos indígenas na história. Todos esses pesquisadores tomaram parte nas atividades do IHGAC, que editou uma revista anual onde eram publicados diversos estudos sobre a temática

indígena, principalmente através de artigos, mas também de livros, publicação de documentos históricos e relatos de viagens.

A partir da década de 1920, perspectivas eminentemente antropológicas começaram a ser articuladas aos objetos e ferramentas analíticas utilizados para abordar a problemática indígena no Ceará. O pano de fundo para os estudos destes intelectuais era o campo de pesquisa social dos anos 1930-40-50, imerso de distintas perspectivas teóricas e opções metodológicas, destacando-se os vieses folclorista, histórico e antropológico. Os importantes estudos de Thomaz Pompeu Sobrinho (1939, 1940, 1945, 1951, 1952), Carlos Studart Filho (1931, 1932, 1959, 1961, 1962, 1963) e Florival Seraine (1947, 1946, 1955) aprofundaram as análises sobre a história indígena sob uma perspectiva antropológica. Esses pesquisadores são os mais representativos por conta do volume, qualidade e inovação teórica (Porto Alegre *et al*, 1994). No entanto, era predominante entre os círculos intelectuais a visão de que os índios no Ceará haviam desaparecido desde fins do século XIX. Estes pesquisadores passaram a buscar, nos índios do passado, representações que abordassem sua cultura, seus modos de vida e de resistência.

Não despontava no horizonte conceitual destes pesquisadores a presença de grupos étnicos no estado. Constituíam, baseados em seu arcabouço teórico evolucionista, um “modo de reconhecimento” – “forma como coletividades e pessoas indígenas seriam percebidas e registradas pela sociedade colonial e, depois, nacional” – que omitia esta presença (Oliveira, 2011, p. 12). Esta geração de intelectuais acreditava que os povos indígenas haviam sido “extintos” no Ceará, através de um secular processo de “aculturação” e “miscigenação”. Apesar de superarem um etapismo determinista, provindo de uma perspectiva evolucionista, os olhares desses pesquisadores para as questões étnicas ainda estavam direcionados por uma visão assimilacionista ou, quando muito, culturalista, portanto, vendados para o reconhecimento da secular trajetória de resistência, permanência e diversidade dos povos indígenas no Ceará. “O discurso oficial e os dos mais destacados intelectuais, convergiam a este respeito: não existirem mais índios, apenas remanescentes, cujas manifestações culturais podiam ser estudadas como folclore” (Oliveira Júnior, 1998, p. 11). Assimilação, neste caso, “significa a perda da identidade étnica, que os ‘índios’ deixem de ser ‘índios’” (Reesink, 2004, p. 4).

Diferente de Thomaz Pompeu Sobrinho, que direcionou seu olhar antropológico para a história indígena, Florival Seraine optou pela pesquisa de campo, visitando *in loco* os Tremembé. Sua abordagem sincrônica analisava aspectos da vida dos “remanescentes” como sobrevivências folclóricas deixadas por seus antepassados, como é percebido no artigo “Sobre o Torém (dança de procedência indígena)” (1955). Nesse artigo, o autor fala de suas pioneiras pesquisas de campo, quando esteve entre os Tremembé, em Almofala, nos anos de 1940-50. A partir dessa experiência, escreveu alguns textos onde expôs suas concepções, teorias e métodos. O registro histórico e a análise do Torém foram a maior contribuição de Seraine para os estudos sobre os índios no Ceará (1955 e 1977). Sua forma de apreensão da dança pode nos revelar aspectos da perspectiva teórica de sua época, na qual o pessimismo de uma abordagem folclórica o conduz a percebê-lo como estando em “vias de desaparecimento”. Esta perspectiva, assim como também a de se considerar as mudanças culturais sob a ótica das perdas, essencializa e naturaliza condições e modos de ser dos povos indígenas (Valle, 2005, p. 197; Oliveira, 2004).

Situamos as representações sobre os índios feitas por estes pesquisadores no limite entre uma abordagem “antropológica” e uma abordagem “folclórica”, articulando mutuamente estes dois olhares em sua análise (Gomes, 2011). O Torém era considerado um folguedo, uma dança folclórica ou mera “sobrevivência cultural”. “Além de ser uma visão estática da cultura”, segundo Valle, a abordagem de Seraine “sugeriria a continuidade de um ‘modo de ser’ indígena que se mostrava presentemente diluído por traços cada vez mais ‘aculturados’” (2005, p. 197).

“São bem nítidos os traços indígenas nos habitantes de Almofala. Nos arredores dessa localidade ainda há quem cace e pesque com arco e flecha, ao modo de selvícolas” (Seraine, 1950, p. 11). Esta descrição possibilita refletir sobre as articulações entre pressupostos teóricos e a compreensão que Seraine faz das transformações culturais e permanências de determinados traços físicos e práticas culturais vinculadas a objetos (arco e flecha), consideradas “indígenas” (numa perspectiva ao mesmo tempo biológica e culturalista), e relacionadas a um modo de vida e a um tipo físico naturalizado. Mais uma vez, como em Théberge, arco e flecha estão presentes, mas não o reconhecimento

étnico. Se sinais diacríticos, enquanto construções oriundas das interações sociais, são historicamente sujeitos a mudanças de acordo com os diferentes modos de reconhecimento, “(...) carregam e expõem a diferença”, fazendo com que “(...) a identificação seja um processo contextual, não um estado fixo e rígido. Os sinais diacríticos não são pré-determinados (...)” (Reesink, 2004, p. 5-6). O uso da arma não bastava ao reconhecimento da alteridade pois, como fora compreendido por Théberge, ao utilizá-lo, aquele indivíduo estaria “ao modo de”, mas não seria um “autêntico” indígena.

Na obra de Pompeu Sobrinho, por exemplo, são praticamente desconhecidos estudos sincrônicos sobre populações indígenas no Ceará. Por quê? Acreditamos que inexistia uma perspectiva teórica que reconhecesse a presença destas populações por conta da predominância de um olhar assimilacionista para o processo de transformações pelos quais passaram. Em trecho do “Proêmio” da sua principal obra, “Pré-História Cearense” (1955), o autor exibiu as predileções teórico-metodológicas difusionistas do seu olhar, quando escreveu, acerca do processo de análise dos objetos, que

(...) os elementos das diversas coleções devem ser descritos, classificados e depois devidamente comparados, a fim de que seja possível surpreender as correlações, parentescos ou filiações, e também, muitas vezes, os caminhos ou vias pelas quais transitaram certos destes elementos culturais ou se distribuíram no espaço. Isto se relaciona com a utilíssima exigência do método, que adotamos ou tentamos seguir com o rigor compatível com as circunstâncias. Consiste na distribuição geográfica dos fatos culturais, visando especialmente facilitar as imprescindíveis comparações, que devem ser estendidas dentro de áreas adequadas, descobrir migrações de elementos e apanhar de modo mais satisfatório e mais facilmente correspondências e correlações, continuidade no espaço entre presumidos ou reais centros de dispersão ou origem (Pompeu Sobrinho, 1955, p.VII).

Em 1951, Thomaz Pompeu Sobrinho publicava, na Revista do Instituto do Ceará (RIC), o artigo “Índios Tremembés”. Numa dupla essencialização acerca do “ser indígena”, reconhece seu tipo físico, mas

despreza sua identidade étnica, por conta da “aculturação”. O texto exibe detalhes históricos e etnográficos pincelados de cronistas coloniais: inimigos dos Tupi, habitavam entre as praias do Ceará e Maranhão e apresentavam uma cultura de pesca com arpão (Pompeu Sobrinho, 1951). Apesar do registro sobre este povo remeter às primeiras notícias sobre a América do Sul, o autor ignorou as possibilidades para o conhecimento de sua “etnologia” e “etnografia”, o que denuncia seu não reconhecimento dos “descendentes” – que ele admitia existirem em Almofala - enquanto “legítimos” Tremembé. De orientação histórica e utilizando um arcabouço conceitual da Antropologia, sua abordagem denota uma opção culturalista que prima por uma etnologia assimilacionista das perdas (Oliveira, 2004).

Neste artigo, Pompeu Sobrinho refere-se às pesquisas de Florival Seraine e Carlos Estevão de Oliveira²¹, apontando-os como detentores de valiosas informações sobre os “descendentes” ou “remanescentes” dos antigos Tremembé. Estevão mantinha extensa lista de contatos imbuídos em pesquisas antropológicas entre os povos indígenas, entre eles, Curt Nimuendajú. Fazia registros, visitando grupos indígenas, fotografando e coletando informações e objetos para a formação de coleções etnográficas, tanto a sua, particular, quanto a do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém (Athias, 2011; Secundino, 2011).

Carlos Studart Filho possui uma vasta produção sobre indígenas no Ceará. Contribuiu com doações particulares para a formação

21 Advogado, poeta e folclorista pernambucano. Segundo Renato Athias, “Carlos Estevão de Oliveira iniciou sua carreira como funcionário público em Alenquer, no estado do Pará, e exerceu o cargo de diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) entre os anos de 1930 a 1945; esta última função é certamente a mais importante de sua carreira pública no Pará. Após quase quinze anos à frente do MPEG, Carlos Estevão solicitou o seu afastamento temporário da diretoria por motivo de saúde. Pretendia vir a Pernambuco tratar de sua saúde e rever os familiares. Em dezembro de 1945, seu estado de saúde piorou durante a viagem, que estava sendo realizada de navio. Carlos Estevão, a esposa Maria Izabel e a filha Lygia desembarcaram em Fortaleza, Ceará, e hospedaram-se na casa de Antonio Carlos, filho mais velho de Carlos Estevão, médico e chefe do Serviço de Piscicultura do Nordeste. Carlos Estevão tinha problemas cardíacos e, percebendo o agravamento da doença, interrompeu a viagem a Recife, vindo a falecer em Fortaleza, no dia 5 de junho de 1946”. Disponível em: <http://blog.etno-linguistica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html>. Acessado em 31 de janeiro de 2011.

da coleção etnográfica de Thomaz Pompeu Sobrinho, hoje acervo do Museu do Ceará. Entretanto, nos deteremos em Pompeu Sobrinho e Florival Seraine, por conta da relação deles com o Dr. Carlos Estêvão de Oliveira. A partir das pesquisas do trio, apontaremos caminhos interpretativos para refletir sobre a relação entre a formação de coleções etnográficas, o campo teórico da antropologia e as representações e “modos de reconhecimento” (Oliveira, 2011) dos povos indígenas no Nordeste.

Na obra de Thomaz Pompeu Sobrinho, abundam estudos temáticos diversos, sobre linguística, sistema de parentesco, geografia humana, craniometria, toponímica. “A Pré-História cearense” (1955) “analisa o povoamento Pré-colombiano da América e do Nordeste, especialmente do Ceará” (Porto Alegre; Dantas; Mariz, 1994, p. 26), tratando de grupos linguísticos, arqueologia e cultura material. O autor formou uma coleção etnográfica prioritariamente amazônica, ainda pouco investigada. Acreditamos que uma coleção de objetos retrata “a história de uma parte do mundo e, concomitantemente, a história e a realidade do colecionador e da sociedade que a formou” (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p.101).

A grande maioria dos objetos vem de etnias localizadas nas regiões da Amazônia e Centro-Oeste do Brasil – com exceção de alguns provindos de indígenas no estado do Maranhão e um uru dos Tremembé. Isto é sintomático, sabendo que no século XX a presença indígena no Ceará e em grande parte do Nordeste era ignorada pelo Estado brasileiro. São objetos atribuídos a etnias como os Karajá (GO, MT, PA e TO), Kaxinawá (AC), Apalai-Wayana (PA), Urubu-Kaapor (MA e PA), Kanela (MA), Apiaká (MT), Munduruku (PA), Bororo (MT), Javaé (GO e TO) e outros, de etnias do alto rio Uaupés. Tão importante quanto conhecer a formação desta coleção de objetos, é refletir acerca das representações construídas com a musealização de braceletes, maracás, colares, pulseiras, cestos, brincos, carcaz, coifas, zarabatana, diademas, cocares, entre outros. Grande parte deles são adornos corporais, que coadunam com uma representação sobre os índios no Museu do Ceará. Uma questão fundamental se coloca: onde estão os objetos dos povos indígenas do Ceará? O uru dos Tremembé, até bem pouco tempo atrás, era o único.

A produção teórica desta geração possibilita vislumbrar significados para a coleção de artefatos que formam a atual coleção etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho. Aliada e dialogando com a sua obra escrita, esta coleção faz parte de discursos construtores de imagens e representações sobre os índios. O discurso de Pompeu Sobrinho sugere uma perspectiva difusionista com pitadas de um culturalismo latente, como transcrito anteriormente. Em sua bibliografia do estudo citado, da década de 1950, dialoga com autores como Herbert Baldus, Franz Boas, Gordon Childe, Curt Nimuendajú, Egon Schaden, Carlos Estevão, Florestan Fernandes, Alfred C. Haddon, Von Ihering, Robert Lowie, Mário Melo, Von Martius, Alfred Metraux, Lewis Morgan, Frederik Ratzel, Darcy Ribeiro, Paul Rivet, entre outros, demonstrando um alto nível de sua erudição. Sua bibliografia e estudos deixam-nos entrever uma possível rede de contatos que mantinha com outros pesquisadores, a partir do diálogo teórico ou mesmo documental.

Entre as obras por ele consultadas para a elaboração de sua “Pré-História Cearense”, recorreu a diversos periódicos, dos quais destacamos, entre os estrangeiros: o *Journaul de La Societé dès Americanistes* de Paris, o *Handbook of South American Indians*, *The National Geographie Magazine* e *L'Anthropologie* (Revista); entre os nacionais: a *Revista do Museu Paulista*, o *Boletim do Museu Histórico Nacional*, e a *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Atualizado com a produção antropológica de seu tempo, Thomaz Pompeu Sobrinho mantinha contato e era influenciado por diversas tradições e correntes teóricas que se embatiam por uma hegemonia disciplinar.

Carlos Estevão de Oliveira teve um importante papel político no reconhecimento dos grupos indígenas do Nordeste nos anos de 1930. Já em 1931, publicou um artigo em que destacava os Fulni-ô, de Águas Belas (PE). Em 1935, visitou os Pankararu de Brejo dos Padres (Tacaratu/PE), em consequência do seu reconhecimento oficial pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (Arruti, 2004, p. 238). A relação entre estes dois povos remete a vínculos ritualísticos anteriores, que haviam se estreitado na década de 1920, quando os Fulni-ô foram o primeiro povo indígena a obter reconhecimento oficial no Nordeste, ganhando um Posto Indígena (PI) em seu território (Arruti, 2004, p. 239).



3. Uru Tremembé, Almofala (2009)
(Coleção Etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho, acervo do Museu do Ceará)

Na palestra publicada como artigo em 1937, intitulado “O osuário da ‘Gruta do Padre’ em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste”, Carlos Estevão discorreu sobre seus trabalhos arqueológicos e etnográficos na região do rio São Francisco, entre os estados de Pernambuco, Bahia e Alagoas, entre 1935 e 1937. Ele pretendia mostrar “não só a vastidão de um precioso campo a explorar, como, também, quanto são merecedores de proteção os remanescentes indígenas existentes nos sertões nordestinos”. Seus interesses científicos conviviam com uma postura protecionista, e com este propósito visitou os “remanescentes indígenas ainda existentes na região” (Oliveira, 1943, p. 154-156).

Em 1935 Carlos Estevão esteve em Brejo dos Padres, entre os Pankararu (PE), para onde retornou em fevereiro de 1937, quando

descobriu o ossuário da “Gruta do Padre”, em Petrolândia (PE), na margem esquerda do rio São Francisco²². De lá, seguiu para Porto Real do Colégio (AL), em 6 de abril, onde identificou indígenas Natú, Chocó, Carapotó, Prakió e Naconã; chegou em Palmeira dos Índios (AL) em 13 de abril, onde travou contato com os “Chucurus-caririzeiros”; por fim, foi para Águas Belas (19 de abril), ao encontro dos Fulni-ô. Na palestra, feita no Instituto Histórico de Pernambuco e, posteriormente, no Museu Nacional (RJ), enfatizou o “sofrimento” destes “descendentes” de indígenas, apelando aos membros dos Institutos Históricos para que “amparam e protejam os remanescentes indígenas que (...) existam” em Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (Oliveira, 1943, p. 156-170).

No mesmo ano daquela palestra (1937), o Ministério da Guerra, a que o SPI estava subordinado, envia ao local um funcionário para uma primeira avaliação. Os trabalhos não teriam continuidade até três anos mais tarde, (...), quando o órgão instalou um Posto Indígena no Brejo dos Padres. Assim que soube da decisão, lembram os Pankararu, “o prof. Carlos” voltou à aldeia para dar pessoalmente a notícia, fazendo festa, abraçando a todos em grande alegria e comunicando que seus problemas estavam resolvidos (Arruti, 2004, p. 240).

Na mesma época, através da mediação de Carlos Estevão, os Xukuru-Kariri, de Palmeira dos Índios (AL), também iniciaram um processo de mobilização visando reconhecimento pelo SPI, mas apenas em 1952 foi instalado um Posto Indígena na sua área. Por intermédio dos Pankararu, vários outros grupos, como os Kambiwá (PE), iniciam mobilizações visando o reconhecimento oficial. Em 1944, um Posto

22 Carlos Estêvão foi um dos precursores da pesquisa arqueológica no Brasil, principalmente na Amazônia, Bahia e Pernambuco. Segundo a arqueóloga Gabriela Martin, “A pequena Gruta do Padre, sobre a cachoeira de Itaparica, foi um sítio pré-histórico privilegiado pela sua situação e condições de habitabilidade, o que lhe assegurou ocupação, na pré-história, durante mais de 5 mil anos. Hoje se encontra sob as águas do lago Itaparica, que inunda 834 quilômetros quadrados no vale do rio São Francisco”. Escavado em parte por Estêvão, a Gruta do Padre é considerada uma “das mais importantes jazidas arqueológicas do Nordeste” (Martin, 2008, p. 38).

Indígena do SPI é criado em Porto Real do Colégio (AL) para atender aos “remanescentes” Kariri que, juntando-se aos Xocó de Porto da Folha (SE), formariam os Kariri-Xocó. Segundo Maurício Arruti,

(...) a presença do órgão indigenista permite que antigas queixas e conflitos fundiários de comunidades descendentes de aldeamentos indígenas extintos desde os anos 1870 convertam-se sucessivamente, por meio de um circuito tradicional de relacionamentos intergrupais, em uma série de emergências étnicas entre 1935 e 1944 (Arruti, 2004, p. 241).

Carlos Estevão de Oliveira, juntamente com o Padre Alfredo Dâmaso, tiveram um papel fundamental no desencadear deste processo, como mediadores dos contatos entre os “remanescentes” e o SPI. Provavelmente, nesta época Carlos Estevão já procedia à coleta de objetos para a formação de coleções etnográficas. A partir daí, os Pankararu terão um papel estratégico no processo de mobilização para o reconhecimento que Arruti denominou de “autonomização da mediação indígena”, ao possibilitarem o estabelecimento de uma rede de circulação de informações que propiciou a visibilidade de várias etnias, como os Tuxá (PE), os Trucá (BA) e os Atikum (PE) (Arruti, 2004, p. 241).

Os objetos que Carlos Estevão foi acumulando em vida formaram a Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira (CECEO), assim denominada como parte do acervo do Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). A coleção foi recentemente inventariada a partir de um projeto desenvolvido pelo NEPE-UFPE²³, que revelou valiosos objetos e registros fotográficos, além de documentos até então desconhecidos. Desde que morreu (1946), a coleção vinha sendo guardada

23 Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade, coordenado pelo antropólogo e prof. Renato Athias, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. A CECEO possui cerca de 3 mil peças de 54 povos, coletadas entre 1908 e 1946. O objetivo geral do projeto foi “Realizar um diagnóstico técnico da CECEO do Museu do Estado de Pernambuco visando a criação de um espaço de pesquisa no âmbito dos estudos do patrimônio e objetos de coleções etnográficas”. Além disso, vem realizando uma série de atividades visando compartilhar este acervo com os povos indígenas nele retratados. Disponível em <http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php> . Acessado em 31 de janeiro de 2011.

pela filha, Lígia Estevão, sendo posteriormente depositada no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). Neste projeto, foi identificado o acervo e organizada a documentação museológica. Foi localizado um valioso conjunto de fotos e objetos dos Tremembé, sem registros sobre época ou autoria. O conjunto traz objetos e cinquenta e uma fotografias em preto e branco em diversos locais no Ceará, cuja maior parte (trinta e três) retrata os Tremembé²⁴.

O autor das fotografias registra o uso de objetos no cotidiano, na fiação do algodão, a cata de piolhos com faca, na confecção de artefatos de palha, como o uru; mostrando lugares, como o cemitério, a igreja (ainda não totalmente descoberta das areias das dunas) e as habitações; e indivíduos, dançando ou, coletivamente, posando no imenso lençol dunar. Destaca-se a sequência de fotos de uma dança de roda em torno de um indivíduo com o consumo de uma bebida. Nos referimos, provavelmente, ao Torém e ao mocroró (bebida fermentada feita do caju). Entre os objetos da coleção atribuídos aos Tremembé, estão: agulhas de crochê (de madeira), bolsas trançadas em palha (incluindo urus e pega-moças), fusos de fiar (de madeira), maracás e objetos de cerâmica (jarra, panela com tampa, xícara e tigela), totalizando cerca de vinte e cinco itens. Quem coletou as peças e fotografou os objetos, certamente possuía um interesse especial na seleção das “coisas” e dos personagens e grupos retratados.

24 As fotografias originais da Coleção Etnográfica Carlos Estevão, assim como as fotos dos objetos, encontram-se digitalizadas e disponíveis para consulta no site: <http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php>.



4. Índios Tremembé de Almofala – CE, dançando o Torém
(Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira,
acervo do Museu do Estado de Pernambuco)

Outras fotos do mesmo conjunto mostram, no Ceará, o rio Banabuiú, o açude Lima Campos, o rio Jaguaribe na altura da cidade de Orós, o local da futura barragem de Orós e, em Icó, as igrejas matriz e do Monte. Algumas delas trazem legendas sobre os locais retratados, em seus originais. Uma breve análise permite vislumbrar determinado itinerário seguido pelo(s) pesquisador(es), dando pistas para inferirmos acerca da época em que foram feitas. Tais registros são documentos para a história indígena, ao mesmo tempo em que “expressim a realidade material de uma cultura” (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 103).

O rio Jaguaribe é o maior rio do Ceará, cortando o sertão. O “rio das onças” – como era conhecido pelos indígenas – testemunhou toda a resistência ao processo de ocupação colonial, sendo um dos espaços estratégicos mais disputados. Estabelecidas as fazendas de gado, tornou-se ponto de partida para a ocupação das margens de diversos

afluentes (dentre os quais o rio Banabuiú é o maior deles). Nasce no município de Pedra Branca e deságua na altura do município de Limoeiro do Norte, passando por nove outras cidades, em 189 quilômetros de comprimento. Icó foi o povoado que surgiu nas margens do rio Salgado, região do Baixo Jaguaribe, a partir da expansão da pecuária e do entroncamento das estradas de gado, transformando-se na terceira vila do Ceará, em 1738 (Porto Alegre *et all*, 1994, p. 17). De acordo com o governador Barba Alardo, em 1808, Icó era a vila mais populosa do Ceará, com 17.698 pessoas (Menezes, 1997, p. 52). Suas igrejas remontam à esta época: Nossa Senhora da Conceição (mais conhecida como Igreja do Monte) e a Matriz do Icó. É registrada historicamente a presença dos índios Icós e Icósinhos na região, que habitavam nas proximidades da atual cidade do Icó e nas margens dos rios Salgado e do Peixe (Théberge, 2001, p. 6). Em 1932, foi construído, nesta cidade, o Açude Lima Campos, pelo Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), próximo ao leito do rio São João, na bacia hidrográfica do rio Jaguaribe. A barragem que formou o Açude Orós, no rio Jaguaribe, na altura do município homônimo, foi inaugurada em 1961. No entanto, desde 1912 tentava-se construí-la, o que não ocorreu por motivos diversos, como intempéries climáticas e falta de recursos²⁵. Quando da passagem do(s) pesquisador(es), registraram o local onde seria construída a futura barragem²⁶.

Pelo cruzamento dos dados provindos das evidências expostas, suspeitamos que as fotografias foram realizadas entre 1932 (quando da

25 Disponível via: <http://www.dnocs.gov.br> . Acessado em 22 de maio de 2012.

26 Vê-se, portanto, que os dois açudes retratados, de Lima Campos e Orós, foram obras do DNOCS. “Dentre os órgãos regionais, o Departamento Nacional de Obras Contra as Secas - DNOCS, se constitui na mais antiga instituição federal com atuação no Nordeste. Criado sob o nome de Inspeção de Obras Contra as Secas - IOCS através do Decreto 7.619 de 21 de outubro de 1909 editado pelo então Presidente Nilo Peçanha, foi o primeiro órgão a estudar a problemática do semi-árido. O DNOCS recebeu ainda em 1919 (Decreto 13.687), o nome de Inspeção Federal de Obras Contra as Secas - IFOCS antes de assumir sua denominação atual, que lhe foi conferida em 1945 (Decreto-Lei 8.846, de 28/12/1945), vindo a ser transformado em autarquia federal, através da Lei nº 4229, de 01/06/1963”. Disponível em: <http://www.dnocs.gov.br/> . Acessado em 14 de junho de 2014.

construção do Açude Lima Campos²⁷) e 1961 (quando foi inaugurado o Açude Orós²⁸). O conhecimento desta expedição pode revelar informações sobre um campo de pesquisa social nos anos de 1940/50, em torno de intelectuais que se agrupavam no IHGAC - e que acabariam organizando, via Universidade do Ceará, um efêmero, porém importante, Instituto de Antropologia²⁹ - e no Museu Histórico do Ceará (que nessa época estava sob a égide do Instituto), instituição que posteriormente receberia a coleção então em formação, hoje denominada Coleção Etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho (CETPS).

Segundo a historiadora Josiane Vieira,

O Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará – atualmente Universidade Federal do Ceará – foi uma instituição de pesquisa, ensino e preservação subordinada à Universidade Federal do Ceará que atuou entre os anos 1958 e 1968 desenvolvendo atividades ligadas a estudos antropológicos. Apesar da criação do IAUC ter sido em 1958, suas atividades começaram um ano antes, em 1957, ainda como Serviço de Antropologia da Universidade do Ceará. O Serviço de Antropologia da Universidade do Ceará e, posterior IAUC, foi idealizado por Thomaz Pompeu Sobrinho a pedido do então reitor professor Antônio Martins Filho com o intuito de “promover e estimular, no Ceará, o estudo científico da natureza dos melhores elementos humanos da Nação, em busca do conhecimento integral do homem”. Vale ressaltar que a Universidade do Ceará foi implantada em 1955, dois

27 Disponível via: <http://www.dnocs.gov.br/~dnocs/doc/canais/barragens/Barragem%20do%20Ceara/LIMA%20CAMPOS.htm> . Acessado em 14 de junho de 2014.

28 Disponível em: <http://www.dnocs.gov.br/barragens/oros/oros.htm> . Acessado em 14 de junho de 2014.

29 Segundo Ana Amélia Rodrigues de Oliveira, “a importância que Sobrinho dava aos estudos antropológicos pode ser percebida através de sua luta pela criação do Instituto de Antropologia da UFC”. “(...) não parecia preocupado com a história dos heróis, (...), mas com o estudo das condições antropológicas das populações cearenses. (...) ao invés de investir numa produção intelectual a partir das instituições que estava vinculado (o Instituto e o Museu); ele cria outra, o Instituto de Antropologia” (Oliveira, 2009, p. 53-54).

anos antes da concepção do Serviço de Antropologia (Vieira, 2012, p. 4).

Thomaz Pompeu Sobrinho havia ingressado no IHGAC em 1928, e desde 1938 assumiu a sua direção geral do sodalício até a sua morte, em 1967 (Vieira, 2012, p.5). No já citado artigo de 1951, Sobrinho enfatizava as pesquisas que se realizavam entre os Tremembé, informando que, aos seus apontamentos históricos, naquele estudo acrescentaria “alguns elementos colhidos no local, pelo Dr. Carlos Estevão e pelo Dr. Florival Seraine (...)” (Pompeu Sobrinho, 1951, p. 262)³⁰. Cruzando as informações dos artigos de Pompeu e Seraine com os registros fotográficos da CECEO, a provável época de sua realização e acreditando em uma possível passagem de Carlos Estevão no Ceará, vislumbramos hipóteses em que relacionamos as fotografias, os estudos publicados e as pesquisas de campo em Almofala, entre as décadas de 1940 e 1950.

30 Neste momento, é importante destacar que, além das suas importantes pesquisas (históricas, geográficas e antropológicas) e da atuação no IHGAC, Thomaz Pompeu Sobrinho teve também uma importante “(...) atuação na Inspetoria de Obras Contra as Secas (atual DNOCS)”, já que era engenheiro por formação (Vieira, 2012, p.5). Somando-se isso, ao fato das fotografias dos Tremembé fazerem parte de um conjunto que retrata também açudes e obras do DNOCS, encontramos mais indícios que corroboram uma possível associação entre Carlos Estevão e Pompeu Sobrinho no que diz respeito à visita aos Tremembé, em 1940.



5. Índios Tremembé de Almofala-CE (*Aos amigos da Passagem Rasa, lembrança de Carlos Estêvão. Belém do Pará, 19-11-1940*) (Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira, acervo do Museu do Estado de Pernambuco).

Numa das fotos da CECEO, encontramos posando um grande grupo formado por cerca de vinte e cinco Tremembé. O vestígio que nos interessou foi a legenda da foto que nos fornece uma data: “Aos amigos da Passagem Rasa, lembranças, Carlos Estêvão. Belém do Pará, 19-11-1940” (Legenda da fotografia 085 - Índios Tremembé de Almofala).³¹ Aparentemente, é uma dedicatória do próprio Carlos Estêvão, aos “amigos da Passagem Rasa”, localidade indígena próxima a Almofala. Datada de novembro de 1940, assinada em Belém, onde morava. A informação fornece outro indício de que o folclorista poderia ter passado por Almofala.

Seguindo as evidências desta passagem, realizei uma busca documental nas Revistas do Instituto do Ceará entre 1932 (quando

31 Disponível em: <http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-fotoetno-busca.php>. Acessado em 31-01-2011.

ocorreu a construção do Açude Lima Campos, a referência mais antiga que o conjunto de fotos trazem) e 1946 (morte de Carlos Estêvão). Identificamos a ata de uma sessão do Instituto Histórico e Antropológico do Ceará, de 20 de agosto de 1940. Entre os convivas, o então presidente, Thomaz Pompeu Sobrinho, e outros intelectuais cearenses, aos quais se juntou “o Dr. Carlos”. As “Atas das sessões” são o último artigo das edições anuais da RIHC. Dão conta dos presentes a estes encontros e, na parte que denominam “Ordem do dia”, expõem um resumo do que foi discutido nas sessões.

Sessão de 20 de agosto. Presença dos membros efetivos Srs. Pompeu Sobrinho, Álvaro de Alencar, Abner de Vasconcelos, Hugo Vitor, Andrade Furtado, Leonardo Mota, Soares Bulcão, Djacir de Meneses e Misael Gomes; de Monsenhor José Quinderé, padre Dr. José de Castro Neri, Dr. Carlos Estêvão de Oliveira, sócio-correspondente, e Audifax Mendes – Atas das sessões realizadas no ano de 1940 (Atas do Instituto do Ceará, 1941, p. 274-275) (grifo meu).

Naquele dia, o orador Djacir de Meneses (autor de *O Outro Nordeste*) coordenava a sessão de trabalhos. Na “Ordem do dia” tornou protagonista o sócio-correspondente, e contou das atividades que Estêvão realizava em solo cearense:

(...) O orador, (...), saúda, por seu turno, o Dr. Carlos Estêvão, diretor do Museu Goeldi, do Pará, e autorizado etnólogo, que acaba de visitar o núcleo indígena cearense de Almofala, de onde trouxe algumas peças interessantes para o Instituto. O senhor presidente agradece, a seguir, a oferta do Dr. Carlos Estêvão, e faz-lhe entrega do diploma de sócio, que o é desde 1933 (Atas do Instituto do Ceará 1941, p.275) (grifo nosso).

Além de revelar claramente a ida de Carlos Estêvão a Almofala, a ata fornece indícios para vislumbrar suas contribuições na coleção etnográfica que se formava no Instituto do Ceará. Que “peças interessantes” foram estas doadas ao IHGAC? Na CECEO, há uma fotografia de um índio confeccionando um uru, que é uma espécie de cesto de palha ainda hoje utilizado no armazenamento e transporte de peixes.

Tanto na coleção formada por Carlos Estevão quanto na de Pompeu Sobrinho existe um uru dos Tremembé, semelhante ao que a fotografia mostra sendo feito.



6 e 7. Índio Tremembé de Almofala confeccionando um uru (Coleção Etnográfica Carlos Estêvão de Oliveira, acervo do Museu do Estado de Pernambuco).

O Dr. Carlos Estevão de Oliveira recebeu naquele momento o diploma de sócio-correspondente do IHGAC, agradecendo “as homenagens que lhes foram feitas e o carinho com que, desde sua chegada ao Ceará, se viu cercado, por parte do Instituto, a cujo quadro social, se desvanecia de pertencer” (Atas do Instituto do Ceará, 1941, p. 275). Argumentamos, a partir da análise das evidências apresentadas, que Estevão esteve entre os Tremembé em Almofala, no Ceará, no ano de 1940, em período anterior ao dia vinte de agosto, data daquela sessão. Entre aquele dia e o dezoito de novembro havia voltado de Almofala e retornado para Belém, conforme a dedicatória com sua assinatura. Seria ele, então, a partir desta estadia, o autor do conjunto fotográfico presente em sua coleção?! Se esta hipótese é plausível, evidencia processos até então desconhecidos na história dos reconhecimentos étnicos no Nordeste, em especial no Ceará, já que esta viagem de Carlos Estevão acontecera na sequência daquelas empreendidas entre os povos próximos ao Rio São Francisco nos anos anteriores e que resultaram numa série de processos interétnicos e de diálogo com o Estado³².

O contato e a troca, a aculturação, a categorização hierarquizada entre níveis culturais, a busca de origens, a conjectura histórica de reconstruções e probabilidades são categorias analíticas destes pesquisadores. Homens de seu tempo, apesar das diferenças em suas abordagens, nutriam muito de uma perspectiva culturalista, folclórica e assimilacionista, comuns à época. Estes pesquisadores formaram importantes e pouco estudadas coleções etnográficas e, através delas, construíram representações sobre os povos indígenas que estudavam. Compreendendo a mudança e dinâmica cultural como assimilação, não havia espaço para perceber o “outro” transformando-se e permanecendo identificado enquanto diferente. Apesar de toda a distância destes pesquisadores em relação às certezas evolucionistas do século anterior, eles permaneciam presos a uma análise sinonímica das categorias

32 Várias problemáticas se desdobram desta hipótese, mas seu esclarecimento não está ao alcance deste trabalho. Dizem respeito, por exemplo, a saber em maiores detalhes como ocorreu esta viagem a Almofala, o que o(s) levou até lá, que objetos foram coletados e qual a trajetória destes, por que os Tremembé não seriam incluídos no processo de mediação de reconhecimento junto ao SPI? Problematicamos algumas destas questões em: Gomes, 2011.

cultura e identificação. O processo de aculturação, advindo do contato, torna-se um dever inevitável e um *apriori* imprescindível. No limite destas diferenciações, classificam socialmente muitos dos grupos do seu tempo, não mais como indígenas, mas enquanto “descendentes” ou “remanescentes”. Como os Tremembé que, mesmo tendo sido visitados por Carlos Estêvão, em 1940, apenas depois de mobilizados politicamente, em meados da década de 1980, passaram a ter consideradas suas demandas por reconhecimento pela Funai (Valle, 1993).

As pesquisas empreendidas por estes estudiosos, entre as décadas de 1920 e 1960, aproximadamente, foram fundamentais para subsidiar o aprofundamento que novas abordagens analíticas trariam em um momento crucial na redefinição do campo de mobilizações pela classificação social e étnica, em que o embate de representações simbólicas sobre a presença indígena exigiria o estabelecimento de novos pressupostos teóricos para a compreensão das crescentes mobilizações políticas, iniciadas a partir da década de 1980.

1.2 Representações sobre o outro: museus, memória e antropologia

As diversas correntes antropológicas, cada qual de acordo com suas tradições filosóficas, estudaram diferentes povos em várias regiões do mundo e, no interior de seus pressupostos conceituais, teorizaram sobre a relação entre a cultura material e estas populações, possibilitando aos objetos tornarem-se importantes documentos para a compreensão da formação da Antropologia e dos seus desafios teóricos e epistemológicos.

As práticas de estudar, coletar e colecionar objetos com o intuito de preservação, classificação e exposição, estiveram presentes no ofício de antropólogos desde muito cedo, como nas primeiras expedições de caráter etnográfico, com as do Estreito de Torres (1888), a Jesup do Pacífico Norte (1897-1902) ou a Dakar-Djibouti (1932) (Clifford, 2011, p. 20). “(...) os objetos etnográficos são criados pela etnografia” (Kirshenblatt-Gimblett *apud* Velthen, 2012, p.54). A cultura material dos povos estudados era alvo de conhecimento e estudo, em seus

aspectos funcionais, estruturais ou simbólicos. Na construção de seus olhares sobre o “outro” – povos etnicamente diferenciados – diversas teorias antropológicas orientaram práticas de colecionamento, formas classificatórias e modelos expositivos. Pesquisadores tributários de modelos evolucionistas e difusionistas, precursores na constituição disciplinar da antropologia, já utilizavam os objetos materiais de acordo com seus pressupostos conceituais, seja percebendo-os como “sobreviventes” de estágios evolutivos anteriores, seja como documentos para a reconstrução dos caminhos e trajetos da “difusão cultural” (“rotas de difusão”), a partir dos “pontos de origem” em círculos concêntricos, como Thomaz Pompeu Sobrinho.

O colecionismo que então vigorava nas práticas científicas do final do século XIX ancorava-se principalmente em “duas formas de apreensão teórica no arranjo das coleções museológicas”. Uma, de perspectiva evolucionista, linear, enfatizando aspectos formais e funcionais e outra, mais relativista, preocupada com a contextualização dos objetos e sua multiplicidade funcional (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 105). A antropologia cultural boasiana, ao criticar os modelos evolucionistas de classificação e exposição, propondo uma “contextualização” dos objetos como ferramenta metodológica fundamental para a compreensão de seus significados, numa perspectiva relativista, abre um longo caminho que será percorrido pela teoria antropológica no estudo da cultura material durante o século XX (Velthen, 1992).

A associação entre objetos e mudança cultural não é nova em Antropologia. O que se transformou foi a interpretação das modificações da cultura material como processo social. Se difusionistas percebiam, através dos objetos compartilhados por vários povos, possíveis rotas e pontos de origem, e estes tornavam-se documentos para a reconstrução histórica dos trajetos da difusão cultural; para os adeptos dos estudos assimilacionistas de aculturação, os objetos seriam os testemunhos de um processo irreversível de incorporação dos indígenas na sociedade nacional. Neste olhar, tanto a inserção de novos objetos, quanto a extinção de outros documentariam o processo de miscigenação, diluição e incorporação dos povos indígenas à população brasileira. “As observações, ou a constatação de aculturação são acentuadas em torno de alguns elementos da cultura material, como ferramentas, roupas, utensílios domésticos e idéias religiosas” (Galvão, 1979, p. 131).

Estão intimamente relacionados, cada caso com as suas especificidades espaciais e temporais, teoria antropológica, cultura material e a compreensão das realidades dos povos estudados.

Em 1954, o antropólogo Egon Schaden, estudando os Guarani, afirmava que “Nos setores da cultura material, os mais permeáveis à infiltração de elementos estranhos, a aceitação de objetos de origem industrial se processa paralela à perda de técnicas tradicionais” (Schaden, 1974, p. 29). Para esta perspectiva antropológica, uma “etnologia das perdas culturais” (Oliveira, 2004), “A aculturação, nas diferentes esferas da cultura material, não poderia deixar de acompanhar e em parte mesmo de preceder as mudanças correlatas na esfera não-material” (Schaden, 1974, p. 26).

No entanto, Franz Boas propunha já em fins do XIX uma contextualização dos objetos no interior de suas lógicas culturais, apresentando uma perspectiva crítica em relação às classificações baseadas em critérios evolucionistas. “Representando uma posição revitalizadora”, Boas, ao invés de classificá-los conforme representantes de estágios sucessivos da evolução humana, propunha uma conexão entre “os objetos inanimados ao mundo dos vivos, a partir de sua inserção no contexto cultural” (Velthen, 1992, p. 85-86).

Os recentes estudos sobre cultura material, empreendidos sob perspectivas conceituais inovadoras, abriram diversos caminhos epistemológicos para a compreensão antropológica dos objetos. Estes estudos avançaram para além de abordagens culturalistas, estruturais ou funcionais, como atestam uma série de análises que redirecionam esforços para a compreensão dos “(...) empréstimos e apropriações culturais, resultantes de situações de contato e das redes de troca” (Velthen, 2012, p. 56). Para além de um pressuposto conceitual consolidado – os objetos como “documentos materiais” (Meneses, 1998 e 1993; Bittencourt, 2008; Velthen, 2012; Ramos, 2004) – uma série de estudos sobre cultura material (Appadurai, 2008; Thomas, 1991; Gell, 1998; Velthen, 2003; Lagrou, 2007; Barcelos Neto, 2008; Gomes, 2012), ao tratarem os “(...) objetos etnográficos como coisas individualizadas”, colocam “(...) em relevo aspectos tais como a materialidade, a ‘corporalidade’, ‘personalidade’, ‘agência’ e também as trajetórias intra e extra institucionais” (Velthen, 2012, p.57-58). Esta mudança de perspectivas transforma a preocupação em “tornar o outro presente”, em uma admissão da

“presença do outro”; inspirando ações colaborativas nas quais são cada vez mais comuns a abertura para “(...) a participação dos índios no processo de colecionamento e na perspectiva de musealização de suas culturas” (van Velthen, 2012, p. 63). No entanto, os processos de musealização em primeira pessoa, os “(...) povos indígenas e suas produções culturais no âmbito museal” (Velthen, 2012, p. 53), efetuadas sob a ótica de suas categorias nativas e práticas de colecionamento, ainda carecem de pesquisas etnográficas e análises antropológicas que dialoguem com estas abordagens contemporâneas.

Junto à negação e silenciamento sobre a presença indígena no Ceará a partir de meados do século XIX, foram formadas coleções de objetos (históricos, etnográficos e arqueológicos), das quais destacamos duas, por seu caráter pioneiro como acervos museológicos: a coleção do naturalista Francisco Dias da Rocha (1869-1960) e a do antropólogo Thomaz Pompeu Sobrinho (Borges-Nojosa e Telles, 2009; Marques, 2009; Holanda, 2005; Oliveira, 2009). Segundo Lúcia van Velthen,

O colecionismo do século XIX tinha como objetivos principais evitar a perda, não apenas das culturas indígenas, compreendidas na época como fadadas à extinção, como também do que esses artefatos poderiam testemunhar a respeito da origem e da evolução do homem. O valor atribuído aos objetos era essencialmente ligado à sua capacidade de informar a respeito de estágios primitivos da cultura humana, assim como de um passado comum que confirmasse a superioridade européia (Velthen, 1992, p. 84-85).

A Coleção Dias da Rocha (CDR), possui uma vasta seção de arqueologia composta por material lítico e cerâmico variado, prioritariamente encontrado no Ceará, porém, com escassas informações sobre procedência e condições em que foram achados os objetos (Borges-Nojosa e Telles, 2009). Estas duas coleções encontram-se espalhadas entre instituições museológicas, sendo que uma parte delas está sob a guarda do Museu do Ceará e da Casa José de Alencar (UFC), depois de trilharem percursos diferenciados e ainda obscuros.

Ribeiro e van Velthen apontam inúmeras possibilidades analíticas para os estudos dos acervos etnográficos a partir de uma concepção de história que tem como fontes uma multiplicidade de documentos:

textos escritos de todas as espécies, documentos figurados, produtos de pesquisas arqueológicas, documentos orais etc. Segundos as autoras, “No espaço aberto por essa disciplina, redefine-se o papel social dos museus etnográficos como repositórios das expressões materiais das culturas indígenas. Repensar o desempenho dos museus etnográficos confere um novo sentido às coleções e ao colecionamento e fomenta o seu estudo” (Ribeiro e Velthen, 1992, p. 103).

A contextualização das coleções se coloca como um procedimento metodológico primordial para desvendar possíveis significados. “O colecionador, a época e a forma de colecionamento apresentam importância crucial na contextualização das coleções, porque revelam sua relação com o campo intelectual que a produziu”, bem como as instituições que abrigaram e conservaram (ou não) estes acervos (Ribeiro e Van Velthen, 1992, p. 107).

“O que significa, hoje, o estudo de coleções etnográficas?” (Ribeiro e Velthen, 1992, p. 110). A coleção etnográfica Thomaz Pompeu Sobrinho ainda não recebeu a atenção devida, tendo em visto a sua importância científica, nem foi devidamente analisada sob o ponto de vista histórico-antropológico. “(...) os objetos, até mesmo depois de arrancados de seu meio e colocados sob o reflexo das vitrines emitem ecos de sua origem. Ecos que podem se tornar numa via que nos conduza a uma reflexão a respeito de nossas próprias relações para com as comunidades indígenas” (Velthen, 1992, p. 91).

Uma grande quantidade de espaços de memória foi organizada no Ceará durante o século XX por grupos historicamente dominantes, sejam museus familiares ou vinculados aos poderes públicos. Constituem-se como espaços significativos para a compreensão dos modos de construção do culto a uma história da nação a nível local, baseada na apologia do colonizador, dos seus feitos, datas e heróis (Meneses, 1994, p. 4) que, neste caso, tomam forma através de uma associação entre as memórias oficiais nacionais às das famílias “tradicionais”, oligárquicas, locais e regionais. Estas representações nos parecem “vivas” ou “autênticas”, justamente “porque dão concretude a interpretações que temos visto repetidamente e que têm cobrado uma legitimidade por sua associação com imagens amplamente difundidas acerca de uma comunidade ou uma cultura” (Lersch e Ocampo, 2004, p. 1). Nesse sentido, estas representações pressupõem “(...) um nexo

entre algum segmento da realidade e a sua reprodução em alguma forma de linguagem” (Sevcenco, 1993, p. 100).

Muito destes espaços de memória provém da musealização de casarões e coleções de objetos formados durante várias gerações, pertencentes, muitas vezes, aos herdeiros dos colonizadores que participaram da formação social destes lugares, cujos descendentes ataram objetos à sua versão da história, significando-a através da cultura material. Índios eram apresentados nestes espaços de memória oficiais de forma estereotipada, como atores sociais “subalternos”, “coadjuvantes”, “primitivos” ou “exóticos” (Gomes e Vieira Neto, 2009a, p. 367; Freire, 1998). Junto a esta representação, construiu-se outra, amazônica e idealizada que, na medida em que foi aumentando a mobilização étnica no Nordeste, região de colonização antiga no Brasil e de povos indígenas intensamente “misturados”, foi sendo cada vez mais confrontada com as imagens apresentadas pelos próprios indígenas em suas práticas e discursos³³.

João Pacheco de Oliveira afirmou, acerca da representação dos índios do Nordeste nos museus, que “tais povos e culturas passam a ser descritas apenas pelo que foram (ou pelo que supõe terem sido) há séculos, mas nada (ou muito pouco) se sabe sobre o que eles são hoje” (Oliveira, 2004, p.15). É um desafio saber o que são hoje, já que estavam presentes, em estados como o Ceará, o Rio Grande do Norte e o Piauí, apenas “através de peças arqueológicas e relações históricas de populações que viveram no Nordeste, e por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu e da Amazônia” (Oliveira, 2004, p. 18).

Em 1932 foi criado, em Fortaleza, o Museu Histórico do Ceará. Neste espaço, consagrava-se a memória de objetos referentes à ação do colonizador português, como fragmentos de canhões (relacionados

33 No Ceará, além das duas coleções citadas (Coleção Dias da Rocha e Thomaz Pompeu Sobrinho), destacamos, enquanto acervos etnográficos e arqueológicos existentes e pouco explorados, as coleções guardadas no Museu Regional dos Inhamuns (Tauá), no Museu D. José (Sobral), no Museu Arthur Ramos (Casa José de Alencar – UFC, Fortaleza), no Instituto do Museu Jaguaribano (Aracati), no Memorial da Cultura Cearense (Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, Fortaleza) e no Museu Histórico do Crato, para citar as mais representativas. Destacamos também, pela localização e o grande número de artefatos líticos, a coleção particular Jorge Simão, existente em Quixeramobim (Ceará, 2006).

aos fortins militares) e medalhas comemorativas aos 300 anos da expedição de Pero Coelho (a primeira bandeira portuguesa a adentrar na Capitania do Siará-Grande). Compunha ainda seu acervo de muitos objetos oriundos dos ameríndios, como “arcos, flechas, cachimbos, machados, vasos e urnas funerárias”, provenientes do Ceará e também trazidos de outros lugares (Holanda, 2005, p. 142). Há uma íntima e direta relação entre as representações construídas sobre os indígenas nos estudos de intelectuais vinculados ao IHGAC e sua materialização através da formação de acervos e coleções, empreendidas a partir de então no espaço institucional do Museu do Ceará, como depositário principal das “práticas de colecionamento” de seus integrantes (Gonçalves, 2007).

Seu fundador, também membro do Instituto do Ceará, o pernambucano Eusébio de Sousa (1883-1947), imbuído de um espírito cívico, foi o responsável pela formação inicial do acervo. Acompanhava uma tendência nacional de construção da memória da nação através da criação de espaços museológicos oficiais³⁴. Em 1922, temos a reorientação institucional do Museu Paulista (de um caráter naturalista para um perfil de museu histórico, em meio às comemorações do centenário da independência brasileira) e a criação do Museu Histórico Nacional (RJ), fundado e longamente administrado por Gustavo Barroso (Magalhães, 2006; Menezes, 1994).

Sobre a formação do acervo de objetos dos povos indígenas no Museu Histórico do Ceará, entre as décadas de 1930 e 1940, comentou a historiadora Cristina Holanda que

Presume-se que os artefatos das comunidades nativas (...) eram vistos pelos ofertantes (leigo ou intelectuais) como ‘arte primitiva’ ou ‘curiosidades exóticas’, descontextualizadas dos seus locais de origem, representando um ancestral distante no espaço e no tempo, ou ainda como atestados de um estágio de ‘evolução inferior’ e, portanto, distinto da nação brasileira, que conseguira galgar certos patamares de

34 No Brasil, as primeiras instituições museológicas foram criadas durante o século XIX: o Museu Nacional, criado em 1818 (como Museu Real), por D. João VI; o Museu do Pará, criado em 1868 (atual Museu Paraense Emílio Goeldi); e o Museu Paulista, criado em 1893 (Santos, 2002, p. 107-109).

desenvolvimento graças às influências da civilização europeia (2005, p. 144).

Em 1951, o Museu Histórico foi anexado ao Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC), tornando-se Museu Histórico e Antropológico (Holanda, 2005; Oliveira, 2009; Ruoso, 2009). O historiador Raimundo Girão, colega de Pompeu Sobrinho e Studart Filho no Instituto, tornou-se o grande responsável pela gestão do Museu e pelas modificações que então aconteceram. Muito embora não possua uma produção vultosa acerca da temática indígena, deu importantes contribuições para a edificação de uma história do Ceará, escrevendo várias obras, reorganizando o Museu e, consequentemente, selecionando, expondo e atribuindo sentidos aos objetos. Sob sua administração foi criada a “Sala do Índio”, onde estavam

(...) inúmeros elementos de comprovação da arte, dos costumes e da luta cotidiana dos indígenas que habitaram a região do Nordeste. A coleção lítica é de notável valor, pela variedade e raridade dos utensílios e efeitos que a compõem. Na maior parte, têm procedência na coleção etnográfica do antigo ‘Museu Rocha’, pacientemente coletados e classificados pelo naturalista Prof. Dias da Rocha. A outra parte, deve-se ao trabalho de acuradas pesquisas e cuidadosa catalogação do Dr. Pompeu Sobrinho, (...). Mais de 1.200 machados líticos, rebolos, amuletos, cachimbos, ao lado de originalíssimos pilões, igaçabas e camucins, dão sentido de austeridade e ao mesmo tempo de reminiscência histórica a esta Sala evocativa. Cada objeto testemunha a vida árdua e natural dos nossos antepassados das selvas, e cada um de nós sente dentro de si a força dessa raça, que nos legou no sangue e nos hábitos, indeléveis marcas. A visita à Sala do Índio transporta-nos espiritualmente a um passado eloquente, gravado com o sainete vibrante da aculturação da gente branca nesta área da nacionalidade, então em plena formação. Como que assistimos, em desfile, a todos aqueles conflitos de cultura, de sentimentos, de sexo e de idéias que configuraram afinal nosso cruzamento rácico nas suas bases mais profundas – o europeu e o ameríndio (...). É um belo passeio que realizamos pelas ‘alamêdas’ da pedra polida’ para melhor firmar o

contraste entre o primitivismo espontâneo e o cientificismo de hoje (Girão *apud* Oliveira, 2009, p.74) (grifo meu).

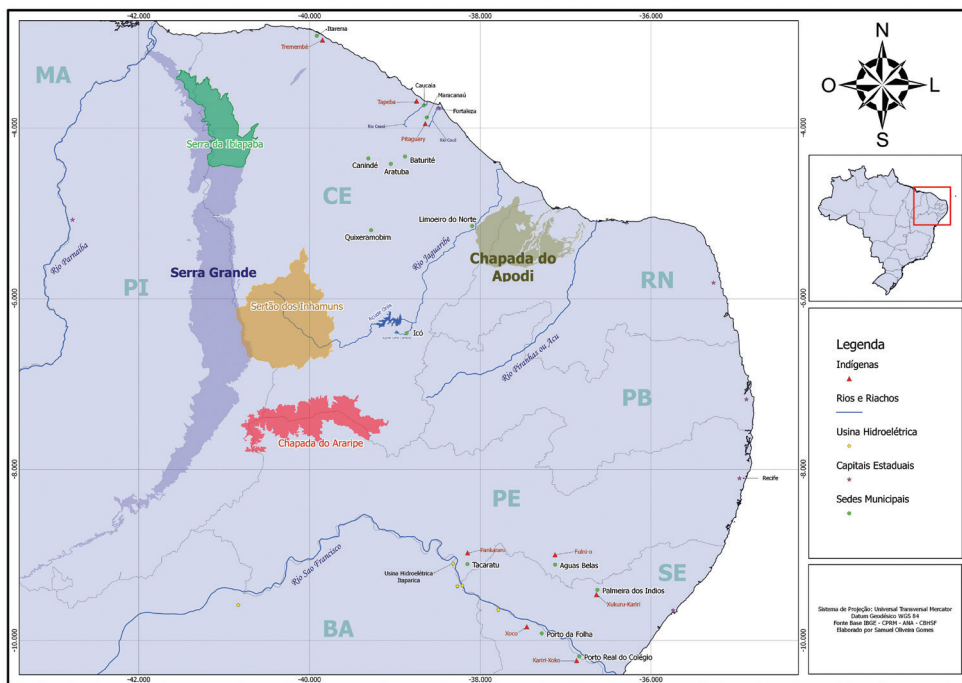
Imbuído de uma perspectiva evolucionista e acreditando numa inexorável aculturação, percebemos nas palavras de Girão o papel destinado ao indígena nesta representação. Aliado a “uma negação de sua ação como sujeito histórico”, o índio é o “elemento puro, primitivo, ingênuo, que passa por um processo de melhoramento a partir da miscigenação com o homem branco” (Oliveira, 2009, p. 75). Os objetos proporcionavam um passeio pela evolução, entre um “primitivismo espontâneo” (“as alamêdas da pedra polida”) e os tempos modernos do “cientificismo”, significando simplesmente “reminiscência histórica” de povos que, naquele momento, estariam extintos.

Desde as primeiras mobilizações indígenas ocorridas nos anos de 1980, o paradigma da extinção dos povos indígenas no Ceará foi substancializado em um decreto provincial, vale a pena ressaltar, inexistente. Tal construção vem sendo contestada em várias pesquisas recentes (Silva, 2009 e 2011; Valle, 2009a e b; Gomes, 2011). Em termos documentais, esta afirmativa se fundamenta na existência de uma série de ofícios e correspondências trocadas entre o Governo da Província, Ministérios do Império e a Assembléia Provincial, que reafirmavam continuamente a extinção indígena a partir da dispersão e miscigenação na, correntemente denominada, “massa da população civilizada”. Isso é questionável, por exemplo, por existirem vários registros históricos de queixas contínuas dos índios que tinham as suas terras invadidas naquele momento, fins do século XIX, como os de Messejana e Parangaba ou, já no século XX, como os indígenas de Pacajus (1915), entre vários outros casos semelhantes. No entanto, tal decreto vem sendo enfatizado nos discursos de lideranças indígenas e indigenistas, que se posicionam muitas vezes propondo a sua revogação³⁵.

35 Entretanto, existe um relatório, de 1863. Em 1860, chega na província do Ceará o engenheiro Antônio Gonçalves Justa Araújo, responsável por medir as terras devolutas nos aldeamentos indígenas. As denúncias feitas sobre o esbulho de terras na década de 1850 finda com a medição empreendida pelo engenheiro, cujas informações estão presentes no “*Relatório das Terras Publicas e da Colonização - Apresentado em 4 de março de 1863 Ao Illustrissimo e excellentissimo senhor Ministro e Secretario d’Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas pelo director da terceira*

A visibilidade destas mobilizações étnicas colocou em cheque perspectivas teóricas que, mesmo ainda possuindo hegemonia nos campos disciplinares da antropologia e da história, não davam mais conta de compreender estes processos sociais.

directoria Bernardo Augusto Nascentes de Azambuja". O relatório informa acerca da situação das terras dos aldeamentos indígenas em várias províncias, incorporando as devolutas aos "próprios nacionais" (terras públicas da União). O relatório mapeia os locais onde se encontravam os índios dispersos, informando sobre lugares, indivíduos, estradas, clima, agricultura e hidrografia. No Ceará, este trabalho de medição das terras indígenas ocorreu sobre o clima de tensão, por conta das "continuadas reclamações e conflitos" entre "índios e outros habitantes estabelecidos na primeira sesmaria de Mecejana", que desde 1857 já eram de conhecimento do Governo Imperial (Azambuja, 1863, p.12). As principais informações dizem respeito à medição e demarcação das terras devolutas da extinta vila de Messejana. Teriam sido medidos e demarcados "todos os terrenos ocupados assim pelos Índios, como por pessoas estranhas que alli se estabelecerão" (p.13). É referida carta topográfica, não localizada em nossa pesquisa. No interior do perímetro foram demarcadas 126 posses de índios. O relatório é um documento que situa o momento em que os conflitos por terras se acirravam, com as denúncias recorrentes feitas por índios e outros, e o Governo Imperial, medindo, identificando e demarcando as terras "não-ocupadas" por indígenas, passando a denominá-las de "devolutas" – tornando-as legalmente aptas para serem transferidas para particulares, posseiros, foreiros e compradores. A permanência contemporânea deste discurso evidencia o significado que tal proposição adquiriu entre o movimento indígena e indigenista cearense, mesmo que as pesquisas histórico-antropológicas demonstrem, justamente, que houve uma continuidade dessas populações sob o manto do não-reconhecimento, construído social e teoricamente.



2 TEORIAS, OBJETOS E SUJEITOS

2.1 Mobilizações étnicas, teorias antropológicas e museus indígenas

As classes dominantes moldam tudo e todos à forma de seus interesses. É incrível, à primeira vista, como ela consegue tecer os fatos e vesti-los de eternidade, levando os oprimidos a crerem na ‘imutabilidade da vida real’.

Sem isto, a classe dominante não teria como garantir as condições de permanência no poder, não teria, inclusive, como garantir a utilização dos aparelhos do Estado para legitimar suas ideias, seus pontos de vista, sua versão da história.

No processo de reconhecimento dos Índios Tapeba junto à FUNAI, o CSN – Conselho de Segurança Nacional, numa atitude de defesa a classe dominante (20.7.88) nega existência dos Índios em Caucaia, com base não em estudos antropológicos e sociológicos produzidos por competentes profissionais, mas na opinião furiosa dos fazendeiros da área em conflito.

A luta Tapeba recebeu apoio de órgão como MIRAD, Museu Nacional, CIMI, Arquidiocese de Fortaleza e, num dado momento, da própria FUNAI, além de quase cem entidades de classe, comunitárias, ecológicas e culturais, tanto em nível local, nacional, como em nível internacional – o que lhe conferiram um peso político de resistência incomum (Cordeiro, 1989, p. 155)

No início dos anos de 1980, ocorreu no cenário político cearense o surgimento de sujeitos coletivos reivindicando identificação e reconhecimento como povos indígenas, se mobilizando para a obtenção de direitos sociais e, principalmente, territoriais, garantidos somente pela Constituição Federal de 1988. Em documento da Associação Missão Tremembé (AMIT), consta que

Os povos indígenas no Ceará, a partir do ano de 1982, iniciaram um movimento no sentido de se organizarem e reocuparem o seu espaço na sociedade cearense. Nesse movimento, os Tapeba foram apoiados publicamente pela Arquidiocese de Fortaleza. Em 1987-1988, começa a articulação dos Tremembé do Capim-açu e dos Tremembé da Almofala-Varjota, no município de Itarema. Em seguida, os Pitaguary em Maracanaú e Pacatuba, e os Jenipapo-Kanindé, no Aquiraz. Depois os grupos indígenas localizados na Diocese de Crateús. Nessa região, estão os Kalabaça, Potiguara (de Monte Nebo e de Monsenhor Tabosa), os Tabajara (Crateús e Monsenhor Tabosa), os Kariri e os Tupinambá (Crateús). Mais recentemente os Kanindé de Aratuba-Canindé, e os Tremembé de Córrego João Pereira (Itarema-Acaraú) (O movimento indígena no Ceará, AMIT, 2001).

O processo de reconhecimento e regularização fundiária dos Tapeba e Tremembé iniciou-se em 1986 e, em ambos casos, até hoje suas demandas territoriais ainda tramitam na justiça, em infindáveis novelas judiciais formadas por seguidos laudos antropológicos anulados por contestações efetuadas por interesses conflitantes à demarcação das terras.

No Ceará, diferentemente do processo de mobilização e reconhecimento dos povos que habitam nas circunvizinhanças do rio São Francisco (em PE, BA e AL, principalmente), que ocorreu a partir da década de 1920 e subsequentes, com a ação dos grupos indígenas e do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (Sampaio, 1986; Peres, 2004; Arruti, 1995 e 2004); a visibilização de demandas provindas da mobilização étnica e o despertar de um interesse intelectual e político, se tornaram significativos apenas a partir da década de 1980 (Sampaio, 1986; Cordeiro, 1989; Leite, 1993).

As teorias antropológicas construídas para analisar esses processos no Nordeste, região de colonização mais antiga no Brasil, onde os índios tinham sido dados como extintos no século XIX – “ao arripio dos fatos”, como afirmara Manuela Carneiro da Cunha (1994, p.7) – tiveram que superar perspectivas assimilacionistas e de uma etnologia das perdas, sob pena de não darem conta destas novas realidades que envolveram, entrelaçadamente, identificação étnica, dinâmicas da memória e organização sócio-política (Reesink, 1983; Sampaio, 1985; Oliveira, 2004). Na década de 1980, a perspectiva culturalista até então hegemônica cedeu espaço para os estudos etnográficos (sincrônicos) e histórico-antropológicos sobre grupos étnicos no Ceará, no bojo deste processo de organização política e mobilização por reconhecimento (Barreto Filho, 1993; Valle, 1993). Ganhariam espaço abordagens de caráter interacionista, relacionais e situacionais (Barth, 1998 e 2000; Poutignat e Streiff-Fenart, 1998; Weber, 1991), apesar do grande peso da naturalização da identificação indígena baseada em critérios raciais e biológicos entre o senso comum, a opinião pública e, até mesmo, setores acadêmicos conservadores.

Na história tradicional, o índio romantizado e estereotipado, habitante de um idílico e longínquo passado ou aprisionado em museus, coleções etnográficas ou itens folclorizados, não rimava com a ativa atuação social daqueles sujeitos contemporâneos, com as representações que organizavam sobre si e nem com a forma como se apresentavam publicamente, rearticulando dinamicamente símbolos, práticas e discursos em prol do reconhecimento. Como entender estes processos que reúnem, intimamente, transformações de identificações sociais, reelaboração cultural e reinterpretação de referenciais do passado? Os usos, os papéis e as relações desses processos com as dinâmicas da memória são fundamentais para sua compreensão, pois se fundam, eminentemente, no ato de rememorar originalmente o passado, com o intuito de construir novas referências que legitimam, fortalecem e dão sentido às suas identificações étnicas e mobilizações políticas.

As transformações dos focos das pesquisas antropológicas, assim como a própria constituição de um campo de ação indigenista, se relacionam aos processos de mobilização étnica e aos modos como se reconfiguram as representações e o reconhecimento dos povos indígenas, com importantes desdobramentos políticos e simbólicos. A íntima

relação entre teoria e política é fundamental na constituição de um “modo de reconhecimento” que, segundo João Pacheco de Oliveira, é a “noção que aponta a forma como coletividades e pessoas indígenas seriam percebidas e registradas pela sociedade colonial e, depois, nacional” (Oliveira, 2011, p. 12).

Em relação à antropologia indígena, no entanto, apenas nas primeiras décadas de 1990 temos os primeiros trabalhos sobre as mobilizações étnicas no Ceará, como parte do Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI), do Museu Nacional (UFRJ). Os Tremembé foram estudados por Valle (1993) e os Tapeba por Barreto Filho (1993), orientados pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho. Na busca de analisarem “(...) o fenômeno do ressurgimento das identidades étnicas (indígenas)” no Nordeste, realizariam “(...) originalmente monografias de orientação etnográfica, (...) resultantes de um prolongado trabalho de campo e da utilização de métodos e conceitos antropológicos” (Oliveira, 2004, p. 9). Com pesquisas etnográficas sendo efetuadas entre vários povos indígenas do Nordeste (Grunewald, 2004; Brasileiro, 2004; Martins, 2004), visava-se criar “Uma base consistente e sistemática de monitoramento do processo de terras indígenas no nordeste, envolvendo os diversos agentes sociais diretamente envolvidos com a questão” (Oliveira e Leite, 1993, p. I).

Depois disso, vários estudos foram efetuados por novas gerações de pesquisadores, em programas de pós-graduação de departamentos de Ciências Humanas e Sociais vinculados às universidades públicas, aumentando notavelmente a produção durante meados da década de 1990 e na primeira década do século XX. Esta geração vem realizando novas abordagens, a partir de referenciais analíticos que possibilitam uma reinterpretção de vários aspectos da história e antropologia indígenas no Ceará³⁶.

36 Destacamos os trabalhos antropológicos de Hênry Trindade Barreto Filho (1993), Carlos Guilherme do Valle (1993), Max Maranhão Aires (1994, 2000), Marcos Messenger (1994), Gerson Augusto Oliveira Jr. (1998, 2006); Roselane Bezerra (2000), Joceny de Deus Pinheiro (1999, 2002), Carmén Lúcia Silva Lima (2003, 2007, 2009), Juliana Gondim (2010), Analú Tófoli (2010), Alexandre Gomes e João Paulo Vieira Neto (2009), Estêvão Palitot (2009 e 2010), Alexandre Gomes (2012), Bruno Ronald Silva (2013) e Ronaldo Santiago Lopes (2014).

A partir da década de 1980, a produção teórica e o debate político, ao se deslocarem para os movimentos sociais e universidades, ressoaram na imprensa e na opinião pública, possibilitando a concretização de um campo de ação indigenista no Ceará, no qual interagiam povos indígenas em processo crescente de organização e diversas instâncias da sociedade, como Igreja Católica, universidades, ongs, Estado etc., em torno dos embates e disputas de representações sociais e construções simbólicas. Essa mobilização culminou em 1994, com a realização da 1ª Assembléia Indígena no Ceará. O Jornal “Antena das Comunidades”, em 1995, assim noticiou este encontro:

Em 1994 realizamos em Poranga, região de Crateús, a 1ª Assembléia Indígena no Ceará, nos dias 26, 27 e 28 de agosto, com a presença de 79 indígenas de 7 povos do Ceará e 1 da Paraíba: Genipapo, Kalabaça, Kariri, Pitaguary, Potyguara de Monte Nebo, Tapeba e Tremembé de Almofala (do Ceará) e Potyguara (da Paraíba). O objetivo dessa primeira assembléia, nascido da proposta de nós próprios, indígenas, foi para nós se encontrar, se conhecer, conversar juntos, sobre: 1. As raízes e a história de cada povo indígena: Quem somos nós; 2. As lutas e enfrentamentos, a nossa resistência; 3. As preocupações e dificuldades. No final houve uma Romaria à “Cidade dos Cocos”, à 4 léguas de Poranga, a terra sagrada dos Kalabaça, com uma caverna muito importante, uma localidade também muito bonita e agradável. Para essa assembléia várias pessoas, entidades e nós, grupos indígenas, contribuímos. Foi um conjunto de força e solidariedade. Lideranças indígenas dos Povos do Ceará: Genipapo-Kanindé, Kalabaça, Kariri, Pitaguary, Potyguara de Monte Nebo, Tabajara, Tapeba e Tremembé de Almofala.³⁷

37 Jornal “Antena das Comunidades”. Sábado, 21 de outubro de 1995. Acervo documental da etnia Jenipapo-Kanindé. A primeira assembleia indígena no Ceará foi marcada pelo encontro inédito entre os índios do sertão com os do litoral. Segundo a missionária Margareth Malfliet “Maria Amélia conseguiu o ônibus para trazer uma maior representação dos povos do litoral. Todos os indígenas de fora ficaram arranchados nas casas das famílias (uma troca de experiências fortalecedora)” (Malfliet, 2009, p. 426). Um registro importante sobre o encontro é o vídeo *1ª assembleia indígena do Ceará – Poranga*.

Neste mesmo ano (1994), era lançada uma publicação resultado de uma vasta pesquisa realizada em arquivos regionais e nacionais, visando efetuar um mapeamento de fontes para a história indígena e do indigenismo, que exerceu grande influência “sobre toda uma geração de pesquisadores, intitulada Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros, coordenada pela professora Maria Manuela Carneiro da Cunha, a partir do Núcleo de Apoio à Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP)” (Silva, 2009, p. 17). No Ceará, a pesquisa foi coordenada pela antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre, com a contribuição do historiador Francisco Pinheiro, professores dos departamentos de Sociologia e História da Universidade Federal do Ceará (UFC), respectivamente. Tal publicação demonstra o interesse da questão indígena como objeto de reflexão acadêmica, e o papel desempenhado por sujeitos e grupos vinculados às universidades como agentes ativos no processo de reconhecimento das demandas políticas e sociais das organizações dos povos indígenas, a partir do momento em que passaram a investigar questões étnicas e apoiá-los publicamente em suas reivindicações.



8. Primeira Assembléia Estadual dos Povos Indígenas no Ceará (Poranga, agosto de 1994). Acervo da Oca da Memória (Tabajara e Kalabaça de Poranga)

Ao identificar cerca de “11 instituições públicas e privadas detentoras de documentos sobre o índio, nos séculos XVIII e XIX” e

identificar 34 conjuntos documentais, este estudo tornou-se fundamental para as pesquisas históricas e antropológicas sobre a problemática indígena realizadas desde então no Ceará. Ressaltar a importância de uma produção cada vez maior de pesquisas sobre a presença indígena no Estado (Palitot, 2009), constitui fato deveras simbólico e representativo, principalmente levando em consideração que “Foi no Nordeste e especialmente no Ceará que se inaugurou, em meados do século XIX, a extinção indígena no papel. Declarava-se (...) a inexistência de índios, para melhor se apoderar de suas terras” (Cunha, 1994, p. 8).

Este processo de mobilização política em torno da identificação étnica foi denominado por alguns estudiosos de “etnogênese” ou “emergência étnica”, abrangendo “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas” (Oliveira, 2004, p.20). O antropólogo argentino Miguel Bartolomé avalia teoricamente a diversidade de usos do conceito de etnogênese,

(...) para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões (Bartolomé, 2006, p. 39).

Entretanto, o uso do termo não é consenso na antropologia brasileira, muito menos os casos em que é utilizado. João Pacheco de Oliveira utiliza o termo “ressurgimento das identidades étnicas” (Oliveira, 2004), enquanto Edwin Reesink prefere a expressão “reemergência” ou “ressurgência”, ao considerar a existência de uma emergência historicamente anterior (Reesink, 2000, p. 394-395) (*apud* Vaz Filho, 2010, p.105). Mais de 40 povos indígenas reunidos em maio de 2003, em Olinda (PE), no “I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, afirmaram que

“Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”³⁸. Há de se concordar que o processo de mobilização de grupos sociais reivindicando reconhecimento étnico e direitos diferenciados evidencia uma tendência à etnicização da política, ou seja, à politização das identificações étnicas.

Na renovação epistemológica necessária à compreensão desses processos sociais há uma reinterpretação de clássicas teorias filosóficas e antropológicas, como importantes ferramentas analíticas para a compreensão dos processos de mobilização indígena. Dentre os autores significativos utilizados nesta construção interpretativa, à nível local destacamos, de um lado, Karl Marx – a questão indígena compreendida como resultante da luta de classes e relacionada à divisão social do trabalho e à formação de mão-de-obra – presente nas obras do advogado indigenista José Cordeiro (1989, ver epígrafe) e na do historiador Francisco Pinheiro (2000).

Por outro lado, na antropologia, destacam-se a influência dos postulados de Max Weber e, principalmente, Fredrik Barth, fundamentais nesta ruptura conceitual para os estudos dos movimentos étnicos. Esta fértil discussão sobre etnicidade veio ganhando corpo crescente na antropologia contemporânea a partir dos anos 1960 (Barth, 1969; Cohen, 1969), propondo analiticamente a separação entre etnicidade e cultura, desde então definitiva no trato de tais questões (Eriksen; Nielsen, 2007).

O compreensivismo weberiano parte de uma perspectiva hermenêutica, que busca a compreensão (*verstehen*) e interpretação do ponto de vista do outro (seja este “outro” uma cultura ou indivíduo), através do entendimento das motivações para as ações sociais. Deste modo, a atenção volta-se não para o funcionamento ou a articulação do sistema, mas para o entendimento do que motiva os indivíduos a agirem de determinada forma. Seus conceitos de “ação social” (e seu caráter relacional),³⁹ “sentido” (o caráter subjetivo do sentido da ação

38 Carta dos povos indígenas resistentes, 2003.

39 “A ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro. Os outros podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas

social para os agentes)⁴⁰ e “relação social”⁴¹ são fundamentais para a percepção da subjetividade como importante fator na construção do sentimento de pertencimento a uma coletividade étnica (Weber, 1991; Barth, 1998 e 2000; Poutignat e Streiff-Fenart, 1998). Entretanto, se a noção de etnicidade

(...) permitiu de modo incontestado um avanço teórico importante na conceptualização dos grupos étnicos, deixa, portanto, subsistir um determinado número de confusões que se devem menos, a nosso ver, à diversidade de fenômenos que ela abarca do que às divergências conceituais fundamentais mascaradas sob o aparente acordo teórico conquistado contra o primordialismo (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 121).

Seja uma visão primordialista (identificação étnica como algo buscado na incessante procura de origens primordiais), seja substancialista (identificação étnica vinculada a um determinado conteúdo, a uma substância) ou instrumentalista (identificação étnica enquanto meio para alcançar um fim pré-determinado), estas abordagens teóricas têm cedido, cada vez mais, espaço a formulações teóricas processuais, como as do antropólogo norueguês Thomas Erikssen, ao afirmar que “(...) the members of human groups have a ‘innate’ propensity to distinguish between insiders and outsiders, to delineate social boundaries and to develop stereotypes about ‘the other’ in order to sustain and justify

completamente desconhecidas. O comportamento só é ação social quando se orienta pelas ações de outros” (Weber, 1991, p. 13-14)

40 “(...) o sentido da ação não é algo já dado que de algum modo seja ‘visado’ pelo agente como meta de sua ação, mas é a representação que ele, como agente, tem do curso de sua ação e que comanda a sua execução. (...) O que motiva a ação não é seu sentido, mas o modo como o agente representa para si ao conduzi-la” (Cohn, 1991, p. XIV).

41 “Por relação social entendemos o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência” (Weber, 1991, p. 16).

these boundaries” (Eriksen, 1996, p.1).⁴² Segundo o autor, poderíamos até conceituar etnicidade de modo semelhante a gênero, sexo e idade, categorias classificatórias que existem em qualquer sociedade humana, entretanto, alerta para os perigos de sua aceitação como um fenômeno universal e a-histórico (Erikssen, 1996).

Na obra póstuma de Weber, “Economia e Sociedade” (1922), o capítulo “Relações comunitárias étnicas” (Weber, 1991) introduziu formulações que se tornaram fundamentais para a análise das dinâmicas interétnicas, redescobertas na esteira das teorias interacionistas. Entre estas asserções, Weber já ponderava que toda espécie de comunidade é portadora de costumes comuns; que nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade de hábitos e costumes, e que a crença na afinidade de origem pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas (Weber, 1991, p.267-273).

Em trecho clássico, Weber insere a subjetividade enquanto elemento fundamental para a construção do sentimento de comunhão étnica, possibilitando a compreensão dos grupos étnicos como formas de organização política. Denomina

(...) grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtudes de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (...) A comunidade étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito

42 Os membros dos grupos humanos têm uma ‘inata’ propensão para distinguir entre insiders e outsiders, para delinear fronteiras sociais e desenvolver estereótipos sobre ‘o outro’ em questão para sustentar e justificar essas fronteiras (tradução livre).

artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam (Weber, 1991, p. 270).

Alguns símbolos de diferenciação social são evidenciados intencionalmente por “comunidades étnicas” que afirmam, através destes sinais (diacríticos), determinadas referências identitárias, emblemas de suas diferenças (Barth, 1998; Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 194). Manuela Carneiro da Cunha afirma, noutro trecho que tornou-se clássico nos estudos sobre etnicidade no Brasil, que a cultura de um grupo étnico, na

(...) diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função (...) enquanto se torna cultura de contraste (...) tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (Cunha, 2009, p.237).

Poderíamos considerar os objetos enquanto construtores destas fronteiras étnicas? Objetos, num espaço museal ou utilizados socialmente de modos os mais diversos, nas esferas rituais, em atos públicos, reuniões e/ou escolas: qual a relação entre objetos, identificações sociais e étnicas e memória? Até que ponto os objetos se constituem como parte do processo de organização social das diferenças?

2.1.1 Revisitando Fredrik Barth: cultura como fluxo, descontinuidade e variação

Barth admite a fundamental influência da perspectiva interacionista do sociólogo Erving Goffman (1922-1982) na formulação das modernas teorias sobre etnicidade (2000b). Goffman, por sua vez, sistematiza alguns princípios fundamentais do interacionismo simbólico, propondo a compreensão da sociedade a partir do estudo da interação cotidiana. A interação é considerada um processo fundamental de identificação

e diferenciação de indivíduos e grupos, que não existem isoladamente, mas apenas em relação uns com os outros – procurando incessantemente uma posição de afirmação pela diferenciação (1963 e 1959). O desempenho dos papéis sociais se relaciona com o modo como cada indivíduo concebe sua imagem e a pretende manter. Goffman considera o mundo como uma espécie de teatro, no qual indivíduos e grupos representam de acordo com as circunstâncias, se diferenciando por rituais posições distintivas (Goffman, 1985). A problematização do sociólogo sobre a relação entre estrutura social e a problemática do ator, será transposta, de sociedades modernas e urbanas, para os grupos étnicos em interação, por Fredrik Barth (2000).

A construção teórica mais influente de Barth foi expressa na introdução da coletânea “Grupos étnicos e suas fronteiras” (*Groups Ethnicity and Boundaries*), de 1969. O escrito sistematizou as principais tendências e renovações teóricas da época num texto curto, enxuto e que enumera alguns pontos-de-vista que tornar-se-ão fundamentais: a etnicidade como fenômeno social e político, não especificamente cultural; a fronteira étnica define o grupo, não o material cultural que ele contém; a relação define os grupos étnicos, não sua cultura; a relação dos grupos (re)define o significado da cultura. Barth critica a idéia de identidade étnica relacionada mecanicamente enquanto mero aspecto da cultura, da história ou do território próprios de um grupo, propondo uma conceituação processual para a definição das fronteiras (*boundaries*), construídas nas diferentes situações de interação entre os grupos sociais e étnicos (2000).

Tomando o contrapé das abordagens etnológicas clássicas que pressupõem a estabilidade das entidades socioculturais identificadas como ‘grupos étnicos’ e problematizam a mudança sob a forma do empréstimo ou da aculturação, a abordagem de Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência de grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 112).

A obra de Barth é paradigmática nos estudos sobre etnicidade porque rompe com uma visão essencialista, amplia a visão sobre o

fenômeno étnico e estabelece uma separação definitiva entre o conceito de “etnicidade” dos de “raça” e “cultura” (Eriksen, 1996). Em sua análise, o grupo étnico se constitui como categoria de atribuição/identificação que propicia a interação e a organização entre os sujeitos, buscando nas fronteiras étnicas os elementos da interação social, num enfoque relacional (Barth, 1998). Este é um imperativo categórico de grande influência nos estudos atuais sobre etnicidade e, justamente por conta de um uso quase indiscriminado, uma série de críticas vêm sendo feitas, propondo uma reavaliação da utilização deste instrumental analítico, à luz de diferentes materiais empíricos (Reesink, 2008 e 2010; Villar, 2004).

Devemos tomar precauções para não generalizar, através de conceitos totalizadores, processos históricos, espacial e socialmente localizados. Utilizamos a noção de fronteira (*boundarie*) enquanto dinamizadora das relações entre os grupos, atentando para a história e o contexto local, nos quais experiências particulares se configuram como processos sociais, por isto a importância atribuída à análise etnográfica. “Culturas diferentes, historicidades diferentes” (Sahlins, 2003, p. 11).

Outros aspectos de sua obra – alguns presentes na própria introdução, outros no seu artigo revisionista escrito 25 anos depois (Barth, 2000) – apesar de trazerem diversas importantes contribuições teóricas a este debate, ainda permanecem pouco articulados em análises contemporâneas. Barth admitiu, em 1994, que o aspecto que mais frutificou daquelas contribuições de 1969, foi “The empirical strategy (...) was to give particular ethnographic attention to persons who change their ethnic identity: a discovery procedure aiming to lay bare the processes involved in the reproduction of ethnic groups”⁴³ (Barth, 2000, p. 10).

A discussão moderna sobre etnicidade reflete as transformações da antropologia contemporânea. Na obra de Ulf Hannerz, “(...) o conceito de cultura foi redefinido para significar fluxo, processo e integração parcial, em vez de sistemas de significados estáveis e demarcados”

43 “A estratégia empírica de conceber atenção etnográfica particular para pessoas que variam sua identidade étnica, sistematizando um procedimento com o objetivo de situar e revelar os processos envolvidos na reprodução dos grupos étnicos” (tradução livre).

(Eriksen e Nielsen, 2007, p. 205). É importante perceber “sociedade e cultura principalmente como fenômenos históricos”, ao invés de “estruturas e padrões atemporais e imutáveis” (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 213-214). De certo modo, as asserções barthianas, feitas há mais de quarenta anos para os estudos sobre etnicidade, já antecipavam um movimento reflexivo da antropologia contemporânea. Para Marc Augé, em análise antropológica,

É preciso sair de si, a sair de seu entorno, a compreender que é a exigência do universal que relativiza as culturas e não o inverso. É preciso sair do cerco culturalista e promover o indivíduo transcultural, aquele que, adquirindo o interesse por todas as culturas do mundo, não se aliena em relação a nenhuma delas (Augé, 2010, p. 107).

Nossa abordagem se fundamenta num olhar que prioriza os modos como indígenas vivencia(ra)m as relações interétnicas, tanto na dinâmica de interação com o Estado (“contato”), quanto numa “perspectiva” indígena e de sua cosmologia para a interpretação dos processos, na percepção dos sentidos com que os grupos étnicos resignificaram suas culturas e memórias (Oliveira, 2004; Castro, 1999). Realizaremos uma abordagem sócio-política do “contato”, junto a uma compreensão “internalista”, olhares que serão articulados através da análise dos objetos. Este viés ecoa como parte da superação das teorias da aculturação e do assimilacionismo (Silva, 2005), rompendo com uma “etnologia das perdas culturais”, e compartilhando da visão dinâmica, relacional e situacional de cultura, enquanto processo histórico e social (Oliveira, 2004 e 1999).

Segundo Fredrik Barth, quando “(...) atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, formam grupos étnicos no sentido organizacional” (Barth, 1998, p. 194). Admitir a influência e importância das formulações barthianas não significa se resumir a elas enquanto ponto de vista teórico. O artigo citado, *Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity* (Questões permanentes e emergentes na análise da etnicidade) (1994), que atualiza sua visão sobre o debate, Barth retoma as formulações de então e atualiza suas ideias, dialogando com as transformações da

teoria na antropologia contemporânea. Enfatiza que o atual momento é muito mais propício para a aceitação das formulações daquela época por conta da desconstrução do conceito de cultura como algo homogêneo ter se fortalecido durante as últimas décadas do século XX (Barth, 2000).

A partir da percepção de que “a variação empírica em cultura é global e contínua” (Barth, 2000, p.14), Barth estabelece um conceito de cultura como fluxo, continuidade e variação, opondo um conteúdo cultural às fronteiras constituidoras dos grupos. Segundo ele, fluxos culturais podem ser observados em qualquer população, “é contraditório e incoerente, e é distribuído diferenciadamente sobre pessoas posicionadas de forma variada” (Barth, 2000, p.14). Para entender a constituição das identificações étnicas, deve-se atentar para as experiências das quais é formada e não para um suposto “inventário homogeneizado de manifestações”, um todo cultural exclusivo e uniformizado. “A questão é analisar os processos de fronteiras, não enumerar uma soma de conteúdo, como num velho modelo de traços e limites”, ou seja, perceber os fluxos culturais em campos de continuidade e de distribuição, trocas e contatos variados entre os grupos étnicos e sociais (Barth, 2000, p.14-15).

Barth define três níveis de interpenetração dos processos étnicos que devem ser considerados analiticamente, embora inseparáveis: um nível micro (individual), um nível médio (dos movimentos étnicos) e um nível macro (aparelho estatal) (Barth, 2000, p. 20-30). Introduz, como atualização do seu pensamento, a importância que concede ao diálogo entre grupos e Estado na construção da etnicidade.

Uma formulação consolidada diz respeito à consideração da identificação étnica como um traço da organização social e não como expressão da cultura, ou seja, etnicidade compreendida justamente como o processo de organização social das diferenças através das interações. O deslocamento do foco analítico ocorre da cultura para as fronteiras (sua construção, manutenção e redefinição) e “processos de recrutamento” – “grupos étnicos e suas distinções são produzidos sobre interações particulares, históricas, econômicas e políticas circunstanciais, altamente situacionais e não primordiais”. A constituição da identificação étnica é formada a partir de processos de atribuição e autorreconhecimento, assim os indivíduos e grupos

vivenciam sua etnicidade como organização social das próprias diferenças (Barth, 2000).

No texto de 1994, Barth critica a reificação da categoria cultura por parte dos antropólogos que, idealmente, “imaginam como o primitivo caracteriza sua cultura”, “atribuindo propriedades para eles, homogeneizando e essencializando eles”. Considera o que denomina de uma “organização empresarial como parte dos interesses étnicos”: a mobilização de grupos étnicos como empreendimentos políticos conscientemente liderados, e não “expressão direta da ideologia do grupo ou da vontade popular”. Neste sentido, será útil a noção de “empreendedorismo étnico” (Barth, 2000).

Seria inocência não considerar as relações de poder entranhadas aos processos de construção social da memória. “(...) há o lugar do ator numa hierarquia social que dá peso estrutural a sua ação acarretando conseqüências maiores ou menores para outros atores” (Sahlins, 2008, p. 133). O cacique Sotero, do povo Kanindé, estabelece uma consciente relação entre os objetos e o poder da memória, que se materializa na seleção de peças para a formação de um acervo material diversificado e a organização de um espaço para sua guarda e armazenamento, com a atribuição de uma série de significados, relacionados com o processo de construção da etnicidade e da memória indígena.

Sotero conta, ao apresentar o acervo do MK, que “(...) Essa reportagem aqui foi a primeira reunião que fui, eu recebi a carta e fui, em Maracanaú, e trouxe a história dessa reunião. Da história que nasceu o nosso grupo indígena”.⁴⁴ Segundo Sahlins

Acima de tudo, na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos de seus projetos, pois esses objetos formam o contexto percebido, para a fala como atividade social. Tal contexto é de fato um contexto significado: os significados de seus objetos podem até ser pressupostos pelo ato de discurso (2008, p. 23-24).

44 Entrevista com o cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

O cacique dos Kanindé continua e, ao apresentar os objetos, lhes atribui sentidos: “Aqui é da nossa rezadeira que tem aqui e faz remédio. Esses aqui foi que fui num encontro em Brasília e pedi pra ficar junto com eles aqui e tirar uma foto, eles aceitaram. São cacique e pajé da Amazônia”.

Além da importância teórica, Barth estabelece dois procedimentos metodológicos que podem contribuir para uma “análise processual étnica”: 1. Observar a variação da cultura na totalidade de uma população plural; 2. Identificar processos que geram e produzem, notavelmente, as maiores discontinuidades culturais (Barth, 2000, p.15). Propõe duas questões problemáticas, das quais nos deteremos mais profundamente na primeira: qual é a diferença cultural organizada pela etnicidade?” (Barth, 2000, p.30)⁴⁵. Tratemos dos objetos.

Diversos povos indígenas vêm se apropriando crescentemente da construção de espaços museológicos para o fortalecimento de sua organização política em todas as regiões do Brasil e do mundo. Como aspectos próprios da antropologia contemporânea, os antropólogos Thomas Eriksen e Finn Nielsen apontam para as dificuldades nas distinções entre “nós e eles, observador e observado”, afirmando que “‘Nativos’ são perfeitamente capazes de identificar a si mesmos e se mostram cada vez mais avessos a tentativas antropológicas que se propõem a ditar quem eles ‘realmente’ são” (Eriksen e Nielsen, 2007, p. 193). Este movimento teórico e reflexivo da antropologia ocorre numa época de crescente mobilização social dos povos indígenas em todo mundo. “Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX” (Sahlins, 1997b, p.127).

Por seu turno, o museu indígena “serve para manter ou recuperar a posse de seu patrimônio cultural material”, permitindo uma “apropriação simbólica do que é seu, ao elaborar o que significa em sua própria linguagem” (Lersch e Ocampo, 2004, p. 3). Esta tipologia de museu dá “visibilidade à cultura indígena”, tornando-se “um centro de referência de memória, de documentação e de pesquisa” através da

45 A segunda seria: “E como debater, simultaneamente, a cultura e os grupos sociais por meio de fronteiras? (Barth, 2000, p.30).

realização de “um vasto conjunto de ações” (Vidal, 2008, p. 175). Nos museus indígenas, “Eles têm voz ativa e falam em primeira pessoa, seja na organização das narrativas museográficas, na condução de projetos educativo-culturais, ou na realização de procedimentos técnicos, tais como ‘restauração de peças’ e ‘identificação’ de fotos, objetos e matérias-primas” (Chagas, 2007, p. 190).

Relacionamos esta “descoberta” com a necessidade que os movimentos indígenas possuem de construir representações sobre si, num momento em que “As organizações de povos indígenas haviam sido formadas. Os direitos coletivos nas terras natais históricas estavam sendo reconhecidos e as demandas por terra faziam pressão com algum sucesso”, como aponta Adam Kuper, ao se referir a um processo de dimensões mundiais (2008, p. 277). Este processo vem acompanhado pela elaboração de declarações e resoluções internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – “Sobre Povos Indígenas e Tribais” (1989) e a “Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas” (2007).

A definição de grupo étnico e suas implicações políticas se transpõem do campo teórico para o terreno jurídico, em processos por vezes polêmicos e conflituosos de reconhecimento e disputa territorial. Nesse campo, os embates em torno dos conceitos de etnogênese e emergência étnica ocorrem *pari passu* à organização social de grupos que articulam discursos étnicos, que transformam as formas de narrar o seu passado articuladas a uma identificação em busca de reconhecimento. Direitos sociais conquistados, como a demarcação territorial e políticas públicas diferenciadas, como às vinculadas à saúde, ao sistema de cotas nas universidades e/ou auxílios financeiros, complexificam ainda mais o debate sobre os processos de afirmação étnica, nas arenas teórica, jurídica e político-institucional.

Se outrora, os povos indígenas foram classicamente os “representados”, atualmente protagonizam processos de musealização, constroem sentidos sobre a cultura material e exigem, em muitos casos, o repatriamento de coleções formadas em contextos colonialistas ou imperialistas, como no Canadá e na Austrália (Clifford, 2011; Turnbull e Pickering, 2010). Segundo o historiador Ulpiano Bezerra de Meneses,

“(...) como afronta étnica que, por exemplo, minorias e grupos indígenas entenderam a ‘publicização’ dos despojos de seus ancestrais. E nessa rota é que se encaminharam as tentativas de solução: a partir da década de 70, a legislação americana sobre patrimônio cultural passou a incluir dispositivos explícitos referentes a tais problemas. O mesmo contexto permite também esclarecer que não é a transferência do objeto pessoal para o espaço público que é relevante, mas o controle dos significados que tal transferência implica. Por isso é que grupos étnicos reivindicaram e assumiram, nos Estados Unidos, Canadá, Austrália, a organização e gestão integral de museus antropológicos (agora chamados de museus ‘étnicos’), para assegurarem a preservação de uma determinada auto-imagem, no deslocamento que a exposição pública provoca, do valor de uso para o valor cognitivo, possível de ser extraído de restos funerários e de objetos (inclusive os pessoais e personalizados), focos de disputa sobre o “direito à História” (Meneses, 1993, p.98).

Esta ruptura política e conceitual abriu um importante espaço para uma revisão do olhar antropológico sobre o “outro” construído através da cultura material. São inspiradoras as abordagens prove-nientes dos estudos recentes de coleções etnográficas, que privilegiam ações e processos colaborativos junto aos povos representados nos acervos. Neste sentido, destacam-se os trabalhos sobre a Coleção Carlos Estevão de Oliveira (Museu do Estado de Pernambuco) (Athias, 2010); a Coleção Thomaz Pompeu Sobrinho (Museu do Ceará) (Gomes, 2012); a coleção etnográfica do Museu Paraense Emilio Goeldi (Velthen, 2012); a coleção do povo Xikrim, sob a salvaguarda do Museu de Arqueologia e Etnologia/USP (Silva e Gordon, 2013); e as coleções etnográficas preservadas no Museu do Índio (FUNAI/RJ) (van Velthen, 2012, p.63), entre outros. Se outrora os grupos indígenas foram retratados através de diversas formas de colecionamento (como a coleta de objetos ou o registro fotográfico), as tendências atuais partem de demandas das organizações indígenas: ampliar a acessibilidade aos acervos produzidos sobre eles, incorporando e analisando os sentidos dos objetos sob suas óticas e cosmologias (Velthen, 2012; Gomes, 2012; Vidal, 2008, Freire, 1998).

O estudo e a formação dos museus indígenas ocorrem nesse contexto, como parte de processos contemporâneos de atuação étnico-política e teórico-metodológica pós-coloniais, nos quais se questionam os fundamentos autoritários e de dominação do conhecimento do mundo ocidental sobre o “outro”. Segundo James Clifford,

(...) a prática da representação intercultural está hoje mais do que nunca em xeque. O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950 e às repercussões das teorias culturais radicais dos anos 1960 e 1970. Após a reversão do olhar em decorrência do movimento da ‘negritude’, após a crise de *conscience* da antropologia em relação ao seu status liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada (Clifford, 2011, p. 18).

Formulações recentes vem construindo um conceito de cultura que considere os contatos, as trocas, os fluxos, as descontinuidades e as variações, como categorias analíticas que possibilitem estudar as relações e dinâmicas sociais, seja na diferença (antropologia), seja na temporalidade (história), ou na fusão destes horizontes – a opção aqui proposta. As proposições barthianas foram pioneiras entre formulações antropológicas que vêm extrapolando as fronteiras das relações interétnicas (Barth, 1998 e 2000), como postulados da própria renovação em teoria social. “Este mundo moderno, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. A diferença é um efeito de sincretismo inventivo” (Clifford, 2011, p. 19).

Na trajetória desta pesquisa, foi preciso compreender como ocorreu a organização política deste grupo de caçadores e agricultores rurais enquanto povo Kanindé, para desvendar os significados construídos sobre os objetos musealizados. Afinal, estamos lidando com um “(...) processo de autoatribuição de rótulos étnicos por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos” (Arruti *apud* Vaz Filho, 2010, p. 105).

O surgimento de museus indígenas, bem como dos museus comunitários, eco-museus, museus de território, dentre outros, é apontado como aspecto das renovações das instituições museológicas contemporâneas. Nesse contexto, que anda “(...) na contramão de uma concepção tradicional de museu, movimentos sociais organizados já despertaram para a potencialidade que os espaços de memória têm na construção de uma escrita da história que evidencie sua ação enquanto sujeitos sociais (...)” (Gomes, 2009b, p.402). o museólogo português Mário Moutinho aponta que esta aproximação dos museus com os contextos nos quais estão inseridos, “(...) tem provocado a necessidade de elaborar e esclarecer relações, noções e conceitos que podem dar conta deste processo” (Moutinho, 1993, p.6). Neste sentido, as noções de “coleção-objeto” cedendo espaço para a de “patrimônio”, a de “público-visitante” para “população” e a de “edifício” para a de “território” (Cândido, 2003, p.54; Varine, 2012), possibilitam a “(...) participação da comunidade na definição e gestão das práticas museológicas, a museologia como factor de desenvolvimento, as questões de interdisciplinaridade, a utilização das ‘novas tecnologias’ de informação e a museografia como meio autônomo de comunicação” (Moutinho, 1993, p. 6). A aproximação de museus com movimentos sociais, sem dúvida, são apropriações conscientemente orquestradas por conta de sua eficácia como espaço construtor e difusor de representações sociais.

Objetos e coleções etnográficas que se localizavam em dinâmicas e escalas de poder oriundas de relações de pesquisa, na qual os indígenas eram o *objeto* de estudo, reconfiguram-se nos processos museológicos “dos” indígenas. E, nesta perspectiva de compreender os processos de auto-representação, nos direcionamos ao estudo da visão indígena sobre si e, consequentemente, sobre sua história e os sentidos que possuem suas memórias. O sentido atribuído aos objetos e memórias, quando ressignificados no colecionamento dos museus indígenas, é produto de uma estratégia retórica que textualiza a experiência sobre si, reordena discursos de poder representacional e estabelece contra-narrativas. Nos cabe não reificar nem monumentalizar, não essencializar nem naturalizar, mas analisar como documento (Le Goff, 1990) e sentido (Oliveira, 2000) as representações construídas, sejam através dos objetos dos museus indígenas ou das coleções etnográficas,

na historiografia oficial ou nas reinvenções orquestradas sob as diferentes lógicas de um “regime de memória” indígena (Oliveira, 2011).

2.2 Apontamentos para uma história Kanindé: documentos, estudos, representações, trajetória

“2º- (condição da proposta de paz) Que o dito rei d. Pedro, e seus sucessores, sejam obrigados a guardar-lhe e fazer-lhe guardar por seus governadores e capitães-generais a liberdade natural em que nasceram e em que pelo direito das gentes devem ser mantidos, como os mais vassalos portugueses; e do mesmo modo a liberdade de suas aldeias; e que nenhuma em tempo algum possa ser pessoa alguma de qualquer sexo, maior ou menor, da nação janduí, escrava nem vendida por qualquer título, motivo ou ocasião que seja passada, presente ou futura” – Assento das pazes com os janduí, 10/04/1692 (Puntoni, 2002, p.300).

Kanindé, Jenipapo e Paiacú são representados em relatos e estudos históricos como grupos de parentesco, parte do grande tronco dos Tarairiú. A partir do século XVII são retratados batalhando no sertão, unidos ou em lados contrários e, posteriormente, sendo aldeados em Monte-mor (Baturité) e Pacajus, no Ceará. Neste ínterim, realizaram migrações de itinerários pouco esclarecidos. Os Kanindé (ou Canindé, como é mais comum em fontes e estudos), cuja presença já era registrada nas primeiras obras sobre a história do Ceará como um dos grupos étnicos do sertão, foram apontados em constante circulação no interior da capitania, mas habitando áreas próximas à bacia hidrográfica dos rios Choró, Quixeramobim e Banabuiú. As informações histórico-bibliográficas enfatizam a localização geográfica, os vínculos de parentesco e a catequese. Um dos documentos mais significativos registra que cinquenta casais de “tapuyos da nação Canindês”⁴⁶ receberam uma data de sesmaria em 1734, sendo reunidos aos Jenipapo, em 1739

46 “Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé”, de 17 de agosto de 1734. Datas de Sesmarias do Ceará, vol.12, nº-108.

e, em 1764, transferidos para a vila de Monte-mor-o-novo-D'América (atual cidade de Baturité).

Segundo o Dr. Théberge, “Os Canindés, de raça tapuia, ocupavam as vertentes do rio Curu, ao poente da serra de Baturité, foram com os Quixelôs (...) reunidos em Missão pelos jesuítas no lugar que ainda hoje conserva seu nome” (Théberge, 2001, p. 80). Alencar Araripe informava que faziam parte de uma “(...) tribo numerosa, que percorria as margens do Banabuiú e do Quixeramobim, e os territórios circunvizinhos”, parentes dos Genipapos, “que viviam nos distritos de Baturité e Russas, e cabeceiras do rio Choró”. Faziam parte de um grande e diversificado conjunto de povos habitantes do sertão no século XVIII, representados no Ceará, além dos três já citados, pelos Jucá, Quixelô, Anacé, Reriu, Panati, Quitariús, dentre muitos outros (Studart Filho *apud* Silva, 2006, p.58).

Os Tarairiú foram, juntamente com os Kariri, duas das nações mais bem documentados do período colonial no sertão. Isso, dentre outros fatores, pela imposição de uma forte resistência à conquista e ocupação das ribeiras dos grandes rios por onde pervagavam, como o Açu, o Jaguaribe e o São Francisco, entre os séculos XVII e XVIII. Eram povos do tronco linguístico macro-jê (Puntoni, 2002; Pompa, 2003; Pires, 2002; Studart Filho, 1962 e 1963). Importantes informações históricas acerca dos grupos Tarairiú podem ser obtidas em fontes documentais de origem holandesa, a quem se aliaram em muitas ocasiões⁴⁷.

Vestígios da trajetória histórica da nação Kanindé permitem acompanhar interações e contatos realizados no território da capitania do Siará durante o século XVIII, interagindo com diferentes frentes de invasão e conquista das terras. O ritmo de concessão de datas de sesmarias e sua distribuição permitem-nos acompanhar o processo de invasão por dois caminhos, principalmente, para entender como ocorreu o contato com os Canindé. Para a chegada na região do chamado “sertão de Canindé”, através da serra de Baturité; e para a ocupação do

47 Ver, principalmente, as obras dos cronistas Gaspar Barléus (História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício conde de Nassau, de 1647) e Roulox Baro (Relação da viagem ao país dos tapuias, de 1647), e as pinturas de Albert Eckhout e Frans Post.

chamado “sertão de Quixeramobim”, pelos rios Jaguaribe e Banabuiú. Nesta confluência de frentes colonizadoras, os Canindé se deslocaram, territorializaram e migraram, até chegarem em Baturité, onde são registrados em 1764, data em que o aldeamento é transformado em vila, como veremos.

Ao adotarem o etnônimo Kanindé, em 1995, parte das famílias do Sítio Fernandes vinculavam-se a um povo com uma longa trajetória histórica e de guerra. Um dos registros mais antigos remonta a Canindé, principal dos Janduís (*Joã-Duim*, *Jandowins*), na segunda metade do século XVIII, um dos principais povos envolvidos nas batalhas da Guerra dos Bárbaros. Os Janduís habitavam uma grande área do sertão, divididos em vários subgrupos que impuseram forte resistência ao estabelecimento das fazendas de gado e ao avanço da ocupação lusitana através da empresa pastoril no interior brasileiro (Abreu, 1963).

Os Janduís, como Tarairiú, segundo Pedro Puntoni, eram “(...) naturais do sertão de fora, principalmente nas capitânicas do Rio Grande e Ceará, estavam divididos em diversas nações, em disputa entre si, que levavam o nome de seus chefes (ou ‘reis’), como os janduís, canindés, paiaçus, jenipapoaçus, icós, caborés, capela etc” (Puntoni, 2002, p. 81-82). Entre 1630 e 1654, “(...) haviam sido aliados incondicionais dos holandeses”, por conta disso, “(...) se viram desamparados após a expulsão daqueles em 1654” (Puntoni, 2002, p. 86-87).

Canindé (...) era o principal dos chamados janduís, que haviam sido governados no tempo dos holandeses pelo ‘Rei Janduí’ e haviam realmente feito guerra contra os portugueses por longos anos. Em 1692, porém, Canindé acabaria por se render e firmar um acordo de paz, indo morrer com os seus em um aldeamento jesuíta, Guaraíras, futura vila de Arez. Esses janduí eram chamados, por vezes, de canindés (Puntoni, 2002, p.86).

Pedro Puntoni (2002) e Cristina Pompa (2003) escreveram trabalhos seminais para a compreensão histórica e antropológica dos grupos étnicos do sertão nos séculos XVII e XVIII, dentre eles, os Canindé. Destacamos também a pesquisa de história social de Eudes Gomes (2009), sobre poder e militarismo na capitania do Siará-Grande setecentista. Não é nosso objetivo elaborar uma trajetória histórica

detalhada sobre o grupo. No entanto, não nos furtaremos à interpretação de documentos e estudos que apontam para uma trajetória da nação Canindé no século XVIII e constroem representações fundamentais para entendermos, posteriormente, as diversas apropriações ensejadas através dos objetos e documentos musealizados no acervo do MK.

O “Assento de pazes com os Janduí”, de 10 de abril de 1692, foi um acordo firmado entre o rei de Portugal e o Principal dos janduí, o chefe Canindé. Segundo o documento, Canindé liderava “toda a nação janduí, difundida em 22 aldeias, sitas no sertão que cobre a capitania de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, em que há 13 para 14 mil almas e 5 mil homens de arco, destros nas armas de fogo” (Puntoni, 2002, p.300). O tratado tinha por objetivo estabelecer “uma paz perpétua para viver esta nação e a portuguesa como amigos”. Implicitamente, garantir a própria liberdade era um dos principais objetivos dos Janduí.

Entre as dez condições do tratado de paz, destacamos algumas, representativas da agência indígena no processo: o estabelecimento de laços de vassalagem entre Janduí e o rei de Portugal; a garantia da “liberdade natural” dos índios e suas aldeias; que batizariam e seguiriam “a lei cristã dos portugueses”; que defenderiam a possessão portuguesa de “armadas inimigas”; fariam guerra aos índios que a fizessem aos portugueses; os avisariam sobre ouro e prata encontrados em suas terras; permitiriam o repovoamento dos currais de gado ao longo dos rios principais, que haviam sido devastados, desde que garantissem as terras suficientes para suas aldeias e que recebessem devidamente o pagamento por trabalhos feitos e serviços prestados aos portugueses (plantio, pescaria, colheitas etc.) (Puntoni, 2002, p.300-301).

Os Janduí, segundo o tratado, eram “(...) a nação mais valorosa e pertinaz na sua defesa e ódio dos portugueses (...), os mais atrozes” (Puntoni, 2002, p. 301). Nações de guerra, nas primeiras décadas do século XVIII, os Canindé se envolveram em diversas ações de resistência, antes de solicitarem uma sesmaria, em 1731. “(...) a fama de irredentos e a relativa autonomia que conseguiram manter, muito em capacidade de incorporarem as técnicas militares de invasores (armas de fogo ou mesmo estratégias), transformou os Tarairiú nos protagonistas principais das guerras dos bárbaros” (Puntoni, 2002, p.87). Puntoni compreende esta guerra como uma série de focos de uma resistência descentralizada,

que se expressaram em vários conflitos dispersos contra a invasão e ocupação efetiva do sertão através do estabelecimento de fazendas e currais de gado, ao longo dos principais rios e povoações.

Carlos Studart Filho sugere uma trajetória para os Canindé, entre 1699 e 1764. Segundo ele, no início do século XVIII habitavam nas cabeceiras do rio Curu e nas ribeiras dos rios Quixeramobim e Banabuiú, próximos aos Jenipapo, ambos parentes dos Janduís. O autor relata que uma parte dos Canindé foi reunida aos “Sucuru” (umas das antigas denominações com que os Xukuru/PE são retratados), que era o nome de uma aldeia liderada pelo chefe Canindé, para formar a aldeia de Boa Vista, em Mamanguape, na Paraíba (Studart Filho, 1963b, p.195-199)⁴⁸.

Juntamente com seus parentes Jenipapo, os Canindé participaram de diversas ações de ataque a povoações e vilas nos primeiros anos do século XVIII. Atuaram ativamente no grande levante de 1713, que sacudiu a capitania do Siará-Grande, quando a única vila (Aquiraz, criada em 1699, e que também era a sede) foi destruída, aliados aos Jenipapo, Paiacu e outros grupos. Desde então, foram combatidos com maior veemência. Existe registro de um grande massacre contra os Canindé, ordenado pelo capitão-mor Salvador Aires da Silva, ocorrido em 1721, no interior de uma igreja na aldeia de São João, num local chamado Boqueirão, onde assistia o padre Antônio Caldas Lobato, que denunciara tal atitude ao rei de Portugal, em 1722 (Studart Filho, 1963b, p. 196).

48 O historiador Pedro Puntoni considera que os atuais Xukuru, de Pesqueira/PE, são “(...) tarairiús que haviam sido aldeados, pelos oratorianos, principalmente nas aldeias de Ararobá (...)” (2002, p. 86). Nesse sentido, não acredita “(...) que os modernos xucurus estão de todo enganados em referenciá-lo como grande líder”, ao que também, defende, “(...) deveriam fazê-lo os jenipapo-canindé e os paiacus do Ceará (...)”. Acreditamos que Puntoni, quando da realização da pesquisa que resultou na publicação da obra, não tinha conhecimento da mobilização dos Kanindé de Aratuba e Canindé que, diferentemente dos demais, no Ceará, reivindicam explicitamente essa ancestralidade, que remontam aos Tarairiú e ao rei Canindé.

2.2.1 Os sertões de Quixeramobim e Canindé

(...) declaro que dasera doboqueirão para baixo comprei mea legoa de tera ao Pe. Roiz Frazão por ser sem mil rs. Como consta daescriptura aco al meã legoa detera fis doasão della etrinta vaccas para patrimônio daCapella do Senhor Santo Antonio aco al terá eCapela sendo que pello tempo adiante sefasa Matris sedara com todos os ornamentos (...). (...) sendo que falesa em jagoaribe, ou quixeramobim meu corposera enterado emaminha Capella dogloriozo Santo Antonio, ecoando falesa muito distante daCapella, meenterem, não sendo em Igreja coando for tempo memudarão os ossos, para aminha Capella esendo que mora na Prasa do Recife, meu corpo sera emterado, naordem terseira do Recife (...).⁴⁹

Nos primeiros anos do século XVIII iniciou-se a colonização na região de Quixeramobim, com a implantação de fazendas de gado nas datas de sesmarias concedidas “(...) nas adjacências da ribeira do Ibu, atual Quixeramobim, nas proximidades do Boqueirão (...)” (Simão, 1996, p.28). A rota de penetração para o sertão central “(...) seguiu o curso dos rios Jaguaribe, Banabuiú e Quixeramobim, procedente do litoral, principalmente do Aracati”. Em 1702, foi concedida uma sesmaria a Thereza de Jesus e ao alferes Francisco Ribeiro de Souza, exemplar, nas motivações expostas, de muitas solicitações de datas de terra naqueles sertões. Segundo o documento, consta que eles, moradores da capitania do Siará,

(...) tem seus gados assim vaquam como cavalar e não tem teras algumas em q os poção criar e porq de presente tem notisia de hu riacho q deságua no rio Bonabuju da parte do norte o coal riacho se chama pela língua do gentio Ibu e corre por junto de hua serra a q chama o mesmo gentio Quixeremoby as coais terras estão devolutas e dasaproveitadas⁵⁰.

49 Testamento de Antônio Dias Ferreira, 2 de fevereiro de 1753 (*apud* Pordeus, 2011, p.44-52)

50 “Data e sesmaria de Thereza de Jesus e o alferes Francisco Ribeiro de Souza de duas léguas de terra no riacho Ibu, hoje Quixeramobim concedida pelo capitão-mor Francisco Gil Ribeiro em 7 de novembro de 1702”. In: SIMÃO, 1996, p.35-36).

A concessão de sesmarias nas margens do rio Quixeramobim e seus afluentes, foram ocorrendo “(...) partindo da foz para alcançar a nascente do rio, (...) até 1710, totalizando 38 datas de sesmarias sendo 57 os sesmeiros” (Simão, 1996, p.32). O estabelecimento definitivo na região é imputado a Antônio Dias Ferreira, que chegara “no duodécimo ano do século XVIII”. Demorou-se, porque “(...) a marcha para Quixeramobim foi dificultada pelos índios, sobretudo Quixarás, Canindé e Jenipapos (...)” (Simão, 1996, p. 32). Nas batalhas, “Seu companheiro de desbravamento, naqueles sertões – capitão Manuel da Cruz de Melo tombou vítima do gentio (...)” (Pordeus *apud* Simão, 1996, p. 32).

Antônio Dias Ferreira, natural de Porto, adquiriu as mesmas terras concedidas ao alferes Francisco Ribeiro de Souza e esposa. Ali, fundou a fazenda “Santo Antônio do Boqueirão”, embrião de Quixeramobim. Logo ergueu sua morada e uma capela sob a invocação de Santo Antônio de Lisboa e de Pádua. Seguiu, como muitos sesmeiros e conquistadores dos sertões, o costume de erguer uma capela ao lado da “casa-da-fazenda”, vizinhas aos currais de gado (Pordeus, 2011, p. 38). Em 1730, Dias Ferreira e os moradores do lugar pediam assistência espiritual ao bispo de Olinda, D. frei José Fialho, a mercê de erigir uma capela na fazenda. Para isso, “oferecia Dias Ferreira para o patrimônio do novo templo ‘meya legoa de terras com 30 vaccas cituada’”. Já em 1732, “era benta a novel capelinha” (Pordeus, 2011, p.39).

Devoto de São Francisco, Antônio Dias Ferreira era “(...) ingresso na ordem terceira de São Francisco do Recife, como noviço, no ano de 1734, e professo aos 24 de fevereiro de 1739” (Pordeus, 2011, p.39). “Em Quixeramobim (...) entre os primeiros povoadores aí quase todos eram portugueses (...). E esta particularidade permaneceu por muitos anos; ate meados do século passado. Os descendentes de portugueses (...) viveram sempre unidos por laços de casamentos” (Leal *apud* Simão, 1996, p. 34).

“A vila distendia-se às margens esquerdas do Quixeramobim e do riacho da palha (...). Nesse trato de terra, sobre um cômodo, ergueu-se a matriz”. No entanto, Dias Ferreira morreu antes do término das obras da igreja que mandara fazer. Deixou um testamento, escrito em Aracati, no dia 2 de fevereiro de 1753 (Pordeus, 2011). Mesmo com sua morte, em 1754, “(...) prosseguiram sem desfalecimento os trabalhos por ele encetados e que chegaram ao seu término, quanto à parte

principal, no ano de 1770, ou seja 25 anos após a criação de Freguezia” (Pordeus, 2011, p.51). O templo religioso funcionou como capela entre 1732 e 1755.

Em 1755, a capela é elevada à freguesia, e em 1789 é criada a vila de Campo Maior (Machado, 1997, p. 193). Em 1814, o então governador do Siará, Barba Alardo, conta três povoações na “Villa de Campo Maior de Quixeramobim”: Quixadá, barra do Sitiá e Boa Viagem. Localizada no centro da capitania, apesar das secas constantes, as fazendas prosperavam, mesmo que, por vezes, se extinguissem os gados e fosse necessário trazê-los de fora (Paulet, 1997, p. 23).

Por sua vez, a ocupação europeia da ribeira do rio Canindé e desta parte do sertão do Ceará ocorreu através da concessão de datas de sesmarias ao longo das margens dos principais rios e afluentes. A mais antiga sesmaria doada na região foi concedida nas margens do riacho Canindé⁵¹. A principal referência hidrográfica da região, o “(...) pequeno rio Canindé”, que nasce na serra da Marianna e “(...) passa junto a esta Villa, tendo por afluentes a esquerda os riachos das Pedras, Xinoaquê e Tejessuoca, (...); e a direita os do Souza, Longá, Seriemmas e Capitão-mor; despeja no rio Curu ao pé da Villa de Pentecostes, á sua margem direita” (Leitão, 1902, p. 50). Já no século XIX, em 1804, o padre João José Vieira descrevia os limites da vila, “Uma legoa de largo que principia d’onde deságuam as águas do lugar denominado Boqueirão (...) sua largura principia em um serrote chamado salgado (...) da parte de oeste e nascente com o rio Canindé” (Leitão, 1902, p. 47). A origem de alguns povoados, sítios e distritos existentes até hoje remonta a este período de concessão de sesmarias, como Nojosa (1724) e Ipueira dos Gomes (1806).

É um sertão desigual até o sopé da serra de Baturité, notando-se alguns serrotes esparsos aqui e alli. D’estes os mais notáveis são: o Pindá, Arirão, (...). Ao lado do poente estão as serras da Marianna, Jatobá e Machado, que se prestam a cultura

51 “Registro de data e sesmaria do tenente Coronel Phelipe Coelho de Moraes e d. Maria Franceza de Moraes, de uma sorte de terra de seis léguas, três para cada lado, no riacho Canindé, concedida pelo capitão-mor Manuel Francêz, em 8 de março de 1723 (Nº-66, vol.11º-, p. 105)”. In: Sousa, 1933, p. 49-50.

de cereais – milho, feijão, arroz, mandioca, algodão e algum café (...) (Leitão, 1902, p. 50).

As populações do sertão de Canindé e da serra de Baturité, desde o alvorecer da ocupação colonial, mantêm intensas relações. “(...) para os habitantes desta ribeira (Canindé), Baturité já foi ‘centro de intercâmbio’” (Feitosa, 2002, p. 15). “A entrada para os sertões de Canindé fez-se através da exploração da serra do Baturité, onde moravam os colonos, registrando terras no sertão; depois, passavam a morar no sertão durante o tempo chuvoso e no Baturité no verão” (Feitosa, 2002, p.10). O costume permanece até hoje. O padre Luiz de Souza Leitão deixou seu relato em 1898, falando que, anteriormente, “(...) a parte territorial do sertão de Canindé, quase inhospito, pertencia civilmente á villa de Monte-mor-o-novo-d’América” (Leitão, 1902). E Neri Feitosa, também padre, completa: “Foi o povo de Baturité que situou fazendas na ribeira do Canindé e povoaou esta região. Quem tinha sítio na serra do Baturité, também tinha fazendas nestes sertões” (Feitosa, 2002, p. 10).

A origem do povoado de Canindé se relaciona com a construção da primeira capela, que ocorreu apenas em 1755. A origem da capela de Canindé está vinculada a Francisco Xavier de Medeiros e ao tenente-general Simão Barbosa Cordeiro⁵². Desde o princípio, a construção da capela esteve envolta em fatos misteriosos, atribuídos a São Francisco, proezas que o fizeram famoso naquele sertão. Dois episódios destacam-se: a queda de um pedreiro da torre, ficando preso pela camisa após rogar por São Francisco; uma tesoura cair na perna de Xavier de Medeiros, e não acontecer nenhum ferimento sério. No início do século XIX já se registravam romarias e procissões numerosas à capela. O templo, concluído em 1796, foi demolido em 1910, para a construção

52 Segundo Arievaldo Viana, “Entre estes primeiros colonizadores estava o tenente-general Simão Barbosa Cordeiro, filho do capitão Francisco Simões Tinoco e de D. Ana Barbosa, filha de Simão Barbosa e D. Francisca Leitão. Fixou residência em Canindé em 1793, juntamente com aquele que a história consideraria como o fundador, sargento-mor português Francisco Xavier de Medeiros (...)”. Disponível em: <http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/> . Acessado em 7 de fevereiro de 2012. Acreditamos que este Tenente-Coronel Simão Barbosa Cordeiro era o pai do major Simão Barbosa Cordeiro (4º-), falecido em 1826 (Rocha, 1921; Leal, 2005). **Ver nota 62**, acerca dos Barbosa Cordeiro.

de uma nova e suntuosa igreja, que foi inaugurada na seca de 1915, planejada pelo arquiteto italiano Antônio Mazzini.

É de presumir que a antiga capella soffresse diferentes transformações de 1775 a 1796, anno em que foi difinitivamente concluida; porque ao passar para o presente século, já era um templo decorado e dotado de boas alfaias (...) objetos próprios de uma igreja rica e asseada (Leitão, 1902, p. 49).

As narrativas sobre a evangelização no sertão de Canindé registram a presença de muitos padres em missões itinerantes, rezando missas, batizando, ministrando sacramentos, dando sermões e fazendo desobrigas.

Nessas ações missionárias, registradas a partir de 1758, acabavam sendo seguidos por muitas pessoas entre as localidades⁵³. Em 1898, chegaram capuchinhos italianos, que passam 25 anos em Canindé.⁵⁴

Quando da inauguração da capela, em 1796, Canindé possuía três pontos de referência principais: “(...) a vila dos índios em Baturité (1764), Fortaleza (como sede do Governo e da Paróquia), e Aracati, como porto e centro comercial” (Feitosa, 2002, p. 11). Segundo Neri Feitosa, “A estrada de Monte-mor era o meio caminho para chegar a Aracati, onde os fazendeiros abasteciam-se de novidades vindas do Recife, do sul e da Corte”. No caminho, duas referências fundamentais para a orientação naqueles sertões até os dias atuais. “O itinerário deixava a

53 Segundo o site da paróquia de São Francisco das Chagas, “Na região de Canindé atuaram, a partir de 1758, Frei Manuel de Santa Maria e São Paulo, o qual, em 1759, celebrou missa em Campos, na Casa da Fazenda de Antônio dos Santos e em Renguengue, Frei Bartolomeu dos Remédios, entre 1766 e 1770, e Frei José de Santa Clara Monte Falco, de 1781 e 1800, que foi o grande incentivador da construção da Igreja de São Francisco das Chagas de Canindé”. Disponível em: <http://www.santuariodecaninde.com/caninde/historia/> . Acessado em 7 de fevereiro de 2012.

54 Segundo Arievaldo Viana, missionários capuchinhos da província de São Carlos de Milão, Itália, chegaram a Canindé em 1898, onde fundaram um liceu de artes e ofícios, escola e orfanato, dentre outras instituições. “(...) No ano em que os capuchinhos partiram para o Maranhão, com a fundação da prelazia de Grajaú, em 1923, os frades da Ordem Franciscana Menor se estabeleceram nesta paróquia, vindos da Bahia”. Disponível em: <http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/> . Acessado em 7 de fevereiro de 2012.

esquerda a serra do Pindá, tornava a ponta do maciço do Baturité, ficando a esquerda, atingia a vila dos índios, seguia para Beberibe, onde se fazia intersecção para o Forte (Fortaleza) à esquerda e seguia para Aracati” (Feitosa, 2002, p.15). Hoje, a cidade de Canindé é o maior centro urbano no sertão central.

2.2.2 A sesmaria aos “tapuyos da nação canindês” (1734) e a escritura de compra da “quebrada de plantar dos Fernandes” (1874)

“(...) estes tapuyos da nação Canindês, sam nascidos e Criados na Ribeira de Jagoaribe e nunca tiveram Missionario, próprio (...)” - João de Barros Braga, fevereiro de 1731.

Dentre as solicitações de sesmarias nas cabeceiras do rio Choró, destacamos a concessão de uma légua de terra a cinquenta casais de “tapuyos da nação canindês”, de 17 de agosto de 1734, que permite identificar um possível processo de territorialização pelo qual passaram. O documento permite acompanhar a trajetória dos Canindé nas décadas precedentes à solicitação, narrada pelo Principal, o solicitante.

Rezisto de data e sesmaria dos tapuyos da nação Canindês, (...) Diz o principal da nação Canindês, que está vivendo no grêmio da igreja a mais de vinte annos sem terem tido missionários e que por ora Recorrem a vxca e a Ilmo Sr. Bispo pa lhe premitirem dar missionário pa se aldiarem nas cabesseiras do Xoró donde tem terras de plantas, dizertas e desaproveitadas donde morarão os olandezes, paragem chamada Muxio (...). Conceder-lhe hua Legoa de terra, fazendo piam em hun olho de agoa, na dita paragem o xoju pa fazerem a sua Aldeya e viverem com o seu Missionario, outro sy por detrás da serra dos macacos está hum olho de agoa que faz campos com palmeiral capas de se poderem Aldeyar, e ter campos de sustentaçam pa. O gado do seu Missionario no dito olho de agoa pedem outra legoa, por tanto; Pedem a vexca. lhe faça mce em nome de sua Magde. Coceder duas legoas de terra nas partes confrontadas por estarem dezertas, e desaproveitadas pa. Se aldiarem em qual-quer das partes, onde for mais conviniente ao seu Missionario pa.

Elles e toda a sua dessendencia (...). Os cazais dos tapuyos Canindes são sincoenta pouco mais ou menos, o missionario que se offeresse hir assistir com eles na Missam mora na cidade de olda.(...) só necessita de ornamentos, e hua imagem pa. o altar, e o padre se pode utilizar com porçam dos moradores, como doutos costumão fazer naquellas paragens (grifos meus).⁵⁵

Através de uma petição feita em 1731, o principal da nação Canindé recorria ao então governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão, solicitando duas léguas de terras para se aldearem, “nas cabesseiras do xoro donde tem terras de plantas”, em local denominado “muxio”. Alegava estarem “vivendo no grêmio da Igreja a mais de vinte annos”, sem missionários, e por isso solicitavam um padre que pudesse viver com eles. Nesta “paragem chamada Muxio”, afirmavam “(...) terem estado os holandeses (...) onde deixavam vestígios de sua passagem”⁵⁶. Antônio Bezerra acredita que o Muxio “(...) fica entre as ilhargas da margem esquerda do antigo riacho Queiru, pelo tempo adeante Sitiay,

55 Certidão do APEC, 11 de outubro de 1996 – Livros das Datas de Sesmarias, volume 12, Nº 108.

56 Coincidentemente ou não, os Kanindé atuais possuem fortes lembranças acerca dos “framengos”, enfatizados pelos seus mais velhos como uma história contada pelos seus pais. Segundo dona Maria Porfírio: “Eu lembro que nos tempos de meus pais existia eram umas bichas, umas botija que achava enterrada. É do tamanho de um garrafão de refrigerante. Aí eles diziam que era dos tempos dos flamengos, mas aí ninguém sabe como era, meus pais tinha umas bem bonitinha, enrançado”. De algumas pessoas, escutamos associações entre os “framengos” e temidos “índios de antigamente”, que aparecem mais referidos ao sertão que à serra. Quando há essa associação, índios/“framengos”, estes aparecem como construtores das “tapagens”. Chamam de tapagens as interrupções em pequenos cursos d’água com uma espécie de cal, encontradas próximo às aldeias Fernandes e Gameleira, próximo a serra do Pindá. Segundo Zé Monte, os antigos “(...) já falavam nos índios, porque lá na Gameleira tinha o rio que corre em riba da serra, que eles eram tudo tampado. Eu andava nos matos mais o meu avô, ele dizia que era os flamengo que queria acabar com as água, ele num queria chamar índio e chamava de flamengos”. Segundo Sotero, “O cal que eles faziam queimava a pedra e machucava, lá mesmo eles faziam uma tapaia no rio, na nossa área indígena, que é lá na Gameleira, no sertão do Canindé, que é feita desse cal que nem sabe como eles faziam essa tapaia”. Segundo Cícero, “Os flamengos era uns índios valentes, né. Ouvi falar demais desses índios, comia as pessoas, matava as pessoas, sempre faziam medo a gente”.

depois Sitiá, e a margem direita do Camará, afluente à esquerda desse no município do Quixadá” (Menezes, 1918, p. 140).

O documento transcreve o diálogo à respeito da concessão da sesmaria, travado entre João de Barros Braga e o governador da capitania de Pernambuco e anexas (a qual o Siará-Grande estava vinculado), Duarte Sodré Pereira Tibão, entre 1731 e 1734. Quanto a este diálogo, o historiador Lúcio Maia acredita que “A intenção não-dita era reconhecer o ânimo dos Canindé, saber de suas intenções ao se aproximarem da tutela da igreja e ficarem sob a égide colonialista” (2009, p. 81-82).

O mesmo João de Barros Braga, que mediou os contatos com Duarte Tibão, em 1731, já conhecia os Canindé de longa data. Segundo Renato Braga, os Canindé,

Em 1727, com os Paiacu, constituíram o grosso da bandeira de João de Barros Braga, que subiu o Jaguaribe até as nascentes, combatendo e expulsando os índios com partes na contenda dos Montes e Feitosas, cuja presença tornara-se ameaça constante à vida e aos bens dos moradores da parte média e alta daquele rio (Braga, 1964, p. 237).

Segundo João de Barros Braga⁵⁷, os Canindé eram

57 João de Barros Braga teve uma longa folha de serviços prestados à Coroa Portuguesa, no combate e “pacificação” dos povos indígenas e conquista da capitania do Siará-Grande, no século XVIII. Segundo o historiador Eudes Gomes, era filho de Antônio de Barros e nasceu em Pernambuco, “participou de numerosas campanhas contra grupos indígenas no vale do rio Jaguaribe durante as chamadas “guerras dos bárbaros”, estabelecendo-se nas terras daquela ribeira como seu “conquistador”. Em 1696, auxiliou o padre João da Costa na fundação da aldeia de Nossa Senhora Madre de Deus, onde foram aldeados índios Paiacu (...)” (Gomes, 2009, p.7). Foi um dos maiores sesmeiros do Ceará, e principalmente do rio Jaguaribe, recebendo datas de terra desde 1700. Em 1701 foi eleito vereador da Vila de São José de Ribamar (Aquiraz), até então a única existente. Em 1703, foi-lhe concedida a patente de “coronel da cavalaria da ribeira do Jaguaribe” (Gomes, 2009, p. 9). Em 1706, combateu índios Icó e Cariri que haviam destruído o arraial de São Francisco Xavier, na foz do Jaguaribe. Apenas em 1706, foram-lhes concedidas seis datas de sesmaria em diferentes locais da capitania: no Cariri, e nas proximidades dos rios Curu, Banabuiú, Quixerambim e Acaraú. “(...) em 1713 o coronel João de Barros Braga liderou uma expedição de guerra aos índios Jaguaribara, Canindé e Anacé na ribeira do Jaguaribe” (Gomes, 2009, p. 10), entrada que proporcionou a morte de 95 índios e o aprisionamento de 400, atrocidade que lhe rendeu uma “devassa”. Almejava o posto de capitão-mor da capitania do Siará, onde

(...) nascidos e criados na Ribeira de Jagoaribe e nunca tiveram Missionario, proprio, mas por caridade sam todos bantizado e vivem no grêmio da Igreja, e as terras que pertendem por mce. de vxca. estam dezertas e desaproveitadas, e não prejudicam aos moradores, antes hem utilidade e fazenda Real; por serem terras de plantas, onde se podem lavrar mtas. farinhas, e servir aquella Aldeia de grande bem aos povoadores de quixeramobim, por lhe ficar a matris mais de cincoenta Legoa, vexa. mandara o qe. for mais conviniente e acertado. Joam de Barros Braga (grifos meus).⁵⁸

A sesmaria, solicitada juntamente ao padre para assisti-los, funcionaria também como espécie de aldeamento missionário. Os cinquenta casais Canindé, além de garantirem legalmente a posse das terras onde provavelmente já circulavam, estavam próximos a um olho d'água – Xoyai – e à vila de Quixeramobim, à qual poderiam “servir”. A sesmaria fala em “lavar farinhas”, portanto, deveriam cultivar mandioca. Como notícias posteriores informam sobre os constantes realocamentos da missão, provavelmente não passaram muito tempo territorializados neste lugar. Passados três anos de petição, em 1734, Pereira Tibão recomenda que João de Barros Braga

Passe a carta de sesmaria pa os Sptes. De huã Legoa de terra somente qe. será a primeira que pedem, sem prejuízo de tersseiro, e sem pençam por ser pa. os Índios. (...) Hey por bem de lhes dar, (...), hua legoa de terra em coadra no lugar a sima confrontando na beira do Rio xoro, chamad Muxio, fazendo piam no olho de agoa, o xoyai, Logram a eles e seus dessendentes, não prejudicando a tersseiros, com todas as suas pertenças, e Logradouros, e daram por ellas caminhos Livres pa. Fontes, e pedreiras, e pontes do Conselho, qe. por firmeza

exercia grande influência político-militar. “Em 1727, liderou uma grande campanha contra os “gentios” da capitania, desta feita subindo as imensas ribeiras do Jaguaribe e Banabuiú até atingir os limites da capitania do Piauí, matando e escravizando a um grande número, incursão que parece ter sido a última grande expedição de guerra aos índios da capitania do Ceará-Grande” (Gomes, 2009, p.12). Nota-se, portanto, que João de Barros Braga, em 1731, já conhecia os Canindé de longa data.

58 “Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé”, de 17 de agosto de 1734.

de tudo lhe mandey passar a presente por mim asignada e selada com o Signete de minhas armas (...) (grifo meu).⁵⁹

Lígio Maia analisou esta sesmaria sob a ótica das doações de terras a coletividades indígenas. Sobre o pedido dos cinquenta casais Canindé, observa que, no documento, os Canindé não “(...) referem-se a si mesmo como vassalos e nem pedem compensação por serviços prestados”, o que era comum em petições feitas por grupos indígenas. “E a razão é historicamente constatável, pois os Canindé, junto com os Icó, Paiacu e Jagoaribara foram apontados como causadores diretos de inúmeros conflitos contra os moradores do Ceará” (Maia, 2009, p. 78). Os Canindé não utilizariam os argumentos comumente articulados para justificar as petições de sesmarias, entretanto “Todos os dispositivos possíveis de aproximação com o intuito de constituírem sua vassalagem foram aqui acionados” (Maia, 2009, p. 79). No caso, solicitaram as terras junto com a igreja e os missionários, aparentemente aceitando o catolicismo e se dispondo a servir aos povoadores da ribeira do rio Quixeramobim, o que, junto ao fato de estarem relativamente “pacificados”, trazia certa legitimidade à sua solicitação.

A partir da concessão da sesmaria, tornar-se-iam “(...) vassalos e, como os demais, estavam debaixo das leis de vassalagem” (Maia, 2009, p. 80). Para uma população provinda de décadas de conflitos bélicos, aquele era um novo caminho a ser trilhado: morar com padres, trabalhar para os brancos, se deixar aldear. Concordamos com Maia, quando afirma que “(...) ao entrar nos meandros legais colonialistas, de alguma forma os grupos indígenas mantiveram a garantia de suas terras, apresentando formas de elaboração que se enquadram na necessidade de cada solicitação (...)”. Refletir sobre o que motivava os Canindé a requererem a terra nos possibilita adentrar em “uma intrincada rede de interesses com significados diversos” (Maia, 2009, p. 81-82).

Por conta do conteúdo desta sesmaria, o historiador Antônio Bezerra de Menezes acredita que “(...) os Canindé até 1731 nunca tiveram missionário próprio (...)”, e é apenas “(...) em 1739, que se fala dos Canindés e Jenipapos em missão (...)” (Menezes, 1918, p. 140).

59 “Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé”, de 17 de agosto de 1734.

Crerioso investigador, Bezerra de Menezes publicara, em 1918, uma carta patente ao índio da nação Jenipapo, Matias da Silva Cardoso, que permite acompanhar o processo de união das duas nações em um outro local, o “Sítio Banabuyu”. Cardoso fora à presença de Henrique Pereira Freire, capitão-geral de Pernambuco, no Recife, e em 21 de outubro de 1739, obteve uma carta-patente. Eis o documento:

Henrique Pereira Freire, do Conselho de Sua Magestade, Capitão-General de Pernambuco e mais capitánias anexas, etc. Faço saber aos que virem esta carta-patente que vindo á minha presença Miguel da Silva Cardoso, Índio da nação Genipapo pedir-me se queriam aldeiar e lhe desse Missionários para viver com os seus conforme a lei de Deus e de Sua Magestade. Certificando-me a união em que haviam de ter com os brancos, determinei mandá-los aldeiar com a nação Canindé, por serem ambas de mesma língua e parentes, no sítio Banabuyu, districto de Jaguaribe, capitania do Ceará, e formar uma companhia de Infantaria delles na referida Aldeia, e para o posto de capitão hei por bem nomear ao dito Miguel da Silva Cardoso, da nação Genipapo, por me constar ser entre elles pessoa de maior respeito e de bom procedimento e vir a diligencia referida, e por esperar delle daqui em diante viverá com muita quietação e os seus officiaes e soldados trazendo a sua Aldeia bem doutrinada e fazendo obedecer ao seu Missionário, assim como devem e são obrigados, com o qual posto não vencerá soldo algum da fazenda Real, mas gosará de todas as honras, pello que ordeno aos seus officiaes e soldados lhe obedeçam como devem. Dada na Villa do Recife aos 21 de outubro de 1739. Henrique Luiz Pereira (grifos meus)⁶⁰.

Matias Cardoso seria desde então o responsável por uma companhia de infantaria na aldeia e ganhava a patente de capitão, “(...) o qual posto não vencerá soldo algum da fazenda Real, mas gosará de todas as honras (...)”. A obediência aos padres, “como devem e são obrigados”, e a união com os brancos, “com muita quietação”, estão implícitas à cessão da carta-patente. A reunião das duas nações, justificada por conta

60 Patente do Índio Miguel da Silva Cardoso, 21-10-1739. (Bezerra, 1918, p.219).

do parentesco e língua comum, repetia alianças feitas alhures, que possuíam motivações distintas das que moviam a proposta em 1739. Me refiro às diversas ocasiões em que Jenipapo e Kanindé se juntaram para realizar ataques em vilas e povoações naquelas ribeiras, como “Em 1712, (...) No ano seguinte ao da destruição e matança de Aquiraz (...)”, quando “(...) repetem o sucesso na cabeceiras do Banabuiú” (Leal, 1981, p. 61).

Após a junção, estas duas nações indígenas passaram por vários outros realocamentos: para o local depois conhecido como “Aldeia Velha” (próximo ao Tabuleiro d’Areia, atual município de Limoeiro), para o Saco da Serra da Palma (sul do açude Cedro, atual município de Quixadá), para a ribeira do rio Quixeré (Studart Filho, 1963b). Daí, a Missão da Palma, ou de Nossa Senhora da Palma, como era conhecida, foi transferida para o maciço de Baturité, em 1764 (Silva, 2006), conjunto de serras que se ergue entre o litoral e o sertão-central cearenses, sendo erigida em vila como “Monte-mor, o-novo-d’América” (Porto Alegre *et all*, p. 17; Silva, 2006, p. 17 e 93). Monte-mor havia sido denominado, inicialmente, “Aldeia dos Paiacu” e tornou-se, posteriormente, “Freguezia da Villa de Nossa Senhora da Palma de Monte-mór novo”. Segundo a antropóloga Isabelle Braz, quando da sua ereção, em março de 1764, mandou-se “unir à vila que estava sendo criada, a antiga missão da Telha, situada no Quixelô (rio, localizado no centro-sul do Ceará), com todos seus índios e habitantes de ambos os sexos, para completar o número de casais exigidos pelo Diretório na criação das vilas” (Silva, 2006, p. 107). Tivemos em Monte-mor a reunião, naquele momento, de pelo menos três nações para formar a quantidade de casais exigidos pelo Diretório para a criação de uma vila de índios: os Canindé, os Jenipapo e os Quixelô. Os Quixelô, nação bastante resistente à ocupação do sertão, habitavam uma extremidade da bacia do rio Poti (Itaim-açu), “(...) descendo o Jaguaribe, acima do Boqueirão de Orós (...)” (Freitas, 1970, p. 153).

Segundo o Barão de Studart, baseado em Domingos Loreto (“Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco”), em 1757, entre as “Aldeias povoadas de índios que estão situadas nas Capitanias de Pernambuco”, “As do Ceará são as Aldeias dos Tramambés, Caucaia, Parangaba, Paupina, Paiacu no distrito da Vila dos Aquiraz, Palma na Ribeira do Quixeramobim, Aldeia Velha na Ribeira do Quixelou,

Aldeia do Miranda, Cariris Novos, e Aldeia da Serra da Ibiapava na Ribeira do Acaracu” (Studart, 2004, p. 184-185) (grifo meu).

Os principais aldeamentos indígenas transformados em vilas de índios no Ceará – com nomes de vilas portuguesas – foram: Porangaba (como Arronches, 1759), Caucaia (como Soure, 1750), Vila-Viçosa-Real (1759) e Baturité (como Monte-mor-o-Novo, 1764). Existiam ainda povoações menores, oriundas de aldeamentos, transformadas em freguesias indígenas e mantidas sem estatuto de vilas: Almofala, Monte-mor-o-Velho (Pacajús), São Pedro de Ibiapina, Crato e Arneirós (Porto Alegre *et all*, 1994).

Monte-mor-novo foi criado onde existia anteriormente a aldeia dos Paiacu, que foram transferidos para Porto Alegre (RN), em desastrosa travessia feita em período de estiagem. Para o tenente-coronel Borges da Fonseca, um ano após assumir o posto de Governador e capitão-mor da capitania do Siará-Grande (1766), aquilo havia ocorrido por conta do “desejo de terras”, já que logo foram compradas, após os indígenas partirem para seu trágico destino. O Barão de Studart informa que, em fins de dezembro de 1762, chegava em Baturité o diretor de Porto Alegre (vila do Rio-Grande), tenente-coronel José Gonçalves da Silva, com uma precatória, conduzindo “(...) consigo índios e tudo o que lhes pertencia e a igreja do lugar”. Na mudança, “(...) em tempo seco e impróprio, muitos morreram pelo caminho (Studart, 2004, p.185-186).

Escrevendo a história colonial de Baturité, Vinícius Barros Leal informa que Kanindé e Jenipapo, unidos na vila de Monte-mor-novo, “Constituíam clãs familiares distintos (...). Tinham uma longa história, desde os primeiros tempos da colonização, quando viviam em nomadismo (...). Os Jenipapos de Monte-mor constituíam as famílias: Figueira, Carrilho e Andrade, principalmente, com muitos entrelaçamentos entre si e com os outros”. No entanto, “Difícilmente com o grupo Canindé” (Leal, 1981, p. 59). Seriam estes indígenas, “(...) Canindés, Jenipapos e Paiacus” possuidores de “(...) qualidades artísticas na manipulação da pedra e do barro, fazendo com estes elementos objetos de uso doméstico e agrícola” (Leal, 1981, p. 60). Fala de um corte especial, talvez algo semelhante ao que John Monteiro chamou de “tonsura caracteristicamente jê dos Tarairiús” (2003, p. 15), que possuíam “no cabelo, tonsurando-se o principal; os outros aparavam a frente e

deixavam-se pender-lhes cabelos até os ombros”; e “As mulheres usavam um cinto de embira com penas ou folhas ligadas com cera de abelhas” (Leal, 1981, p.60).

Registra-se ainda, no início do século XIX, notícias sobre a presença na vila de Monte-mor, o novo, de uma grande população indígena. De 11 a 13 de fevereiro de 1806, o padre Almeida Machado lá esteve, em “Visitação”, informando que “He habitada por portugueses e Índios chamados, digo, da nação chamada Genipapo e tem por orago N.S. da Palma” (Machado, 1997, p. 199). Em 1814, o governador do Siará, Barba Alardo, descrevendo a população desta capitania, afirma que a vila, apesar de muito povoada, “nem por isso a sua população é grande, e quasi toda ella se compõe de índios” (Menezes, 1997, p. 144). Em 1808, Alardo estima a sua população em 2.745 pessoas. Segundo o ouvidor Rodrigues de Carvalho, que lá esteve em 1816, a vila havia sido “erecta para os Índios congregados de outros lugares, e hoje quasi toda habitada de extra-naturaes, nome que se dá a todo o que não é índio” (Paulet, 1997, p. 29). Ressalta a diferenciação existente em Monte-mor, entre índios e “extra-naturaes”, categorias de classificação social dos não-índios, permitindo-nos entrever aspectos das relações interétnicas no lugar. O relato do ouvidor é de uma vila simples, com “84 cazas muito arruinadas, muitas cobertas de palhas, e muito insignificantes” (Paulet, 1997, p. 29).

Em 1816, das vilas no Ceará, “são de índios cinco: Mecejana, Arronches, Soure, Villa-Viçosa e Monte-mor, que só tem de vila o nome” (Paulet, 1997, p. 6). Esta presença indígena no maciço de Baturité é, até hoje, extremamente difundida, seja através das tradições orais providas de narrativas familiares, seja na identificação de determinadas populações conhecidas amplamente como “descendentes”, mesmo que não mobilizadas politicamente pelo reconhecimento e afirmação como indígenas. Situação que perdurou no Sítio Fernandes até 1995, quando se iniciou um movimento de configuração étnica, dos quais seus protagonistas sempre referem-se aos seus ancestrais, o três irmãos Francisco dos Santos, ao traçar sua genealogia.

No dia 15 de abril de 1874, oito pessoas se reuniram no sítio Marés, no distrito de Coité, termo de Baturité, província do Ceará. Na casa de Joaquim Rodrigues dos Santos e sua consorte, dona Francisca Clara de Azevedo, os três irmãos Francisco dos Santos – Joaquim,

Raimundo e João – provavelmente liderados pelo primeiro, foram sacramentar um negócio. Estavam presentes, como testemunhas, os senhores Manoel Severiano da Silva e José Ribeiro de Freitas. Naquele momento, faziam lavrar uma “Escritura pública de compra e venda”. Para isso, convocaram o escrivão de paz, “servindo de tabelião”, Luiz Francisco de Melo Silva, para reduzir a um termo a aquisição de um “pedaço de terra de plantar nas quebradas da serra do Baturité no lugar denominado Fernandes no destrito de Cuité, termo de Baturité, província do Ceará”⁶¹. As “extremas” (limites) da terra adquirida pelos irmãos, por um conto de réis que já haviam pago, estavam situadas, para o nascente,

(...) no Riacho denominado ALBINO, à cima do olho d’água
(...) na confrontação de uma massaranduba que tem no
aceiro do roçado do falecido Manoel dos Santos. Para Norte
extrema com as terras dos mesmos vendedores MAJOR
SIMÃO BARBOSA CORDEIRO, ficando os compradores
com um roçado que ali tem um. Para o poente, extrema por
detrás da serra do Rajado, daí na extrema na Barra do Riacho
Albino e Cassundé, torna para o nascente de onde começa-
rão as referidas extremas (Escriptura pública...) (maiúsculas
no original).

Através daquele documento, registravam a compra efetuada. Entre os confinantes, os vendedores, Manoel dos Santos, finado, e o Major Simão Barbosa Cordeiro, que foi um poderoso fazendeiro e político da região dos sertões de Canindé.⁶² Apresentaram ainda ao es-

61 “Escriptura pública de compra e venda de um pedaço de terra de plantar nas quebradas da serra do Baturité no lugar denominado Fernandes no destrito de Cuité do termo de Baturité província do Ceará” – 15 de abril de 1874.

62 O Major Simão Barbosa Cordeiro “Descendia de nobre estirpe” (Rocha, 1921, p. 172), que remontava a Frutuoso Barbosa Cordeiro, fidalgo cavalheiro da Casa Real de Portugal, que chegou ao Brasil por volta de 1570 e, em 1579, obteve “o Governo da Paraíba por 10 anos, com o encargo de ‘conquistar e povoar a terra’” (Leal, 2005, p. 18), combatendo índios e franceses. Em sua descendência, os filhos com nomes Simão e Frutuoso repetem-se geração após geração. Sempre mantendo a condição que as “ilustrações do berço” lhes valeram, seus ascendentes receberam vários “títulos de nobreza”. Essas ilustrações valiam, na realidade, na elevação de caráter e fidalguia nas ações na paz e na guerra, preservando a tradição da família” (Leal, 2005, p. 22). O

crivão um bilhete, emitido no dia 2 de abril de 1874, pela Coletoria de Canindé, que foi transcrito na escritura nos seguintes termos:

Imposto de Transmissão de Propriedade em exercício de 1873 a 1874 à folha do livro de receita fica lançado um debito ao atual coletor a quantia de 60 mil réis, que pagou JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS do Imposto de Transmissão de propriedade na razão de 6%, correspondente a Hum conto de réis, importância por que comprou a Joaquim Rodrigues dos Santos e sua mulher a um pedaço de terra no lugar denominado Fernandes, deste município. Em 2 de abril de 1874. Coletor JOSÉ CORDEIRO DA CRUZ (Escritura pública...) (maiúsculas no original).

Ao final daquele ato, o “presente instrumento que depois de lhe ser lido, assinaram com as testemunhas, assinando a rogo dos compradores JOAQUIM FRANCISCO DOS SANTOS, por não saberem escrever” (Escritura pública...). A emissão da escritura desta terra só seria feita dez anos depois, em 1884, não sabemos ao certo por qual motivo. Em 1877 e 1888, ocorreriam duas grande secas que marcariam profundamente as experiências e memórias da população da província do Ceará. Este íterim foi marcado por muita fome e miséria entre sertão, serra e litoral; período do qual várias populações indígenas, como os Jenipapo-Kanindé da Lagoa encantada (Aquiraz) e os Kanindé de

Major Simão Barbosa, da sexta geração por linhagem materna, nasceu em 30 de agosto de 1799, filho de tenente-general Simão Barbosa Coelho e D. Marianna Francisca de Paula, na fazenda São Pedro, em Canindé. O pai é considerado um dos fundadores de Canindé. Morou em Fortaleza, onde foi comerciante, mas retornou e tornou-se um rico potentado rural em Canindé e região. Casou em 5 de julho de 1825, com uma filha do capitão-mor português José Mendes da Cruz Guimarães, Anna Mendes da Cruz Guimarães. Teve seis filhos. Faleceu em 3 de maio de 1887, na fazenda Serrote, em Canindé, com 88 anos. Desempenhou o papel de importante liderança no partido liberal na província do Ceará (Rocha, 1921, p. 174). “Uma crítica imparcial, firme e severa da sua vida política, ou melhor da vida política do seu tempo, (...) nos conduz a conclusão cabal que major Simão Barbosa foi um intransigente mas nunca um intolerante” (Rocha, 1921, p. 173). Chegou a ser convocado para assumir o posto de comandante superior da Guarda Nacional da Comarca. Ocupou diversos cargos públicos. “Patriota dos mais distintos, o Major Simão Barbosa não foi indiferente às lutas da Pátria e relevantes serviços prestou nas Revoluções de 1824 e 1832, e na guerra do Paraguai, em 1865” (Rocha, 1921, p. 174).

Aratuba, tem em sua memória social como referência temporal de deslocamentos e migrações.

A referida escritura é uma das duas que os Kanindé apresentam como parte de sua história, que se refere diretamente a um fato – a compra das terras em que habitam até hoje pelos três irmãos “Francisco dos Santos”, ancestrais aos quais se remetem a ancestralidade ao narrar seu passado. Estes objetos, os documentos, e o acontecimento (a compra das terras), possuem importante significado na tradição oral dos Kanindé, nas representações elaboradas sobre si e na formação de um sentimento de pertencimento à coletividade da qual fazem parte, intimamente relacionada com a terra em que vivem desde então, o Sítio Fernandes.

Os irmãos garantiam legalmente, em 1874, de acordo com um sistema jurídico de normas de propriedade e bens vigente no Brasil imperial, uma porção de terras férteis, delimitadas e circunscritas, por um conto de réis. Se valer da compra das terras para garantir a posse, normalizando uma transação comercial de acordo com os mecanismos burocráticos (escritura de compra e venda, registro da escritura por notário, pagamento de imposto de transmissão, registro da escritura em cartório), possibilitou-lhes e às suas famílias se estabelecerem de forma permanente nestas terras, e transmiti-las como herança para os seus descendentes, agregados e afins, até os dias atuais.

Em 1731, quando os cinquenta casais de “tapuyos da nação Canindês” solicitavam terras nas cabeceiras do Choró à Duarte Sodré Pereira Tibão, o acesso foi conseguido através da submissão aos ditames da Coroa portuguesa e ao regime jurídico das sesmarias, emitida em 1734. Posteriormente, os Canindé foram unidos aos Jenipapo, em 1739; foram para Monte-mor-o-Novo-d’América, vila de índios, transferidos em 1764. Em 1734, 1739, 1764 e 1874, acontecem processos distintos entre Canindé do passado e os Kanindé do presente, regidos por entrelaçadas memórias de migração e trajetória de deslocamentos populacionais, entre a serra e o sertão.

A escritura afirma que os irmãos já habitavam na região do Coité, no “termo de Baturité”, mesmo sem fazer menção ao lugar exato. Numa pesquisa realizada pelos Kanindé com as pessoas mais velhas das aldeias Fernandes e Balança, em 1996, “tia Judite”, na época com

76 anos e já falecida, nascida e criada na localidade da Balança (pé da serra), lhes contou que

Esse pessoal que mora aqui na Balança veio de Mombaça em 1914 para morar no Sítio Currimboque, que fica vizinho à Balança, no tempo de uma grande seca. Em 1916 se passaram para a Balança, onde ficaram morando e onde já moravam os mais velhos da nossa família. (...) Nossos pais eram: José Francisco dos Santos e Carolina Pereira dos Santos. Já moramos nessa localidade há mais de 70 anos. Nos comia lagartixa, badalaco (tejo), girita, todo tipo de caça do mato. Ainda hoje só como caça⁶³.

Dona Judite aponta, deste modo, para uma presença anterior dos seus parentes na aldeia Balança, se referindo provavelmente ao início do século XX, para uma migração provinda da região de Mombaça e o fato dos mais velhos já morarem lá antes disso. Os dois principais núcleos familiares que formaram os Kanindé de Aratuba, segundo suas narrativas, são os *Francisco* e os *Bernardo*. Os *Francisco* são identificados como habitantes da serra de longa data, estando ali desde 1874, cujos antepassados diretos seriam os três irmãos Francisco dos Santos. Os *Bernardo* (ou *Bernaldo*, como muitos chamam), são provenientes da Gameleira, localidade próxima à serra do Pindá (sertão de Canindé), identificados na oralidade como tendo chegado no Sítio Fernandes em épocas de grandes secas, notadamente a de 1915.

Entretanto, existem vários outros núcleos familiares importantes para a sociogênese dos Kanindé, que possuem memórias de distintas trajetórias históricas, que se incorporaram nas duas grandes famílias, principalmente através de alianças matrimoniais - como os Soares, os Barroso, os Pequeno, os Corrêia e os Lourenço. Os Kanindé apontam para quatro localidades onde existem parentes seus, no sertão de Canindé: Gameleira, Nojosa, Alto Bonito e Negreiros. Em Negreiros morava o Sr. Chico Silva, que foi entrevistado por eles em

63 Depoimento da Judite, 76 anos, da família dos Francisco, residente na Balança, onde nasceu, se criou e ainda mora. Setembro de 1996. Acervo do MK.

10 de setembro de 1996, então com 81 anos, nascido e criado na aldeia Gameleira. Segundo ele,

Aqui era tudo cheio de índio. Era uma aldeia só, daqui até o Canindé. (...) os índios se dirigiam dali para o Ipu. Essa região era toda uma aldeia só”. Seu Chico era “(...) filho da família Cachimbo”, a qual, junto à Barbosa, como duas famílias dos “(...) troncos velhos dos Canindé, como eles mesmos dizem, embora isso não seja conhecido publicamente⁶⁴.

A produção social desses registros deve ser percebida no horizonte da busca do reconhecimento como povo indígena, para o qual a construção social do passado será um dos processos fundamentais. Assim, em 1996 – no auge do conflito pela posse da terra da Gia com os trabalhadores rurais, depois assentados, da fazenda Alegre – os Kanindé buscavam ouvir as lembranças dos seus mais velhos e o que contavam sobre os antepassados. Este registro é resultado e vestígio de um acirrado e conflituoso processo de disputas sociais e simbólicas entre identificações sociais, narrativas sobre o passado e reconhecimento étnico.

Ao dar conta da presença de outras populações indígenas e dos lugares onde habitavam e circulavam, das suas aldeias, do Canindé ao Ipu, que já fica no pé da serra de Ibiapaba, possivelmente os Kanindé estavam se referindo a outros núcleos indígenas existentes ao longo do sertão, do qual poderiam ser parentes (ou não), manter contatos regulares (ou não), mas dos que, certamente, tinham conhecimento da existência.

Identificamos uma multiplicidade de referenciais temporais e simbólicos que se amalgamaram através de contatos, trocas e interações para formar a memória e o “povo dos Fernandes”, uma expressão comum usada na região para se referir a eles. Segundo João Pacheco de Oliveira, “Um regime de memória propicia um relato de uma história, mas o pesquisador deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento (...). Cabe a ele explorar a diversidade de fontes e a multiplicidade de

64 Depoimento do Chico Silva, 81 anos, nascido e criado na localidade Gameleira, município do Canindé-Ceará. Em 10 de setembro de 1996. Acervo MK.

relatos possíveis” (Oliveira, 1999, p. 118). A tradição oral dos Kanindé os metaforiza e simboliza. Estas duas fortes tradições indígenas, da serra e do sertão, uniram-se na formação dos núcleos familiares que adotaram o etnônimo “Kanindé” em Aratuba e Canindé, em 1995.

Cruzando a perspectiva histórica e a compreensão antropológica, analisaremos adiante como se constrói a historicidade na/da produção dos sentidos dos objetos no Museu dos Kanindé. Para isso, nos importará tanto a significação dada por eles aos objetos, documentos e narrativas sobre si, como também os caminhos provindos de uma análise historiográfica articulada à experiência etnográfica. Ao interpretar as informações providas da escritura, por exemplo, como um registro de processos sociais do passado, considero também como fonte documental o próprio sentido atribuído às escrituras pelos Kanindé, como objetos materiais que permanecem sob sua posse, herdadas dos ancestrais, se relacionando fortemente à construção da memória e etnicidade indígenas.

Um dos desafios da antropologia dos museus indígenas aqui proposta é relacionar a atribuição de sentidos aos objetos/memórias, como prática social relacionada ao colecionamento, ao debate sobre os limites da representação etnográfica (Gonçalves, 2007, p. 26). Esse avanço teórico foi possível através da identificação e análise das categorias nativas construídas nestes processos de apropriação e tradução. É necessário compreender como emergem contra-narrativas através da construção social de significações sobre as lembranças e as *coisas*, analisando as práticas sociais envolvidas na elaboração destas representações sobre si.

Um olhar antropológico para a memória indígena deve apreender as disputas pelo passado – modos de construí-lo e formas de dizer o quê e como aconteceu – que se materializam, na história oficial, construindo sentidos para o tempo a partir de uma versão que parte do ponto de vista do conquistador. Os movimentos indígenas contemporâneos elaboram outras visões do pretérito. As disputas entre versões distintas para a organização social da memória e, neste caso, dos objetos, se materializam nos museus indígenas, espaços de tradução que constroem representações sobre si em momentos de embate e mobilização política, exibindo e significando conteúdos materiais e simbólicos a partir de novas ordens discursivas, contando em primeira pessoa outras versões

para o que já aconteceu. As representações sobre si construídas pelos museus indígenas são parte de processos étnicos e se relacionam com as dinâmicas das identificações, a construção de sentidos sobre o tempo e as lutas e conflitos de classificação social da quadra contemporânea.



9. Cacique Sotero no Museu dos Kanindé, março de 2011

3 MUSEU DOS KANINDÉ: UM INVENTÁRIO DE SENTIDOS

3.1 Museu dos Kanindé: inventário e classificação do acervo

Eu sabia que o museu era coisa velha que a gente achava, e arrumava num canto pra contar a historia da gente, dos antepassados. Eu pensei que era uma história nossa que era a mesma história dos meus avós e bisavós e meus pais contava, era coisa dos índios. Tinha índio pela aquela redondeza porque ele tinha história do povo deles, e os índios gostava de fazer essas coisas, quando eles saíam eles traziam novidades, e depois morriam e deixava aquilo que a gente acaba achando, uns caco de telhas bem grandes e bem grosso (cacique Sotero).⁶⁵

O Museu dos Kanindé (MK) foi aberto no ano de 1995, por iniciativa de José Maria Pereira dos Santos, o cacique Sotero, com a contribuição da população da aldeia Sítio Fernandes na formação do acervo de objetos e documentos, com destaque para a família de Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel.

Quando cheguei à aldeia Fernandes, no fim de março de 2011, estávamos no auge de um bom inverno, época de muita chuva, tempo de plantar. Quando terminei o período da pesquisa em campo, pouco chovia, era início de agosto. O sol estava cada vez mais arrebatador, apesar dos cerca de 800 metros de altitude. Os Kanindé já estavam se preparando para o tempo de colher, a partir de setembro/outubro, aproximadamente. Abril geralmente é um mês chuvoso, sendo comum passar a noite toda chovendo e, às vezes, emendar com uma manhã

⁶⁵ Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

inteira. Amanhecendo, era hora de ventar e da passarada nos mostrar a sapiência tupi ao batizar os lugares.

Morei em uma casa comum da serra, na qual algumas paredes de tijolo substituíam as de taipa. A estrutura de taipa, mais comum até bem pouco tempo atrás, é feita de gravetos e tocos de árvores preenchidas com barro. A viga principal é o toco mais grosso. Grande parte das casas possui técnica mista, construídas com taipa e tijolo.

Quando o trabalho de campo foi realizado, o Museu dos Kanindé funcionava numa dessas casas comuns da “quebrada”, onde Sotero já havia mantido uma bodega para venda de gêneros (feijão, milho, cachaça etc.). Eram duas portas, uma do Museu e a outra de uma sala que funcionava como depósito de caixas, ferramentas, objetos, alimentos etc. Na parte de trás morava seu filho, Suzenilson Santos, professor da escola indígena. Abaixo, seu outro filho, Suzenilton “Sapirôco” e, acima, o próprio cacique e sua esposa, dona Tereza Soares, filha de dona Neonice Soares. São três níveis da “quebrada dos Fernandes” herdadas pelo cacique de seus antepassados.

Entre 1999 e 2005, funcionou uma sala de aula nesse cômodo, pois não havia ainda uma sede própria para a escola indígena. Sotero herdou o terreno onde vive até hoje do pai, Lafayette Francisco dos Santos. Anteriormente, esta era uma área de plantio de mandioca, como boa parte das terras de moradia hoje habitadas dentro da aldeia. O Museu dos Kanindé surgiu antes da Associação Indígena Kanindé de Aratuba/AIKA (1998), e das primeiras iniciativas de uma educação diferenciada (1999). Assim, entre os Kanindé, o Museu foi uma das primeiras experiências gestadas a partir de um horizonte semântico indígena, pois foi criado *“para contar a história do índio na sociedade”* (Cacique Sotero).

A numerosa quantidade de bichos saltava às vistas de qualquer observador, seja porque ocupavam a maior parte do espaço museológico, seja pela diversidade de cores, formas ou materiais dos quais eram feitos. Qual o significado de tantos objetos que remetem a bichos no Museu dos Kanindé? Minhas primeiras idas ao espaço museal com um olhar classificatório, visando a categorização do acervo, necessitaram de um extremo esforço analítico. Foi necessária uma apropriação de procedimentos convencionados e esquemas de classificação propostos em outros espaços institucionais, para estudar mais detalhadamente as

peças. O inventário foi o início de um esforço classificatório que durou, praticamente, toda a pesquisa de campo, se prolongando durante a escrita do trabalho e sendo revisto continuamente.

Na pequena sala amontoavam-se, expostos na parede, centenas de objetos dos mais variados tipos, que construíam sentidos diversos entre si; outros estavam espalhados por mesas de tamanhos variados e no chão, “(...) encontram-se em estado de determinação mútua. Definem-se como coordenados entre si, são subordinados uns aos outros, e não apenas numa direção, como numa série, mas sim, reciprocamente, como num agregado” (Sahlins, 2008, p. 132). A profusão de cores, cheiros e formas era percebida em meio à sensação de imersão em um universo de sentidos e significados simbólicos entrelaçados entre objetos, experiências (individuais e coletivas) e dinâmica cultural. Isto ficava ainda mais evidente quando Cacique Sotero começava a falar das “coisas dos índios”, suas “novidades”, usando referências diversificadas reunidas sob aspectos distintos, relacionados à memória social do grupo. Com o aprofundamento da análise, percebemos que nas categorias “novidades” e “coisas dos índios”, estavam implícitas as noções de “museu” e de “objeto” construídas na ação museológica indígena. A primeira associação revela a estreita relação entre os objetos e a “descoberta” como povo indígena, a partir de lembranças familiares. Sotero nos contou que, no ano de

(...) 1995, nós fomos numa reunião lá no Maracanaú (município da região metropolitana de Fortaleza), eu e meu irmão. Tá bem aí a história, foi a primeira história nossa, tá bem aqui nesse retrato (aponta, na parede do museu, para uma reportagem jornalística). Era uma reunião indígena, passamos três dias lá. Quando nós cheguelmo aqui aí nós trouxemos a história, quem era nós. Nós ouvimos a história dos outros e se lembramos da nossa, que quando nós era novo nossos pais contava. Nós ganhava os matos, matando passarinho, comendo o figo dele, comendo ele cru, a gente chegava tarde em casa, aí ele dizia: “o que vocês estavam fazendo, vocês são índios mesmo!” (grifo meu)⁶⁶.

66 Entrevista com José Maria Pereira dos Santos, o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto, em 6 de março de 2009.

Além da relação entre os objetos e a “descoberta”, a fala de Sotero evidencia outra associação frequente no Museu dos Kanindé e nos discursos étnicos sobre si: a etnicidade e a prática da caça. Este destaque nos permitiu atentar para um deslocamento de significado, do social ao museal. A caça, no museu, se transformou em símbolo de identificação étnica como indígenas “Kanindé de Aratuba”, como gostam de se auto-afirmar. O sentido construído sobre a caça ocorre num contexto que, para o antropólogo Fredrik Barth, é privilegiado para o estudo das relações interétnicas e na análise das dinâmicas dos processos identitários: situações em que pessoas e grupos variam suas identificações étnicas, perceptível em três escalas de análise (a individual, a de um movimento indígena e nas relações com o Estado) (Barth, 2000, p.10). Atribuindo novos sentidos aos objetos, o Museu dos Kanindé “Combina e integra processos complexos de constituição do sujeito coletivo da comunidade”, através da “legitimação das histórias e valores próprios”, assim como afirmaram Lersch e Ocampo (2004, p. 4), se referindo aos museus comunitários mexicanos.

A prática da caça se constrói, na sua narrativa sobre o início do Museu (intrinsecamente vinculada à própria mobilização étnica), como um ponto de ligação entre a descoberta feita no presente (“nós trouxemos a história, quem era nós”) e a afirmação de sua condição indígena desde o passado (a infância) (“nós ganhava os matos, matando passarinho, comendo o figo dele, comendo ele cru”). “Num museu local, o ‘aqui’ importa”. Segundo James Clifford, se referindo aos objetos dos “museus tribais” Kwagiulth e do Centro U’mista (Costa Noroeste norte-americana), “Os objetos aqui, são lembranças íntimas da comunidade” e “uma grande parte de seu poder de evocação (...), reside no simples fato de se encontrar ‘aqui’” (grifo meu). Mas “qual é o significado, sempre presente, dos objetos recolhidos, das imagens e das histórias para as comunidades indígenas” (Clifford, 2009, p. 275-79)? Metáforas da sociogênese da população da aldeia Fernandes, os objetos do MK nos remeteram às múltiplas temporalidades e sentidos acionados quando Sotero e os demais Kanindé forneceram pistas para o entendimento da significação dos objetos, de suas imagens e as histórias a eles associadas. Continua descrevendo o MK:

Eu me lembro que meu avô tinha medo de falar na história indígena porque dizia que o branco matava o índio. Minha mãe e meu pai passaram isso pra mim. Até agora o meu pai, já com 80 anos, quando eu saía pros encontros lá fora, ele dizia: “Sotero tu tem cuidado com isso aí porque o povo matava os índios e vocês tão se declarando os índios, aí eles vão matar. Vocês são índios, mas fiquem calados.” Mas ser uma coisa e ficar calado, né... Aí eu fui e pensei: o museu são histórias, aí fui arrumando as primeiras pecinhas. Pra mim o museu são histórias. É só coisa feia, mas é uma coisa da cultura da gente. Eu comecei com estas peças, que era o que a gente trabalhava: o machado, a foice. Aí fui vendo que a caça é uma cultura. O que a gente faz de artesanato também (grifos meus) (Cacique Sotero).

O acervo de objetos começou a ser coletado antes, mas foi principalmente após 1995, os primeiros anos de mobilização étnica, que se foi avolumando com mais rapidez, como vestígio desse processo. “O pessoal chegava e dizia ‘Sotero eu achei essa peça lá onde eu trabalho’, numa mata, por exemplo” (Cacique Sotero). Compreendemos a constituição deste acervo como parte do processo de mobilização por reconhecimento étnico efetuada pela população do Sítio Fernandes. Com tempo, foram se acumulando objetos representativos das vivências em um presente indígena (participação em atos, reuniões, viagens, materiais de eventos e mobilizações, objetos rituais, adornos corporais, jornais, fotografias etc.) e das investigações documentais que começaram a fazer, das seleções e descartes, das apropriações e invenções, das ações voltadas para a construção de um passado no qual se apresentam através de uma trajetória de migrações e territorialização, de resistência e sofrimento, de perseguições e lutas para manter a posse das terras herdadas dos ancestrais.

assim como amostra”⁶⁷. “Juntar, separar, mostrar”, atividades básicas da ação museológica (Oliveira, 2009). Ao seu modo e ao longo de vários anos, Sotero implementou práticas visando o que pode ser considerado, segundo noções da Museologia, salvaguarda e a comunicação, além de abrir espaço para a realização de pesquisas e visitação pública.

Utilizamos a noção de Museologia, conforme Cristina Bruno, enquanto disciplina aplicada que estuda a relação do homem/sociedades frente ao(s) seu(s) patrimônio(s) (2006). No entanto, seria um erro heurístico reduzir as práticas sociais vinculadas aos museus indígenas a um aparato teórico ou técnico-científico concebido como um a priori ao seu entendimento ou à sua mesmo realização. Não é possível compreender as experiências museológicas dos povos indígenas simplesmente através de sua confrontação com categorias teórico-metodológicas ou modelos analíticos forjados noutros contextos. Por um lado, os fenômenos sociais de criação de museus entre populações indígenas aproximam-se do que consideramos, segundo conceituação de Manuelina Duarte Cândido (2013), como processos de musealização, compreendidos aqui “(...) a partir de uma seleção e atribuição de sentidos feita dentro de um universo patrimonial amplo, resultando em um recorte formado por um conjunto de indicadores da memória ou referências patrimoniais (...)” (Cândido, 2013, p.154). Por outro lado, diferenciam-se tenazmente por conta das especificidades e diferenças culturais entre os povos (e em relação ao contexto disciplinar da Museologia) e/ou as diferentes apropriações das noções de “cultura” e “memória”, de acordo com cada contexto local. Um caminho muito mais proveitoso, pelo qual optamos, foi direcionar nossos esforços analíticos para um salutar confronto entre as categorias nativas dos processos de colecionamento indígenas e as categorias analíticas oriundas da Antropologia, Museologia e História.

No encontro entre categorias nativas e este cabedal analítico fundamentamos a noção de “ação museológica indígena”, utilizada como categoria de classificação social de determinadas práticas de colecionamento e musealização, protagonizadas por indivíduos e coletividades

67 Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

étnicas e vinculadas aos museus e processos museológicos indígenas, visando a construção de representações sobre si através de diversas formas de tradução e apropriação. Este protagonismo indígena evidencia um confronto entre concepções distintas de *patrimônio e museu* percebidas, dentre outros aspectos, nos sentidos que um processo de musealização adquire quando, ao invés de representações sobre um “outro” pesquisado, volta-se para a construção de representações sobre si e de discursos contra-hegemônicos às narrativas oficiais (Gomes, 2012; Velthen, 2012). Na medida em que esta ação museológica se constitui enquanto uma práxis da tradução, a diversidade de modos de tradução representa a multiplicidade de possibilidades de musealização entre povos indígenas.

Representações e práticas sociais complementaram-se para a formação do acervo do Museu dos Kanindé. Segundo Sotero,

Juntei parte das peças, começou devagar e depois foi aumentando, porque eu dizia que eram peças antigas que eram de índio, que os índio deixavam lá por aqueles cantos, eles foram acreditando e foram trazendo. A gente era muito medroso e num se declarava índio de jeito nenhum. Um dia nois foi num encontro eu e meu irmão e aí lá nois vimos que era de índio e aí nois criamos aquela coragem e descobrimos a nossa história indígena que nois era índio também aí nois trouxemos pra comunidade (grifos meus) (Cacique Sotero).

Neste esforço de tradução, Sotero reverteu saberes apreendidos sobre museus acumulados em sua experiência de vida, oral e vivida, para a organização de um museu em uma comunidade rural, localizada em meio à resquícios de mata atlântica, num região serrana do Nordeste brasileiro. A ação museológica se concretizou através de medidas que propiciaram a formação e conservação de um acervo, a exposição dos objetos num espaço próprio (uma casa que dividia as funções de moradia do filho, depósito e museu) e a realização de investigações a partir deles. “Eles diziam ‘Sotero eu te dou pra tu botar no museu’. Eu ia colocando elas no museu, eu botava na parede, deixava aí de lembrança” (Cacique Sotero). A participação dos parentes na formação do acervo foi fundamental, principalmente o núcleo familiar dos

“Maciel”, formado a partir do casamento do pajé Maciel e das uniões matrimoniais de seus filhos.

Para a realização da pesquisa de campo, determinados procedimentos museográficos foram compartilhados enquanto ferramentas técnicas para a realização de uma etnografia do Museu dos Kanindé, implementadas metodologicamente para fomentar o diálogo através do desenvolvimento de processos participativos e colaborativos. Foi nessa perspectiva que, entre maio e julho de 2011, desenvolvemos os trabalhos visando a elaboração da documentação museológica do Museu. O principal objetivo foi fazer o inventário de peças, contabilizando, identificando e classificando o acervo. Para esta ação, foi formado um “grupo de trabalho” (GT) composto por estudantes da escola indígena, entre 13 e 17 anos. Para além da pretensão de coligir dados, esta ação de formação de uma equipe foi efetuada com o propósito deles tornarem-se, posteriormente, o núcleo educativo do Museu, que atuaria na mediação das atividades museológicas. O professor Suzenilson Santos, que lentamente foi se aproximando e acompanhou este trabalho, passou a atuar, desde então, como coordenador do núcleo educativo organizado durante esse processo unificado de pesquisa de campo e ação museológica.

O trabalho em campo dividiu-se entre antes e depois do inventário que, como método de investigação dimensionado enquanto parte fundamental da observação participante, possibilitou um levantamento de dados detalhado sobre os objetos. Entre março e abril de 2011, restringi-me às entrevistas orais e à etnografia do cotidiano da aldeia Fernandes, participando de momentos públicos e privados, de reuniões na escola, ministrando palestras e cursos, visitando as casas, participando de caçadas, realizando entrevistas, almoçando, participando de velórios, romarias, terços, enfim, vivenciando o dia-a-dia local.

No dia 16 de maio de 2011, ocorreu a primeira reunião do GT de inventário. A partir daí, o grupo de jovens passou por uma capacitação de três dias antes de iniciar os trabalhos práticos no acervo. A formação técnica dos integrantes do GT ocorreu de 17 a 19 de maio, nas dependências da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e do Museu dos Kanindé. No primeiro dia, realizamos a “Introdução aos estudos museológicos”, com exercícios práticos: desenhos e contação de histórias, experiência tátil e descritiva, investigação sobre propriedades

físicas e significados de objetos. Os conceitos básicos para a compreensão da ação museológica foram apresentados: noções de preservação (restauração e conservação), pesquisa (investigação e documentação) e comunicação (ações educativas e outras). Exploramos os conceitos de musealização, coleção museológica e museografia, retomando uma definição clássica na Museologia brasileira, a noção de fato museal: a relação entre homem, objeto e cenário (Rússio, 1981).

Objetos e coleções etnográficas que se localizavam em dinâmicas e escalas de poder oriundas de relações de pesquisa na qual indígenas eram o *objeto* de estudo, reconfiguram-se nos processos de musealização orquestrados pelos povos indígenas, que evidenciam confrontos entre concepções distintas de acervos museológicos, noções de pertencimento (ou o que poderíamos denominar “patrimônio”) e formas de construir socialmente a memória. A análise da relação entre musealização e patrimonialização proporciona acesso à compreensão de processos de reelaboração cultural efetuados através da apropriação e tradução, para uma realidade específica, de um espaço construtor de representações sobre si.

Como o próprio Museu dos Kanindé já atuava na preservação de acervos materiais, durante a formação do GT, nos referíamos sempre a ele para ilustrar a apresentação das técnicas museográficas que foram aprendidas e trabalhadas posteriormente. No segundo dia, “Documentação Museológica”, foram apresentados os procedimentos básicos e documentos que seriam elaborados: livro de tombo, fichas de registro de peças, marcação dos objetos. Por fim, exercícios práticos de registro de peças a partir das várias fases possíveis em um processo de documentação: identificação, preenchimento da ficha, registro fotográfico, marcação (definição de número de inventário) e tombamento.

No último dia, “Estudo do esquema classificatório do acervo”, realizamos exercícios de classificação, baseados em critérios distintos (função, material, procedência) e esboçamos propostas de categorização, treinando o uso de convenções baseadas em determinados critérios. Tal exercício foi finalizado com a primeira visita como GT ao Museu, no dia 19 de maio de 2011. A partir daí, estabelecemos uma intensa rotina de trabalho diário pelas manhãs (de 7 às 11:30hs), divididos em

escalas, por dias da semana.⁶⁸ É importante salientar que, às tardes, todos os integrantes do GT estudavam na escola indígena, cursando, naquele momento, entre 6º e 9º anos.

Uma apostila foi elaborada para a orientação das atividades do GT. Um balaio, feito de cipó e taboca, objeto que geralmente é usado para o transporte de sementes ou alimentos, era nossa “caixa de ferramentas”. Tesoura, fios de algodão, etiquetas de papel, fita gomada, esmalte-base, acetona, canetas-marcadores, estiletes, luvas de algodão e látex, máscaras de algodão, fichas de inventário, máquina fotográfica, foram alguns dos materiais que o grupo, lentamente, passou a ter intimidade, passando a manusear habilmente. A aproximação com as técnicas museográficas ocorreram junto à descoberta dos objetos do acervo: os meninos e meninas reconheciam a si e aos seus familiares, através de fotos, objetos e referências diversas.



11. Identificando os objetos. Primeira visita do GT ao MK (19 de maio de 2011)

68 Este curso fez parte da programação do Museu dos Kanindé para a Semana Nacional de Museus 2011, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), que neste ano teve o tema “Museus e memória”.

Passamos cerca de dois meses trabalhando diariamente com os objetos do Museu dos Kanindé. Neste tempo, elaboramos o inventário e construímos um esquema classificatório para o acervo. Higienizando, formos percebendo cores, formas, odores, materiais, morfologia e função dos objetos. Documentando, através de textos e fotos; numerando e marcando. “Pra mim, tem um valor grande desde que eu comecei. Isso é mesmo que ser uma família minha, mesmo que eu viver com elas naquela lembrança de mim, principalmente essas peças mais velhas” (cacique Sotero). Naqueles dias, construí minha iniciação naquela grande “família”, e aos poucos fui penetrando nos significados simbólicos, nas construções sociais dos sentidos das “coisas”, buscando a compreensão de suas ressignificações, ao serem musealizadas. Trabalhar no limiar do deslocamento e na recontextualização (Gonçalves, 2007; Stocking Jr., 1985) me possibilitou perceber, não os sistemas – sejam de significados ou de funções – mas os fluxos, as variações de sentido, os diferentes usos e significados dos objetos, de acordo com os diversos sujeitos sociais que acionavam, através de sua agência, o mundo das “coisas”.



12. Valderlan Santos limpando maracá na “caixa de higienização”.
Ao fundo, Rita e Antônia, no mesmo procedimento (2011)

O registro individual de cada peça ocorreu através da atribuição de um código numérico próprio, que constituiu uma referência única. O código de registro de inventário foi, a partir de então, o elemento básico do sistema de identificação e controle do objeto (Cândido, 2006, p. 40). Para documentar o acervo do MK, optamos por adotar o “registro binário sequencial”, um sistema de documentação que utiliza a numeração com o uso de três ou quatro algarismos, relativos ao ano em que o objeto deu entrada no museu, um elemento de separação (ponto ou traço), seguindo-se da numeração comum, de forma sequencial, composta por quatro dígitos (Cândido, 2006, p. 40). Adotamos, por convenção, o formato “MK.011.001”, respectivamente a sigla do museu, o ano de entrada da peça e uma numeração sequencial. Posteriormente, o código numérico foi colocado na ficha de registro do objeto (ficha de inventário) e marcado no próprio objeto (através de esmalte, caneta nanquim, lápis ou marcador e etiquetas de papel com cordão de algodão). Junto com a marcação, organizamos uma listagem de registro ou inventário do acervo, associando os códigos numéricos aos termos/nomes dos objetos. Abaixo, segue um exemplo de como está registrado o livro de tombo (TABELA 1).

Tabela 1 – Listagem de objetos do acervo do MK. Categoria 1. Artefatos.

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
	ACHADOS ARQUEOLÓGICOS	
PILÃO DE PEDRA		MK.011.001
ENXÓ		MK.011.002
PONTA DE LANÇA		MK.011.003
FRAGMENTO DE CERÂMICA		MK.011.004
PEDRA EM FORMATO DE CORAÇÃO		MK.011.005

Fonte: Livro de Tombo do MK

“A gestão de acervos museológicos demanda um programa de pesquisa permanente, envolvendo um sistema de documentação capaz de oferecer a base cognitiva para as demais ações” (Cândido, 2006, p. 38). A elaboração da documentação museológica constituiu-se como

uma importante ferramenta para a realização da pesquisa, na qual articulei a produção de dados com a sua indexação em uma base documental. Esta documentação permitiu-me vislumbrar o acervo como um grande mosaico de metáforas, analogias, referências e representações elaboradas pelos Kanindé, que refletem no espaço museal suas diferentes memórias, relações sociais e a “dimensão utópica e projetiva presente na construção do fenômeno da etnicidade” (Oliveira, 1999, p. 118).

A partir dos trabalhos diários do GT, realizamos as várias ações necessárias ao estudo sobre as peças do acervo. Às tardes, continuei fazendo as entrevistas com os indígenas, principalmente os mais idosos, interessado em saber como narravam o passado da comunidade e as variações de relatos a partir dos diferentes núcleos familiares. Mais próximo ao final das atividades de documentação, realizamos a remontagem do Museu. Antes disso, foi realizada uma reforma, orquestrada e financiada pelo cacique Sotero. Com essa imersão no campo dos objetos, fiquei muito tempo no espaço museal, onde realizamos entrevistas, conversas informais e atividades educativas permanentes e sistemáticas, visando a formação do GT e a elaboração do inventário. A construção dos sentidos – e suas variações – sobre os objetos começou a ser percebida na elaboração do esquema classificatório do acervo, alvo de constantes modificações e reordenações, com o aprofundamento do trabalho.

A leitura dos objetos do Museu foi efetuada paralelamente às conversas diárias com os velhos e à observação participante. Neste cruzamento, montamos um mosaico caleidoscópico de representações, um mutante quebra-cabeça no qual analisamos a metamorfose de significações simbólicas dos objetos, que será apresentada no próximo capítulo. Seguindo as trilhas destas transformações semânticas – o que estou denominando de fluxo de significados – nossa antropologia dos objetos remete a uma etnografia da memória. Do passado traremos, a partir da oralidade, temporalidades captadas em olhares particulares sobre o processo histórico, memórias significativas para nossa interpretação, vestígios de tempos que se foram, sentidos vivenciados no presente, estratos distintos da composição dos modos de lembrar e da constituição da indianidade dos Kanindé, que se funda num pretérito reconstruído e num presente re(a)presentado como experiência indígena.

Um sistema de documentação de objetos eficiente deve, quanto aos objetivos, conservar os itens de uma coleção, maximizar o acesso a eles e ao uso de suas informações; quanto à função, estabelecer contatos entre os itens (informação) e usuários do sistema e; quanto aos componentes, identificar, registrar, controlar, marcar, armazenar, catalogar e indexar os objetos do acervo (Cândido, 2006, p. 37). No processo de classificação dos objetos, visando a sua apreensão como conjunto, foi necessário elaborar uma documentação bem fundamentada, definir campos de informação de acordo com uma base documental, seguir manuais com normas e procedimentos consolidados e proceder à definição de terminologias (Cândido, 2006; Motta, 2006).

Cada agrupamento humano tem suas formas próprias de classificar o mundo, e as divisões ocidentais natureza/sociedade e/ou biológico/cultural há muito vem sendo alvo de questionamentos, enquanto parâmetros universais de entendimento da realidade. Admitimos o perigo de naturalizar essa dualidade – e o que concerne a cada uma destas categorias – como já foi apontado por alguns antropólogos e se constitui, talvez, como uma das principais críticas epistemológicas que uma antropologia contemporânea, de caráter reflexivo, tem realizado acerca do processo de construção do conhecimento antropológico (Viveiros de Castro, 2002; Descola, 1998). A identificação das categorias nativas ou êmicas de classificação social – conceitos, ideias e noções com as quais os povos estudados compreendem suas experiências no mundo – é parte crucial para nossa análise antropológica dos objetos, como parte do esforço para entender a constituição dos símbolos e sentidos da realidade para a coletividade formada pelos Kanindé.

Um sistema de classificação de objetos estabelece conceitos para organizar um acervo. Devem ser definidos termos (nomes para os objetos), categorias (classificação mais geral) e subcategorias (classificação mais específica). A categorização de acervos deve congrega objetos que estabeleçam um diálogo coerente em relação aos seus sentidos documentais ou simbólicos. Os objetos de uma mesma categoria trazem uma “mensagem simbólica” comum, no universo das relações do acervo. As categorias e sub-categorias podem atender a critérios diversos, sustentados pela escolha interpretativa do acervo pelo sistema de documentação, que lhe fornece uma “identidade artificial pré-estabelecida” (Cândido, 2006, p. 41-44). Alguns materiais serviram como

importantes suportes metodológicos para o planejamento e execução da classificação dos objetos. A partir dos procedimentos técnicos, de tipologias de categorização e de termos trazidos por estes materiais, concebemos um esquema classificatório traduzido para a diversidade de materiais, funções e objetos do MK.

O artigo “Documentação Museológica”, de Maria Inêz Cândido (2006) e o “Thesouro de Cultura Material dos Índios do Brasil” (Museu do Índio – Funai/RJ), de Dilza Fonseca da Frota (2006), foram duas importantes referências com as quais dialogamos para a elaboração de nosso esquema, entre outras subsidiárias, porém não menos importantes (Cerávolo e Tálamo, 2000; Ferrez, 1994; Loureiro, 2008; Smit, 2008; Barbuy, 2008). O trabalho de Cândido possui um conteúdo eminentemente museográfico, relacionado às técnicas de documentação museológica, em geral; o de Frota, trata especificamente de modelos classificatórios para acervos etnográficos provindos de grupos indígenas, tomando por base as vastas coleções do Museu do Índio. Este manual visa estabelecer uma terminologia padronizada para os artefatos existentes neste museu etnográfico, indexando documentos e recuperando suas informações. Pela riqueza e diversidade de suas coleções, a sistematização de termos e categorias para as várias tipologias de peças, materiais e procedência, possibilitou sua utilização como referencial para processos classificatórios com acervos etnográficos. Na inexistência de algo semelhante, a própria organizadora do volume recomenda o seu uso por outras instituições (Motta, 2006, p. VIII). O Thesouro é um instrumento de representação de objetos, baseado em conceitos que, por sua vez, são baseados em termos. A padronização da linguagem através de conceitos-nomes de objetos é condição *sine qua non* para a disponibilização de um acervo.

A antropóloga Berta Ribeiro produziu uma grande obra de referência para qualquer estudo classificatório de acervos materiais indígenas no Brasil: o “Dicionário de Artesanato Indígena” (1988). Nele, a autora elaborou uma proposta terminológica que abrange boa parte da cultura material indígena, criando uma linguagem referencial capaz de indexar a documentação museológica e facilitar o acesso às informações sobre os objetos provenientes dos povos indígenas no Brasil. Além dele, organizou dois volumes da “Suma Etnológica Brasileira” (Tecnologia e Arte Índia). A antropóloga e museóloga Lúcia Van

Velthen considera estas obras “as bases metodológicas e classificatórias indispensáveis para pesquisas em cultura material e para a documentação etnomuseológica dos acervos etnográficos” (Van Velthen *apud* Motta, 2006, p. VIII).

Nesta perspectiva, a documentação museológica do Museu dos Kanindé constituiu um conjunto de dados textuais e iconográficos produzidos com o objetivo de indexar os objetos em sistemas de recuperação de informações e otimizar sua utilização como fontes de pesquisa. “(...) é a apropriação do conhecimento que cria o sistema documental”. Para a organização desta documentação museológica nos baseamos em determinados conceitos e técnicas, além de estabelecermos convenções para a padronização de conteúdos e linguagens (Cândido, 2006, p. 36-37). Cada categoria de acervo tem critérios específicos para sua organização. No sistema de classificação adotado prevaleceu, na maioria das categorias e subcategorias, a função dos objetos como atributo agregador. Entretanto, em algumas outras, o material ou a procedência foram os critérios adotados. Segundo o pensamento de Chenhal,

Todo objeto feito pelo homem foi originalmente criado para cumprir alguma função original, (...) o único denominador comum presente em todos os artefatos, por ser o atributo imutável presente em todos os objetos e, portanto, a única característica que pode ser utilizada como fundamento para uma classificação sistematizada (Chenhal *apud* Motta, 2006, p. XII).

A “procedência” dos objetos foi o principal critério adotado no arranjo do acervo em três coleções. Organizamos a documentação museológica a partir da seguinte macrodivisão:

- a) **Coleção bibliográfica:** Agrupamos os itens de acervo relativos aos livros e publicações em geral. Mesmo sendo composta de materiais impressos (como a arquivística), esta coleção não congrega acervos de caráter documental. Ela reúne, prioritariamente, os materiais que poderão ser organizados, futuramente, como uma biblioteca do Museu: livros, publicações, revistas, catálogos e congêneres;

- b) Coleção arquivística:** Reúne o acervo de caráter documental. Por convenção, tratamos neste conjunto dos vários documentos que vêm sendo reunidos no Museu desde 1995, exceto as publicações (coleção bibliográfica) e os objetos materiais (coleção de objetos). Composta de documentos manuscritos, datilografados, digitados, hemerográficos etc.;
- c) Coleção de objetos:** composta de objetos materiais, não manuscritos e/ou impressos.

Todo o acervo é documento, imerso de historicidade e sentido (Menezes, 1994; Ramos, 2004; Gonçalves, 2007; Bittencourt, 2008). As categorizações e subdivisões tipológicas foram convenções adotadas a partir de determinados parâmetros, que orientaram a indexação e a recuperação das informações providas da organização da documentação museológica. “O princípio classificatório mais abrangente é sempre a finalidade do artefato e o material de que é feito, o qual comumente é subordinado ou depende do primeiro” (Ribeiro *apud* Motta, 2006, p. XIII).

Nos procedimentos relativos ao inventário, trabalhamos apenas com a coleção de objetos. As demais, mesmo tendo sido consultadas e utilizadas para a pesquisa, não foram catalogadas. A coleção bibliográfica era pequena, com cerca de vinte publicações, não possuindo subdivisões tipológicas. A coleção arquivística foi categorizada do seguinte modo:

Categoria 1: Documentos manuscritos (cartas, bilhetes, atas de reuniões etc.);

Categoria 2: Documentos impressos (ofícios, pesquisas etc.);

Categoria 3: Documentos hemerográficos (jornais).

Por fim, a coleção de objetos, que foi dividida em nove categorias, que foram:

Categoria 1 – Artefatos: Objetos produzidos através de processos manuais, manufaturados, ou semi-industriais. É a maior coleção, possuindo quatro subcategorias: achados arqueológicos,

técnicas artesanais, equipamento ritual e adorno corporal (critério de categorização: função e material);

Categoria 2 – Equipamento⁶⁹ musical: Objetos utilizados para emitir sons. Zabumba, triângulo, pífanos, prato, reco-reco, agogô, pandeiro etc (critério: função);

Categoria 3 – Equipamento para o trabalho: São objetos destinados, principalmente (mas não exclusivamente), ao trabalho agrícola ou a ele relacionados. Foices, machados, martelos, cadeados, correntes, carretel, marreta, chibanca, cadeira de dentista, chocalho, sino, peso etc. (critério: função). Parte destas peças constituem as “coisas dos velhos”;

Categoria 4 – Equipamento doméstico e de uso pessoal: Objetos relacionados à casa, ao espaço privado do lar. Objetos que suprem necessidades individuais, usados de forma pessoal, mesmo que por diferentes pessoas em diferentes momentos (Motta, 2006, p. XVI). Ferro de passar, bolsa, camisa, boné, retrato pintado, chave, pente de macaco, chifre para armazenar pólvora, sapato etc. (critério: função);

Categoria 5 – Numismática: Moedas e medalhas, respectivamente, de épocas e eventos variados. Dos eventos, destacam-se as medalhas providas dos Jogos Indígenas do Ceará. Entre as moedas, destaca-se uma, de 1893, encontrada no Sítio Fernandes (critério: função);

Categoria 6 – Zoológica: São partes de bichos, alguns empalhados por técnica caseira do próprio cacique Sotero. Animais que se relacionam tanto com a prática da caça (tejo, peba, tatu etc.), quanto com a domesticação (galinhas, porcos, bois etc.). São couros, pêlos, penas, garras, cabeças, patas, rabos etc. Subcategorias: mamíferos, aves, répteis e peixes (critério: proveniência Reino Animalia);

69 Seguindo uma convenção adotada pelo “Thesouro de Cultura Material dos Índios do Brasil”, o termo “equipamento”, utilizado para algumas categorias e subcategorias, significa “o conjunto de tudo aquilo que serve para equipar, prover, abastecer”, em substituição a “ferramenta, utensílio e instrumento” (Aurélio *apud* Motta, 2006, p. XIV).

Categoria 7 – Vegetal: Sementes, galhos, plantas, raízes, cabaças, cuias, rolo de fumo, coco, cascas, paus, quenga de coco etc. Constituem, em sua maior parte, as “coisas das matas” (critério: material e proveniência Reino Plantae);

Categoria 8 – Mineral: Pedras diversas, de formatos variados, no entanto, de procedência não-arqueológica. São fragmentos de quartzo, rutila, seixos rolados fluviais etc. (critério: proveniência: Reino Mineral);

Categoria 9 – Fotográfica: Acervo composto de fotos (coloridas e em preto e branco), de tamanhos e formatos variados. Retratam a aldeia Fernandes, momentos coletivos, pessoas, lugares, atividades do movimento indígena etc. (critério: material).

Destas categorias, apenas a categoria 1 (Artefatos) e a 6 (Zoológica) possuem subdivisões tipológicas (subcategorias). As subcategorias da categoria Artefatos são:

Subcategoria 1 – Achados arqueológicos: reunimos os artefatos líticos e cerâmicos encontrados na área indígena (frequentemente em atividades agrícolas e, principalmente, nos terrenos do Rajado e da Gia) atribuídos aos antigos índios que moravam na região. Parte deles são as “coisas dos índios” (critério: material e proveniência);

Subcategoria 2 – Técnicas artesanais: Reunimos os objetos feitos a partir das técnicas artesanais presentes entre os Kanindé, sejam estas referenciadas à sua prática em um passado recente (no caso da cerâmica, não arqueológica), seja na produção de artefatos utilitários e/ou decorativos (escultura em madeira), usados principalmente para o trabalho de colheita, de coleta e/ou armazenamento de produtos agrícolas (os vários objetos feitos de alguns tipos de trançado, em cipó, em palha de carnaúba e de coqueiro). São gamelas, colheres, facas, corações, garfos, pilões, mãos de pilão, santos etc. (de madeira); chapéus, bolsas, balaies, caçoás, vassouras, urupemas etc. (de palha e cipó); telhas, painéis, cachimbos etc. (de cerâmica). Por fim, incorporamos mais uma técnica: a fiação em algodão, não praticada hoje, mas presente em diversas narrativas sobre o passado, a

partir da presença de dois fusos de madeira no acervo do MK (critério: material e modo de fazer);

Subcategoria 3 – Equipamento ritual: reunimos os materiais usados em rituais, principalmente no Toré. Grande parte deles é produzido de modo artesanal, a partir de matérias-primas naturais. Entretanto, por uma questão de convenção, os equipamentos rituais compostos pelas indumentárias (roupas) de penas, mesmo sendo feitos sob o suporte de tecidos industrializados desgastados, foram incorporados nesta categoria, tanto por serem usados em rituais, como porque seu processo de confecção é manual (as penas são retiradas de galinhas e pregadas nas roupas). Esta é uma categoria fortemente relacionada com a afirmação de símbolos de identificação indígenas (Motta, 2006, p. XV), o que Fredrik Barth denomina de “símbolos étnicos” (2000). São cocares, maracás, roupas de penas etc., que constituem parte das “coisas dos índios” (critério: função);

Subcategoria 4 – Adorno corporal: reunimos os objetos usados para enfeitar o corpo, personalizá-lo, vesti-lo ou revelá-lo, tanto cotidianamente como em ocasiões específicas (reuniões internas ou do movimento indígena, visitas de turmas estudantis e grupos ao Museu etc.). São colares, brincos e cordões, que também constituem “coisas dos índios” (Critério: função).

Berta Ribeiro afirma, especificamente para os povos indígenas, que a cultura material é o “Universo de artefatos com os quais (...) atendem às suas necessidades de provimento de subsistência, conforto doméstico, transporte, reprodução da vida social e da identidade étnica” (Ribeiro, 1998, p. 13-14). Segundo Bucaille e Pesez, “cultura material” é uma noção “(...) de facto, imprecisa e simultaneamente a estar longe da ilusão de transparência; apresenta-se, mesmo assim, carregada de um conjunto de conotações bastante diversas” (Bucaille e Pesez, 1989, p.2). Em sua conceituação, desde as primeiras escavações arqueológicas, na abordagem marxiana, nas coleções de história natural formadas por expedições científicas em todo o mundo ou, mesmo, nas primeiras pesquisas de campo etnográficas, a utilização de objetos como fonte de estudos já estava presente, mesmo que ainda não articulada à noção de cultura material. “Esta noção, a semelhança de muitas outras idéias

dantes inimagináveis, passa a ser possível a partir do momento em que, (...) muda a definição da finalidade e do objecto científico e se desenvolve uma metodologia que pressupõe o recurso ao concreto, ao tangível, ao material” (Bucaille e Pesez, 1989, p.4). Na segunda metade do século XIX esta noção foi se “formando progressivamente (...) no seio de diversas correntes de pensamento”, tendo como pressuposto teórico a busca por “experimentações, confrontos, provas, leis”, que “têm uma necessidade imperativa de objectos materiais e de factos concretos”⁷⁰. Entretanto, se “A cultura material é composta em parte, mas não só, pelas formas materiais da cultura” (Bucaille e Pesez, 1989, p. 13), Sotero deixa-nos entrever associações que revelam aspectos intangíveis presentes nos sentidos atribuídos aos objetos:

70 “Demasiado imprecisa para ser um conceito, a idéia de cultura material continua a ser uma noção” (Bucaille e Pesez, 1989, p.39). Noção fundamental neste estudo, principalmente no que se refere aos seus três componentes constitutivos, apontados por Bucaille e Pesez: espaço, tempo e a construção social dos significados dos objectos. Estes autores fazem uma importante discussão epistemológica sobre a ideia de cultura material nas ciências humanas. Cabe-nos destacar, que “A noção de cultura material surgiu nas ciências humanas e em particular na história a seguir à formação da antropologia e da arqueologia e à influência exercida pelo materialismo histórico. Marca a sua distância em relação ao conceito de cultura, chamando a atenção para os aspectos não simbólicos das actividades produtivas dos homens, para os produtos e os utensílios, bem como para os diversos tipos de técnica (cf. em especial vestuário, habitação, agricultura, alimentação, cultivo, cozinha, domesticação, fogo, indústria, pesos e medidas), enfim para os materiais e os objectos concretos da vida das sociedades. O estudo da cultura material privilegia as massas em prejuízo das individualidades e das elites; dedica-se aos factos repetidos (cf. ciclo, hábito, tradições), não ao acontecimento; não se ocupa das supra-estruturas, mas das infra-estruturas. Percebe-se assim como evoluiu sobretudo nos países da Europa Oriental, entre investigadores predispostos a considerar de modo especial a economia e o modo de produção. O homem também faz parte da cultura material; o seu corpo, enquanto transmissor semiótico (cf. signo) é igualmente importante para recompor o quadro geral de uma cultura (...). No entanto, os objectos materiais trazem consigo outras marcas inerentes às artes, ao direito, à religião, ao parentesco, que hoje já não são subvalorizados.(...) A cultura material tende, por fim, a lançar uma ponte para a imaginação do homem e para a sua criatividade e a considerar como suas três componentes fundamentais: o espaço, o tempo e o carácter social dos objectos. Embora seja ainda necessário defini-lo com mais exactidão e embora existam ainda nele algumas ambiguidades, o estudo da cultura material pertence à pesquisa histórica e com ela colabora através de um método próprio para reexaminar as espirais inerentes a todas as ruínas do passado (Bucaille e Pesez, 1989, p.42-43).

Cada vez que o tempo passava eu fui amadurecendo e fui achando e ganhando mais coisas, fui pensando que era uma cultura nossa, por exemplo, a caça que nois gostava muito de caça e ainda hoje nois gosta, só que elas tão mais difícil por causa das matas que foram muito acabada... Mas era eu pensar que aquilo ali era uma cultura nossa, como o milho e as outras coisas, tudo era coisa que ia ser bem difícil pra gente, por isso que eu guardava pra mostrar como era, porque quando eu fui vendo as coisas mudando eu pensei em guardar àquelas coisas pra gente ver a diferença de hoje pra o tempo passado. E comparava aquelas coisas como um museu, eu disse: “eu vou guardar que são coisas velhas que nossos filhos talvez num alcance”, pro meus netos e meu povo que não conhece, eu vou mostrar as coisas velhas antigas que diziam que tinha índios⁷¹.

Para a categorização dos bichos do Museu dos Kanindé nos apropriamos de elementos da taxonomia animal, que é o ramo da biologia que estuda a classificação dos seres vivos. A primeira classificação científica taxonômica de organismos foi feita por Karl Von Linneu, ainda no século XVIII, que os dividiu entre os Reinos Mineral, Animalia e Plantae. Atualmente, a divisão mais aceita é: reinos, filos, classes, ordens, famílias, gêneros, espécies e, dentro de cada uma delas, suas subdivisões. Adotamos uma classificação usual nas ciências biológicas para a categoria zoológica, na qual foram catalogados os bichos existentes no acervo do Museu. Nos referimos aos objetos compostos no todo ou por uma parte de animais (asa de gavião, pé de juriti, dente de porco barrão etc.). As subcategorias da categoria zoológica foram organizadas de acordo com as classes dos animais ou com a relação entre o objeto (ou a parte do animal que constitui a peça, por exemplo: pé, pata, asa, couro, pêlo etc.) e a classe do animal referente. São elas:

Mamíferos: tamanduá e gato maracajá (empalhados), couro de girita (gambá) e tamanduá, rabo e casco de tatu e peba, pata de onça,

71 Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

dente de porco-barrão (não-capado, reprodutor), couro de porco do mato etc.;

Aves: asa de gavião, pé de veado, pé de pato, pé de juriti, alma de gato, louro-jandaia, vem-vem, sanhaçu-macaco, pé de gavião, pé de jacú, casa da Maria de barro, casa do inxuí da abelha, avoante etc;

Répteis: cascos de cágado, maracás de cascavel, couro de camaleão e tejo, mão de camaleão etc.;

Peixes e mariscos: caranguejo, cavalo-marinho, esporão de arraia, escama de camurupim etc.

Os objetos do Museu dos Kanindé foram interpretados como pontos de inflexão analítica para a percepção das relações sociais provindas de um criativo processo étnico, pois adquirem significados quando são historicamente vivenciados em meio à cultura na qual são percebidos. “(...) o signo, enquanto sentido, se torna duplamente arbitrário na referência: ao mesmo tempo uma segmentação relativa e uma representação seletiva” (SAHLINS, 2003, p.185). Nossos signos são os objetos, que

(...) possuem múltiplos significados como valores conceituais, mas, na prática humana, eles encontram determinadas representações, correspondendo a alguma seleção ou inflexão de sentido conceitual. E, uma vez que o mundo ‘objetivo’ ao qual os símbolos são aplicados possui suas próprias características e dinâmicas refratárias, eles - e, por extensão, as pessoas que por meio deles vivem - podem categorialmente ser revalorados (Sahlins, 2003, p. 130).

A análise dos objetos em seus “deslocamentos e transformações (ou reclassificações), (...) através dos diversos contextos sociais e simbólicos”, nos possibilitou compreender a política da memória indígena dos Kanindé no espaço do seu museu. “Acompanhar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é em grande parte entender a própria dinâmica da vida social e cultural” (Gonçalves, 2007, p.15). Entendemos os objetos como “(...) parte de sistemas simbólicos ou categorias culturais cujo alcance ultrapassa esses limites empíricos e cuja função, mais do que a de ‘representar’, é a de

organizar e constituir a vida social” (Gonçalves, 2007,p.21). Os objetos possibilitam que os Kanindé “percebam e experimentem subjetivamente suas posições e identidades como algo tão real e concreto quanto os objetos que os simbolizam” (Gonçalves, 2007, p.21); existem com uma trajetória particular, mas formam uma totalidade imersa de simbologia. Aspectos indissociáveis se entrelaçam às “coisas dos índios”, “dos velhos” e “das matas”, objetos que comportam múltiplos sentidos, e cujas variações são perceptíveis nas diferentes situações e interações.

No processo étnico vivenciado pelos Kanindé, os objetos, como signos, são revalorados, indexados a novos sentidos e, através das experiências sociais dos indivíduos, adquirem significados que partem da cultura e a ela retornam, pois “(...) a significação de uma dada forma simbólica depende da co-presença de outras. Mas a ação se desdobra como processo temporal” (Sahlins, 2008, p.132). Para Marshall Sahlins, “Qualquer uso real de um signo em referência, seja por uma pessoa seja por um grupo, emprega apenas uma parte de seu sentido coletivo” (2003, p. 10). É nesse sentido que, na análise efetuada, destacamos a importância dos relatos orais e narrativas, pois,

Acima de tudo, na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos de seus projetos, pois esses objetos formam o contexto percebido, para a fala como atividade social. Tal contexto é de fato um contexto significado: os significados de seus objetos podem até ser pressupostos pelo ato de discurso (Sahlins, 2008, p.23-24).

Os objetos são “parte de sistemas simbólicos ou categorias culturais cujo alcance ultrapassa esses limites empíricos e cuja função, mais do que a de ‘representar’, é a de organizar e constituir a vida social” (Gonçalves, 2007, p.21). O Museu constituiu-se como um grande sinal diacrítico dos Kanindé, como percebemos quando Cícero Pereira, liderança indígena e irmão mais novo do cacique Sotero, afirmou, comparando-o à “dança do ritual” (como muitos deles designam o Toré), que

Pra mim, a importância de um museu Kanindé é vida, é uma mostraçãõ de toda história nossa, porque quando estamos conversando, dizendo a história, tem uma coisa acolá mais

velha que alguém fez. Pra mim, é a coisa mais forte que tem dentro da aldeia é aquele museu e a dança do ritual. A dança do ritual é irmã da história do museu, porque você quando pisa no chão pra dançar o ritual você sente a energia da terra, você sente o gosto de viver⁷² (grifo meu).

Como fonte de conhecimento, os objetos são signos e, neste sentido, “Já que implementado pelo sujeito histórico, o valor convencional do signo adquire um valor intencional, e o sentido conceitual, uma referência acionável” (SAHLINS, 2008, p. 128). Adentremos agora na análise das referências, associações, metáforas e analogias presentes nos fluxos de sentidos e nas ressignificações dos objetos no Museu dos Kanindé.

3.2 Objetos, memória e etnicidade: historicidade e sentido

Em vista da multiplicidade de identidades sociais, e da coexistência de memórias concorrentes, as memórias alternativas (memórias de famílias, locais, nacionais e assim por diante), é proveitoso pensar em termos pluralistas sobre os usos das memórias por diferentes grupos sociais, que talvez também tenham diferentes visões do que é importante ou ‘digno de memória’ (Burke, 2006, p. 84).

A construção do passado indígena nos remete a um processo de recodificação das lembranças, operada individual e coletivamente, na família e no grupo social, intimamente relacionada com um projeto étnico-político presente, a partir da organização de um movimento indígena no sítio Fernandes. Através da análise dos fluxos e variações de sentidos a partir dos objetos musealizados, estabeleceremos relações entre as ressignificações da cultura material e os processos de construção social da memória indígena entre os Kanindé. Com o desenrolar da pesquisa, foram se descortinando significados advindos das experiências com os sujeitos que dão sentido àquelas

72 Entrevista com Cícero Pereira dos Santos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 4 de maio de 2011.

“coisas”. Analisaremos conjuntamente diferentes estratos dessas memórias e suas relações: documentos escritos, objetos, memória social e etnografia.



13. Cacique Sotero mostra a pedra preta, o primeiro objeto do Museu dos Kanindé (2011)

Denominaremos como *focos de ressignificação* a interação analítica entre objetos, temáticas e problemáticas percebidas a partir da análise da relação entre as dinâmicas das identificações, a memória e a transformação dos sentidos das “coisas”.

Alguns focos de ressignificação, relacionados ao sentido, ao papel e aos usos da memória social entre o povo Kanindé, vinculam-se a determinadas categorias nativas e narrativas utilizadas por eles para a constituição de identificações que remetem a um processo de reinterpretação do passado, fundamental para a construção social da etnicidade.

3.2.1 Materiais, técnicas, trabalho e Toré

O primeiro objeto do Museu do Kanindé foi uma **pedra preta**, de formato quadrangular, presenteada pela mãe do cacique Sotero a ele, que a guardava há vários anos, muito antes de organizar um museu. “Ela num disse como chegou não, ela falava que era coisa dos índios”⁷³

Ela dizia que aquela pedra era coisas antigas que os índios faziam, era os antigos, era uma pedra que a gente escreve assim e risca na parede e sai uma tinta preta, por isso que eu dizia que são coisa do índio, como se fosse um lápis hoje que escreve, e ela tem o sistema de uma tintazinha (Cacique Sotero).

Mas foi apenas com o início da mobilização étnica que, no espaço museal, aquela pedra passou a representar uma referência de afirmação como indígena, atuando na ligação com este passado. Há uma associação entre o que foi encontrado na área indígena (e está no espaço museal), no caso, o material arqueológico, como veremos, e a ocupação ancestral, consequentemente, a legítima posse da terra. Sotero revela o que queria ao formar o Museu dos Kanindé:

O objetivo é que era uma novidade que eu ia mostrar para os amigos, né, que tinha aquilo de primeiro e a gente era aquilo. Agora, num era que a terra era da gente, eu sei que as novidades eram da gente, que achava na terra que era dos índios. Eu num acreditava como era que a gente ia pensar aquela terra que era da gente (Cacique Sotero) (grifos meus).

A pedra preta terá um sentido reelaborado e, ao ir para o Museu, relaciona-se com uma herança familiar, na qual memória e terra, a pedra e seu significado, serão pertencentes aos índios, tanto os de hoje (eles), como os do passado (seus ancestrais). A mãe de Sotero forneceu, ao presentear-lhe a pedra, elementos para articular a mobilização indígena aos antigos habitantes daquelas terras, que deixaram

73 Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

aqueles objetos. O sentido da pedra relaciona temporalidades distintas em sua significação: a do próprio cacique, de sua mãe e dos antigos índios. Apesar de ser considerada como a primeira peça do acervo, o Museu dos Kanindé não foi criado quando Sotero recebeu a pedra, mas apenas quando esta foi ressignificada no horizonte de uma semântica indígena. Memória que está na rocha, um sólido suporte que permite a permanência da materialidade do símbolo. A significação se vincula a uma relação maternal: Sotero herda da mãe a pedra que simbolizaria, tempos depois, um importante vínculo entre os Kanindé do presente, moradores da aldeia Fernandes, e os seus antigos habitantes, índios que usaram a pedra, tendo na geração de sua mãe aquela que transmitiu a materialidade desta memória. A relação ocorre diametralmente entre Sotero/sua mãe e os índios do passado/índios do presente, percebida através da análise dos sentidos da pedra.

Se a memória já existia, enquanto consciência da lembrança que possuía do sentido dado à pedra pela mãe, é apenas quando Sotero passa a se perceber como indígena que esta será levada a ter o sentido que possui hoje. Sotero admite que “a idéia de falar em museu, que era assim de peças velhas foi da minha mãe, eu num sabia nem o que era o museu. Depois que eu fui entender que era das peças velhas que a gente fazia e juntava”. A partir das falas de Sotero começamos a delinear recorrentes associações, relacionadas a um sentido de museu enquanto lugar de “coisas velhas”.

Não encontramos notícias da existência de registros rupestres no território habitado atualmente pelos Kanindé. No entanto, Thomaz Pompeu Sobrinho, em 1956, enumera o que considera os principais centros de inscrições rupestres no Ceará: a planície dos Inhamuns, a serra da Ibiapaba, e as margens dos rios Banabuiú e Jaguaribe.⁷⁴ Entre outras concentrações de litóglifos, existem também as “(...) de Quixadá,

74 As inscrições rupestres do rio Banabuiú localizam-se em parte da bacia deste rio, das cabeceiras até perto da foz (Pompeu Sobrinho, 1956, p. 116). As inscrições estão localizadas “(...) pelo leito e margens do rio Banabuiú e do seu afluente mais importante, o rio Quixeramobim (...), situados perto de poços d’água perenes ou quase perenes” (Pompeu Sobrinho, 1956, p. 121). Os locais apontados por Sobrinho, onde “(...) se encontram dois ou mais grupos de caracteres ou outras tantas inscrições”, são, no rio Quixeramobim: fazenda Giqui; no rio Banabuiú: povoação de Rinaré, fazenda Caiçarinha, fazenda Condado, fazenda Cruxatú, riacho da Lagartixa, antiga fazenda

ao longo do rio Sitiá, mas compreendendo também trechos do rio Choró e Pirangi, a região do Urucu” (Pompeu Sobrinho, 1956, p. 116). Cabe-nos assinalar, conforme Sobrinho, a forte presença de testemunhos da presença de agrupamentos humanos, a partir das inscrições rupestres, nesta vasta região do sertão central cearense, historicamente habitada pelos Kanindé e por outros povos durante a primeira metade do século XVIII.

A resignificação dos **objetos arqueológicos** (visto que alguns já estavam de posse de Sotero e de outros índios) como memória indígena, com a musealização, é parte do processo de reelaboração de referenciais simbólicos e temporais alicerçados em antigas e dispersas lembranças familiares, em experiências sociais vividas e noutras apropriadas, porque compartilhadas em círculos que extrapolam os limites da aldeia Fernandes. Nesta reelaboração cultural, os novos sentidos dados aos achados arqueológicos serão parte fundamental da afirmação étnica. Segundo Sotero, estes objetos são “coisas dos índios”, significam

(...) a história dos antepassados que eles passaram para mim. Tudo aquilo que a gente achava de antiguidade na nossa comunidade era coisas indígenas, coisas que os índios deixavam, coisa que os índios tinham passado por ali, e coisa que os índios ainda vivia ali. Eles tinha morado naquela região, como mora naquela região. Eles diziam que se a gente achasse uma peça assim antiga, guardasse que era coisas que era dos índios, só que eu não sabia quem eram esses índios. Vendo dentro da história, talvez até que fosse nois, porque quem acha é nois num sabe, porque nois é quem tamo na terra, nesse lugar (Cacique Sotero) (grifo meu).

Desde a primeira vez em que adentrei no Museu dos Kanindé, impressionei-me com a coleção arqueológica lá existente. Não por uma suposta raridade ou a quantidade de itens, mas pela profunda relação remetida, por meio destes objetos, à ancestralidade indígena. Parte desse material arqueológico musealizado foi encontrado no serrote do Rajado (enxó, ponta de lança, fragmento de cerâmica, pedra em forma

Patos; no município de Morada Nova: Sítio Bento Pereira (Pompeu Sobrinho, 1956, p.121).

de coração), e nas localidades denominadas de “casa de pedra” (pilão de pedra), aldeia Balança (alça de cerâmica, na casa de dona Judite), Arame (pedra em forma de raio) e Quebra-faca (cachimbo de barro).

A coleção arqueológica é constituída de treze peças. Simbolicamente, uma das mais importantes. São objetos e fragmentos encontrados no sítio Fernandes e seus arredores, e na maioria das vezes trazidos para o Museu por alguém que o achou no roçado. São constantes os relatos acerca desses objetos, e parte deles é significado comumente a partir de narrativas sobre as “pedras de coriscos”, termo que usam para explicar a origem do material lítico encontrado. Segundo Valdo Teodósio, liderança indígena e sindicalista de longa data, filiado ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba/STRA,

Nois tinha que trabalhar escondidos, os ferros debaixo das moitas, porque a minha mãe dizia: ‘meu filho, quando tiver assim você não pode tá com ferro na mão’. Quando tinha o relâmpago e o trovão e tudo, caía os corisco e morria gente, morria animais, devorava as árvores, torava as pedras. Ali no Rajado, no roçado (...), caiu o corisco em cima duma pedra, duma rocha lá, que partiu no meio. Eu vi ela inteira e ainda foi esse ano. Quando passou-se um tempo, aí naqueles momentos chuvoso de muitos relâmpagos, quando eu passei lá eu vi a pedra partida. Foi quando me disseram que o relâmpago abriu e caiu o corisco em cima da pedra, que foi partida de meio a meio.⁷⁵

É generalizada a crença nas “pedras de corisco”, que se constitui enquanto uma “elocução-chave” da tradição oral dos Kanindé (Vansina, 2010). São artefatos líticos encontrados na terra, principalmente quando revolvidas para cavar um poço, “brocar” (cortar) uma mata, plantar um roçado. A pedra, segundo crêem, é trazida pelo “corisco”, que é um raio vindo do céu, durante chuvas e trovoadas fortes. A pedra fica enterrada sete metros abaixo do solo. Ao término de sete anos, estará próxima à superfície. Acerca desta crença, Carlos Studart Filho, já em 1927, afirmava que, no Ceará, o corisco é “(...) um produto

75 Entrevista com Valdo Teodósio, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 23 de junho de 2011.

emanado do raio e dotado de propriedades singulares”. Conta que esta explicação originou-se em um “(...) mytho (que) transpоз os mares com os imigrantes europeus e chegou á America”. Segundo ele, acredita-se que “(...) a acha de pedra é (...) a pedra de relâmpago, o corisco descido do ceo em dias de tempestade (...)”. O sertanejo “(...) tendo encontrado mettido no solo, em profundidade variável, instrumentos de pedra, elle conclui desde logo que o corisco ao cahir se enterra sete braços ou sete palmos, vindo a apparecer na superfície do solo findos sete annos, depois de ter caminhado uma braça ou um palmo por ano” (Studart Filho, 1927, p. 192-193). D. Irani nos contou que o corisco,

É uma pedinha lisinha. Todo mundo aqui sabe que muita gente conhece, aí diz e sabe que é mesmo pedra de corisco. Vem do céu, dos raios dos trovão, né. Quando dá primeiramente o relâmpago, quando o relâmpago abre, aí depois é o trovão. Quando o relâmpago cai, aí abre o raio, o curiço cai, mas só cai em pé de árvore. Ele não cai no chão limpo. Se ele cair no pé de árvore, aonde ele cai fica só o ciscado deles num sabe, diz que alimpa tudo, fica assim tudo varrido deles ciscar (...) ⁷⁶.

No MK, mesmo denominando estes objetos de “pedras de corisco”, uma nova significação constituiu-se, relacionada à sua interpretação como um artefato arqueológico produzido pelos “índios antigos” (ou seja, como “coisas dos índios”), que diz respeito à presença de grupos humanos nas terras em que habitam hoje. Sem perder ou invalidar seu sentido social mais comum e aceito, a estes objetos é incorporado um importante diferencial, “ao ficar aqui dentro da aldeia” (cacique Sotero), permanecendo e sendo apropriado como pertencente aos Kanindé, pois encontrados em suas terras, e feitos pelos índios do passado.

A existência de achados arqueológicos e a crença nas pedras de corisco são bem comuns no território cearense e no sertão, em geral. Nesse caso, os Kanindé não se diferenciam de outras populações rurais

76 Entrevista com d. Irani e d. Maria Domingos, 67 e 89 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 5 de julho de 2011.

do interior. O significativo é perceber como estes objetos são significados em um horizonte semântico que constrói representações sobre um passado indígena, relacionando identificação étnica e cultura material. Presença ancestral e ressignificação que atuam nos embates políticos e simbólicos, tanto internos, com as polêmicas no grupo familiar em relação à existência de índios na aldeia Fernandes; quanto externos, na necessidade de demarcarem diferenças e serem reconhecidos, tanto nas formas de expressão adotadas, como nas identificações assumidas, seja a um passado indígena, seja a um presente de mobilização étnica.

Essa pedrona comprida (se refere a um enxó) aqui nois chama de couriço. Dizem que quando as nuvens abrem, desce uma pedra e se enterra sete metro no chão, e com sete anos ela sobe pra cima. Isso era o dizer dos mais velhos, eu não sei, era eles que contavam, nossos avós. Eu não sei se era essa pedra que descia mesmo de cima pra baixo ou se era que se gerava no chão. Essa mesma aqui ela veio do Rajado, foi um primo meu que encontrou e adoou pra mim (Cacique Sotero) (grifo meu).

Apesar de contar a narrativa ouvida dos mais velhos, Sotero põe em questão a procedência da pedra de corisco. O enxó – instrumento lítico usado para revolver terras – ao qual se refere foi encontrado no Rajado. Segundo Maria da Estér, “Era dos nossos avós, essa terra que eu tô dizendo, o vale do Rajado, era dos pais dela aí (sua tia e mãe de criação, d. Maria do Carmo), do pai do Sotero aí, do Ciço, Bernaldo, do finado Aprízio, era dos nossos avós e tios”⁷⁷. O Rajado é um serrote, ou, como chama o pajé Maciel “um suvaco de serra”, onde os Kanindé plantam há várias gerações, diferente da Gia, para a qual a memória do trabalho “de alugado” ou de “diária” é muito forte. No Rajado, a lembrança é de uma terra que sempre foi deles, onde cada família possui o seu pedaço, e que foi sendo dividido conforme estatutos consuetudinários provindos de herança e atualizados por uniões matrimoniais: terra recebida, cuidada, plantada e repassada para as gerações mais novas

77 Entrevista com d. Maria de Fátima (Maria da Estér), 89 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011.

– seja ao homem que casa com a sua filha, e passa a morar e trabalhar nestas terras, seja ao seu filho, ao formar uma nova família.

Esta área de plantio vem sendo trabalhada pelos núcleos familiares habitantes do Sítio Fernandes há um tempo que eles remontam à compra das terras pelos antepassados, em 1874. É “terra de herança”, muitos falam. O Rajado e a Gia estão divididos por um grande paredão de rocha, as chamadas “camas de vara”, do qual se avistam as duas terras, verdadeiros buracos encravados entre outros serrotes. Impossível falar do Rajado sem remontar a importantes elementos da organização social e das relações de parentesco dos Kanindé, principalmente as relações entre as famílias, os casamentos e as alianças matrimoniais, da disposição das terras, dos limites e de sua configuração geográfica. A organização social do uso, divisão e transmissão da terra é um importante caminho para o entendimento da dinâmica das relações sociais, pois giram em torno dela o plantio e a colheita, as habitações, as caças, a coleta de frutos, os achados arqueológicos, os matrimônios e as divisões e uniões feitas ao longo do tempo. Poderíamos dizer, metafórica e literalmente, que nesta terra encravam-se importantes aspectos para a compreensão da memória e da história dos Kanindé.

“A história dessa coleção é que ela é de índio, ela é da gente, uma aldeia, um grupo que vive aqui e nós somos índios. Ela amostra a nossa identidade que, como se ela fosse extinta, mas não foi, porque nós vivemos aqui e eu tô contando essa história” (Cacique Sotero). Contradizendo uma afamada “extinção”, existir significa ir “contando essa história”, e, ao substancializar a identificação no material lítico (“Ela amostra a nossa identidade”), indexa a construção social da indianidade ao objeto. Não é de se espantar que esses objetos arqueológicos, ao serem encontrados em suas terras, sejam associados a esta referência dos mais antigos, nesse caso, índios mais antigos que eles, mas tão índios quanto eles (mesmo que não se identificassem). Afinal, é justamente ao remeter a estas gerações mais antigas, que justifica-se, no “sangue de índio”, a herança dessa ancestralidade. Se os seus antepassados vêm trabalhando nesta terra há tanto tempo, de quem poderiam ser os objetos nela encontrados?

O interessante é a nova significação que, mesmo aceitando a procedência antrópica destes objetos (artefatos que vieram de seus antepassados), não descarta um sentido pré-existente, sendo, em sua

apresentação no Museu, alçado sob o signo desta dupla significação: a museal e a social, que se interpenetram continuamente. D. Maria da Estér, referindo-se a uma lâmina de machado com “orelhas”, afirmou-nos que “A do corisco é pretinha (...) Ela é quase o tipo de um machado, aí ela é mais estreitinha aqui e ela tem mais duas pontinhas uma do lado e outra do outro”. Processos como este constituem o cerne de nossa análise, ao buscar contextualizar e compreender este fluxo de sentido como parte das dinâmicas das relações sociais.

Outro objeto arqueológico que remete às práticas sociais de gerações anteriores são os cachimbos de barro presentes no acervo do Museu dos Kanindé. Sotero conta que

Esse nois achemos dentro de uma mata, e eu pensei: como foi que ele foi perdido lá, num barro tão interessante que a gente pensa hoje como é que eles faziam esse cachimbo pra fumar. Eles plantavam fumo e dela botava pra secar e quando ela tava seca eles fumavam. Num é nem como o fumo é agora, que eles faz é um fumo... E lá nesse tempo que eu ainda alcancei muito minha mãe fumando e a minha avó também, era uma folhazinha seca e grande que elas botavam pra secar, aí eles botava e fumavam, não era tabaco do jeito de agora. Chamava foia de fumo. Os mais velhos gostavam muito até agora um tempo pouco eles fumavam isso (Cacique Sotero).

Um dos cachimbos foi encontrado na localidade do Quebra-faca (ponto mais alto do sítio Fernandes) e doado ao Museu durante as atividades do inventário, pela integrante do núcleo educativo Antônia Santos - a Toinha, neta do pajé Maciel e filha de José Maciel. Fazia algum tempo que seu pai havia o achado e o objeto estava perdido pela casa. Este cachimbo possui uma coloração escura; o que já estava no MK é de cor mais natural. Ambos trazem incisões geométricas, e afiam na ponta com um furo, apto para colocar um cabo, provavelmente de madeira. Segundo d. Maria da Estér,

Antigamente a gente achava aqui nos roçados de todo jeito, espalhado, né. Achava muita coisa antiga. Diz os mais velhos que tudo era coisa dos outros antigo. Achava cachimbo,

achava as tigelinhas de barro, de barro não, de pedra, nos roçados. A gente ia trabalhando alimpando os matos e encontrava (grifos meus).



14. Cachimbo do Museu dos Kanindé (registro visual das peças)

As chamadas “pedras de corisco”, na concepção dos Kanindé, têm formato específico, sendo mais associadas às lâminas de machado de pedra polida. Em suas terras, encontraram sempre objetos de dois materiais: lítico e cerâmico.

Os Kanindé, ao atribuírem aos cachimbos de barro o caráter de “coisas dos índios”, os elegem enquanto importantes “reliquias” a serem guardadas. No processo de encontrar, levar para o Museu e atribuir um

sentido, descortinam-se uma multiplicidade de possibilidades interpretativas. A existência dos cachimbos de barro no MK remete a práticas e representações: à memória dos antigos; ao hábito dos pais, tios e avós, de fumarem “foia da mata”. Sotero fala sobre o pedaço de um “rolo de fumo” (MK.011.460) presente no Museu:

Esse aqui é o velho rolo de fumo que a gente tinha por lembrança que os pais da gente, a minha vó, os meus tios, eles usavam, é da folha de fumo, eles chamavam a base. Eles botava as folhas pra puxare, depois eles enrolavam e botavam um mel de rapadura. Dali eles formavam um rolo de fumo, fumava e mascava. Ainda hoje, aqui e acolá, tem esses pés de fumo, mas o povo num usam mais, usam mais é cigarro. A base era a folha, que talvez fizesse aquele angü, aquele tratamento. (...) Eles cortava bem miudinho e botava nos cachimbo. Tinha os mais aviciados que botava as folhas nas boca e mascava (Cacique Sotero).

A fotografia de uma idosa já falecida, dona Raimunda (MK.011.651), feita no contexto das pesquisas efetuadas por eles nos primeiros anos de mobilização étnica (1997), mostra a índia em um espaço doméstico, provavelmente sua casa. Cachimbo na boca e lamparina na mão, aparentemente posando. Ao seu lado, sob uma mesa, recipientes de cerâmica (panela, chaleira, pote) e outros de alumínio, pregados na parede. Imagem significativa para analisarmos a construção de autorepresentações entre os Kanindé, problematizando a forma como se apresentam a partir dos objetos, símbolos conscientemente orquestrados em seus discursos e estratégias de reconhecimento.

“Os índios que faziam para pisar tempero, pra temperar a comida deles” (Cacique Sotero). Um pilão de pedra é outro objeto cujo significado remete a esta referência indígena, mas não é identificado como corisco. “Só esse pilão que foi do Catolé, lá é uma área de muito serrote, muitas locas. Aí quando bate uma capoeira a gente acha. Em pé de pau também. Sempre quem acha, trás para o museu, eu tô hoje te mostrando, é coisa dos índios que eu vou guardando” (Cacique Sotero). Ademais, fragmentos de cerâmicas. Apontando para o maior deles, Sotero afirma que “essa veio da quebrada do Rajado tombem. Sempre quem achou diz que achou um caco de teia antigo, do passado.

Antigamente eles faziam um casco de teia bem grande, medonho. Daí, eu vou arrumando no museu”.



15. Dona Raimunda (fevereiro de 1997) (MK.011.651 – acervo MK)

Mediante sua significação simbólica, esta coleção de objetos possui um importante papel na construção de uma narrativa sobre a história Kanindé. Ao se conectarem, simbólica e materialmente, enquanto povo Kanindé do presente aos antigos habitantes das terras onde habitam como seus ancestrais, demarcam sua presença indígena afirmando que ali já estavam em um passado distante – anterior mesmo, a 1874. Criam – assim como são criados por – um sentido para o pertencimento a uma coletividade passada, fundada e experienciada no presente, em sua continuidade. As significações atribuídas com a musealização dialogam com sentidos pré-existentis, constituindo-se como metáforas para entender a presença desses objetos com os quais convivem cotidianamente. Mas nem sempre se foi dada a estes objetos a mesma importância ou sentido.

Aspectos dessa ressignificação foram percebidos quando conversamos com d. Maria Domingos, 89 anos, então a mais velha da aldeia Fernandes, e sua filha Irani, 67 anos. Irani contou-me que, “Lá no Quebra-Faca, nois tinha as hortas. Nesse dia eu tava cavando o chão quando eu descobri ela. Eu disse: ‘mãe, isso é uma pedra de coureiro’.

Tava eu, a mãe e o meu menino. Aí eu fui e peguei ela, aí trouxe. Quando eu cheguei lavei ela bem lavadinha” (dona Irani). Afirmavam ainda estar com a dita pedra. Dona Maria muito procurou, até levar o adjetivo de esquecida pela filha. Dias depois, dona Irani nos entregou uma lâmina de machado de pedra polida, que a mãe não havia cessado de procurar, desde a nossa conversa. Ela nos contou que aquela pedra que estava com elas há “bem uns 20 anos ou mais”, havia sido dado um novo uso por dona Maria. A pedra “Vivia bolando num canto, às vezes tirava e botava noutro. Depois a mãe achou ela num-sei-onde e botou no banheiro. Vivia esfregando os pés com ela. Quando foi um dia, eu disse: ‘eu vou é tirar essa pedra daqui que a mãe só vevi esfregando os pés, aí faz é arrupiar mais os pés’” (dona Irani).

As condições contextuais para a atribuição de novas significações se constroem junto às dinâmicas de identificações, às funcionalidades e possibilidades de uso dos objetos, que permitem perceber, a partir da cultura material, múltiplas e novas óticas na leitura da relação entre o presente e o passado. Nesse sentido, é pertinente trazer uma intrigante fala de Sotero, que nos provoca a questionar as relações entre objetos arqueológicos, tradição oral e as transformações dos sentidos das “coisas”. Ele contou que “Diziam os mais velhos que eles os índios tinha faca de pedra, que eles cortavam as coisas era com essas facas de pedra” (Cacique Sotero).

“Eu penso dela (peça arqueológica) ficar aqui dentro da aldeia, mostrando para todas as pessoas que vem visitar que nós temos a nossa identidade” (Cacique Sotero). Um grande diferencial, no caso dos museus indígenas, como já apontado por James Clifford para o contexto da costa noroeste norte-americana (2009), é o fato dos objetos permanecerem entre as comunidades, “aqui”. Ao alçar estes objetos à condição de vetores de reconhecimento das identificações étnicas e “coisas” que materializam uma reinterpretação da história, Sotero demonstra uma importante transformação no sentido dado aos achados arqueológicos, que ocorre com o processo de musealização. Objetos que remetem a uma presença anterior, imemorial, dos antepassados indígenas, que se expressa temporal e simbolicamente são, ao mesmo tempo, anúncio de que permanecem indígenas, identificados e tomando posse de um patrimônio herdado, seja a terra, seja o que ela provê: alimento, dádivas

para a sobrevivência, artefatos líticos, cacos de telha, barro, dádivas de habitantes desta “quebrada” de outros tempos.

Na subcategoria **técnicas artesanais**, englobamos quatro saberes e modos de fazer representados por objetos presentes no Museu dos Kanindé: cerâmica, trançado, escultura em madeira e fiação de algodão. Estão presentes nas memórias de um passado recente e como artefatos utilitários usados no cotidiano. No primeiro caso, estão a fiação e a cerâmica; no segundo, os objetos feitos a partir de trançados (cipó e palha) e da madeira, principalmente de umburana. Segundo d. Odete, da família soares e principal rezadeira da aldeia,

Eles diziam que era um pessoal que só trabalhava para os outros, para patrões. Meu pai contava que de primeiro não existia negócio de nada, as panelas era de barro, prato de barro, tudo era de barro, não existia nada que nem existe agora. Minha mãe trabalhava de louça, fazendo em casa. Fazia panela, potes, cacheira de torrar café. Fazia tudo na mão mesmo, a gente ainda ajudava a fazer, pegava o barro de louça e botava de molho à noite e no outro dia amassava. Aí começava a fazer as panelinhas, os cacheiro mais os potes, tirava os barros lá embaixo perto da mata, numa baixa que tem. E queimava, ela fazia o fogo em casa mesmo, nos terreiro, cobria de lenha e queimava (grifo meu)⁷⁸.

Uma variada indústria louceira existiu na aldeia Fernandes, conhecida em toda a região de Aratuba e circunvizinhanças. Alguns homens faziam telhas e as mulheres os demais artefatos utilitários. “Uma pessoa lá da Aratuba encomendava, elas faziam. Eram conhecidas, eu cansei de ver muita gente de fora buscar vasilha de barro aqui”⁷⁹. As ceramistas foram morrendo sem deixar sucessoras, e hoje, segundo Sotero, “Num tem mais não, os mais novo num fazem não”. Durante a pesquisa de campo, dona Maria do Carmo, com 83 anos, era uma das

78 Entrevista com dona Odete Soares, 60 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de maio de 2011.

79 Entrevista com Sr. Zé Monte, 57 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de maio de 2011.

únicas mulheres vivas que haviam dedicado boa parte de sua vida ao ofício de louceira. Acerca de sua família, nos contou que

Minha mãe eu conheci aqui mesmo, eram daqui, num eram dum canto e do outro, (...) eles nunca disseram da onde eram. Nasci e me criei aqui, minha família, nesse cantinho, nesse pedacinho de chão, meu pai e minha mãe (...) **Tudo era da família Francisco. A família Francisco e Bernardo é uma só, foi transformado em uma só**, são filhos natural tudo daqui. (...) **Tudo da minha família é casada com sobrinho meu, tudo. Aqui é uma família só**⁸⁰ (negrito meu).

Conseguimos identificar alguns indivíduos e núcleos familiares produtores de artefatos cerâmicos. Conversamos longamente com d. Maria do Carmo, da família Francisco, do núcleo familiar Freitas (atribuído por conta de seu esposo, já falecido). Através dos relatos de várias pessoas, percebe-se que esta era uma técnica muito difundida há bem pouco tempo atrás. Entre as louceiras havia, além de d. Maria do Carmo, d. Neonice, Raimunda Pequena, Luzia Pequena, Rita Mané e as “Franciscas” – “quatro irmãs moças-velhas” (Cacique Sotero) que, não se casando, envelheceram juntas. Entre os construtores de telha, destacou-se nas memórias orais Pedro Pequeno, mas também foram citados Zé Francisco e João Francisco.

Dona Odete – a principal rezadeira e “médica” da comunidade – é filha de Raimunda Fidelis, mais conhecida por d. Neonice (ver imagem adiante), uma das mais lembradas louceiras entre os antepassados dos Kanindé. Casada com o senhor Luís Soares, formaram um dos principais núcleos familiares Kanindé, conhecidos como “os Soares”, de vasta prole, já na terceira geração. Ainda hoje, d. Odete possui “um pote de lembrança” da mãe. “Todo mundo usava tudo de barro. A gente ia buscar água era só no pote de barro” (d. Odete). Além de ceramista, ela era também, segundo sua neta, Ana Patrícia Fidelis, “parteira e fazia remédio só pras pessoas da família mesmo (...)” e “quando já tava idosa

80 Entrevista com dona Maria do Carmo, 83 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011.

foi morar em Baturité”⁸¹. “(...) mas depois que ela foi embora morar no Baturité, ela num fez mais esse serviço não”⁸². D. Neonice, que retornou e faleceu em Baturité, possuía uma relação familiar com a cidade: “O lado da mãe eu num sei de onde é que a mãe dela era não. Eu sei que ela morava em Baturité, a mãe da mãe”⁸³. As filhas herdaram da mãe os saberes necessários ao provimento do nascer. Segundo d. Odete, “A minha irmã também fazia parto, mas num faz mais não. Minhas irmãs tudinha eram parteiras” (d. Odete). D. Maristela Soares, também filha, afirma que “A minha mãe ela foi nascida pro lado dacolá do Coco, dos Cocos pracolá, pra lá dessa Caipora que tô dizendo, no Coquim”. Coco ou Coquim é uma localidade próxima a Aratuba, de onde vieram os Soares antes de chegarem nos Fernandes, em meados do século XX. De lá também veio outra família indígena, as Corrêia, cujas três irmãs, hoje idosas (Tetê, Fransquinha e Sesé), chegaram ainda crianças com seus pais e passaram a residir como moradores e trabalhar nas terras de um proprietário conhecido pelos mais antigos como “Major”, nas adjacências dos Fernandes. Esta terra pertence hoje a um dos seus descendentes, conhecido por “Niba” (Aníbal).

D. Maristela soares, esposa de “sinhô” Bernardo, nos contou como a mãe, d. Neonice, trabalhava:

Ela pega o barro amassava, botava de molho, quando era no outro dia ela pisava com um pedaço de pilão, que era pra amaciar o barro todinho. Fazia era muita louça, fazia prato, fazia panela, fazia o guidazinho, tudo de barro pra vender, de primeiro, hoje não. Hoje o povo já num usa mais panela de barro, é panela de alumínio, né, e nesse tempo o povo só usava era coisa de barro, era pote, tudo era de barro, a gente botava água era nos potes de barro, pesado que só, lá dacolá do Tavares. Nois carregava água de lá (Dona Maristela Soares).

81 Entrevista com Ana Patrícia Fidelis, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 9 de junho de 2011.

82 Entrevista com d. Maristela Soares, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de junho de 2011.

83 Entrevista com d. Tereza Soares, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de abril de 2011.



16. Dona Neonice e Seu Luís Soares (álbum da família de dona Maria Soares)

Tavares é uma localidade dentro das terras do “Niba” (proprietário de terras nas redondezas), que possui um olho d’água (nascente) que abasteceu por muito tempo a população do sítio Fernandes: o chamado “olho d’água do Tavares”. Possuem fortes lembranças de que até bem recentemente costumavam lavar roupas nas beiradas do riacho Catolé, uma pequena corrente de água que corta a área indígena.⁸⁴

Dentre os objetos de barro mais usados no espaço doméstico, destacamos o pote para armazenamento de água para consumo que, mesmo com grande parte das residências possuindo geladeiras, continua sendo vastamente usado. No acervo do Museu, várias telhas (das

84 Deixaram de se abastecer no Olho d’água do Tavares com a chegada de água encanada, provinda de um motor elétrico então instalado em um poço pela Prefeitura Municipal de Aratuba. Uma vez por semana, enchiam-se as caixas d’água compartilhadas por famílias extensas (que muitas vezes moram em um terreno comum, de herança, ou mesmo nível da “quebrada”) ou famílias nucleares. Em 2009, ocorreu a construção de uma caixa d’água no Quebra-Faca, pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). A instalação dos canos nas residências ocasionou alguns conflitos (como, por exemplo, onde vivem as irmãs Corrêia, no interior das terras do “Niba”, que não autorizou) relacionados às famílias beneficiadas e aos lugares onde poderiam ou não ser instalados.

mais antigas coletadas por Sotero) possuem um “S” no lado de cima, moldado por um dedo, talvez a marca de um artesão. A vivacidade com que se rememora a presença de uma tradição ceramista contrapõe-se, nos relatos, ao fato de não estar mais sendo praticada como ofício. Durante a pesquisa de campo, impossibilitada de trabalhar pela idade, com problemas de vista e nas articulações das mãos, d. Maria do Carmo emocionava-se ao relemburar o ofício desempenhado durante toda a vida. “Aqui e acolá me dá vontade de chorar, eu acordo sonhando fazendo minhas loucinha”.

Telhas que, ainda hoje, cobrem muitas das casas mais antigas do sítio Fernandes. Ao final da conversa com Chico Maciel (um dos filhos do pajé Maciel), ele chamou-me para mostrar uma telha antiga, a que tinha se referido em sua fala, no telhado de sua própria casa. Segundo d. Tereza Soares, “Era assim uma forma grande, num era que nem essas aqui não (aponta para as telhas de sua casa). Uma formona grande. Era bem maior, grandona. Eu acho que ali no museu tem uma delas ainda. Uma teiona bem fornida, grossa”. A coleção de **objetos cerâmicos** era composta de doze peças, das quais sete eram telhas. A população do sítio Fernandes possui uma forte lembrança do tempo em que faziam suas próprias telhas. Nas casas mais velhas encontramos exemplares com 30, 40, 50, 60 anos de existência, segundo moradores. “Essa foi feita aqui na comunidade, tem uns 70 anos, é dos mais velhos. Essa outra foi feita aqui, essa eu conheci os donos, foi o Pedro Pequeno, ele quem fazia essa telha” (d. Tereza Soares). Pedro Pequeno foi um homem que casou no interior da aldeia Fernandes, com uma filha da terra, originando um outro núcleo familiar numeroso, os Pequeno, que já estão na terceira geração.

Falando sobre as telhas do acervo do Museu, Sotero contou: “Eu que peguei essa telha, essas duas a 33 e 32 (MK.011.032 e 033), vieram daqui de perto do museu, do Aprízio”. Aprígio Bernardo foi identificado em muitos relatos orais como o primeiro integrante da família Bernardo a vir da Gameleira (sertão de Canindé) para os Fernandes, por volta de 1915, tendo essa chegada sido associada à seca deste ano. A partir da sua presença no lugar, uma série de casamentos entre os Francisco e Bernardo favoreceram a junção dos núcleos e o surgimento de diversos núcleos familiares. O Sr. Zé Monte possui uma vívida lembrança de quando, em sua infância, acompanhava os trabalhos dos

ceramistas nos Fernandes. Segundo ele, um dos melhores, no ofício de “bater telha”, era o “finado Raimundo”:

Tinha que amassar o barro, o cabra tirava o barro de bem pertinho da casa do vei Cícero pra levar, quando num era em jumento, levava um bolãozão aqui nas costas, fazia aquele molecão de barro, botava nas costas. Aí você cavava aquele barro, carregava a água no galão, aguava aquele barro. Aí pra amassar o barro pra fazer a telha num era todo mundo não, só tinha um amassador de barro aqui dos Fernandes, o finado Raimundo, tio do vei Ciço e meu tio também. Ele pegava um couro vei de boi, botava lá no canto, fechava o couro e metia o pau batendo (Sr. Zé Monte).

D. Maria do Carmo contou-me que começou a fazer objetos de cerâmica por influência familiar. “Eu nasci e me criei e comecei com duas tias minhas, depois passou pra minha prima e depois foram indo e se acabando. Já eram os mais antigos dos avós” (dona Maria do Carmo). O “Barreiro”, local de extração da terra apropriada, era próximo ao riacho Catolé (no chamado “Fernandes de Baixo”). Para fazer objetos de cerâmica, “(...) num é qualquer barro que a gente faz não. Aí embaixo, onde o cumpadi Ciço mora, é o terreno do barro e da louça, pra quem entende. Pra quem não entende todo barro é bom. O barro puro é só as veia que tem” (dona Maria do Carmo). Segundo ela, para encontrar as “veia de barro bom”,

A gente vai cavando aquela terra, aquele xerém, aquela piçarra, aí quando chega numa veia de barro bom ela tá rachando aí você pode cortar ela, aí quando dá nela fica bem lisinho. Essa é o barro legítimo. Esses outros tipo de barro pode ter outro tipo de mistura. Tem muito massapê bom, mas num é todo barro de louça que é bom não, tem dele que você queima ele no forno que chega num dá rachadura não, mas quando tem mistura dá defeito, papoca e racha (dona Maria do Carmo).

Identificada a “veia” e retirado o barro, d. Maria do Carmo o levava para casa, local onde trabalhava. O esposo, José Freitas, transportava o barro, “Trazia nas costas do jumento”. Chegando, ela

(...) pegava os tacho pra botar barro, (...) botar numa cuia de pneu que ele arrumou e um pedacinho de lampião. Aí, botavam no caco até chegar em riba, quando enchia. No outro dia eu dava mais uma agoação, depois eu pisava todinho e amassava. Toda pedra que eu encontrava eu ia tirando, depois começava a botar nas vasilhas, batia dum lado e doutro e ia furando. Tinha as palhetinha e os caquinho de cuias. Ia afinando em baixo até em riba, daí eu tirava as vasilhas, vaso, panela, tudo enquanto (d. Maria do Carmo).

Um dos fornos utilizados antigamente, que é muito referenciado quando se trata do processo de queima, ainda existia à época da pesquisa. Era uma espécie de estrutura cavada dentro de uma pedreira que possuía marcas de antigas queimadas. Para a comercialização, juntava o material fabricado e “(...) levava nos animal, no caçoá, tinha maior trabalho, tinha que forrar bem forrado, arrumava tudo bem encaixotadinho e cobria. Num quebrava de jeito nenhum, o barro era bom” (dona Maria do Carmo).

O barro, além de servir para os artefatos cerâmicos, era utilizado como matéria-prima para as técnicas construtivas das casas de taipa. Segundo “Sinhô” Bernardo,

Antes tudo era casa de taipo, feita de madeira e barro, terra. A gente pegava as forquilhas que achava nos matos, enfiava nos buracos do jeito que dava. Pegava o canto que tem as pontas das linhas e espremia, aí nessas forquilhas alevantava a casa e aí depois ia coisar os enchameio. Essas paredes aqui é cheio de enchameio, é pau que vem daqui até em riba, depois vai botando as varas mais os cipó. Vem botando uma vara por aqui e outra pelo outro lado, amarrando pra poder ficar estreita, pra poder botar barro. Cavava, amolecia o barro, ia tampando aqui, aí ficava toda tampadinha. De primeiro, as casas aqui era tudo assim. Essa telha aí nois fazia aqui, tudo aqui nos Fernandes, nada era de fora (Sinhô Bernardo).⁸⁵

85 Entrevista com Francisco Bernardo da Silva (Sinhô), 71 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de abril de 2011.

Encontramos em algumas casas, abaixo do fogão a lenha ou nos cantos das paredes, velhas panelas de barro com fundo ainda sujo de tigna, hoje pouco utilizadas. Segundo Sotero, “Era tudo era de barro, de certos anos pra cá que foi mudando, se eu pudesse ainda comia nas minhas coisas de barros...”. Inevitável é o (recorrente) comentário: “comida boa é a da panela de barro...”

Existem no Museu dos Kanindé objetos feitos utilizando-se de técnicas de **trançado**, a partir de duas matérias-primas: de **palha** (de coqueiro e carnaúba) e **cipó**. São chapéus, bolsas, caçoás, vassouras e urupema. Os mais velhos enfatizam a existência dos saberes necessários para a confecção de objetos trançados que eram bem difundidos entre diversos grupos familiares, principalmente os artefatos em palha. Uma irmã do cacique Sotero, Carolina Santos, àquela época moradora de uma localidade vizinha, o sítio Marés, é uma referência no trabalho com a palha da carnaúba na região. A árvore é escassa na serra, por isso, tem-se que “descer” para o sertão para coletá-la. Uma bolsa feita por ela foi um dos primeiros objetos incorporados ao acervo do MK. Quando ia para a “rua” (sede de Aratuba), geralmente Sotero colocava seu boné do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), põe os colares no pescoço e pegava a sua bolsa de palha, companheira inseparável, para guardar as coisas que ia comprar no “comércio”.

Os objetos feitos de trançado em cipó são artefatos utilitários importantes para os Kanindé, principalmente em época de colheita. São balaies, caçuás e cestos, utilizados no transporte e armazenamento de gêneros alimentícios, legumes como o feijão e a fava, cereais, como o milho, e frutos, como banana e o café. Sua confecção está vinculada à relação entre o uso que fazem da terra (para plantio e extração) e os ritmos do meio ambiente, da forma como se apropriam dos recursos naturais e nichos ecológicos que vêm ocupando e explorando. Raimundo Soares Terto é a principal referência na extração e artesanato em cipós. Ele conta como faz:



17 e 18. Objetos da casa do cacique Sotero: bolsa de palha de carnaúba e balaio armazenando vagem de feijão, 2011

Eu pego o cipó, boto nas costas, enrolo e trago dos matos. Depois que tá em casa é bom, um dia de trabalho só de coca, depois eu fico em pé. Estiro ele no chão, e vou tirar os nós. Depois de alimpar ainda bota tudo no sol, porque se num levar sol não faz, se quebra todinho. O cipó tem isso, mas murchou, já tá bom. Agora, se não murchar, tanto fica pesado como fica mole. Quando tá verdinho na mata é bem molinho, aí quando ele leva um dia de sol ele fica bem maciinho, é que fica bonzinho, e ele tando verde e você fazendo assim, já quebra. Vem molinho, verde, cheio d'água pesada. Aí quando leva sol fica bem maneirinho e murchinho⁸⁶.

A confecção destes objetos segue o ritmo da produção agrícola. Brocar, plantar, colher, queimar ou dar as forragens para os bichos (bois, vacas, cabras e bodes), limpar e plantar novamente. Esse é o ritmo anual da produção de alimentos dividida, prioritariamente, entre o primeiro semestre, no qual se planta, e o segundo, no qual se colhe e prepara-se a terra para as primeiras chuvas do ano seguinte, que devem vir até março. Melhor falando, até 19 de março, dia de São José, padroeiro dos Kanindé e do Ceará. Os cearenses acreditam fortemente que, se chover no dia de São José, o inverno será bom, principalmente se até esse dia ainda não tiver acabado o período de estiagem. Não é diferente entre os Kanindé, povo devoto e cultuador de imagens de santos. Terto conta como aprendeu a fazer objetos de cipó,

(...) com meu tio Gonzaga, que ele trabalhava em cipó, trabalhava no caçoá, era balaio, (...) eu tinha uns 15 anos, eu via e dizia: um dia eu vou fazer isso aí. (...) Mas quem me ensinou foi o Zé (Maciel), que morava pertinho. Ele disse: 'Raimundo bora fazer nois dois? Eu te ensino'; aí eu digo: 'bora'. Aí nois começamos a fazer uns balaio, uns caçoá, e do meio pro fim eu já tava fazendo melhor de que ele. Aí ele foi e entrou num serviço de madeira com pai dele, ele e os irmãos, aí eu fiquei fazendo isso aqui. Ele ficou no trabalho dele e eu no meu (Raimundo Terto).

86 Entrevista com Raimundo Soares Terto, 44 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.

Raimundo Terto é filho de d. Maria Soares e neto do Sr. Luís Soares e dona Neonice. Conta que faz

(...) caçoá, balaio de padaria de carregar pão, jacá, que é feito de cipó, pra carregar banana, cesto de costura, balainho, cesta de ovos, menorzinha, artesanato miudinho, um bucado de coisas. A primeira coisa que tem que fazer é pegar aqueles pau de marmeleiro, a gente vai buscar lá embaixo no pé da serra. Na mata mesmo, tem um homem que me dá, é o dono do Régio (Raimundo Terto).

Segundo pesquisa realizada pelos Kanindé em setembro de 1996, no início do processo de mobilização étnica e com o auxílio da Associação Missão Tremembé (AMIT), o Régio

É um terreno vizinho a nós, na mesma quebrada da serra de Aratuba. Tem pra lá de 500 ha. Antigamente era uns 7.000 ha. Vem desde o sertão de Canindé até em cima da Aratuba (serra). Foi sendo tomado, ocupado, vendido e agora próximo foi uma parte desapropriada pelo Incra. O restante continua nas mãos de um proprietário que nós conhece com o nome de ‘Dr. Eudes’. Antes era o Dr. Mário Plácido, do terreno antigo. Nós sabe que esse terreno era local de caça do nosso Povo mas atualmente nós está pagando uma renda de 10% por safra. (...). Teve o ‘velho Plácido’, pai do nosso conhecido Mário Plácido. Nesse tempo era um controle muito grande. Ninguém entrava lá para nada. (...) Nesse terreno não mora nenhuma família dos Canindé. Sempre foi local para caçar, plantar, tirar lenha⁸⁷.

Terto faz a coleta do material na “mata do Régio” a partir do mês de julho, próximo ao período de colheita. A partir daí é dar conta das encomendas, preparar o material e começar a fazer os diversos objetos pelos quais é altamente requisitado anualmente, principalmente em temporada de boas chuvas. E é justamente revezando os locais de onde tira cipó anualmente que Terto impede que eles acabem. Ele

87 Sociedade Indígena Canindé (Depoimentos de José Maria Pereira dos Santos (Cacique Sotero), Eudes Francisco dos Santos, Judite e Chico Silva). Setembro de 1996.

faz objetos de tamanhos, larguras e materiais distintos, variando as técnicas de trançar de acordo com cada artefato e suas funções. Para fazer um balaio, “Começa pelo fundo, aí vai crescendo, crescendo, sendo de um em um, essa aqui é taboca (...), todo balaio tem cipó e o que a gente chama taboca, mas o nome mesmo é taquara” (Raimundo Terto). Taboca é um tipo de bambu que se corta com uma faca em vários pedaços, como linhas. Faz-se uma base, depois se colocam os cipós, que variam de acordo com o tamanho do balaio a ser feito. O balaio também é chamado pelos Kanindé de *jacá*, “um jacá de taboca que faz um balaio”. Segundo “Sinhô” Bernardo, antigamente, quando os homens estavam no roçado, as mulheres “Botava os pratos de baixo por riba e fazia uma troxinha de pano e botava na cabeça o balaio com alguidar dentro e os pratos. Aí se mandava onze horas lá das quebradas da Gia, chegava lá doze, doze e meia pra gente almoçar” (Sinhô Bernardo).

O balaio é item obrigatório nas casas, nos quintais e terreiros, presente nos poleiros das galinhas e nos quartos de armazenamento de gêneros. Segundo Cícero Pereira, “O balaio é um cesto que a gente colhe com ele no roçado, apanha fava, feijão, essas coisas, milho. A gente levava aqueles cestos pro roçado, levava comida pra eles (os filhos pequenos), ficava lá. Nois toda vida tinha eles com a gente (...)”. Era no balaio que Cícero e a esposa, d. Zenilda, levavam as crianças, amarradas no lombo de um burro ou jumento, animais muito usados para transportar a colheita entre as varedas (pequenas trilhas na mata), subidas e descidas que levam às áreas de plantio, principalmente o Rajado.

O conhecimento sobre cada tipo de cipó, do tamanho, grossura e consistência, e dos outros materiais necessários (pedaços de madeira e taboca, por exemplo) são fundamentais para a fabricação dos artefatos. Segundo Terto, no Régio, onde coleta os cipós,

É só terra de plantar, mas é só no verão, porque no inverno não presta não. Tem que parar, num tem sol pra murchar. Tem quatro tipo de cipós, tem esse que eu falei que é o de caçar, branco e do macaco, e de cesto, que é o mais difícil, a gente passa por cima e não percebe. É procurado mas é difícil, porque ele fica no chão (Raimundo Terto).

A urupema é outro artefato trançado presente no Museu dos Kanindé que também é bem comum nas casas. Segundo Sotero, “é feita de taboca. Ela serve pra peneirar massa do milho que ainda hoje a gente come e faz. Aí, penera e faz o pão, só que o pão de primeiro era feito na cuscuzeira de barro, hoje é difícil de ver uma, agora tudo é cuscuzeira de alumínio”. Um dos principais produtos plantados, o milho continua sendo, junto com feijão, a fava e a farinha, a base da alimentação dos Kanindé. Quase todas as casas possuem um moinho (equipamento de ferro colocado mais comumente em alguma parede da cozinha) onde se moía o milho a mão, movendo uma alavanca, para fazer a massa, que depois ia para a urupema. Do milho fazem o “pão”, como denominam o cuscuz. Hoje, continuam plantando e colhendo o milho, que serve de alimentação para bichos domésticos, como as galinhas, mas para o consumo predomina a massa de milho comprada nos supermercados, em Aratuba. Dela, fazem vários derivados muito apreciados: canjica, mugunzá (junto com fava ou feijão), bolo e aluá (um tipo de bebida), muito comuns na época dos festejos juninos.

Quando cheguei em sua casa, no dia 12 de junho de 2011, Terto encontrava-se de cócoras, confeccionando a primeira parte de um caçoá. Numa sombra do terreiro, alguns paus fincados no chão eram a “marcação” para fazer a “esteira”, parte inicial do balaio. São vários os tipos e tamanhos de cipós utilizados, destinados para os diferentes objetos e suas partes.

Eu vou prá ali, pego quatro pau desse e vou armar. Vou fazer a banda dele ali, depois que tá murcho, pra fazer a esteira (do caçoá), de seis palmos de largura com dois de comprimento. Aí eu começo primeiro com esses quatro pau, sem esses pau num faz nada não. Eu boto eles estirados no chão. Tem aqueles seis tornos né? Pega todos seis, é os dois do meio que fica naqueles do meio e os dois da frente fica naqueles de fora. Aí eu boto o pau depois eu boto essa seis pernas no meio, só ali no meio. É o mesmo cipó, quanto maior o cipó, melhor é (Raimundo Terto).

As encomendas são mais frequentes no segundo semestre, época da colheita. Segundo ele, “a encomenda maior é com esses aí (caçoás), porque todo mundo aqui já se acostumaram comigo, eu faço

mais caprichado, um compra dois jogos, eu levo pra Aratuba. Tá a sessenta, esse daqui que eu trouxe era de dez, o menorzinho é dez”.

Nessa época aqui (junho), daqui até agosto, setembro por aí assim, quando chega em setembro já enfraquece, quando chega no outono é uma outra procura de novo. É a safra, a melhor safra quando tá chegando, tem muita gente que começa a encomendar agora que quando a safra chegar já tá feito, a partir de agosto. (...) Quando chega o mês de outubro pra novembro é só destocar o mesmo terreno, tirar algumas moitas, aqui a gente faz só destocar e deixa lá mesmo, pros bichos que chega lá nos roçados. A gente num queima mais não, porque enfraquece a terra, já tá com três anos (Raimundo Terto).

Os balaio, por exemplo, são essenciais para a colheita de café. Estes objetos de cipó estão associados ao trabalho agrícola, colheita e transporte. No MK, passaram a representar também o “artesanato indígena”. De uso para o trabalho à sinal diacrítico. O café é hoje muito pouco cultivado dentro do sítio Fernandes, mas as lembranças acerca do trabalho necessário para sua colheita é forte, principalmente nas terras dos “patrões”. Segundo Terto

Pra apanhar café, coloca uma tira de balaio bem aqui, e outra aqui, pra ficar assim dessa altura, aí pega uma correia e pega o balaio desse jeito, aí ele fica em pé assim, aí pode encher de café. Passa o dia todinho amarrado na cintura, quando nois despeja é um alívio. Só se apanha café se for em balaio, num apanha em outra coisa de jeito nenhum (Raimundo Terto).

Dona Maristela Soares lembra da infância junto aos pais, quando trabalhavam para “patrões” nas colheitas de café. Naquele tempo,

(...) a gente daqui dos Fernandes, daqui das quebradas, nois ia apanhar café. Chegava do café, ia buscar água pra no outro dia a gente ir. Na época da colheita do café, nois ia pro café dia de domingo, nois num tem descanso nem dia de domingo, porque precisava a gente botar água e botar lenha, quando fosse na segunda já tava no ponto pra gente trabaia (D. Maristela).

Os objetos relacionados ao **trabalho** formam uma categoria numerosa no Museu dos Kanindé, consistindo em 89 peças relacionadas com a agricultura, instrumentos como: machado, foice, marreta, martelo e chibanca, entre outros. A memória do trabalho se faz presente no espaço museal através dos instrumentos usados nos roçados para plantar feijão, milho, fava ou mamona, ainda hoje cultivados, ou algodão e café, tão vivos nas lembranças de um passado recente. As memórias sobre os instrumentos são associadas à necessidade de sobrevivência pelo trabalho. O trabalho da memória se constitui como a memória do trabalho árduo. A mais marcante lembrança de infância, para toda uma geração, é o ato de trabalhar a terra em família. Suor materializado em lembranças de dificuldades, tempo dos “patrões”, quando o trabalho “de alugado” ou “pagando renda” predominava nas relações produtivas em torno da terra. Para estes objetos, direcionam lembranças marcantes sobre seu passado, tanto individual (o trabalho em família), quanto coletivamente (a população que trabalhava nos roçados).

A chibanca (MK.011.276) é um instrumento muito necessário para os moradores do sítio Fernandes. Isso, porque é usado para planelar as “quebradas”. É muito difícil encontrar extensas áreas planas na maior parte da aldeia. “Foi o Cícero que conseguiu lá na casa dele, (...), isso aqui é quando existia homem que quebrasse um morro desses de ferro (aponta para um barranco imenso). Ela serve aqui pra cortar a barreira (aponta para um lado do instrumento), e aqui pra cortar raiz (aponta para o outro), como sendo uma machada, mas num é uma machada não, é uma chibanca” (Cacique Sotero). O Quebra-Faca, um dos limites da área indígena, é o lugar mais alto e plano da aldeia (onde está o único campo de futebol e a caixa d’água). Os demais espaços são subidas e/ou descidas, por isso chamados de “quebradas”, nem serra nem sertão, mas um lugar entre eles, literal e simbolicamente. “Isso aí é a cabeça de uma chibanca, (...) era do meu tio essas coisas velhas aí, essa aqui foi do tio Zé Joaquim” (Cacique Sotero) (grifo meu). Alguns desses objetos são as “coisas dos velhos”, como veremos.

Alguns objetos do acervo foram associados, nos trabalhos operados pelas memórias individuais, ao plantio de café que, segundo dona Maria Porfírio, “(...) acabou, hoje já não tem mais café aqui não, lá no

pé (da serra) tem, mas não tem mais como tinha não”⁸⁸. Para o cultivo e colheita do café, do qual o grão ainda hoje é comprado na “rua” para ser torrado e moído, eram necessários vários instrumentos de trabalho: os de ferro (como machado e foice) e os de trançado em cipó (balaio e caçoá), principalmente.

Sotero fala sobre um machado (MK.011.251), lembrando que “(...) Aqui foi uma área que tinha muito café. A gente poldava com a machadinha, saía os brói. Sai aqueles brólios, pra ficar só os legítimos, os bons”. Outro objeto, uma pequena foice (MK.011.256), da qual logo identificou sua funcionalidade, por conta do tamanho e do local onde encontrou. Sotero nos informou que achou

(...) dentro dos matos, dentro dos roçados. Tava aqui mesmo dentro dos cafezeiros, tava alimpando mato, que eu ainda alcancei limpando café, e achei essa foicinha. Ela tava enferrujada, aquele jeitinho que a gente trabalhava com essas foices, eu fui e disse: ‘rapaz eu vou levar essa foice pra botar no museu’. Isso é uma história antiga, mas só que a história antiga que eu conheço que era uma roçadeirinha, era uma foice velha antiga, tinha nem mais cabo, fiz de alumínio, ela tá só o modelo dela e eu botei esse cabozinho.

“A escola era o cabo da foice” (Dona Odete), ajudando os pais desde sempre. A produção agrícola é significada como (re)união familiar para tirar o sustento da terra, e os instrumentos para o trabalho materializam o suor despendido na labuta diária, vivenciada há várias gerações. Terra “tradicional”, nesse caso, é a terra onde se trabalha para sobreviver há várias gerações: o Rajado e a Gia, patrimônio e herança. Sacralidade que se relaciona com a providência do sustento, ao tirar-se da terra o alimento. No acervo documental do Museu dos Kanindé encontra-se um recibo de compra e venda, datado de 1911, em nome de Joaquim Francisco dos Santos.

Rs200\$000. Recebi do senhor Joaquim Francisco dos Santos a quantia de duzentos mil réis 200 (Rs200\$000) porquanto

88 Entrevista com dona Maria Porfírio, 69 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de junho de 2011.

lhe vendi uma casa com aviamento de fazer farinha com todos os seus pertences, no lugar Zumbi, do município de Coité, Estado do Ceará. Para firmesa do que mandei passar o presente recibo que assigno. Coité, 14 de dezembro de 1911. Ribadorne de Barros (ilegível).⁸⁹

No acervo do MK está o “reio da roda” (MK. 011.265) de uma casa de farinha.

O que é o rei da roda? (...) é um bicho de ferro que enfia assim numa rodona grande. Um homem pegava de um lado e outro do outro, e aí o rei, ia lá pra uma bola que tem, que é a tarisca. Ia pra lá e lá buscava a mandioca num banco, uma coisa feito uma caixa de madeira. E aí colocava uma madeira, a mandioca lá, e aí uma serradeira, que era uma mulher, ficava lá, a rede dava um sopro na roda, um do lado e outro do outro, pegava tudo igual e embalava. Aí a massa saía embaixo. Naquela massa a gente pega ela e levava lá pra uma prensa. Bota dentro da prensa, até numa caixa de madeira aí tem um brinquedo que chama, tem um pau assim grande em riba e arrocha, aquele vai e ela sai todinha. Fica a massa bem enxutinha, depois rela o fogo bem redondo e bota lá e penera, ela vai torrar, aí ela vai murchando. No fogo lá debaixo, o caldo do forno, botava lenha, esquentava o forno feito de tijolo. Ia esquentado e a massa ia murchando, até fazer a farinha que a gente come. Naquela época tudo era desse jeito, num tinha motor num tinha energia, e era feito (Sinhô Bernardo).

Os relatos orais sobre a farinhada, o reio da roda e o recibo de compra da casa de farinha do Zumbi constituíram dados fundamentais para a análise da relação entre objetos e os sentidos do trabalho para os Kanindé. “(...) Eu comecei com estas peças, que era o que a gente trabalhava: o machado, a foice” (Cacique Sotero). Memórias do trabalho e histórias de vida confundem-se nas narrativas sobre si construídas pelos mais velhos, seja no Rajado ou “de alugado”, nas terras vizinhas, principalmente no Régio, no Major, na Balança (pagando renda aos Lessa, família de proprietários), na Pedreira (atualmente, assentamento

89 Recibo de compra e venda da casa de farinha do Zumbi. 14-12-1911. Acervo MK.

Santa Helena) e onde as memórias são mais fortes, na Gia (pagando renda aos Lima, outra família de proprietários), entre outras propriedades nas vizinhanças, na serra, no sertão ou na “quebrada”.

As terras que constituem o vale do Rajado foram adquiridas por um conto de réis em 1874, pelos irmãos Francisco dos Santos (Joaquim, Raymundo e João). Em 1911, Joaquim Francisco dos Santos, provavelmente o mesmo que havia adquirido as terras em 1874, comprou “uma casa com aviamento de fazer farinha com todos os seus pertences”, no lugar que até hoje é conhecido como *Zumbi*, localizado na área do sítio Fernandes. Supomos que Joaquim era um dos três irmãos, que apenas em 1884 providenciariam a escritura do seu “pedaço de terra de plantar” da “quebrada dos Fernandes”. A partir da compra dessa terra, certamente inicia-se um processo de estabelecimento de longa duração (que já poderia vir de tempos anteriores), com a fixação e apropriação de recursos naturais e, possivelmente, o empenho na realização do trabalho agrícola, a julgar pela compra da casa de farinha. Por certo, a produção de mandioca deveria ser considerável. Segundo Sinhô Bernardo,

A gente plantava e ela passava dois anos pra gente arrancar. Depois de um ano ela tá mole. Aí nos barros é dois anos, e esses dois anos a gente plantava uma parte, aí todos os anos tinham as roças com dois anos. Aquela roça nois fazia farinha em dezembro pra passar o inverno sem precisar fazer. Tinha muitas casas de farinha, acabou-se depois (Sinhô Bernardo).

Segundo d. Maria Porfírio

(...) esse terreno que nois mora dos Fernandes, era tudo coberto de roça (...). As mandiocas era uma coisa demais, meu pai cansava de arrancar mandioca pra mamãe fazer beiju. Ela relava e eu espremia, aí quando acabar ela torrava a farinha, e eu também torrei farinha, eu torrava, escorria a manipueira, tirava a goma, acabar estirava aquela massa e aí nois fazia o beiju de caco (dona Maria Porfírio).

A manipueira é o líquido que escorre da farinha, dispensado durante o processo. “Beiju de caco” é outro derivado da mandioca muito referido na alimentação das famílias de antigamente, principalmente

em tempos de escassez de chuvas, quando as safras eram pequenas e se tornava difícil fazer farinhada. Segundo d. Maria Porfírio, “Caco é assim numa taxa de barro, e numa banda de pote, tira as bandas, coloca pra assar e bota no fogo pra esquentar nas trempas de pedra”. Cacos seriam estes pedaços de louças, material semelhante aos “cacos” arqueológicos encontrados, porém de significados distinto. E as “trempas”, uma das formas comuns de se fazer fogo entre populações indígenas, três pedras colocadas no chão, sobre a qual se colocavam as panelas e, entre e elas, o fogo.

Nas encostas da aldeia Sítio Fernandes, hoje ocupadas pelos núcleos familiares que foram aumentando durante o século XX, estavam as plantações de mandioca das famílias de antigamente. “A gente plantava milho, feijão, fava. Algodão já era pra vender, nós plantava muitas roças também, mandioca” (Sinhô Bernardo). Segundo Sotero, “Deve tá com uns quinze anos que foi desmanchado a casa de farinha, destruíram e fizeram uma casa de morada lá do Luciano. Era a casa de farinha que ficava no Zumbi. Só teve essa aqui” (Cacique Sotero). Esta casa foi comprada por seus antepassados. A geração, à época da pesquisa beirando os 70 anos, como Sotero, Sinhô Bernardo, d. Maria Porfírio e outros interlocutores, vivenciou um tempo em que o plantio de mandioca era uma das principais atividades praticadas pelas famílias, e o consumo da farinha era uma importante base alimentícia. Segundo d. Maristela,

Nesses altos mesmo, aqui é bom de mandioca. Num fizeram mais farinha não, faz muito tempo que o povo deixou de plantar mandioca, mas o povo plantava muita mandioca. Era para consumo mesmo, era pra gente comer com feijão, colocava a farinha, quando num tinha carne a gente fazia um pirão escaldado aí comia. Depois, deixaram de plantar mandioca, não plantaram mais aqui, a gente come só pão de milho. O povo plantava muito milho, plantava milho, mandioca, macaxeira, um horror de coisa (dona Maristela).

É possível acompanhar o processo de fabricação da farinha de mandioca através dos relatos orais. Entre os objetos associados à esta atividade que estão no Museu, o principal deles é o “reio da roda”, que é “(...) a puxada, o braço. São dois, é porque esse aqui tá só um lado. Puxa de um lado e do outro (...). Puxado a mão, eu me lembro muito dos

meus tios, meu pai ainda puxando” (Cacique Sotero). A primeira fase da produção da mandioca era o plantio. “A gente planta ela, aquele pedacinho, cava a cova, uma cova fofa, aí enfia aquele pedacinho e aquele pedacinho vai enraizar e crescer, vai enraizar e é onde fica a mandioca” (Sinhô Bernardo). Se

(...) o inverno pegava em janeiro, plantava em janeiro logo. Aí nascia. Às vezes quando pegava em março, plantava em março. Ela só num era boa da gente plantar nas quebradas de maio até abril. Tinha a colheita, mas é porque se plantava em janeiro, passava o outro janeiro é que a gente tava fazendo, mas é porque plantava uma parte num ano e outra no outro, aí nunca faltava. Todos os anos nois tinha, fazia farinhada (Sinhô Bernardo).

Sobre o processo de raspagem, Sinhô Bernardo conta que as mulheres ficavam “(...) sentadas, tudo conversando umas com as outras, tinha uma que fazia ‘capote’, capote é que uma raspava a metade da mandioca e a outra a outra metade. Elas desenrolava ligeiro mesmo, era muito animado uma farinhada”. Há uma fértil e saudosa lembrança sobre a casa de farinha do Zumbi. A diminuição do plantio de mandioca e o fim da casa de farinha estavam motivando, àquela época, que os Kanindé se mobilizassem por uma “revitalização” deste saber-fazer, que estava em curso quando realizei a pesquisa de campo. Captaram recursos através da Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA) e construíram uma nova casa de farinha, desta vez na aldeia Balança (pé-da-serra). A safra de mandioca foi ruim no primeiro ano (2010-2011), não vingou, mas a casa estava pronta para funcionar. No entanto, desde então, ainda não haviam ocorrido invernos com boas chuvas (2012/2013). Desejam retomar as farinhadas, o beiju, as tapiocas, enfim, o processo de fazer a farinha e tudo o que gira em torno dele.

A resignificação se processa no próprio ato de retomar a produção da mandioca. Se o reio da roda simboliza a memória de feitura da farinha, do plantio ao consumo, a nova casa de farinha – como lugar de memória (Nora, 1993) – vai possibilitar rearticular as lembranças sobre as farinhadas, que voltarão a ocorrer no contexto de afirmação como povo indígena, reelaborando os sentidos que a atividade possui, como parte dos processos de organização social das diferenças. E, como

ato simbólico, é importante voltar a produzir a própria farinha não em qualquer local, mas na aldeia Balança, que historicamente foi uma localidade alvo de disputas e conflitos desde os seus antepassados, e hoje é parte da área reivindicada como indígena. Segundo Reginaldo Santos, professor, “A Balança serve como local de habitação e plantação, pois foi lá que muitas pessoas daqui passaram alguns períodos de suas vidas e alguns de nossos familiares mais velhos viveram e morreram, como a tia Judite e o tio Zé Roseno”⁹⁰. Cícero Pereira passou a infância lá, na casa dos avós. Segundo conta:

O meu avô, o Zeca, que era conhecido por Pelado, ele é Francisco. A vovó Carolina num era da Balança, ela já veio da região de Quixeramobim, Mombaça. Eles são pessoas que vieram assim, os Francisco tavam assim e já vieram assim (...) Se eu não me engano, era meu bisavô que eu não conheci, se chamava Raimundo Damião, ele morava aqui também (Cícero Pereira).

Essa mobilidade dos Kanindé entre a serra e o sertão pode ser circunscrita, historicamente, enquanto o espaço de moradia das aldeias Fernandes (“serra”), a Balança (“pé-da-serra”) e a Gameleira (“sertão”). Noutros lugares, trabalhavam para algum “patrão” e/ou moravam em suas terras, pagando renda. D. Maria Porfírio conta que seu pai vivia se mudando “(...) porque às vezes ele se aborrecia com os patrões, nesse tempo tinha patrão. O papai num passava muito tempo num canto”. Pajé Maciel, por exemplo, veio de uma família que migrou por diversas propriedades e municípios, tendo vivido uma parte considerável de sua vida circulando entre terrenos de latifundiários, até se estabelecer de vez no Quebra-Faca, onde mora até hoje e criou seus filhos. Falando de seu pai e do processo de confeccionar objetos de madeira, o pajé nos contou que:

Eu vi ele cortando e tudo e eu fiquei só olhando. (...) Aí eu fui, no dia ele não tava em casa, embora papai brigue comigo mas eu vou fazer, aí eu fui e tirei e amodiei muito mal amodiado

90 Entrevista com Francisco Reginaldo da Silva Santos, professor, 24 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 20 de junho de 2011.

porque eu num tinha ferro não tinha nada, né. Aí amodiei ela, cortei, fiz um escopinho, da minha cabeça. E essa colher de pau durou sete anos, num sei se é porque era mal feita. Aí continuei trabalhando, continuei fazendo, aí depois eu comprei a lixa. Aos treze anos.⁹¹

Os objetos de madeira são uma das coleções mais numerosas do acervo do MK. Existem artefatos de madeira dos mais variados tipos, sendo as colheres de pau e as gamelas – espécie de panelinha – os mais numerosos. Cruz, garfo, coração, pilão, castiçal, faca, machado, xícara, dentre outros. Com o tempo, os filhos do pajé Maciel, principalmente Zé, João e Chico, foram criando outros objetos, cada qual com o seu estilo, reinventando a técnica herdada através da observação dos trabalhos do pai, criando novos usos e funções ao material produzido.

Os Maciel são um núcleo familiar fortemente associado, internamente, a dois dos principais atributos que foram sendo acionados na construção de representações sobre si na condição de indígenas: a caça e o artesanato. No sítio Fernandes, várias pessoas fazem (ou já fizeram) artefatos de madeira, sendo uma técnica consideravelmente difundida. No entanto, o pajé Maciel e seus filhos são a principal referência, sendo notável a identificação simbólica e literal deste grupo familiar com este tipo de trabalho, reconstruído como símbolo de indianidade nos discursos étnicos sobre si.

91 Entrevista com Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.



19. Colheres de pau do pajé Maciel

Numa foto do acervo do Museu dos Kanindé, o pajé Maciel aparece sentado no chão, confeccionando artefatos em madeira, aparentemente colheres. A maior parte das peças em madeira do Museu veio das mãos, literalmente, dos Maciel. Nas primeiras mobilizações visando o reconhecimento étnico, o artesanato em madeira foi evidenciado enquanto sinal diacrítico em diversas interações e situações, como símbolo de afirmação identitária, como por exemplo, em reportagens jornalísticas (Jornal Diário do Nordeste, 14/01/2002).

Hoje, os netos já fazem. Pajé Maciel nos contou que, antes, “A gente raspava bem fininho a peça com vidro, mas ficava bem lisinho também”. Apenas depois passou a utilizar lixas para alisar. “Essa aqui é de ferro. A gente compra de dois real no Baturité por metro”. Sobre as madeiras mais apropriadas para a confecção dos artefatos, Maciel afirma que “Tem a pinhão que também dá pra fazer. Imburana é boa

porque fica bem lisinha e mole pra trabalhar. Teve uma que eu fiz da siriguela, que é do mesmo tipo da imburana, só que ela não dá o mesmo brilho”. Só se faz objeto com a madeira morta, já “seca, derruba ela, mas ela tem que estar seca” (Pajé Maciel).



20. Pajé Maciel fazendo colher de pau (MK.011.653) – acervo MK

A primeira dificuldade é encontrar a umburana na mata. “Se tiver miolo tira, porque tem a cascazinha e dentro tem um branco, ele num é muito bom não. A casca tem uma parte dela que serve de remédio pro câncer, o chá da casca da imburana, branca e amarela”. O pajé leva a madeira bruta para sua casa, onde esculpe com seus instrumentos de ferro, alguns feitos por ele mesmo. Adaptados, porque ele é canhoto, possuem a ponta virada para o lado contrário. Nos apresentou alguns deles: “Isso é uma marretinha. É o martelo. Aqui é faca, aqui é faquinha. É um escopo, esse aqui é outro escopo. Esse ferro aqui é de riscar. Esse outro aqui é uma goiva” (Pajé Maciel). É notável perceber, em sua fala, que ele considera o artesanato em madeira um eficaz meio para a obtenção de renda financeira. Ele afirma que

Quando trabalho dentro de casa tem meu ganho, mas eu num deixo a minha arte. A gente dá conselho, meus filhos num querem mais que eu trabalhe. Eles num tem ganho, eu

tenho esse ganhozinho. Tô achando que com esse ganhozinho ainda não dá pra eu ajudar a eles (...) nem eles num pode me dar, que eu sei que eles num pode. Se eu num tivesse esse ganho, como era que eu ia passar? Eu digo ‘não, largo não porque isso aqui, amanhã ou depois, eu pego vinte, eu pego trinta, eu pego quarenta, até cinquenta’. Então-se eu vou fazer um mói de espeto pra churrasco pra ganhar dois real e trabalhar mais de que eu ganho. Se eu gasto todo dia 1 real, 2 real, eu ainda tô feliz, porque sei que eu tenho meu ganho. Lá no final do mês, isso aqui, se todo dia eu pegar 1 real, se tiver precisando dum pacote de bolacha ou ate 1 quilo de açúcar, tá aqui. O do mês já dá pra eu comprar (Pajé Maciel).

A análise do sentido atribuído ao ato de esculpir a madeira (práticas) nos possibilita atentar para noções construídas acerca do que é ser indígena (representações), implícitas nas falas dos Kanindé, cujo exame mais atencioso levou-nos a perceber uma estreita associação que fazem entre identificação étnica e matas (em oposição ao urbano), à “natureza” em geral (em oposição à cidade) e ao uso de matérias-primas naturais (em oposição aos produtos industrializados). Conseguimos identificar tais associações também noutras ressignificações e em algumas categorias nativas, como veremos.

Estas noções nos remetem a uma influente ideia culturalista na percepção do que é ser índio para os Kanindé, vinculada à construção/adoção/reinvenção de um inventário de traços definidores da indianidade, que podem ser chamados, nos discursos étnicos sobre si, de “modo de vida”, “tradição” e “cultura”, funcionando enquanto atributos que substancializam e afirmam a condição indígena. Segundo Marshall Sahlins, “As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua ‘cultura’” (1997b, p. 127). A partir destas noções, implícitas nas entrelinhas dos discursos, podemos apreender, nos silêncios ou revelações, a ressignificação do artesanato em madeira como atributo étnico e diferenciador. Estas associações ressoam na fala de Sotero, para quem a importância da coleção de artefatos em madeira é que “primeiramente, eles são indígenas, e segundo é que eles trabalham com uma coisa que aprenderam na mata. Eles aprenderam e tão deixando como herança” (grifos meus) (cacique Sotero).

Noutra passagem, Sotero mais uma vez evidencia o distanciamento entre o que entende pela “história indígena”, associada com a arte manual, e o que não o é, associada com o uso de maquinário. Partindo desta dualidade identificada (índio x não-índio), o cacique constrói representações sobre si/nós reveladoras para a compreensão das categorias implícitas para a organização do acervo de objetos do Museu. Falando de uma garrafa de madeira, afirma que:

Esse é de compra, num é feito manual. Quando ele é feito no torno, já num é bem do agrado da nossa história indígena, porque ele já é feito de maquinário, já é outras pessoas que faz. Eu tava no comércio e comprei, ninguém precisou, aí eu botei no museu, mas ele não tem uma história indígena como aqueles (aponta para os feitos manualmente) (Cacique Sotero) (grifos meus).

Significa o modo de fazer os objetos (manual) como uma qualificação auto-atribuída a eles como indígenas, um sinal identificador/diferenciador. Na construção de sua etnicidade, os Kanindé interagem com noções e imagens socialmente construídas sobre como são (ou deverim ser) os indígenas e, na busca deste reconhecimento, agem reinterpretando seus próprios referenciais, reorganizando-os socialmente, criando diferenciações e redefinindo fronteiras constitutivas ao grupo (“feito de maquinário, já é outras pessoas que faz”, o não-índio).

Percebemos nas falas de Sotero a associação feita entre a “natureza”, e as coisas que dela provém, com a identificação étnica. Ao mesmo tempo, há uma associação ao que é “do branco” com o industrializado, o citadino, o mecanizado, o comercializado. Se o índio é o “do mato”, os “brancos” são identificados como “patrões”, categoria que organiza temporal e socialmente as experiências vividas pelos Kanindé.

Sinhô conta, sobre os patrões, que “(...) a gente mora nas terras dele, aí fica sujeito a ele e chama de patrão, porque ele fica trabalhando três dias por semana. Hoje tá diferente” (Sinhô Bernardo). A atribuição de quem é patrão é construída na esfera das relações de trabalho e conflitos de classes sociais. Referem-se aos patrões como donos das terras, os latifundiários, os fazendeiros, que também são posseiros e invasores das terras dos “índios antigos”. A fala do pajé Maciel é enfática, nesse

sentido, ao informar que seus pais, “(...) aqui na Balança, vivia debaixo do pé do patrão, era morador. O que o patrão quisesse ele fazia, porque os barão era eles mesmo”, e conta como era o “regime” na Balança, no tempo de seus pais:

A gente vivia debaixo do patrão, os Lessa. Eles queriam ser donos. Tinha dois, três dias, se meu pai faltasse um dia, quando fosse de tarde ele mandava ir lá em casa, era qualquer patrão, saber se ele tava doente ou se tinha ido trabalhar mais alguém, mas tinha que dar satisfação, se num fosse ele botava pra fora e mandava derrubar a casa (Pajé Maciel).

Sinhô lembra de um conflito por terras que ocorreu entre eles e os “patrão da Balança”

(...) os patrão da Balança, a gente chama os patrão que são maior, tem mais algum recurso. Nessa época eles queriam a terra dos Fernandes, essa que era nossa, eles queriam tomar até aqui a metade, dizendo que era deles. Esse meu tio Aprízio, nesse tempo era difícil pra resolver um caso assim era difícil porque era de pé até Pacoti (...) resolvia que tinha um cartorizinho por lá. Aí ia resolver lá, por felicidade que nesse tempo tinha um homem na Aratuba, que era o pai do Nemésio Lima, esse era Adolfo, desse tempo quem ajudou a eles num tomarem a terra. Deu muita força pra esse meu tio (Sinhô Bernardo).

Sotero conta que, anteriormente à mobilização pelo reconhecimento como povo indígena, “o sindicato foi muito bom pra amostrar as coisa dos trabalhador e o desenvolvimento das terras do patrão, houve também muitos conflitos e problemas de terra, mas o sindicato acompanhava”. É notável que a expressão “tempo dos patrões” está associada a uma época que ficou pra trás, pois que é associada justamente ao subjugação à autoridade dos fazendeiros, que se expressa no sentido dado ao pagamento de renda ou meia, em morar nas terras dele, em arrendar, ou seja, a uma relação de exploração, já superada.

Neste caso, a noção de ser índio e, anteriormente, sindicalizado, tornaram-se condições que foram trazendo uma certa “libertação”, um empoderamento que se completará, na semântica Kanindé, apenas

quando a terra for demarcada. Na fala do pajé Maciel, se evidencia a associação entre brancos/patrões, ao falar que

O índio era liberto, aí veio vindo, veio vindo depois mudou, pra dois dias e algodão de meia, aí vai uma pior, e tudo isso ficou o pobre debaixo do pé do patrão, que nem um sapo debaixo do pé do boi. Tinha que ser o que patrão quisesse. Meu pai, sendo morador dos brancos, sendo sujeito dos brancos, três dias por semana (...). Se tivesse ido pro roçado e não tivesse ido trabalhar outra pessoa tinha que tirar aquele dia do patrão, ele tinha que dar e se não fosse, corria com ele, e se não saísse, mandava derrubar a casa. Antigamente muitos deles batia nos morador. Agora depois que o sujeito pegou os direitos da gente pelo sindicato, aí o pessoal foi perdendo o medo. Cadê os patrão hoje? Graças ao nosso Pai, qual é o patrão hoje que é besta pra gritar o morador, ou dizer que vai derrubar a casa em riba dele, jogar os cacarecos dele no meio dos terreiros... Depois do sindicato todo mundo se libertou, foi se libertando, veio se libertando. Todo mundo pegou os seus documentos, pegou suas coisas, perdeu medo dos brancos. O custo é perder o medo dos brancos (Pajé Maciel).

Nesse sentido, operam-se associações e ressignificações: dos artefatos em madeira, de meio de renda à símbolo étnico; das representações de si/nós e sobre o outro/eles: de patrão a branco, de morador/rendeiro/parceiro à povo indígena mobilizado por reconhecimento. Os conflitos persistem, mas transformam-se de acordo com as dinâmicas relacionais, provindas das estratégias associativas adotadas (sindicato e/ou indígena). Isso se expressa no significado de um cordão usado no pescoço em momentos de interação, como conta Sotero:

A sociedade só acredita na gente se andar com alguma coisa dessas no pescoço, com uma pena ou cordão, eles acreditam que a gente é índio. Quando a gente anda pelado, sem nada, eles pensam que é uma pessoa qualquer. Eu sempre uso quando eu saio pra qualquer canto, pra cidadezinha perto, mais é quando eu saio pra longe, pros encontros. (...) Até pro roçado eu gosto de usar o meu colarzinho no pescoço (Cacique Sotero).

A coleção de **equipamentos rituais e adornos corporais** são significativas para compreender a relação entre objetos, etnicidade e memória. Alguns objetos relacionados ao Toré, como ato político e ritual, foram lentamente inseridos entre as famílias do sítio Fernandes que passaram a se envolver com a mobilização indígena. Segundo a antropóloga Kelly Oliveira:

O toré representa hoje uma das expressões identitárias mais acentuada entre os povos indígenas do Nordeste. Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, se configura como um sinal diacrítico presente em boa parte da região, embora tenha especificidades dentro de cada grupo étnico (Oliveira, 2009, p. 48).

Altamente vinculado às diferenciações politicamente operadas, estes adornos e objetos ritualísticos codificam e materializam modos de ser e de reconhecimento como indígenas (Oliveira, 2011), dando visibilidade a uma identificação presente e a um passado coletivo. São usados em reuniões, atos públicos, no toré e/ou em outros momentos, acionados enquanto símbolos étnicos (Barth, 2000). O uso destes objetos é variável, e pode ser percebido de modo distinto entre os vários núcleos familiares Kanindé. Objetos como maracás, cocares, colares e adornos diversos são utilizados correntemente na constituição de fronteiras internas ao próprio grupo de parentesco, que durante os últimos vinte anos de mobilização veio se diferenciando internamente entre “índios” e “não-índios”, todos “uma família só” – como costumam ressaltar.

A realização de eventos na escola, de reuniões do movimento indígena, a vinda de “autoridades”, a visita de pesquisadores ou turmas no Museu dos Kanindé, os momentos de interação com grupos diversos são algumas das oportunidades de utilizar estes objetos, acionando referências identitárias associadas ao uso e ostentação destes símbolos. Codificam a forma como os Kanindé se autoapresentam e o modo como interpretam a representação que seus “outros” fazem da sua “cultura”, do seu “modo de vida” ou mesmo de suas “tradições indígenas”, termos constantemente operados nos discursos étnicos. A recodificação de aspectos da vida social dos Kanindé encontrará na caça, no artesanato

em madeira e na ênfase em afirmar a sua ligação com a natureza, entre outros, importantes elos com um passado étnico que se materializa nos novos sentidos dados às narrativas que possuíam.

Entre os equipamentos rituais presentes no Museu estão os maracás, as indumentárias de pena e palha, os cocares, o mocororó, tacape, arco e flecha. Os adornos corporais são os colares, de vários tipos, formatos e materiais. Estes colares e boa parte das roupas de pena eram retirados do Museu em momentos oportunos, por exemplo, quando eram chamados para fazer uma “representação”, um ritual, dançar um toré, participar de atividades do movimento indígena e dialogar em instâncias do Estado sobre políticas indigenistas. Os Kanindé coadunam com o movimento indígena no Nordeste, na perspectiva de Rodrigo Grünewald, para quem este “(...) já incorporou o toré como forma de expressão política: desde a mobilização interna dos índios até as performances nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira (2005, p.29).

A divisão dos adornos, no processo de remontagem do Museu, foi inspirada na classificação destes artefatos impetrada pelo cacique Sotero:

Essa coleção de colar foi de compras, por donde ando eu adquiero, compro e boto no meu pescoço. Agora essa parte debaixo aqui, tudo é minha mulher que faz, eu arranjo as sementes e ela vai e faz os colar e me dá pra eu botar no museu e também pra gente vender, só que esses é do museu.

Não são só os adornos que remetem a esta circulação e troca de objetos entre espaços e povos indígenas distintos. Vários objetos do Museu foram adquiridos em saídas da aldeia Sítio Fernandes, viagens feitas por conta do compromisso assumido de ter se tornado o cacique do povo. Segundo Sotero, “Quando eu viajando me encontrei com uns índios lá de Recife, eles tavam vendendo essas coisinhas. Eu fui e comprei. Isso é um assoprador, chamador que ele se responde de um para o outro, né”. Quando vai para os encontros, Sotero leva os artefatos produzidos por dona Tereza, sua esposa, que “faz pra vender também, eles são muito rendáveis quando a gente anda assim nos encontros

indígenas, eu vendo muito colar”. Além desta circulação de objetos – já que levam também suas maracás e outros artesanatos (como cocares, brincos etc.) – a própria vivência advinda da experiência do contato com a diversidade étnica produz uma transformação na percepção de si e da própria cultura material, criando novos objetos inspirados em modelos observados junto a outros povos: “coisas dos índios”.

Esse aí é uma lancha, eu chamo uma lancha (lança). A gente vê nos encontros quando eu vou, pra Pernambuco, pra Brasília, com os outros índios, eu vejo muito esse modelo. Serve pra uma defesa da gente, em alguma retomada, que a gente teve as retomada, a gente se arma com isso daqui. Ninguém pode se armar com espingarda, isso daqui dá só uma espetadazinha e o cabra se afasta (...). Foi feita pelo Maciel. É só pra enfeito, a gente gosta porque são coisas dos índios, que os índios usam (Cacique Sotero) (grifo meu).

Sotero, ao comparar as semelhanças entre seus antepassados, avós e tios-avós, possuidores de traços fenotípicos acentuados, e os povos que foi conhecendo em suas andanças através do movimento indígena, reinterpreta sua própria identificação pessoal e história familiar. Ele conta que seus avós,

(...) nas feições da aparência de índio, eles eram índios, porque do que contam de índio e eu já vi, porque eu tenho andado, quando chego numa parte que eu vejo uma maloca de gente daquele jeito, eu fico pensando que um índio passou e deixou um rastro, porque os meus avós pareciam.

Esta circularidade e troca produzida a partir das interações no movimento indígena foram fundamentais na construção das identificações étnicas e nas transformações que foram se operando nos significados dos objetos, tanto os musealizados quanto os que fazem parte do cotidiano dos Kanindé. “Eu sempre adquiro quando eu ando fora. Por isso que eu queria fazer uma coleção das peças de fora aqui na comunidade. Eu guardei eles como uma lembrança, por donde eu ando nas minhas caminhadas indígena e outras”. À nível estadual, os Kanindé aproximaram-se muito do povo Tremembé, habitantes da

aldeia da Praia, em Almofala (município de Itarema), estimulados por encontros e vivências propiciadas através da mediação da Associação Missão Tremembé (AMIT), nos primeiros anos de mobilização por reconhecimento. Segundo Pacheco de Oliveira, “(...) as peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados (2004, p.34). As viagens de lideranças, principalmente pajés e caciques, e sua relação com os processos de mobilização visando reconhecimento por parte do Estado já foram alvo de várias pesquisas entre os povos indígenas no Nordeste. “Foi absolutamente decisivo o papel de líderes como Acilon, entre os Turká (Batista, 1992), de Perna-de-Pau, entre os Tapeba (Barreto Filho, 1993), de João Cabeça-de-Pena, entre os Kambiwá (Barbosa, 1991)”.

Assim, importantes elementos foram inseridos e adaptados para a realidade dos Kanindé a partir desta convivência com os Tremembé e com outros povos indígenas, como o uso do mocororó, a prática do toré-torem e o uso de roupas de pena. Entre os colares do Museu, Sotero destaca um, “(...) daqueles índios, os Xukurus”. Essa interação e circulação de símbolos e práticas sociais, que extrapola as fronteiras estaduais para configurar-se como parte de um movimento indígena regional, concretizou-se com a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), no ano de 1995 (Oliveira, 2010). Segundo Kelly Oliveira, a APOINME é a segunda maior organização indígena no Brasil, “(...) atuando na representação de mais de 150 mil indígenas de 65 povos, em uma extensa região” (2010, p. 18). Com sede atualmente em Olinda (PE),

(...) vem trabalhando para se legitimar como articuladora e representante dos grupos étnicos na região Nordeste (à exceção do Maranhão), mais os estados de Minas Gerais e Espírito Santo. (...) A APOINME é composta por uma Coordenação Executiva (também chamada pelos indígenas de Coordenação Geral ou Coordenação Regional) de três pessoas, mais a coordenadora do Departamento de Mulheres e Jovens (...). A organização é subdividida em 10 microrregiões, sendo elas: Bahia Norte, Bahia Sul, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Alagoas/Sergipe, Rio Grande do Norte, Piauí,

Espírito Santo e Minas Gerais, cada uma com dois coordenadores e dois suplentes (Oliveira, 2010, p. 18-19).

À nível estadual, a Copice (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará) foi criada em 2003, congregando as entidades locais de cada povo. Estas entidades passaram a mediar contatos diversos nos quais os Kanindé estavam inseridos. Muitos destes contatos eram viagens para outras aldeias, encontros, intercâmbios, formações, entre outros⁹².

No momento da pesquisa, já era menor o uso dos objetos musealizados, mesmo nos rituais, talvez porque muitos núcleos familiares já possuíssem seus próprios objetos diacríticos (colares, cocares, maracá etc.). No dia 22 de junho de 2011, ao final de uma conversa com dona Tereza Gomes e seu filho, Zé Clóvis, fomos tirar uma fotografia, momento em que ele fez questão de pegar o cocar e os colares, pôs nele e na mãe e abraçaram-se, posando. Muitas dessas peças rituais e de adorno que adquirem atributos de sinais distintivos operados socialmente na constituição de diferenças, são significadas através das experiências dos Kanindé, na vida familiar e social, nos mais diversos espaços de interação e contato.

92 Segundo seu Estatuto Social, de maio de 2003, a Copice é uma organização indígena que tem por objetivos “(...) promover de maneira coordenada e unificada a organização social, cultural, econômica e política nas áreas de saúde, educação e preservação do meio ambiente e na reprodução física e cultural dos povos indígenas no Ceará” (COPICE – Estatuto Social, Cap. III – Dos objetivos. Fonte: Acervo MK).



21. Zé Clóvis e sua mãe, dona Tereza Gomes (2011)

Há no acervo do Museu um cocar (MK.011.163) que pertenceu ao cacique Sotero, que foi muito usado em suas andanças participando de atividades do movimento indígena. Sobre este cocar, Sotero conta que

Usava ele, mas tô usando outro mesmo que aquele, só que ainda é maior. Mas esse aqui era do meu uso, aí tô me acostumando com esses cocarzinho pequenininhos que a minha mulher faz e aí aqui e acolá eu tô usando, que é até melhor da gente andar com eles. Esse pesa muito, agora é muito curioso, o povo tira muitas fotos dele, a gente fica muito bem preparado, mas eu uso mais pouco com eles, tô usando mais os pequenininhos (Cacique Sotero) (grifo meu).

O cocar, vistoso e multireferencial, veio dos Pitaguary. Traz penas de várias cores e tamanhos, sementes de capim e um pedaço do rabo de um tatu. Este objeto fazia parte da estética que passou a ostentar o cacique dos Kanindé, através da adoção de uma série de elementos estéticos diacríticos em sua composição indumentária, sinal de suas identificações e transformações pessoais, e significativo para a apreensão do modo como o processo étnico é vivenciado individualmente, dos objetos atuando na escala micro analítica de Barth (2000), das experiências pessoais e familiares.

Dos objetos musealizados que continuavam sendo usados, desde quando conheci o Museu dos Kanindé, destacamos: maracás, colares, cocares, saias de pena e de palha, provindos, basicamente, dos objetos classificados nas categorias de adornos corporais e rituais. Segundo João Pacheco de Oliveira, nos “regimes de memória” dos movimentos indígenas, “Os elementos diacríticos da condição de indígena, em especial pinturas corporais e cocares, tornam-se muito valorizadas e circulam, com intensidade de modo livre entre os diferentes povos, independente de tradições específicas” (Oliveira, 2011, p. 14). O uso da maioria desses objetos está relacionado com o que os Kanindé designam como “ritual sagrado do toré”.

D. Tereza começou a fazer roupas rituais de penas ao ver o cacique João Venâncio, do povo Tremembé, usando um modelo quando ia ao sítio Fernandes. Se inspirou nele para fazer as vestes que os Kanindé passaram a confeccionar e usar. Numa foto do acervo (MK.011.650), vê-se o cacique Tremembé com uma dessas roupas, numa passagem pelos Kanindé. É possível notar a modificação das técnicas que os Kanindé vêm aprimorando ao longo do tempo na confecção de seus objetos rituais. Além de terem acumulado vivências fora de sua terra, aprendendo com experiências diferentes ao interagir com outros povos, o uso destes objetos marca fronteiras construídas nestas interações com outros índios, com os não-índios das comunidades vizinhas e com os parentes não se autoidentificam como índios. Os objetos rituais agem ativamente na construção de sentidos sociais para a etnicidade, entrando e saindo de cena oportunamente e atuando de forma eficaz na constituição de uma subjetividade que busca ser reconhecida.



22. Cacique Sotero no Museu dos Kanindé, data não identificada (MK.011.669, acervo MK)

Assim como Sotero criou uma expografia caleidoscópica para a parede do Museu dos Kanindé, os Kanindé, ao longo de sua mobilização étnica, foram – a partir dos contatos com outros povos – constituindo um acervo de objetos e criando outros a partir do seu cotidiano, dos materiais presentes em suas terras, trocando, incorporando e selecionando.

Foi assim que começaram a aproveitar a cabaça de coité, que havia em abundância em sua região, para fazer um objeto significativo para tempos de novos passados: a maracá. A propósito, tal é a abundância de coité (*Crescentia cujete*) na região, que foi o nome dado ao primeiro povoado que deu origem ao município. A primeira sesmária concedida na região, em 17 de novembro de 1736, já trazia a referência:

Senhor capitão-mor e Governador, Diz Theodózio de Pina e Sylva morador nesta Capitania que elle descobrio hu Brejo que nasse da Serra do Baturité da parte do Puente onde tem a dita Serra hua abra q mostra a pedra de Cor amarella cujo Brejo se chama pella lingoa do gentio Cohité e tem o dito brejo hu pé grande de Cuité e corre para a parte do rio Choró

por está devoluto a terra quer elle Suppe, por data e Sismaria (...).⁹³ (grifo nosso).



23. Cacique João Venança e cacique Sotero (MK.011.650, acervo MK)

93 “Resisto data e Sismaria de Theodózio de Pina e Sylva de hu Brejo q nasce da Serra de Baturité, q faz barra no Choró de três Legoas de Comprido e hua de Largo meya pa cada banda chamada Cohité” (Feitosa e Martins, 2011, p. 29-31). Embora as primeiras notícias da passagem de invasores pela serra de Baturité remontem a Estêvão Velho de Moura, por volta de 1680, as primeiras sesmarias foram concedidas apenas a partir de meados do século XVIII. A história oficial das origens de Aratuba remonta a 1828, quando o capitão José Antônio Pereira, natural de Cascavel-CE, comprou terras na faixa sul da serra de Baturité, em território de uma antiga sesmaria do capitão-mor João de Freitas Araújo. Em 1829, o capitão João José Pereira, filho de José Antônio Pereira, chegou ao lugar com 10 escravos e construiu a primeira casa de taipa. Hoje, neste lugar está o casarão dos Pereira, família tradicional do município. Há um adágio popular que diz: “Quem não foi morador dos Pereira em vida, será na morte”. O cemitério foi doação de terras da família. A história religiosa remonta a uma promessa do capitão João, por conta de uma moléstia sofrida por um primo seu que o visitara. Para a sua saúde, fez um voto a São Francisco de Paula. Alcançando o pedido, mandou construir a capela, em 1866 (Feitosa e Martins, 2011, p. 4-6).

Os Kanindé passaram a confeccionar maracás. Os trajes, inspirados nos usados pelos Tremembé, junto às maracás, que os integrantes da família Maciel começaram a fazer (são considerados os melhores artesãos do sítio Fernandes), passaram a embalar os Torés. Há também uma ressignificação dos objetos de uso comum, como a cabaça, por exemplo, que é a casca da fruta do mesmo nome. Para os Kanindé, ela pode ser de três tipos: cassia, cuia e coité. Seu uso tradicional remete ao armazenamento para o transporte de água, em andanças na mata ou a caminho do trabalho na roça. “Antes, cada roçado tinha seu pé de cabaça”, conta Sotero.

Entre os Kanindé, a ressignificação dos conhecimentos sobre as matas, compartilhados com muitas populações que vivem em nichos ecológicos semelhantes, se processa no horizonte de uma semântica indígena, partindo de uma concepção que aproxima o índio da “natureza”.

Nois chama cabaça de colo porque ela tem um colo, ela num é roliça, ela tem esse colozinho próprio pra gente amarrar uma corda e enfiar no cabo da enxada pra levar pro roçado. De primeiro, eu alcancei demais como fiz ainda tombem, era todo mundo que ia pro roçado levava uma cabacinha d’água pendurada no cabo da enxada. Hoje ninguém, difícil na vida se vê um pra fazer isso. Essa cabaça redonda nois chama ela de cabaça de cuia, porque ela é própria pra fazer cuia. Cuia pra gente lutar na cozinha, lutar com saco de milho, rentar milho. Tem a diferença de nome, é a mesma cabaça, só que essa dá de colo e essa dá de cuia, porque serra a cuia (...). Essa aqui é uma cabaça cassia, é uma cabaça que a gente pranta e come ela, verdinha. Come do mesmo jeito que come a cenoura, que come a beterraba, que come o chuchu, e é bom demais a carne dela. Do jeito que ela tá aqui, verdinha, a gente come isso aqui bem macinho, que é uma coisa beleza. São comidas nossas que temos no roçado, né. Temos essa aqui bem parecida com essa, é de cuia, mas num é uma cabaça. Essa aqui chama que é a cabaça coité, da que nois faz maracá. Essa aqui nois acompanha ela, os ritmos dos nossos ritual. Ela da pequena pra nois fazer as cabacinha, as maracás, e ela da grande pra nois tobem tirar coisas do saco de milho, beber água, bota um cordãozinho aqui, acabar a gente vai e bota ela junto com a cabaça aqui, leva pro roçado (Cacique Sotero) (grifo meu).

Esses objetos são as “coisas das matas”. Sotero conta que juntou “(...) essas peças de madeira porque é da mata, que a gente tira e acha na mata. Acha muito importante que é da natureza, e aí eu vou entrar pro museu e vou apresentar aquelas pessoa que não conhece que a natureza é uma coisa importante” (Cacique Sotero). Se por um lado, os Kanindé baseiam-se, para estas construções sociais, numa imagem construída sobre a condição de ser indígena (índio = natureza), por outro lado, estes conhecimentos repassados ao longo de várias gerações são alçados à condição de símbolos de afirmação étnica e, mesmo que compartilhados em círculos que extrapolam os Kanindé, adquirem sentidos ao se tornarem sinais diacríticos quando, evidenciados no espaço museal, visibilizam estes conhecimentos como importantes estratégias de reconhecimento de sua identificação étnica.

Se os Kanindé compartilham muitos destes conhecimentos sobre bichos, plantas e seres das matas com as populações regionais vizinhas, a partir do momento em que compreendem, interpretam e simbolizam estes saberes no processo de construção social de sua identificação étnica, interagem a partir de uma lógica da diferenciação, articulando-os com outros aspectos de sua vida social, tal qual a afirmação como povo Kanindé e as lutas oriundas da conquista dos direitos garantidos aos povos indígenas. A experiência social com o mundo natural propicia o surgimento de novos sentidos, dinâmicos e constantemente reelaborados. Sotero apresenta as sementes de mucunã que estão na coleção vegetal:

A base de mucunã nos tempos ruins, os meus avós diziam que comiam muita papa da farinha dela. Eles pisavam, ela é um carocinho que tem dentro dessa baia aí, eles pisam, quebram e faz a massa e lava em nove-água pra poder usar, porque se usar ela do jeito que tá ela embebeda e mata a pessoa, precisa ser lavada em nove-água. É um trabalho muito grande, quando o cabra for comer, se ele tiver com fome, ele já tá bem batido. Nos tempo de seca, e é seca grande mesmo, que dá pro cabra comer. O povo tão usando muito ela em colar, em enfeites, o caroço dela (Cacique Sotero).

Alguns dos colares presentes nos adornos do Museu dos Kanindé possuem o “caroço” da mucunã. O novo uso possibilita pensar

numa variação de sentido, operada em várias instâncias (pessoal, social, familiar, organizacional etc.). O conhecimento adquirido como vivência e tradição oral, em âmbito familiar e comunitário, sobre plantas, raízes, cascas, tipos de madeira, animais, o tempo, os seres encantados, dentre outros – que remetem a esta relação com o nicho ecológico em que vivem – toma parte no processo de reelaboração cultural. Os significados provindos da inserção de alguns objetos no Museu permitem inferir sobre como ocorre a apropriação e ressignificação do ambiente natural através do uso de cascas para remédios, sementes e raízes como alimentação.

Objetos como o “pau de jucá” ganham outros sentidos, quando Sotero afirma que

Esse aqui é um cacete, nois chama aqui de cacete. Os cacete é uma segurança nossa, eu gosto muito de andar com ele, já é uma força que me dá, de um lado pra eu não cair. (...). Esse pau aqui é um jucá, é um pé de jucazeiro. É forte, esse é o maior pau forte que nós temos na mata aqui na nossa região, é o jucá (...). Ele se enrola e não quebra. Esse aqui ele já faz da natureza, quando tá crescendo ele mesmo se enrola e faz isso que a gente acha, vai e conduz ele como cacete (Cacique Sotero).

O uso da madeira do jucá como matéria-prima para a fabricação de armas era conhecida dos índios do sertão e, entre os que habitavam a região do Inhamuns, no Ceará, destacamos os Jucá, que se notabilizaram pela violência com que se lançavam em contendas, também protagonistas da chamada “Guerra dos Bárbaros”. O nome do grupo, retirada de tal madeira, em tupi significa “matar, indicava a sanha com que exterminavam os inimigos” (Freitas, 1970, p.153). Além do jucá, haviam vários tipos de paus, de formas e tamanhos variados no acervo do Museu, pendurados na parede, no teto, no chão. Misturavam-se, em sua significação, conteúdos provindos do conhecimento de seus usos (curativos, construtivos, funcionais etc.) com as experiências subjetivas e pessoais na sua apreensão.

Essa cabacinha aqui era da minha vó, que ela guardava pimenta-do-reino. Ela morreu deixou pra tia Judite, aí tia

Judite foi e disse: ‘leva, meu filho, leva pra tu botar lá no teu museu’. Já morreram tudo, as pessoas que usaram essas cabaças, num tem mais nada vivo não. Isso é a véura dela (cor enegrecida), ela era desse mesmo jeito aqui (aponta para uma cabaça de cor natural). Isso é de viver em cima do forno, ela só trepava num toco que tinha pra cima do forno, ela trepava lá e quando tirava pimenta-do-reino despejava (Cacique Sotero).

Lembranças de uma parente que já fez sua “viagem”, como chamam a morte, incorporadas na cabaça por ele utilizada. Os vários estratos de memórias, em suas distintas temporalidades, fundem-se para construir os sentidos dos objetos. As cuias feitas das cabaças funcionavam também como medidas para a divisão de gêneros alimentícios e para beber líquidos. “Essa aqui é de coité, da mesma que nois faz a maracá pra dançar o toré, daqueles que a gente balança, ela é da pequena e da grande. A grande nois chama de cuia, pra se servir, se banhar, tirar farinha, feijão, isso serve demais pra nois fazer o nosso trabalho”.

Hoje as cabaças, mesmo menos utilizadas para estas funções cotidianas, ainda estão bem presentes nos espaços domésticos. A coleção do Museu dos Kanindé possui mais de trinta cabaças e cuias, de tamanhos, tipos, cores e formas variadas. Muitos objetos utilitários domésticos – como as cabaças – estão sendo substituídos por objetos de plástico e, principalmente, de alumínio, como as cuias, panelas, bacias etc.

Esse aqui é uma raiz que eu achei na mata muito parecida com um chifre. Uma coisa que é da mata, é a raiz de um pau, eu trouxe e botei no museu pra dizer como se fosse o chifre de um boi. Foi do Rajado, eu tava alimpando o mato e tirava os catoco que fica, e aí eu tava arrancando, foi e a raiz assubiui (Cacique Sotero).

A atribuição dos sentidos ao que é provindo das matas, da natureza, como paus e galhos, possibilita uma aproximação com a etnobiologia (Posey, 1997), a partir do momento em que percebemos, através destes objetos, os conhecimentos acumulados pelos Kanindé

sobre o meio ambiente em que vivem e suas formas de classificação das “coisas” a ele relacionadas. “O marmeleiro, o sujeito tando com dor de barriga, a casca dele você pode raspar e chupar a água, que depressa passa aquela dor, é um remédio” (Cacique Sotero). Os Kanindé utilizam as madeiras das matas para variadas atividades, como confeccionar artefatos e fazer habitações. Sotero descreve o acervo de “pau da mata”: “(...) um pauzinho de marmeleiro. É o mesmo pau da mata, só que tem o marmeleiro, o sabiá, o mororó, o pau-branco, o jucá, o calumpim”. Quanto à proveniência, as matas que mais conhecem se sobressaem. “Foi eu mesmo que adquiri no Rajado também. Todos são do Rajado”.

Sotero atenta para o que deve ser lembrado, arquitetando memórias para construir uma história dos Kanindé, demonstrativa da íntima relação entre o passado e o presente, conectada ao processo de reelaboração cultural. Na introdução de novos objetos, se destaca a maracá.

A importância da maracá pra gente é aquela história dela ser viva no ritual, quando a gente tá fazendo, ela acompanha a voz da gente, quando a gente diz: ‘Oi pisa, oi pisa, vamos pisar, pisa na jurema no rei do lugar, na jurema tem, na jurema dá, caboco bom pra trabalhar’, aí pronto. A gente tá cantando aquela voz, acompanhado com a maracá e tá dando mais uma alegria. A gente dança, também, na pancada da maracá faz os gestos, quando tá fazendo a animação. A maracá mesmo de nois ela é a da coité. A coité ainda é um pau que dá que a gente pranta, ele prospera a maraquinha e dela a gente faz o instrumento (Cacique Sotero).

Como já dito, o Toré chegou aos Kanindé através dos contatos com os demais povos indígenas. Sinal diacrítico por excelência dos povos indígenas do Nordeste, o Toré, apesar de assumir as especificidades em cada lugar, permanece intocado, praticamente, como símbolo-mor de afirmação e identificação étnica, definidor de fronteiras entre índios e não-índios (Reesink, 2004; Grunewald, 2005). “As assembléias indígenas acabam com os torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina. O toré já é parte da ação indigenista no Nordeste na medida em que referido e praticado em suas manifestações (Grunewald, 2005, p. 29).

Junto ao Toré, ocorre a introdução de um conjunto de objetos “rituais” diferenciadores. Quem usa e quem não usa colares e cocares “indígenas”; quem dança e quem não dança o toré? Quem estuda e quem não estuda na escola indígena? Quem usa, ou não, o cocar e a maracá? Os objetos – seu uso e ostentação – são sinais constituidores e operadores dessas fronteiras, mesmo que, muitas vezes, usados apenas em momentos eventuais ou específicos. Mas, justamente nestes importantes momentos, os indivíduos agem através dos objetos, simbolizados nas interações sociais. Os objetos, assim como os atos e os lugares, ganham sentidos quando significados e vivenciados em determinados contextos práticos, reais, concretos. Se não há sentido imanente para os objetos, estes são sempre construções sociais preñhes de historicidade e sentido, o que nos remete aos sujeitos na constituição de suas experiências com o mundo a partir (do mundo) dos objetos.

Durante a pesquisa de campo, os Torés eram realizados, principalmente, na escola indígena, antes das aulas da manhã e da tarde, pelos estudantes e professores, sendo a participação das lideranças mais antigas ocasional. Pontualmente, às 7 horas da manhã (pelas crianças), e às 13 horas da tarde (pelos jovens), o toque do atabaque e a vibração das maracás ecoavam nas “quebradas” dos Fernandes, junto ao coro que cantava em uníssono: “Tribo Kanindé, na tribo Kanindé, todo mundo chega aqui, vai logo para o Toré”.

A introdução do Toré no contexto cearense fluiu junto com o processo de mobilização como povos indígenas, a partir dos Tapeba, inicialmente, e Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, posteriormente. Eles começaram a dançar o Toré em atos, reuniões do movimento indígena, momentos especiais, como sinônimo da mobilização em busca de reconhecimento étnico. Situação distinta do Torém dos Tremembé que, apesar de receber significações relacionadas com o reconhecimento étnico, principalmente a partir dos anos de 1980, já era dançado pelos indígenas que moravam na região em torno do antigo aldeamento de Almofala desde, pelo menos, fins do século XIX (Seraine, 1955 e 1977; Valle, 1993; Oliveira Júnior, 1998,).

O primeiro registro do Torém foi feito na serra da Ibiapaba, pelos trabalhos da Comissão Científica de Exploração, que circulou na Província do Ceará entre 1859 e 1861 (Porto Alegre, 2003). Designava o nome de um instrumento musical e de uma dança, representada como

uma espécie de divertimento e festividade (Porto Alegre, 2003; Oliveira Jr., 1998, p. 36). O historiador Antônio Bezerra de Menezes registra a dança em 1884, na mesma região, praticada por indivíduos de “talhe musculoso e pele avermelhada” (Bezerra *apud* Oliveira Jr., 1998, p. 36). O padre Antônio Tomaz, em 1892, presenciou o Torém em Almofala, na função de sacerdote adjunto do pároco da Freguesia do Acaraú. Conta que lá viviam “ainda numerosos descendentes dos Tremembé constituindo uma sociedade à parte, casando entre si e conservando religiosamente certos usos e tradições, e alguns até mesmo a língua dos seus maiores” (Thomaz *apud* Braga, 1964, p. 91). Seus relatos assemelhavam-se aos da Comissão Científica quanto à descrição do Torém: dança em roda com um responsável ao centro vibrando um maracá (chamado de *aguaim*), o uso de aguardente ou mocororó. Um registro é na Ibiapaba, o outro em Almofala, povoado que foi organizado como um aldeamento em 1702, “(...) perto da barra do rio Aracati-Mirim, poucas léguas a leste do estuário do rio Acaraú” (Pompeu Sobrinho, 1951, p. 261).

Com Florival Seraine, temos o registro do Torém em Almofala por três oportunidades: 1950, 1955 e 1965 (1977). A partir dos trabalhos do folclorista José da Silva Novo, ocorreu uma apresentação dos “torenzeiros” no I Festival de Folclore do Ceará, realizado em dezembro de 1965, na Universidade Federal do Ceará. Em 1975, o Torém é estudado pela equipe do MEC-FUNARTE, como parte de uma campanha nacional em defesa das manifestações folclóricas. O discurso de considerar o Torém em “vias de extinção” torna-se recorrente na sua abordagem enquanto folclore. Ao contrário disso, percebemos a sua continuidade e dinamização, ao entrar em contato com diversos outros agentes sociais e se transformar. Desta visita, resultou um disco, o “Documentário Sonoro do Folclore Brasileiro Número 30” (Gomes, 2011).

Até então, “É evidente que a dimensão pública envolvendo o Torém aproximava-se, por um lado, de práticas clientelistas e institucionais sistemáticas e, de outro, de uma construção cultural peculiar por parte de pesquisadores e folcloristas”, muito mais “do que de uma mobilização de perfil étnico” (Valle, 2005, p. 199). Entretanto, a partir da década de 1980, com o crescente processo de mobilização política dos Tremembé como grupo indígena e a ressignificação da dança no contexto de novas relações sociais, outra perspectiva antropológica

visando entender o Torém começa a se configurar, a partir do trabalho de campo etnográfico. Novas interações tomam forma, com a chegada de antropólogos em contextos de reorganização social, e o Torém continuará sendo um importante elemento para a compreensão destas dinâmicas identitárias (Valle, 1993 e 2005; Oliveira Jr., 1998; Grunewald, 2005; Gomes, 2011).

Nesse contexto, Kanindé e Tremembé tiveram muitas interações, principalmente no início da mobilização dos primeiros, de modo que se fala tanto de Toré como de Torém, sendo usuais as duas designações no sítio Fernandes.

Essa aproximação foi fortemente estimulada pela missionária indigenista Maria Amélia Leite, que já trabalhava com os Tremembé e conhecia os Kanindé de longa data. Sua relação com o “povo dos Fernandes” remonta ao final da década de 1960. Ela morou em Aratuba entre 1967 e 1977, no contexto de perseguições da ditadura civil-militar brasileira. Teve grande participação na implantação e articulação das Comunidades Eclesiais de Base (Ceb's) na região da paróquia de Aratuba. Se envolveu no movimento indigenista no Ceará após 1986. Foi responsável pela mediação entre a população do sítio Fernandes e o movimento indígena, tendo enviado uma carta-convite para Sotero, convidando-o para ir à 2ª assembleia indígena estadual. A AMIT assessorou os Kanindé nos seus primeiros anos de mobilização e tem importante papel na formação do acervo documental e arquivístico do Museu, principalmente o material hemerográfico e histórico-bibliográfico sobre os Canindé no século XVIII.



24. A missionária indigenista Maria Amélia Leite, fundadora da Associação Missão Tremembé e figura fundamental no apoio aos povos indígenas no Ceará a partir da década de 1980, em sua casa (abril de 2011).

Segundo Sotero, muito antes de um movimento indígena, nas andanças de Maria Amélia pela região da paróquia, ela

(...) era conversando, discutindo o problema da comunidade, principalmente por causa dos latifundiários, todo esse lado opressor que castigava sempre a gente. Sempre os latifúndio é o que a gente discutia mais, principalmente a parte política, tanto na política agrária, quanto na partidária. Começamos a se organizar e pensar pra o futuro da gente, que a gente sempre se cuidasse pra gente ser independente, discutia sobre moradia, naquele tempo falava muito sobre a saúde, sobre educação, pra gente se educar, se organizar, não sair do seu território pra ir pra cidade, sempre ficar lutando pelo seu bem estar, nunca se deslocar do canto da gente, pra ir pra outro canto. Nesse tempo, a gente se sentava dentro duma sala, pra nois naquele tempo, fumar e beber café, era um costume que num tinha esse negócio de respeitar a pessoa que num fumasse, não, que é só fumaça, agente cortava o fumo, que era fumo de rolo, e fazia o seu pé-durão e fazia seu cachimbo

e fumava nele, a gente começava a conversar, conversava até dez horas da noite e quem não fumava... ela se dava muito mal, porque ela não fumava. Mas ela aguentava, ela sempre dizia que fazia mal aquele negócio todinho (Cacique Sotero).

Maria Amélia, falando sobre o contexto do início da década de 1990, revela como foram importantes suas experiências juntos aos Xokó da ilha de São Pedro (SE) para sua formação como indigenista. Naquela época,

Era como os Crateús, os índios de Crateús toda a história deles, toda a organização se espelharam em Almofala. Tanto a gente levava eles lá, como levava os Tremembé nos Fernandes, como levava também lá em Crateús. Isso a gente já aprendeu em Sergipe, nós fizemos isso, só que lá, era do estado de Sergipe pra Alagoas, pra Pernambuco, a participar dos momentos de festa, de luta e solidariedade. O trabalho foi realizado desse jeito com os Tremembé também, quer dizer, conversava, reunia, avaliava as coisas, planejava.⁹⁴

Viagens, intercâmbio, trocas, apoio mútuo. Desenvolveu-se uma forte relação de reciprocidade entre Sotero e João Venâncio, os dois caciques. A participação do “João Índio”, como é conhecido nos Fernandes, nos episódios relacionados ao conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre foi marcante, especificamente a ação em que brocaram no terreno da Gia, avançando sobre outra broca que os assentados haviam feito na terra.

Nessas idas para a aldeia Fernandes, às vezes, “João Índio” levava mocororó. Descendo da serra rumo ao litoral, Sotero observava como eles o faziam, na praia de Almofala.

Eu aprendi com os Tremembés. Eu tava lá e aí comecei a tomar e comecei a fazer pergunta, porque nois num sabia não, mas aí a gente andando lá e ele explicou pra gente. Nois sabia do passado que meu pais falavam que a gente comia

94 Entrevista com Maria Amélia Leite, 80 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 24 de abril 2011.

castanha, comia o caju, mas do mocoꝛoró, sinceramente, eu não vou mentir não, nois num sabia não, mas com os outros índios eu aprendi a fazer aqui. Eu mesmo que faço, eu mesmo que produzo mais a minha mulher (Cacique Sotero).

No Museu há uma garrafa de mocoꝛoró, bebida fermentada do caju, largamente difundida pelo território cearense entre povos indígenas e populações descendentes e/ou regionais, principalmente na região litorânea, onde o fruto é mais comum. Em Almofala, é consumido de longa data, associado ao Torém. O caju, fruto que os Kanindé possuem em abundância, teve seu uso ressignificado com a “descoberta” da bebida.

Segundo Sotero, atualmente, “Do caju nois espreme e tira aquele sumo, a garapa, e bota pra curtir nos garrafão. Quando ele tá curtido aí a gente vai e cõa bem cuadinho e se vira numa água desse mesmo jeito aqui. Ela era bem brancosa, mas vai ficando velha e vai mudando a cor”. O processo de “curtir”, como chamam, consiste no envelhecimento que propicia a fermentação dos caju, azedos de preferência. Quanto mais velha, “mais curtida”. “O caju é a mãe da castanha. Do caju nois faz o mocoꝛoro e a castanha nois come o miolo dela. (...) A gente torra no caco e tira aquele miolizinho dela e come, é difícil nois vender” (Cacique Sotero).

3.2.2 Espiritualidade, caça e Caipora

Através dos objetos do Museu dos Kanindé e das histórias de vida de algumas pessoas e suas diferentes relações com o que chamam de “espiritualidade”, percebemos as transformações que os Kanindé travam com um conjunto complexo de fenômenos e práticas sociais na aldeia Sítio Fernandes. Chamam de “espiritualidade” as várias manifestações com esferas do sagrado, e concebidas enquanto tal – por quem vivencia e pelos outros – que vão desde cultos evangélicos e missas católicas até incorporações com transe mediúnico, passando por terços, romarias e procissões. A ressignificação da compreensão destes acontecimentos pelos próprios indígenas relaciona-se com as demais transformações que vêm sendo operadas no processo de reinterpretação do passado e

reelaboração cultural vivenciado após o “descobrimento” como povo indígena e o início do processo de mobilização étnica.

Embarcaremos nessas histórias guiados pelas trajetórias de mulheres indígenas de distintas gerações, referências simbólicas de práticas e ritos no sítio Fernandes. Clara Freitas nos conta que, “Eu vejo, ouço vozes (...). A gente escuta, às vezes chamam a gente. Se a gente tá na cozinha ouve: ‘Clara!’, aí eu: ‘mãe, a senhora tá me chamando?’, aí ela: ‘não’, aí eu: ‘a mãe ouviu?’, aí ela: ‘ouvi’; a gente sai aqui e não é ninguém. Aqui eu praticamente vejo o vulto” (Clara Freitas). As trajetórias individuais e familiares demonstram grandes variações na relação dos diferentes indivíduos Kanindé com a diversidade de sua espiritualidade, com as religiosidades praticadas no povo, com o cristianismo católico e protestante, com a umbanda e com alguns outros ritos sincréticos que, mesmo sem vinculação formal a nenhuma matriz religiosa específica, evocam práticas provindas de múltiplas heranças, afro, indígenas e européias. Moral e formalmente, predomina uma forte influência cristã.

Mesmo com a grande e histórica influência católica, a igreja evangélica conseguiu se estabelecer há alguns anos no sítio Fernandes, e vem angariando muitos adeptos. Organiza cultos frequentes em sua sede. E, mesmo com a grande e histórica influência cristã e evangélica, práticas que remetem a outras heranças espirituais são comuns, apesar de mais praticadas no espaço doméstico, sendo algumas vezes demonizadas e negativizadas perante aos padrões valorativos cristãos hegemônicos. Algo se sobressai: a presença de “médiuns” é notável. Os Kanindé chamam de “médiuns” – termo apropriado das interações com curadores e rezadores com os quais já se “consultaram” – as pessoas que tem a capacidade de estabelecer contato com os espíritos. Cada uma das protagonistas das histórias aqui narradas apresentam diferentes e significativas experiências para a compreensão da relação entre os sentidos dos objetos e os processos de disputa simbólica entre classificações e representações acerca da espiritualidade.

Uma maior aproximação com a igreja católica – significada no horizonte dos processos organizativos e políticos – a partir da década de 1960, propiciou um estreitamento das relações e vinculações de variados tipos entre os moradores do sítio Fernandes e os padres católicos

Zé Maria e, principalmente, Moacir Cordeiro Leite, que passou cerca de 30 anos na paróquia⁹⁵.

Maria Amélia Leite conta que foi para Aratuba “tentando escapar da ditadura”. Já conhecia os dois padres do Seminário da Prainha, em Fortaleza, onde estudava.

Eles já eram vigário de Aratuba em 1967. Essa coisa do seminário foi em 62, mais ou menos, e nós começamos o movimento em maio de 61. Já tinha esses movimentos no Pernambuco, Bahia e Alagoas, não tinha no Ceará nem tinha no Rio Grande do Norte (se refere à Ação Católica Operária, ACO). O Zé Maria me convidou em 1967, e lá eu fiquei encantada. Tava naquele momento de sair de Fortaleza, porque não dava mais pra ficar, a perseguição era muito grande. Eles telefonavam e ameaçavam, me seguiam na rua, era uma coisa muito louca (Maria Amélia).

Com a animação de Maria Amélia Leite e dos padres Zé Maria e Moacir Cordeiro, foram formadas dezenas de CEB's na região da paróquia de Aratuba. A formação de três núcleos das CEB's no sítio Fernandes, com participação ativa dos moradores; o apoio na

95 A ação católica do padre Moacir pode ser avaliada a partir de sua prestação de contas deixada à paróquia e população de Aratuba, datada de 15 de janeiro de 2002. Além do patrimônio físico e financeiro (terras, casas, veículos etc.), listou, enquanto “patrimônio pastoral-missionário”, “(...) 97 comunidades eclesiais de base, divididas em 13 regiões. São 60 Ceb's no município de Aratuba e 37 no município de Canindé”. Na região de Fernandes, foram formadas 3 Ceb's. Sobre o “patrimônio e reforma agrária”, padre Moacir escreveu que “Através das reuniões e da bíblia, fomos descobrindo maneiras novas de viver e buscar uma nova sociedade. A REFORMA AGRÁRIA foi se tornando necessária num Nordeste cheio de concentração de renda e de terra. Quando as Ceb's foram se fortificando, a luta pelos direitos humanos cresceu e o direito à terra aumentou. E ao longo desses, várias fazendas foram desapropriadas”. Cerca de vinte fazendas foram desapropriadas em seu paróquiato, entre elas destacamos, na circunvizinhança da aldeia Sítio Fernandes (entre Canindé e Aratuba): Jardim, Alegre, Santa Helena, Transval e Tiracanga; totalizando mais de 20 mil hectares de terra antes pertencentes a 17 famílias e hoje com mais de 1000 pessoas assentadas. Após 32 anos à frente da igreja de Aratuba, se despede agradecendo ao padre Zé Maria, Dom Aluísio Lorscheider, Dom Delgado, Maria Amélia Leite, entre outros. Finaliza com uma promessa: “Um dia voltarei para Aratuba com vocês, para sempre”. Desde então, padre Moacir assumiu a paróquia de Cascavel, município do litoral leste cearense (Prestação de contas deixada pelo padre Moacir Cordeiro Leite. Aratuba, 15 de janeiro de 2002).

organização do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba (STRA), ao qual estavam vinculados; e o incentivo dado no fortalecimento de práticas religiosas sob a égide da igreja, como o estímulo nos sacramentos (como casamento, batismo, crisma, extrema-unção etc.), podem ser considerados importantes influências efetuadas pela ação católica nas transformações operadas na formação social dos Kanindé ao longo dos últimos quarenta anos. No entanto, o início do processo de mobilização étnica, a partir de 1995, possibilitou que novos capítulos desta história se travassem, e outras disputas simbólicas se organizassem, relacionadas às identificações sociais e étnicas, às representações construídas sobre si e às práticas sociais desenvolvidas no sítio Fernandes, que crescentemente passou a ser chamado de “aldeia Fernandes”.

Trataremos das transformações na apreensão e na vivência destas práticas espirituais, abordando a resignificação e as variações de sentido da espiritualidade a partir dos objetos relacionados do MK e de observações feitas entre os Kanindé.

Há dois terços de madeira no acervo do Museu dos Kanindé, colar de contas que simboliza os mistérios de Jesus Cristo para os católicos. D. Maria do Carmo, lembrando das práticas religiosas de sua juventude, contou-me que,

Nois ia pra igreja de Aratuba, eu moça ainda, mas depois que eu me casei o repuxo foi grande, não aguentei mais não. Rezava terço, penitência. A gente roubava os santos das casas, via nas casas e chegava bem devagarzinho pra fazer promessa, carregava como se fosse roubado. Quando era com três dias, a pessoa descobria e tinha deles que ficava com raiva, mas era só pra reza. Se reunia toda noite era uma multidão de gente nas novenas, cantava tantos benditos... (d. Maria do Carmo).

Os Kanindé dividem-se, básica e aparentemente, entre católicos e protestantes. Praticantes de um catolicismo imerso de romarias, procissões, promessas e ex-votos, a prática de rezar “o terço” é muito comum. No mês de maio presenciamos esta devoção. “Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós” (Bendito de Maria). Participamos da “Caminhada de Maria”, procissão organizada há três anos pela igreja católica, que saiu do ponto mais alto do sítio Fernandes (o Quebra-Faca)

até a sede da cidade de Aratuba, no dia 13 de maio de 2011, com ampla participação indígena.

Acompanhamos a realização de alguns terços nas casas de indígenas como parte de uma tradição que tem em d. Rita Pequena a grande referência. Ela é filha de Pedro Pequeno, originário de fora do sítio Fernandes e da Gameleira, mas que se casou com uma filha da família Francisco, originando um outro grupo familiar entre os Kanindé. Segundo a filha de Rita, Guilhermina,

Eu ouvi mais histórias foi da minha mãe. Elas saíam daqui pra ir pro sertão pra rezar terço, no momento em que sabia que tinha morrido uma pessoa, lá pros lados de Marés, foi onde fosse, juntava um bocado de flores, botava naquelas sacolas, chamado de bolsa de palha, e iam. Passava a noite lá naquele defunto, ainda iam no outro dia⁹⁶.

Momentos de morte são propícios à reza do terço, que adquire significâncias variadas de acordo com os contextos em que é praticado (morte, promessa, em memória de alguém, compromisso etc.). Além do objeto “terço”, o termo designa o ato de rezá-lo, seja nas casas das pessoas seja em locais abertos. Em maio, “mês mariano”, rezam o terço em pelo menos duas casas por noite. “Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós”. Terço se reza cantando bendito e ladainha. Reúne-se o “grupo do terço” em local combinado anteriormente, capitaneado hoje pela filha de d. Rita Pequena, Guilhermina. Segundo ela,

O terço são cinco mistérios, a gente começa rezando o Pai Nosso com três Ave Maria. Começa com o Creio em Deus Pai, aí depois o Pai Nosso com três Ave Maria e depois os cinco mistério. Um mistério é rezar um Pai Nosso e dez Ave Maria e aí mais um Pai Nosso mais dez Ave Maria, até terminar o terço.

Em torno de um pequenino altar improvisado sobre um móvel qualquer da casa onde ocorre o terço, coloca-se a venerada imagem de

96 Entrevista com Francisca Guilhermina dos Santos, 36 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 24 de abril 2011.

Nossa Senhora, a Santa Maria. Canta-se, reza-se, reflete-se, abraçam-se. Ao final, rumam em procissão, entre as pequenas e escuras varedas do sítio Fernandes, entre subidas e descidas, para outra casa, entoando cânticos, a repetir o mesmo rito. Ao final, dispersam-se, saindo em grupos menores, cada um pegando os caminhos que levam às diferentes “quebradas”, no rumo de suas casas.

O primeiro terço que participei aconteceu no dia 8 de maio de 2011, na casa do Sr. Bastião. Soube, apenas depois, que havia presenciado àquele momento, dois fatos raros. Primeiro, a presença de d. Rita Pequena, que já não acompanhava mais os terços por conta das distâncias e dificuldade de locomoção por conta de um grave problema no joelho. Segundo, a realização do terço numa casa onde, tradicionalmente, ele ocorria tempos atrás – e uma das mais antigas casas do sítio Fernandes.



25. Altar do terço na casa de Seu Bastião (2011)

Nesse dia, cheguei junto com Cícero Pereira, praticamente na mesma hora em que chegava o grupo do terço. Logo, todos foram se acomodando na pequena sala da antiga casa de taipa, meia luz, paredes grossas e amareladas, desgastadas pelo tempo, que não iam até o teto de velhas telhas. Com a sala lotada, moça, homem, mulher, meninos e meninas, crianças. Uns, sentados, outros, de pé. Os mais jovens conversavam fora da casa, animadamente. Iniciaram. Silêncio. Avisos. Cantos, preces, benditos. “Santa Maria rogai por nós, intercedei a Deus por nós”. O início da prática de rezar o terço pode se relacionar com uma espécie de promessa, de compromisso com um santo, em prol de uma causa ou de um objetivo, tradição familiar, dentre outros motivos.



26. Dona Rita Pequena com Santa Maria (2011)

Existem dois santos de grande devoção entre os Kanindé: São José e São Francisco. A São José, realizavam, até pouco tempo atrás, uma procissão até a sede de Aratuba, no dia 19 de março de 2011. Um dia antes, tradicionalmente (mas que já não fizeram àquele ano), faziam uma outra procissão, até o Rajado: “Rezava uns terços no Rajado que era pra pedir São José pra vim chuva” (d. Maristela Soares). A São Francisco, fazem promessas e acompanham o calendário devocional

de Canindé, para onde vão constantemente participar de eventos na Basílica, principalmente durante as festas de São Francisco, no mês de outubro. Há relatos de devoção, embora em menor escala, ao padre Cícero, com idas até a cidade de Juazeiro do Norte.

Divino José, meu santo que é da mãe de Deus, voi sois seu esposo, voi foi seu esposo, daquela senhora, mais fina que eu sou o pai nosso Herói, voi glória senhor também meu santo, é de Jesus Cristo mereço esse santo, mereço esse santo de Deus o amor, seus pais conta aquilo do mesmo senhor, do mesmo senhor nasceu em Belém, rogai por nois todos para sempre amém, para sempre amem diga os profetas, viva ao patriarca senhor São José, e viva a Maria e viva a José e viva os meninos que seu filho é, e viva José e viva Maria, e viva o menino sagrada família, divino José senhor do Bonfim, na hora da morte se alembra de mim – Bendito de São Jose (dona Maria do Carmo).

“Este é o bendito de chuva” (dona Maria do Carmo). Em torno da devoção a São José, agrupam-se crenças, ritos e práticas. O terço no Rajado, a procissão até Aratuba, o rapto/roubo de São José. Hoje, não mais fazem a caminhada de São José. No mês de março ocorre um ciclo de atividades por conta do dia do santo: terços, novenas, procissões, missas, pagamento de promessas etc.

Toda noite vinha aquele pessoal que ajudava a rezar o terço de São José. Aqueles que tinham uma condição botavam uma cooperaçãozinha no altar, coisinha pouquinha, michariazinha, aquele dinheirinho a pessoa ia juntando, quando era pra véspera de entregar o santo, comprava o material pra enfeitar o santo, se ajuntava todo mundo e ia pra Aratuba com o santo, fazia um altar e ia cantando. Chegava lá era bem recebido, eram fogos. E quando terminava a missa voltava pra cá, todo mundo cantando. Se tivesse um bom inverno, a gente fazia a caminhada de novo e entregava os santos nas casas (dona Maria do Carmo).

Em antiga tradição, muito enfatizada na oralidade, rememoram que, com São José sob um andor, se deslocavam até o Rajado. A

caminhada realizava-se com todos seguindo, no meio da mata, “(...) o andor de São José, dois pau de cada lado, aí vai quatro meninos num andor e vai em cima o santo” (dona Maria Porfírio). Várias pessoas atribuem o fato da procissão ter acabado à construção da capela de São José, que vinha sendo feita há mais de dez anos. Para lá confluíram os católicos e suas práticas, como a coroação de Maria (no mês de maio), os terços, as missas uma vez por mês, os velórios, o preparo para a crisma, os preparativos para a primeira comunhão, os batismos, o terço dos homens, entre outros. O roubo de São José, para o qual d. Rita Pequena foi sempre uma suspeita, é prática realizada antes do dia 19 de março, tempo em que todos estão à espera das chuvas. O sumiço do santo da casa de alguém é parte do modo como se relacionam com São José.

A procissão até Aratuba ocorria no dia 19 de abril. “Botava um meninozinho num jumento, como se fosse São José, vestia um bocado de meninozinho de anjinho e uma meninazinha de Nossa Senhora com um meninozinho. Ele ia ser o menino Jesus”. Certa vez, ao chegarem em Aratuba, todos molhados da chuva que caiu no caminho, “O padre Moacir pediu para que desse os lugares para quem chegou molhado sentar”. Atualmente, “O pessoal deixaram mais com negócio de promessa”, mas antes, “tinha deles que vinha de pés descalços, muitos até com roupa de São José, marrom” (dona Guilhermina dos Santos).

Em toda a região, a própria igreja estimulava que os santos percorressem as diversas comunidades da paróquia, permanecendo nas capelas e nas casas das pessoas. Segundo d. Maristela, “(...) levava o santo de um canto pra outro, às vezes saía daqui pros Fernandes e ia pra Aratuba, da Aratuba ia pro Canindé, saía daqui e ia pra Maré”. Segundo dona Maria Porfírio, seus pais e avós eram cristãos, muito católicos e devotos de santos. “(...) eles rezavam, ia pra missas, ia pra festa de São Francisco”.

Os Kanindé chamam os ex-votos de “milagres”, que “(...) pedem naqueles momentos de dores” (Cacique Sotero). O pajé Maciel recebe encomendas para construir ex-votos de madeira de vez em quando. Conversamos com ele enquanto terminava um “milagre” para uma parenta, da aldeia Gameleira, sertão de Canindé. “Tem três cabeças que eu tô fazendo da Angelita. Tem que terminar todinha, a orelha, os olhos, acabar de ajeitar e alisar” (Pajé Maciel). Sotero afirma que o pajé “(...) trabalha muito bem pra fazer essas coisas, o pessoal às vezes tem

devoção de fazer o retrato da gente. A gente tem uma ferida no pé, na perna, faz uma prece e paga a promessa lá em Canindé. Aqui são muitos devotos, o santo de Canindé, São Francisco das Chagas”.



27. Sotero, Cícero e família, na festa de São Francisco do Canindé (acervo particular de Cícero Pereira, ano desconhecido)

A família de Sotero era muito devota, e seu nome é reflexo dessa devoção. Explica: “Quando eu me entendi já foi essa devoção de São José aqui. Como a gente tem uma capelinha e ainda tem essa grande devoção pelo São José, até que é meus padrinho, né. A minha mãe quando me batizaram, botaram meus padrinhos foi Jesus, Maria e José, que a gente chama, José Maria”. Seu irmão, Cícero, também deve o nome à devoção da mãe, mas ao padre Cícero Romão Batista, da cidade de Juazeiro do Norte (situada na região do Cariri, sul do Ceará). Em fotografia do seu acervo pessoal, nos mostra a família reunida quando de uma dessas idas para Canindé, comparecer aos festejos de São Francisco.

Os Kanindé crêem muito em reza. Três mulheres são apontadas por eles como suas principais rezadeiras: dona Odete e Maria Célia, nos Fernandes, e dona Maria, na aldeia Balança. “(...) quem reza sou eu, a Célia e a cumade Izaura, mas eles sempre procuram mais eu, num sei porque. Eu faço garrafada para gripe, toma três vezes no dia. Leva corama e malvarisco, pra arrancar o catarro do peito. Eu só trabalho

mais com raiz” (d. Odete). Não conversamos com d. Maria da Balança. Maria Célia e Odete têm trajetórias de vida nas quais estas dimensões espirituais possuem grande importância.

“Rezo pra reza ir desviando pra pessoa libertar mais a vida”⁹⁷. Maria Célia nos contou que já foi se consultar com d. Maria na Balança, que é considerada muito poderosa espiritualmente por conta dos “trabalhos” que realiza. Chegando na “curadeira”, “(...) ela já olhou a minha cabeça e disse que eu sou médium de nascença. É médium, assim, eu curo o povo, mas eu num posso ter momentos, eu num posso ter grito e nem raivas, mas eu rezo e curo. Fico depois me sentindo mal” (Maria Célia). Seu pai era irmão do pai do Sotero e Cícero, dos quais é prima legítima.

Eu recebo todo tipo de remédio em Capistrano (município vizinho), porque eu tenho problema na minha cabeça. É lá que eu me trato. Tenho problema na cabeça por causa de resguardo mal-curado. Sinto dor de cabeça, quando a lua tá nova eu sou muito perturbada, muito nervosa, ataca (Maria Célia).

Os motivos pelos quais os Kanindé procuram as rezadeiras, segundo eles, variam: quebrante, mau-olhado, espinhela caída, íngua, cobreiro, dor de dente, “zipa” (erisipela), dentre outros. Maria Célia é a mais nova destas rezadeiras, com 47 anos à época da pesquisa de campo.

Comecei a rezar eu tinha quinze anos, os meus pais morreu (...). Eu comecei a rezar assim, ele me ensinou uma parte de reza. Um dia vinha um paciente ele num rezavam, botava pra mim e eu rezava. Chegava outro e eles não tava em casa era eu que resolvia, aí nisso foram aprendendo (Maria Célia).

Seu pai de criação é um tio, Mané Rosa, que a criou a pedido dos pais biológicos, prática comum nos Fernandes entre os antigos. Aprendeu a rezar com ele. “(...) era pra íngua, pra cortar íngua, ele cortava a íngua da pessoa duas vezes no dia, a pessoa ficava boazinha.

97 Entrevista com Maria Célia Ramos Vieira, 47 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 21 de junho de 2011.

Comparação ele cortava hoje, amanhã a criatura já tava bom. Espinhela caída ele rezava duas vezes, do mesmo jeito é, eu só rezo duas vezes” (Maria Célia). Espinhela caída é um dos males mais comuns a ser curado na consulta com as rezadeiras. Ela é identificada através da medição, com uma tira ou pano qualquer, de uma distância entre o peito e o braço. Se não estiverem iguais as medidas dos dois lados, a pessoa está com espinhela caída. “(...) é bem aqui que a gente tem um ossinho, aí dá dor nas costelas, nas pernas, nos ossos. A gente vai medir e aí tá acusando, mede assim, no cordão, mede daqui pra cá”. Já íngua, “(...) é um negócio que nasce na virilha da gente, no pé da gente, aí se desmancha” (Maria Célia).

Mau-olhado e quebrante são outros dois males comuns, que normalmente motivam uma ida às rezadeiras. Maria Célia explica:

(...) num tem essa menina aí bem novinha, eu me admiro dessa menina, eu vou e boto quebrante. Quando eu dou as costas, a menina vai e adoce. Do mesmo jeito é o bruto, tem gente que num pode ver um pinto, num pode ver um pássaro, quebrante num é só em criança não, é em bicho também.

A admiração demasiada pode colocar uma “quebrante” em alguém, gente ou bicho. Em relação aos meninos com quebrante, principalmente recém-nascidos, “noto que a criança tá desanimada, quando a gente tá rezando ela fica abrindo a boca, como se tivesse com sono, aí a gente percebe”. Os bichos também são levados para serem rezados, “porco, em jumento, cachorro bruto”, principalmente, “(...) quando ele tá provocando, com fastio, com coisa ruim que num quer comer, desanimado. Aí eu rezo, pode ser mal olhado”.

Segundo Célia, o cobreiro, que é um tipo de herpes que se espalha pelo corpo, “(...) tanto é por dentro como é por fora, se sarar por fora, por dentro ainda fica. Eu matei um do tio Joaquim, matei duns pouco de gente. Eu rezo pra matar o cobreiro”.

Os cozimentos para aspirar também são utilizados. Maria Célia trabalha “com pinhão roxo, é com eucalipto, que é bom pra cozimento”. E explica novamente: “um cozimento é a gente tando com febre alta, tando cansada, a gente pega e bota numa panela, e abafa e bota nos nariz e pronto”. O uso de ramos de determinadas plantas é comum

entre as rezadeiras Kanindé, dos quais os mais usuais são: o pião roxo, a vassourinha, a papoula, o arruda e a siriguela. “Se usa planta porque é pra ir ajudando na reza” (Mária Célia).

D. Odete Soares é a grande referência espiritual entre os Kanindé, mãe e médica deste povo, embora não desempenhe a função política de pajé. Em 2 de fevereiro de 1998, a reportagem do jornal Diário do Nordeste retratava os Kanindé e, entre eles, destacava d. Odete. Segue um trecho da reportagem:

Vivendo numa sociedade onde todas as decisões partem do coletivo, os Canindé de Aratuba plantam seus roçados conjuntamente e, depois de tirarem o suficiente para plantarem no ano seguinte, dividem toda a colheita igualmente entre as famílias que trabalharam. Eles vivem dessas plantações coletivas, eles também têm suas roças individuais nos quintais de cada casa, onde as fruteiras se misturam às ervas necessárias ao preparo dos remédios caseiros. Nessa lida, a conhecedora maior é dona Odete, (...) uma curandeira e rezadeira, famosa em Aratuba pelos remédios que prepara.⁹⁸.

98 Jornal Diário do Nordeste, 28/02/1998. Acervo MK.



28. D. Odete soares, rezadeira Kanindé, maio de 2011.

Dona Odete Soares, então com 60 anos, é filha do casal d. Neonice e Sr. Luís Soares, rezadeira, parteira e médica, “mãe” para boa parte dos moradores do sítio Fernandes, pois fez o parto de muitas crianças, hoje mulheres e homens casados. Atualmente, segundo ela, faz menos partos, pela proximidade e facilidade de acesso à maternidade de Aratuba. Sua filha, Ana Patrícia Fidelis, afirma: “Eu cresci vendo ela fazendo esse trabalho, curando as pessoas, rezando, fazendo remédio, parto. Cansei de ir com a minha mãe, eu era pequenininha, aí ela me levava e pedia pra mim ficar ajudando ela”⁹⁹. Nunca cobra nada. “Eu trabalhei muito e fiz muito favor porque eu nunca cobre um tostão e quando eu terminava e eles me perguntavam quanto era e eu fazia muita caridade” (d.

⁹⁹ Entrevista com Ana Patrícia Fidelis da Silva, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 09 de junho de 2011.

Odete). Nas vezes em que fomos conversar com ela, seja pelas manhãs ou tardes, chegavam duas, três, quatro pessoas, a fazer fila, trazendo suas dores, filhos ou animais. “Tia Dete”, “mãe Dete”, ecoava da porta da casa constantemente. Terço no pescoço, ramo na mão. Reza fazendo movimentos ritmados e balbuciando palavras como se orasse tirando algo do corpo da pessoa, sugando, puxando para fora. Ao final, o ramo fica bem murcho, ela se benze, levando-o para fora da casa.

Da família Soares, casou-se com o “Réi Zé” (José Bernardo da Silva), que é filho de uma união matrimonial entre as famílias Francisco e Bernardo. Duas de suas irmãs, Tereza e Maristela, casaram-se também na família, com Sotero e “Sinhô” Bernardo, respectivamente, que são duas das principais lideranças indígenas do povo. Os Soares, irmãos e irmãs que cresceram no sítio Fernandes, casaram-se no interior da família Francisco/Bernardo. Nos “remédios dos matos”, d. Odete é a grande especialista. Trabalha com cascas, ervas, folhas, sementes e raízes. Uma garrafa de “lambedor” é R\$ 5,00. “Tudo cura, nunca teve reclamação” (dona Odete).

(...) a maioria das pessoas chamam ela de mãe porque ela já foi parteira. Hoje em dia não é mais, até porque não precisa mais, se uma mulher tá sofrendo pra ter bebê a gente vai e liga. Tem um carro indígena, leva pro hospital. Agora o papel da minha mãe é que ela ajuda as famílias e ela reza, faz remédio caseiro. O papel dela é de fundamental importância, não só pra comunidade Fernandes, mas também pra outras comunidades. Ela não faz remédio só pras pessoas daqui, vem gente de Fortaleza, Baturité, Canindé. Quando não vem, eles ligam, encomendam remédio, pedindo pra ela rezar, porque ela reza na pessoa estando presente e não estando presente, basta a pessoa ter fé. Porque ela diz que o que cura é a fé, não é ela que tá curando, é a fé. Se a pessoa tiver fé, fica curada, se não... (Ana Patrícia Fidelis da Silva).

Desde muito cedo, dona Odete já demonstrava um forte dom para mediunidade. “Desde criança eu tinha, era doente, me acordava a noite, falavam para ir me deitar. No outro dia me diziam que eu tava no canto da parede rezando, mas eu tava dormindo e falando. No outro dia, meu esposo brigava. Ele me dizia, porque eu num me lembrava.

Queimava as mãos e nem me lembrava”. Após o casamento com “Réi” Zé, as manifestações de sua forte e aflorada espiritualidade se tornaram cada vez mais frequentes, até que decidiram procurar ajuda. Odete conta, lembrando de sua iniciação enquanto rezadeira, que

Depois que eu me casei que meu marido reconheceu, porque ele viu e me levou para muitos curadores, eles diziam que eu era médium desde nascença. Aí eu dizia que eu não queria, porque iam me chamavam de macumbeira e eu num era, aí eu ficava rezando. Quando foi um dia, eu cheguei no Aratuba aí um menino me disse que tava com uma dor de dente forte. Aí eu perguntei se ele tinha fé em reza, e ele disse que sim, aí eu rezei no dente dele. Quando foi depois ele me disse que passou. Quando foi com três semanas o dente dele quebrou-se (dona Odete Soares) (grifo meu).

Para ela, o ato de começar a exercer o ofício e “missão” de rezadeira entre seus familiares se relaciona com a força de uma espiritualidade da qual não poderia fugir. Trabalhar suas capacidades e dons espirituais ou não? Eis a questão.

Nos momentos em que ocorriam estas manifestações, os “problemas”, “(...) tinha vez que ela ficava gemendo muito, não conhecia a gente, ficava chamando por outros nomes” (Ana Patrícia). Mas, ser chamada de macumbeira, sem ser, era a atribuição de uma identificação que ela parecia não desejar e rejeitar enfaticamente. Nas várias conversas que tivemos com d. Odete, sobre como começou a rezar, ela frisou esta frase mais de uma vez: “iam me chamar de macumbeira e eu num era”, muito significativa para percebermos a relação que travou com o que acontecia e com as representações socialmente construídas em torno dessas manifestações. A partir das relações destas mulheres indígenas com sua espiritualidade, percebermos diferentes atitudes que se relacionam com diversos modos de perceber e, consequentemente, de agir, em relação a estes fenômenos, tão comuns entre os Kanindé.

Depois de uma das conversas com ela, quando já tínhamos estabelecido uma relação de confiança, d. Odete nos levou ao seu quarto para mostrar sua coleção de santos, um grande painel com algumas dezenas de imagens (estátuas e retratos) que foi juntando durante a vida.

Ela fez questão de apresentar alguns deles. Em meio aos santos de sua devoção, uma foto dos pais, d. Neonice e Sr. Luís Soares. “Sou católica, devota de todos os santos, quando dá seis horas eu rezo. Pedindo força a Deus pra curar os doentes do mundo todo. Minha família tudo é católica, da igreja de Aratuba. A gente ia também pra Canindé e Baturité”. Ana Patrícia cresceu convivendo com o “problema” da mãe. Contou-nos que sua mãe

Só reza, só cura. (...). Quando ela ficava conversando só, era os guias que chegavam nela. Eu era pequenininha, mas ficava com muito medo (...). Isso acontecia mais era a noite, quando a gente tava dormindo. O meu pai tava com ela, dava fé chamava a gente (...). Meu outro tio levou ela ao médico, foi feito exames. E depois outras pessoas aconselharam a levar na curandeira. A gente começou a levar, ia num e ia em outro. Até que ela descobriu um que disse que ela tinha que começar a rezar nas pessoas (Ana Patrícia Fidélis).

Identificamos na fala de Ana Patrícia uma das explicações dadas pelos Kanindé a determinados fenômenos espirituais, como o transe mediúnico, largamente atribuída à loucura e insanidade. Outra associação recorrente que se faz ao fenômeno é à doença. Segundo nos contaram algumas pessoas, se a pessoa que é médium não desenvolver seus dons, ou enlouquecerá ou ficará muito doente.

Logo no início, eu ainda era criança, meu pai sofreu um pouquinho com ela, porque ela ficava rezando nas pessoas, ficava conversando só, e as pessoas diziam que ela tava ficando louca. (...) ela dizia que era os guias. O povo chamava ela de louca, ela ia pros médicos, ia pra curandeira. Até que teve uma curandeira que: ‘não, ela não é louca, é médium’, e que ela tinha que ficar rezando nas pessoas, porque ela não era louca, mas só que se ela não seguisse a carreira de rezadeira ela ia ficar louca (Ana Patrícia Fidélis).

No Museu dos Kanindé são realizadas algumas práticas de limpeza que não dizem respeito apenas ao espaço físico. Para isto, Sotero usa um objeto do próprio acervo. Contou-nos que:

(...) pega uma lata e faz esses buracos tudinho, bota a brasa e em cima bota o incenso que pode ser de folha, de mato, de cedro, todo tipo de resina da mata. É um desfumador. Porque a gente tem aquela fé, desfuma a casa, desfuma o museu, tem dias que desfumo por detrás da casa, arrudiando e dizendo as minhas palavras que eu sei dizer, pra o nosso Pai Tupã (Cacique Sotero).

O “desfumar” é usado com sinônimo e parte da limpeza do espaço museal, semelhante ao ato de varrer ou colocar o veneno para não criar fungos nos objetos. Sotero fala que põe “(...) uns carvãozinho feito brasa dentro e sempre desfumo o museu, com semente de foia de alfavaca, é cheirosa como um todo. Tem a resina de um pau que eu arranjo sempre lá pelo Crateús, muito cheirosa também, sempre desfumando o museu”. Segundo Sotero, o Museu “É uma coisa que tá muito parada” e, por isso, requer cuidado especial.

Se num tiver varrendo e desfumando fica a catinga, junta cobra. Tem que ter cuidado. Quando tô aqui sozinho, me concentrando, gosto de acender uma vela e sair desfumando, dizendo as minhas palavras que eu gosto sempre de dizer, que ainda hoje eu tô guardado em mim (Cacique Sotero).

Sotero também é adepto do uso de velas, algumas que estão até presentes no acervo museológico, tanto das mais grossas (de sete dias) como das mais finas. Explicando as marcas de uma queimadura na mesa do Museu, Sotero nos contou que “(...) acendi uma vela aqui, que eu tenho muita devoção pelas minhas orações, por um descuido a vela queimou”. No Museu dos Kanindé há também dois castiçais antigos, que foram parar no acervo porque “era pra botar a vela dentro, acender a vela e botar, pra não queimar, sempre as peças são dessa natureza”. Natureza de uso: musealizar e utilizar é uma rima constante. Na fala de Sotero, percebemos a associação entre o uso de velas, suas rezas e um momento de “concentração”.

D. Maria de Fátima, 56 anos à época, conhecida como *Maria da Estér* (por conta de uma tia que a criou), também usa suas velas. Da família Francisco, é filha de d. Maria do Carmo e mãe de Clara Freitas, 24 anos à época. O núcleo Freitas, da família dos Francisco, é

um importante grupo familiar extenso que vivencia fortes experiências relacionadas com uma espiritualidade aflorada. Clara nos falou um pouco da espiritualidade da família, contando que:

Tem uns que são pra trabalhar pro bem, pra fazer as coisas boas, e tem outros que são pra trabalhar pro mal. Minha mãe é da linha negra, adivinha o que tá acontecendo e o que vai acontecer, coisa ruim. Ela fala, não lembra. Eu sei que não é ela, eu conheço já. Lá no terreiro do pajé (refere-se ao pajé Barbosa, dos Pitaguary) teve um espírito que falou, porque a filha dele, a Nádia, pediu pra ele vir aqui pra ver como era que tava. Eu lá, pra ver como que tava minha mãe e minha vó, eu deixei elas doente em casa. Aí começou a conversar, conversou, aí disse que tava tudo bem. Sem ao menos esperar falou que tava tudo bem, e que se não tivesse bem ia ficar, porque minha mãe ela era pra trabalhar na linha negra e ela sofria muito por conta que minha vó, que não deixou ela desenvolver pra trabalhar (Clara Freitas)¹⁰⁰.

No sítio Fernandes, são moradores do local conhecido como “favela” (devido às várias construções e habitações de taipa). Muitas das casas onde moram foram herdadas e permanecem bem semelhantes aos tempos de outrora. O velho fogão à lenha, as panelas de cerâmica espalhadas pelo chão de barro batido, os objetos enganchados por entre as velhas e grossas telhas, a meia-luz de lamparina, os buracos e frestas dos galhos e o barro das paredes de taipa. Em torno da casa mais antiga moram dona Maria da Estér com suas irmãs, dona Kininha, dona Fransquinha; e as tias, dona Mocinha e dona Maria do Carmo, todos com suas famílias, maridos, filhas e netas nos arredores.

Todas na família possuem algum tipo de capacidade relacionada com um mundo que não se revela aos olhos de qualquer pessoa: sentir, ver, ouvir, falar, se comunicar com o que consideram “espíritos”. Apesar de não haver hoje entre os Kanindé um culto organizado em torno dessas manifestações, é grande a ocorrência de episódios de transe mediúnico ou incorporação, cenas historicamente comuns até

100 Entrevista com Clara Freitas, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de julho de 2011.

mesmo nos relatos orais sobre os mais antigos. Momento em que, tomados por um “espírito”, uma pessoa perde a consciência de si, passando a agir conforme um outro. Os Kanindé usam normalmente o termo “médium” como uma categoria para classificar as pessoas que vivenciam determinados fenômenos espirituais. Categoria nativa que se constrói fortemente na apropriação das falas de rezadeiras e curadores, como nos dois casos apresentados anteriormente (dona Odete e Maria Célia).

A referência a um passado em que cenas de incorporação eram muito constantes pode ser considerada uma forma de afirmarem-se como detentores de símbolos de uma espiritualidade diferenciada, mesmo antes do processo de “descoberta” como indígenas. No entanto, nem tudo pode ser considerado sinal diacrítico. Segundo dona Maria da Estér,

Aqui e agora não, nesse lugar, graças a Deus... agora tá muito calmo. Mas antigamente aqui era demais, que adoecia as pessoas assim, com problema de espíritos. Tem mais, era muita gente, tinha vez que quando um caía, chamava os outros, tinha vez que era duas, três casas, tudo com gente... (grifo meu).

A filha, a Clarynha Kanindé, tem uma relação com esta espiritualidade familiar bem diferente da que a mãe e a avó têm e tiveram; e sua apreensão será fundamental em nossa análise.

Clara explica que, naquele tempo antigo,

(...) quase ninguém conhecia, né, o que era. Por isso, tem gente que diz assim: ‘Clara, tu não tem medo?’ Eu não tenho medo, porque desde criancinha que eu venho vendo, minha mãe, minha vó. A minha tia aí, tia Mocinha, é fraquinha, a gente tá conversando aqui sobre isso, pode a qualquer momento ela cair (Clara Freitas).

Clara demonstra uma clara mudança de atitude.

Foi a partir do contato com duas tias, irmãs de seu pai, que Maria da Estér descobriu sua mediunidade. Na casa delas “Praticamente em todos, a minha tia, a Fransquinha, ela ali (d. Mocinha). Minha vó foi um monte de vezes pro sertão numa casa num foi mãe? (“Clara Freitas”). “Ir ao sertão” significava, nesse caso, descer a serra e consultar rezadeiras e

curadores que atendiam em casas ou em terreiros às pessoas com “problemas de espíritos”. Dona Maria da Estér conta como começou com ela:

Meu pai era José Silva Freitas. Ele num era não, mas as irmãs dele tudo era (médiuns). Tinha uma que ela trabalhava muito, mas só trabalhava mais pro bem, não gostava de fazer mal a ninguém. Já tinha outra na linha negra, já essa era só pro mal. Quando a gente foi pro sertão, disse que começaram a trabalhar por lá, e eu caí. Eu era moça, elas disseram que tinha que desenvolver, porque se o papai e mamãe num deixasse, depois eu ia dar trabalho pra eles, porque eu ia sofrer (...) (dona Maria de Fátima).

Os pais não aceitaram. Na verdade, “O meu pai aceitou, mas a minha mãe não aceitou, porque era pra linha negra”. Mãe e filha acreditavam que, pelo fato de não ter “trabalhado”, Maria desenvolveu uma série de doenças. Mesmo sem querer “desenvolver”, toda a família vem convivendo “com os espíritos, só que o pessoal num conhece” (Clara Freitas). Maria diz sentir

(...) muita dor de cabeça, é forte, tem dia que eu fico... dizem que eu converso, mas eu num lembro, passo de semana sem ser eu, normal. Diz ela que eu faço as coisas, converso, mas depois vai me perguntar: ‘mãe fez isso assim e assim’, ‘eu não’, ela ‘mãe fez’.

Na família, irmãs e tias também são médiuns. Às vezes, a irmã de dona Maria da Estér, Fransquinha, “(...) tava boazinha falando com a gente, daqui a pouco ela se alvoroçava, rasgava roupa, rasgava a gente. Tinha vez que era preciso amarrar ela”. E explica como fazia, “Bebia muito. Quando chegava de dia com destino de beber, eu dizia: ‘hoje eu vou beber’, aí eu dizia: ‘bora menino, bora beber mais eu’, o Nego Jessi. Ê só acender uma vela e dizer que é pra ele”. O álcool e a vela faziam par para que brindasse com os espíritos. Daí vinham as músicas, cantos de chamada.

Cada espírito tem as suas músicas. Minha mãe falava muito de dois, que era cachaceiros. Um deles é o meu pai, (...) ela falava muito dele, chamava ele pra beber com ela e bebia

muito, que é o Sibanda. Às vezes bota torre de bebida perto da vela e diz que é pra ele (Clara Freitas).

E, mesmo bebendo em demasia, não caíam. “Pergunte ao Sotero que ele diz, ele bebia uma vezinha e caía. A Lúcia, minha irmã, e eu, nois bebemos dois litros de cachaça e num caía” (dona Maria da Estér).

Em suas narrativas, elas distinguem “desenvolver” de “trabalhar”, como duas atitudes diferentes para evitar os males provindos da rejeição das capacidades. Clara conta que “A tia Fransquinha, desenvolveu, mas não trabalhou. Se eles quiserem desenvolvem mas não trabalham, só pra não ficar assim que nem ela (a mãe), pode escolher. Mas a maioria das vezes tem que trabalhar, porque é forte”. Clara aponta, como no caso de d. Odete, para a relação entre a mediunidade e, de um lado, a loucura, e do outro, a doença. “Falam que o pessoal que tem epilepsia, a maioria é por conta disso, de não desenvolver. A minha tia desenvolveu só que ela não trabalhou”. E, falando de sua mãe, Maria da Estér, conta que ela

(...) tem aquele ataque e toma remédio porque é necessário. Continua tendo, não frequente, mas ela tem. Passa de uma semana, por aí assim, ela conversa, faz o trabalho dela que é as costuras, faz tudo, só que ela não lembra, até que o pessoal dizia: ‘ela é uma pessoa que é doente da cabeça, é doida’, pronto, dizem isso. Só quem sabe, quem conhece realmente, é que pode entender isso, mas o pessoal vem logo julgando, é isso, é aquilo (Clara Freitas).

Como Maria Célia, Maria da Estér sente dores de cabeça e é afetada pelas fases da lua, associando isso à sua espiritualidade. Segundo Clara, na lua crescente e na cheia, a mãe fica diferente.

A lua vai crescendo aí começa as coisas na cabeça da mãe, são mais frequentes na lua cheia, e eu já sei quando ela tá assim, que eu olho e vejo a lua, pronto, já sei. Desde pequena que venho convivendo com ela. Antes até tinha medo, porque era criancinha, num sabia de nada, de sete anos pra cá perdi o medo.

À perda do medo, seguiu-se uma curiosidade, uma vontade de conhecer, aprofundar, se desenvolver. Há um tempo, Clara passou a frequentar a aldeia Monguba, do povo Pitaguary, em Pacatuba. Lá, conheceu o terreiro do pajé Barbosa, aproximando-se de seus filhos e parentes, se envolvendo nos seus trabalhos. Clara contou que “era louca pra conhecer um terreiro pra saber como era realmente. Graças a Deus eu tive essa felicidade, fiquei encantada. Eu fui convidada no próximo mês pra uma festa do terreiro lá”. E fala do desejo de desenvolver a sua espiritualidade e, atente-se, como forma de tornar-se, também, uma liderança. Assim expressa seus planos:

Desde pequena que eu vejo, minha mãe fala muito do que ela já, como se ela tivesse praticado, porque elas duas eram, minha mãe ficava perto e elas duas aprendia as músicas (a tia). Elas iam conversando, aí canta do nada. Eu tô querendo. Eu procuro, porque nós temos lideranças, agora a espiritualidade forte, o pajé ele tem a reza dele, mas não é reza necessariamente do pajé. Eu tô procurando isso pra quem sabe no futuro eu ser uma dessas lideranças (Clara Freitas) (grifo meu).

Sua fala é significativa para percebermos a evidente variação de sentido processando-se nas formas dos Kanindé se relacionarem com diversos aspectos dessa espiritualidade. Ao invés da associação, desabonadora, da mediunidade com doença ou loucura, Clara faz outra, possível e viável nos “regimes de memória” de um movimento indígena (Oliveira, 2011), que a vincula ao papel de liderança na espiritualidade das lutas de seu povo. Clara desvela elementos para analisarmos a relação, profunda, poética, mística e complexa, entre espiritualidade e política nos povos indígenas.

Estes acontecimentos são ressignificados em um contexto de afirmação étnica. Os discursos acerca dos “encantados” ou “caboclos”, as práticas a eles vinculados, episódios de incorporação, o contato com “espíritos”, entre outros, são positivadas, já que fazem referência a práticas sociais que evocam uma ancestralidade indígena, consequentemente referenciada como sinal diacrítico, principalmente entre as mais novas gerações, que já cresceram vivenciando os pais como partícipes de uma mobilização por reconhecimento étnico.

“Encantados” é uma categoria nativa vinculada à classificação de certas manifestações, como os espíritos de pessoas que já fizeram sua “viagem” (morreram) e/ou seres das matas (como a Caipora), que passa a ser operada no campo político quando acionada enquanto fator de identificação étnica a uma autorrepresentação como Kanindé.

As variações de usos e significados das velas são percebidas a partir das conversas com o cacique Sotero e d. Maria da Estér, no espaço museal e doméstico, respectivamente. Entretanto, para ambos as velas são objetos vinculados às suas experiências pessoais com as dimensões espirituais da realidade. “Tem dias que eu me sento e me concentro, boto meus sentimentos pra onde eu quero botar e com a vela acesa, porque a vela acesa ela pra nois significa a luz que tá viva, a gente tem muita devoção com vela acesa” (Sotero). Se para Sotero a vela está vinculada com uma proteção contra o “demônio”, por outro lado, para Maria da Estér, tem a ver com uma invocação a entidades espirituais, como o “Nego Jessi” e o “Sibanda”¹⁰¹. De uma associação à loucura e à doença para uma relação com a condição de liderança no movimento indígena, há uma positivação dessas práticas, processada no interior das dinâmicas de ressignificação da memória e dos objetos entre os Kanindé.

Pela carga simbólica, destacamos um boné, que traz o dístico “STR – 39 ANOS”. Feito por conta do aniversário do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aratuba, em 2007, era um item praticamente incorporado ao estilo pessoal de Sotero, acompanhando-o frequentemente nas idas à “rua” (como chamam a zona urbana de Aratuba). Ele possuía vários desses bonés. O STR de Aratuba foi fundado em 1968, no auge do regime militar, no contexto de mobilização das CEB’s, estimuladas a partir da paróquia de Aratuba. Sotero, como um dos fundadores

101 A antropóloga Mísia Lins estudou as práticas dos católicos recifenses em dias de Finados, entre 1994 e 2009, entre os quais as velas são associadas à reza, consideradas como “(...) um dos componentes principais no estabelecimento das relações entre mortos e vivos” (Lins, 2010, p. 160). Afirma que, “Como a reza, a vela é um sinal que os vivos enviam aos entes queridos para reafirmar o seu amor e a sua memória. (...) Além de sua função salvífica, este objeto é ainda demonstração da continuidade da afetividade. (...) o que importa aqui é que a vela compõe com a reza um conjunto de elementos que os vivos têm para se comunicar com os mortos. De qualquer forma, para a maioria dos católicos de Casa Amarela, a vela conserva conjuntamente o seu caráter sagrado e afetivo (Lins, 2010, p.161).

da entidade, teve uma longa trajetória no órgão, assumindo parte da diretoria em várias ocasiões. Se desligou, formal e definitivamente, desde 2007. “(...) sai de uma vez, eu vou lá converso com meus amigos, mas não tenho mais aquela luta de trabalho que eu tinha não”. Antes da mobilização indígena, todos os encaminhamentos referentes à assistência social dada aos trabalhadores rurais, imensa maioria dos moradores do sítio Fernandes, por parte do governo, era mediada pelo STRA. Após as mobilizações iniciais, o reconhecimento da FUNAI, a chegada da escola indígena, a realização dos primeiros cadastros e a assistência social, iniciou-se uma grande polêmica em torno da existência de índios no então “Sítio” Fernandes.

Com o cadastro feito e a assistência tendo início (seguro-mortalidade, natalidade, aposentadoria etc., como indígenas), muitas pessoas passaram a encaminhar seus documentos para obter benefícios do Estado via Associação Indígena Kanindé de Aratuba (AIKA) que, a partir de 1998 (inicialmente como CIKA, Conselho Indígena Kanindé de Aratuba), ficaria responsável por encaminhar estas demandas, agora provindas de uma cidadania diferenciada vinculada à identificação como povo Kanindé. “Aqui tem 50% que ainda é ligado ao STR, aqui nos Fernandes. Eles ainda convivem lá muitos deles, e os outros vão convivendo muito com a Funaia” (Cacique Sotero).

O boné que Sotero compartilha com vários parentes, além de sua própria memória individual, metaforiza a já longa e importante presença de uma organização política de trabalhadores rurais no cotidiano do Sítio Fernandes. Amadurecidos politicamente no contexto desta instância de mobilização, muitas das lideranças que assumiriam um importante papel no movimento indígena, depois de 1995, tiveram uma longa trajetória de dedicação na “luta” do sindicato, em torno das bandeiras de acesso à terra (desapropriações via INCRA) e no cumprimento dos direitos dos trabalhadores, como o próprio Sotero, Valdo Teodósio, Cícero Pereira e o pajé Maciel, para citar apenas alguns.

Os usos sociais e a simbologia de um chapéu de palha, do boné do STRA e de um cocar indígena, todos presentes no Museu dos Kanindé, permitem algumas interpretações, relacionando-os. Todos são colocados na cabeça, dois deles, com uma função prática de protegê-la do sol e da chuva. O chapéu de palha, de uso tão comum no interior do Brasil, chega mesmo a incorporar a própria existência do sertanejo,

do sol a pino o ano todo, da labuta diária no trabalho braçal na roça, das secas que assolam, de vez em quando, a tudo e a todos. Aspectos da vida no interior que os Kanindé de Aratuba compartilham com a maior parcela das populações rurais.

A técnica construtiva, o modo de fazer objetos de palha, herança das hábeis mãos das populações indígenas que viveram no sertão, difundida e diluída ao longo dos séculos pelo tecido social, quase não é associada a estes povos. A construção do “caboclo” no século XIX, muitas vezes usado como uma das formas de definição do sertanejo, ideologicamente realizou também uma dissociação de determinados aspectos culturais como atributos identificadores de uma ancestralidade indígena, na medida em que nele se tenta anular estas referências. O boné do STRA, objeto industrializado. “39 anos”: o tempo de existência deste sindicato rural, em 2007, um dos primeiros organizados no Ceará. Constitui-se como um importante “documento-monumento” a ser analisado (Le Goff, 1990), uma data a ser lembrada, um marco temporal, destacado enquanto merecedor de rememoração e guardado no conjunto de peças do Museu dos Kanindé.

A história recente dos Kanindé se confunde com o processo de organização das populações rurais nessa região cearense, entre o maciço de Baturité e o sertão de Canindé, que girou em torno dos trabalhos pastorais da paróquia de Aratuba. Portanto, alude a uma diversidade de memórias representativa de modos específicos de organização entre populações rurais que constroem discursos políticos de diversas matrizes ideológicas de esquerda (com fortes influências da teologia da libertação, do sindicalismo rural, do estalinismo, maoísmo, trotskismo etc.).

Finalmente, analisamos o cocar, que é introduzido entre os Kanindé a partir da participação nas atividades do movimento indígena. Um objeto “novo”, que se inseriu para evocar uma diferença de identificação para com os seus usuários, em relação a parentes e aos moradores de outras comunidades da região.

Os Kanindé aprenderam a fazer seus próprios cocares, dando novos usos às penas das galinhas “de capoeira” mortas diariamente para se alimentarem. Este é um processo de acréscimo, ao objeto, de referenciais materiais e simbólicos, mais do que de substituição ou exclusão. Aos camponeses que usam o chapéu de palha somaram-se, historicamente, os sujeitos mobilizados em torno da luta pelos direitos

sociais, enquanto trabalhadores rurais, por terra e trabalho. Aos dois, acumulou-se o índio “emergido”, “ressurgido” ou, para usar uma categoria Kanindé, “descoberto” no interior de suas próprias memórias.

O chapéu de palha (MK.011.053) possui uma fita vermelha rodeando a aba. Nela, há algumas penas de galinha coladas, que dão a impressão de um cocar enfiado por cima do chapéu, ao seu redor, como que coroando-o. Malgrado o simbolismo deste objeto, observamos uma foto do acervo (MK.011.683) na qual percebemos que vários índios utilizam-se deste mesmo artifício, enfiando penas nos seus chapéus e bonés, dando-nos margem a perceber a amálgama de objetos que se misturam, se mesclam para a construção da etnicidade como um processo social que reverbera fortemente na própria dinâmica da cultura material, em seus usos, sentidos e significações.



29. Povo Kanindé em ritual, provavelmente entre 1995 e 1996 (MK.011.683, acervo MK)

Esta foto foi significada no horizonte semântico indígena como representativa das primeiras mobilizações étnicas efetuadas pelos Kanindé no Sítio Fernandes. Esta dinâmica da cultura material se relaciona tanto com a introdução de novos objetos, como também pela redefinição de usos e sentidos de objetos e matérias-primas que já estavam presentes no seu cotidiano. Portanto, as dinâmicas de identificações

étnicas e sociais relacionam-se diretamente com as transformações operadas e vivenciadas através dos, pelos e nos objetos.

Nas imagens construídas pelos Kanindé para sua autoapresentação, existem duas imagens às quais eles relacionam à sua “descoberta” como índios: além desta fotografia, a capa de uma reportagem jornalística, de 2002. Sempre observava estas imagens sendo utilizadas pelos professores em seus trabalhos na escola da aldeia. A foto aparenta um ritual, simbólico e metafórico. Foram-nos dadas informações imprecisas sobre ela, não identificando exatamente a data e o local. De mãos para cima, parecem orar, mas ao mesmo tempo, manifestar-se. Chapéus aparecem com penas enfiadas, poucas, esparsas. Muitas pessoas em círculo, se fortalecem mutuamente. Reconhecidamente, destacam-se as figuras de Sotero, de João Maciel e de Cícero, e uma multidão em torno do círculo.



30. Jornal Diário do Nordeste (recorte da capa), dia 17 de abril de 2002 (acervo MK)

Por fim, destacamos os objetos relacionados aos bichos, a maior parte dos itens do acervo do Museu dos Kanindé e que estão intimamente relacionados, nas associações construídas em seus discursos, à prática da caça. Em nossa análise, o ponto de tensão hermenêutica da caça é sua variação conceitual, de meio de sobrevivência à símbolo-mor da identificação coletiva como povo Kanindé. Se, por um lado, a prática e os saberes relacionados à caça fazem parte da tradição oral compartilhada pelos diversos núcleos familiares do sítio Fernandes, por outro, nas arenas dos embates simbólicos e na construção de signos e fronteiras sociais, vem sendo um dos principais sinais diacríticos acionados à identificação étnica. Estes objetos exibem e materializam importantes conhecimentos etnozoológicos que os Kanindé possuem. Zé Maciel, considerado um dos principais caçadores Kanindé, fornece importantes aspectos dessa associação entre os saberes da caça, os bichos e o território, ao falar como reconhece os animais:

O punaré é quase que nem rastro de rato sabe, conhece pelas fezes e pelo ruído dele, ele rói as coisa, fruta, feijão, tudo o punaré estraga. Eles fazem aquele ruído na bagem e tira só o caroço. O feijão ele pega e faz aquele ruma num canto, deixa uma ruma de casca, os caroços. Ele rói pau, mandacaru, começa a comer de cima do olho do xique-xique e vai comendo por dentro e os espinhos vai caindo por fora, aí fica só aquela ruma de espinho no chão. O peba eu conheço pelo rastro também, é que nem imitando rastro de porco, conheço pela morada que ele tá. Ele tem quatro unhas, mas só pisa com duas, aí fica o rastrinho. O tatu, eu conheço também pelo rastro, é que nem pé de galinha, pisa com as unhas aplumada pra frente. É umas das caça mais fácil da gente pegar. Depois eu mudei pra outros tipos de caçadas, né, comecei a pegar peba com gaiola. Arrumava a gaiola de arame e colocava no buraco, aí quando ele sai de dentro, cai na gaiola. (...) A girita, o tamanduá e o peba são caças que tem um cheiro muito forte. O mocó tem faro, o veado também. Aí tem que ir contra o vento, se o vento tiver dando de lá pra cá tudo bem, mas se for daqui pra lá ele sente e corre logo. (...) O que eu conheço por mordida mais é ave de pena, né. A juriti, voa e é demais, tanto voa como corre. Tem também o jacu, a sericoia. O jacu a gente conhece pelo

raastro e pelas fezes dele. Gosta muito de fruta, de juá, café brabo. Se você achar comida no juazeiro, faz a tocaia. Se quiser também bota uma serva, que é aquela ruma de milho, ele come também. Ele anda de ninhada, que nem galinha, uns pintinho bem branquinho quando nasce. A juriti é na bebida, nas águas. A gente pastora ela, as matanças de juriti é nas bebidas (...) (Zé Maciel).

Os objetos referentes aos bichos estão entre os primeiros selecionados para formar a coleção do Museu dos Kanindé. Sotero contou que começou “(...) com estas peças, que era o que a gente trabalhava, o machado, a foice. Aí fui vendo que a caça é uma cultura. (...) a gente tá mostrando pra eles como era interessante, agora tá sendo extinto, tá se acabando toda essas caças”. Praticada como forma de complementação necessária à agricultura para a subsistência, a caça ganha novos sentidos, passando a atuar também, para além dos seus significados sociológicos, como sinal diacrítico. Há uma resignificação com este deslocamento. Um novo sentido e uso social é atribuído para algo que faz parte dos modos de vida e da memória local, apropriado com novas intencionalidades a partir das relações sociais que se expressam através das construções simbólicas dos objetos no espaço museológico.

A coleção zoológica possui 93 peças, sendo a mais numerosa em uma tipologia específica. A princípio, alguns objetos maiores destacam-se: um gato maracajá empalhado, uma carcaça da cabeça de boi com chifre, couro de girita (gambá), tamanduá (em couro e empalhado), coruja (empalhada), pata de onça, casco de peba e tatu, gavião, mocó (couro) etc. Com um olhar mais apurado, fomos descobrindo os detalhes, as pequenas peças quase imperceptíveis, como os maracás de cascavel e as várias patas de pássaros (ou “pés”, como chamam). Polissemia à parte, os dados etnozoológicos permitem adentrar numa etnografia da relação dos Kanindé com os bichos, especificamente, e com o ambiente em que vivem, de forma mais ampla.

Para caçar, os Kanindé usam desde técnicas apreendidas com os antepassados, armadilhas como o quixó, como também com armas de fogo, como espingardas. Nisso, são semelhantes aos Karajá (TO). Segundo Salera Júnior *et al.*, entre este povo indígena,

Os métodos tradicionais de caça e pesca (uso de arco e flecha, lança, arpão e emprego de armadilhas) deram espaço, quase que totalmente, à utilização de métodos não-tradicionais. Na caça são empregadas armas de fogo e cães domesticados para esse fim e nas atividades de pesca têm-se a utilização de instrumentos e apetrechos industrializados em substituição àqueles manufaturados com recursos naturais (Salera Júnior *et al.*, 2002, p.87).

No trabalho de campo, apesar de ter se evidenciado uma diminuição da atividade da caça, em relação ao que contam sobre tempos passados (talvez pela existência de outras formas de renda e da escassez das matas próximas), percebemos uma grande vitalidade e ênfase nas memórias sociais do grupo em relação à atividade.

Segundo Zé Maciel, “Antes, aqui quase todo mundo caçava, depois (...) que começou a entrar uma coisinha a mais muita gente se desinteressou (...) acharam outra fonte de alimento”¹⁰². Se autointitulam como um “povo caçador”, louvando caçadas antigas contadas pelos mais velhos. Na infância, é comum aos meninos caçarem, brincando, principalmente passarinhos, comendo-os, muitas vezes, assados em brasa que fazem. Sotero repete sempre, quando incitado a falar da indianidade dos Kanindé, que sua “(...) mãe falava que a gente parecia uns índios, gostavam de matar passarinhos pra comer só pelos matos. (...) Eu matava e tirava o coração dele e engolia e às vezes comia a carne dele”. Segundo Jozimar da Silva Costa “(...) Meu pai pedia pra nós pegar sibite pra comer assado, é um passarinho bem pequenininho (...)”¹⁰³.

Na esteira das pesquisas realizadas pelos Kanindé com os seus mais idosos, nos primeiros anos de mobilização, foram coletados diversos relatos sobre o passado, nos quais percebemos uma estreita relação entre a necessidade de sobrevivência e a prática da caça. A carência de alimentos, que tornava os “bichos do mato” uma importante fonte de alimentação, ocasionava, também, a extração de alimentos das matas

102 Entrevista com José Constantino dos Santos, o Zé Maciel, 45 anos, caçador, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

103 Jozimar da Silva Costa (“Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s-d”).

próprios em épocas de secas. Segundo Sr. Onildo Gomes, falando em 21 de outubro de 2001, “(...) a gente sobrevivia, mas era de pão de ma-niçoba, farinha de araruta, cará do mato e caça do mato. Comia o que achava, o importante era passar a fome (...). A gente não pensava em comer nem feijão, era novidade”.¹⁰⁴

A necessidade era tanta que Sandra da Silva conta que “(...) Minha avó contava que comiam couro assado porque não tinham o que comer”, e sua mãe, d. Tereza Soares, que “(...) Meu pai conta que no tempo passado era muito difícil para se alimentar, comia era bofe de boi com farinha de mucunã”. Outras vezes, a caça servia também como moeda de troca, como no relato de Sr. Zé Vicente, ao contar que “(...) passava o dia todo trabalhando e ainda não tinha o que comer. Trocavam punaré, mocó, por outras comidas para sobreviver (...)”.¹⁰⁵ Aprígio Bernardo conta que “(...) feijão era um feijão preto que passava de quatro dias no fogo ainda não cozinhava. A carne que a gente comia era de girita, tamanduá, peba, tatu, mocó, nambu, preá (...)”.¹⁰⁶

A variação semântica da caça, de prática alimentícia a discurso de afirmação étnica, é perceptível a partir de relações sociais estabelecidas no processo de seleção, guarda e significação dos objetos. Isso porque são justamente os objetos relacionados aos bichos – e os bichos que se relacionam à caça – a maior parte das “coisas” musealizadas. O que significa a profusão de signos animais no Museu dos Kanindé? O que possibilitou que os objetos relacionados à caça fosse ressignificados como memória indígena?

É importante compreender o que Sotero denominou de “sistema da mata” – referindo-se ao modo de vida de índios do passado – e à identificação da condição de indígena como “ser das matas” – simbólica e metonimicamente representadas nos objetos – presente como eixo referencial da construção da etnicidade Kanindé. Deste modo, na construção social de sua indianidade, a caça foi operada como signo de

104 Onildo Gomes (“Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s-d”).

105 Zé Vicente (“Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s d”).

106 Aprígio Bernardo da Silva (“Histórias dos alunos indígenas Kanindé de Aratuba, escola diferenciada, prof. Suzenilton, s-d”).

identificação étnica, já que os Kanindé associam o fato de caçarem – tanto eles como as suas gerações anteriores – a serem índios. Portanto, independente do reconhecimento ou mesmo da afirmação, a caça tornou-se um importante sinal diacrítico do povo Kanindé a partir da ressignificação do passado, da transformação do que constitui, social e simbolicamente, o ato e a memória do caçar.

Habitantes do Neotrópico, região zoogeográfica do mundo que corresponde à América do Sul, Antilhas e América Central¹⁰⁷, os povos indígenas do território brasileiro possuem uma longa trajetória de adaptação aos ecossistemas onde vivem, o que possibilitou acumular profundos conhecimentos sobre a fauna e a flora. Não é diferente com os Kanindé de Aratuba, que habitam numa zona de transição entre o litoral e o sertão, chamada por eles de “quebrada”¹⁰⁸.

Através da atividade da caça e dos conhecimentos acerca do meio ambiente, percebemos a conectividade de aspectos da vida social, como a espiritualidade, o trabalho, a organização social e o parentesco, a memória e as identificações étnicas e sociais. A atividade da caça nos direciona para a relação entre humano e animal. Traduzir esta relação nos termos de um dualismo “cultura x natureza” torna-se questionável, sobretudo levando em consideração as diversas cosmologias não-ocidentais que operam por lógicas distintas (Descola, 1998; Castro, 2000). Nesse sentido, “O conhecimento indígena não se enquadra em

107 Pela classificação etnozoológica, a região Neotrópica está subdividida em quatro regiões: América Central, Antilhas, Patagônia-Chile e Guiana-Brasil, onde está o território brasileiro. Esta região possui “Formações ecológicas de floresta tropical ribeirinha da América do Sul”, com fauna variada, com notável abundância de pássaros, mas também com grande diversidade de répteis, anfíbios e peixes. É considerável a presença de insetos e a inexistência de animais domesticados” (Gilmore, 1997, p. 227-228). Tais classificações baseiam-se, basicamente, na relação humana com a fauna, “os principais grupos e espécies animais, sua história geral, ecologia, distribuição regional e utilização pelo homem” (Gilmore, 1997, p. 217).

108 Segundo José Arimatéia Campos, o clima de altitude do maciço de Baturité é “(...) favorável ao surgimento de uma verdadeira ‘ilha de fertilidade’ dentro do semi-árido cearense, configurando habitats e nichos ecológicos específicos que favorecem o surgimento de uma fauna etnozoológica de características semelhantes à da Mata Atlântica ou da Floresta Amazônica até condicionando o surgimento de espécies endêmicas, como o tucano do maciço de Baturité (*selenidera goldii*)” (Campos, 2000, p. 29).

categorias ou subdivisões precisamente definidas como as que a biologia tenta, artificialmente, organizar” (Posey, 1997, p. 1).

Zé Maciel, membro de uma família de caçadores entre os Kanindé, ao falar sobre o quixó, uma das armadilhas mais utilizadas, explica a “ciência” da caça, ao afirmar que:

Quixó pega punaré, pega mocó, pega girita, pega cassaco, tudo. Faz a armadilha com três paus, uma cambona, um cambão e uma vaquetazinha. A gente desperta isso, e arma o quixó. Tem vários tipos da gente armar o quixó. Tem o quixó de armadilha, tem de cambão. O de cambão é um pau que arma num gancho, tem uma forquilha escorando a pedra, com duas varas, tem as varas da isca, e é os tipos mais armados (...). O quixó a gente sai de manhã, se aguentar passa o dia todinho armando. Agora pra tudo tem a ciência, porque o punaré é com vara de feijão verde, mandioca, agora a gente gostava muito de fazer fubá de milho, cortava o milho, cortava aquela quantidade de isca, que era pra atrair a caça, o mocó arma com o olho de mandioca. Não pode pegar na isca pra pegar o mocó, se pegar na isca o mocó não pega, porque ele sente o cheiro das mãos na isca, tem que fazer um sistema de não pegar na isca de jeito nenhum. Se for o olho de mandioca tira com um pedaço grande que dê pra gente pegar, aí na hora que vai arrumar as baquetas, corta aquela isca, derruba no chão, aí espeta, essa baqueta na ponta da isca.

Nos discursos étnicos sobre si o ato de caçar se configura na autorrepresentação construída e nas práticas de colecionamento, enquanto um valorizado sinal diacrítico. Se o entendimento que possuem acerca do ser índio passa por uma íntima relação com a natureza, percebemos a associação da prática da caça tanto como um eficaz meio de obtenção de proteína animal quanto um conhecimento que fortalece memórias e relações familiares. A fala de d. Maria do Carmo foi a que melhor evidenciou estes significados, aos nos contar que:

De primeiro os pobres tinham necessidade. Eu mesma cansei de sair daqui mais um irmão meu que morava bem aí nessa casinha de cima. Ele ia pros matos de noite, ele tinha uma

cachorrinha. Uma noite, nois se taquemos daqui pro Quebra-Faca, e começou a chover, (...) cheguemos lá no boqueirão na cachoeira, quando nois dá fé, as cachorrinha tava acoada, um tamanduá. Aí ele colocou o cabo da enxada na cabeça dele, aí nois trouxemos. Quando chegamos em casa, tava todo mundo dormindo, nois ainda ia comer ele assado. Tudo era precisão... (dona Maria do Carmo).

Essa associação da atividade da caça à necessidade de obtenção de alimentos e, ao mesmo tempo, como prática de forte âmbito familiar, relacionando pais, tios e irmãos, está presente principalmente entre os mais antigos e varia entre os diferentes núcleos familiares. “Eu gosto, num nego que é bom. Toda essa caça do mato, quando eu me entendi já foi meu pai dizendo e pegando também. Ele gostava muito de pegar, arrumava quixó pra pegar punaré, e outras caças” (Cacique Sotero). Segundo d. Maria do Carmo, antigamente se caçava porque

Era precisão, num roubava porque num tinha. Num vou mentir não, comia tudo: tejo, tatu, girita. Era de noite, botava o cachorrinho na frente, ainda hoje o povo num tem um dizer que tem o dia da caça e tem o dia do caçador? No dia que o sujeito tá de sorte, ele tem felicidade. Tinha dia que passava as noites nos matos e num achava nada e tinha noite que achava tudo. Meu esposo morava no sertão e toda noite eles caçavam peba e tatu. Tinha caça demais, mas hoje é difícil.

Caçar é uma prática social presente em boa parte das populações rurais da região, como percebemos na época do “Pombal”, que ocorreu entre maio e julho de 2011. Denominam “Pombal” o período de reprodução das avoantes (*Zenaida auriculata*), ave silvestre ameaçada de extinção, como também o local onde elas pousam, aos milhares (em 2011 foi no meio da “mata da Oiticica”, descendo na direção do sertão, entre Aratuba e Canindé), para fazerem a gestação dos filhotes. Nesse período, as várias populações das redondezas se organizaram para fazer caçadas, principalmente à noite, fiscalizadas de perto pelo IBAMA. A caça de avoante é permitida apenas para fins alimentícios familiares, sendo a sua venda ou caça com arma de fogo motivo de detenção e até prisão.

A caça era realizada utilizando-se métodos praticamente manuais (com pauladas, coletadas com a mão etc.) e ocorria principalmente à noite, com o uso de lanternas (que “encandeiam a vista” das avoantes) e, de preferência, chovendo (assim elas não conseguiam voar porque estavam com as asas molhadas). Os agrupamentos formados pelos indígenas foram um dos grupos mais ativos no se embrenhar pela mata para a captura de avoantes, e elas tornaram-se, por dois meses (junho e julho de 2011), o alimento que mais consumiram. Nos terreiros em frente às casas, tornou-se frequente a cena das mulheres, auxiliadas pelas crianças, tratando as aves para irem comendo aos poucos, congelando-as. O período marcou época na aldeia Fernandes, junto com os vários trocadilhos que se tornaram o divertimento da garotada, como: “É só descer o pau que a pomba sobe”, “Na casa de Fulano tá pura pomba”, “Fulana gosta tanto de pomba que come até os ovinhos”, dentre vários outros.

Aqui, aproximamos o debate sobre etnicidade e a antropologia dos objetos de uma perspectiva etnobiológica, considerada como “o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia” (Posey, 1997, p. 1). Um ramo da etnobiologia, a etnozoologia, trata dos conhecimentos de diferentes culturas sobre a fauna, das categorias êmicas construídas por um povo sobre os animais com os quais se relaciona. “Neste tipo de estudo combina-se a visão do observador estranho à cultura, refletindo a realidade percebida pelos membros de uma comunidade. Os elementos de análise são as categorias e as relações lógicas (...), que configuram o sistema taxonômico e a etnotaxonomia” (Ribeiro, 1997). Elementos da etnotaxonomia Kanindé, crenças e formas de classificação do mundo natural, vinculam-se aos objetos relacionados aos bichos, enquanto “coisas das matas”. Com a palavra, o cacique Sotero:

Isso aqui é uma casa de Maria de barro. É uma casinha que o passarinho faz. Quando a chuva vem do lado do norte, quando ela muda a boca, aí tem inverno, quando ela não muda não tem inverno. É importante porque a gente sabe da onde a chuva vem e da onde num vem. Foi um primo legítimo que me deu. Foi na mata que ele achou e trouxe pra gente (Cacique Sotero).

Atentamos para as diferentes zonas ecológicas onde os Kanindé habitam: a serra úmida e o sertão semi-árido, que dispõem os recursos ambientais de forma variada. Esta heterogeneidade biológica e o manejo sustentável dos recursos naturais nos concedem informações sobre a “diversidade biológica e as diversidades dela resultantes para a captação de recursos naturais” (Posey, 2007, p.6). Nesse sentido, o sr. Aprígio Bernardo informou que “(...) plantava um ano, quando era no próximo tornava a bater o mesmo terreno e plantava de novo e assim a gente plantava 4 a 5 anos sem precisar brocar mata (...)”. Segundo Zé Maciel, não se caça muito quando “(...) é o período de reprodução. A caça de veado nós abandonemos também. Porque a gente tava achando que tava em extinção, porque era difícil. Agora já tão voltando, a negrada já tão se queixando dele aí nos roçados, eles comem feijão”. Os conhecimentos relativos à caça situam-se, nestas categorias, relacionados à agricultura, à coleta e à cosmologia (relação entre concepção cosmogônica e ecossistema) (Posey, 1997). Na cosmologia Kanindé, há um espaço especial destinado para a Caipora.

Quem cuida dos matos dos bichos é ela. Ela pode inventar, assim como nois de inventar um assovio, uma outra coisa qualquer ela pode inventar também. É mode um menino pequenininho, vermelhinho e cabeludinho. É todo cheio de cabelo, ele é encantado, se gera feito um ferro. Os mais velhos cansaram de contar historias. É história de caçador. O mato é invisível, só conhece o mato quem tá acostumado no mato mesmo. O mato é lugar dos bichos, das caças, de tudo (Pajé Maciel).

Ser da mitologia dos povos Tupi-Guarani e extensamente conhecido desde os relatos do padre José de Anchieta (1560), entre os Kanindé, geralmente a Caipora é apresentada como um pequeno “negrinho”. Ser “encantado” que habita as matas e protege as caças, Caipora significa, em tupi, “morador do mato”. Deve ser agraciada com fumo. “Diz o povo mais velho que elas eram doidas por fumo. Se o caçador num tivesse fumo pra dar, elas fazia tudo enquanto, entupia o nariz e a boca, deixava a pessoa nos matos que num sabia nem por onde seguisse, num caçava nada, açoitava os cachorros” (dona Maria do Carmo).

Em vários relatos orais contaram-nos que ela pode fazer brincadeiras, açoitá-lo, ensurdecer, bater, colocar paus em todos os orifícios ou até derrubar e matar quem ousar desafiá-la. Pode se manifestar através de um assobio ensurdecedor, ao qual não se deve responder. Pode assumir várias formas, mas a imagem mais comum está associada a um menino pequenino, de aproximadamente um metro de altura, de cor negra, mas que pode crescer num instante só, se provocado. “Os mais velhos é quem contava essas histórias, aí a gente diz essas coisas, mas nunca vi não” (dona Maria do Carmo).

Escutamos muitas narrativas sobre a Caipora e sua relação com os bichos e com as matas, contadas por caçadores, agricultores, homens, mulheres, jovens e crianças. Se, por um lado, a semantização da caça através dos objetos no Museu dos Kanindé opera um processo de evidência desta atividade como sinal diacrítico, a presença da Caipora, associada à caça, já fazia parte de um panteão que relaciona o ecossistema em que habitam, suas crenças, a necessidade de sobrevivência e os animais.

Ao ser atualizada como memória indígena no presente – nos discursos, na musealização e nas autorrepresentações – a caça dos bichos das matas revelou-nos a forte presença da Caipora no imaginário e memória social dos Kanindé, demonstrando elementos de intersecção na relação espiritualidade, natureza e política étnica. Ao proporcionar um respeito e temor, a Caipora também se constrói como elemento organizador, mediador e regulador da própria relação dos indígenas com a fauna e a flora. A crença generalizada na Caipora e os diversos “causos” contados sobre sua existência permitem-nos refletir sobre as representações e significações da própria caça entre os Kanindé.

O Sr. Zé Monte contou-nos que nunca viu a Caipora, “(...) mas dizem que é um molequinho, é coisa da natureza, dos matos” (Zé Monte) (grifo meu). Se vê-la é difícil, ela pode ser identificada através de outros sinais. Segundo d. Maria do Carmo, “Tinha vez que a gente via como se fosse gente conversando, um grito, como se fosse grito de criança, e o povo dizia que era ela”. Zé Maciel contou que nunca viu Caipora, “(...) assim de cara-a-cara não”. Mas, certa noite de caça, “aconteceu uma coisa com um cachorro nosso que só podia ser isso”.

(...) os cachorros deram uma carreira num bicho e esse bicho correu. Quando chegava pra frente, os cachorros trabalhava acuado e nois ia chegando perto e aqueles bichos dava uns berros e corria. (...). Nessa noite aconteceu que nois andemos essa chapada todinha atrás desse bicho e não conseguimos ver o que era. Quando depois que os cachorros abandonaram esses insetos, apareceu outro cachorro pra caçar mais o nosso. Cachorrinho pequenininho e pretinho. Esse cachorro farejava, num era que nem cachorro, não caçava rastro. E nem os nossos cachorro, que gostava de furar os outros, nem estranhava, eles faziam de conta que nem via. Esse cachorro mais nois todo tempo, nois viemos simbora por volta de quatro horas, quando nois chegemos no pé da ladeira (...), e esse cachorro, do mesmo jeito que ele apareceu com nois lá nos matos, ele desapareceu do nosso meio (...), eu desconfio que fosse coisas dos matos mesmo, né (Zé Maciel) (grifo meu).

Em diversos relatos, a Caipora foi considerada “coisa dos matos”. “Teve gente que disse que já viu mesmo, viu nos matos. Eu, graças a Deus, nunca vi não” (Sr. Zé Monte). O pajé Maciel, todavia, profundo e reconhecido conhecedor dos “matos”, já viu a Caipora. Segundo ele, ela “(...) é dona das caças, já vi nos matos. Às vezes, papai me amostrava elas. Num faz mal a ninguém é só num bulir com elas, é só passar pé de fumo nos cachorros que elas num vem bulir”. Para andar no mato, tem que aprender muita coisa. “Se você tá no mato e vê certas coisas e num tem experiência é perigoso, tem que saber respeitar”. Respeitar o mato, e quem nele habita, é a postura adequada a quem deseja fazer boas caçadas. “Às vezes a gente chega nos matos é aos gritos, aí eu digo, ‘não, vamos andar direitinho’” (pajé Maciel).

Na minha opinião é assim, porque o mato tem dono. O mato é o seguinte, você pra ser bom caçador, você vai pro mato, porque andava nos matos mais meu pai. Meu pai chegava nos talhados, gastava fumo viu, chegava nos matos numa pedra daquelas, tirava o fumo e deixava lá em riba da pedra e ia fazer a caçada dele bem tranquilo. Aí sabe o que é? São uns caboquinho que tem nos matos, uns neguinhas que tem nos matos, bem vermelhinho, as Caiporas (Pajé Maciel).

Entre os Kanindé, a Caipora é considerada um “encantado”. “É encantada, você num vê elas, ela roda nos seus pés e você num vê ela” (Pajé Maciel). Esse encantamento, além da invisibilidade, lhe proporciona outras características especiais. “Se você bater no pau e num ver ninguém, se ver assobiar, é perigoso ver ela, você tem que conversar e dizer que não tem medo, aí sim. Se num tiver cuidado, por todo canto que você tiver buraco ela lhe entope de pau” (pajé Maciel). Nos contou que,

Um dia eu tava caçando quando eu era moleque, aí começou aquela cigarrinha cantando, aí o outro que tava comigo disse que tinha vontade de ver (a Caipora). Depois ela cantou mais em cima, como se fosse uma cigarra, depois mais em riba. Eu disse, ‘tá vendo, é Caipora’. Um dia desses, era seis horas, tinha um passarinho, uma cantiga tão bonita que eu fiquei caçando esse passarinho e não achei de jeito nenhum, quando foi no final, sabe o que ele disse: ‘tu quer bem eu?’ Como se fosse uma voz, aí eu querendo dizer que não, mas eu disse: ‘eu quero’. Era ela, a Caipora (Pajé Maciel).

Além da Caipora, dois outros habitantes das matas convivem com os caçadores: as cobras, principalmente a cascavel, e as onças. “A prática do camarada no mato, sair pro matos, andar prevenido, porque pode topa com uma onça, com uma cobra, veado. Tem que andar preparado” (Pajé Maciel). Prevenido e preparado, seja com fumo ou com armas de fogo. “Porque a onça tem diversas qualidades, tem vermelha, do lombo preto, tem maçaroca, pintada, tigre, mão-torta, a pedra. A tigre come animal, é a maior que tem, agora a lombo preto e vermelha, come bode, esses tipos de coisas”. No acervo do Museu dos Kanindé existe uma pata e dois couros de onça; e dois maracás de cascavel, um de treze e outro de quatorze anéis, que indicam, segundo os indígenas, a idade do réptil (MK.011.371 e MK.011.370). “(...) tem gente que chama chocalho, porque quando ela vê a gente ela fica balançando o rabo, que é o aviso dela” (Cacique Sotero).

A caça se constitui como uma importante tradição oral dos núcleos familiares Kanindé, que “Conhecem detalhes importantes a respeito do comportamento dos animais, dentre os quais, seus urros, os alimentos que preferencialmente se nutrem, características de excrementos, marcas de dentes nas frutas, etc” (Posey, 1997, p. 7). Nas

“rodas de conversa” da escola indígena organizam atividades para compartilhar histórias sobre as “caçadas de antigamente”. “Graças às intermináveis histórias de caça que os homens gostam de contar, todo mundo também sabe qual foi o comportamento do animal antes de morrer, o medo, a tentativa de fuga abortada, o sofrimento, as manifestações de aflição dos seus companheiros” (Descola, 1998, p. 8).

Com o depoimento dos caçadores no interior do Museu, fica latente a tensão entre um sentido atribuído, com o processo de musealização, e um sentido social, advindo de sua realização como atividade de subsistência, tradicionalmente praticada, fortemente rememorada e muito difundida entre os grupos familiares. Através dos objetos relacionados aos bichos, percebemos a relação dos Kanindé com a predação de animais. Como estes “(...) modelos de comportamento diante dos animais manifestam uma dimensão sociológica? Justamente no fato de revelarem uma atitude mais geral perante outrem, humanos e não-humanos aí confundidos totalmente, típica de cada uma das culturas em questão” (Descola, 1998, p. 38).

Muitas partes de animais presentes no acervo são provenientes, direta ou indiretamente, de caçadas. No entanto, muitos deles possuem outros significados. Alguns objetos referentes aos bichos do mar se diferenciam da maior parte do acervo. “Todas essas é Tremembé”. São as “coisas do mar”. Sotero as apresenta, “(...) esse aqui é lagosta, foi o cacique que me deu (João Venança). Eu trouxe como uma lembrança. Lá eles gostam de peixe e nós gosta mais de caça. Aí eu trouxe pro museu pra mostrar, esses aqui são rabo de arraia, cheguei a comer também arraia. Esse aqui são escama. Tudo é coisa do mar, esse outros são da mata e esses do mar” (Cacique Sotero) (grifo meu). São cascos de caranguejo, cabeça de lagosta e esporões de arraia, escamas de camurupim, trazidos da aldeia da praia (Almofala, município de Itarema), do povo Tremembé, fruto das interações que foram efetuadas e resultaram em importantes trocas entre os dois povos.

“Coisas do mar”. Reduzir os sentidos incorporados nos objetos a qualquer denominador comum, generalizações, abstrações ou essencializações, desvinculadas das relações e associações provindas das experiências sociais dos indivíduos e dos grupos com eles, pode evidenciar os perigos do anacronismo ou a crença em uma imanência de sentidos, como já nos alertaram muitos pesquisadores desta seara

(Menezes, 1994; Bittencourt, 2008; Ramos, 2004). Por conta disso, em nossa análise incorporamos uma dupla perspectiva, baseada na análise de modos de pensamento (representações) e modos de ação (práticas) (Jacobson, 1991).¹⁰⁹

Em outro conjunto documental das pesquisas efetuadas por eles, há o relato de cinco estudantes indígenas adultos, que respondem ao seguinte questionamento: “Porque decidiu ser índio?”¹¹⁰. Os argumentos traziam suas motivações.

O Sr. Sebastião contou que era “Porque os índios comem as caças dos mato e meu pai dizia quando ele ia caçar: ‘vem, meu filho, caçar’; e nós dizia: ‘porque essa caça é nossa comida?’; ele dizia: ‘é a comida dos índios’”.¹¹¹ Já o Sr. José Bernardo, afirmava que “As nossas comida de índio são as caças do mato. Punaré, peba, tatu, girita, tamanduá, jacu, cassaco, mocó. Foi caça do mato nós come”.¹¹² D. Luzia reúne outras práticas e gerações anteriores ao traçar que, “Sou índia com muito orgulho porque meu avô era índio, ele só comia caça do mato, só cozinhava em panela de barro, só comia insosso quase cru”.¹¹³ Por fim, José Vicente: “Seu pai (se refere ao avô) vinha de longe e as

109 O antropólogo David Jacobson, ao realizar uma avaliação crítica de tendências teóricas na Antropologia do século XX, diferencia seus níveis de análise entre as que priorizaram os “modos de pensamento” (*modes of thought*) e as que adotaram como foco analítico os “modos de ação” (*modes of action*). Outros antropólogos designaram estas diferentes abordagens, clássicas na história do pensamento antropológico, sob outros termos, como: coletivismo/individualismo metodológico; teoria/prática; estrutura/processo etc. Pesquisadores que priorizaram os modos de pensamento preocuparam-se em analisar sistemas de ideias e noções que orientam as ações e fornecem modelos para a construção dos sentidos sobre as próprias ações e as dos outros. Os que privilegiaram como foco os modos de ação direcionaram suas análises para os comportamentos de indivíduos nas situações sociais e sua relação com as ideias, ou seja, o que as pessoas fazem na prática. Cada uma dessas abordagens, para o autor, utilizam diferentes tipos de evidências e sistematizam de um modo distinto seus argumentos em uma determinada organização textual (Jacobson, 1991, p. 9-15).

110 Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Sebastião, Zé Bernardo, d. Luzia e José Vicente. S-d. Acervo MK.

111 Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Sebastião. S-d. Acervo MK.

112 Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Zé Bernardo S-d. Acervo MK

113 Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? D. Luzia. S-d. Acervo MK.

comidas deles era farinha de mandioca ralada na mão, não espremia no pano e torrava no caco de barro, e a farinha comia com as caças”.¹¹⁴

Nestes relatos, a associação pertinente, variável em cada argumento elencado que levou-lhes a optar por “ser índio” – ou seja, a dinâmica de identificação étnica – demonstram a relação entre caça e indianidade, reunindo temporalidades distintas (pai, filho e avô) e a indexação de sentidos ao ser indígenas (feitura da farinha, comer em panela de barro, descendência), que também podem ser compreendidas como parte de um “sistema da mata” (Cacique Sotero). Por “sistema da mata” entendemos a associação entre índio e natureza, efetuada pelos Kanindé, orientadora de diversos aspectos da organização social das suas diferenças. Opera-se uma transformação de significação da atividade da caça, ao percebermos a passagem de uma associação à necessidade de alimentos para outra, à etnicidade. Essas distintas associações, no entanto, convivem reciprocamente, não sendo, portanto, evolutivas ou contínuas, mas variáveis, descontínuas, sobrepostas e mutáveis.

A caça constitui-se, portanto, em sinal diacrítico por excelência da indianidade Kanindé, e o museu indígena, o arauto desta representação, na medida em que grande parte dos seus objetos fazem parte das “coisas das matas”. Analisando esta categoria classificatória dos objetos ficarão mais claros os meandros pelos quais se associam os bichos à símbolo étnico, já que as “coisas” são parte e construtoras dos processos sociais. Vislumbrar seus sentidos é remeter ao modo como os Kanindé vivenciam a cultura material, faces sincrônicas e diacrônicas da experiência conectadas na dialética de lembrar e esquecer, permanecer e transformar, operações que acontecem nos planos temporal e sincrônico, analisadas a partir do trabalho de campo e através de documentos dos mais variados tipos.

Este capítulo expôs uma contradição fundamental, que se tornou um desafio teórico e metodológico constante na análise que resultou neste livro. Realizamos um estudo sobre como se constroem as ressignificações que os Kanindé fazem dos sentidos dos objetos. Para isto, classificamos o acervo, a partir da adoção de convenções – fundamentadas na própria pesquisa – para a organização dos objetos. Um ato

114 Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? José Vicente. S-d. Acervo MK.

interpretativo. Mas, como todas as convenções, construídas arbitrariamente. O desafio da abordagem etnomuseológica foi tentar incorporar o ponto de vista dos Kanindé nos critérios classificatórios dos objetos que, por conta disso, foram sendo redefinidos a cada momento. A partir do estabelecimento das categorias classificatórias e análise das ressignificações dos objetos, avançamos para a identificação de narrativas e categorias nativas que expressam noções implícitas na experiência étnica e, conseqüentemente, na classificação dos objetos entre os Kanindé.



31. Primeira sede do Museu dos Kanindé, abril de 2011.

4 CATEGORIAS NATIVAS E NARRATIVAS SOBRE SI

É porque índio nois se organizamos por uma história que eu tinha, meus pais dizia que nois era índio (...) e a história do museu é que são coisas velhas que quando a gente fala em coisas velhas antigas, é que os índios deixava as coisas velhas. Por isso que daí veio da gente organizar o museu pra contar a história do índio no meio da sociedade (Cacique Sotero).

Identificamos algumas narrativas que se destacaram nos relatos orais e na pesquisa etnográfica, conectadas a categorias nativas que organizam sentidos de ser indígena, o modo como os Kanindé significam a sua etnicidade através de atos, condutas e, no presente, reapresentando suas lembranças do passado. Ao largo de um eixo analítico que penetre nesta relação, empreendemos esforços para interpretar a concepção de uma história indígena em primeira pessoa, ato fundamental no processo de mobilização étnica.

Analisar a dinâmica relação estabelecida entre memória social e a construção das identificações étnicas é uma importante via de acesso para a compreensão do complexo processo de seleção e interpretação através do qual se registra e recorda-se o passado (Burke, 2006, p.71-72). Nessa perspectiva, compreendendo a memória como fenômeno histórico e antropológico, efetuamos uma antropologia social do lembrar, percebendo a construção dos sentidos sobre a memória, identificando os princípios de sua seleção e desvendando suas variações e transformações em um “regime de memória indígena”, associado à um processo museológico em um contexto de afirmação étnica (Burke, 2006, p. 73; Oliveira, 2000; Oliveira, 2011).

Entre os Kanindé, os mecanismos para a reelaboração do passado se materializaram na existência de algumas categorias nativas, nas

narrativas a elas relacionadas e nos significados atribuídos aos objetos/documentos musealizados. Estes são os três vieses importantes que seguiremos para compreender a construção de representações sobre si efetuada no Museu dos Kanindé e em outros espaços de interação inter e intra-étnicos.

A tradição oral dos Kanindé é diversamente operada pelos diferentes sujeitos que empreendem as narrativas sobre o pretérito. Mesmo em sua diversidade, algumas narrativas, relacionadas a uma categoria nativa, “descoberta” ou “descobrimento”, são recorrentes na construção de sua identificação étnica: tanto a participação em uma “reunião indígena” em Maracanaú (CE), em 1995, quanto o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, estão vinculados à “descoberta”, termo usado por diversos moradores do sítio Fernandes para remeter ao início do processo de mobilização interna visando à organização buscando o reconhecimento como um povo indígena. Essa “descoberta” está intimamente relacionada com uma reinterpretação do passado, tanto das tradições orais que possuíam, quanto das trajetórias individuais e familiares; e, neste processo, foi fundamental o contato com os demais povos indígenas no Ceará. No horizonte semântico dos Kanindé, a “descoberta” se constitui como um momento de ruptura com um passado, no presente, a fim de projetar um novo tempo futuro.

Relacionaremos categorias nativas e as narrativas articuladas no interior de uma semântica indígena, à luz de fontes, documentos e relatos. Não pretendo estabelecer nem comprovar uma relação genealógica entre os Canindé do passado e os Kanindé de Aratuba. Não estamos afeitos a uma perspectiva antropológica ou histórica fundada na “busca de origens” ou no estabelecimento de uma linha de continuidade entre passado e presente.

Os discursos étnicos construídos pelos Kanindé são multi-referenciais, ao organizarem narrativas a partir de memórias, ideias, objetos e valores provindos de variados agentes sociais em interação: outros povos, ONG’s, universidade, igreja católica, sindicatos rurais, órgão públicos. Se apropriando e ressignificando as representações construídas historicamente sobre eles – povo Kanindé – e sobre o que é ser índio, genericamente; na composição amalgamática e caleidoscópica de sua identificação étnica, constroem seus discursos em primeira pessoa. Nessa *bricolage*, interpenetram-se as memórias compartilhadas

entre as famílias, alguns núcleos que passaram a ostentar símbolos identificadores de diferenciação, a partir das novas interações provindas da participação nas atividades do movimento indígena, por exemplo. Momentos marcantes na memória social local foram as duas assembleias indígenas que ocorreram no território do povo Kanindé, em 2000¹¹⁵ e 2005¹¹⁶, que são fortemente lembradas pelos moradores do Sítio Fernandes, influenciando sobremaneira nas dinâmicas das disputas simbólicas e de classificações sociais internas.

O Cacique Sotero construiu uma narrativa para sua história individual que localiza no bisavô, Manoel Damião, a referência ancestral para a indianidade. Os diversos agrupamentos familiares que se reuniram desde fins do século XIX para formar os atuais Kanindé, provêm de lugares variados e ostentam diferentes formas de narrar suas trajetórias. Alguns possuem referências na serra e na cidade de Baturité (o antigo aldeamento de Monte-mor-o-Novo-D'América), como os Soares e as Correia; outros, no sertão, como os Pequeno e os Bernardo. Alguns desses núcleos familiares, ao estabelecerem laços matrimoniais entre as famílias Francisco/Bernardo, foram incorporados ao grupo extenso (caso dos Soares e dos Pequeno); os que não casaram, moravam nas terras

115 De 22 a 25 de novembro de 2000 ocorreu a 6ª Assembleia Indígena do Ceará, na aldeia Sítio Fernandes, com o tema “Terra e vida, cultura e resistência”. Segundo o relatório do evento, “Uma comissão de lideranças Kanindé coordenou junto com as famílias locais os trabalhos de apoio na alimentação, na hospedagem de quase 100 (cem) indígenas dos Povos participantes, assim como convidados, entidades de apoio, estudantes e amigos da região. (...) Os Kanindé estavam com muito receio – se achando pequenos demais para o tamanho do encontro, um primeiro movimento grande. Mas ficaram satisfeitos (...). As assembleias indígenas são marcadas, sempre, pela realidade desses Povos, por grande animação cultural e isso foi muito importante no momento atual para os Kanindé, cuja terra ainda não é reconhecida oficialmente pela FUNAI. Daí a importância desse momento não só para a etnia como para outras na mesma região que ainda não têm a decisão de se identificar publicamente”. Estiveram presentes o então vice-presidente da FUNAI, Dinarte Madeiro, Petrônio Machado, administrador Regional da Paraíba-Ceará, Capitão Potyguara, liderança indígena da Paraíba, Isabelle Braz (antropóloga), Regina de Almeida (historiadora), Meire Fontes (DSEI), Babi Fonteles (UFC), prefeito e vereadores de Aratuba, estudantes e professores de escolas nas vizinhanças e, entre as entidades, o Instituto do Desenvolvimento Agrário do Ceará (IDACE), a AMIT e o CDPDH (Relatório da 6ª Assembleia Indígena no Ceará. Acervo Museu dos Kanindé).

116 A XI Assembleia Estadual Indígena no Ceará foi realizada entre 25 e 30 de novembro de 2005, na aldeia Sítio Fernandes.

e trabalhavam com eles, caso das Correias, cujas filhas não casaram entre as famílias locais consideradas parte dos Kanindé dos Fernandes.

Algumas narrativas importantes sobre o passado foram construídas e difundidas a partir de ordenações e sentidos construídos pelo olhar do cacique Sotero para a trajetória coletiva do seu povo, constituindo-se como um artífice da história Kanindé. Seja mais ou menos aceita, entretanto largamente compartilhada, há uma versão atribuída à figura do Cacique, da qual fazem parte a história do seu bisavô “pego a dente de cachorro”, o fato de comerem passarinho cru quando crianças, narrativas sobre indígenas contadas pelos pais, as migrações pelo sertão até a serra, as secas de 1915 e 1877, as relações entre as famílias Francisco e Bernardo, a criação do Museu dos Kanindé no momento de “descoberta” como povo indígena, entre outros fatos conectados.

Como ele vem atuando como porta-voz e representante dos Kanindé em diferentes instâncias de interação social, essas narrativas são apropriadas e difundidas de vários modos e em vários espaços, como no Museu, na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos e através da Associação Indígena Kanindé de Aratuba, por exemplo. Ao lidar com um repertório comum à coletividade, Sotero faz-se representativo na ordenação dos sentidos apreendidos e difundidos socialmente. Ao interpretar uma memória social que é compartilhada, tem suas construções (mais ou menos) aceitas porque fazem sentidos e, não sem tensão, estão em conflito constante com outras interpretações sobre a trajetória desta coletividade.

Existem outras narrativas que são compartilhadas por várias famílias indígenas: o conflito com os trabalhadores da fazenda Alegre, as famílias Francisco e Bernardo na gênese do grupo, a importância da prática da caça para os ancestrais. Importante atentar para as disputas internas ao grupo familiar em relação à identificação étnica, para compreender a dinâmica das lutas de classificação e sua relação com a construção social do passado, também alvo de disputas sobre o quê, quem, para o quê e como lembrar.

É na confluência de várias memórias provindas de trajetórias distintas que se referem à ancestralidade indígena que entendemos a sociogênese do povo Kanindé, na qual lembranças de experiências de diferentes grupos sociais e étnicos do sertão e da serra se misturam à própria história regional, de municípios (Aratuba, Canindé, Baturité

e Quixeramobim) e povoados (Fernandes, Gameleira, Coquinho, Caipora), envolvendo grupos populacionais em constante deslocamento, em conflito e passando por inúmeras transformações.

Em um contexto fértil, é desencadeado um processo de reelaboração que vai do passado ao presente dinamicamente, na experiência de ser indígena. A versão do cacique Sotero, erigida como história Kanindé, é uma construção possível. Partimos para a sua interpretação, ao analisarmos como é construída socialmente as ressignificações das memórias e dos objetos operada pelo grupo. Concluiremos analisando as narrativas e categorias nativas de um processo em que múltiplas formações sociais confluem para um movimento de reorganização social das diferenças através de uma mobilização política de caráter étnico, que possui na criação de um espaço museal uma das bases para a reinterpretção de seu passado.

4.1 Categorias nativas e critérios de classificação

4.1.1 “Novidades” e “coisas”: os objetos na concepção de museu dos Kanindé

De primeiro eles usavam muito como instrumento nas festas, pra brincar, de ritual também, com os índios, com os pife. Quando a gente vai nas caminhadas, batendo pra fazer mais animação, é o pife, é o tambor, é as maracás, tudo isso são invenção, que é uma animação, dá mais voz, a gente se anima. Isso aqui foi uma pessoa que me adoou, fez e disse: ‘pega Sotero, leva esse pife e bota no museu’. Nos passados, nesses mais velhos, eles faziam instrumentos e muitos era de pife. Eu fui e digo: ‘eu vou levar!’ É novidade, ele não falou que era dos índios, mas falou que era dos mais velhos, e eu fui e trouxe¹¹⁷ (Cacique Sotero) (grifo meu).

117 Entrevista com o Cacique Sotero, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

Identificamos nesta fala de Sotero pelo menos três categorias importantes na classificação que ele faz dos objetos: “novidades”, “dos índios” e “dos velhos”. De acordo com estas concepções, sendo dos “mais velhos”, a “novidade” pode ir para o Museu, mesmo não sendo “coisa dos índios”. Mas, dos índios mesmo, são as “coisas das matas”. Vejamos:

Quando foi em 95 pra 96 comecei a juntar essa coisas que eu via falar quando era novim, pequeno, que era antiga. Daí formei uma história, um museuzinho, em cima de uma mesa. Dali foi crescendo as novidades eu achando peças aqui e acolá, meus amigos achando, outros davam onde achavam (...). Quando a mesa foi pequena eu comecei a botar na parede, era de um quarto pequeno que era onde tinha minhas coisas. Aí ficou pequeno, eu passei pra um quarto grande, que hoje é uma sala, uma salona bem mais arrumadazinha. Eu peguei e botei todas as peças, nas paredes e a história de muitas dessas coisas (...) essas coisas, que era como nois chama as peças, as coisas, a mesa pra botar as peças em cima e os tamburetes pra gente se sentar. Hoje tem muitas coisas no nosso museu indígena Kanindé de Aratuba, que é a história da gente que era do passado mesmo (Cacique Sotero) (grifo meu).

“Novidades” ou “coisas” – usadas como sinônimos – são categorias nativas fundamentais para a compreensão da concepção de objetos e museu entre os Kanindé. “São coisas de novidades, que nois tem essa história de dizer que é novidade. (...) As novidades são coisas antigas que amostra a gente, são novidades pra gente”. Novidades são antiguidades, “coisas antigas” que não conhecem, que “são novidades pra gente” (Cacique Sotero). São as categorias utilizadas por ele para se referir aos objetos, considerados antigas “novidades”, inovadoras por trazerem algo de tempos passados, que podem ser conhecidos no Museu.

Através do uso destes termos, percebemos que Sotero remete seus sentidos à seleção de objetos e à construção de significados, constituindo critérios implícitos para a formação do acervo. O que pode ser uma “novidade”? Através dessa noção se organiza uma fronteira entre o que pode ou não ser musealizado, embora nem tudo precise ser “coisa dos índios” para estar no Museu. Tratando-se de uma memória

indígena, estas noções constroem associações entre objetos e ideias/conceitos, que compõem os processos de identificação e diferenciação em sua relação com a dialética de lembranças e esquecimentos, inerente à construção das memórias sociais.

“O museu amostra as coisas” (Cícero Pereira)¹¹⁸. Analisando os relatos sobre os sentidos e ressignificações das “coisas”, identificamos três outras categorias relacionadas. Com isso, remetemos a uma classificação do acervo operada a partir da ótica que os Kanindé operam para atribuir sentidos aos objetos, à forma de organizá-los e classificá-los. São elas:

- a) **“Coisas dos índios”**: aquilo que atribuem como pertencente aos índios, sejam os do passado ou os do presente. Por exemplo: os objetos arqueológicos, os colares e roupas de pena e palha, o maracá etc. “Novidades” que, geralmente, são “coisas dos índios”, “Tem na quebrada do Rajado, aonde nois trabalha. A gente tem achado muitas novidades (...) acha as novidades alimpando mato, cavando cava de cerca e essas coisas assim, e a gente vai achando as peças, como essa peça aqui (objeto lítico)”. Os objetos arqueológicos são “coisas dos índios” por excelência, aquilo que eles “deixaram quando morreram” (Cacique Sotero);
- b) **“Coisas dos velhos”** (ou “coisas dos antigos”): aquilo que atribuem ser dos seus antepassados, parentes, pais, tios, avós e bisavós. Apesar de relacionada com a primeira, constitui categoria à parte porque classifica outros tipos de objetos, que não são as “coisas dos índios”. Certa intersecção entre as duas categorias remete a uma reinterpretação da indianidade que fazem das gerações anteriores a eles, que não se declaravam índios, mas, segundo contam, já eram, pois tinham “coisas ocultas”, histórias proibidas de falar publicamente e, algo importante, como veremos, o “sangue dos antepassados”. Podem ser antigos instrumentos para o trabalho na roça, objetos pessoais, fora de uso ou não etc. “Essa novidade foi o meu irmão Cicho que me deu.

118 Entrevista com Cícero Pereira dos Santos, 59 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 4 de maio de 2011.

Era o penico velho dos antepassados, daqueles velhos, que de primeiro os penicos deles eram de barro, eles faziam aquilo no mato mesmo e quando acabar se serviam, ele faziam um buraco no bolão de barro. (...) É novidade, eu vou guardar porque tudo são novidade” (Cacique Sotero);

- c) “**Coisas das matas**”: usada para classificar o que é proveniente, literal e simbolicamente, das matas, da natureza, da floresta, do meio ambiente. São paus, raízes, sementes, cascas, galhos, folhas etc. “E isso aqui é novidade que a gente acha na mata, é um pau, eu achei bonito o jeito dele e botei no museu”. Esta noção se amplia para além de uma lógica específica ao sistema de objetos, remetendo à própria concepção que possuem de indianidade, relacionada à natureza. Associa-se com os objetos produzidos a partir de técnicas artesanais (“manuais”), feitos com matérias-primas naturais (como as esculturas em madeira) e também ao ato de caçar (os bichos), assim como a Caipora, ser encantado da floresta; todos são “coisas das matas”.

Na passagem seguinte, Sotero explicita associações e dissensões fundamentais para compreendermos sua visão para as “coisas”:

A gente trabalhava com essas antiguidades (equipamentos para arar). Sei que eles foram achados nos Fernandes, quando uma pessoa acha e diz que é do índio, mas eu não sei bem. O serrote é de serrar o pau, eu sei que é. O cadeado é de fechar a porta, é de ferro. A foice, na indústria, num é feita na terra, na natureza, como tem coisa que é da natureza. Esses ferros têm uma história, que é coisa antiga, que não é de coisa indígena, é de um povo velho, porque o povo antigo índio é coisa da mata e esse aqui já foi feito, é de homem branco (grifos meus).

Há uma associação entre o que pertence e o que se é. Entre objeto e condição de ser, cultura material e ontologia. O que é o índio? O que é do índio? O que é ser índio?

A associação feita com a terra, natureza – “índio é coisa da mata” – é reiterada constantemente. Pajé Maciel nos contou que “(...) as ferramentas que o Pedro Álvares Cabral trouxe foi de ferro. No índio

não existia, o índio não tinha foice, o índio não tinha machado, vivia nos matos da pesca. Antigamente tinha nas matas, nos rios, muitas pescas, os peixes subia nos rios”.¹¹⁹ Se a associação com a mata remete a uma pureza ancestral e a uma harmonia idealizada, à chegada do branco, junto aos seus instrumentos de ferro, é indexada à exploração da terra e da gente.

Meu pai contava que antigamente os homens era diferente, contava coisas dos pais dele, que vinha de lá pra cá. Veio descoberto depois que o Brasil veio aparecer, a terra era livre nos nossos antepassados. Pedro Álvares Cabral não veio descobrir o Brasil, veio explorar o Brasil. Depois que chegou ele trouxe tudo, o índio vivia na mata comendo fruta da mata (Pajé Maciel).

Se antes o índio vivia comendo “fruta da mata”, quando Cabral chegou “(...) trouxe foice, trouxe machado, trouxe lavanca, trouxe todo tipo de coisas. Hoje num tem inté terra pra cultivar não, tem cultivador, tem terra pra aradar, tem trator pra arrancar toco, por que é que num é exploração? Ele que veio explorar” (Pajé Maciel) (grifo meu). Estas categorias, relacionadas e que se interpenetram continuamente, são noções que permitem uma classificação organizada de acordo com ideias implícitas em cada uma delas, como critérios do que pode ser musealizado que relacionam-se com a própria noção do que se quer lembrar do passado no presente e porque. “Esse aí é da antiguidade. Na hora que o cabra me deu, ele falou que era dos índios. Mas aí eu disse que os índios num eram acorrentados, eram os negros, e até que enfim eu fui e fui botar no museu” (Cacique Sotero). Nestas oposições operadas através do uso dos termos associados aos objetos, percebemos as diferenças entre as categorizações e as atribuições de sentidos a cada uma delas, ao que referem, indexam, associam, categorizam, excluem e, conseqüentemente, definem por lembrar e esquecer.

Afunilamos nossas reflexões para o que consideramos um ponto nodal para a compreensão dos processos museológicos indígenas:

119 Entrevista com Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.

identificar e analisar as noções usadas pelos Kanindé para a construção da auto-representação no espaço museal, discernindo as classificações dos sentidos dos objetos efetuadas por suas categorias êmicas e sua relação com as narrativas de autorrepresentação.

Se estas são noções que remetem diretamente para os objetos, orientando a seleção, a classificação e as atribuições de valor, podem ser úteis também para compreendermos outros aspectos relacionados com a construção da etnicidade dos Kanindé, pois o Museu dos Kanindé, como parte deste processo, é regido por uma lógica afim. Existem duas ideias implícitas nas falas dos indígenas que revelam aspectos de sua concepção de museu: lugar de “coisas velhas” e de confrontar o passado e o presente, as mudanças e as permanências, como as “coisas” eram antes e como estão agora. Sobre o descarte de peças e a relação entre as temporalidades no espaço museal, Sotero conta, explicitando critérios para a seleção de objetos, que

(...) capava ele (o Museu) de todas as peças que tinha, muitas mesmo, só deixava as coisas velhas. Mas tem umas coisas mais novas que eu tô aceitando. Mas dele mesmo, é pra vir uma história lá de longe, das peças velhas. Mas sempre tem que contar a história velha em cima da história nova, porque não adianta contar só que veio de lá, e hoje como é que tá. Eu tenho que contar como foi o museu e como tá o museu (grifos meus).

As “coisas mais novas” também têm seu espaço no Museu dos Kanindé, afinal, é preciso apresentar como são hoje. No entanto, esta associação entre museu e antiguidade é reiterada, ao se referir à formação do acervo arqueológico: “Quando eu achava aquela pedra, eu ia arrumando ela num cantinho, aí eu lembrei que diziam que coisas velhas chamavam de museu, aí eu fui e comparei e arrumei esse cantinho que nós tamo aqui” (Cacique Sotero) (grifo meu). A relação entre passado e presente é muito enfatizada, e o Museu vem atuando para mostrar o que não existe mais ou o que existia antes. “São as novidades que eu arranjo, vão me adoando e eu trago para o museu, sempre pra mostrar para o pessoal mais novo o que tinha antigamente nas matas”. “Das matas”, “dos índios” ou “dos velhos”. “(...) é pra eu me lembrar que existia esse povo aqui mesmo nessa comunidade. Essas peças velhas

antigas, todas elas eu guardei pra eu amostrar isso” (Cacique Sotero). “Peças velhas antigas”, para lembrar de quem não está presente, mas que já esteve, deixando suas “novidades” para os que lá estão vivendo.

O estabelecimento da diferença se dá em um plano temporal, que é também simbólico e sincrônico. “Aquela história dos antepassados, que o índio era da antiguidade, como ainda hoje nós somos, mas a importância hoje desse museu é amostrando o que tem dos antigos, que hoje tamo mais novo” (Cacique Sotero). Ao admitir que “hoje tamo mais novo”, assume uma diferença em relação aos antepassados. Mas, ao saberem como eles eram, expressam uma consciência sobre as transformações, que resulta em uma afirmação acerca do que são agora, mesmo diferentes de como eram seus antepassados. Assumir essa diferença é fundamental para assumir a própria identificação étnica. Nesse sentido, o Pajé Maciel afirma que:

Meu pai cansou de dizer que o índio aqui existia. Ninguém podia se declarar o que era, porque era morto, era expulso. Depois que a gente pegou os direitos da gente, aí o pessoal perdeu o medo. Eu num alcancei índio nu não. Mas meu pai dizia que tinha, de fato, que tinha mato, o índio vivia no mato, num podia ser diferente. Hoje tem que ser diferente do que era. Eu já alcancei o índio vestido, plantando milho, feijão, algodão, mamona, tem muita diferença já de mim pro meu pai. E os pais do meu pai, o que contavam? O que é que eles podiam contar? É que eles eram índios. Aí vem de lá pra cá (grifos meus).

A consciência da mudança de como eram os índios do passado para como são os índios do presente tornou-se fundamental para a compreensão da separação empreendida, na narrativa do pajé Maciel, entre identificação étnica – que se fundamenta em uma tradição oral familiar – e as transformações em seus modos de ser e viver. A partir disso, desdobramos outra noção importante na concepção de museu para os Kanindé: espaço de tradução que atua na compreensão das transformações pelas quais seu povo vem passando, ao remeter constantemente para a relação entre passado e presente. Segundo Cícero Pereira, “O museu é a cultura antiga que foi se acabando, que tá aí. O museu é pra mostrar as coisas antigas pra aqueles que vão chegando,

porque senão chega o ano que eles num sabem nem se havia aquilo” (Cícero Pereira). Sotero conta que, tudo isso

(...) é pra trazer as novidades e mostrar aos mais novos, daquilo que a mata dá e conduz e produz, e a gente traz pra mostrar os mais novos, quando eles tão andando também, que eles forem chegados ao roçado, eles se lembrarem daquilo. Por exemplo, meu avô dizia: meu pai, ‘esse aqui é um grainim (ovo) de boi’ (um tipo de casca de um fruto). Eles vão pegar nele e vão retificar, se forem inteligente, esse índio vai retificar bem direitinho o que significa aquilo. Por isso é que eu trago pra fazer uma amostra (grifo meu).

O roçado se constitui como um espaço de construção da memória familiar, do aprendizado que se dá a partir do convívio entre os parentes na mata. “Sempre quando eles acham uma novidade, principalmente por aqui por perto, ele traz, as pessoas vem adoar e bota no museu” (Sotero). Há uma associação entre índio, mata e a seleção das “coisas”.

Acreditando que a gente é índio, eu junto essas peças lá da mata. O índio vivia nos matos e hoje nois tamo em outro sistema, já tamo muito misturado, aí nois vive mais em casa de que no mato. Em casa, agora é só pra trabalhar, de primeiro se trabalhava e vivia nos matos. Agora já temos as nossas casas, e por isso que temos algumas diferenças (Cacique Sotero) (grifo meu).

A noção de índio como ser das matas atua diretamente na concepção de objeto musealizável. Índio que vive na mata, índio “puro”. Índio “misturado”, o que vive na casa – mesmo que esta casa seja no meio da mata – como as dos próprios Kanindé. Trabalham na mata, mas vivem numa casa: uma casa no meio da mata. Não viver no mato se associa, também, ao ser mais “misturado”, como se consideram, mas não ao ponto de deixar de ser índio. “Quando eu tinha de 10 anos pra 11 anos comecei a andar no mato mais meu pai, comendo toda caça do mato, comendo batata braba do mato. O que que eu quero ser? Pode ter uns que bote banca, mas eu num boto não” (Pajé Maciel).

Identificamos esta associação entre mata, indianidade e pureza, que se reflete nas metáforas sanguíneas, nas categorias nativas e nas

narrativas utilizadas por eles para estabelecerem classificações sociais e étnicas e reinterpretar o passado.

4.1.2 Metáforas sanguíneas e categorias nativas na etnicidade Kanindé

Eu digo assim, os mais velho de que eu, os pais do meus pais, o que que eles contavam? Podiam contar? O que que eles eram, né. Tudo na continuação da gente deu no sangue, a gente é, e todo mundo é parecido, aqui e acolá é que pinta o jeito do índio todinho. Tem uns mais amarelo, tem uns mais alto, tem uns mais preto, mas tudo é uma coisa só. Só o branco que é parecido com algodão, a maioria é amarelo, num quer se misturar porque é amarelo. Eu num posso negar não (...) e tem é muito branco aí declarado a dizer que são descendentes de índios. A coisa que ficou no mundo, que fosse ou que não fosse ter sido descoberto o nosso Brasil, que ele não foi descoberto, porque se ele tivesse sido só descoberto, ele num tava a exploração que tem hoje. Se ele tivesse sido só descoberto, se o Pedro Álvares Cabral tivesse vindo só descobrir, se fosse ele que tivesse vindo descobrir o Brasil, mas que num era. O Brasil já era descoberto pelos índios, os índios já vivia na terra. (...) É desse jeitinho, aí misturou com índio, transou com a índia, foi e misturou. Essa é a história (Pajé Maciel) (grifos meus).

A significação dada ao sangue é uma importante variável para a compreensão das representações construídas socialmente sobre o sentido da indianidade, o que é ser índio, entre os Kanindé. “A desvinculação, na Antropologia, das identidades às suas bases substancialistas, enfatizando o seu caráter socioconstrutivo e relacional, talvez tenha desviado um pouco demasiado o exame das concepções identitárias dessas premissas essencialistas” (Reessink, 2011, p.246). Na pesquisa de campo empreendida, dentre esses componentes substanciais destacou-se a noção de “sangue”, “componente corporal fortemente associado ao parentesco e à sua transmissão” (Reesink, 2011, p.246). Entre os Kanindé, as metáforas sanguíneas são recorrentes quando o assunto é a autoidentificação étnica. Segundo o antropólogo Edwin Reesink:

Alteridades e identidades são duas faces resultantes de um processo complexo de definições socioculturais e de atribuição de características de semelhanças e diferenças às pessoas. A partir deste dispositivo da maior relevância social, as pessoas se transformam em um grupo de sujeitos que constitui um grupo, o que implica em algum grau de sentido de coletividade (Reesink, 2011, p. 245).

Os Kanindé remetem a uma diferenciação básica e a uma classificação de si (e de outros índios) baseada numa escala sanguínea não-hierárquica. Não é o que chamam de “pureza” do sangue que define a indianidade, mas há uma relação, não isomorfa ou diretamente proporcional, entre sangue e indianidade em suas concepções. O seu sangue é mais “misturado”, como chamam, mas não deixa de ser “sangue de índio”. O sangue “misturado” não é uma negação da condição étnica, apenas constitui o índio que se é, um modo próprio de ser índio, que reside no sangue herdado, também, mas não apenas nele. Reside, como vimos, na própria ênfase em afirmar esta diferença, compreendendo-a enquanto provinda de uma longa história de contato. Seguindo as trilhas de Reesink, concordamos que, neste caso, “Reconhecer a presença no corpo de ‘sangue de índio’ pode levar a identificações e representações diversas sobre o passado (Reesink, 2011, p.267).

A analogia sanguínea é frequente quando se fala do que é ser índio. Opera-se com uma sinonímia articulada à uma aproximação entre índio e sangue. “Porque se o meu vô era indígena, se meus pais são indígenas, por que eu num sou? Eu num sou sangue do sangue deles? Como é que eu sendo sangue do sangue deles, eles são e eu posso não ser?” (Ana Patrícia Fidélis) (grifo meu). Ser índio é ter “sangue de índio”. No caso dos antepassados, mesmo que não assumindo publicamente uma condição étnica, não tinham como escapar dela - pois já possuíam deste sangue. Zé Monte, ao falar de sua ascendência, explica que “(...) venho dos troncos velhos. Eles num falavam não, mas eles tinham sangue dos índios, eles pareciam o modelo. Porque os índios não se pareciam com brancos, eles eram umas pessoas do modelo de negros” (grifo meu).

Ser índio, entre os Kanindé, reside em algumas atribuições construídas socialmente. Significa, antes de tudo, pertencer ao grupo de parentesco e ser por este reconhecido, e isto não se dá exclusivamente

pela relação consanguínea direta, mas também por afinidade e outros critérios relevantes. Estar “cradastado” na “Funaia”, se autoafirmar e participar do movimento indígena, por exemplo. Estes identificadores atuam como constituidores de fronteiras sociais (*boundaries*), dinâmicas, móveis, variáveis e tensas, cada qual em diferentes níveis e escalas de reconhecimento, como critérios definidores internamente de quem é e de quem não é considerado Kanindé.

Por outro lado, os índios de “sangue puro” podem ser de dois tipos: os do passado (a quem associam uma parte significativa das “coisas de índio”, principalmente os objetos arqueológicos) e os “da Amazônia” (aos quais se associam adornos, rituais e traços biológicos fenotípicos), que não passaram por “mistura”, portanto, representantes de uma indianidade inconteste. Sangue que parece transmitir atributos étnicos. Sotero deixa implícita a consciência que possui da relação entre ser reconhecido socialmente e a autoapresentar-se enquanto portador de uma imagem indígena do passado ou amazônica idealizada. “Ser índio é todo tempo, todo dia a gente é índio, mas sempre nois usa isso daí como índio (adornos corporais), mas o índio é todo dia”.

Ser índio, portanto, independe do atributo; o sangue, puro ou misturado, não se vê, é um *apriori* ao que se externa, cor ou traços. Então, sabe-se que se é indígena, independente de se ser reconhecido. Mas há de se fazer reconhecer. Do mesmo modo, os índios de “sangue puro” apresentam maiores sinais de identificação que os já misturados, não só por conta do sangue, mas também por conta de possuírem (como se isto estivesse junto ao sangue) mais perceptíveis atributos identificados como pertencentes aos indígenas (traços físicos, adornos, rituais, língua, íntima relação com a natureza etc.).

“Mas num somo aqueles índio lá da Amazônia, que ainda hoje se apresenta muito, bem ainda no sangue” (Cacique Sotero) (grifo meu). Possuir um “sangue mais pouco”, diluído, é ser menos puro. Ser o “índio de hoje” é assumir essa diferença, sem deixar de sê-lo. As aparências mudam, o modo de viver também, mas o sangue continua o mesmo, é contínuo, pois transmitido ao longo de várias gerações. “Sinhô” Bernardo, abordando transformações e estereótipos, conta que:

(...) naquela época já tinha gente da minha família... meu sangue veio daquela época. Pode até ter gente dizendo que num

é porque num anda nu, num tem os beijos grossos, porque naquelas épocas eles num tinham roupa, eles fazia de pena. Daquela época pra cá foi aparecendo roupa, foi aparecendo tudo. (...) É por isso que eu me assumo como índio (“Sinhô Bernardo”).

“Apresentação” que se dá no sangue. O índio de hoje não tem como ser o índio puro do passado, pelo menos, não entre os Kanindé. “Nós somos um sangue mais pouco, porque nós somos... como é que tem até aquele dizer, que a gente é o índio de hoje, é... tem um dizerzinho do índio de hoje, que num é mais aquele sangue puro, é um sangue mais fraco dentro da história que a gente conhece...” (Cacique Sotero) (grifos meus).

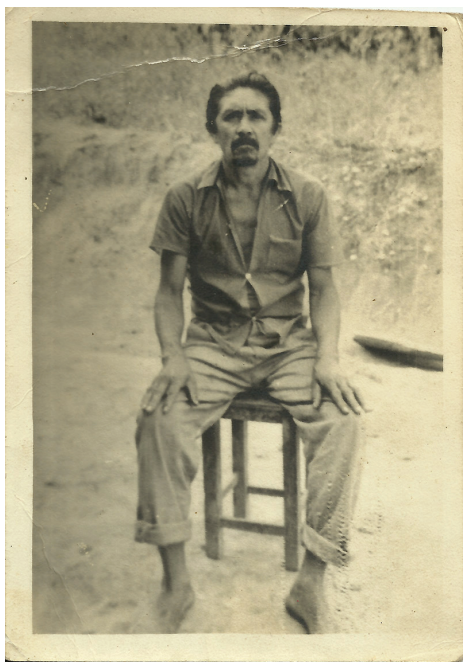
Descendência que é sinônimo de mistura. A reificação de uma pureza ancestral, próxima da mata e do sangue, se materializa na noção classificatória de “coisas de índio” entre os objetos do Museu dos Kanindé, que remetem ao que pertenceu aos índios do passado (que tinham “sangue puro”) ou ao que atribuem pertencente aos índios do presente, os que mantêm um “sangue puro” – os da Amazônia. Atributos materiais que pertencem também aos misturados já que, apropriados e ressignificados como sinais diacríticos, estão presentes no acervo neste deslocamento de sentido, sendo também utilizados, seja no cotidiano seja em momentos de interação social cruciais e definidores nas disputas simbólicas por reconhecimento.

As “coisas dos índios” são associadas aos achados arqueológicos, aos adornos corporais e aos objetos rituais, intimamente relacionados com a construção de fronteiras para a identificação, enquanto sinais diacríticos de diferenciação que operam nos planos temporal (os índios do passado x os do presente), espacial (índios da Amazônia x índios do Nordeste) e simbólico. Ao classificar nesse sentido os objetos, os Kanindé dialogam através deles: com as noções de “sangue puro” x “sangue misturado”; com as relações que estabelecem critérios de indianidade compartilhados entre si e em relação aos outros – internos (seus parentes “não-índios” ou “não identificados”) ou externos (populações regionais ou outros povos); e na atribuição de valores aos objetos como parte do processo de definição de critérios de pertencimento coletivo. “É descendente. Nós somos descendentes hoje, num é mais

aqueles antigos velhos que vinha no sistema da mata, o índio mesmo. Nós somos misturados” (Cacique Sotero).

Índios velhos, de “sangue puro”, relacionam-se com o que Sotero denomina de “sistema da mata”, noção atribuída àqueles “antigos velhos”. Noção cara também para compreendermos, em sua relação com as chamadas “coisas da mata”, tudo o que há no acervo que se remete à floresta, à natureza, seja ao uso feito dela (artesanato em madeira), seja aos conhecimentos dela provindos, seja à ela própria, metonimicamente representada (nos bichos), seja os seres e encantos que nela habitam, como a Caipora.

Ao remeter a esta categoria de objetos, os Kanindé referem-se a uma noção de indianidade relacionada com a mata (“um sistema da mata”) e, conseqüentemente, com os objetos significados enquanto pertencentes a ela. Deste modo, percebemos que as noções e categorias construídas sobre os objetos tem no dualismo índio puro/sangue puro x descendente/sangue misturado, um importante componente para fundamentar a construção das representações sobre si.



32. Pajé Maciel jovem (MK.011.676, acervo do MK)



33. Pajé Maciel, maio de 2011

“Aqui é a frecha que a gente vê muito, é a arma deles. Nois num usa isso, mas por onde tem o sangue mais puro, ele ainda usam muito”. Sangue e objetos como sinais diacríticos são articulados conjuntamente na significação dada a uma pureza que contraria a mistura, apesar desta não anular a sua condição étnica. “Não deixa de ser índio de jeito nenhum, por causa da nossa mistura não deixa de ser índio, não” (Cacique Sotero). Afinal de contas, é através do sangue que estão presentes, desde o início da história. “A gente foi descobrindo que naquela época quem tinham descoberto o Brasil num era nois, mas era nosso sangue. Aí foi dando coragem a gente e começamos a lutar pela história indígena” (“Sinhô” Bernardo). “Combates pela história”, parafraseando Lucien Febvre.

Pajé Maciel, andando pela zona urbana de Aratuba, afirma que “Aonde eu chego a negrada fala pra mim que tem descendente de índio, mas num se declara que é”. Diferencia o descendente do indígena: “Eu me declaro que eu sou”. Ao contar sua versão, o pajé Maciel permite subverter papéis tradicionais acerca dos usos do passado:

A história que eu conto é a partir do índio, porque o branco conta de outro jeito. Ele espancou o índio no começo, foi espancando naquele ditado de matar. Se num corresse, eles matava. E aí ele ficava lá pro final, se entrosando com aquelas indiazinhas que não podiam correr. Por isso que hoje em dia tá assim (Pajé Maciel).

Se a categoria “descendente” tem importância fundamental na auto-identificação como indígenas, outros três termos, “indízima”, “cradasto” e “Funaiá”, relacionam-se aos critérios de identificação e diferenciação social e étnica usadas internamente pelos Kanindé. Segundo Edwin Reesink,

O jogo complexo de conceber e estabelecer, socialmente, as semelhanças e diferenças culturais, cujas distinções serão validadas nas interações sociais para atingir – em algum momento crucial – certo grau de naturalidade ou de premissa de senso comum, é de fundamental interesse para o estudo da realidade social: por meio deste processo de reificação, enraizam-se como existentes, e até naturais, as categorias socialmente operantes que classificam a si mesmo e a outrem (2011, p. 245).

Estas três categorias articulam, cada qual à sua maneira, modos de autoafirmação e reconhecimento pelo outro, seja por parte dos índios, seja perante aos não-índios ou ao órgão oficial, a FUNAI. “Indízima” (ou “indízimo”) é uma categoria de atribuição que remete à classificação de quem é índio entre os Kanindé. Pela complexidade e, mesmo, dubiedade do seu uso corrente, é uma categoria de difícil compreensão. Ela é usada geralmente para denominar quem é índio, porém, o “indízima” é sempre o “outro”, não o autor do enunciado, quem usa o termo. É articulada, por exemplo, para se remeter a elementos presentes no cotidiano da aldeia Sítio Fernandes relacionados com a organização indígena, sejam as conquistas (a “escola indízima”, o “carro da saúde indízima”, o “posto indízima” etc.), sejam as atividades (“reunião dos indízimas”, a “faculdade dos indízimas” etc.), portanto, respectivamente, adjetivo e substantivo (ou sujeito).

O “carro indízima”, por exemplo, é o veículo mantido pela FUNAI que fica à disposição dos Kanindé para as movimentações de pessoas relacionadas à saúde (consultas, partos, exames etc.), fazendo o caminho entre a aldeia Sítio Fernandes e Aratuba, trajeto fortemente lembrado nas memórias dos mais antigos por conta das dificuldades de locomoção para estudar ou ir para o hospital na “rua”. A escola e o carro foram conquistas que redefiniram dinâmicas de disputas sociais e simbólicas internas sobre a identificação étnica, benefícios que transformaram questões internamente relacionadas a dificuldades históricas que a população Kanindé vem enfrentando há algumas gerações, como o acesso à educação e a assistência à saúde.

Não presenciemos entre eles o uso desta categoria de classificação como representação sobre si, em autorreferência ao sujeito enunciador do discurso, sendo usada sempre em referência a outrem, mesmo que parente – apesar de seu uso mais comum ser de caráter impessoal e generalizante (eles, os “indízima”), e mesmo nos casos em que quem fala se considere Kanindé.

“Cradasto” e “Funaia” são duas categorias distintas, porém articuladas. Dizem respeito a uma macro escala de interação social para a construção da etnicidade, como a denominou Fredrik Barth, que ocorre através dos diálogos dos grupos étnicos com o Estado (2000). Na aldeia Sítio Fernandes, todos convivem e tem de se posicionar perante a uma divisão no grupo familiar, que opera através das categorias classificatórias “índios” (ou “indízimas”) e “não-índios”, disso resultando numerosas outras relações. Durante a pesquisa de campo, sempre que eu conhecia uma pessoa, perguntava-lhe se era índio. O seguinte diálogo se repetiu várias vezes no período em que lá estive: “– Você é índio?”, “– Sou cradastado”.

Resposta aparentemente inocente, que denota um uso situacional e, possivelmente, instrumental da identificação étnica, caminho teórico pouco produtivo em nossa abordagem. A recorrência da resposta por distintas pessoas e situações me forçou a tentar compreender o significado dessa categoria de atribuição diferenciadora. Há uma associação entre cadastro e ser índio, ou seja, o cadastro operado enquanto critério de indianidade, enquanto fronteira construída que opera uma distinção. O cadastro ao qual se referem foi feito pela FUNASA e adotado pela FUNAI. Ser “cradastado” foi significado na forma como o

termo foi utilizado como denominador da diferenciação interna entre quem é e de quem não é índio, quem se assumiu e quem não assume a identificação como Kanindé. Sobre o cadastro, Sotero afirma que:

Quem faz é a FUNAIA E A FUNASA. As duas partes, dando esse aval. Fazendo essa declaração, têm direito a tudo que for possível de benefício, porque tá conhecendo a gente como indígena. Mas esse cadastro eles têm uma demora danada pra fazer. Funaia fica dizendo que quer uma declaração da Funasa, que é da saúde, e a saúde só quer passar esse cadastramento quando a Funaia reconhecer o índio, e ele fica naquela. Mas tão alegando que é porque estão fazendo em todas as comunidades o cadastro tudo direitinho, porque os que foi feito não saiu como é pra ser, houve uma mudança num sei em quê. Tem que cadastrar esse pessoal novo (Cacique Sotero).

É importante ressaltar que os Kanindé são um grupo familiar extenso, em que todos que moram na aldeia Sítio Fernandes mantêm algum grau de parentesco, principalmente consanguíneo (pois a maior parte dos casamentos ocorre dentro da família, muito comum entre primos/primas nas gerações passadas), mas também por afinidades, de modo que outra asserção muito recorrente é: “Aqui somos todos uma família só” (que é usado para referir-se também à população da aldeia Gameleira, em Canindé). Assim, o sangue não poderia ser, neste caso, articulado como critério exclusivo definidor de indianidade, porque não bastaria ter o “sangue do sangue deles” (Ana Patrícia Fidélis) – dos antepassados, ainda que “misturado” – para ser índio. Em relação a uma ancestralidade indígena buscada no passado, fundamental também para a afirmação étnica, o sangue se constrói socialmente como legitimador de uma continuidade da condição de índio: “tenho o sangue dos antepassados”, portanto, sou “descendente” deles e, consequentemente, indígena. Mas, para a constituição da fronteira no presente, no interior do próprio grupo familiar, entre todos que compartilham do mesmo sangue, este critério não pôde se construir enquanto definidor, senão se criaria um impasse: se nem todos que tem esse sangue são índios (pois não se assumem enquanto tal, pelo contrário, alguns negam veementemente), como o sangue pode ser o atributo definidor da

fronteira entre ser ou não indígena?! A consciência da descendência – a continuidade do “sangue dos antepassados” – não garante a afirmação da indianidade¹²⁰.

A maior parte das pessoas que me respondiam positivamente à questão anteriormente referida (“sou cradastado”), não se situam entre os grupos familiares onde o movimento de afirmação étnica é mais forte. Entre estes, o “cradasto” nunca foi afirmado como resposta categórica para tal pergunta. Muitas vezes, o fato de o “sangue” dos antepassados correr em suas veias foi o argumento articulado em resposta a um questionamento em relação ao por quê da sua indianidade. Variações de sentido que nos levaram a perceber a diversidade de experiências da identificação étnica entre Kanindé, que associam-se aos critérios de pertencimento e às formas como estes são vividos pelos índios em suas interações e nas situações pelas quais passam, em diversos níveis de análise.

No cadastramento operam, concomitantemente, os diversos critérios de atribuição, identificação e reconhecimento. Ao ser questionado se qualquer um poderia se cadastrar, Sotero é enfático: “Não pode!! Só se você ver na sua história, se você era indígena, como foi que foi descoberto, como você sabe que é índio e vem chegando até aonde é que você tá vivendo. Tem que ter uma história melindrosa”. Sotero explicita quatro critérios significativos para reconhecer a indianidade: a história individual, a “descoberta”, a consciência e a presença. Entre os benefícios que os cadastrados tem direito, destaca que “(...) o menino quando nasce ele tem direito um benefício, se chama maternidade e eu chamo natalidade. Aposentadoria dos idosos, e alguma coisa que aconteça de saúde”.

120 Em uma reunião realizada no dia 26 de agosto de 2005, que contou com a presença do Sr. Magalhães e Sr. Silveira, ambos da FUNAI, debatiam-se questões referentes à terra e reconhecimento. Uma grande polêmica foi motivada para decidir se poderiam ou não arrendar a terra, ela sendo indígena. Na ata da reunião consta que “Izídio dos Santos”, primo do Cacique Sotero e um dos principais opositores internos ao movimento indígena “(...) Falou que não é índio, é descendente de índio. E que nasceu, cresceu e viveu em Fernandes e está vivendo e não conhece a história de índios, falou também que se fosse índio ele precisava dançar o Toré dos índios”. Ata da reunião da AIKA de 26/08/2005. Acervo Museu dos Kanindé.

“Funaia” é o modo como denominam usualmente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o órgão responsável por parte significativa das políticas indigenista do Estado brasileiro, ou melhor, como falam os Kanindé, aos “indízimas”, - eles próprios, mesmo que não se autoatribuam este “rótulo étnico” (Arruti *apud* Vaz Filho, 2010). Em sua semântica, é o órgão que reconhece e concede direitos, talvez daí se entenda melhor a associação entre “cradasto” e ser índio, já que este se constitui como um modo específico de reconhecimento.

Assim, o “cradasto da Funaia” é apropriado pelos Kanindé, operado nas dinâmicas que constituem as fronteiras de identificação e organização das diferenças. Desde que iniciaram sua mobilização, anualmente repetem-se os ofícios enviados à Funai solicitando reconhecimento do território como uma Terra Indígena. A presença da FUNAI na aldeia Sítio Fernandes durante o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre (1996), foi um importante momento para a percepção da população local acerca do reconhecimento que havia, por parte do próprio órgão oficial, deles tratarem-se de um povo indígena. Por longos anos os Kanindé se mobilizaram pelo reconhecimento da FUNAI e, em 2003 participaram ativamente do encontro dos “povos emergentes”, em Olinda (PE).¹²¹ Na aldeia Sítio Fernandes, até hoje (2016) ainda não existem placas de identificação de Terra Indígena, e apenas em agosto de 2011 ocorreram os procedimentos iniciais de demarcação territorial, a qualificação da reivindicação de reconhecimento, que avaliaria a viabilidade de ser instituído um Grupo de Trabalho¹²².

121 O “I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em luta pelo reconhecimento étnico e territorial”, realizado em Olinda (PE), entre 15 e 20 de maio de 2003, congregou 90 lideranças de 47 povos indígenas não-reconhecidos pela FUNAI, que reivindicavam a efetivação da Convenção 169. “Os povos aqui reunidos rejeitam de uma vez por todas as exigências do governo federal em produzir relatórios, perícias e laudos de comprovação de nossa identidade étnica a fins de conferir-nos direitos inerentes e especiais destinados aos povos indígenas e consagrados na Constituição Federal” (Carta dos Povos Indígenas Resistentes, Olinda-20 de maio de 2003, acervo Museu dos Kanindé). O encontro teve uma ampla participação dos povos indígenas do Ceará e o apoio de entidades locais, como a AMIT, a Pastoral Raízes Indígenas, de Crateús, e o Centro de Defesa e Promoção de Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH).

122 Era última etapa da pesquisa de campo, agosto de 2011, quando estiveram na aldeia Sítio Fernandes dois técnicos da FUNAI. Após cerca de quinze anos de mobilizações visando o reconhecimento étnico, finalmente esboçava-se iniciar, formalmente,

Em vistas disso tudo, inclusive dessa polêmica disputa de representações a nível interno, a autoafirmação como Kanindé se constitui como um critério anterior e, até mesmo, mais importante que o próprio “cradasto”, que se constrói também como um dos principais critérios de indianidade. Se pertencer à família já é um critério (ter daquele sangue, que é de “uma família só”), mesmo que não o exclusivo, há também de se querer ser índio, não basta ter o sangue nem ser só cadastrado. Se assumir é ser índio, isso garante o reconhecimento pelo grupo¹²³.

Em relação ao processo de autorreconhecimento, sempre ouvia falar do caso dos moradores da localidade de Jucazeiro, uma povoação formada por parentes dos Kanindé, seus primos, bem próxima aos Fernandes e no interior da área pretendida para a demarcação. Segundo Sotero, eles “(...) também se assumiram na primeira etapa das nossas reunião, e se cadastrou no primeiro cadastramento pela Funai. Quando foi o segundo cadastramento, eles mandaram uma carta que não queria se assumir mais não (...)”. Situação complexa, na qual detectamos um momento crucial para a análise das relações interétnicas: um contexto de variação da identificação (Barth, 2000). Faltam-nos maiores informações sobre o caso, no entanto, encontramos o seguinte bilhete – escrito à mão em um pedaço de papel - no acervo documental do Museu do Kanindé:

o processo de regularização fundiária do território Kanindé. A “Qualificação da reivindicação de demarcação territorial” foi uma atividade “técnica” visando justificar a demanda, iniciada em 1996. Na oportunidade, foram realizados os primeiros estudos visando o reconhecimento do território indígena do povo Kanindé, efetuados pelos servidores da Coordenação Regional de Fortaleza da FUNAI, Lúcio André Wanderley Correia Melo e Francisco de Assis Pinheiro da Silva, que apresentaram o relatório intitulado “Qualificação de Reivindicação da Terra Indígena Kanindé de Aratuba” no dia 1º de agosto de 2011, à Sra. Giovana Acácia Tempesta, então coordenadora-substituta da CGDI/DPT/FUNAI (Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação/Diretoria de Proteção Territorial), conforme Memorando Nº- 773/2011/GAB/CRF-CE/FUNAI, de 2 de agosto de 2011.

123 No início de agosto de 2011, começou a ser realizado o recadastramento nas casas das famílias indígenas. Por conta disso, realizou-se uma grande reunião, com a presença de mais de 100 pessoas, no dia 6 de agosto, para a qual foram convidados os moradores da aldeia Sítio Fernandes, da aldeia Balança, do Jucazeiro, e de outras povoações no interior da área a ser demarcada, para se debater sobre a importância de ser cadastrado, já que, segundo os Kanindé, com a demarcação da terra, não sabem como vai ficar a situação dos parentes que não estiverem “cradastados”.

29 11 2006 – Hó Cicero aqui vai nosso comunicado de Zé Pequeno, Ze Nêl, Pedro do Abraão, Paulo do General, Beto, Haroldo, João. Que por favor não mande ninguém vim pra saber si nós quer ser índio ou não ser. (...) Todo nós não somo índio. (...) Esse é o comunicado de todos.. a nossa comunidade aberta pra outro fins meno esse air..¹²⁴.

O bilhete foi o meio usado na comunicação de um posicionamento definidor na constituição das fronteiras entre os grupos em interação no interior de uma parentela. Outra situação relacionada aos critérios construídos para a definição das fronteiras entre os Kanindé remete ao modo como os laços de parentesco são vivenciados enquanto definidores de pertencimento. Sotero contou o caso de “um cabra”:

Ano passado veio um pessoal lá dos Pitaguary e tinha um cabra lá que disse que é dos Kanindé, e eles lá num aprovaram. Foi preciso eles vim aqui, a gente fez uma reunião com todas as pessoas e aprovou. Ele disse o registro dele, e era do lugar mesmo que ele tava dizendo, era de uma família da gente mesmo, lá num-sei-da-onde. E pareceu tudo como o povo Kanindé, aí ele se amostrô que ele era isso mesmo, fizemos uma declaração e mandemo pra o cacique de lá dos Pitaguary, dizendo que ele era mesmo índio. Conhecemos a família dele, onde ele morou e tudo (Cacique Sotero).

Internamente, existem muitos estigmas e estereótipos desabonadores acerca do que é ser índio. “Eles falam que índio é ladrão, índio é veadó” (d. Tereza). Entretanto, a adesão à identificação étnica vem crescendo muito, “atingindo quase 90% do pessoal se identificando” (Cícero Pereira), mas “(...) 50% ou 60% ainda convivem com o sindicato” (Cacique Sotero). As disputas, simbólicas, políticas e de classificação, continuam. Em sua fala, exibindo atributos identificadores, estereótipos e estigmas sociais que eles vivenciam, Cícero – que é uma das mais influentes lideranças indígenas – nos conta que “isso ainda existe na vergonha da gente dizer o que a gente é”.

124 Bilhete dos moradores do Jucazeiro para Cícero, 29 de novembro de 2006. Acervo do Museu dos Kanindé.

Na frente da pessoa que tá fazendo ali o cradasto, a pessoa se assume como indígena. Mas quando chega num hospital, num posto de saúde, na cidade, ele não quer se identificar. No nosso território tá tendo muita gente jovem que num se assume, num quer ser índio, num quer botar um colar no pescoço, num quer botar um cocar na cabeça, se sente muito pequeno dentro do seu próprio município, acha que chegar na cidade, chegar no hospital, chegar num canto público com colar no pescoço e for dizer que é índio, se acha muito pequeno porque alguém chateia, vai dizer que você num é índio, vai discriminar. Num diz comigo mais, com Sotero, com o Valdo, porque eles já sabe que nós somos maduros, que a gente anda por todo canto com nossos colar, que nós somos e não podemos ser discriminados. Quando nossos jovens conhecer a sua realidade, o que ele é mesmo, eu tenho certeza que vai dizer e ninguém vai discriminar. Ele pode usar até a força maior, ele tem que se sentir forte de conhecer o próprio direito dele (Cícero Pereira) (grifo meu).

Os objetos atuam diretamente na percepção subjetiva e nas associações relacionadas à identificação e reconhecimento étnico. À época da pesquisa de campo, Cícero Pereira, que é o irmão mais novo do cacique Sotero, era a liderança mais ativa internamente nas articulações do movimento indígena. Era o presidente da AIKA, um importante mediador junto aos órgãos e instâncias de reconhecimento oficial. Sua fala explicita os critérios que foram sendo construídos para o reconhecimento de quem é Kanindé, por parte do próprio povo e de suas relações com o Estado brasileiro:

Primeiro já sabe quem mora aqui, as primeiras pessoas que tão aqui é as lideranças, as pessoas mais idosas, num é jovem, liderança é um cacique, é um pajé, que sabe que a pessoa mora aqui. Um dos critério que identifica é ele dizer que é índio, porque a gente conhece quem é ele. Se uma pessoa de fora chegar e dizer que é índio, ela vai passar por um processo: da onde veio, qual é a história, um dos critério é isso aí. Dizer que é índio e assumir ser índio, e também ter o seu bem comum nas comunidades, fazer os seus trabalhos. Tá a associação aí, ela tem o seu estatuto, pra trabalhar com o seu povo. Aquela pessoa que é índio tá dentro da luta, luta pela

terra, pela educação, pela saúde, ele num pode ser um índio pra se aproveitar de alguns projetos que vem. O índio que é índio num vai se enversar com projeto de governo. O índio que é índio tem que se preocupar com o meio ambiente, com a natureza e com sua sobrevivência de viver na própria comunidade. Isso é um dos critério que a gente sempre aplica nas reuniões, o seu compromisso, de peessoas pra viver bem na comunidade, ajudar a comunidade e não ser contra as coisas. Um índio não pode ser contra outro. Para se assumir como pessoas indígenas tem que querer ser. É querer ser e se assumir (Cícero Pereira) (grifos meus).

Cícero Pereira aponta alguns critérios fundamentais do reconhecimento entre os Kanindé: morar na aldeia Fernandes, autoafirmar-se, ter uma história (passado), trabalhar pelo “viver bem” e se engajar na AIKA. A defesa do meio ambiente e da natureza também estão presentes nessa construção, como não poderia deixar de ser, já que tratamos, conforme Sotero, de um “sistema da mata”. A construção de uma ligação com um passado, selecionado e reconstruído a partir das lembranças existentes e de outras apropriadas, possibilita efetivar um pertencimento a uma coletividade fundada na crença em uma origem ancestral comum (Weber, 1991) – sejam esta os três irmãos “Francisco dos Santos”, seja esta Canindé, o chefe dos Janduí, de quem se consideram descendentes. Segundo Cícero Pereira,

Kanindé é porque a gente vem de uma história, de uma pessoa, que era um chefe. Como nós temos um cacique aqui, a gente vem daquela história, se vem daquela história foi escolhida aquela história. Eu me considero índio Kanindé, num é que eu tenha passado por Canindé (cidade). Eu venho da história, de pessoas, de antepassados, de uma família que veio de lá pra cá.

Ao acionar a ligação, no presente, a um passado, a uma “história escolhida”, Cícero explicita modos de constituição social da memória indígena. Para esta associação se concretizar, precisa de um “ponto de amarração” (Montenegro, 2003), para o qual as variadas narrativas de migrações compartilhadas enquanto tradição oral serão reorientadas. Zé Maciel já relaciona a condição de ser indígena à terra, quando afirma

que “o índio é natural da terra e a terra do índio é essa aqui. E então a base é que nós vem fazendo, eu me considero desse jeito”. Percebemos como a própria noção – presente nas categorizações sobre os objetos – de índio como “ser da terra”, também amplifica sua influência como atributo definidor de um auto-reconhecimento. Ana Patrícia Fidélis (filha da principal rezadeira, dona Odete), trabalhava à época como agente de saúde da Prefeitura Municipal de Aratuba, atuando nas comunidades Sítio Fernandes, Régio e Quebra-Faca. Atendendo a índios e não-índios do mesmo grupo familiar, sempre ouve muitas histórias acerca da polêmica sobre a auto-afirmação e existência, ou não, de índios na região. Sobre isso, Ana Patrícia nos contou que:

(...) algumas pessoas falam pra mim que ser índio é... a pessoa num paga nada pra ser índio, só tem a ganhar. Tem o colégio que já foi construído, o centro de artesanato, se Deus quiser vai ser construído o posto, vai ter a equipe de saúde da família indígena. A pessoa ganha, só tem a ganhar, não tem nada a perder. Aqui é uma das comunidades de Aratuba que está se desenvolvendo mais e as outras pessoas ficam comentado fora que é devido ao movimento indígena (Ana Patrícia Fidélis).

A chegada dos chamados “benefícios” relaciona-se à dinâmica das identificações em que ocorre uma positivação da indianidade, que atua combatendo *parivpassu* os atributos degradantes, amplamente disseminados. A conquista de alguns direitos sociais, principalmente os mais notáveis, simbólica e literalmente eficientes, atuam diretamente em problemas historicamente críticos, como o acesso à água, à educação e à saúde. Não enfatizo nem mesmo a terra – questão mais pontuada quando se quer afirmar o caráter instrumental do auto-reconhecimento como povo indígena – porque, como terra de herança, a questão foi sempre defender as fronteiras já constituídas a cada geração contra o avanço de posseiros e invasores, além de retomar as que foram invadidas ao longo do tempo por potentados locais. Admitir a relação entre os benefícios advindos do reconhecimento e os processos de identificação não significa necessariamente reatar uma perspectiva instrumentalista para a análise da etnicidade, mas considerar as construções sociais de sentido efetuadas pelos sujeitos que vivenciam os processos étnicos

enquanto embates de classificação envoltos por conflitos sociais de variados matizes.

Estes critérios de reconhecimento são incorporados particularmente por cada indivíduo, em suas experiências pessoais de identificação como Kanindé. O artesão Raimundo Terto é enfático em sua noção de pertencimento e, contrariando um dos critérios elencados por Cícero Pereira, afirma categoricamente que se considera índio “(...) desde o tempo que eu me cadastrei, só que eu não gosto de participar dos encontros lá, sabe, eu vou, mas num é direto”.

Existem variadas experiências e vivências da etnicidade. “Sinhô” Bernardo é uma pessoa muito querida na aldeia Sítio Fernandes e em várias localidades de Aratuba. Foi agente pastoral das CEB’s, muito ativo na organização comunitária da região e a primeira liderança apontada pela coletividade para assumir a função de cacique dos Kanindé, não tendo aceitado. D. Maristela Soares é sua esposa. Perguntada sobre sua indianidade, inicialmente hesitou, apontando-o: “(...) eu sei que o Sinhô é que anda nesse negócio”. E logo recorreu a uma referência compartilhada acerca da identificação, falando que “(...) trouxeram um cadastro, eu sou cadastrada”. De sangue, nada afirmou. Mas depois, justificou: “Eu sou, eu já entrei. É uma coisa que serve muito as pessoas, serve pra tanta coisa, se a gente for ser contra”.

D. Maristela tem conhecimento de pessoas que são contra os “indízima” entre seus parentes, mas ela não é. “Não sou contra nem um e nem o outro”, pontua. Se, por um lado, há dúvidas acerca da indianidade entre eles, por outro, numa afirmação de um pertencimento que ninguém pode negar, não paira dúvida acerca de quem é da família: “É tudo uma família só e o que adianta ser contra o outro, né? Num pode, num pode não ser contra não, tem que ser a favor” (D. Maristela Soares).

Os sentidos da etnicidade são variados e não há uma escala precisa para quantificação, já que estamos lidando com processos sociais altamente subjetivos, à nível individual, intimamente relacionados com o senso de pertencimento e com as relações de identificação e atribuição de diferenciações. Ana Patrícia Fidélis, que ganhou o sobrenome em homenagem à sua avó indígena (Raimunda Fidélis), expõe seus critérios pessoais: “(...) pra mim ser índia é tá mais o meu povo, ajudando, acompanhando os movimento atrás de melhoria pra comunidade,

trabalhar na terra como eu trabalhei e ainda trabalho, gostar da natureza”. A ideia da coletividade é constantemente associada à condição de ser índio, ato que se funda no pertencimento a um povo, mas que é vivenciado de múltiplas formas por cada indivíduo através de suas experiências sociais.

Na construção social da etnicidade Kanindé, a definição das funções de pajé e cacique, e a adoção de um etnônimo, cena comum entre tantos outros povos indígenas “emergentes”, foi parte fundamental no processo de diferenciação interna gerado pela reorganização das diferenças no grupo de parentesco. Segundo Cícero Pereira:

Eu me sinto hoje dessa maneira, né, índio eu sou. Por que esse nome Kanindé? Porque antigamente, a história de Canindé, eu acho que é uma história que tem no Nordeste todo, meu pai falava que ‘acolé tem uma raça de cabra Canindé’, era um animal. Criou uma cabra de leite que tem uma lista debaixo da barriga, eles botaram o nome de cabra Canindé, eu não sei porque botaram esse nome. Mas eu venho acompanhando as primeiras pessoas que vem passando, como podia ser índio Sotero, índio Maciel, isso foi um nome que foi botado, uma família. É quem nem os nomes de porque Quebra-Faca? Alguém botou aquele nome, e os mais velhos dizem porque aquele nome é Quebra-Faca, era uma madeira que tinha, a pessoa ia quebrar ela com a faca e quebrava a faca. Por que Rajado? Botaram aquele nome lá porque as pedras são rajada, e quem botou ali? Hoje, lá perto da casa do Ciço, ele planta lá no Barreiro, por que esse nome Barreiro? Porque era um canto onde toda comunidade arrancava o barro pra fazer louça e fazer telha, aí botaram o nome de Barreiro. E assim deram os nomes das coisas.

Entre 1967 e 1977 a missionária indigenista Maria Amélia Leite viveu em Aratuba, atuando nas CEB's vinculadas à paróquia, junto ao padre Moacir Cordeiro Leite. Posteriormente, entre 1977 e 1985, morou em Sergipe, onde passou a atuar junto ao povo Xokó, da Ilha de São Pedro. Nesse ínterim, passava temporadas no Ceará e, numa dessas estadias, retornou à Aratuba para rever os amigos e suas comunidades, entre as quais atuou por vários anos. Em sua história pessoal, Maria Amélia afirma que a ida para Sergipe a fez despertar para as questões

étnicas entre as populações pobres, com quem vinha trabalhando desde a década de 1950. Nos dez anos em que circulou entre as dezenas de distritos e povoados da serra de Baturité, da quebrada e do sertão, ainda não havia atentado para a indianidade de muitas delas. Após aquela viagem, seu olhar se transformou, e ela virou indigenista. Maria Amélia nos contou que, em um destes retornos,

Em 1981, eu fui em Aratuba. Primeiro, eu fui no Paraíso (sítio vizinho, onde também existiu uma CEB). Quando cheguei, contei a história dos índios, porque eu tava com o coração cheio dos Xokós. Aí um velho, o marido da dona da casa, disse: ‘eu tenho um presente pra você (...) eu vou lhe dar aqui uma lembrança dos índios da Aratuba’. Aí eu disse: ‘o quê?’, aí ele: ‘é, aqui tem uns índios, lá nos Fernandes, aquele pessoal é índio’, aí eu disse: ‘eu não acredito!’, aí ele me deu um machado de pedra.

Nesta viagem para o Ceará, retornou ao Sítio Fernandes, mostrou o machado e contou sobre a “descoberta”, ficando surpresa ao saber o que eles já sabiam: que descendiam de indígenas. Maria Amélia afirma,

(...) eu num me lembro se ele falou que eram Canindé, isso eu não me lembro, mas ele falou: ‘os índios dos Fernandes’. Eu caí pra trás. Quando eu cheguei lá nos Fernandes conversei com eles, mostrei o machado, um machadinho, aí fiquei com um machadinho, ainda hoje eu tenho o machadinho. Fui lá, conversei, perguntei. Mas num ficou muito na história dos índios não, eles diziam era: ‘o meu avô, o meu bisavô era índio’. Ficou só nisso, num teve grande repercussão.

Naquele momento, o relato de Maria Amélia, ressaltando a vinculação entre o machado de pedra e a descendência indígena não teve grande importância¹²⁵. A adoção do etnônimo Kanindé só ocorreu

125 Durante nossa permanência no Sítio Fernandes, e com a realização dos trabalhos de inventário no Museu, os Kanindé sempre falavam a história do machadinho que Maria Amélia possuía, e da enorme vontade dela de doá-lo para eles. Durante o período em que lá estive, tentei por várias vezes facilitar este encontro e a ida da

em meio à mobilização por reconhecimento étnico, em 1995. Eles não identificam um momento exato em que passaram a autodenominar-se como povo “Kanindé de Aratuba” (para se diferenciar dos “Kanindé de Canindé”, seus parentes da Gameleira), mas recorrem a determinados sentidos associados a esta assunção. Conseguimos identificar os seguintes:

- a) Fazem referência a animais de criação adjetivados “Canindé”, como memória de seus antepassados, por conta da cor da barriga deles (cabra, jumento, boi);
- b) Fazem referência a intelectuais, dos quais se destaca o professor Francisco José Pinheiro, do departamento de História da UFC, pesquisador da história indígena, ex-vice-governador e ex-secretário de Cultura do Estado do Ceará, de quem foram alunos na 1ª turma do magistério indígena organizada no Estado. Durante as mobilizações e atividades do movimento indígena no Ceará, frequentemente o prof. Pinheiro ministrava aulas sobre história do Ceará, tendo sido docente daqueles que cursaram o magistério;
- c) Fazem referência ao fato de serem provenientes do sertão de Canindé e às migrações dos antepassados pelo sertão até a serra;
- d) Fazem referências às pesquisas efetuadas por eles mesmos, a partir das quais “descobriram” que eram Kanindé.

Desde suas primeiras aparições como indígenas, registradas na imprensa local a partir de 1995, já foram apresentados como povo Kanindé. É fato que já existiam lideranças locais consolidadas e formas eficientes de organização antes da chegada de uma mobilização de caráter étnico indígena. Este processo de organização social no Sítio Fernandes foi resultado de décadas de amadurecimento político no STRA e nas CEB's, o que havia possibilitado a construção de instâncias

missionária para Aratuba fazer a entrega, mas não consegui. Entretanto, no dia 7 de setembro de 2011, pouco após minha partida, Maria Amélia Leite retornou mais uma vez e entregou, numa cerimônia com a população, o machado recebido em 1981, que ela aponta como uma das primeiras referências, em suas memórias pessoais, aos Kanindé de Aratuba. Hoje, o objeto faz parte do acervo do Museu dos Kanindé.

coletivas de discussão dos problemas da “comunidade”, termo muito usado por eles. Trabalhos comunitários em hortas e roçados, principalmente, atividades religiosas, como terços e novenas, e as chamadas “reuniões”, por exemplo, eram momentos importantes no processo de organização interna. “Aí foi uma grande motivação que deu a nois daquele dia em diante, nois ficar fazendo as nossas reuniãozinha juntos e descobrindo cada vez mais a nossa história indígena aqui nesse povo de Canindé” (“Sinhô” Bernardo). Daí, com o “descobrimento”, esses canais de organização já existentes foram reformulados, frente à nova proposta de mobilização. Assim, foi chamada uma primeira “reunião” para discutir a “descoberta” que haviam realizado Cícero e Sotero, com a participação na assembléia estadual indígena de 1995.

Foi nesse processo de reconhecimento que foram criadas as funções de pajé e cacique, mediadores fundamentais com o Estado brasileiro no processo de reconhecimento. Maciel conta sobre uma conversa que teve com Sotero, logo no início da mobilização:

Um dia ele saiu pra uma reunião, sei nem onde foi. Quando ele chegou, nois ia subindo pra rua e ele disse: ‘Maciel me diga uma coisa, você quer ser pajé ou você quer ser cacique?’ Imaginei que eu num sei ler, pra ser cacique precisa adquirir as coisas pra trazer pra dentro da aldeia. E ele como já sabe ler e eu num sei de nada, só sei dos matos, disse que ficava na aldeia mesmo. ‘Sou o pajé’ (Pajé Maciel).

Sotero conta a sua versão:

Me tornei cacique porque, com o tempo que foi se passando, a gente conhecendo os outros caciques, aí se foram um povo se lembrar que nois, a nossa aldeia, também precisava de um cacique e um pajé. O pajé a gente tem muita lembrança, diziam que os pajés eram os rezador e o cacique sempre era pra viajar, andar e trazer dedicação, levar algumas notícias pras aldeia, encontrar as notícias da gente, a história da gente pra outras aldeias e as outras contar pra gente também. Tem essa transição de um pro outro. Os índios pensaram de eu ser o cacique. Disseram que eu tinha capacidade de ser cacique e me perguntaram. Eu disse que topava (Cacique Sotero).

Nos importa apreender a construção e as significações das narrativas sobre o processo de definição das lideranças aptas a assumir as funções de pajé e cacique entre os Kanindé. Consideremos o problema do “relativismo histórico”, já que “Não se trata de uma versão do passado ser melhor (confiável, plausível, perspicaz e assim por diante) do que qualquer outra” (Burke, 2006, p.72). Nas falas das duas lideranças, as concepções sobre os papéis de cada um deles convergem em um ponto, pelo menos: o cacique tem a função de sair da aldeia, “trazer dedicação”, mediar contatos com outros povos e órgãos, levar e trazer notícias. Frente à associação entre a função de pajé e os rezadores, feita por Sotero, Maciel não apenas tem consciência, como se posiciona e, honestamente, afirma: “tenho as minhas rezas” e “só sei dos matos”. Outras associações feitas por Maciel foram decisivas em sua escolha, quando conta que: “Eu disse que fico como pajé, porque ele sabia ler, eu não sabia”, e: “Eu acho que ele achou que o mais velho, que podia ser eu”. Percebemos a importância dada ao ato de ler para fazer a mediação e, ao mesmo tempo, à idade, que traz o aval da experiência de vida, como noções relacionadas à sua escolha por ser o pajé, função que desempenha até hoje.

Este processo político reflete os contornos locais atribuídos às definições das funções de pajé e cacique, a partir de dinâmicas políticas pré-existentes, nas quais tanto Sotero quanto Maciel já eram considerados lideranças de longa data e, de certo modo, ao tornarem-se mediadores dos contatos assumindo essas funções na organização indígena, além da garantia de uma confiança conquistada através de uma atuação prévia, selavam uma aliança entre dois núcleos familiares extensos fundamental para o fortalecimento da mobilização étnica entre a população do Sítio Fernandes.

Neste processo, outra definição importante foi acerca do etnônimo que seria adotado, momento de questionamento inevitável sobre o passado coletivo dos moradores do Sítio Fernandes: quem eram os seus ancestrais? De onde vinham? Que histórias contavam e que memórias possuíam sobre as gerações anteriores? Eram índios? Que eram “uma só família”, sempre souberam. Mas, a qual “etnia” pertenciam? “Povo dos Fernandes”, como são conhecidos em Aratuba e região? Mas que povo era esse?

Assim como criar as funções de pajé e cacique e começar a dançar o toré na aldeia, adotar um etnônimo era uma condição *sine qua non* para a obtenção do reconhecimento como povo indígena. Este processo foi o resultado de uma complexa rede de relações, fluxos de objetos, materiais e informações em cruzamento constante, compondo uma metáfora significativa para analisarmos a constituição de dinâmicas das identificações étnicas entre os Kanindé como um mosaico formado por elementos de procedências variadas, que recebem novos significados quando relacionados entre si e com a realidade na qual estão se inserindo. Não havia uma referência de pertencimento a um povo específico na memória social desta coletividade, no entanto, a ideia de uma origem comum era não só compartilhada, mas possuía certa uniformidade narrativa. Sotero conta que começaram a se mobilizar para serem reconhecidos “só como índio, indígena. Quando nois já tinha feito várias reunião, não se chamava povo Kanindé. Eu num conhecia assim, o meu pai ou minha mãe ou avó chamando nois de Kanindé não, de jeito nenhum!”

Outras lembranças foram reinterpretadas, já que poderiam trazer algum sentido para uma descendência indígena. Nesse sentido, memórias das migrações rememoravam que seus antepassados vieram de lugares determinados; buscaram saber quem havia vivido nesses locais, em que possivelmente estiveram seus parentes das gerações anteriores. As narrativas sobre migrações foram fundamentais na adoção do etnônimo Kanindé, aliadas a outro componente importante para a construção da etnicidade: as pesquisas que resultaram na formação dos “dossiês”, conjuntos documentais guardados no Museu dos Kanindé, formados a partir de 1995. Sotero, explicitando suas associações, conta que eles foram

(...) fazendo pergunta nos encontros. Uma das primeiras pessoas que fizemos pergunta foi a um historiador. O que significava uma história Canindé? Porque nois era daqui do sertão do Canindé e tinha essa ligação com a Gameleira, que é um povo nosso que é do sertão do Canindé. E eu fui até que respondi pra ele, que essa pessoa foi o Dr. Pinheiro, aí eu fui e disse que eu conhecia Canindé. Canindé era como eu conhecia a cidade de São Francisco, que se chama Canindé; e segundo é o animal, o burro, o boi, o jumento,

aquele bicho que é preto da barriga amarela, barriga assim quase branquicenta, nois chamava um jumento Canindé, um burro Canindé, um boi Canindé, porque ele tinha a barriga amarela, quase avermelhada e era preto, o lombo dele todo preto, o resto do corpo e a barriga branca. Aí eu conheci que era nossa palavra indígena. Depois dessa história alguns pesquisador, e desses que faz essas coisas com a gente, essas pesquisa que foi e disse que nois era Kanindé, Kanindé, eles chegaram a dizer que era com k e não com c, eu peguei aquilo na minha cabeça e espalhou aos quatro cantos que nois era uma família Kanindé (Cacique Sotero) (grifos meus).

Interpretam múltiplos referenciais temporais, simbólicos, espaciais e identitários, que vão definir um pertencimento que vem atuando como um importante sinal diacrítico que os vinculará, também, a um passado e a uma trajetória histórica que remonta ao Principal Canindé, chefe dos Janduí. Sotero lembra das influências na definição do etnônimo:

(...) um foi o Dr. Pinheiro e outro foi um cara que nois tava fazendo magistério, e era um professor que acompanhou magistério naquele tempo. Ele era de São Paulo, me falou essa história também, que era uma atnia que ele tinha visto numa pesquisa que tinha feito, esse povo Canindé, e eu num sei como. Até que adepois teve aquela história dos primeiro cacique, num sei se foi o primeiro, sei que era um cacique que ele era, os... Um nomezinho assim... que ele era o cacique num sei o quê Canindé... E daí acabou que eu vim acreditando assim na origem da gente, porque quando eu descobri que tinha a história de índio e vivia escondido, podia ter essa palavra também, índios Canindé, essa tribo Canindé, que não sabia da onde ela podia ser, e caiu, foi descoberto que era nois aqui no nordeste (grifo meu).

Em uma pesquisa feita por eles, em 1996, o Sr. Chico Silva, 81 anos, morador de Negreiros, sertão de Canindé, os contou que “Quem chegou aqui primeiro foi o Major Simão Barbosa Cordeiro em 1725, São Pedro era dum tal de Cabral (se refere à fazenda São Pedro). Os índios Kanindé que habitavam aqui, saíram em 1626. E eles eram pretos

da barriga branca, é por isso que se chama o animal preto da barriga branca de Canindé”¹²⁶.

4.2 Categorias nativas e narrativas do “descobrimento”

“Descobrimento” (ou “descoberta”) é uma categoria usada em escala temporal, que classifica o momento em que a população do sítio Fernandes assumiu a identificação indígena, em 1995. De sítio à aldeia Fernandes. A categoria demarca uma ruptura com outras identificações sociais (trabalhadores sindicalizados, agentes pastorais de CEB’s, comunidade rural camponesa etc.) para inaugurar uma identificação étnica (povo Kanindé), utilizada sempre como um discurso sobre a coletividade (“A gente começou a se descobrir”, “Da gente ser indígena”), o que denota que a “descoberta” é significada como uma escolha coletiva de parte do grupo familiar, que foi aos poucos se fortalecendo. Esta categoria é associada a dois episódios significados como importantes narrativas sobre o início do movimento indígena: uma reunião em Maracanaú (1995), e o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre (1996).

A “descoberta” é parte de um processo que adquiriu significados imediatos – a conquista da terra da Gia – e simbólicos, a construção social da etnicidade Kanindé. Com a participação de Cícero e Sotero na “2ª Assembleia dos povos indígenas no Ceará”, efetuou-se uma articulação fundamental para o desencadeamento de uma mobilização indígena nascente. A conexão entre o “descobrimento” e estes dois fatos constitui importante “ponto de amarração” (Montenegro, 2003) para a compreensão da construção social da memória indígena. A partir desse momento, passaram a vivenciar um criativo processo de reelaboração cultural, alvo de intensas disputas simbólicas entre diferentes representações sobre o passado e o modo de se organizar no presente, nas condutas individuais e coletivas, na relação com o Estado, no uso de objetos como sinais diacríticos, nas práticas religiosas e ritualísticas,

126 Depoimento do Chico Silva, 81 anos, nascido e criado na localidade Gameleira, município do Canindé-Ceará. Em 10 de setembro de 1996.

só para citar alguns campos de tensão mais evidentes. Uma questão decisiva seria, cada vez mais, afirmar ou negar um projeto étnico que passava a ganhar sentido, se posicionando perante a ele. Neste mesmo momento, começaram a realizar reuniões e organizar pesquisas documentais, bibliográficas e orais que resultarão no colecionamento de importantes documentos sobre a trajetória dos Canindé do passado e da própria população da aldeia Fernandes.

4.2.1 A primeira “reunião indígena”

CARTA CONVITE – II ASSEMBLÉIA DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ. Pitaguary, Genipapo-Canidé, Kariri, Tapeba, Tabajara, Tremembé, Potiguara de Monte Nebo, Tremembé e outros. Queremos convidar vocês para se fazer presente na II Assembléia Indígena no dias 27 e 28 de Outubro deste ano de 95, na cidade de Maracanaú. Depois da bonita experiência que tivemos em Poranga, de onde falamos de nós mesmo e do profundo conhecimento que tivemos uns dos outros, das nossas histórias, de nosso medo, da nossa coragem e força, é que resolvemos novamente voltar a se encontrar e ver o que mudou. (...). Nossa Assembléia será na serra do Pitaguary, o lugar é muito bonito, tem muito de nós, é nossa terra, nosso chão ¹²⁷.

A participação na 2ª assembleia dos povos indígenas do Ceará constitui, nas narrativas do “descobrimento”, uma importante referência simbólica e temporal para o início do processo de identificação como povo Kanindé¹²⁸. Segundo Sotero, “A Maria Amélia mandou uma carta pra mim e o Ciço ir para uma reunião (...) queria que nois tivesse lá junto com eles (...)”. Ao chegarem lá, até então não sabiam do que se

127 Carta Convite da II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará. 1995 (Acervo do Museu dos Kanindé).

128 Um importante registro etnográfico deste momento é o vídeo “II Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará” (Produção: Top Vídeo, Maracanaú/CE). Disponível via: <http://www.youtube.com/watch?v=KAjrUtzPtDo> . Acessado em: 8 de junho de 2016.

tratava, então perceberam que “(...) era uma reunião de índio (...), eles falavam da história indígena, histórias de outras comunidades, até chegar na história dos Maracanaús (os Pitaguary)” (Cícero Pereira). Sotero é enfático em afirmar a importância, no despertar para uma nova identificação, do fato de terem tido contato com os relatos dos outros povos neste encontro, relacionando-os a “(...) uma história que nós tinha também aqui na nossa comunidade”.

“Chegando lá nós se hospedamos no colégio, muita gente diferente, de outras etnias” (Cícero Pereira). Uma das primeiras surpresas foi encontrarem “(...) uma parenta nossa, que era a d. Joana Cadete, minha tia, irmã do Chico Cadete, da família da gente”.

“Ela mora lá (...). Nós encontremos nossos familiar lá, aí a gente disse ‘olha, já tem gente da nossa família morando aqui, né’. Além da identificação de parentes, os irmãos se reconheceram fortemente nas memórias compartilhadas nas conversas, em determinadas práticas sociais e nos modos de convivência e tratamento dos que participavam daquele momento. Aquele momento e a vivência efetuada no Encontro que despertou nos irmãos um olhar diferente para as lembranças que carregavam consigo, individuais e familiares. Após aquela experiência, não seriam mais os mesmos.

Segundo Sotero, “Aquele dia a gente teve a coragem de se declarar como indígena. Lá mesmo contemos quem era nosso povo, quem era nossos avós e quem somos nós. Nós somos indígenas”. Através do compartilhamento dos sentidos apreendidos com os parentes do Sítio Fernandes, iniciaram uma mobilização política de caráter étnico que resultou na construção de pertencimentos e na atribuição de identidades até então inexistentes, redefinindo as bases para uma nova política da memória para a representação do passado.

Entre os assuntos que foram discutidos nos dois dias de encontro, as questões relacionadas à saúde receberam destaque. A assembleia, que esperava aproximadamente 60 lideranças, ocorreu na “Serra do Pitaguary”, onde havia “um grande açude para tomar banho, cascatas, e muito de nossos troncos veios, uma grande mangueira que serviu para amarrar o nosso povo na escravidão, é o lugar sagrado, nela estão os espíritos de muitos de nosso povo que queria liberdade” (Carta-Convite). Foram dois dias intensos de trocas de experiências e, no final, se reuniram para “avaliar e fazer um relatório de como foi o encontro”.

Encerraram a assembleia com um momento ritual “embaixo da mangueira sagrada”, onde fizeram suas “danças e orações” (Carta-convite).

“Tribo esquecida em Aratuba vai à reunião”. Sob este subtítulo, em 27 de outubro de 1995, o jornal *O Povo* retratou a participação dos Kanindé na 2ª assembléia indígena estadual. No espaço museológico, Sotero aponta para a parede: “Essa reportagem aqui foi a primeira reunião que fiz, que eu recebi a carta e aí eu fui em Maracanaú e trouxe a história dessa reunião. Da história que nasceu o nosso grupo indígena”. Nosso primeiro contato com essa matéria ocorreu no próprio espaço do Museu dos Kanindé, pois a mesma se encontrava em destaque, pregada na parede. Ao apresentar os objetos, cacique Sotero sempre destacava a matéria como a “primeira história nossa”. “Nossa”, como povo indígena; dele, em particular, como liderança deste processo. Em sua fala, se apropria da representação construída pelo jornal sobre a ida deles à assembleia estadual, e aquele recorte passa a ocupar um lugar simbólico especial, destacado em meio aos objetos na parede principal do Museu. Atua como uma espécie de “registro de nascimento”, pois que de reconhecimento e, na apresentação que faz do Museu, está vinculado à assembleia e ao início da mobilização indígena, materializando sentidos para esta narrativa do descobrimento. O fato, em especial, está contextualizado como parte importante do processo de organização do movimento indígena no Ceará, marcando o momento em que os Kanindé a ele se integraram. À nível interno, tal acontecimento foi ressignificado quando foram-lhe atribuídos sentidos locais, atuando nas memórias sociais como uma espécie de narrativa fundadora da “descoberta”.

Seriam “cerca de 120 famílias de um grupo praticamente esquecido no mapa étnico do Estado”, representados por José Maria Pereira dos Santos, 52, e Cícero Pereira, 44 anos, irmãos, casados, agricultores e moradores do Sítio Fernandes¹²⁹.

Quando retornaram para o Sítio Fernandes, os irmãos convocaram uma reunião. “Contemos a história pra comunidade. Ficaram todos ansiosos pra querer saber, quem ia querer se assumir também,

129 *Jornal Diário do Nordeste*, dia 25 de outubro de 1995.

porque era uma novidade. Foi onde tudo começou” (Cícero Pereira). Naquele momento, lembra Sotero:

(...) criamos coragem de falar a história indígena. (...) nós ouvimos a história dos outros e se lembramos da nossa. (...) Eu tinha lembrança dos meus pais e dos meus avôs, num podia falar que era índio. Fui contando pros daqui, que aqui tinha índio também, (...) foi espalhando, chamando aquelas pessoas e crescendo o movimento.

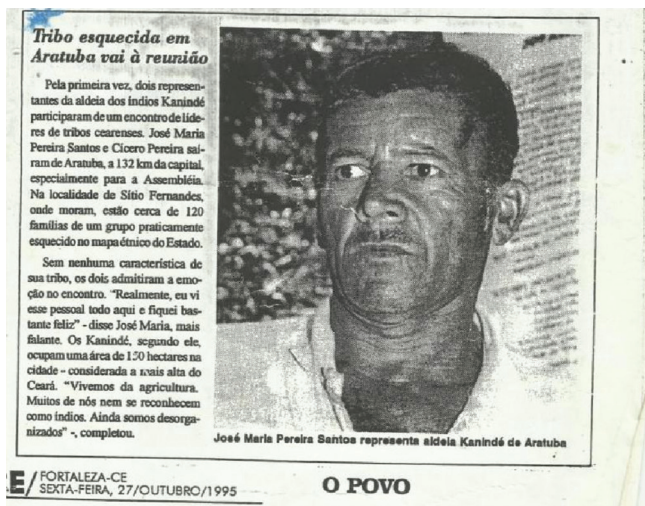
Segundo Cícero, uns

Receberam bem, outros assustados...ficavam duvidando, uns com um pé dentro e outro fora (...). Dissemos que nessa reunião tinha muito índio. (...) que tavam lá pessoas da família da gente, tudo índios, então nós somos também. Começamos a conversar, a discutir. Aí veio o problema da terra, da saúde, da educação.

A narrativa do descobrimento se confunde com a criação do Museu dos Kanindé. Descortina-se um horizonte mítico que cerca narrativas de origens, muitas vezes sob ares miraculosos, com o registro jornalístico sincrônico ao evento. Fato e prova documental. Além dos relatos orais, a reportagem e a carta-convite são documentos que permitem analisar, sob diferentes ângulos, a participação deles na assembleia e como esta foi ressignificada nas narrativas construídas em suas auto-representações.

A partir disso, conta “Sinhô” Bernardo: “O pessoal foi começando a entender, (...) em muitas reunião, estudando como era o índio”. Se, por um lado, a referência a esse encontro do movimento indígena é forte nos relatos orais de Cícero e Sotero acerca da “descoberta”, também está bem difundido nas lembranças de outras pessoas, embora de forma menos enfática, enquanto associação à mobilização. “Sinhô” Bernardo, por exemplo, conta que “Começaram a descobrir mesmo quando o Cícero e o Sotero foram pra uma reunião em Fortaleza com a Maria Amélia e gente de outras áreas. Eles amostraram alguma coisa lá que os meninos pegaram que aqui também tinha, aí eles trouxeram de lá”. Entre essas coisas, “que aqui também tinha”, Cícero destaca que, na

assembleia, “Começaram a contar o que faziam na pesca, na caça, conversava sobre o que acontecia nos matos. Eu digo: ‘é o que nois vive aqui na comunidade, nosso mesmo povo’”. Este processo de identificação que sentiram – com as memórias, com as pessoas, com as práticas – foi fundamental para a transformação subjetiva dos irmãos, para a percepção e o sentido dado por eles à sua participação e como passariam a atuar dali para frente. Iniciava-se uma modificação nas identificações individuais de Sotero e Cícero – o que Barth (2000) denomina de uma escala micro para a análise dos processos étnicos – levando-nos a refletir sobre a importância e a eficácia da ação dos indivíduos na história. “(...) uma posição privilegiada na cultura-tal-como-constituída pode ampliar as consequências da ação de um indivíduo” (Sahlins, 2008, p. 133). Nesse sentido, podemos analisar a relação entre um fato (a participação na assembleia) e um processo (a mobilização étnica Kanindé), o que Marshall Sahlins denomina de relação entre cultura e história (2003), se referindo ao contexto havaiano do século XVIII.



34. Reportagem do jornal O Povo, dia 27 de outubro de 1995.

Esta viagem para a assembleia e o seu retorno para o Sítio Fernandes marcaram o início do deslocamento temporal em busca de histórias, memórias, fotos, documentos, objetos e relatos que sustentassem à pressentida indianidade, que os irmãos passaram a acreditar

possuir. Com a formação dos “dossiês”, constituíram suas próprias fontes, através da produção de um arquivo documental significativo, hoje parte importante do acervo do Museu e fonte de pesquisas de estudantes da escola indígena, além de possuir vários itens referentes à questão indígena local e nacional, instâncias nas quais passaram a interagir.

A interação com os demais povos indígenas no Ceará foi fundamental para o processo de visibilização de suas demandas. A participação na assembleia indígena, o início da mobilização, o conflito com os trabalhadores da fazenda Alegre e a criação do Museu dos Kanindé, eventos ocorridos entre 1995 e 1996, estão intrinsecamente relacionados às narrativas de Sotero, a quem consideramos – utilizando uma designação de Barth (2000) – um “empreendedor étnico” e um arquiteto da memória, ao se portar como um artífice desta história. Se a “descoberta” como povo indígena está vinculada, à nível estadual, à participação de Cícero e Sotero na assembleia estadual dos povos indígenas do Ceará de 1995, internamente esta diferenciação se relaciona com o conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, em 1996.

4.2.2 O conflito com os “sem-terra” do Alegre pela Gia

A área da Gia nois trabalhava muito tempo lá. Nossos tios, meus pais. Tinha um posseiro, que era da fazenda Alegre, o Nemézio Lima, que era acostumado a arrendar essa terra em troca de forragens. Nois plantava o milho, o algodão, o feijão, colhia e deixava a forragem pro gado dele. A fazenda Alegre emendava com a Gia, tanto que a gente vivia sempre trabalhando. Começamos a ver que num tinha mais necessidade de pagar a renda, porque era um território da gente. Aí começaram a pensar na desapropriação da fazenda Alegre. Aí esse pessoal, quando começou a se organizar, procuraram a gente pra ajudar, porque era uma área que ia ficar pra nois, se nois lutasse junto. O que aconteceu foi que nois sentemos aqui, conversamos e discutimos. O patrão de lá, tava interessado em vender a terra a eles. O governo compra, paga e vocês ficam lá (Cícero Pereira).

A série de eventos relacionados ao conflito entre os moradores do Sítio Fernandes e os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, a partir de 1996, marcaram sobremaneira os Kanindé, no que se refere à sua associação como momento fundamental – um verdadeiro marco temporal – para o início da mobilização étnica.

Tratou-se de uma querela na divisão da terra da Gia entre os moradores do Projeto de Assentamento Alegre, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (localizado entre os municípios de Aratuba e Canindé) e o povo Kanindé, após a conquista da desapropriação da terra, resultante de uma mobilização conjunta dos dois grupos. De ambos os lados em conflito, foram acionadas instâncias diferentes a partir das identificações sociais e étnicas operadas pelos sujeitos em disputa. Foram envolvidos diretamente, além das duas populações, o INCRA, a FUNAI, o IBAMA, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Aratuba e Canindé, a AMIT e a Igreja Católica.

Este fato foi parte simbólica importante na constituição de uma diferenciação relacional, não só com os assentados – também agricultores rurais e sindicalizados, como eles e tantos outros grupos sociais da região – mas com uma determinada trajetória histórica e social vinculada a uma forma de identificação e de auto-reconhecimento relacionada com os processos políticos que os moradores do Sítio Fernandes vivenciavam desde a década de 1960, portanto, de classificação social, que remonta tanto aos embates sobre a representação do passado como às formas de mobilização e estratégias políticas no presente.

Muitos documentos guardados no acervo do Museu dos Kanindé são fragmentos que registram a visão indígena do processo que passaram a vivenciar. Este acervo foi sendo reunido por Sotero durante o conflito; além de ter atuado ativamente no processo, tornou-se o arquivista do grupo. São atas de reuniões e encontros, listas com nomes de pessoas que participaram de ações específicas, cartas, convites, escritos diversos, pequenos bilhetes etc. O período entre os anos de 1995 e 1997 foi um importante momento para a incorporação de documentos e produção de registros, como parte fundamental do processo étnico. Para este mesmo período há também uma série de ofícios e cartas enviadas e recebidas entre as entidades e instâncias envolvidas. Estes documentos, juntos com os vários relatos orais que registramos, possibilitaram-nos uma análise conjunta dos fundos documentais (oral

e escrito), adentrando na densidade etnográfica do vivenciado, ao mesmo tempo em que percebemos como estes fatos foram ressignificados na memória social, como são lembrados através da oralidade e indexados a sentidos vinculados a uma semântica indígena. Neste cruzamento analítico e interpretativo, analisaremos os processos vivenciados pelos Kanindé naquele momento, relacionando a diversidade de sujeitos em interação à projeção de diferentes identificações e memórias a se mobilizar conforme os interesses em questão, motivados por um conflito na divisão de terras.

Nas memórias orais, os vários episódios se confundem, como resultado do trabalho que as memórias individuais e sociais produzem com as lembranças de suas experiências, altamente relacionadas com o momento presente de rememoração.

Para a compreensão do conflito, há de se entender o significado destas terras para os Kanindé. Gia e o Rajado são, historicamente, as duas principais terras utilizadas para o plantio da população da aldeia Sítio Fernandes. No Rajado, a organização social e o parentesco fundamentam o modo de produzir, a divisão da terra e suas modificações ocorridas ao longo das gerações, inclusive os modos de partilha relacionados à herança. O sistema de trabalho na Gia é uma metáfora para compreender as relações entre terra, trabalho e produção agrícola na região da serra da Aratuba (ou, para utilizar uma designação oriunda da tradição marxista, das relações entre trabalho e capital). As relações estabelecidas, a partir da terra da Gia, entre os trabalhadores rurais (indígenas ou não) e os proprietários simbolizam uma série de práticas vinculadas a um modo de produção baseado no pagamento de renda – em suas diversas variações (pastagem, gêneros, porcentagem) – no trabalho “de alugado” (por dia de serviço) e na exploração da mão de obra dos agricultores. Estas relações de trabalho foram combatidas através dos processos de mobilização e organização social empreendidos, principalmente, a partir da década de 1960, no qual os trabalhadores rurais brasileiros, cada vez mais, buscaram direitos sociais relacionados à terra para moradia e a melhores condições de trabalho. A organização dos sindicatos de trabalhadores rurais será um momento importante no enfrentamento com os grandes latifundiários.

No Ceará, houve um intenso período de mobilização camponesa ao longo da década (de 1980), que iria se concretizar através de diversos processos de desapropriação de fazendas pelo INCRA. O apoio de setores da Igreja Católica, especificamente aqueles organizados através das Comissões Pastorais da Terra (CPT's) e da criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), foi crucial, inclusive para a região que eu pesquisava, além de outras no estado (PALITOT, 2010). Assim, mobilização camponesa e ação pastoral convergiam entre si como projetos políticos associados em contraposição aos processos de modernização rural, implantados através de projetos agroindustriais a partir da década de 1970. Todavia, se a mobilização de “trabalhadores rurais”, como categoria política e coletiva, configurava-se historicamente no Ceará, ela se fortalecia ao mesmo tempo em que as demandas étnicas indígenas passavam a se constituir como uma possibilidade até então insuspeita (Valle, 2011, p. 50).

Nesta direção, a partir dos primeiros anos da década de 1980, processos de identificação étnica resultaram em mobilizações políticas diferenciadas dentre muitos dos grupos que haviam vivenciado uma organização social através do sindicalismo rural no Nordeste brasileiro, como entre os Tremembé e os povos da região de Crateús (Potiguara, Kalabaça, Tabajara, Tupinambá, Gavião, Kariri e Tubiba-tapuia), para citar exemplos no Ceará (Valle, 1993; Palitot, 2010)¹³⁰.

Com o início da mobilização para a desapropriação da fazenda Alegre por parte dos trabalhadores que residiam e trabalhavam na propriedade, a população do Sítio Fernandes foi convidada a participar do processo, por volta de 1995. Uma das lembranças mais recorrentes sobre este momento inicial é o da criação de uma “caixinha”, feita para arrecadar recursos e que, em nosso ponto de vista, pode simbolizar a união das duas populações com o objetivo comum de lutar pela desapropriação. Zé Maciel contou que os Kanindé “(...) pagavam 50 centavos”¹³¹, e

130 Sobre as clivagens e relações entre mobilizações étnicas e organização rural de camponeses, abordando etnograficamente as situações Tremembé, mas com uma boa contextualização sobre o campo indigenista cearense, ver: Valle, 2011.

131 Entrevista com José Constantino dos Santos, o Zé Maciel, 45 anos, caçador, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

esses recursos eram utilizados, segundo Sotero, para “ir pra Fortaleza, ir pra Funaia ou pagar a passagem da pessoa”. A mobilização conjunta possuía sentidos diferentes que motivavam o envolvimento das partes, pois, como afirma Sotero “(...) Eles se juntaram com nois, nois lutando pela Gia e eles lutando pelo Alegre”. Entretanto, desde o início da mobilização, já haviam fatos que desagradavam os Kanindé, o que levaria a um posterior rompimento da aliança. Segundo o Pajé Maciel,

Depois o Nemésio (o patrão, dono da fazenda Alegre) vai e vende a fazenda e num lembrava que tinha nois dentro. O INCRA comprou o Alegre. Aí o Alegre queria que os daqui que trabalhava na Gia, umas 16 pessoas, fosse ajudar eles a fazer cerca lá no Alegre. Deixa que a negrada daqui viram que não dava certo, aí o INCRA soube que tinha essa turma de índio aqui dentro.

Sotero conta que, com a desapropriação,

Aí nos fumo e veindiquemo que essa parte era nossa, dos nossos avós, bisavós, que trabalhava nela, e ela era nossa. Teve uma lutazinha com a fazenda Alegre, que tava conquistando os sem-tetos, que nois chama os sem-terra, né, que se juntou mais nós os meninos do Alegre, e fizeram uma medição sem combinar com a gente. Nós se revoltamos dentro da história. Foi preciso vim o sindicato de Canindé, o sindicato de Aratuba, a comunidade aqui do Fernandes e o INCRA do Brasil. Foi aí que houve uma revolução (Cacique Sotero).

A identificação como povo indígena fundamentou uma reavaliação do passado coletivo e da própria relação com a terra, possibilitando uma tomada de consciência acerca da exploração provida do pagamento de várias formas de renda. Segundo Zé Maciel,

Quando a gente descobriu que era indígena, descobriu que os donos daquela terra era nois, por aquela terra podia trazer muitas coisa boas. Portanto, lá é a raiz de tudo, foi onde nois descobrimos que pagava renda à toa, saía carradas de milho daqui pra Aratuba, pra quem num era dono.

Os Kanindé baseavam seus argumentos na afirmação da condição étnica para considerarem a terra da Gia como deles, já que seus antepassados vinham trabalhando nela há várias gerações. Para Sotero, “(...) quando nois descobriu nossa história indígena e conhecemos que os meus avôs e nossos pais trabalhavam lá, disse não, agora num é mais da fazenda Alegre não, e sim da comunidade dos Fernandes. E nois fomo lutar por ela”. Há uma íntima ligação entre a “descoberta” da condição indígena e uma reinterpretação do estatuto da terra.

A categoria “descobrimento” abarca o processo de reinterpretação que os Kanindé fazem de sua trajetória histórica enquanto grupo social, fundamental em sua afirmação como povo indígena. Através da luta pela Gia, “descobriram” o que já eram, mesmo sem afirmarem-se. Já eram, como sempre falam, assim como seus antepassados – as várias gerações que trabalharam pagando renda na Gia – índios; mas como não sabiam – ou preferiam esconder, lembremos das palavras do pai do cacique – não afirmavam isso abertamente. Com o “descobrimento” como povo indígena, modifica-se a compreensão que faziam acerca da propriedade fundiária da Gia, que possibilitará uma nova correlação de forças entre as partes envolvidas. Trabalhar nessa terra há várias gerações vai significar, a partir da conscientização de que são um povo indígena, a justificativa do direito à sua posse.

Cada um dos grupos apontava as razões que legitimavam a reivindicação pela terra. “Nois dizia que era nossa por causa dos nossos tios, nossos mais velhos, que trabalhavam na terra. Eles diziam que era desse fazendeiro que eles tomaram a posse, que era do Alegre (...)” (Cacique Sotero). Este foi um importante momento na redefinição, interna e externa, das disputas simbólicas e lutas de classificação na aldeia Sítio Fernandes e região. A mobilização dos Kanindé, que estava baseada em uma organização social como povo indígena, um caso de etnicização da política, foi fundamental para garantir a posse da terra da Gia, em um conflito que foi a primeira oportunidade em que relacionaram a identificação étnica à mobilização política. “A importância da Gia é tudo, porque foi donde nois começemos a descobrir a origem da gente. A Gia é a raiz, tudo foi descoberto de lá. Aí foi que começou o movimento e a gente foi descobrindo que era o que nois somos hoje” (Zé Maciel). Só então os Kanindé estabeleceram contatos diretamente com a FUNAI. Antes disso, afirma Sotero, “Nois num tinha esse costume de tá ainda

se comunicando com a Funaia”. Acionaram esta identificação e, consequentemente, o órgão indigenista oficial, através do estabelecimento de uma rede de contatos dentre os quais a ação da AMIT, capitaneada pela indigenista Maria Amélia Leite, terá um importante papel mediador.

Diferentemente da maioria das mobilizações efetuadas por populações rurais da região – que se organizaram apoiados pelos Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Aratuba e Canindé e pela paróquia de Aratuba – para transformarem as propriedades em que moravam e trabalhavam em Projetos de Assentamento (PA's) – os Kanindé optaram por se organizar sob a bandeira da identificação indígena. Esta escolha permite adentrar, dentre outras, na relação que nos interessa: a dinâmica entre identificações étnicas e memória, em um processo ativo de reinterpretação do passado. Ao mesmo tempo, através da abertura do Museu dos Kanindé e da formação dos dossiês documentais, os Kanindé iniciavam um novo modo de auto-reconhecimento enquanto povo, redefinindo as redes de diálogo estabelecidas e formas de organização internas. Como afirmou, enfaticamente, Zé Maciel: “Nós num somos sem-terra, nois somos indígenas”.

Identificamos no acervo do Museu dos Kanindé o seguinte documento: “Vai para comunidade de Fernandes aus coidados do Henrique”:

Alegre 9-10-95. Nós da comunidade de alegre estamos lhes convidando para vir participar de reunião quinta-feira as 5 horas da tarde. Porque nos tivemos uma reunião com os técnicos do INCRA eles pediram que nos fizesse uma reunião com as famílias enteresse morra no imóvel nos achamos por bem convidar vocês. Caso vocês interece morra no imóvel. Porque seita feira eles vem fazer o casdratamento das famílias trazendo todos documentos da família. Agradece a prezencia de todos.¹³²

O bilhete trata do processo de cadastramento das famílias que morariam no assentamento Alegre, que estava muito provavelmente

132 Bilhete dos moradores do Juazeiro para Cícero, 29 de novembro de 2006. Acervo do Museu dos Kanindé.

em processo de negociação com o INCRA. Foi justamente numa dessas reuniões dos grupos na fazenda Alegre, muito rememorada pelos Kanindé, que a aliança foi rompida de vez. Zé Maciel relata que, durante a mobilização pela desapropriação:

Nois ia pra lá às vezes e num tinha oportunidade de falar. Um dia nois fomos. Rapaz, hoje nois vamos quinze pessoas pra reunião no Alegre, tudo de jumento. Um magote de jumento faz uma zuada medonha, quinze jumento. Chegando lá, amarramos os jumento no balcão que tinha debaixo do juazeiro. Quando nois pisa na sala da reunião, eles falaram que era pra falar quando chegasse a vez. Começou a reunião, só eles. Quando a gente ia falar, diziam: ‘só quando chegar sua vez’. Muito bem. E a reunião ficando tarde, tarde, e num tinha vez pra nois dizer nada. Os jumentos naquela zuada medonha. Aí incomodou tanto que eles mandaram a gente tirar os jumentos de lá. Aí, a gente foi falar uns quatro duma vez: ‘Rapaz, como nois num tem vez e vocês tão querendo alguma coisa contra nois. Vamos embora e o negócio d’agora em diante vai ser feio!’ Aí saímos todo mundo e voemos em cima dos jumento e viemos embora! Aí o pau torou! Foi daí pra cá que começou nossa coisa contra os sem-terra.

Um dos episódios mais marcantes nas memórias sociais dos Kanindé nesse processo foi o que muitos denominam de “broca na Gia”. “Brocar é derrubar os matos, cortar com a foice, pra poder queimar e plantar a roça” (Cícero Pereira). Entretanto, a broca aqui tratada adquiriu um significado diferente no conflito entre os Kanindé e os “sem-terra do Alegre”, porque, nesse caso, representava tomar a posse da terra disputada.

Após a desapropriação da fazenda Alegre e a divergência na divisão das terras entre os outrora aliados, os assentados iniciaram a derrubada de uma mata na área da Gia que os Kanindé consideravam sua. “Nós fumo e botemo um de cima pra baixo e eles botaram um de baixo pra cima. Até que onde eles botaram, nós paremos” (Zé Maciel). Foram desmatadas duas grandes áreas, uma em direção à outra, de 10 hectares, aproximadamente. Zé Maciel conta que, normalmente, os Kanindé “(...) trabalhavam na parte de cima” e os assentados “(...) na

parte do plano, embaixo”, já que esta porção de terra se localiza, como maior parte do território habitado por eles, em uma “quebrada”.

A partir deste episódio, várias instâncias foram acionadas para mediar uma resolução pacífica para o caso. Iniciou-se o processo de reconhecimento étnico dos Kanindé, por parte da FUNAI. Com a não definição da área demarcada e/ou declarada indígena pelo órgão, a própria delimitação da área do assentamento não poderia ser feita pelo INCRA. Com algumas variações, a versão de Zé Maciel corresponde ao que mais marcou os Kanindé na realização da grande broca, segundo relatos orais de vários indígenas. Contam que, num dos dias em que o grupo trabalhava, os assentados, em cima de um monte,

Vieram pasturar nois. A gente só ia parar quando se encontrasse que num desse pra brocar de um pro outro. O que eles fizeram, botaram imposição e quiseram entrar em conflito. Vieram pasturar nois, uma quantidade de dez armados de espingarda e vieram enfrentar nois. Pensaram que nois era só um pouquinho e justamente se fosse pra matar nois eles tinham matado um bocado, mas como eles viram que eles era pouco e nois tinha 42 homens nessa broca, aí eles teve medo. Tava até o seu Joãzinho lá de Almofala e o Chico num-sei-de-quê, o resto era tudo daqui. Os dois era de fora e quarenta daqui (Zé Maciel).

A participação das numerosas famílias do pajé Maciel, do cacique Sotero e do núcleo dos Lourenço foi fundamental. Consideramos que este episódio fortaleceu as relações de reciprocidade que já vinham sendo viabilizadas pela AMIT, entre Os Kanindé e os Tremembé de Almofala, já que a participação do Cacique João Venança e de outros Tremembé nos episódios até hoje é muito lembrada pelos Kanindé. Além de sua presença física, ainda traziam o seu Torém, fundamental nas disputas simbólicas em questão.

Além dessa mobilização efetiva de dezenas de homens – um verdadeiro exército – a articulação em diversas outras instâncias institucionais possibilitou o envolvimento de outros atores e grupos sociais externos na questão. Reuniões entre os dois grupos e órgãos

governamentais responsáveis foram realizadas para tentar solucionar o caso¹³³. Enquanto isso, Maria Amélia Leite, através da Amit, encarregava-se de contatar a FUNAI, para que intercedesse a favor dos Kanindé que, naquele momento, ainda não eram reconhecidos pelo órgão como povo indígena.

Foi apenas a partir desse episódio, que beirou um conflito de proporções mais graves, que ocorreu uma intervenção mais efetiva da FUNAI, do INCRA e do IBAMA na questão, com a presença de técnicos destes órgãos para participarem das negociações entre as partes¹³⁴. Por conta da “broca” feita pelos Kanindé, os assentados os denunciaram ao IBAMA, que enviou técnicos a Aratuba. Como o maciço de Baturité é uma Área de Preservação Ambiental, qualquer intervenção

133 Dentre estas reuniões, destacamos algumas, cujo significado foi ressaltado em diferentes relatos orais. A realizada no dia 29 de agosto de 1996, para discutir o “problema existente entre assentamentos do Alegre e Fernandes”, que contou com a presença do INCRA, STR’s de Aratuba e Canindé, FUNAI (representado por Marcos Clemente da Silva), Igreja Católica (representada pelo padre Moacir Cordeiro) e as partes envolvidas. Nesse encontro, definiu-se uma comissão para buscar uma solução para o caso (Ata da reunião realizada entre trabalhadores, técnicos do INCRA e padre Moacir Cordeiro Leite, em 29.08.96. Mitra Arquidiocesana de Fortaleza. Paróquia de São Francisco de Paula. Aratuba-Ceará. Arquivo do Museu dos Kanindé). No dia 12 de setembro de 1996 voltaram a encontrar-se, as mesmas entidades e partes envolvidas e, no dia 19 de setembro, reuniram-se na área da Gia em que haviam sido feitas as “brocas”, “dois desmatamentos, com corte raso, na parte Norte da área do assentamento”, que situam-se a barlavento de Aratuba, “estimados em aproximadamente 10 ha cada” (Relatório de visita técnica aos projetos de assentamento Touros e Alegre, do Incra (Antônio Edinardo Soares de Sena e Francisco José Arruda Canuto). Incra – Supes-CE, Ditec-Nuflor. 24 de setembro de 1996. Acervo do Museu dos Kanindé).

134 Entre os dias 18 a 20 de setembro de 1996, Marco Aurélio Cândido da Silva, técnico do INCRA, esteve na área disputada, com o objetivo de “Moderar acordo conciliatório, entre os assentados do P.A. Alegre e Comunidade dos Fernandes”, segundo o seu “Relatório de viagem”, motivada pela ocupação indevida de uma área do citado P.A.” Participou de uma reunião, junto aos representantes do IBAMA, FUNAI, STR’s de Aratuba e Canindé, além das partes envolvidas. Em tal oportunidade, “O representante da Funai-Administrador da Funai na região Nordeste, foi categórico ao afirmar que a comunidade dos Fernandes, oficialmente, não são remanescentes de povos indígenas, merecendo portanto um estudo antropológico para confirmar tal hipótese. Como toda a argumentação da comunidade dos Fernandes fica baseada nessa hipótese, amenizou os ânimos e com isso facilitou para chegarmos ao acordo” (Relatório de viagem. 11 de novembro de 1996. Incra, Superintendência Regional do Ceará, Divisão de assentamento).

deveria ser comunicada ao órgão com antecedência. Técnicos estiveram na região, se reunindo com indígenas e assentados.

Um dos resultados dessas reuniões foi o estabelecimento de um acordo entre as partes com o objetivo de “cercar a área de terra, pra nós passar um arame” (Cícero Pereira). De Almofala vieram dezesseis rolos de arame, doados pelos Tremembé. Segundo tal acordo, os Kanindé se comprometeriam a “botar seis famílias pro Alegre, que nem fosse o Alegre entrando na Gia”. Tal acordo não foi cumprido pelos Kanindé desde o início¹³⁵ e, segundo os próprios, foi uma estratégia para garantir, naquele momento, a posse da terra disputada. Segundo Cícero,

Nem nois quer ir pro sertão nem o sertão quer vir pra cá, nois tamo acostumado aqui, com nossa temperatura com frio daqui, e sertão tá acostumado com a quentura lá. Nois pode ir pra lá pra passar um dia, fazer uma plantação, uma coisa, mas morar lá, não. Aí nois se juntemos e cerquemos. Foi muié, homem, cercar lá.

Nesse momento, os Kanindé realizavam as várias pesquisas orais com os mais velhos da família, representativas da íntima ligação entre mobilização política, memória e processos de identificação étnica. Segundo Sotero, desde que iniciaram esta luta, “(...) nós fomo contando a história, conversando com os mais velho a história de nosso avós”. Existe no acervo documental do Museu dos Kanindé uma longa listagem com nomes dos mais antigos que foram identificados. Nos primeiros anos de mobilização, os Kanindé vivenciaram um

135 No dia 1º de outubro de 1996, na sede da associação do assentamento Alegre, se reuniram a comunidade dos Fernandes e do assentamento, na presença de representantes dos STR's de Aratuba e Canindé e do INCRA, para a assinatura de um Termo de Compromisso, que estabelecia o “cadastramento de nove famílias pertencentes à Comunidade Fernandes”, que deveriam ocupar a “localidade denominada ‘Buraco da Gia’ pertencente ao imóvel Alegre e perfazendo uma área total de 265 ha., responsabilizando-se pelo pagamento da mesma junto ao Incra. As famílias comprometiam-se a explorar a área “de forma a não causar danos ao meio ambiente responsabilizando-se perante ao Incra e o Ibama pelo uso indevido da mesma”. As duas populações comprometiam-se a “respeitar a demarcação dos limites efetuada pelo Incra” e “desenvolver uma convivência pacífica e solidária de forma a favorecer o desenvolvimento de todo o assentamento” (Termo de compromisso. 1º de outubro de 1996. Acervo do Museu dos Kanindé).

período intenso de reinterpretação do passado coletivo, no qual memórias sociais foram acessadas, revisitadas e rearticuladas junto às novas experiências que passaram a vivenciar nas interações com o movimento indígena e com outros órgãos do Estado, a partir de uma nova forma de mobilização. Esse era o momento em que empreendiam a disputa pela posse da Gia e coletavam os materiais que formariam os chamados “dossiês”, documentos variados que consideramos intimamente associados aos processos de reelaboração cultural e reinterpretação da história.

4.3 Narrativas sobre si e a construção social da memória Kanindé

“É tal a força da solidariedade das épocas que os laços de inteligibilidade entre elas se tecem em dois sentidos” (Bloch, 1970, p. 42).

Os Kanindé denominam o acervo arquivístico e documental que foi sendo armazenado no Museu dos Kanindé de “dossiês”, principalmente duas grandes pastas de documentos e estudos, coleção que fundamenta a historicidade dos Kanindé e, conseqüentemente, fortalece sua reivindicação de reconhecimento como um povo indígena que possui uma longa trajetória. “Esse lado é a história das apostilas, o dossiê (...) a gente vai selecionar a história, temos uma história também das terras da gente, do começo de que foi dos antigos” (Cacique Sotero). Os documentos estão acondicionados em pastas e envelopes plásticos individuais. São estatutos, ofícios, textos, livretos, bilhetes, cartas, desenhos, recortes, jornais, emails, fotos etc.; separados, classificados e disponíveis para a pesquisa de estudantes e professores indígenas.

Percebemos uma estreita relação entre a formação deste acervo e o momento em que ele foi organizado. A sesmaria de 1734 e a escritura da terra de 1884 entraram no Museu dos Kanindé em 1996 e 1997, respectivamente, momento fundamental nas lutas políticas e disputas de classificações sociais que vivenciavam, na qual relacionamos a coleta e a produção de documentos (formação de arquivo) aos processos de mobilização étnica vivenciados.

A diversidade de registros permite-nos traçar uma abordagem em média escala (Barth, 2000) dos primeiros anos da mobilização. Permite acompanhar o diálogo com o Estado, com as entidades e órgãos, com outros povos etc. Possibilita traçar uma rede de intersecções e interações entre atores e grupos sociais diversos a partir da análise da produção social do registro/evidência/fonte, enunciadas para estabelecermos a contextualização de onde germinaram as ressignificações da memória, objetos e patrimônios no Museu dos Kanindé. Reapropriações de vários tipos ocorreram com a musealização, como parte do processo de rearticulação de referenciais lembrados, herdados e vividos, de um patrimônio compartilhado entre um grupo de parentesco cujo bem maior é a terra onde habitaram seus ancestrais e hoje vivem.

Se a oralidade logo despontou no horizonte das ressignificações no processo de identificação dos Kanindé, estas memórias individuais e coletivas contaram com um importante reforço: os documentos que foram sendo coletados, incorporados ao seu panteão como acervo e representação apropriada. Foram reunidos estudos e fontes históricas sobre os Canindé do passado, documentos cruciais para a identificação de um presente articulado a um passado indígena.

A referência ao chefe Canindé é inserida após a adoção do etnônimo, reiterada de forma esparsa entre as gerações de lideranças mais antigas, e enfatizada entre os professores indígenas, que são lideranças bem mais jovens que assisitiram ainda crianças as primeiras mobilizações por reconhecimento. A apropriação da história da trajetória do povo Canindé como passado indígena ocorre em meio às pesquisas empreendidas na busca de dados e informações com as quais e a partir das quais erigiram novas memórias e/ou renovados modos de lembrar. Nesse processo, serão fundamentais as interações com a AMIT e com pesquisadores. A construção destes registros faz parte da mobilização interna em meio aos questionamentos sobre a legitimidade de serem indígenas. Os Kanindé produziram uma série de estratégias para o reconhecimento e construíram uma eficiente política da memória, que fundamenta a revisão de um passado do qual provêm sentidos possíveis para as transformações nas identificações sociais em construção.

43.1 Secas, migração e a história de Manoel Damião

Algumas narrativas conectadas que vêm sendo articuladas sobre o passado dos Kanindé relacionam memórias orais familiares, as secas de 1877 e 1915 e a história de Manoel Damião. Sotero conta que ele

(...) é o pai do meu avô. Baixinho, carona véia coizada, com a venta deste tamanho e os peizão desta grossura. Ele veio de Mombaça, de Mombaça foi pra Quixadá e de Quixadá ele veio morar na Cumbuca, que é um rio que tem ali perto de Aratuba. Ele veio pra aqui e dali ele veio morrer aqui nos Fernandes, no pé da serra (aldeia Balança), que já é terra indígena.

Em seu relato, Sotero dá atenção especial aos traços físicos e fenotípicos do seu bisavô (rosto, nariz, pés) e à sua trajetória migratória. Segundo a irmã do cacique, d. Maria Porfírio,

Daqui da minha parte dos meus avós, o meu bisavô dizia que era filho de uma índia. Era Manoel Damião. Minha vó contava e eu conheci ele (...). O nome dela, da mulher, primeira esposa dele, que ele foi casado duas vezes, era Fiorina, e a minha vó se chamava Carolina, a índia, a primeira mulher dele¹³⁶.

Seja mulher ou mãe, a vulgata da avó, a índia Carolina, pega como “*coisa da mata*”, faz-se presente enquanto tradição oral do núcleo familiar de Sotero, Cícero e dona Maria Porfírio, três dos filhos de Lafayete Francisco dos Santos. Isso se evidencia, por exemplo, quando “Sinhô” Bernardo lhes atribui a memória desta narrativa da trajetória dos antepassados. “Essa história aí, os meninos, o Cícero e o Sotero, quando eles foram na reunião em Fortaleza, foram descobrindo que foi pegado essas história mesmo. (...) Porque essas histórias foram pegado

136 Entrevista com Maria Tereza dos Santos, Maria Porfírio, 69 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de junho de 2011.

agora depois que foi começado”¹³⁷. “Sinhô” associa o momento em que passam a narrar aquela migração como história coletiva, à identificação como indígenas, mas também enquanto memória familiar, quando afirma que “(...) os meninos tem histórias dos pais, o Lafaiete, aquela história que sempre a gente ouve. Ele às vezes dizia: ‘você é índio mesmo’”

Esta trajetória para o passado Kanindé que remonta a Manoel Damião foi bastante ressaltada nas diversas representações construídas através da imprensa, nos documentos do Museu, na oralidade e no significado atribuído aos próprios objetos. Essa narrativa, contada em primeira pessoa, se erige sob o signo da reinterpretação das memórias de acordo com os novos referenciais para uma narração do passado como aspectos fundamentais no processo de reorganização de diferenças. Sotero é enfático, se referindo ao trajeto de seus ancestrais: “Até onde eu conheço, foi de Mombaça, Quixeramobim, Banabuiú, Quixadá e Aratuba, do meu conhecimento é até aqui”.

Uma referência bastante enfatizada por Sotero é uma passagem por Quixeramobim. “O Chico Cadete morreu com quase 90 anos em Quixeramobim. Ele nasceu aqui, a família dele era toda daqui, mas ele morreu em Quixeramobim”. Chico Cadete é irmão de Joana Cadete, a parente que encontraram na assembleia de 1995, em Maracanaú, vivendo entre os Pitaguary. Segundo Cícero, ele “(...) morou aqui nos Fernandes e no Quebra-Faca, quando era menino. Aí depois saiu daqui e foi ficar lá. Saiu por aqui por esse sertão todinho até chegar no Quixadá. Ela tem na base de uns quase noventa anos”.

Os vários núcleos familiares, com suas distintas trajetórias, possuem lembranças e narrativas que confluem neste amálgama entre passado e presente, necessário à constituição social da memória. Deste modo, a vulgata da “avó pega a dente de cachorro” estará presente também na tradição oral dos Soares. Segundo d. Tereza Soares, “(...) a mãe do meu pai era índia, vinda lá dos Cambobô parece, esse lado pra cima de Canindé. Eu acredito que ela era mesmo, porque ela era parecida uma índia, eu ainda a conheci. Era uns cabelo liso, uma véiona

137 Entrevista com Francisco Bernardo da Silva (“Sinhô”), 71 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de abril de 2011.

comprida”¹³⁸. Ao remontarem aos velhos, muitas vezes os Kanindé enfatizam os traços físicos, relacionando-os à indianidade. Dona Tereza Soares lembra que seu pai, Luís Soares,

(...) contava que tinham pegado a avó dele nos mato pra vim pra casa. Disse que veio amarrada, aí botaram ela em casa, ainda quis fugir e pegaram ela de novo. Trancaram dentro de um quarto pra ela não sair, passou uns 15 dias pra poder se acostumar em casa. Mas ela vivia nos mato.

Histórias de medo, “história assombrada”, associadas ao ocultamento da condição indígena no âmbito doméstico-familiar.

Eu só tenho lembrança mesmo do pai do meu avô e do pai da minha avó, que ela já dizia que ele era índio. Eu já cheguei a conversar com ele. A minha mãe é que sempre chamava nois de índio e a vovó contava muita história indígena, mas tudo história assombrada” (Cacique Sotero).

Ao interpretar a atitude dos pais e avós como uma estratégia para a sobrevivência, na medida em que a perseguição é sempre ressaltada, os Kanindé significam uma continuidade para sua indianidade que, mesmo escondida sob o véu do espaço doméstico, era compartilhada enquanto segredo de família, patrimônio transformado em herança pela rememoração familiar.

Dizia que ninguém podia conversar sobre índio, porque o homem branco já vivia escutando, porque era pra eles acabarem com a gente, matar a gente. Eles sempre conversavam coisas ocultas com a gente. Quando eles diziam isso, a gente num podia falar tobém. As lembranças que eu tinha eram desse jeito, os meus avós já falavam em índio. O meu bisavô já falava em índio, mas não que a gente fosse tão conhecido na história indígena (Cacique Sotero) (grifo meu).

138 Entrevista com dona Tereza da Silva Santos, a Tereza Soares, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de abril de 2011.

Se, por um lado, as perseguições motivaram a não identificação, como uma estratégia de sobrevivência, por outro, estas “coisas ocultas”, de memórias silenciadas e “histórias assombradas” (Pollack, 1989), resistiram no espaço doméstico, e serão importantes referências rearticuladas para a afirmação étnica. Além das perseguições, destacam-se na oralidade, fortemente relacionadas às migrações, os relatos sobre as secas do fim do século XIX e de 1915. “A gente conhecia o sofrimento dos índios atrás de água quando havia seca. Isso é uma verdade, que ainda hoje gostamos muito de tá nessas quebradas” (Cacique Sotero). Essas secas foram mais um motivo para deslocamentos forçados de populações indígenas. A água tornou-se, nas narrativas dos Kanindé, um importante bem a ser buscado e uma motivação para novos processos de deslocamento territorial. Talvez por conta disso, a presença de “olhos d’água” (nascentes) também é constante, seja nos documentos (olho d’água do Xoay, na sesmaria), no presente (como o do Tavares, onde buscavam água, historicamente) ou na oralidade, como no relato a seguir:

Já ouvi deles, do meu bisavô, por donde eles tinha passado. Quando ele veio, passou um dia morando bem pertinho do Fernandes, que hoje é Fernandes, nós chama Cumbuca. Lá tem um oio d’água que nunca secou, um riacho que é correndo direto. Esse tempo aí passou. Aí ele veio morar na minha vó, que já morreu. Aí, da vovó foi que ele também morreu, que é o Manoel Damião. Ele é o pai da minha vó (Cacique Sotero) (grifo meu).

Seja Manoel Damião o pai do seu avô ou da avó, e a índia Carolina, a sua mulher ou mãe, as narrativas e suas variações entrelaçam seca, migração e a identificação com um antepassado indígena. De modo semelhante, mas percebido como tradição oral fortemente difundida, é a identificação de ancestrais comuns que unificam a parentela que, sob as clivagens distintas em relação à etnicidade, diferentemente interpretam a ligação com os três irmãos Francisco dos Santos. Se em 1874 eles estavam comprando a terra que atualmente forma a aldeia Sítio Fernandes, provavelmente devem ter enfrentado a seca de 1877 já no local. Não possuímos referências acerca desse enfrentamento, entretanto, o modo como a seca está fortemente presente nas memórias

sociais dos Kanindé pode ser um indício para atentarmos o quanto pode ter marcado as gerações anteriores.

Por outro lado, Sotero narra uma longa migração que ouvia dos seus antigos, do sertão para a serra. Entre outros interlocutores, a migração ramifica-se em várias direções, acompanhando os caminhos e andanças, entre a serra e o sertão, feitas pelos antepassados dos diferentes núcleos familiares que foram se reunindo no Sítio Fernandes para formar o povo Kanindé, a partir de um estabelecimento inicial na época da compra das terras (1874). Estas narrativas expressam outras trajetórias históricas, anteriores, posteriores, paralelas e identificáveis pela existência de memórias familiares distintas da narrativa de Sotero.

No entrecruzamento das histórias dos vários núcleos familiares está uma importante via de acesso para interpretar as construções sociais destas narrativas como parte do processo de identificação indígena. Conta-se que os Bernardo, por exemplo, são provenientes da região da Gameleira, nas proximidades da serra do Pindá, sertão de Canindé. Segundo Sotero, lá:

É a serra da Gameleira, principalmente lá tem história, porque lá tem olho d'água que dizem que era os índios que fazia. E eu num sei se isso tudo acontecia. História tem, que tinha essa tribo de índio em cima da serra da Gameleira é do meu conhecimento, dos meus anos, nois conhece mesmo, nois com nois é de meu tempo pra cá, 60 e tantos anos. Embora tenha as história que já existia dos anos para trás desse povo (Cacique Sotero) (grifos meus).

O início da relação entre as populações das localidades da Gameleira e do Sítio Fernandes não é preciso. A serra do Pindá é uma forte referência para a presença indígena. As duas aldeias mantêm relações intensas de reciprocidade há várias gerações, constituindo-se hoje como um só povo.

Meu irmão, é uma misturada danada que eu num sei te explicar não, mas foi uma mistura que houve numa seca, que houve esse dismantelo, que é esse espalhamento. Uma parte da Gameleira e outra parte dos Fernandes. Agora eu num

sei dizer da onde foi que se espalhou e nem como foi que se espalhou (Cacique Sotero).

Há uma associação do núcleo familiar dos Bernardo à Gameleira, e as primeiras uniões matrimoniais remontam ao casamento de Aprígio Bernardo da Silva e Joana Francisco dos Santos, que ocorreu após 1915. Sua irmã, Colarina Bernardo da Silva, casou-se com um irmão de Joana, Francisco Joaquim, também filho de Joaquim Francisco dos Santos. Deste modo, com essa troca de irmãs, selava-se a aliança não mais desfeita entre as duas famílias, Francisco e Bernardo, reforçada ao longo das gerações posteriores.

Um simples exame documental põe em questão a anterioridade da chegada dos irmãos Francisco dos Santos no Sítio Fernandes, pois, de acordo com o documento de compra da terra, em 1874, eles já estavam na serra da Aratuba. Segundo Sotero: “(...) quando chegou esse grupo em Aratuba, foi uma parte pra Gameleira e ficou outra nos Fernandes. Eu num sei se nois viemos da Gameleira, porque meus pais não vieram da Gameleira, foi o pai do meu pai”. Sotero fala de seu avô por parte de pai, e admite a possibilidade da confluência de várias trajetórias para a chegada no Sítio Fernandes. “Se essa turma que eu tô falando, o pai da avó, eu sei que ele veio por cima, porque nós estamos aqui e a cidade está acima de nois. Eu num sei qual foi que veio por baixo, que saiu do Canindé. Isso é de muito tempo, eu conheço a história desde 1915 pra cá, que eles contavam. Eu tenho uns tios que é de 15” (Cacique Sotero) (grifos meus). Nesta fala, o cacique exibe a sapiência acerca de, no mínimo, duas rotas migratórias para os grupos que hoje estão no atual local de morada, uma “por cima”, pela serra, e outra “por baixo”, pelo sertão.

4.3.2 Escrituras (1874 e 1884) e oralidade

Hoje tá diferente, hoje nois num diz que fulano é herdeiro, não. Hoje tá a coisa mudando. A terra daqui, depois que os herdeiro vei lá do começo morreu, ainda tá no nome dele, que é Joaquim Francisco dos Santos. Nos documento véi, que tá com mais de cem anos, o nome ainda é o dele. Nunca foi feito inventário, não. Tá com mais de cem anos, uns

duzentos anos que ele morreu, e ainda é o nome dele, porque veio passando dessas épocas pra cá. (...) Foi mudando quando a gente começou a assinar a história indígena. Não ficou mais naquele sentido que era fulano, que era o herdeiro vêi, né. Porque naquele tempo atrás, tinha essa família que eu morava, os meus tios, eram um dos herdeiros daqui. Tinha a família do tio Aprízio, que era os herdeiros, família do finado Manoel Joaquim, herdeiro, família das Franciscas, que era quatro moça velha que num casaram, que era lá dos herdeiros vei antigos atrás, e as famílias dos Francisco. Por isso que todo esse povo aqui é Francisco e Bernardo... mas é uma mistura, vai se misturando (“Sinhô” Bernardo) (grifo meu).

A escritura da terra dos Fernandes é um importante referencial simbólico e temporal para os Kanindé, que documenta sua trajetória coletiva e um processo de fixação que remonta ao último quartel do século XIX. O documento adquire significados variados, de acordo com as diferentes pessoas e grupos, mas todos a ele se referem constantemente, seja para comprovar a antiguidade de ocupação da “quebrada de plantar dos Fernandes”, seja para estabelecer uma relação genealógica: os três compradores são seus avós e bisavós, os três irmãos “Francisco dos Santos”, João, Raymundo e Joaquim, os ancestrais comuns dos Kanindé. Os seus descendentes formam parte da população da aldeia Fernandes, junto aos Bernardo da Gameleira e outros núcleos “encostados”, cujas principais famílias são Soares, Barroso, Lourenço, Pequeno e Correia. “Sinhô” fornece elementos para a compreensão da formação social dos Kanindé a partir da junção de alguns núcleos familiares distintos no Sítio Fernandes, em torno dos Francisco e dos Bernardo, quando conta que essas duas famílias “(...) são as mais avistadas que tem aqui”, no entanto, “tem as outras que é encostada”.

Segundo d. Maria do Carmo, à época da pesquisa uma das mais idosas indígenas, a família em que ela nasceu, “toda de Francisco”, era uma das mais numerosas e antigas, composta de muitos irmãos, “(...) era na base de uns dez, doze. Era Maria, Chiquinha, Raimunda, Antônia, Antônia de novo, Estér, Rita, Paula, José, ainda tem quatro,

fora os que morreram na casca, que botaram no mato antes do tempo”¹³⁹. Ela remonta a uma genealogia precisa, traçando a ancestralidade:

Meu pai era Manoel Francisco dos Santos, é o nome da escola. O pai do meu pai, Joaquim Francisco dos Santos. Já morreram tudo também, morreu Manoel Francisco dos Santos que era meu pai, morreu Francisco Joaquim, se acabou a família todinha, a finada Joana Francisca que era irmã dele, o finado Porfírio, finada Antônia, finada Isabel, Chiquinha, Maria Bezerra (...). Eram filhos de Joaquim Francisco dos Santos, meus tios, todos irmãos do meu pai, do Manoel. A escritura era no nome do meu avô, Joaquim Francisco dos Santos. Meu avô era o dono do terreno dos Fernandes (d. Maria do Carmo).

A fala de d. Maria do Carmo nos permite estabelecer uma relação genealógica que remonta aos compradores da terra, seu avô e tios-avôs. Assim como ela, parte dos parentes traçam uma genealogia precisa até os três irmãos. “Sinhô” Bernardo, nascido na Gameleira, foi criado pelos tios aos quais considera pais. “Eram Colarina Bernardo da Silva e o Chico Joaquim, que era o pai dessa família, uma das herdeiras”. Era irmão do pai de d. Maria do Carmo, Manoel Francisco dos Santos, “(...) os pais deles eram Joaquim Francisco dos Santos, que ainda hoje o terreno ainda é o nome dele” (d. Maria do Carmo). Ao conectarmos algumas narrativas orais, estabelecemos relações que remontam aos compradores da terra. Denominamos “narrativas da escritura” as várias histórias contadas sobre o documento, que expressam os diferentes sentidos que possui para os Kanindé.

Na fala de “Sinhô” Bernardo, transcrita pouco acima, notamos a transformação do significado da terra com a identificação como Kanindé. Várias narrativas sobre a escritura são parte da tradição oral em muitos dos núcleos familiares, que estabelecem um importante vínculo genealógico que relaciona a terra habitada, a escritura e o conjunto de famílias descendentes dos três irmãos e as que foram se agrupando

139 Entrevista com Maria do Carmo, 83 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011.

em torno dessas, por uniões matrimoniais, vínculos trabalhistas ou outras relações, passando a habitar nos Fernandes.

A partir dos casamentos dos três irmãos originou-se a primeira parcela da população que se espalhou pela “quebrada dos Fernandes”, já na primeira metade do século XX. Os que hoje estão atingindo a velhice (a geração de Sotero, “Sinhô” Bernardo, d. Maria do Carmo, entre outros) são justamente os filhos destes primeiros herdeiros, a terceira geração na terra. Nesta geração, o casamento entre primos foi preferencial, filhos de tios e tias criados juntos. Com a chegada dos Bernardo, provavelmente nas primeiras décadas do século XX, misturaram-se essas duas famílias. Joaquim Francisco dos Santos, um dos que compraram a terra em 1874 e a quem o recibo de compra da casa de farinha foi emitido, em 1911, foi pai de numerosa prole. A terra é uma herança dos mais velhos moradores, que possuem hoje entre 70 e 90 anos, netos e sobrinhos-netos dos três irmãos.

Este importante documento, a “escritura velha antiga” (“Sinhô” Bernardo), diversamente apreendido, mesmo entre os Kanindé, possui um grande significado simbólico, tanto em relação à terra designada quanto nas narrativas construídas para as representações sobre si. O documento que consta no acervo do Museu é a cópia autenticada de um original, datado de 20 de junho de 1985. O original foi emitido pela Secretaria de Planejamento Agrícola e Coordenação Estadual de Planejamento Agrícola (CEPA), órgão do governo do Estado do Ceará à época responsável por questões fundiárias.

O documento corresponde à “Documentação de terreno – comunidade de Fernandes”, na qual consta como proprietário “Raimundo Ferreira da Silva” (conhecido como Raimundo Lúcio). Além disso, a propriedade está cadastrada como uma “Unidade Estadual do Sistema de Planejamento Agrícola”. Possui uma certificação em todas as páginas, feita no Cartório Alexandre Rolim, no centro de Fortaleza, no dia 17 de abril de 1997¹⁴⁰. Em 1997, os Kanindé participaram da 3ª Assembléia estadual indígena do Ceará, na Terra Indígena Lagoa da

140 Certidão autêntica de transcrição no. 968, às fls. 76, do Livro 3-B (de Transcrição das Transmissões) – antigo e arquivado, referente ao imóvel denominado “Fernandes”, localizado no lugar “São Francisco de Paula”, sobre a serra, neste Município e Comarca, hoje, Município de Aratuba, da Comarca de Mulungú – Ceará. Data: 12 de março de

Encantada, Aquiraz, aldeia dos Jenipapo-Kanindé. Desde a conquista da Gia, entre 1995 e 1996, os Kanindé vinham participando das atividades do movimento indígena.

Em 1985, foi feita uma procuração para os quatro herdeiros mais velhos dos três irmãos, dos quais o único vivo é o Sr. Raimundo Lúcio, que é identificado, junto ao seu genro, Izídio dos Santos, como um dos mais ferrenhos opositores ao movimento indígena local. Ele foi escolhido porque é “(...) casado com uma filha do Aprígio Bernardo, que era casado com a Joana, a filha do Joaquim. Foi ele quem ficou de procurador lá atrás, quando pediram procurador” (“Sinhô” Bernardo).

A questão é que grande parte dessas famílias foi assumindo a identificação indígena Kanindé, a partir de 1995. Para estas famílias, o documento que se encontra no Museu certifica a posse da terra pelos seus antepassados. A polifonia de sentidos da escritura e da terra parte de identificações sociais distintas: como grupo de famílias herdeiras ou como indígenas que reivindicam a demarcação de uma área, que extrapola, inclusive, os limites territoriais da aldeia Fernandes para abarcar os lugares e localidades por onde moraram e trabalharam seus antepassados ao longo do século XX. Esta área inclui, principalmente, a aldeia Balança (pé-da-serra), parte do Régio e das terras do Major (“Niba”) e a Gia, cujas histórias são marcadas por conflitos e disputas. Na Balança, por muito tempo pagavam renda aos Lessa; e na Gia, aos Lima. Ainda hoje, Régio e a área do Major não estão de posse dos Kanindé, sendo arrendadas por vezes para trabalhos agrícolas.

Antes da mobilização indígena, a mediação feita com o Estado para recebimento de benefícios oriundos da condição de trabalhadores rurais era intermediada por Raimundo Lúcio, que reconhecia quem era e quem não era morador e trabalhador dos Fernandes, encaminhando via STRA os processos. Com o reconhecimento como indígena e o início da assistência da FUNAI, principalmente na educação escolar diferenciada, na saúde e nos encaminhamentos de demandas de aposentadoria e auxílios diversos, modificações se operariam nestas mediações através de novas interações.

O original que a certidão de 1985 transcreve, foi emitido como um registro imobiliário pelo Cartório de 2º Ofício Nélson Lima, que está sob a jurisdição da Comarca de Baturité, estado do Ceará. Segue-se a descrição do conteúdo da escritura original da terra, de 12 de março de 1884:

CERTIFICO para fins e efeitos legais que, às fls. 76, do livro 2-B, antigo (arquivado) consta a transcrição no- 968, do imóvel denominado “Fernandes”, localizado na Freguezia de São Francisco de Paula, hoje denominada “ARATUBA” – (cidade), datada de 12 de março de 1884, pertencente a Joaquim Francisco dos Santos e outros, o que passo a transcrevê-la fielmente, da forma seguinte: “Freguezia do immóvel: São Francisco de Paula. Denominação do Immóvel: Um pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes nas quebradas, na serra de Baturité no Districto de Coité, extremado para o Nascente no riacho denominado Albino do Olho D’Água, que tem no mesmo riacho na confrontação vinte maçaranduba que tem no aceiro do roçado do falecido Manoel dos Santos; para o Norte com terras dos mesmos moradores e do Major (ilegível) Barbosa Cordeiro, ficando os compradores com os roçados que ali tem; ao Poente, por detrás da serra Rajada e dahi a extremar na boca do riacho e retorna para o nascente onde começamos as referidas extremas. Nome e domicilio dos adquirentes: Joaquim Francisco dos Santos; Raymundo Francisco dos Santos, e João Francisco dos Santos, residentes neste termo. Nome e domicilio dos transmitentes: Joaquim Rongis Santos e sua mulher, residentes neste termo. Título: Compra e venda. Forma do Título e Tabelião que o fez: Escritura Pública. Tabellião – Francisco de Melo Silva. Valor do Contracto: Um conto de réis (1:000:000). Condições do Contracto: Não há.” PROTOCOLO: “No- 1617 – Pág. 78 – Protocolo. Apresentada das 6 às 12 horas do dia 12 de março de 1884. – O Official (a) ISRAEL BEZERRA DE MENEZES”. Está fiel ao original. Dou fé. – Certifico finalmente que, dado o estado, pelo tempo de existência do livro respectivo, a presente transcrição apresenta algumas palavras ilegíveis. Dou fé. Eu rubrica (ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA), Suboficial, a datilografei. SUBSCREVO E ASSINO.

BATURITÉ (CE). 20 DE JUNHO DE 1985. ANTÔNIO NILSON CAVALCANTE LIMA (Certidão autêntica de transcrição no. 968...) (grifo meu).

A certidão traz importantes informações, como o preço pago pela terra (1 conto de réis), o “Título” do documento (“Compra e venda”), os adquirentes, os transmitentes e os limites precisos, referenciados por pontos ainda hoje observáveis: o riacho Albino do Olho D’água, vinte maçarandubas, as terras do major Barbosa Cordeiro, findando por trás da serra Rajada. As certificações do cartório Alexandre Rolim, em abril de 1997, afirmam que a “Cópia confere com a original respectiva”, sinal que esta fora levada até Fortaleza para a autenticação. Essa relação entre as duas temporalidades distintas é significativa para a análise do sentido da escritura para os Kanindé, relacionando a produção do documento ao seu contexto e os modos como foi sendo ressignificado durante as transformações nas identificações que foram se operando.

Existem duas escrituras circulando na aldeia Fernandes. As duas partem de uma certidão feita a partir do original, que está no cartório de Baturité, onde o “pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes nas quebradas” foi registrado em livro antigo e arquivado. Uma, a certidão original, está de posse do procurador Raimundo Lúcio; e a outra, a cópia autenticada da certidão original, com os “indízima”, como um dos principais documentos do Museu. O mesmo documento possui sentidos diferenciados e suas variações de significações, a partir de distintas identificações, atuam nos embates de representações, no qual a produção de documentos fornece substrato para uma escrita da história que fundamente o processo de reinterpretação do passado.

A divisão de identificações sociais entre a população e sua relação com as modificações do estatuto da terra tem provocado uma complexidade de situações, resultado da assunção ou negação da indianidade. A relação com o Estado se modifica na mediação do acesso a benefícios sociais e direitos trabalhistas diferenciados. Vale lembrar que alguns destes direitos, por décadas obtidos via STRA, foram o resultado de mobilizações que remontam à organização como trabalhadores rurais. Segundo Sotero, “Aquele que num se assume mais com o sindicato convive com a gente, né. E tem o que na hora da precisão

de uma aposentadoria, vai atrás do sindicato”, para aposentar-se como trabalhador rural. No entanto, na aldeia Fernandes,

(...) 50% não vão mais. Só que agora nois com a história indígena é esse problema de natalidade e aposentadoria e essas coisas que pertence ao governo. A nossa parte é acompanhar as pessoas pro INSS, porque o INSS tem uma grande ligação com os direitos da gente (...). Tem que ir pro INSS, agora a gente resolve com o cacique, com a liderança, já tem uma liberdade de assinar o INSS. Tem que ter uma pessoa pra assinar pro INSS. E aqui dos Fernandes quem assinava era o Raimundo Lúcio, como procurador dos Fernandes, que conhecia que a gente vivia aqui nessa comunidade (Cacique Sotero).

Com o reconhecimento dos Kanindé como povo indígena pela FUNAI e, conseqüentemente, FUNASA, Sotero como cacique e o presidente da AIKA (atualmente Cícero Pereira), passaram a reconhecer os parentes identificados como indígenas, assinando ofícios que certificam as atividades que desempenham – ou outras informações necessárias para fazer a solicitação desejada (aposentadoria, seguro-maternidade etc.), e encaminhando a documentação necessária através da AIKA, entidade representativa dos Kanindé.

Distintas temporalidades interagem na construção da memória social e do passado indígena. Analiticamente, associamos o momento em que esses documentos foram elaborados ao contexto, cruzando o sentido construído com os processos vivenciados no momento de sua produção. Em 1996, a partir de uma solicitação da AMIT, foi emitida uma certidão com a transcrição da sesmaria doada aos “tapuyos da nação canindes”, nas cabeceiras do rio Choró, de 1734. Em 1985 é emitido, pelo cartório Nelson Lima do 2º Ofício, 3ª Comarca de Baturité, uma certidão “do imóvel denominado Fernandes, localizado na Freguezia de São Francisco de Paula, hoje denominada Aratuba, datada de 12 de março de 1884, pertencente a Joaquim Francisco dos Santos”. O documento de 1985 ganha uma nova autenticação, em 1997, data provável em que foi para o Museu dos Kanindé. As duas são certidões que tem como objeto principal a terra. Foram emitidas por duas instâncias oficiais (um arquivo público e um cartório) a partir de originais, com o objetivo de certificar a autenticidade do conteúdo do qual são transcrições, e por

outro lado, relacionam às duas temporalidades da qual emergem como vestígios. Quatro temporalidades relacionam-se nestes documentos: duas de quando são produzidos (17/08/1734 e 12/03/1884) e duas de quando são autenticados (11/10/1996 e 14/04/1997). Ao conectar dois momentos, adentramos em um sentido relacional que envolve diferentes temporalidades evocadas para a produção destes testemunhos documentais como parte dos embates entre representações e classificações sociais e étnicas vivenciados no presente.

Não tratamos aqui de uma mesma terra, mas de questões relacionadas: processos sociais e de territorialização ocorridos entre 1734, 1739 e 1764; uma fixação iniciada por volta de 1874, com uma permanência de aproximadamente 140 anos. No caso do estabelecimento ocorrido a partir de 1874, afirmamos certamente serem dos antepassados dos atuais Kanindé. Tratamos, portanto, de dois contextos distintos. O primeiro, colonial. Provavelmente uma das nações vinculadas ao grupo étnico Tarairiu, os cinquenta casais dos Canindé que receberam a sesmaria provinham de ancestrais que haviam passado por décadas de guerra e migrações forçadas, até fazerem aquela petição. Entretanto, não podemos afirmar certamente quem eram os três irmãos Francisco dos Santos, de onde vinham e o que faziam. Para isso não possuímos muitos indícios, além de uma complexa oralidade. No entanto, sabemos que, naquele ano de 1874, em pleno Império brasileiro, quando compraram a terra, já moravam “no termo”, provavelmente na região do distrito de Coité – antigo nome de Aratuba.

Se era importante, no contexto inicial de mobilização dos Kanindé, em meio ao conflito com os trabalhadores rurais da fazenda Alegre, a construção de um passado – eivado em documentos – que os colocasse como continuadores de uma longa trajetória como povo indígena; em 1985, a escritura de “um pedaço de terra de plantar, no lugar denominado Fernandes” será emitida como parte de um novo estatuto que a terra passaria a ter. A produção documentos relaciona-se à construção social da memória indígena, no contexto de uma luta política da qual a reinvenção do passado é parte crucial, fundada (no) e fundadora (do) de um novo modo de (vi)ver (n)o presente.

Estas narrativas são importantes documentos acerca dessa trajetória, fragmentos de lembranças familiares reinterpretadas à luz da escrita da história. Por fim, os documentos nos permitiram atentar para

duas direções caras à análise dos objetos proposta: os sentidos construídos, ou seja, o conteúdo simbólico associado a eles; e às temporalidades distintas que, ao relacionarem momentos, lugares, “coisas” e pessoas/grupos diferentes, forneceram elementos históricos à reelaboração do passado no presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Museus indígenas e políticas da memória

É difícil imaginar uma instituição mais elitista, mais metropolitana e mais ocidental. E, no entanto, viu-se que mesmo ela pode ser recomeçada e reinventada. (James Clifford)¹⁴¹

“Qual é a diferença cultural organizada pela etnicidade?” (Barth, 2000, p.30) Por um lado, a inserção de objetos que até então não eram usados entre os Kanindé – alguns até mesmo desconhecidos: maracás, roupas de palha, colares, cocares – por outro, objetos de uso cotidiano foram selecionados e musealizados: telhas e panelas de barro, “pedras de corisco”, artefatos em palha e cipó e uma vasta documentação. A inserção de novos objetos e a ressignificação de objetos usuais, constituem duas facetas das transformações na cultura material operadas junto às dinâmicas de identificações sociais e étnicas. Dialogando com a questão proposta por Fredrik Barth, neste trabalho visamos analisar, em um contexto de mobilização étnica, as relações entre memória e cultura material, duas importantes diferenças culturais organizadas pela etnicidade, e o Museu dos Kanindé, enquanto espaço onde se operam conjuntamente com essas diferenciações. Trilhamos este caminho percebendo como as memórias dos/nos objetos se constituem como vetores de significação da indianidade, para onde confluem e ressoam as fronteiras constituídas entre os grupos sociais em suas interações.

141 Clifford, James. Museologia e contra-história. Viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. In: Abreu, Regina; Chagas, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio*. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 254-302.

Navegando entre distintas marés disciplinares, nos situamos entre a Nova História indígena e a Etnologia no Brasil, em especial no Nordeste, além de flertarmos etnográfica e metodologicamente com a Museologia. Abordamos as relações entre sincronia e diacronia, nas trilhas abertas por antropólogos como Marshall Sahlins (1997a; 1997b; 2003; 2008) e João Pacheco de Oliveira (1999; 2004; 2011). O confronto entre fatos, processos e significação possibilitou a apreensão de distintos estratos da realidade social. “O grande desafio para a antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada” (Sahlins, 2008, p. 28). A análise etnográfica e histórica visou compreender a construção e a transformação dos significados dos objetos por meio das ações sociais dos Kanindé. “Esse diálogo simbólico da história, entre categorias recebidas e contextos percebidos, entre sentido cultural e referência prática” levou-nos a questionar as “oposições calcificadoras” entre história e cultura (Sahlins, 2003, p. 181). Afinal, “(...) seria um descaminho teórico e epistemológico pretender identificar a antropologia das sociedades indígenas exclusivamente ao paradigma sincrônico (...)” (Oliveira, 1999, p. 105).

Nesse sentido, foi importante esboçar, à luz de documentos, a trajetória secular dos Canindé no passado, a história de um povo guerreiro e em constante migração entre serras e sertão, interagindo com diferentes frentes de invasão e resistindo arduamente à conquista na capitania do Siará-Grande no século XVIII. Compreender a relação entre teoria social e política, seja na segunda metade do século XIX – quando historiografia e discursos oficiais reforçam uma atribuída extinção dos índios no Ceará e em várias províncias do norte; seja no final do século XX, quando movimentos étnicos exigem uma ruptura conceitual nos paradigmas vigentes, a partir da “emergência” e “ressurgência” de povos resistentes; são partes fundamentais da antropologia histórica aqui proposta. No século XX, a formação de coleções de objetos em museus tradicionais das elites políticas e econômicas organizaria uma versão oficial para a história nacional e regional, ancorada fortemente no panteão de heróis, feitos e datas erigidos enquanto história do Brasil. Os olhares e representações construídos por museus indígenas, de um lado, e pelas coleções etnográficas, de outro, são constituídos a partir de diferentes lógicas e práticas de colecionamento, “prática

cultural presente em toda e qualquer sociedade humana” (Gonçalves, 2007, p. 25). Segundo o historiador Ulpiano Bezerra de Meneses, “(...) a coleção, por mais personalizada e centrada no indivíduo, se faz sempre em relação ao outro. É, portanto, um suporte de interação” (Meneses, 1998, p.97).

Um dos desafios deste trabalho foi compreender como ocorre a construção das vozes dos povos indígenas – ou melhor, as versões indígenas da história - já que, quase sempre sendo os “estudados”, classicamente representados, a sua apreensão estava localizada nas dinâmicas e escalas de poder que se estabelecem numa relação de pesquisa, enquanto “objeto” de estudo. O sentido atribuído ao objeto, como prática social relacionada ao colecionamento e à ressignificação da cultura material, é realizado pelos Kanindé no contexto da produção de uma estratégia retórica que textualiza a experiência sobre si, reordenando discursos de poder representacional e estabelecendo contra-narrativas. Este processo de representação em primeira pessoa possibilita analisarmos a organização do Museu dos Kanindé como uma “escrita etnográfica” que rearticula a noção de “autoridade” modelada por uma concepção moderna de cultura (Clifford, 2011).

Advogando para o espaço museal eficácia e legitimidade enquanto lugar produtor de discursos sobre si e em relação ao outro, o estabelecimento da narrativa de uma história indígena se confunde com a própria mobilização política e, justamente nesse contexto, surge o Museu dos Kanindé. A cultura material constitui importante diferença reorganizada pelos processos étnicos, “A expressão cultura material refere-se a todo segmento do universo físico socialmente apropriado” (Meneses, 1998, p.100). Assim, problematizamos o que representou a constituição deste museu indígena: um espaço fundado na reelaboração dos sentidos, não só dos objetos, mas também de um repertório de práticas, conhecimentos, saber-fazer e narrativas de múltiplas referências às memórias e práticas sociais.

A noção de ressignificação (Gonçalves, 2007), ferramenta analítica que possibilitou analisar a cultura como variação e fluxo de sentido (Barth, 2000; Hannerz, 1997; Oliveira, 1999), foi operada para a compreensão dos sentidos dos objetos, da ação museológica indígena e da apropriação e tradução, para a realidade dos Kanindé, da experiência de musealização. Partindo dela, apontamos para várias tensões

hermenêuticas na análise simbólica e temporal dos objetos. A transformação semântica dos objetos com a musealização é uma possível variação de sentido, em vistas da multiplicidade de significados acionados nas experiências sociais com as “coisas”.

Tratamos, analiticamente, do

(...) deslocamento de sentidos das relações sociais (...) para os artefatos. (...) tais atributos são historicamente selecionados e mobilizados pelas sociedades e grupos nas operações de produção, circulação e consumo de sentido. Por isso, seria vão buscar nos objetos o sentido dos objetos (Meneses, 1998, p.91).

Consideramos cultura como um sistema aberto e dinâmico de circulação e fluxos de significados que, a partir de experiências sociais temporalmente condicionadas, são reconstruídos e atualizam sentidos, pertencimentos e identificações que se fundam, dentre outras formas, na interação e na ação política (Sampaio, 1985; Weber, 1991; Barth, 1998; Oliveira, 2004; Sahlins, 2008 e Silva, 2005). Nessa visão, cultura é um “(...) produto histórico, dinâmico e flexível, formado pela articulação contínua entre tradições e experiências dos homens que as vivenciam” (Almeida, 2003, p. 33). A este encontro epistemológico, que se designou chamar de “antropologia histórica” ou “etnohistória” (Oliveira, 1999, p. 8 e 2004, p. 38; Sahlins, 2008, p. 28), somamos a perspectiva de uma “etnomuseologia” (Castro e Vidal, 2001, p. 270; Freire, 1998).

A perspectiva etnomuseológica frutificou na identificação e análise das categorias êmicas de classificação social, “novidades” e “coisas de índios”, fundamentais para compreender a noção que os Kanindé possuem de museu e dos objetos, que remetem às “coisas das matas”, “coisas de velhos” e “coisas de índios”. A associação entre índio e natureza/mata, brancos/patrões, caça/identificação étnica, por exemplo, são parte das construções sociais que podem ser melhor compreendidas à luz destas categorias nativas. Os objetos que formaram o acervo do Museu dos Kanindé, como construtores das fronteiras sociais, receberam variações semânticas – transformações conceituais e indexais – que possuem uma lógica, vislumbrada a partir destas categorias nativas e das narrativas a elas conectadas, que organizam e dão sentido

às suas experiências como povo indígena. A análise destas categorias contribuiu para a compreensão de como se organizam as transformações nos sentidos e memórias dos objetos, ou seja, como se processam as diferenças operadas por meio deles.

Foi preciso analisar os objetos “(...) ‘em situação’, nas diversas modalidades e efeitos das apropriações de que foram parte. Não se trata de recompor um cenário material, mas de entender os artefatos na interação social” (Meneses, 1998, p.92). Interação na qual se constituem as diferenças e fronteiras. Atentamos não só para a diversidade entre grupos e povos, mas também para a percepção de como se processam as variações de sentido e a coexistências dos múltiplos significados no interior dos próprios grupos. Narrativas compartilhadas oralmente adquirem novos significados; experiências vivenciadas em um movimento étnico são significadas construindo sentidos para a indianidade, coletiva e individualmente. “Quando um grupo de pessoas se define em um espaço cultural com fronteiras definidas, há necessariamente requerentes de acontecimentos fundadores e de determinados jogos de continuidade” (Ramos, 2011, p. 68).

A seleção dos objetos se desloca em dois sentidos: mostrar o que do passado não existe mais, as coisas dos “velhos”, dos “antigos”, e guardar os objetos relacionados com a trajetória como indígenas no presente e no passado, do que se é, hoje: as “coisas dos índios”, as “coisas das matas”, suas antigas “novidades”. Uma certa nostalgia de como eram as coisas antes (idealização de um passado idílico) convive com uma utopia que se constrói em um presente que rompeu com determinada versão do que já aconteceu, para inaugurar olhares que se efetivam em narrativas com pontos de vista, papéis e sentidos diferentes acerca do ocorrido – no qual os Kanindé contam histórias das quais são protagonistas, em primeira pessoa, no singular e no plural.

O Museu dos Kanindé vem funcionando desde 1995, exercendo sua polifonia: espaço expositivo (comunicação museológica), reserva técnica (salvaguarda) e local de armazenamento de material referente ao movimento indígena, seja ele documental (espaço de pesquisa que reúne um rico acervo arquivístico e bibliográfico), seja ritual (roupas, colares, maracás, cocares, saias de pena e palha). “(...) os artefatos estão permanentemente sujeitos a transformações de toda espécie, em particular de morfologia, função e sentido, isolada, alternada ou

cumulativamente. Isto é, os objetos materiais têm uma trajetória (...)” (Meneses, 1998, p. 92). No espaço museológico indígena, os objetos atuam duplamente enquanto sinais diacríticos: quando utilizados em atos públicos e quando ressignificados enquanto memória indígena e expostos em uma expografia caleidoscópica.

Se o Museu dos Kanindé constituiu-se como um importante espaço político de construção de sentidos sobre o tempo, torna-se imprescindível questionar “(...) que passado foi eleito para ser preservado” no espaço museal e “(...) que memórias e identidades sociais estavam em jogo nessa operação” (Julião, 2006, p. 102), na qual a ressignificação dos objetos torna-se essencial para a legitimação de sentidos construídos e aceitos socialmente. “É importante fazer a pergunta: quem quer que quem lembre o quê e por quê? De quem é a versão registrada ou preservada?” (Burke, 2006, p.84). O processo de musealização indígena operado na experiência aqui analisada, “(...) ressemantiza o objeto profundamente, depositando crostas de significados que se cristalizam em estratos privilegiados, em detrimento dos demais” (Meneses, 1998, p.98).

É importante frisar que o estudo social das memórias indígenas não constitui uma “supervalorização dos relatos dos oprimidos” (Ramos, 2011, p.64). No entanto, “vale questionar a respeito do modo pelo qual recordações fazem parte da construção de identidades (...)” (Ramos, 2011, p.68). O Museu dos Kanindé é todo ele um documento, prenhe de historicidade e sentido; assim analisada, a memória e seus significados “(...) perde(m) sua redoma de sacralidade e começa(m) a integrar o campo de investigações sobre mudanças e permanências” (Ramos, 2011, p.71). A relação entre a construção de memórias sociais e os processos de identificação e classificação, direcionou a pesquisa para a análise de um movimento “de reivindicação que busca, no passado, formas e desejos de luta do presente” (Ramos, 2011, p.77). Neste processo étnico, estão amalgamadas as lutas políticas e a reinvenção de memórias, a reelaboração de expressões e práticas sociais, a produção de documentos e a criação de um espaço museológico. A história, enquanto operação analítica, e a memória, enquanto objeto de estudo (Le Goff, 1990), são construtores de sentidos sobre o tempo, cada qual ao seu modo. Interessa-nos perceber, etnograficamente, como se constituem os modos de lembrar, pois que “(...) as lembranças se constituem

de tensões sociais, em situações vinculadas a conflitos de interesses e às perspectivas” (Ramos, 2011, p.78).

Os significados simbólicos dos objetos foram apreendidos através de fluxos culturais oriundos das experiências sociais. A percepção do objeto enquanto signo, “revalorado” socialmente ao mesmo tempo em que compreendido em meio à “cultura-tal-como-constituída”, permitiu realizar um debate mediado pelas relações entre agência e estrutura, teoria e práxis, indivíduo e sociedade. Nosso olhar se deslocou, acompanhando a mudança de significação que os objetos passam a ter, quando seus sentidos são transpostos de uma apologia do colonizador e da história da nação, para o contexto de um “regime de memória” indígena (Oliveira, 2011). Segundo João Pacheco de Oliveira,

A produção de documentos históricos é função de instituições historicamente cristalizadas, empiricamente passíveis de investigação. Devem ser incluídos aí, os objetos (coleções etnográficas), os dados quantitativos, as narrativas e as imagens, ou seja, tudo o que é memorável (digno de ser lembrado) (Oliveira, 2011, p. 12-13).

A partir do momento em que lideranças e grupos indígenas formam coleções, atribuem sentidos próprios e criam museus, há um deslocamento no lugar da construção do discurso, ou seja, no modo como os objetos são “revalorados”, (Sahlins, 2003), “re-contextualizados” (Stocking Jr., 1985) ou “ressignificados” (Gonçalves, 2007). Segundo Stocking Jr., “A emergência de nova consciência nacional como consequência da era colonial, (...) trouxe para a discussão o tradicional relacionamento dos objetos com os *outros* na esfera de ação do museu. Ambos, tanto a propriedade física de objetos, como o direito da representação dos seus significados, tornaram-se temas de controvérsias” (Stocking Jr., 1985, p.15). Questões conflituosas que se relacionam não apenas com “propriedade” ou “posse” de objetos mas, principalmente, com o controle da “(...) representação do significado dos objetos na classificação ocidental de ‘cultura material’” (Stocking Jr., 1995, p.15).

Neste confronto, de um lado, observamos os sentidos que possuem relatos/documentos/objetos para os pesquisadores que cole-taram estes itens, em seus estudos etnográficos; do outro lado, estão

os próprios indígenas, que tiveram seus antepassados retratados e seus objetos comprados, trocados, expropriados, saqueados e, em muitos casos, expostos em instituições museológicas. Lúcia Van Velthen expõe dois sentidos para o significado do uso dos objetos: um que lhe confere autenticidade e valor, o do universo do etnógrafo; outro, que o considera fator de depreciação estética e descarte, o dos Wayana (PA). Este exemplo é significativo para ilustrar as diferentes valorações, de acordo com as práticas de colecionamento de indígenas e pesquisadores. Outros exemplos poderiam ser dados, como os de objetos proibidos ou de exposição restrita por sua sacralidade, vinculada ao uso ritual ou à sua agência, muito comuns com flautas e máscaras no contexto amazônico (Velthen, 2012, p.55-56), mas também presentes nos colecionismos indígenas no Nordeste, como entre os Pankararu e os seus Praiás (vestimentas rituais) e os segredos rituais dos Fulni-ô (Gomes e Athias, 2013). Estes exemplos sintetizam a necessidade de compreensão dos processos museológicos indígenas a partir da análise das categorias nativas que orientam suas práticas de colecionamento. Esta tensão hermenêutica de significação sobre os distintos modos de colecionamento constitui a tênue linha que separa não só diferentes formas de atribuir sentidos a um patrimônio herdado, mas é também um ponto nodal na reflexão sobre a teoria e a prática antropológicas na contemporaneidade.

Os museus indígenas são espaços construtores de representações sobre si, materializam sentidos incorporados nos objetos, constituindo o que a antropóloga Regina Abreu denomina de “antropologia nativa” (Abreu, 2007, p. 139). Espaços polifônicos por excelência, que primam pela diversidade e especificidade. O que existem são diferentes formas de tradução e apropriação da ideia de museu para a construção da alteridade, de acordo com cada realidade. O Museu dos Kanindé é uma possibilidade de expressar, através da apropriação de objetos e patrimônios, uma poética política das “coisas”, tornando-se “(...) não absolutamente museus, e sim prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente” (Clifford, 2009, p. 259). Esses museus são construídos no interior de (e por) comunidades onde a identificação étnica é ressignificada através dos (e nos) objetos/patrimônios, como parte de processos educacionais, de mobilização política e de organização sócio-comunitária. “Suas coleções não provêm de despojos, mas de um ato de vontade”, a partir da

“iniciativa de um coletivo não para exibir a realidade do outro, mas para defender a própria” (Lersch e Ocampo, 2004, p. 3).

Uma pergunta é fundamental: quais as especificidades dos museus indígenas? Em diversas experiências no Brasil, uma intrincada relação se destaca: a auto-representação enquanto parte das mobilizações políticas dos povos. As dinâmicas destes espaços não os resumem a, simplesmente, *lôcus* para uma institucionalização da memória ou para uma apologia da “versão indígena” da história. Aproximam-se dos processos de educação diferenciada, escolar ou informal, e de associativismo, formas de organização comunitária, materializados ou não em entidades/instâncias de representação, às quais estão vinculados (Freire, 1998; Vidal, 2008).

Se na contemporaneidade, “(...) o centro da discussão está evidentemente nos limites da representação etnográfica do ‘outro’” (Gonçalves, 2007, p. 26), a representação de si, levada a cabo nos espaços museais indígenas inverte a lógica de uma “autoridade etnográfica” de outrem, possibilitando que os sujeitos apresentem-se. Os museus indígenas, além de contarem suas versões da história e “representar(em) museograficamente” os grupos étnicos, tornam-se também “instrumento da chamada ‘causa indígena’” (Chagas, 2007, p. 181), a partir do momento em que assumem determinado lugar social para a construção de seus discursos, narrativas e práticas.

Nestes museus, indígenas “não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas” (Sahlins, 1997b, p. 126). Se torna um “processo coletivo que ganha vida no interior da comunidade, se constitui como um museu “da” comunidade, não é elaborado fora, “para” a comunidade” (Lersch e Ocampo, 2004, p. 4).

Os usos e significados da noção de “cultura”, tal como apropriada pelos indígenas em discursos sobre si nos processos museológicos, reflete o que já foi apontado nos trabalhos de Sahlins (1997a e 1997b), Cunha (2009) e Turner (*apud* Cunha, 2009; *apud* Sahlins, 1997b): “(...) a extensão do recurso à ‘cultura’ e sua reificação” (Cunha, 2009, p.311). Certo culturalismo e a associação da identificação étnica à determinados conteúdos e traços, inclusive o sentido político destes usos, deve ser apreendida e analisada enquanto parte dos processos de resignificação de referenciais que ocorre em museus indígenas, espaços cruciais para

a construção de sentidos sobre as noções indígenas de *tempo*, *memória* e ao que associam à ideia de *cultura*.

Nosso objetivo foi entender como os Kanindé constituíram-se como artífices dessa história através dos objetos. Exploramos “(...) não só o caráter metonímico de representação que a coleção pode desempenhar (de um grupo, cultura, fenômeno), mas, também, de auto-representação” (Meneses, 1998, p.97). Malgrado a historicidade de todo estudo social, problematizei noções, confrontando teoria social com um vasto material empírico (etnográfico, oral e documental). Ao longo de cerca de quinze anos de mobilização política entre a população da aldeia Sítio Fernandes, foram se operando através de embates de representações, modificações que possibilitaram um processo cada vez mais forte de afirmação étnica.

Nesta reelaboração, os objetos demarcaram fronteiras e constituíram diferenças. Os Kanindé ouviram as lembranças dos seus antigos, as registraram e interpretaram, articulando-as a um horizonte semântico que possibilitou a subversão de narrativas oficiais, construindo outras identificações e associações. Por outro lado, produziram suas próprias “fontes”, materializando sentidos do passado na formação de um acervo documental, através da interação com a AMIT e a contribuição importantíssima da indigenista Maria Amélia Leite. Foram anexando, incorporando, moldando e montando sua interpretação da trajetória dos seus ancestrais, rememoradas pelos familiares, ou apreendidas nas pesquisas que formariam os “dossiês”. Na reinvenção de tradições orais, relacionam as memórias sobre peregrinações pelo sertão narradas pelos mais velhos à história dos Kanindé do passado.

Neste processo étnico o Museu dos Kanindé foi formado e seu significado só pode ser entendido enquanto parte da trajetória deste povo. Internamente, estas reconstruções que se operaram a partir de interações externas foram remodeladas de acordo com dinâmicas locais, que constituíram diferentes, mas complementares, níveis de análise ao longo do trabalho (Jacobson, 1991). O sistema de objetos dos Kanindé, um “sistema da mata”, aponta para uma multiplicidade de relações e de referenciais, de classificações étnicas e sociais, em disputa acerca da hegemonia das representações, das formas de contar o passado e dos modos de se relacionar no e com o presente.

O olhar de viés historiográfico se fundiu a uma perspectiva etnográfica que permitiu vislumbrar, num jogo dialético de temporalidades, como se constroem e articulam os sentidos dos objetos para a construção social da memória e da etnicidade, multireferenciadas numa *bricolage* de narrativas, memórias, modos de ser e de se relacionar com os bichos, com a caça, com a mata, com os encantados, com um presente indígena que se quer afirmar e viver.

As relações entre memória e etnicidade são fundamentais para compreensão dos processos de construção social do passado associados aos movimentos de afirmação étnica. A perspectiva teórica etnomuseológica aliada a ação inspirada pela museologia social, possibilitou um rico processo de pesquisa-ação na aldeia Fernandes. A problematização sobre o Museu foi o fio condutor para uma análise relacional e situacional do povo Kanindé através dos objetos, em sua relação com passado e presente (tempo) e em suas implicações com a organização social das diferenças.

Se “A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade” (Sahlins, 1997a, p. 53), os museus indígenas antropofagizam meios, técnicas e processos de representação, cujos resultados são os diversos modos de apropriação e gestão indígena do patrimônio cultural e da memória social. Esse debate se refere à compreensão e análise da relação entre a gestão dos processos museológicos, a diversidade de memórias e a atuação política dos movimentos étnicos. Há uma vitalidade dinâmica nestes processos, mas ainda pouquíssimos estudos que compreendam a influência de objetos, memórias e etnicidade nas práticas de colecionamento de populações indígenas e nas categorias nativas a elas relacionadas. No cenário pouco estudado dos processos museológicos indígenas no Brasil, este trabalho é resultado de um esforço intelectual sobre uma atuação profissional conjunta à pesquisa antropológica, visando contribuir para o fortalecimento da ação museológica indígena, de políticas públicas que reconheçam a diversidade e dos processos museológicos indígenas como objeto de análise antropológica.

Nos museus indígenas, os usos, papéis e dinâmicas da memória relacionam-se com a reinterpretção do passado e com a construção social de referências que legitimam, fortalecem e dão sentido às identificações sobre si. Esboçamos uma agenda de trabalho: quais os sentidos da auto-apresentação museológica? Por quais processos

articulam-se objetos, memórias e identificações para a constituição de fronteiras e ressignificações? As práticas sociais e as representações sobre si construídas nos museus indígenas situam-se no debate teórico contemporâneo: mas o que nos trazem de “bom para pensar”, em termos epistemológicos, sobre a própria Antropologia e seus atuais dilemas e desafios teórico-metodológicos? Os processos museológicos indígenas propiciam novas reflexões epistemológicas não apenas sobre os significados das coleções etnográficas mas, sobretudo, sobre as problemáticas da representação e da ação social em Antropologia.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de Abreu. Capítulos de história colonial, 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.
- ABREU, Regina. Talantropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). Museus, coleções e patrimônios. Narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond/Minc/Iphan/Demu, 2007, p. 138-178.
- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.
- AIRES, Joubert M. Maranhão. O reaparecimento dos Tapeba e a construção da identidade étnica. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1994.
- . A escola entre os índios Tapeba. O currículo num contexto de etnogênese. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- AMARAL, Eduardo Lúcio Guilherme. Barão de Studart. Memórias da distinção. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.
- APPADURAI, Arjun. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008
- ARARIPE, Tristão de Alencar. História da Província do Ceará (Dos tempos primitivos até 1850) (1850). Fortaleza: Edições Fundação Demócrito Rocha, 2002.
- ARRUTI, João Maurício Andion. Morte e vida no Nordeste indígena. A emergência étnica como fenômeno histórico regional. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 57-94, 1995.

- _____. A árvore Pankararu. Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004, p. 231-280.
- ATHIAS, Renato. A noção de identidade étnica na antropologia brasileira. De Roquette-Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.
- _____. Carlos Estevão, a gruta do padre e os Pankararu de Itaparica – PE. Disponível em XX. Disponível em <http://blog.etnolinguitica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html> . Acessado em: 31 de janeiro de 2011.
- _____. Coleção Etnográfica Carlos Estêvão: memória, documentação e pesquisa. Disponível em <http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>. Acessado em: 31 de janeiro de 2011.
- _____. Os Objetos, as Coleções Etnográficas e os Museus. In: BARRIO, Angel Espiña; MOTTA, Antonio; GOMES, Mário Hélio (Org.). Inovação Cultural, Patrimônio e Educação. Recife: Massangana, 2010, p. 303-312.
- AUGÉ, Marc. Antropologia da Mobilidade. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.
- BARBOSA, Ivone Cordeiro. Introdução. In: BRÍGIDO, João. Ceará (Homens e Fatos). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p. 9-16 (Coleção Clássicos cearenses, 4).
- BARBUY, Heloisa. Documentação museológica e pesquisa em museus. In: Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST. Documentação em Museus. Granato, Marcus; Santos, Cláudia Penha dos; Loureiro, Maria Lucia N. M. (orgs). Coleção MAST Colloquia, vol. 10. Rio de Janeiro: MAST, 2008, p. 33-43.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.
- BARLEUS, Gaspar. História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício conde de Nassau (1647). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.
- BARO, Roulox. Relação da viagem ao país dos tapuias (1647). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.
- BARRETO FILHO, Henyo. Tapebas, tapebanos e Pernas-De-Pau de Caucaia, Ceará. Da etnogênese como processo social e luta simbólica.

- Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- BARROS, Paulo Sérgio. Confrontos Invisíveis. Colonialismo e resistência indígena no Ceará. Dissertação (Mestrado em Historia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1997.
- BARTH, Fredrik. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). The anthropology of ethnicity. Beyond Ethnic Groups and boundaries. Amsterdam: Het Spinius, 2000a, p.11-32.
- _____. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.
- BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo: UNESP, 1998.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnogêneses. Velhos e novos papéis no cenário cultural e político. In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-12, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 2006, p. 39-68.
- BEZERRA, Antônio. Algumas origens do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009 (Edição Fac-Similar de 1918).
- _____. Os caboclos de Montemor. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1916, p. 279-302.
- BEZERRA, Roselane Gomes. O despertar de uma etnia. O jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo-Kanindé. Dissertação (Mestrado Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza: 2000.
- BLOCH, Marc. Introdução à História. Portugal: Publicações Europa-América, Coleção Saber (volume 59), 1970 (4ª-edição, tradução de Maria Manuel e Rui Grácio).
- BITTENCOURT, José Neves. As várias faces de um equívoco. Observações sobre o caráter da informação e da representação nos museus de história. In: Anais do Museu Histórico Nacional (Volume 40). Rio de Janeiro: MHN, 2008, p. 189-219.
- BORGES-NOJOSA, Diva Maria; TELLES, Felipe Bottona da Silva. A coleção Dias da Rocha no Museu do Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secult, 2009.

- BRAGA, Renato. Dicionário geográfico e histórico do Ceará. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1964.
- BRASIL, Thomaz Pompeu de Sousa. Ensaio Estatístico da Província do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. V-XV (Edição Fac-similar de 1863).
- _____. Ensaio Estatístico da Província do Ceará (Tomo II). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 159-170 (Edição Fac-similar de 1864).
- BRÍGIDO, João. Ceará (Homens e Fatos). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001 (Coleção Clássicos cearenses, 4).
- BUCAILLE Richard; PESEZ, Jean-Marie. Cultura Material. In: Enciclopédia Einaudi (vol.16 - Homo — Domesticação — Cultura Material). Lisboa: IN-CM, 1989, p.11-47.
- BURKE, Peter. Variedades de história cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CAMPOS, José Arimatéia Lima. Aspectos Histórico-econômicos, geo-ambientais e ecológicos do maciço de Baturité. Fortaleza: Fundação Cepema, 2000.
- CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. Ondas do pensamento museológico brasileiro. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2003, p.17-55 (Cadernos de Sociomuseologia, 21).
- _____. Ondas do pensamento museológico brasileiro. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2003 (Cadernos de Sociomuseologia, 21).
- _____. Gestão de Museus, diagnóstico museológico e planejamento. Um desafio contemporâneo. Porto Alegre: Medianiz, 2013.
- CÂNDIDO, Maria Inêz. Documentação Museológica. In: Caderno de Diretrizes Museológicas I. Brasília: Ministério da Cultura: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Departamento de Museus e Centros Culturais; Belo Horizonte: Secretaria de estado da Cultura: Superintendência de Museus, 2006, p.33-92.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Etnologia Brasileira. In: MICELLI, Sérgio. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, volume 1, Antropologia.
- _____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CASTRO, Esther de; VIDAL, Lux Boelitz. O museu dos povos indígenas do Oiapoque. Um lugar de produção, conservação e divulgação da cultura. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana Kawall Leal

- (orgs.). Práticas pedagógicas na escola indígena. São Paulo: Global, 2001, p. 269-286 (Série Antropologia e Educação).
- CEARÁ. Boletim do Sistema Estadual de Museus do Ceará. Fortaleza: Secretaria de Cultura do Estado, 2006.
- CERÁVOLO, Suely; TÁLAMO, Maria de Fátima Gonçalves Moreira. Tratamento e organização de informações documentárias em museus. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia (v.10), São Paulo: USP, 2000, p. 241-253.
- CHAGAS, Mário. Museu do índio. Uma instituição singular e um problema universal. In: BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). Antropologia e Patrimônio Cultural. Diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007, p.175-198.
- CLIFFORD, James. A experiência etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX (org. José Reginaldo dos Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- . Museologia e contra-história: viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 254-302.
- COHEN, Abner. Custom and Politics in Urban Africa. Berkeley: University of California Press, 1969.
- COHN, Gabriel. Alguns problemas conceituais e de tradução em Economia e Sociedade. In: WEBER, Max. Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. XIII-XV.
- CORDEIRO, José. Índios no Ceará. Massacre e resistência. Fortaleza: Hoje Assessoria em Educação, 1989.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.9-24.
- . Apresentação. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; DANTAS, Beatriz Góis; MARIZ, Marlene da Silva. Documentos para a história indígena no Nordeste. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: FAPESP: NHII – USP, 1994.
- . Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com as aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 235-244 .

- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento. A relação com o animal na Amazônia. In: MANA – Estudos de Antropologia Social (Nº-1, v.4). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1998, p.23-45.
- ERIKSSEN, Thomas Hylland. The epistemological status of the concept of ethnicity. Conference paper (The Anthropology of Ethnicity). Amsterdam: December, 1993. Disponível em http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html . Acessado em: 29 de fevereiro de 2012.
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. História da Antropologia. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- FAULHABER, Priscila. Patrimônio Maguta: artefatos como meios de comunicação entre diferentes contextos sócio-culturais. In: MOREIRA, Eliane; BELAS, Carla Arouca; BARROS, Benedita; PINHEIRO, Antônio (orgs.). Propriedade intelectual e patrimônio cultural: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais. Belém: CESUPA, MPEG, 2005a, p. 141-154.
- . O etnógrafo e seus “outros”: informantes ou detentores de conhecimento especializado? In: Revista Estudos Históricos, Nº-36. Rio de Janeiro: FGV, 2005b, p.111-129.
- FEITOSA, Padre Neri; MARTINS, Raimundo Nonato Pereira. De Cuhyté (Sesmaria) a Aratuba. Canindé: Gráfica e Editora Canindé, 2011.
- FEITOSA, Padre Neri. Origens do Canindé. Escolar e turístico (Monografia Nº 5). Canindé: Instituto memória de Canindé, 2002.
- FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e história social: historiografia e pesquisa. In: Projeto História (v.10). São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP, 1993, p. 73-90.
- FERREZ, Helena Dodd. Documentação museológica: teoria para uma boa prática. In: Caderno de ensaios, nº2, Estudos de Museologia. Rio de Janeiro: Minc/Iphan, 1994, p. 64-73.
- FREITAS, Gomes de. Os primitivos donos da terra dos Inhamuns. IN: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará (Tomo 84). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1970.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta dos museus pelos índios. In: Cadernos de etnomuseologia. Nº 01. Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão – SR-3;

- UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 5-29 (Circulação interna).
- FREITAS, Gomes de. Os primitivos donos das terras dos Inhamuns. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1970, p.151-155.
- FROTA, Dilza Fonseca da Frota. *Thesouro de Cultura Material dos Índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Funai, 2006.
- FURTADO FILHO, João Ernani. Soares Moreno e Matias Beck. Inventário de uma polêmica nos escritos de Ismael Pordeus. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2002 (Coleção Outras Histórias, vol. 13).
- GALVÃO, Eduardo. Encontro de sociedades. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 (Coleção Estudos Brasileiros; v.29).
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.
- _____. Obras e vidas. O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. London: Oxford University Press, 1998.
- GILMORE, Raymond M. Fauna e etnozoologia da América do Sul Tropical. In: RIBEIRO, Berta (Org.). *Suma Etnológica Brasileira (Volume 1 – Etnobiologia)*. Belém: Editora UFPA, 1997, p.217-277.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Porangaba. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec, 2009a, p. 155-185.
- _____. Ação Educativa em Museus do Ceará. In: *Cadernos do CEOM (Nº-30)*. Chapecó: Argos, 2009b, p.399-412.
- _____. O Torém entre o folclore e a antropologia. Pesquisas de campo e escrita da história entre os Tremembé de Almofala (1940-1955). In: *Trabalho Apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH*. São Paulo: USP, 17 a 22 de julho de 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308142320_ARQUIVO_PesquisasdecampoeeescritadahistoriaentreosTremembé\(1940-1950\).AlexandreGomes.versaoGT111Anpuh.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308142320_ARQUIVO_PesquisasdecampoeeescritadahistoriaentreosTremembé(1940-1950).AlexandreGomes.versaoGT111Anpuh.pdf). Acessado em 29 de fevereiro de 2012.

- _____. Sabiaguaba. Esboço histórico-antropológico. Fortaleza: Relatório de pesquisa histórica e antropológica - Plano de Manejo das Unidades de Conservação: Parque Natural Municipal de Dunas de Sabiaguaba e a Área de Proteção Ambiental de Sabiaguaba, 2010 (133 p.).
- GOMES, Alexandre Oliveira; OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. A construção social da memória e o processo de ressignificação dos objetos no espaço museológico. *Revista de Museologia e Patrimônio*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 42-55, jul/dez 2010. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/136/134>. Acesso em: 02 set. 2011.
- GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO, João Paulo. Estação de Parangaba. Memória, conflito e mobilização social (volume 58). In: Boletim Raízes. Fortaleza: IMOPEC, 2007, p. 4-7.
- _____. Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec, 2009a, p. 367-391.
- _____. Museus e memória indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009b.
- _____. Dossiê Projeto Historiando: educação patrimonial e museus comunitários (relatório de atividades apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, finalista do prêmio Rodrigo Mello Franco de Andrade 2011, na Categoria Educação Patrimonial). Fortaleza: julho de 2011.
- _____. A Rede Cearense de Museus Comunitários: processos e desafios para a organização de um campo museológico autônomo. IN: Chagas, Mário (org.). *Museologia Social: teoria, práticas e documentos básicos* (Cadernos do CEOM). Chapecó: UnoChapecó, 2014 (no prelo).
- GOMES, Alexandre Oliveira e ATHIAS, Renato Monteiro. Apontamentos sobre um diagnóstico etnomuseológico: a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu. In: Carlos Sandroni; Sandro Guimarães Salles. (Org.). *Patrimônio Cultural em Discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014, p. 146-171.
- GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d'El Rey*. Tropas militares e poder no Ceará setecentista. 2009. Dissertação (Mestrado História Social) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Antropologia dos objetos. Coleções, Museus, Patrimônios. Rio de Janeiro: 2007 (Coleção Museu, Memória e Cidadania).
- 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: Museu do Ceará: IMOPEC, 2009, p. 301-320.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.
- GUIMARAENS, Dinah (org.). Museu de Arte e origens. Mapa das culturas vivas guaranis. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Nação e civilização nos trópicos. O Instituto Histórico e Geográfico do Brasil e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p.5-27, 1988.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional. In: MANA – Estudos de Antropologia Social (Nº-3, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997, p. 7-39.
- HOLANDA, Cristina Rodrigues. Museu Histórico do Ceará. A memória dos objetos na construção da História (1932 – 1942). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2005 (Coleção Outras Histórias, v. 28).
- JACOBSON, David. Reading Ethnography. New York: State University of New York Press, 1991.
- JULIÃO, Letícia. Apontamentos sobre a história do museu. In: CADERNO de diretrizes museológicas I. Brasília: Ministério da Cultura: IPHAN: Departamento de Museus e Centros Culturais; Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura: Superintendência de Museus, 2006, p.19-32.
- KUPER, Adam. A reinvenção da sociedade primitiva. Transformações de um mito. Recife: Editora Universitária, 2008.
- LAGROU, Els. A fluidez da forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre). Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2007.
- LEAL, Vinícius Barros. História de Baturité. Época Colonial. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1981.
- . A família Barbosa Cordeiro. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto, 2005, p. 17-27.

- LEITÃO, Padre Luiz de Souza. Notas políticas e religiosas da Villa de Canindé. In: Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1902, p. 46-59
- LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. Atlas das terras indígenas do Nordeste (Alagoas, Bahia (exceto sul), Ceará, Paraíba, Pernambuco e Sergipe). Rio de Janeiro: PETI-PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, 1993.
- LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil (Tomo III, livro Ceará). Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1945, p. 3-96.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- LERSCH, Teresa Morales; OCAMPO, Cuauhtémoc Camarena. O conceito de museu comunitário. História vivida ou memória para transformar a história? In: Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas, 2004, Kansas City. Disponível em: <http://www.abremc.com.br/artigos1.asp?id=5>. Acesso em: 20 jul. 2010.
- LIMA, Carmén Lúcia Silva. Trajetórias entre contextos e mediações. A construção da etnicidade Potiguara na serra das matas. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- . Os Potiguara do mundo novo. Estudo acerca de uma etnicidade indígena. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.
- . As perambulações. Etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra das matas. In: PALITOT, Estevão Martins (Org). Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/Imopec/Secult, 2009, p. 233-250.
- LINS, Mísia. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de finados. In: Mana (Estudos de Antropologia Social) (Nº-16, vol.1). Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2010, p. 151-177.
- LOPES, Ronaldo Santiago. “A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui”: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.
- LOUREIRO, José Mauro Matheus. Esboço acerca da documentação museológica. In: Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST. Documentação em Museus. GRANATO, Marcus, SANTOS, Cláudia Penha dos, LOUREIRO, Maria Lucia N. M. (orgs). Coleção MAST Colloquia, vol. 10. Rio de Janeiro: MAST, 2008, p. 23-29.

- LYOTARD, Jean François. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MAGALHÃES, Aline Montenegro. *O culto da saudade na Casa do Brasil*. Gustavo Barroso e o Museu Histórico Nacional. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2006 (Coleção Outras Histórias, v.49).
- MAIA, Lígio. Índios a serviço D'el Rey: manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril no Ceará (C.1680-1720). In: PALITOT, Estêvão Martins (Org.). Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009, p. 61-86.
- MARQUES, Marcélia. Materiais e saber na arte rupestre. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009 (Coleção Outras Histórias, v.58).
- MARTIN, Gabriela. Pré-história do Nordeste do Brasil. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2008.
- MALFLIET, Margareth. 2009. Uma intuição que pela experiência virou convicção. In: In: PALITOT, Estêvão Martins (Org.). Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009, p. 421-430.
- MENEZES, Luís Barba Alardo de. Memória sobre a Capitania Independente do Ceará, 1814. In: DOCUMENTAÇÃO Primordial sobre a Capitania Autônoma do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 36-60.
- MENESES, Ulpiano Teixeira Bezerra de. (Org). Como explorar um museu histórico? São Paulo: Museu Paulista/USP, 1994.
- . Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. In: Revista Estudos Históricos (Nº21). Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 89-103.
- MESSENDER, Marcos Luciano Lopes. Etnicidade e diálogo político. A Emergência dos Tremembé. Dissertação (Mestrado Sociologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1995.
- MINAYO, Maria Cecília. O conceito em Representações Sociais dentro da Sociologia Clássica. IN: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). Textos em representações sociais. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MONTEIRO, John. Prefácio. IN: POMPA, Cristina. Religião como tradução. Missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC, 2003., p. 15-19.

- MONTENEGRO, Antônio Torres. História, metodologia, memória. São Paulo: Contexto, 2010.
- _____. História Oral e Memória. A cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 2003.
- MOTTA, Dilza Fonseca da. Tesouro da cultura material dos índios no Brasil. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2006.
- MOUTINHO, Mário. Sobre o conceito de Museologia Social. In: Cadernos de Sociomuseologia (nº 1). Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1993, p.5-8.
- MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (org.). Evolucionismo cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p.41-65.
- NOGUEIRA, Paulino. Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará com explicações Etymológicas, Orthographicas, Topographicas, Históricas e Therapêuticas etc. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1887, p. 210-432.
- NORA, Pierre. Entre História e Memória. A problemática dos lugares. In: In: Projeto História (v.10). São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP, 1993, p.7-28.
- OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. Juntar, separar, mostrar. Memória e escrita da História no Museu do Ceará (1932-1976). Fortaleza: Museu do Ceará/Secult, 2009.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da 'Gruta do Padre', em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste (Separata do Boletim do Museu Nacional. Vol. XIV-XVII – 1938-1941). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Ensaios de Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- _____. Prefácio. In: GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré. Regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAL: Editora Massangana, 2005, p. 9-11.
- _____. (org.). A presença indígena no Nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- _____. (org.). A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004.

- OLIVEIRA, João Pacheco de; LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. Apresentação. In: LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari (org.). Atlas das terras indígenas do Nordeste (Alagoas, Bahia (exceto sul), Ceará, Paraíba, Pernambuco e Sergipe). Rio de Janeiro: PETI PPGAS: Museu Nacional: UFRJ, 1993, p.2.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. Estratégias sociais no movimento indígena. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010.
- _____. Os terreiros e o toré: o diálogo entre religião e política no fortalecimento do povo Xukuru do Ororubá (PE). IN: Cadernos do leme (vol. 1, número 1). Campina Grande: UFCG, 2009, p.47-66.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. O encanto das águas. A relação dos Tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006 (Coleção Outras Histórias, vol. 44).
- _____. Torem, a brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Annablume, 1998.
- ORTNER, Sherry. Poder e projetos. Reflexões sobre a agência. In: Grossi, M.; Eckert, C.; Fry, P. (orgs.). Conferências e Diálogos. Saberes e Práticas Antropológicas. Blumenau, Editora Nova Letra, 2007, p.45-80.
- PALITOT, Estevão Martins (Org.). Na mata do sabiá. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará: IMOPEC, 2009.
- _____. Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Tese (Doutorado em Sociologia). João Pessoa: UFPB/UFCG, 2010.
- PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: LACED, 2004, p. 43-92.
- PINHEIRO, Francisco José. História do conflito. Os povos nativos e os europeus no Ceará. In: PINHEIRO, Joceny (Org.). Ceará: Terra da Luz, Terra dos Índios. História, presença, perspectivas. Fortaleza: Iphan: Funai: MPF, 2002, p. 37-48.
- _____. Mundos em confronto. Povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de (Org.). Uma nova história do Ceará. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, p.17-56.

- _____. Formação social do Ceará (1680-1820). O papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre. 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- _____. Apresentação. In: THÉBERGE, Pedro. IN: Esboço Histórico sobre a Província do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 (Edição Fac-similar).
- PINHEIRO, Joceny de Deus. Índios Pitaguary. Um estudo sobre história, cultura e identidade. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – UFC, Fortaleza, 1999.
- _____. Arte de contar, exercício de rememorar: As narrativas dos índios Pitaguary. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.
- PIRES, Maria Idalina Cruz. A guerra dos bárbaros. Resistência e conflito no nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002.
- POLLACK, Michael. Memória, silêncio, esquecimento. IN: Revista Estudos Históricos (v.2, n.3). Rio de Janeiro: FGV, 1989, p.3-15.
- POMPA, Cristina. Religião como tradução. Missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz Pompeu. Pré-História Cearense. Fortaleza: Editora Instituto Histórico do Ceará, Limitada, 1955 (Monografia Nº3, 1º- Tomo).
- _____. Introdução, notas e comentários ao Diário de Mathias Beck. In: Três documentos do Ceará Colonial. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.
- _____. Topônimos indígenas nos séculos XVI e XVII na costa cearense. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXXIX). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1945, p.156-205.
- _____. Etimologia de algumas palavras indígenas (Tomo LXIII). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1919, p. 208-227.
- _____. Índios Tremembés. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXV). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1951, p.257-267.
- _____. Algumas inscrições rupestres inéditas do Estado do Ceará. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXX). Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1956, p. 115-126.
- PORDEUS, Ismael. Escritos sobre Antônio Conselheiro e a Matriz de Quixeramobim. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.

- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; DANTAS, Beatriz Góis; MARIZ, Marlene da Silva (orgs.). Documentos para a história indígena no Nordeste. Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: FAPESP: NHII: USP, 1994.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a corte. Fortaleza: Museu do Ceará, 2003.
- POSEY, Darrell A. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Berta (Org.). *Suma Etnológica Brasileira*. Volume 1. Etnologia. Belém: Editora UFPA, 1997, p.1-15.
- PUNTONI, Pedro. A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC: Editora da USP: FAPESP, 2002.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes. A danação do objeto. O museu no ensino de história. Chapecó: Argos, 2004.
- _____. Posfácio. In: XAVIER, Patrícia Pereira. Dragão do Mar. A construção do herói jangadeiro. Fortaleza: Museu do Ceará, 2011, p. 245-248.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes e SILVA FILHO, Antônio Luiz Macedo e. Museu do Ceará: 75 anos. Fortaleza: Museu do Ceará, 2008.
- REESINK, Edwin. Índio ou Caboclo. Notas sobre a Identidade Étnica dos Índios no Nordeste. *Universitas*(n.32), 1983. Disponível em <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1028> . Acesso em: 4 de março de 2011.
- _____. O segredo do sagrado. O Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.). Índios do Nordeste. Temas e problemas, 2. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-406.
- _____. A felicidade do povo brasileiro. Notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. *Mneme*. Revista de Humanidades, Departamento de História (UFRN-Ceres), v. 5, n. 11, jul/set 2004a. Disponível em: <http://www.seol.com.br/mneme>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2012.
- _____. Substantial Identities in “Rural Black Communities” in Brazil. A Short Appraisal of Some Community Studies. IN: *Vibrant* (v. 1, n. 1/2). Brasília: ABA, 2004b.
- _____. Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros. In: CARVALHO, Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC,

- Julie (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011, p. 245-290.
- _____. O Limite de Barth. A influência da “Introdução” de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 27. 2010, Belém: Universidade Federal da Bahia, 2010.
- REYNA, Stephen P. Theory in anthropology in the nineties. IN: Cultural Dynamics (9(3)). London/Thousand Oaks/CA/New Delhi: SAGE Publications, 1997, p. 325-350.
- _____. Theory counts: (discounting) discourse to the contrary by adoption a confrontational stance. IN: Anthropological Theory (vol. 1(1)). London/Thousand Oaks/CA/New Delhi: SAGE Publications, 2001 (p. 9-29).
- REIS, José Carlos. A história entre a filosofia e a ciência. São Paulo: Ática, 1996.
- RIBEIRO, Berta. Dicionário do Artesanato Indígena. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- RIBEIRO, Berta e VAN VELTHEN, Lúcia. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. IN: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 103-112.
- RIBEIRO, Berta (Org.). Suma Etnológica Brasileira. Etnobiologia. Volume 1. Belém: Editora UFPA, 1997.
- ROCHA, Augusto. Canindeenses illustres (Tomo XXXV). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1921, p. 168-184.
- RUOSO, Carolina. O Museu do Ceará e a linguagem poética das coisas. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009 (Coleção Outras Histórias, v. 54).
- RÚSSIO, W. L'interdisciplinarité em muséologie. Museological. In: Museological Working Papers. Documents de Travail Muséologique (MuWoP/DoTraM). Stockholm, n. 2. p. 58-59, 1981.
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. Metáforas históricas e realidades míticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-01, v.3). Rio de Janeiro: Programa

- de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997a, p.103-150.
- _____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). In: Mana – Estudos de Antropologia Social (Nº-02, v.3). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997b, p.103-150.
- SALERA JÚNIOR, Giovanni; FRANKLIN, William Giovani; MALVASIO, Adriana; GIRALDIM, Odair. Caça e pesca entre os índios Karajá do Norte, Terra Indígena Xam-bioá, Estado do Tocantins, Brasil. In: Publicações avulsas do Instituto Pau-Brasil, 2002. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/documentos/cacapesca.pdf> . Acesso em: 04 de março de 2012.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. De caboclo a índio. Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil, o caso Kapinawá. Campinas: Projeto de pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social (IFCH-UNICAMP), 1985.
- SANCHO QUEROL, Lorena. El Patrimonio Cultural Inmaterial y la Sociomuseología: estudio sobre inventarios. Tesis doctoral en Museología, presentada en el Departamento de Museologia de la Facultad de Ciencias Sociales e Humanas de la Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa, y dirigida por el Dr. Canova Magalhães Moutinho. Lisboa, 2011.
- SANTOS, João Brígido dos. Ceará (Homens e Fatos). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p. 9 a 39.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Políticas da memória na criação dos museus brasileiros. IN: CHAGAS, Mário de Souza; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs.). Cadernos de Sociomuseologia (Nº- 19). Lisboa: Universidade Lusófona de Tecnologias e Humanidades, 2002, p. 99-119.
- SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária: Edusp, 1974.
- SECUNDINO, Marcondes. “Índios do Nordeste”. Alguns apontamentos sobre a formação de um domínio da antropologia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A presença indígena no Nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 631-652.

- SERAINE, Florival. Contribuição para o estudo da influência indígena no linguajar cearense. IN: Revista do Instituto do Ceará (Tomo LXVI). Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1950, p. 5-16.
- _____. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). In: Revista do Instituto do Ceará (Tomo LXIX). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1955, p. 72-87.
- _____. Para o estudo do processo de folclorização. In: Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1977, p. 48-56.
- _____. Contribuição para o estudo da influência indígena no linguajar cearense. In: Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1950, p. 5-16.
- SEVCENKO, Nicolau. ...talvez a última grande batalha e ao mesmo tempo a última grande fronteira seja afinal a cultura. In: Projeto História (v.10). São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Puc-Sp, 1993, p.100-102.
- SILVA, Aramis Luis. Deus e o Bope na terra do sol: culturalismos na história de um processo de mediação. São Paulo: Humanitas, 2009.
- SILVA, Edson. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. Ciências Humanas em Revista. São Luís, v. 3, n. 2, p.28-51, 2005.
- _____. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (1950-1988). 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de Campinas, Campinas, 2008.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. O Relatório Provincial de 1863: um documento, muitas leituras. In: 25º- Simpósio Nacional de História (ST 36: Os índios na história). 2009, Fortaleza. Anais. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Isabelle.pdf> . Acesso em: 4 de março de 2012.
- _____. Povos indígenas no Ceará. Organização, memória e luta. Fortaleza: CDMAC (Memorial da Cultura Cearense), 2007.
- _____. Vilas de índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.
- _____. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). A presença indígena no Nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 327-346.

- SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. Posfácio: Um barão e muitas histórias. In: AMARAL, Eduardo Lúcio Guilherme. Barão de Studart. Memórias da distinção. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002, p. 104-124.
- SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo; RAMOS, Francisco Régis Lopes (Orgs.). Museu do Ceará - 75 anos. Associação de Amigos do Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2007.
- SILVA, Bruno Ronald Andrade da. Nos enredos dos circuitos de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga-CE. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- SILVA, Fabíola A. and GORDON, Cesar. Anthropology in the museum: reflections on the curatorship of the Xikrin collection. IN: Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Associação Brasileira de Antropologia. Vol. 10, Num. 2 (january-June 2013) (Motta, Antonio; Arantes, Antonio Augusto (Editors). Brasília: ABA, 2013, p. 429-472.
- SIMÃO, Marum. Quixeramobim. Recompondo a história. Fortaleza: Edigraf, 1996.
- SMIT, Johanna Wilhelmina. A Documentação e suas abordagens. In: Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST. Documentação em Museus. Granato, Marcus; Santos, Cláudia Penha dos; Loureiro, Maria Lucia N. M. (orgs). Coleção MAST Colloquia, vol. 10. Rio de Janeiro: MAST, 2008, p. 11-22.
- SOUSA, Eusébio Neri Alves de. Índice geral alfabético e remissivo das datas de sesmarias do estado do Ceará (separata dos Anais do Arquivo Público do Estado do Ceará, Ano I, Número I). Fortaleza: Oficinas Gráficas da Cadeia Pública, 1933.
- SOUZA, Carlos Kleber Saraiva de. Identidade, cultura e interesses. A territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.
- STOCKING JR., George. Os museus e a alteridade. IN: STOCKING JR., George (org.). Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture. Madison: University of Wisconsin Press, 1985 (vol. 3 History of Anthropology).
- STUDART, Guilherme. Datas e factos para a história do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.
- . Notas para a história do Ceará. Brasília: Senado Federal: Conselho Editorial, 2004.

- STUDART FILHO, Carlos. Os Aborígenes do Ceará (parte 1). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXXVI). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1962, p. 5-73.
- _____. Os aborígenes do Ceará (parte 2). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará (Tomo LXXVII). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1963a, p. 153-217.
- _____. A Rebelião de 1713. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1963b, p. 9-24.
- _____. Notas para a História das Fortificações no Ceará (Separata do Boletim do Museu Histórico do Ceará). Fortaleza: Ramos & Pouchain, 1937.
- _____. Resistência dos indígenas à conquista e povoamento. A Guerra dos Bárbaros. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1959, p. 29-70.
- _____. Antiguidades indígenas do Ceará. IN: Revista do Instituto Histórico do Ceará (tomo XXXXI). Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1927, p. 167-221.
- THÉBERGE, Pedro. Esboço Histórico sobre a Província do Ceará (Tomo I). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, p. 1-14 (Edição fac-similar de 1895).
- THOMAS, Nicholas. Entangled objects: exchange, material culture and colonialism in the Pacific. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- TURNBULL, Paul; PICKERING, Michael. The long way home. New York: Berghahn Books, 2010.
- TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2010.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terra, tradição e etnicidade. Os Tremembé do Ceará. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.
- _____. Conflitos, identidades e aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX. Um exercício de antropologia histórica. In: SCHWADE, Elisete; VALLE; Carlos Guilherme Octaviano do (Orgs.). Processos sociais, cultura e identidades. São Paulo: Annablume, 2009a, p. 15-88.
- _____. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX. Revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. In: PALITOT, Estevão

- Martins (Org.). *Na mata do sabiá*. Contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará: IMOPEC, 2009b, p. 107-154.
- _____. Compreendendo a dança do Torém. Visões de Folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 9, v. 16, n. 2, p. 187-228, 2005.
- _____. Entre índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará. In: Valle, Carlos Guilherme Otaviano do; Grunewald, Rodrigo de Azeredo (Orgs.). *Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas* (vol. 33, num. 1). Campina Grande: Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais/UFCG, 2011, p.45-75.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.
- VAN VELTHEN, Lúcia Hussac. “Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos”. In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: assírio e Alvin, 2003.
- _____. O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. IN: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* (v.7, n.1, jan.-abr.2012). Belém: MCTI/MPEG, 2012, p.51-66.
- VARINE, Hugues de. *As raízes do futuro. O patrimônio a serviço do desenvolvimento local*. Porto Alegre: Medianiz, 2012.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Povos Indígenas e etnogêneses na Amazônia. In: Gersem José dos Santos Luciano; Jô Cardoso de Oliveira; Maria Barroso Hoffmann (Org.). *Olhares indígenas contemporâneos*. 1ª ed. Brasília: CINEP, 2010, v. 1, p. 104-159.
- VIEIRA, Evaldo Amaro. O historiador sabe que não existe superação pelo esquecimento... In: *Projeto História* (v.10). São Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Puc-Sp, 1993, p.92-94.
- VIDAL, Lux Boelitz. O museu dos povos indígenas do Oiapoque – Kuahí. Gestão do patrimônio cultural pelos povos indígenas do Oiapoque, Amapá. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira; NEVES, Kátia Regina Felipini (Orgs.). *Museus como agentes de mudança social e*

- desenvolvimento. Propostas e reflexões museológicas. São Cristóvão: Museu de Arqueologia do Xingó, 2008, p. 173-182.
- VIEIRA, Maria Josiane. Itinerários no acervo do Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará (1958-1968): a coleção Arthur Ramos como discurso. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/Museu de Astronomia e Ciências afins, 2012
- VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Barth. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social* (Nº-1, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 2004, p. 165-192.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

Documentos

- Assentos das pazes com os Janduíis. 10-4-1692. In: PUNTONI, 2002, p. 300-302.
- AZAMBUJA, Bernardo Augusto Nascentes de. Relatório das Terras Publicas e da Colonização. Apresentado em 4 de março de 1863 Ao Illustrissimo e excellentissimo Senhor Ministro e Secretario d'Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas pelo director da terceira directoria Bernardo Augusto Nascentes de Azambuja. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácioda Silva, 1863.
- Retificação da paz feita com os tapuias janduíis da Ribeira do Açú, 20-09-1695. In: PUNTONI, 2002, p. 302-303.
- Data e sesmaria de Thereza de Jesus e o alferes Francisco Ribeiro de Souza de duas léguas de terra no riacho Ibu, hoje Quixeramobim concedida pelo capitão-mor Francisco Gil Ribeiro em 7 de novembro de 1702”.In: SIMÃO, Marum. Quixeramobim. Reconstituindo a história. Fortaleza: Edigraf, 1996, p.35-36.
- “Registro de data e sesmaria do tenente Coronel Phelipe Coelho de Moraes e d. Maria Franceza de Moraes, de uma sorte de terra de seis léguas, três para cada lado, no riacho Canindé, concedida pelo capitão-mor Manuel Francêz, em 8 de março de 1723 (Nº-66, vol.11º-)”. In: SOUSA, 1933, p. 105.

- “Resisto data e Sismaria de Theodózio de Pina e Sylva de hu Brejo q nasce da Serra de Baturité, q faz barra no Choró de três Leguas de Comprido e hua de Largo meya pa cada banda chamada Cohité”. Data: 17 de novembro de 1736. In: FEITOSA e MARTINS, 2011, p. 29-31.
- Patente do Índio a Miguel da Silva Cardoso, 21-10-1739. In: BEZERRA, 2009, p. 219.
- Testamento de Antônio Dias Ferreira, 2 de fevereiro de 1753. In: PORDEUS, 2011.
- Três documentos do Ceará Colonial (Relação do Maranhão-1608, padre Luís Figueira (Introdução, notas e comentários de Thomaz Pompeu Sobrinho); Relação do Ceará-1618, Martim Soares Moreno (Introdução, notas e comentários de Raimundo Girão); Diário de Matias Beck-1649, Matias Beck (Introdução, notas e comentários de José Aurélio S. Câmara). Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.
- FIGUEIRA, Padre Luís. Relação do Maranhão (1608). In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará, 1903, p. 97-140.
- MACHADO, Padre José de Almeida. Notícia das Freguezias do Ceará. In: Documentação primordial sobre a capitania autônoma do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p. 191-205.
- SILVA PAULET, Antonio Jozé da. Descrição Geografica Abreviada da capitania do Ceará. In: Documentação primordial sobre a capitania autônoma do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997, p.6-33.
- Atas das sessões realizadas no ano de 1940. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1941, p. 261-282.
- Qualificação de reivindicação da Terra Indígena Kanindé de Aratuba, 2011, p.1. Fortaleza: Ministério da Justiça – Funai (Coordenação Regional de Fortaleza), 2011.

Acervo documental do Museu dos Kanindé

- “Registro de data e sesmaria aos tapuios da nação Canindé”, de 17 de agosto de 1734.
- Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC): Livros de DATAS DE SESMARIAS, volume 12, número 108.

Certidão do APEC, 11 de outubro de 1996 – Livros das Datas de Sesmarias, volume 12, Nº 108.

Escritura pública de compra e venda que fazem e assinam Joaquim Rodrigues dos Santos e sua mulher Francisca Clara de Azevedo de um pedaço de terra no lugar denominado Fernandes distrito de Cuité termo de Baturité. Data: 15 de abril de 1874 (Datilografada).

Certidão autêntica de transcrição no. 968, às fls. 76, do Livro 3-B (de Transcrição das Transmissões) – antigo e arquivado, referente ao imóvel denominado “Fernandes”, localizado no lugar “São Francisco de Paula”, sobre a serra, neste Município e Comarca, hoje, Município de Aratuba, da Comarca de Mulungú – Ceará. Data: 12 de março de 1884 (Cartório Nelson Lima, 2º-Ofício. Baturité-CE, 20 de junho de 1985).

Recibo de R\$ 200\$000 de compra de uma casa com aviamento de fazer farinha com todos seus pertences, no lugar Zumbi, no município de Coité, estado do Ceará. Data: 14 de dezembro de 1911.

Depoimento da Judite, 76 anos, da família dos Francisco, residente na Balança, onde nasceu, se criou e ainda mora. Setembro de 1996. Acervo do MK.

Depoimento do Chico Silva, 81 anos, nascido e criado na localidade Gameleira, município do Canindé-Ceará. Em 10 de setembro de 1996.

Sociedade Indígena Canindé (Depoimentos de José Maria Pereira dos Santos (Sotero), Eudes Francisco dos Santos, Judite e Chico Silva). Setembro de 1996

Relatório da 6ª Assembleia Indígena no Ceará

Ata da reunião da AIKA de 26 de agosto de 2005

Bilhete dos moradores do Juazeiro para Cícero. 29 de novembro de 2006

Bilhete do Alegre para Fernandes, 9 de outubro de 1995

Carta dos Povos Indígenas Resistentes, Olinda, 20 de maio de 2003

Carta Convite da II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará

Ata da inauguração da escola diferenciada de E.F.M. Manoel Francisco dos Santos, 12 de agosto de 2006.

O movimento indígena no Ceará, Associação Missão Tremembé, 2001.

Recibo de compra e venda da casa de farinha do Zumbi. 14 de dezembro de 1911.

Prestação de contas deixada pelo padre Moacir Cordeiro, Aratuba, 15 de janeiro de 2002.

Histórias dos alunos. Por que decidiu ser índio? Sebastião, Zé Bernardo, d. Luzia e José Vicente. S-d.

Ata da reunião da AIKA de 26/08/2005.

Estatuto social da Copice – Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará. Maio de 2003.

Relatório de viagem (Marcos Aurélio Cândido da Silva). 11 de novembro de 1996. Incra, Superintendência Regional do Ceará, Divisão de assentamento.

Ata da reunião realizada entre trabalhadores, técnicos do Incra e padre Moacir Cordeiro Leite, em 29.08.96. Mitra Arquidiocesana de Fortaleza. Paróquia de São Francisco de Paula. Aratuba-Ceará.

Relatório de visita técnica aos projetos de assentamento Touros e Alegre, do Incra (Antônio Edinardo Soares de Sena e Francisco José Arruda Canuto). Incra – Supes-CE, Ditec-Nuflor. 24 de setembro de 1996.

Termo de compromisso. 1º- de outubro de 1996. In: Relatório de viagem (Marcos Aurélio Cândido da Silva). 11 de novembro de 1996. Incra, Superintendência Regional do Ceará, Divisão de assentamento).

Jornal O Povo, 27 de outubro de 1995.

Jornal Diário do Nordeste, 28 de fevereiro de 1998.

Antena das Comunidades, 21 de outubro de 1995.

Filmografia

II Assembleia indígena do Ceará – Poranga, 1994

II Assembléia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, 1995 (Produção: Top Vídeo, Maracanaú/CE)

Entrevistas

Entrevista com Tereza da Silva Santos, a Tereza Soares, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de abril de 2011.

Entrevista com José Maria Pereira dos Santos, o Cacique Sotero, 67 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes e João Paulo Vieira Neto, em 6 de março de 2009. Aldeia Fernandes, Aratuba, Ceará.

- Entrevista com o Cacique Sotero, 67 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011. Local: Aldeia Fernandes, Aratuba, Ceará.
- Entrevista com Cícero Pereira dos Santos, 59 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 4 de maio de 2011. Local: aldeia Fernandes, Aratuba.
- Entrevista com Maria Amélia Leite, 80 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 24 de abril 2011. Local: casa de Maria Amélia, Fortaleza.
- Entrevista com Valdo Teodósio, 62 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 23 de junho de 2011. Local: Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Manoel Francisco dos Santos.
- Entrevista com d. Irani e d. Maria Domingos, 67 e 89 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 5 de julho de 2011. Local: aldeia Fernandes, Aratuba.
- Entrevista com d. Maria de Fátima (Maria da Estér), 56 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de junho de 2011. Local: aldeia Fernandes, Aratuba.
- Entrevista com Clara Freitas, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de julho de 2011.
- Entrevista com d. Odete Soares, 60 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 11 de maio de 2011.
- Entrevista com sr. José Bernardo da Silva, o Zé Monte, 57 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de maio de 2011.
- Entrevista com Maristela Soares, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 10 de junho de 2011.
- Entrevista com Francisco Bernardo da Silva (Sinhô), 71 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 17 de abril de 2011.
- Entrevista com Raimundo Soares Terto, 44 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.
- Entrevista com Francisco Reginaldo da Silva Santos, professor, 24 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 20 de junho de 2011.
- Entrevista com Manoel Constantino dos Santos, o pajé Maciel, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 12 de junho de 2011.
- Entrevista com Maria Célia Ramos Vieira, 47 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 21 de junho de 2011.
- Entrevista com Ana Patrícia Fidelis da Silva, 26 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 09 de junho de 2011.

Entrevista com José Constantino dos Santos, o Zé Maciel, 45 anos, caçador, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 15 de maio de 2011.

Entrevista com Maria Tereza dos Santos, Maria Porfírio, 69 anos, realizada por Alexandre Oliveira Gomes, em 14 de junho de 2011.

Sites consultados

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230140#> <http://blog.etnolinguistica.org/2011/11/carlos-estevao-gruta-do-padre-e-os.html>

<http://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>.

<http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php>.

<http://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-fotoetno-busca.php>.

<http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/> <http://www.santuariodecaninde.com/caninde/historia/>

<http://kanindecultural.jimdo.com/hist%C3%B3ria/>

<http://www.santuariodecaninde.com/caninde/historia/>

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230280#>

<http://www.abremc.com.br/artigos1.asp?id=5>

<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Isabelle.pdf>

<http://www.uft.edu.br/neai/documentos/cacapesca.pdf>

<http://www.seol.com.br/mneme>

http://folk.uio.no/geirthe/Status_of_ethnicity.html

[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308142320_ARQUIVO_PesquisasdecampoescritadahistoriaentreosTremembé\(1940-1950\). AlexandreGomes.versaoGT111Anpuh.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308142320_ARQUIVO_PesquisasdecampoescritadahistoriaentreosTremembé(1940-1950).AlexandreGomes.versaoGT111Anpuh.pdf).

<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/136/134>.

<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1028>

<http://www.dnocs.gov.br/>

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=230210#>

<http://museuscomunitarios.wordpress.com/>

<http://www.youtube.com/watch?v=KAjrUtzPtDo>

ANEXO 1

MUSEU DOS KANINDÉ ALDEIA FERNANDES, ARATUBA – CE ESQUEMA CLASSIFICATÓRIO DO ACERVO MUSEOLÓGICO ARRANJO DE COLEÇÕES

1. COLEÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Livros, publicações, revistas, catálogos e congêneres;

2. COLEÇÃO ARQUIVÍSTICA

Documentos manuscritos, datilografados, digitados, hemerográficos;

3. COLEÇÃO DE OBJETOS

Peças não manuscritas e-ou impressas.

COLEÇÃO 3. OBJETOS

Categorias de acervo (subdivisões tipológicas)

Categoria 1: Artefatos

Subcategorias:

1. Achados arqueológicos;

2. Técnicas artesanais:

- a) Escultura em madeira;
- b) Trançado em cipó e palha de carnaúba e de coqueiro;
- c) Cerâmica;
- d) Fiação de algodão.

- 3. Equipamento ritual;
- 4. Adorno corporal;

Categoria 2: Equipamento musical;

Categoria 3: Equipamento para o trabalho;

Categoria 4: Equipamento de uso doméstico e pessoal;

Categoria 5: Numismática

Categoria 6: Zoológica

Subcategorias

- 1) Mamíferos
- 2) Aves
- 3) Répteis
- 4) Peixes

Categoria 7: Vegetal

Categoria 8: Mineral

Categoria 9: Fotográfica

LISTAGEM DE REGISTRO - INVENTÁRIO DO ACERVO

COLEÇÃO 3. OBJETOS

Categoria 1: Artefatos

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
	ACHADOS ARQUEOLÓGICOS	
1. Pilão de pedra		MK.011.001
2. Enxó		MK.011.002

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
3. Ponta de lança		MK.011.003
4. Fragmento de cerâmica		MK.011.004
5. Pedra em formato de coração		MK.011.005
6. Pedra em formato de coração		MK.011.006
7. Pedra em formato de coração		MK.011.007
8. Alça de cerâmica		MK.011.008
9. Fragmento de cachimbo		MK.012.009
10. Cachimbo de cerâmica		MK.011.010
11. Artefato lítico polido (forma de lesma)		MK.011.011
12. Pedra em formato de raio		MK.011.012
13. Cachimbo de cerâmica		MK.011.013
	13 PEÇAS	
	TÉCNICAS ARTESANAIS	
	CERÂMICA	
14. Panela		MK.011.031
15. Telha		MK.011.032
16. Telha		MK.011.033
17. Telha		MK.011.034
18. Telha		MK.011.035
19. Telha		MK.011.036
20. Telha		MK.011.037
21. Xícara		MK.011.038
22. Telha		MK.011.039

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
23. Pote em formato de cabaça		MK.011.040
24. Pote		MK.011.041
25. Xícara		MK.011.042
	12 PEÇAS	
	TRANÇADO (CIPÓ E PALHA)	
26. Chapéu de palha		MK.011.051
27. Chapéu de palha		MK.011.052
28. Chapéu de palha		MK.011.053
29. Chapéu de palha		MK.011.054
30. Chapéu de palha		MK.011.055
31. Bolsa de palha		MK.011.056
32. Bolsa de palha		MK.011.057
33. Bolsa de palha		MK.011.058
34. Vassoura		MK.011.059
35. Bolsa de palha		MK.011.060
36. Urupema		MK.011.061
37. Caçoá (pequeno)		MK.011.062
38. Tapa de taboca		MK.011.063
	13 PEÇAS	
	ESCULTURA EM MADEIRA	
39. Fuso de fiar		MK.011.071
40. Fuso de fiar		MK.011.072
41. Facão		MK.011.073
42. Faca		MK.011.074
43. Santa (perfil)		MK.011.075
44. Faca		MK.011.076
45. Facão		MK.011.077
46. Rolo de massa		MK.011.078
47. Cachimbo de angico		MK.011.079

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
48. Cachimbo		MK.011.080
49. Cruz		MK.011.081
50. Barril para bebida		MK.011.082
51. Garfo		MK.011.083
52. Machado		MK.011.084
53. Coração		MK.011.085
54. Coração		MK.011.086
55. Coração		MK.011.087
56. Concha		MK.011.088
57. Bengala		MK.011.089
58. Cajado		MK.011.190
59. Pá		MK.011.091
60. Macaco		MK.011.092
61. Cabaça de madeira		MK.011.093
62. Colher		MK.011.094
63. Colher		MK.011.095
64. Colher		MK.011.096
65. Colher		MK.011.097
66. Colher		MK.011.098
67. Colher		MK.011.099
68. Concha		MK.011.100
69. Pilão		MK.011.101
70. Pilão		MK.011.102
71. Castiçal		MK.011.103
72. Cajado		MK.011.104
73. Garfo		MK.011.105
74. Garrafa (tampa)		MK.011.006a
75. Garrafa (corpo)		MK.011.006b
76. Apito		MK.011.007
77. Panela		MK.011.108
78. Escult.Feminina		MK.011.109
79. Castiçal		MK.011.110
80. Pilão		MK.011.111
81. Xícara		MK.011.112
82. Gamela		MK.011.113

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
83. Gamela		MK.011.114
84. Gamela		MK.011.115
85. Gamela		MK.011.116
86. Toco		MK.011.117
87. Tampa		MK.011.118
88. Pires		MK.011.119
89. Gamela		MK.011.120
90. Coxo de madeira		MK.011.121
91. Mão de pilão		MK.011.122
92. Chifre		MK.011.123
	54 PEÇAS	
	EQUIPAMENTO RITUAL	Por convenção, os equipamentos rituais compostos pelas indumentárias (roupas) de penas, mesmo sendo feitos sob o suporte de tecidos industrializados desgastados, foram incorporados nesta categoria, tanto por serem usados em rituais, como porque seu processo de confecção é manual (as penas são retiradas de galinhas e pregadas nas roupas).
93. Maracá		MK.011.151
94. Maracá		MK.011.152
95. Maracá		MK.011.153
96. Maracá		MK.011.154
97. Maracá		MK.011.155
98. Arco e flecha		MK.011.156
99. Tacape		MK.011.157
100. Saia de penas		MK.011.158
101. Saia de penas		MK.011.159

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
102. Blusa de penas		MK.011.160
103. Bermuda de pena		MK.011.161
104. Saia de pena		MK.011.162
105. Cocar		MK.011.163
106. Saia de pena		MK.011.164
107. Cocar de pena		MK.011.165
108. Bermuda de pena		MK.011.166
109. Saia de palha		MK.011.167
110. Blusa de pena		MK.011.068
111. Saia de pena		MK.011.169
112. Saia de pena		MK.011.170
113. Saia de pena		MK.011.171
114. Saia de pena		MK.011.172
115. Cocar de pena		MK.011.173
116. Saia de pena		MK.011.174
117. Saia de pena		MK.011.175
118. Cabo para o maracá		MK.011.176
119. Corda para o cabo de guerra		MK.011.177
120. Copo para beebíber moco-roró		MK.011.078
121. Copo para beber moco-roró		MK.011.179
		MK.011.180
		MK.011.181
122. Saia de pena		MK.011.182
	32 PEÇAS	
	ADORNO CORPORAL	
123. Colar		MK.011.191
124. Colar		MK.011.192
125. Colar		MK.011.193
126. Colar		MK.011.194
127. Colar		MK.011.195

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
128. Colar		MK.011.196
129. Colar		MK.011.197
130. Colar		MK.011.198
131. Colar		MK.011.199
132. Colar		MK.011.200
133. Colar		MK.011.201
134. Colar		MK.011.202
135. Colar		MK.011.203
136. Colar		MK.011.204
137. Colar		MK.011.205
	14 PEÇAS	

Categoria 2. Equipamento musical

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
138. Pandeiro		MK.011.221
139. Agogô		MK.011.222
140. Agogô		MK.011.223
141. Triângulo		MK.011.224a
142. Triângulo		MK.011.224b
143. Reco-reco		MK.011.225
144. Pife		MK.011.226
145. Triângulo		MK.011.227
146. Instrumento (cabo com 4 pontas de zinco)		MK.011.228
147. Triângulo		MK.011.229a
148. Triângulo		MK.011.229b
149. Prato		MK.011.230
150. Instrumento (cabo + bilas)		MK.011.231
151. Zabumba		MK.011.232a
		MK.011.232b
	13 PEÇAS	

Categoria 3. Equipamento para o trabalho

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
152. Machado		MK.011.251
153. Foice		MK.011.252
154. Sino		MK.011.253
155. Marreta		MK.011.254
156. Chocalho g		MK.011.255
157. Foice		MK.011.256
158. Cruz		MK.011.257
159. Cadeado		MK.011.258
160. Cadeado		MK.011.259
161. Corrente		MK.011.260
162. Corrente		MK.011.261
163. Carretel		MK.011.262
164. Cadeado stam		MK.011.263
165. Cadeado pado		MK.011.264
166. Reio da roda da casa de farinha		MK.011.265
167. Pau-grande		MK.011.266
168. Banco do dentista g		MK.011.267
169. Banco do sentista p		MK.011.268
170. Peso		MK.011.269
171. Chocalho p		MK.011.270
172. Cabo de um serrote		MK.011.271
173. Defumador		MK.011.272
174. Martelo		MK.011.273
175. Faca		MK.011.274
176. Marreta		MK.011.275
177. Fragmento de chibanca		MK.011.276
	29 PEÇAS	

Categoria 4. Equipamento doméstico e de uso pessoal

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
178. Revólver p		MK.011.291
179. Ferro de passar		MK.011.292
180. Sapato		MK.011.293
181. Bolsa		MK.011.294
182. Defumador		MK.011.295
183. Camisa		MK.011.296
184. Chifre para armazenar pólvora e chumbo		MK.011.297
185. Pente de macaco		MK.011.298
186. Vela (com estrutura de ferro para castiçal)		MK.011.299
187. Vela		MK.011.300
188. Castiçal		MK.011.301
189. Chave		MK.011.302
190. Placa de homenagem		MK.011.303
191. Terço		MK.011.304
192. Terço		MK.011.305
193. Tigela		MK.011.306
194. Retrato pintado		MK.011.307
195. Bolsa de bambu		MK.011.308
196. Bolsa de bambú		MK.011.309
197. Castiçal		MK.011.310
198. Copo de alumínio		MK.011.311
199. Boné – str 39 anos		Mk.011.312
200. Garrafa		Mk.011.313
201. Medalha		MK.011.314
	23 PEÇAS	

Categoria 5. Numismática

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
202. Medalha		MK.011.321
203. Moeda		MK.011.322
204. Moeda		MK.011.323
205. Moeda		MK.011.324
206. Moeda		MK.011.325
207. Moeda		MK.011.326
208. Moeda (1893)		MK.011.327
209. Moeda		MK.011.328
210. Moeda		MK.011.329
211. Moeda		MK.011.330
212. Moeda		MK.011.331
213. Moeda		MK.011.332
214. Moeda		MK.011. 333
215. Moeda		MK.011.334
216. Moeda		MK.011.335
217. Moeda		MK.011.336
218. Moeda		MK.011.337
219. Medalha		MK.011.338
220. Medalha		MK.011.339
221. Medalha		MK.011.340
222. Medalha		MK.011.341
223. Medalha		MK.011.342
224. Medalha		MK.011.343
225. Medalha		MK.011.344
226. Medalha		MK.011.345
227. Medalha		MK.011.346
228. Medalha		MK.011.347
229. Medalha		MK.011.348
230. Medalha		MK.011.349
231. Medalha		MK.011.350
	29 PEÇAS	

Categoria 6. Zoológica

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
232. Gato maracajá		MK.011.351
233. Carcaça de cabeça de boi com chifre		MK.011.352
234. Grita (couro)		MK.011.353
235. Tamanduá (couro)		MK.011.354
236. Tamanduá (empalhado)		MK.011.355
237. Gato maracajá vermelho (empalhado)		MK.011.356
238. Rabo de tatu		MK.011.357
239. Tamanduá (empalhado)		MK.011.358
240. Coruja (empalhada)		MK.011.359
241. Rabo de gato maracajá		Mk.011.360
242. Pata de onça		MK.011.361
243. Asa de coruja		MK.011.362
244. Pé de veado		MK.011.363
245. Pé de veado		MK.011.364
246. Pé de veado		MK.011.365
247. Casco de peba		MK.011.366
248. Cabeça de coruja		MK.011.367
249. Couro de mocó		MK.011.368
250. Gavião (emalado com haste)		MK.011.369
251. Maracá de casacavel (13 mudas)		MK.011.370
252. Maracá de cascavel (12 mudas)		MK.011.371
253. Pescoço de galo		MK.011.372
254. Dente de porco (barrão)		MK.011.373
255. Alma de gato (pássaro)		MK.011.374

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
256. Casa da maria de barro		MK.011.375
257. Casa do inxuí de abelha		MK.011.376
258. Casa do inxuí de abelha		MK.011.377
259. Casa de leão		MK.011.378
260. Couro de girita		MK.011.379
261. Asa do gavião		MK.011.380
262. Couro do tejo		MK.011.381
263. Couro de camaleão		MK.011.382
264. Couro de camaleão		MK.011.383
265. Couro de tejo		MK.011.384
266. Cornos de bode (chifre)		MK.011.385a
267. Cornos de bode (chifre		MK.011.385.b
268. Rolinha (avoante)		MK.011.386
269. Casco de cágado		MK.011.387
270. Pé de galo		MK.011.388
271. Pé de jacú		MK.011.389a
272. Pé de jacú		MK.011.389b
273. Pé de coruja		MK.011.390a
274. Pé de coruja		MK.011.390b
275. Pé de coruja		MK.011.391
276. Pé de gavião		MK.011.392
277. Rabo de guaxinim		MK.011.393
278. Cabeça de tamanduá		MK.011.394
279. Rabo de bode		MK.011.395
280. Couro de porco do mato		MK.011.396
281. Coruja		MK.011.397
282. Banha de tejo		MK.011.398

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
283. Casco de cágado		MK.011.399
284. Pata de coelho		MK.011.400
285. Casco de tatu		MK.011.551
286. Mão de camaleão		MK.011.552
287. Casco de peba		MK.011.553
288. Pé de gavião		MK.011.554
289. Presa de porco		MK.011.555
290. Casco de peba		MK.011.556
291. Pé de pato		MK.011.557
292. Casco de peba		MK.011.558
293. Casco de tatu		MK.011.559
294. Pé de galo		MK.011.560
295. Casco de peba		MK.011.561
296. Casco de peba		MK.011.562
297. Pé de galo		MK.011.563
298. Casco de tatu (na urupema)		MK. 011. 564
299. Casco de tatu		MK.011.565
300. Pé de coelho		MK.011.566
301. Louro papacú		MK.011.567
302. Ninho de beija-flor		MK.011.568
303. Vem-vem		MK.011.569
304. Louro jandaia		MK.011.570
305. Sanhaçu macaco		MK.011.571
306. Esporão de arraia		MK.011.572
307. Mão de tamanduá		MK.011.573
308. Esporão de arraia		MK.011.574
309. Cavalo-marinho		MK.011.375
310. Rabo de peba		MK.011.376
		MK.011.577
311. Casco de caranguejo		MK.011.578
312. Esporão de arraia		MK.011.579

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
313. Casco de caranguejo		MK.011.580
314. Casco de caranguejo		MK.011.581
315. Esporão de arraia		MK.011.582
316. Esporão de arraia		MK.011.583
317. Escama de camurupim		MK.011.584
318. Escama de camurupim		MK.011.585
319. Cabeça de lagosta		MK.011.586
320. Cabeça de lagosta		MK.011.587
321. Casa de tracuá		MK.011.588
322. Couro de quandú		MK.011.589
323. Espinho de quandú		MK.011.590
324. Casco de peba		MK.011.591

Categoria 7. Mineral

TERMO	OBSERVAÇÃO	NÚMERO DE INVENTÁRIO
325. Rutila		MK.011.401
326. Fragmento de quartzo com polimento natural		MK.011.402
327. Pedra calcária		MK.011.403
328. Pedra		MK.011.404
329. Seixo		MK.011.405
330. Seixo rolado fluvial		MK.011.406
331. Seixo de cor escura		MK.011.407
332. Seixo marinho		MK.011.408
333. Pedra de formato quadrado		MK.011.409
334. Penca de pedra (quartzo rosa)		MK.011.410

Categoria 8. Vegetal (cabaças, cuias, sementes, raízes etc.)

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
335. Cuia de coco		MK.011.450
336. Cuia de coco		MK.011.451
337. Cuia de coité		MK.011.452
338. Cuia de cabaça		MK.011.453
339. Cuia de cacia		MK.011.454
340. Cuia de cabaça		MK.011.455
341. Cuia de cacia (ou cabaça		MK.011.456
342. Cuia de cacia		MK.011.457
343. Cuia de cacia		MK.011.458
344. Penca de oiticica		MK.011.459
345. Rolo de fumo (tabaco)		MK.011.460
346. Cabaça vingada (1952)		MK.011.461
347. Cabaça de cuia		MK.011.462
348. Cabaça de coco		MK.011.463
349. Cabaça de coco		MK.011.464
350. Cabaça de coco		MK.011.465
351. Cabaça m (de coco)		MK.011.466
352. Cabaça m (de coco)		MK.011.467
353. Cabaça m (de coco)		MK.011.468
354. Cabaça m		MK.011.469
355. Cabaça p (de coco)		MK.011.470
356. Cabaça p (de coco)		MK.011.471
357. Cabaça p		MK.011.472
358. Cabaça p		MK.011.473
359. Cabaça p (de coco)		MK.011.474
360. Cabaça de coco		MK.011.475
361. Cabaça de cuia		MK.011.476

TERMO	SUBCATEGORIA	NÚMERO DE INVENTÁRIO
362. Cabaça (de coco ou de cuia)		MK.011.474
363. Cabaça de cuia		MK.011.478
364. Cabaça de colo 1 (conjunto de 4)		MK.011.479a
365. Cabaça de colo 2		Mk.011.479b
366. Cabaça de colo 3		MK.011.479c
367. Cabaça de colo 4		MK.011.179d
368. Cabaça com arame		MK.011.480
369. Garrafa de vinho de uva		MK.011.481
370. Mocaroró de cajú		MK.011.482
371. Mocaroró de cajú		MK.011.483
372. Galho retorcido		MK.011.484
373. Mata-bode		MK.011.485
374. Mata-bode		MK.011.486
375. Pau-retorcido		MK.011.487
376. Cuia (quenga de coco)		MK.011.488
377. Cuia de cabaça		MK.011.489
378. Cuia de coco		MK.011.490
379. Coco de palmeira		MK.011.491
380. Cabaça		MK.011.492
381. Coco de palmeira		MK.011.493
382. Casca de mucunã		MK.011.494
383. Colar de castanha		MK.011.495
384. Ovo de boi (casca)		MK.011.496

Categoria 9. Fotográfica

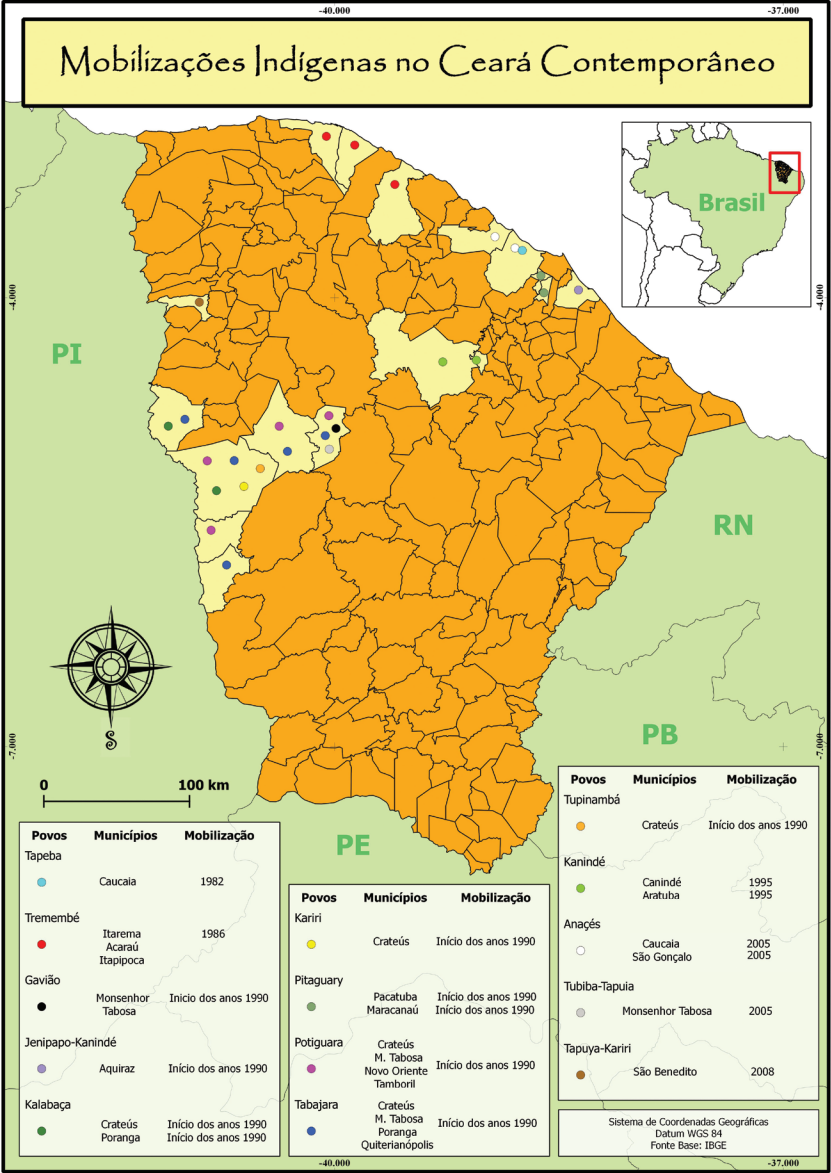
TERMO	OBS.	NÚMERO DE INVENTÁRIO
385. João Venâncio e Sotero		MK.011.650
386. Dona Raimunda (fev. de 1997)		MK.011.651
387. Elenilson, Nilto, Nalson, Sotero, Luís Maciel)		MK.011. 652
388. Maciel fazendo colher de pau		MK.011.653
389. Maciel fazendo colher de pau		MK.011.654
390. Elenilson, Nilto, Nalson, Sotero, Luís Maciel)		MK.011.655
391. Sotero em maquete		MK.011.656
392. Maquete com Sotero, ao fundo		MK.011.657
393. Sotero, Chico, Zé, Benício + 3 pessoas		MK.011.658
394. Museu dos Kanindé (julho – 2001)		MK.011.659
395. Indígenas		MK.011.660
396. Crianças indígenas kanindé		MK.011.661
397. Ritual		MK.011.662
398. Padre lavando pés de índio		MK.011.663
399. Ritual na igreja		MK.011.664
400. Cacique Sotero discursando		MK.011.665
401. Cacique Sotero com indígenas		MK.011.666
402. Grupo de índios		MK.011.667

403. Casas nas margens de um córrego		MK.011.668
404. Sotero apresentando o mk		MK.011.669
405. Panorâmica da Aldeia Fernandes		MK.011.670
406. Sotero apresentando o mk		MK.011.671
407. Sotero e mulher no mk		MK.011.672
408. Exposição de objetos		MK.011.673
409. Casas e caminho		MK.011.674
410. Índios kanindé em caucaia (nov. de 1998)		MK.011.675
411. Pajé maciel jovem		MK.011.676
412. Sotero em encontro		MK.011.677
413. Sotero empunhando maracá		MK.011.678
414. Sotero com maracá		MK.011.679
415. Crianças kanindé		MK.011.680
416. Sotero		MK.011.681
417. Sotero no cemitério de Aratuba		MK.011.682
418. Grupo indígena kanindé em ritual		MK.011.683
419. Na mata a noite (homem e cão)		MK.011.684
420. Sotero		MK.011.685
421. Sotero em concentração (2003)		MK.011.686
422. Pajé Maciel		MK.011.687
423. Na mata, Sotero e Nalson		MK.011.688

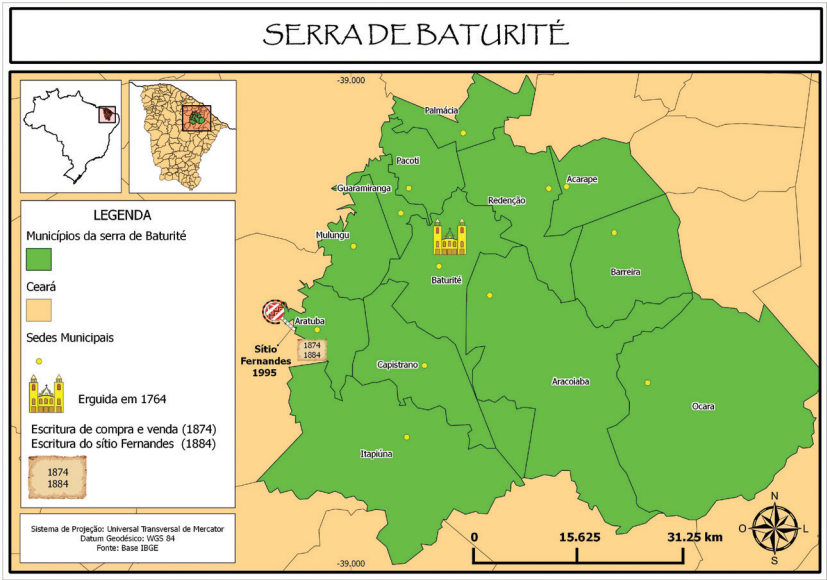
424. Sobre pedras, Sotero e Nalson		MK.011.689
425. Sotero na cachoeira do rajado		MK.011.690
426. Sotero e Nalson sobre pedra		MK.011.691
427. Sotero e Nalson		MK.011.692

ANEXO 2 - MAPAS

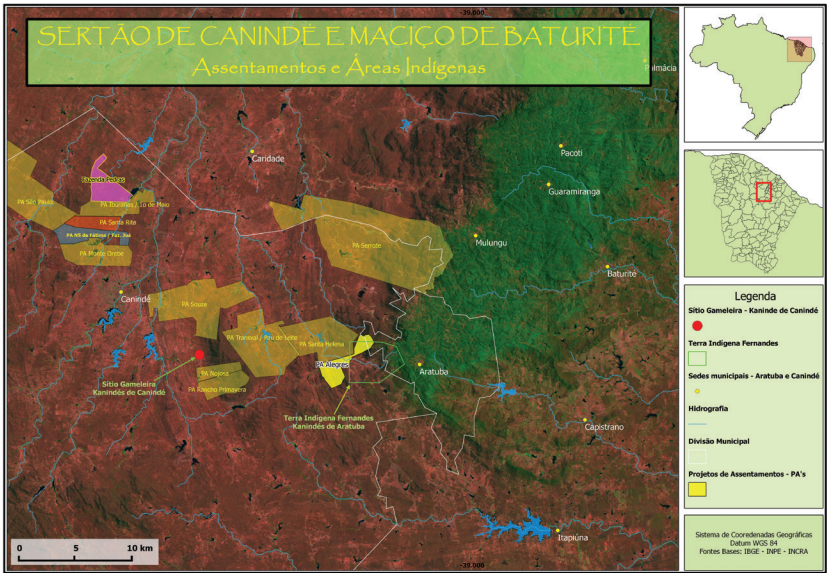
Mapa 1. Mobilizações Indígenas no Ceará contemporaneo



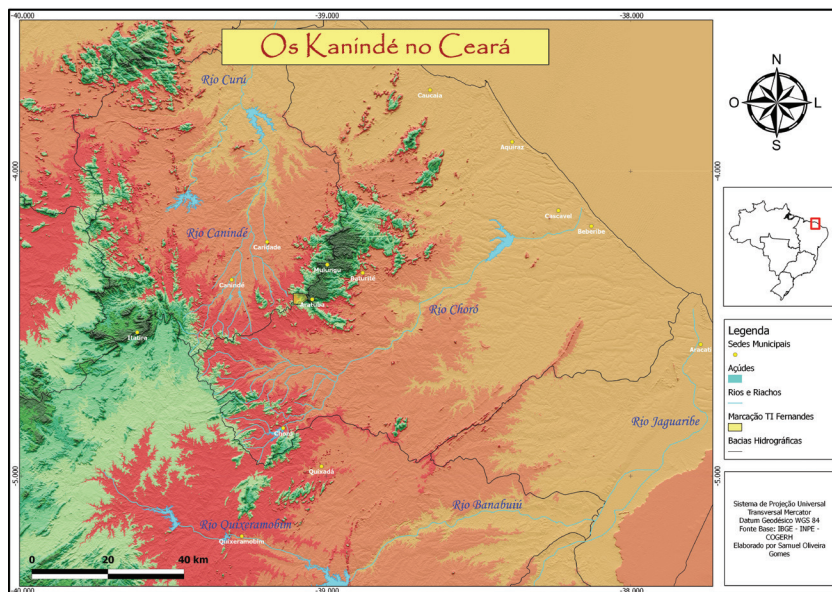
Mapa 2. Serra de Baturité



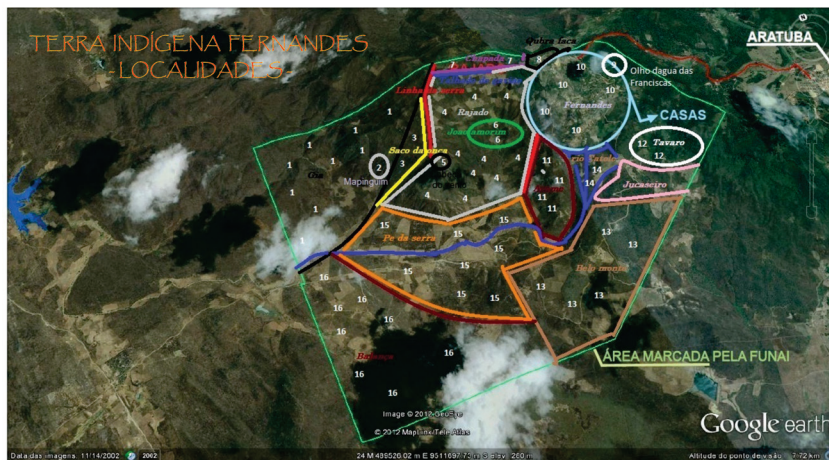
Mapa 3. Sertão de Canindé e maciço de Baturité (assentamentos e áreas indígenas)



Mapa 4. Os Kanindé no Ceará (séculos XVIII-XXI)



Mapa 5 - Terra Indígena Fernandes (localidades)



<i>Título</i>	AQUILO É UMA COISA DE ÍNDIO Objetos, memórias e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba – Ceará
<i>Autor</i>	Alexandre Oliveira Gomes
<i>Projeto Gráfico</i>	Eduípe
<i>Capa</i>	Aaron Athias
<i>Créditos da capa (foto)</i>	Aaron Athias. Museu dos Kanindé, junho de 2011.
<i>Revisão de Texto</i>	Gilvanildo Ferreira, Alexandre Gomes & Renato Athias
<i>Revisão de Diagramação</i>	Gilvanildo Mendes Ferreira
<i>formato</i>	Digital
<i>fontes</i>	Minion Pro, Dream Orphans
<i>Editoração eletrônica</i>	TIC Editora UFPE

Neste livro, analisamos a historicidade e o sentido dos objetos dos índios Kanindé, através da problematização do processo de organização do Museu dos Kanindé, criado em 1995 na aldeia Sítio Fernandes, no município de Aratuba, estado do Ceará, região Nordeste do Brasil. Compreendendo a construção social da memória como fenômeno histórico e antropológico, efetuamos uma antropologia social do lembrar, analisando seus sentidos e os princípios de sua seleção, desvendando suas variações e transformações em um “regime de memória” indígena associado a um processo museológico em um criativo contexto de afirmação étnica.

ISBN 978-85-415-0847-6



Prêmio ANPOCS 2013

ANPOCS

Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais

Menção Honrosa em Ciências Sociais



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

Série
Etnicidade

