

**Bruno Ronald Andrade da Silva**

**NOS ENREDOS DO CIRCUITO DE  
PESQUISAS DOS TABAJARA E  
KALABAÇA DE PORANGA (CE)**



**NOS ENREDOS DO CIRCUITO DE  
PESQUISAS DOS TABAJARA E  
KALABAÇA DE PORANGA (CE)**



Bruno Ronald Andrade da Silva

**NOS ENREDOS DO CIRCUITO DE  
PESQUISAS DOS TABAJARA E  
KALABAÇA DE PORANGA (CE)**

Editora  UFPE

RECIFE | 2014

**Universidade Federal de Pernambuco**

*Reitor:* Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

*Vice-Reitor:* Prof. Sílvio Romero Marques

*Diretora da Editora:* Prof<sup>a</sup> Maria José de Matos Luna

EDITORA ASSOCIADA À



**Comissão Editorial**

*Presidente:* Prof<sup>a</sup> Maria José de Matos Luna

*Titulares:* Ana Maria de Barros, Alberto Galvão de Moura Filho, Alice Mirian Happ Botler, Antonio Motta, Helena Lúcia Augusto Chaves, Liana Cristina da Costa Cirne Lins, Ricardo Bastos Cavalcante Prudêncio, Rogélia Herculano Pinto, Rogério Luiz Covaleski, Sônia Souza Melo Cavalcanti de Albuquerque, Vera Lúcia Menezes Lima.

*Suplentes:* Alexsandro da Silva, Arnaldo Manoel Pereira Carneiro, Edigleide Maria Figueiroa Barreto, Eduardo Antônio Guimarães Tavares, Ester Calland de Souza Rosa, Geraldo Antônio Simões Galindo, Maria do Carmo de Barros Pimentel, Marlos de Barros Pessoa, Raul da Mota Silveira Neto, Sílvia Helena Lima Schwamborn, Suzana Cavani Rosas.

*Editores Executivos:* Edigleide Maria Figueiroa Barretto, Rogério Luiz Covaleski, Sílvia Helena Lima Schwamborn.

*Capa e Projeto Gráfico:* Ildembergue Leite

*Diagramação:* Jessica Schmitz

*Revisão:* Joice Nunes de Souza e Rafael Silva Rodrigues

*Impressão e acabamento:* Editora UFPE

---

S586n	Silva, Bruno Ronald Andrade da. Nos enredos do circuito de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga (CE) / Bruno Ronald Andrade da Silva. – Recife : Editora UFPE, 2014. 250 p.: il. – (Coleção Teses e Dissertações).  Apresentada originalmente como dissertação (Mestrado – UFPE. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2014) sob o mesmo título.  Inclui referências. ISBN 978-85-415-0807-0 (online).  1. Antropologia. 2. Índios – Ceará – Pesquisa. 3. Índios Tabajara. 4. Índios da América do Sul – Brasil . I. Título. II. Título da coleção.	
301	CDD (23.ed.)	UFPE (BC2016-075)

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. 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.

*Aos meus pais, Lena e Luizão.*

*Aos Tabajara e Kalabaça.*



# AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lena e Luizão, por tudo.

Ao professor Edwin Reesink, orientador da pesquisa, que me possibilitou um expressivo aprendizado durante suas aulas e por toda sua disponibilidade em discutir as ideias desse trabalho.

À professora Vânia Fialho, que colaborou nos exames de qualificação e aceitou participar da banca de defesa. Ao professor Edson Silva, por ter aceitado compor a mesa de avaliação desse trabalho.

Às professoras Mísia Reesink, Lady Selma, Salete Cavalcanti, Vânia Fialho, aos professores Antônio Motta e Edwin Reesink, docentes das disciplinas que cursei no mestrado. Ao professor Max Maranhão da UECE.

À Carla, secretária sempre atenciosa.

Aos amigos do mestrado, com quem compartilhei estudos e momentos de descontração, Rodrigo, Nilvânia, Bel, Shirley, Michael, Roberto, Lara, Eduardo, Rafael, Ludmila, Geová, Emerson, Ana Sávvia, Oseias e Marina.

À Glaudiane, amiga de tantas jornadas. Ao Leandro, amigo cariense de grande caráter. Conviver com os dois em Recife foi uma experiência muito enriquecedora. À Magna, que gentilmente aceitou ser nossa fiadora, e a minha prima Edilene, que se dispôs a ser a locatária.



Aos amigos que contribuíram quebrando vários galhos, Saulo, Emmanuel, Arthur Citó, Iana, José e Bruno Sampaio. Ao David, amigo estradeiro, sempre solícito pro que der e vier. Ao Tito, pelas excelentes conversas. À Danielle, que acompanhou de perto o desenvolvimento dessa dissertação.

Aos índios e índias de Poranga. Aos que, de forma calorosa, hospedaram-me em suas residências: Dona Expedita e Seu Elias (no Cajueiro), Dona Maria e Seu Raimundo Pedro (no Jardim das Oliveiras e Imburana), Sérgio, Zenilda e Dona Rosário. Aos professores indígenas, importantes interlocutores desse trabalho: Jorge, Ana, Evangivaldo, Eliane, Lêuda, Gicélia, Deuzinha, Shirlei, Mazé do Maximiano, Mazé do Noca, Verbena, Antônia de Maria, Elmiro e Raimunda. Às lideranças Mardônio e Santo Ouro. À Irmã Margarte, Bêlega, Caique, Rosinha, Camila, Dona Zeneide, Dona Teresa, Seu Carioca, Dona Cícera, Seu Antônio Chico, Fátima, Leandro, Varlei, Eduardo, Seu Chico França, Antônio, Dione, Seu Gonçalves, Dona Francisca, Lúcia e Antônio.

Muito obrigado!

## **COLEÇÃO TESES E DISSERTAÇÕES**

Ensino, pesquisa, extensão: dos três compromissos da universidade federal brasileira com a sociedade, a pesquisa surge como o talvez mais característico de todo empreendimento universitário. Transmissão do conhecimento através do ensino, e difusão do conhecimento através da extensão, mas transformação do conhecimento através da pesquisa: por meio do pesquisador o conhecimento assume, a cada nova tese ou dissertação, novas aplicações, novas conformações, novos limites. O saber como vetor de transformação da sociedade, enfim, pressupõe o pesquisador como vetor de transformação do próprio saber.

A Coleção Teses e Dissertações, mantida em esforço conjunto pelos Programas de Pós-Graduação da UFPE, pela Pró-Reitoria para Assuntos de Pesquisa e Pós-graduação (Propesq) e pela Editora UFPE, ao se destinar à constituição de um catálogo permanente da pesquisa de excelência produzida na Universidade, não terá outro papel, senão o de ampliar, em todas as áreas disciplinares, o raio de alcance deste que será o momento – socialmente e academicamente – mais crítico do saber.



# LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa de localização de municípios e distritos da serra de Ibiapaba na segunda metade do séc. XIX.	075
Figura 2	Audiência Pública sobre o relatório provincial de 1863. Jorge Tabajara, liderança de Poranga, discursa durante Audiência realizada na Assembleia Legislativa do Ceará.	081
Figura 3	Documento de Natalício Moreira Lima.	088
Figura 4	Capa de álbum do duo Los Indios Tabajaras.	089
Figura 5	Mapa de abrangência da Diocese de Cratéus fundada em 1964.	095
Figura 6	Assembleia de fundação do CIPO – 2001, ocorrida na capela de Santo Antônio.	163
Figura 7	Entrada do Bairro Jardim das Oliveiras – Aldeia Imburana. 154	203
Figura 8	Escola Indígena da Aldeia Imburana	204
Figura 9	Ato público dos Tabajara e Kalabaça realizado em Poranga no dia 19 de abril de 2010.	204
Figura 10	Índios limpando área da retomada na Imburana onde se construíram casas.	205
Figura 11	Casa em construção na área da retomada da Imburana	205
Figura 12	Plantio de milho, feijão e melancia no roçado comunitário da Imburana.	206
Figura 13	Mapa de localização das aldeias Imburana e Cajueiro dos índios Tabajara e Kalabaça, Poranga (CE).	207
Figura 14	Pista de pouso da antiga fazenda Agropinho.	216
Figura 15	Lideranças Tabajara, Tapeba e Tremembé nos primeiros dias de retomada da Aldeia Cajueiro em 2007.	216
Figura 16	Escola da Aldeia Cajueiro conjugada a uma residência.	217

Figura 17	Caciques Pitaguari e Anacé e Pajés Pitaguari e Tremembé na XIV Assembleia Indígena Estadual dos índios do Ceará, na Aldeia Cajueiro em 2008.	217
Figura 18	Banho no Rio Macambira, Aldeia Cajueiro	218
Figura 19	Membros da APOINME e lideranças Tabajara na mandala agrícola da Aldeia Cajueiro.	218

# SUMÁRIO

<b>Prefácio</b>	013
<b>Introdução</b>	021
Primeiras Observações	021
Trilhas da pesquisa	029
Sobre a divisão do trabalho	037
<b>1. Olhares sobre história indígena a partir dos índios contemporâneos</b>	041
1.1. Narrativas sobre a história dos índios do Ceará extraídas da XVII Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará	043
1.1.1. “Me sinto mais Potiguara por ter um temperamento forte”: discursos sobre aldeamentos e continuidades	045
1.1.2. “Os Tabajara saíram da Ibiapaba e se espalharam pela fronteira do Ceará e Piauí”	049
1.2. Deslocamentos Tabajara	057
1.3. Outros olhares sobre a colonização: a presença indígena em “áreas de branco”	061
1.4. Sobre a relação entre o “desaparecimento indígena” no Ceará, os sequestros das terras indígenas e a contínua diferenciação étnica no século XIX	076
1.5. Quando os índios propõem a revisão da História	080
1.6. “Los Indios Tabajaras”: os músicos indígenas internacionais da Ibiapaba	083
<b>2. O circuito de pesquisas tabajara e kalabaça na década de 1990</b>	093
2.1. A Igreja de Crateús e a organização do povo	096
2.2. A Diocese de Crateús e a designação da “pesquisa” e do “registro” como estratégia de organização popular	106

2.3.	Ações Pastorais que promovem autorreflexões: traçando rotas de continuidades históricas indígenas	111
2.4.	Assembleias, trocas e regime de índio	130
2.5.	De famílias indígenas a coletivos indígenas	141
<b>3.</b>	<b>O <i>circuito de pesquisas</i> tabajara e kalabaça na década de 2000</b>	<b>155</b>
3.1.	“Escola para os índios”	156
3.2.	“Quando a gente chegou aqui ganhou o campo”: pesquisando no Curso de Formação para Professores Indígenas	168
3.3.	A pesquisa, a formação de lideranças e os estudantes indígenas	183
3.4.	Ressonâncias do circuito de pesquisas	194
3.5.	A retomada de terras na Macambira	208
3.6.	A contínua abertura do <i>circuito de pesquisas</i>	219
	<b>Considerações Finais</b>	<b>227</b>
	<b>Referências</b>	<b>233</b>

## PREFÁCIO

Na sociedade e história brasileira, os invasores conquistadores lusos, luso-brasileiros e os herdeiros diretos, os atuais brasileiros, acabaram por chamar de “índios” os povos autóctones deste continente. O projeto conquistador não excluiu a violência, como às vezes parece se pensar, ou também não foi incidental ou não fundamental para a conquista das terras coloniais. Ao contrário, desde o início dos ‘contatos’ se incluiu e se empregou sistematicamente a violência para impor um regime de dominação interétnica. Uma violência que nunca foi – e nunca é – reconhecida em sua plenitude pelo Estado brasileiro e também está basicamente ausente na visão do povo brasileiro na história das relações políticas e socioculturais que manteve e ainda mantém para com os povos nativos. Desse modo, o que hoje se conhece pelo conceito de genocídio, faz parte intrínseca da expansão territorial da colônia e da fase pós-colonial do Brasil. Desde a conquista do Recôncavo baiano até os limites atuais do Estado Brasileiro, a violência real e simbólica atuou para subordinar os povos que por acaso se encontrassem no caminho. Sempre quando havia condições para tal, qualquer relação com um povo indígena que, mesmo que porventura inicialmente fosse simétrica, se tornou assimétrica e subjugou os povos indígenas ao etnocídio e à desapropriação de seus recursos originais (ambientais e outras). Em resumo, é essa trajetória histórica que, até uns quarenta anos atrás, firmou a noção de que havia Estados no Brasil em que “não tem mais índio”. No Nordeste do século XX, em razão de sua longa história colonial e pós-colonial, havia vários Estados nessa situação, entre os quais o Ceará, objeto desse livro.



Desse modo, considerados “desaparecidos” ou “extintos”, os “índios” no Nordeste ocupam um lugar imaginário na história, que sempre concebe essa presença como pouco relevante. Pressuposições, diga-se logo, que historiografia dos povos indígenas das últimas décadas está mostrando serem equivocadas (tanto na antropologia como na história). Ao mesmo tempo, as frações dos povos que persistiram e chegaram ao século passado são profundamente marcados pelos pressupostos evolucionistas e etnocêntricos de que estavam fadados a se misturar e dissolver na unidade imaginária do “povo brasileiro”. Discriminados como inferiores – “racial” e/ou culturalmente –, a repressão tentou produzir o etnocídio: a descontinuidade forçada das línguas indígenas e as mudanças socioculturais para serem “iguais” aos seus supostos superiores. Dependendo dos seus contextos sociais e de uma série de fatores históricos, algumas parcialidades indígenas conseguiram se manter no seu lugar de origem, enquanto outras tiveram de se movimentar pelos espaços geossociais em busca de um lugar sossegado para viver mais tranquilamente. Os seus movimentos pelos sertões foram muitos e são mal conhecidos na literatura. E para viver sossegado precisava-se, sempre que fosse possível, até onde sabemos, dissimular sua condição étnica original. Essas frações de povos em busca de um lugar tranquilo muitas vezes tendiam a se constituir de um grupo de parentes, uma “família” que, quando havia condições, tendia a se compor de várias famílias nucleares (uma unidade de casal, com ou sem filhos). A sua identificação, às vezes, tornava-se submersa e/ou difícil de ser socializada nas novas gerações, acarretando mudanças socioculturais profundas.

Essa trajetória, muito rapidamente esboçada para uma parcela dos descendentes dos povos indígenas, aplica-se ao caso aqui estudado. Na segunda metade do século XIX, o Estado do Ceará, uma vez aberta a brecha pela Lei de Terras, expropriou os povos indígenas de suas terras. Ou seja, mesmo quando na ideologia da época ainda havia “uns poucos índios” ou uns “descendentes indolentes” misturados, tomava-se suas terras. Na verdade, naquele tempo

e até hoje os “descendentes de índios” sofriam uma dupla discriminação: a repressão tentou coibir todos os sinais de indianidade, por exemplo, a língua, rituais próprios, vestimenta ou adorno diferente e mais facilmente identificável como “indígena”; simultaneamente se exigia – e se exige – que fossem “índios de verdade”. Reprimidos para não ser “selvagens”, recriminados por não ser mais “índios”. Mesmo assim, quando os “não descendentes de índios” sabiam de sua origem, permanecia a discriminação por ser “gente de natureza diferente”. Desse modo, índios de aldeias extintas viveram trajetórias históricas diferenciadas, uma parte tentando resistir para ficar no lugar de sua origem (e lutar para manter suas próprias práticas e concepções socioculturais) e outras parcialidades procurando outros lugares para garantir sua sobrevivência e reprodução física e social. A Serra de Ibiapaba e o sertão de Crateús abrigaram, dessa maneira, uma variedade de parcialidades de povos diferentes.

Desde os anos 1920, no entanto, a persistência dos povos recebeu reconhecimento de alguns influentes membros da Igreja Católica. Os Fulniô, de Pernambuco, que, por razões ainda não bem compreendidas, conseguiram manter-se mais operantes nas suas diferenças socioculturais e foram reconhecidos pelo Estado com a ajuda do padre Dâmaso. Depois, outros povos tiveram de empregar muitos esforços para corresponder à indianidade exigida: em vários casos necessitando ostentar o ritual do Toré, em outros sem isso. Os Kiriri, por exemplo, foram ajudados pela intermediação do padre Galvão (ainda nos anos 1950, o mesmo ocorreu com os Kaimbé, ajudados pelos Kiriri). Notamos, em termos gerais, que dos anos 1970 para frente a ação dos religiosos tornou-se mais sistemática, com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e as ações em prelaças mais ‘progressistas’. No Ceará, essa intermediação será fundamental para criar condições políticas de buscar o reconhecimento formal do Estado e sua identificação jurídica de “índios”. Inclusive, também com outras provas de autenticidade do que a prova do Toré tinha sido em alguns momentos históricos anteriores, em alguns outros Estados.

A pesquisa desse livro, aproveitando uma crescente literatura sobre o Ceará e seus sertões, não descuida da história reconstituível pelos documentos, mas se volta para um fenômeno novo: a partir dos estímulos dos religiosos e seus pastorais, como é que as pessoas e as famílias criaram suas próprias reflexões sobre a indianidade e, portanto, seguiram um trajeto de autoconvencimento de sua autoidentificação de “índios”, e, obviamente conjuntamente, um trajeto de alterconvencimento de que fazem jus a esse reconhecimento como uma alteridentificação. É importante destacar aqui que a chamada “Escola Indígena” exerceu um papel fundamental – o primeiro objetivo buscado e alcançado pelos índios e, em si mesmo, a reificação da sua indianidade em contexto urbano que anuncia a sua nova presença – e seus professores também atuaram de maneira importante, estimulados a fazerem “pesquisa”. Pesquisa de origens de história oral, mas também de aproveitar a história e historiadores no que o autor chama de um circuito de pesquisas. Aí reside uma novidade significativa desse livro: o autor mostra como, nas últimas décadas, em condições sociais e políticas regionais e nacionais modificadas, surgiu um novo regime de índio no sertão do Ceará e uma nova circulação de saberes e conhecimentos que cria uma nova conexão com a etnicidade recriada de dois povos indígenas, Tabajara e Kalabaça, no sertão de Crateús.

Desse modo, traçando linhas de continuidade de longa duração, revendo documentação histórica e examinando as particularidades da situação dos índios forçosamente submersos e basicamente invisíveis na população sertaneja, o autor reconstrói o retorno à visibilidade identitária pelos meios socialmente aceitos (pesquisando sangue e história) que, estimulados por intermediadores religiosos, mas recriados pelos próprios agentes, serviram ao autoconvencimento e autoidentificação. A pesquisa, tanto no âmbito local quanto em interação com a academia – um circuito de pesquisas espiralar –, e unificada à Escola Indígena ancoraram as transformações identitárias. A leitura desse livro mostrará a “pesquisa” cuidadosa do seu autor e o leitor

compreenderá melhor processos históricos recentes que ainda não foram devidamente tratadas dentro da etnologia dos povos indígenas no Nordeste brasileiro. Em suma, trata-se de uma verdadeira contribuição ao campo e merece ser lido e discutido por todos interessados. Ainda, como observa o autor, de alguma forma haverá também a própria entrada desse material no circuito das pesquisas indígenas e acadêmicas.

Aldeia, fevereiro de 2015.

Edwin Reesink, Programa de Pós-Graduação em Antropologia/  
Departamento de Antropologia e Museologia – Universidade Federal de Pernambuco



# INTRODUÇÃO

## PRIMEIRAS OBSERVAÇÕES

Minha relação com os índios Tabajara e Kalabaça de Poranga já dura alguns anos. Ela foi possível, sobretudo, pelas incursões em campo que fiz em Poranga como pesquisador e continuada em encontros ocorridos em outros espaços de inserção política desses povos, como as assembleias indígenas (que são anuais e itinerantes) e a cidade de Fortaleza, que abriga algumas entidades civis e órgãos públicos estaduais e federais com políticas voltadas aos povos indígenas. A possibilidade do encontro foi viabilizada por debates em um extinto grupo de estudos sobre indígenas no Ceará<sup>1</sup>, que participei entre 2004 e 2006 na Universidade Estadual do Ceará, vinculado ao curso de Ciências Sociais dessa universidade. Nossas atenções se focaram em casos de povos indígenas, até então, carentes de pesquisas acadêmicas sobre suas vidas e histórias<sup>2</sup>. Para tanto, mapeamos alguns grupos com tais características, localizados na região semiárida cearense, em municípios limítrofes ou próximos a Crateús. Naquele período, estudos paralelos sobre os indígenas organizados naquela região

---

1 Trata-se do Grupo Índios – Estudos e Pesquisas. Seu coordenador, o professor Kléber Saraiva realizou pesquisas entre os Jenipapo Kanindé (Saraiva de Sousa, 2001). Em 2005, outros dois professores se juntaram ao grupo, Gérson Jr. e José Mendes Fonteles, ambos com pesquisas entre os Tremembé (OLIVEIRA Jr., 1997 e 2003; FONTELES, 2003). Em 2005 e 2006, o grupo organizou o evento “Abril dos Índios”, um seminário que reuniu pesquisadores universitários, gestores públicos, assessores indigenistas e lideranças indígenas para apresentar e debater os seus respectivos trabalhos. Findo o grupo, dois de seus membros continuaram as suas pesquisas sobre os povos indígenas no Ceará, dentre os quais estão o autor dessa obra Andrade da Silva (2010) e Meireles (2008).

2 Antes de 2004, os índios que se localizam na Zona Metropolitana de Fortaleza (Tapeba, Pitaguary e Jenipapo Kanindé), além dos Tremembé (em Itarema), contavam com alguns estudos. Sobre os Tapeba haviam as pesquisas de Barreto Filho (1993) e Aires (1995 e 2000). Os Tremembé haviam sido pesquisados por Valle (1993), Messeder (1995), Ratts (1996), Oliveira Jr (1997 e 2003), Nascimento (2001) e Fonteles (2003). Sobre os Pitaguary existia o trabalho de Martiniano (2001) e a dissertação de Deus Pinheiro (2002), enquanto os Jenipapo Kanindé foram estudados por Bezerra (1999) e Saraiva de Sousa (2001).

estavam sendo concluídos através de duas monografias de bacharelado em Ciências Sociais, que abordaram dois povos indígenas, os Potiguara da Serra das Matas (Lima, 2004) e os Tabajara do Olho D'água dos Canutos (Almeida, 2005), ambos localizados no município de Monsenhor Tabosa. Lima, em 2007, apresentaria outro estudo sobre os Potiguara de Monsenhor Tabosa em uma dissertação de Antropologia. De modo a consolidar um avanço considerável sobre a situação, em 2010, três estudos completariam o painel de pesquisas sobre os indígenas da região de Crateús. Lima (2010) defendeu sua Tese de Doutorado sobre os vários grupos indígenas da cidade de Crateús, enquanto Palitot (2010) escreveu sobre os indígenas de Crateús e Poranga, também em Tese de Doutorado. Neste mesmo ano, terminei uma Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais sobre os Tabajara e Kalabaça de Poranga (Andrade da Silva, 2010).

Essa obra, portanto, é um aprofundamento de minha pesquisa monográfica, na qual pretendo discutir o ponto principal que há no citado trabalho, ou melhor, atualizá-lo, atribuindo-lhe novos elementos que foram apreendidos durante os estudos no Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e no trabalho de campo realizado com os Tabajara e Kalabaça entre 2011 e 2012, afora considerar os avanços das pesquisas mencionadas. Ao finalizara escrita da monografia, percebi que o tema escolhido para ela renderia outros estudos e que eu precisaria de mais dados para demonstrar como a noção de “pesquisa” dos índios Tabajara e Kalabaça<sup>3</sup> de Poranga foi fundamental para as suas mobilizações. Assim, o ponto de partida para os debates que serão apresentados ao longo dessa investigação nasce de algumas considerações sugeridas ainda na monografia, dentre as quais, destaco duas: a)

---

3 Tabajara e Kalabaça são duas etnias distintas, embora estejam unificados nas mesmas instâncias de representação política local. Os Tabajara formam a grande maioria da população indígena de Poranga, enquanto os Kalabaça somam algumas poucas famílias. Residem nos mesmos bairros/aldeias e, ao longo da história, compuseram novos arranjos familiares casando-se entre si, sendo comum encontrar índios Kalabaça em famílias Tabajara e vice-versa. No processo de reemergência étnica desses povos, as famílias que residem próximo aos brejos de Poranga se identificaram como Kalabaça, enquanto as famílias que moram do outro lado do morro, onde, atualmente, situa-se o bairro Jardim das Oliveiras, identificaram-se como Tabajara.

a ideia de *circuito de pesquisas*, termo que achei conveniente para entender a diversidade de pesquisas que foram empreendidas pelos Tabajara e Kalabaça; b) as determinações advindas das políticas de Educação, seja ela indígena ou não, para que os professores sejam orientados durante os cursos de formação, a pesquisar sobre os seus lugares de origem. Esclareço, assim, que essas informações são ideias importantes que foram iniciadas em outro período de minha trajetória acadêmica.

Acrescento nesse trabalho mais um ponto para as discussões. Trata-se, pois, das noções de/a “história” dos Tabajara e Kalabaça de Poranga que movimentam o *circuito de pesquisas*. Em outras palavras, a investigação se debruça sobre os usos da história na produção de um discurso sobre a presença indígena em Poranga, realizada pelos autodenominados Tabajara e Kalabaça, num contexto interétnico que mobilizou uma *cadeia* de pesquisas. Essa *cadeia* ou *circuito* não é fechado. Ao contrário, ela se mostra aberta aos novos atores sociais que se inserem no contexto interétnico movimentado em Poranga. O *circuito* é espiralado e se renova ao incluir outros aspectos. A abertura para novas perspectivas nos leva a ponderar sobre o fato de que os usos da história pelos Tabajara e Kalabaça são múltiplos. Veremos que para agregar informações acerca das indianidades em Poranga, esses índios consultaram variados campos do conhecimento e seus diversos métodos. Contudo, o predomínio da história oral se faz presente, pois foram nas memórias dos índios mais velhos de Poranga que se encontraram a matéria para os autorreconhecimentos dos Tabajara e Kalabaça. Das memórias também se produziram importantes pesquisas que subsidiaram a confiança no autorreconhecimento. A escola indígena foi de extrema relevância para se pesquisar as memórias indígenas e os professores indígenas foram proeminentes articuladores desses processos. Desse modo, buscarei entender como as etnohistórias Tabajara e Kalabaça, oriunda do *circuito*, ajudaram a produzir essa noção de “história”. Assim, utilizo a ideia de Reesink (1999) no que tange ao entendimento de etnohistória:



Uma reconstrução histórica do tipo da demarcação de fora, que representa uma história “objetiva” tal como proposta por Vansina<sup>4</sup>, utilizando-se da tradição oral e, na medida do possível, da documentação escrita; uma outra que revele concepções culturais específicas de tempo, história, em que as narrativas do passado desvelam noções indígenas com suas mesclas peculiares (REESINK, 1999, p. 64).

As duas vertentes que caracterizam essa categoria são utilizadas pelo autor em questão para pensar os mitos dos Kiriri. Para o caso Tabajara e Kalabaça, priorizarei a segunda vertente, haja vista que se objetiva, principalmente, analisar a emergência de um discurso acerca da “história” presente no *circuito*. Todavia a primeira vertente será explorada em momento oportuno, a saber, na ocasião dos debates sobre historiografia.

Quando conheci os Tabajara e Kalabaça em 2004, eles haviam concluído há pouco tempo umas das pesquisas mais importantes sobre suas histórias. Foram realizados seis vídeos documentários nessa pesquisa, na qual jovens professores e estudantes indígenas colheram depoimentos dos índios mais velhos, cujos temas exploraram a noção de “um jeito de ser Tabajara e Kalabaça”. Os vídeos eram apresentados aos visitantes com muito orgulho. Naquele ano, os Tabajara e Kalabaça exibiram as gravações durante uma assembleia indígena regional<sup>5</sup> e os comentaram aos índios de outras etnias, que participaram do evento. Essa pesquisa se originou de um projeto financiado por uma instituição católica, a Cáritas Brasileira, que possibilitou aulas de produção audiovisual, além da cessão de equipamentos de gravação aos indígenas. O projeto foi intitulado “Nossos pais e avós nos contaram e contam”.

Alguns meses antes, ainda em 2002, os Tabajara e Kalabaça haviam desenvolvido outra pesquisa, também propiciada por uma entidade missionária

---

4 Jan Vansina, historiador belga que, no intuito de avaliar a objetividade das informações contidas na memória social de grupos específicos, distinguiu a oralidade em dois vieses. Um deles seria a história oral, que corresponde aos acontecimentos vividos pelos narradores, enquanto a outra, a tradição oral, diz respeito aos fatos de outras épocas que foram transmitidos aos narradores por outras pessoas (REESINK, 1999).

5 Refiro-me à “*Assembleia Regional da Diocese de Crateús dos Povos Resistentes*”, realizada em Poranga, no ano de 2004.

católica, a Associação Missão Tremembé (Associação Missão Tremembé). As aulas de metodologia de pesquisa foram ministradas por uma pesquisadora universitária. Os entrevistados também foram os “indígenas mais velhos”. Os registros da pesquisa foram manuscritos, compilados em eixos temáticos e as fotografias foram coladas aos textos. Essas pesquisas me foram apresentadas pela missionária e secretária geral da Associação Missão Tremembé (AMIT), na ocasião de uma visita à sede dessa entidade em 2004. A pesquisa se chamou “Projeto de formação de lideranças para multiplicadores dos direitos indígenas no Ceará”. Daqui pra frente, para facilitar a leitura, encurtaremos o nome dessa pesquisa para “Projeto multiplicadores”. Outros dois povos indígenas do Ceará também foram contemplados com essa iniciativa, os Kanindé de Aratuba e os Potiguara de Monsenhor Tabosa.

As relações entre indígenas e agentes externos observadas em Poranga fez-me estabelecer como temática relevante para o entendimento das noções nativas de “pesquisa” e “história” a relação entre esses dois segmentos (indígenas e agentes externos), visto que vários deles trabalharam decisivamente para a produção das pesquisas e, por conseguinte, deixaram sua marca no repertório histórico e de pesquisa dos Tabajara e Kalabaça. Os missionários, principais agentes externos nas mobilizações indígenas em Poranga, são partícipes das experiências estimuladas pela chamada “Igreja Popular”, inspirada na Teologia da Libertação e estão presentes no município desde, pelo menos, o final da década de 1970. Na década de 1990 os religiosos passaram a dialogar com os “leigos” (fiéis; católicos sem cargos eclesiais) sobre as possíveis identidades negras e/ou indígenas destes. Dessa maneira, surgiram as primeiras mobilizações indígenas no município. No escopo de descrever as intrincadas relações entre a agência missionária e os índios de Poranga, serão narradas quatro situações importantes para a organização do movimento indígena local. São elas: a atuação da Pastoral Raízes Indígenas (iniciada por volta de 1991), a realização da primeira assembleia estadual em Poranga em 1994, a criação da escola indígena em 1998 e a “formalização” das pesquisas a partir de 2002. Digo “formalização” porque antes de 2002 as pesquisas eram pouco registradas.

Todavia, estas já eram realizadas desde 1991 para fins de autorreconhecimento ou, nos termos de Nascimento (2006), para que os indígenas tivessem certeza de suas *origens históricas*, no intuito de aperfeiçoar seus *autoconvencimentos*. Conforme Reesink (2012):

Os índios nordestinos precisam se recriar para negociar e, de certa forma, impor sua definição de si mesmo como índio. Caboclos, caboclos índios, descendem dos índios, tanto para si, como reconhecidamente pelos seus vizinhos não índios. Eles necessitam convencer o Estado e a sociedade que esta descendência legitima sua postulação de serem indígenas. Às vezes precisam se ligar aos antigos para melhorar também seu autoconvencimento (REESINK, 2012, p. 54).

Vários casos entre os índios nordestinos demonstram que essa ligação com os antigos está relacionada com a questão dos saberes apreendidos em contextos cerimoniais. Dentre estes, o Toré, ritual que envolve dança e espiritualidade, praticado por boa parte dos índios nordestinos, ao possibilitar o encontro espiritual entre os indígenas e os antigos, promove um exercício psicológico de *autoconvencimento* sobre a indianidade em questão (REESINK, 2000). Os graus de *autoconvencimento* não são os mesmos entre todos aqueles que participam do Toré. Do mesmo modo, o Toré pode ter diferenças significativas entre os povos indígenas. Algumas etnias, embora dancem o Toré, não fazem dele o principal meio de ligação entre elas e os antigos, visto que, existem outras formas de possibilitar esse encontro. Procurando estabelecer suas concepções de si como índio, alguns povos, ao investir na “‘história’ que indique uma relação de descendência para com um ‘povo pré-colombiano’” (REESINK, 2000, p. 370), podem recorrer ao estudo de suas origens, tal qual parece ser o caso Tabajara e Kalabaça. Assim, partindo da ideia de que nos é importante “prestar atenção analítica às várias formas de etnicidade e pluralismo, sob parâmetros políticos variáveis” (BARTH, 2005, p. 30), mostra-se, através do caso em análise, que a organização étnica se orientou por perspectivas distintas, por exemplo, daquelas que ocorreram nas chamadas *etnogêneses* (OLIVEIRA, 2004) nordestinas.

Os *parâmetros políticos* em que atuam as *complexas realidades da coexistência étnica* (BARTH, 2005, p. 37) são mais diversos; o cálculo político das emergências étnicas foi redimensionado. A identidade étnica que, via de regra, emerge em contextos de disputas territoriais e/ou por aspectos espirituais, atualmente pode encontrar outros meios para se manifestar. Para Barth, “a etnicidade, bem como os debates que esta inspira, podem mudar constantemente de forma e direção” (BARTH, 2005, p.42). A história da organização dos Tabajara e Kalabaça nos sugere que existem variações do *regime de índio* (CARVALHO, 2011) em suas reemergências étnicas. Ao pesquisarem as histórias de si mesmos, esses povos “autenticaram” para os outros e para si as suas indianidades. Quando criaram uma escola indígena, a pesquisa passou a ser estimulada como uma de suas atividades, além das atividades de alfabetização. A grande maioria das autoidentificações<sup>6</sup> indígenas em Poranga ocorreu no contexto da escola indígena, proporcionada por pesquisas de memórias. Isso nos leva a inferir que muitas autoidentificações assimilaram o espaço escolar como constitutivo da indianidade. Desse modo, a escola se tornou uma via privilegiada para simbolizar a indianidade. Cronologicamente, a escola indígena dos Tabajara e Kalabaça foi fundada em 1998, enquanto as articulações para a conquistas de terras indígenas ocorreram nos primeiros anos da década de 2000. Atualmente, os indígenas de Poranga se dividem quando o assunto é saber qual das duas é prioridade, embora ambas lhes sejam muito importantes.

Entendendo que as etnohistórias constituem como um meio que proporciona a ligação dos Tabajara e Kalabaça com os antigos, analiso o *circuito de pesquisas* a partir de dois momentos, a década de 1990 e a de 2000. No primeiro, durante os anos de 1990, duas entidades católicas vinculadas à Diocese de Crateús, a Pastoral Raízes Indígenas e a Irmandade do Servo Sofredor, participaram ativamente do *circuito*. Nessa década, também ocorreu a aproximação dos Tabajara e Kalabaça com outras etnias indígenas no Ceará.

---

6 Como veremos no decorrer do trabalho, as autoidentificações são precedidas de *alteridentificações* (REE-SINK, 2012), ou seja, uma identificação externa que promove o impulso para os autorreconhecimentos.

Esses processos foram fundamentais para a consolidação das mobilizações indígenas em Poranga (também em Monsenhor Tabosa e Crateús) e incidiram, diretamente, no “levantamento”<sup>7</sup> de aldeias indígenas nessa região, bem como nas lutas por direitos indígenas, nos anos subsequentes, como veremos ao longo desse trabalho. Durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, esses municípios ficaram conhecidos entre os religiosos como “laboratórios da Teologia da Libertação” no Brasil, uma vez que várias formas de organização das camadas populares, que tinham como base os princípios da “Igreja Popular”, foram estabelecidas nessa região. Na década de 1990, a participação de parte desses religiosos nas mobilizações indígenas da região de Crateús representou uma nova perspectiva a essas experiências de organização popular que, dali em diante, incluiria o “resgate” das “histórias indígenas”. Assim, será abordado o modelo missionário de fazer pesquisas e registros, como uma das facetas dos religiosos ligados à Teologia da Libertação, ressaltando como esse aspecto teve sua importância para os autorreconhecimentos em Poranga. As relações entre religiosos e indígenas nesses municípios fizeram parte dos trabalhos de Almeida (2005), Lima (2007 e 2010) e Palitot (2010) e, portanto, será estabelecido um diálogo com esses autores para a análise desse fenômeno em Poranga, no intuito de destacar assemelhanças e as peculiaridades do caso Tabajara e Kalabaça.

Na década de 2000, com a formalização das pesquisas, o *circuito* atrai novos atores institucionais. Alguns são oriundos de órgãos do Estado (com perspectivas variantes), dentre os quais estão professores universitários e funcionários da Secretaria da Educação. Também se destacam agentes vinculados a entidades civis (*videomaker*, pesquisadores com formação universitária, educadores da área de museologia, etc.) que trouxeram novos

---

7 Durante a assembleia regional dos povos indígenas de Crateús, em 2004, uma liderança Jenipapo Kanindé defendeu o uso do termo “levantar” para se referir às ressurgências dos povos indígenas. Para ela, “se levantar” é a ação que sucede o momento em que os povos indígenas estavam “dormindo”, na qual se precisava acordar para se “levantar”. Ela utilizou esse termo em contraposição à palavra “ressurgido”, que lhe dava a ideia de algo “surgido do nada”. Depois, percebi que as lideranças do movimento indígena cearense utilizam, comumente, a expressão “levantar aldeias” para aludir à criação de novas aldeias e/ou “retomadas”.

subsídios para a prática da pesquisa. A escola indígena se transformou no lugar, por excelência, para a produção das pesquisas, visto que os estudantes e os professores foram os principais interlocutores das agências que desenvolviam os trabalhos de pesquisa. Considero, portanto, viável compreender como foram construídas as noções de “pesquisa” e “história” dos Tabajara e Kalabaça a partir dos trabalhos de pesquisa que foram produzidos durante essas duas décadas. Para tanto, descreverei como os agentes que participaram desses processos operaram com suas categorias de “pesquisa” e “história” no *circuito* Tabajara e Kalabaça. Para se chegar a esses objetivos, a análise do material produzido no *circuito* foi essencial. As entrevistas com as pessoas que participaram (e participam) do *circuito* fundamentaram as narrativas sobre o “como” ocorreram as pesquisas. Além disso, como já dito, as pesquisas feitas na década de 1990 foram pouco registradas, por conseguinte, as entrevistas e o trabalho de campo se mostraram imprescindíveis para compreendê-las.

Em síntese, esse trabalho elege o *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça como tema principal, destacando como as concepções de “pesquisa” e “história” do *circuito* orientaram a produção de etnohistórias de si, que se mostraram úteis às trajetórias de *autoconvencimentos* dos índios de Poranga. Entendendo que no decorrer dos tempos o *circuito* se diversificou, a análise dos conteúdos das pesquisas será essencial para compreender que mudanças foram verificadas no decorrer desse processo.

## **TRILHAS DA PESQUISA**

As informações que norteiam esse trabalho foram colhidas em diferentes tempos e espaços. Como dito, em 2004 foram estabelecidos meus primeiros encontros com os Tabajara e Kalabaça. Foram duas visitas e muitas informações. Hoje, em 2012, percebo como foi interessante tê-los conhecido naquele período, visto que as mudanças ocorridas nesse intervalo de tempo foram cruciais para as configurações políticas atuais. Em 2004, as aulas da escola indígena ainda aconteciam em simples acomodações, construídas com recursos dos próprios indígenas e de apoiadores vinculados à Igreja Católica.

Nesse ano, os indígenas enfrentavam uma relativa oposição à sua organização, através dos gestores locais da Prefeitura, que não os “reconheciam” como indígenas. Abaixo segue uma passagem escrita no diário de campo em outubro de 2004, no primeiro dia em que cheguei a Poranga:

Depois da refeição noturna, começamos uma proveitosa conversa que se prolongou no terreiro e terminou na calçada. O casal que nos recebeu iniciou uma conversa acerca das eleições municipais. O fervor crítico foi a tônica do casal, que parecia ser bem informado dos acontecimentos locais e inconformados com eles. “Que país democrático é esse onde não se pode escolher e dizer em quem votar?”, disse N. em tom de revolta. Como ocorre em muitas prefeituras, os funcionários públicos são induzidos a votar nos candidatos do/ou no próprio prefeito, caso não queiram perder o emprego. Mesmo sendo concursado, o casal de funcionários públicos afirma receber ameaças por: a) serem opositores declarados da atual gestão; b) por serem ativistas ou próximos do movimento indígena - CIPO (Conselho Indígena de Poranga). Como muitos casais da etnia Tabajara, eles também são primos de 1º grau. Ela, efetiva participante das reuniões do CIPO, frisou diversas vezes a necessidade de se “resgatar” os costumes, práticas e culturas dos antepassados indígenas. Comentou sobre a falta de interesse de outros familiares, que não se dizem índios, que ridicularizam o passado. Cita o exemplo de sua tataravó, que foi índia “braba” e foi “pegada a dente de cachorro”. Nesse contexto, ela cita a grande importância da escola indígena como “construtor da identidade Tabajara”. V. tem uma peculiaridade; há nele um respeito pela opinião de sua esposa, em se dizer índia, mas ele não se considera como tal. Sua esposa é estudante de História de uma faculdade particular e não hesita em utilizar o termo “resgate” ao se referir à necessidade de se retomar hábitos dos índios mais antigos, além de propor que tais hábitos sejam ensinados na escola. Reclama sobre a importância de haver turmas de ensino médio na escola indígena, atualmente ausente, e, quem sabe, uma faculdade em Poranga. Depois fomos à calçada do casal tomar um chá de folha de tangerina. Aos poucos, outras pessoas juntaram-se a nós (Diário de campo, 13 de outubro de 2004).

Conforme se observa nesse excerto, o caderno de campo foi muito útil para o registro das primeiras impressões. As observações daquele período somam-se às entrevistas, conversas e vivências que tive com os indígenas em maio de 2010, dezembro de 2011, abril e agosto de 2012, onde pude observar transformações ocorridas no movimento indígena de Poranga. A mulher citada no trecho acima, por exemplo, não está mais vinculada à organização indígena. Ela construiu uma sólida carreira política em Poranga a partir de outros referenciais, distante da defesa do “resgate da cultura indígena” anunciada em seus discursos naquele período. Da mesma forma, a prefeitura, que fazia oposição aos indígenas, foi sucedida por gestores que fazem diversas alianças com o movimento indígena.

Em 2006, inúmeros indígenas perceberam que os regionais passaram a olhá-los de forma diferente, fator que seria resultante de certo reconhecimento à organização indígena no município, ocasionado pela inauguração do prédio da escola indígena com recursos do Governo do Estado. Este fato representou parte da concretização da mais antiga luta do movimento indígena de Poranga, qual seja, a busca por direitos educacionais diferenciados.

Entre 2005 e 2009, meus contatos com os Tabajara e Kalabaça foram pontuais, visto que o meu envolvimento com outras atividades não permitiu a continuidade do trabalho. Em 2010 retomei a pesquisa de campo para os escritos da Monografia, na qual pude entrevistar todos/as os professores/as indígenas que atuavam naquele ano. Evidentemente, não pude utilizar todo esse material. Agora, ele será reaproveitado e concatenado aos dados etnográficos colhidos em 2011 e 2012.

Ainda em dezembro de 2011, participei da XVII Assembleia dos Povos Indígenas do Estado do Ceará, no município de São Benedito, na Serra da Ibiapaba. Na Assembleia, além de acompanhar os debates do movimento indígena cearense, observei, especificamente, a participação dos Tabajara e Kalabaça de Poranga no evento. Uma delegação de cerca de quinze Tabajara de Poranga foi à São Benedito. A presença dos Tabajara de Poranga na Assembleia ocorreu de forma participativa, visto que eles compuseram mesas como



organizadores, palestrantes, ajudaram a escrever os relatórios da Assembleia, dançaram os torés interétnicos<sup>8</sup> e se inscreveram para os debates. O grupo dos Tabajara presente na Assembleia trazia a experiência de participação em algumas assembleias do movimento indígena cearense, além de ter organizado a edição de 2008 na Aldeia Cajueiro, que, na época, estava em “retomada” há um ano e meio. O referido grupo corresponde aos indígenas que residem ou mantêm relações estreitas com a Aldeia Cajueiro, destacando-se entre eles os professores e as lideranças da Aldeia. O mesmo grupo mantém estreitas relações com importantes lideranças do movimento indígena cearense.

Nos meses de abril e agosto de 2012 realizei pesquisa de campo entre os Tabajara e Kalabaça de Poranga. Esse trabalho de campo resultou numa importante base para a construção desse texto, que, em virtude do seu tema, não deveria ser feito apenas através da análise do material contido no *circuito de pesquisas* dos Tabajara e Kalabaça. Faltariam informações importantes para entender como as pesquisas foram imaginadas e materializadas. A passagem abaixo foi retirada do diário de campo e exemplifica a importância do trabalho de campo para entender o *circuito de pesquisa*:

No período noturno, participo de uma aula de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Um Toré a inicia. Eliane (professora) fala sobre a visibilidade que uma pesquisa pode proporcionar, portanto, seria importante que as pessoas me contassem as suas histórias. Ela diz que a minha presença a estimula lembrar de certos fatos, como os detalhes da retomada da Aldeia Cajueiro. A partir daí, esse foi o tema da aula; a lembrança daqueles momentos. Ela fala da importância de lembrar esses fatos, deixando claro que as leituras e afins (tarefas convencionais da aula) também serão retomadas. Eliane fala que o Seu

---

8 Durante a assembleia os torés são dançados várias vezes por dia. Geralmente ele ocorre antes de começar a primeira mesa-redonda da manhã (após o café da manhã), antes da primeira mesa-redonda da tarde (após o almoço) e no fim da tarde, quando se encerram as mesas-redondas. Todos os representantes das etnias presentes na Assembleia podem participar dos torés. São formados dois círculos. Um menor, composto por pajés, caciques e lideranças que puxam as linhas do Toré, enquanto balançam suas maracás. Estes ficam mais próximos dos tambores que são tocados no centro desse pequeno círculo. Outro círculo maior, formado pelas demais representações indígenas, circundam o pequeno círculo.

Carioca (aluno) hoje seria o professor, pois ele contaria histórias sobre o início do movimento indígena. Ele cita Dourado (Liderança Tapeba), Daniel (Cacique Pitaguari), João Venança (Cacique Tremembé) e Maria Amélia (indigenista da AMIT) ao falar do apoio recebido para a retomada. Eliane propõe que o grupo faça perguntas a ele. Lúcia, uma das estudantes, fazendo um comentário/pergunta, interpela Seu Carioca sobre o que ele fez depois de se dizer (autoidentificar) índio. Ele responde que **foi atrás de saber sobre os seus antepassados** (Diário de campo, 14 de maio de 2010, grifos meus).

A resposta de Seu Carioca se posiciona dentro das noções Tabajara e Kalabaça do que significa fazer pesquisa, na qual encontrar histórias indígenas entre os “antepassados” são cruciais para o autorreconhecimento, isto é, *autoconvencimento*. Desse modo, fiz entrevistas com indígenas mais velhos para compreender como as histórias contadas por eles foram apropriadas pelos jovens professores indígenas, bem como pelos agentes externos, sendo utilizadas para a produção das várias pesquisas que também ajudaram a nortear suas ações políticas. Um caso salutar para descrever essa relação diz respeito às escolhas das terras para realizar as “retomadas”, que, no caso Tabajara e Kalabaça, sucederam-se por meio de conversas e entrevistas de jovens indígenas com os mais velhos. Como resultado desse “trabalho”, concluiu-se que a Imburana foi uma área onde havia aldeias dos “índios antigos”, que foram expulsos por famílias vindas de fora, provavelmente na segunda metade do século XIX. Do mesmo modo, o Cajueiro, na área da Fazenda Agropinho, havia pertencido às famílias indígenas que saíram de lá na década de 1960, depois de venderem suas terras a um preço irrisório, por pressões do grupo familiar interessado na compra. As retomadas dessas terras foram realizadas em 2005 e 2007, respectivamente, e continuam até os dias de hoje. A Fazenda Agropinho foi beneficiária de recursos da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste/Banco do Nordeste do Brasil (SUDENE/

---

9 O termo “retomada” é utilizado pelo movimento indígena no Ceará e no Nordeste para se referir às ocupações realizadas em terras que pertenceram aos seus ancestrais e que se encontram sob o controle de terceiros.

BNB) por quase vinte anos e, por isso, pôde ser encontrada uma razoável documentação dessas negociações nos arquivos da SUDENE, em Recife.

“Pesquisa” e “história” aqui se relacionam com a escrita, uma passagem do oral para o texto fixo. Desse modo não é de se estranhar que existam outros arquivos importantes. Em Fortaleza, visitei dois arquivos. No primeiro, o acervo da AMIT, encontra-se, provavelmente, a maior concentração de documentos sobre as organizações indígenas contemporâneas do Ceará. Lá tive acesso a duas pastas com documentos referentes aos Tabajara e Kalabaça de Poranga, na qual existem, sobretudo, cópias de comunicações desses índios endereçadas aos órgãos públicos estatais com o intuito de reivindicar direitos específicos. Organizei esse material por meio de resumos que explicam o teor de seus conteúdos. De antemão, adianto que há significativas referências às pesquisas indígenas de Poranga, que serão apresentadas conforme os argumentos expostos no trabalho. O segundo acervo que visitei, o Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), exige um pouco mais de cuidado em explicar o porquê de ter chegado até ele, pois pesquisar nesse espaço me trouxe mais perguntas sem repostas do que dados para esse trabalho, como veremos a seguir. Como será explicado no próximo capítulo, argumento que a etnografia me levou à pesquisa documental e à revisão bibliográfica, no intuito de entender os caminhos da pesquisa histórica feitas pelos índios do Ceará, em especial, dos Tabajara e Kalabaça de Poranga.

A cristalização da vertente oral se fundamenta nas memórias dos índios mais velhos, sendo, pois, importantes fontes históricas para a composição do *circuito de pesquisa* Tabajara e Kalabaça. Elas, as memórias, informam dois processos: 1) as “histórias indígenas” em Poranga e 2) hábitos e/ou comportamentos passados e presentes que são considerados “indígenas” pelo campo indigenista local. Por si, esses elementos foram eficazes para os autorreconhecimentos dos Tabajara e Kalabaça, sendo pesquisados por eles com esta meta. Todavia, alguns professores indígenas e agentes externos em Poranga também recorreram à historiografia externa para dar maior ênfase nas ocupações territoriais indígenas, ainda que não se tratem de estudos

aprofundados na historiografia interna de si (ou etnohistoriografia), visto que esta não é a principal fonte subsidiária dos autorreconhecimentos; como já dito antes, testemunhos e tradições orais o são. Por outro lado, eles fazem posicionamentos que ensaiam uma continuidade entre as memórias indígenas, as interpretações da historiografia externa e os documentos públicos e/ou oficiais do Império e início da República. Uma dessas leituras históricas associa a presença indígena em Poranga, também, à imponente missão jesuítica da Serra da Ibiapaba, onde algumas nações indígenas, sobremaneira os Tabajara, foram aldeados no século XVIII, sendo extinta no Diretório Pombalino para ceder lugar à Vila Viçosa Real (hoje município de Viçosa). Essa concepção defende que a expropriação das terras indígenas, sobretudo após a Lei de Terras em 1850, impulsionou a expulsão e, conseqüentemente, a migração dos indígenas de Viçosa para as demais regiões da Serra da Ibiapaba, sertões e fronteiras entre o Ceará e o Piauí. Essas ponderações não estão compiladas em nenhuma pesquisa, apontando para os limites destas iniciativas, mas trechos dessa perspectiva são ditos pelos indígenas e seus apoiadores em entrevistas e eventos públicos. Se a construção política da diferença dos atuais grupos indígenas de Poranga se localiza nas memórias e nas relações entre índios e regionais, conforme destacaremos nos *circuitos de pesquisas*, essa diferença quer ser encontrada, também, na historiografia externa.

Ainda que esse movimento seja bem incipiente, eles me levaram a considerar a história territorial de Poranga, no século XIX, quando, aliás, o município ainda não existia. Optei, portanto, em pesquisar a documentação relativa à freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, por ser a unidade administrativa a que estavam ligadas as terras onde hoje se localizam as aldeias Tabajara e Kalabaça. No APEC estava disponível o livro de registro de terras da Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos<sup>10</sup>. A documentação eclesiástica da Freguesia, já que ela teve uma importante capela, ainda está

---

10 Esta informação consta no Arquivo Público do Estado do Ceará. Registro de Terra da Freguesia da Senhora de Santa Ana da Telha, livro 35, em São Gonçalo da Serra dos Cocos, Comarca do Ipu.

para ser identificada e, portanto, tive dificuldades em encontrá-la<sup>11</sup>. Na falta de uma documentação mais precisa sobre São Gonçalo da Serra dos Cocos, a abordagem sobre a sua ocupação territorial enunciará mais perguntas do que respostas. Por outro lado, utilizando os dados dos recenseamentos da população brasileira em 1872 e 1890, encontramos informações muito significativas. Serão apresentados os dados referentes aos números da população indígena na referida freguesia, que já fora denominada como “área de brancos” no fim do século XVIII. Diga-se de passagem, uma “área de brancos” com considerável presença indígena. Quanto às fundamentações da relação entre os indígenas da Serra da Ibiapaba e os indígenas de Poranga, encontro-me numa situação de cautela, com a preocupação de instigar algumas questões acerca de certas continuidades históricas. Conforme Carvalho e Reesink:

Não se trata de simplesmente traçar a genealogia de conceitos ou práticas para saber se há uma origem indígena ou negra. O que é atribuído localmente como sendo índio ou negro torna-se mais importante do que uma real origem dessas práticas (CARVALHO; REESINK, 2011, p. 18).

Desse modo, o recurso à historiografia externa surge nesse trabalho por entender que ela tem a sua importância para os indígenas e para o campo indigenista. Destarte, caminhos escolhidos por eles, como, por exemplo, o vínculo com o aldeamento da Ibiapaba, parecels ter uma *eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS, 1970). De todo modo, a história produziu índios em “terras de brancos” e este fato social fundamental deve ser examinado com mais

---

11 Visitei os arquivos da Arquidiocese de Recife, da Diocese de Crateús e da Diocese de Sobral. O primeiro se encontra em estado lastimável, pois os documentos que lá existem não estão bem acondicionados, tampouco existem profissionais trabalhando nesse setor. Lá não encontrei referências sobre a igreja da Serra dos Cocos. Em Crateús, o acervo estava fechado para manutenção. Em Sobral existem alguns livros de batizados, casamentos e óbitos da Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, correspondentes aos anos após 1860. Estes livros foram produzidos pelos religiosos da Igreja do Ipú, visto que em 1840 as ordenações da Igreja Matriz, bem como as atividades administrativas da Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos haviam sido transferidas para o Ipú.

detalhes, para se conhecer o contexto em que se produziram as *pesquisas* e as necessidades políticas e simbólicas de justificar para si e outrem a indianidade.

Por fim, o *circuito de pesquisas* será discutido pelos conteúdos de cada pesquisa produzida pelos Tabajara e Kalabaça, relacionando-as com a construção da diferenciação social empreendida por esses povos, ou seja, sua indianização. Para tanto, resenhei todos os materiais que tive acesso. Tratam-se de cinco trabalhos manuscritos referentes ao “Projeto multiplicadores”, seis vídeos documentários criados no âmbito do projeto “Nossos pais e avós nos contaram e contam”, dois livros/cartilhas produzidos por professores indígenas que se encontravam em formação no “Magistério Indígena” da Secretaria de Educação e o acervo do museu “Oca da Memória”.

## **SOBRE A DIVISÃO DO TRABALHO**

Vislumbro a escrita de três capítulos para destrinchar os assuntos levantados nos itens anteriores. Na primeira parte do capítulo 2 serão apresentadas algumas narrativas da assembleia dos indígenas cearenses, em 2011, com o intuito de debater as conexões entre os argumentos sobre a história dentro de alguns discursos atuais dos povos indígenas no Ceará e a historiografia da presença indígena no Ceará. Essas questões serão associadas às situações similares que ocorrem nos discursos do movimento indígena de Poranga. Dessa forma, veremos o espaço que a historiografia tem no *circuito de pesquisas*. Abordaremos também alguns dados sobre a presença indígena na freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, uma freguesia intitulada pelos administradores da colônia como “área de brancos”. Por fim, resumidamente, será discutido o suposto extermínio dos índios no estado do Ceará no século XIX e como os índios contemporâneos respondem a esse “sumiço”. Na sequência, para introduzir os capítulos seguintes, que versará sobre as “pesquisas indígenas”, com base na tradição oral, brevemente será apresentado o caso dos músicos “Los Índios Tabajaras”, uma dupla de índios violonistas originária da Serra da Ibiapaba que fez muito sucesso nos EUA.

Um dos músicos nos fala sobre as suas vivências no Ceará durante as décadas de 1930 e 1940.

No terceiro capítulo, será apresentada a conjuntura histórica, religiosa e política da região de Crateús entre as décadas de 1960 e 1980, enfocando as ações da Diocese desse município. Poranga está inserida no raio de abrangência dessa Diocese. As posturas progressistas dos religiosos dessa instituição proporcionaram a organização de inúmeros coletivos políticos na região. Em seguida, analisaremos como as “questões culturais”, que destacavam os elementos “negros” e “indígenas” das famílias vinculadas aos trabalhos da Diocese, foram introduzidas na organização missionária durante os anos de 1980. Posteriormente, abordaremos a primeira fase do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça, que se inicia nas pesquisas de memórias feitas através dos trabalhos da Pastoral Raízes Indígenas e da Irmandade do Servo Sofredor. Essas ações se estenderam pela década de 1990, produzindo as primeiras autoidentificações indígenas em Poranga.

Por fim, o capítulo quarto continuará a análise do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça a partir do advento da escola indígena de Poranga, fundada em 1998, consolidando os trabalhos de pesquisas. Chegaremos à década de 2000 e analisaremos mais quatro pesquisas feitas pelos índios de Poranga. Começaremos pela publicação *Ciências Indígenas: curas através das plantas e dos rituais*, produzida no âmbito de um curso de formação para professores indígenas, promovido pela Secretaria de Educação do Ceará. Continuaremos com as pesquisas do “Projeto multiplicadores” e no projeto “Nossos pais e avós nos contaram e nos contam”, ambos com o apoio missionário. Por fim, falaremos sobre a produção do acervo da Oca da Memória, museu indígena que foi concretizado com o apoio de educadores em museologia. Dessa forma, será descrita a pujança do *circuito de pesquisa* no regime de emergência Tabajara e Kalabaça e como ele tende a continuar.

O leitor notará que não existe, aparentemente, uma sequência cronológica entre os capítulos, afinal, começo falando da Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará em 2011, em seguida adentro nos Séculos XVII, XVIII e XIX, para,

enfim, retonar ao processo de organização histórica dos Tabajara e Kalabaça a partir do *circuito*. Na verdade, há uma sequência cronológica. Optei por tratar das dinâmicas indígenas nos séculos XVII, XVIII e XIX a partir dos discursos dos índios no Ceará contemporâneo, por isso começo falando da Assembleia. Ao fazer isso, começo a tocar no assunto que será aprofundado nos capítulos seguintes: os tipos de pesquisa acionados pelos Tabajara e Kalabaça. Daí, chegamos ao século XX, explicando o contexto histórico, político e religioso que engendrou o destaque para as questões indígenas na região de Crateús. Na sequência investigaremos como as pesquisas foram utilizadas como estratégia de organização de coletivos políticos e étnicos, em Poranga, na década de 1990 e 2000.





# 01

## OLHARES SOBRE HISTÓRIA INDÍGENA A PARTIR DOS ÍNDIOS CONTEMPORÂNEOS

A pesquisa documental e a revisão bibliográfica sobre a história indígena poderia ter sido uma opção espontânea para essa dissertação, já que esta tem sido uma prática comum no métier dos antropólogos quando se debruçam sobre os povos indígenas contemporâneos. Afinal, estes não vieram do nada e as questões sobre continuidades e permanências inquietam todos os envolvidos nesse fenômeno, sejam indígenas, pesquisadores, assessores ou opositores. Nesse trabalho, a etnografia me levou a um breve diálogo com a pesquisa documental e ao estudo da bibliografia da história indígena na Serra da Ibiapaba, sobretudo, a parte sul da Serra da Ibiapaba, mais conhecida no período colonial e imperial como Serra dos Cocos. Aliás, os povos Tabajara e Kalabaça, e o seu *circuito de pesquisas*, “conduziram-me” a esse tratamento metodológico para um trecho do meu trabalho, uma vez que me fizeram enxergar como a “história” se revela uma preocupação para eles. Do mesmo modo, o trabalho de campo também me guiou para a análise da atuação missionária juntos aos índios de Poranga e para a importância que a escola indígena passou a ter para a organização deles. Essa “história”, além da memória, também atravessa a historiografia. Os atuais povos indígenas no Ceará apresentam suas demandas políticas específicas ao poder público e à sociedade e também realizam suas interpretações da História. Nesse caso, História com “h” maiúsculo, pois é nesse campo disciplinar que eles querem intervir, que o diga a rediscussão que promoveram sobre o Relatório Provincial de 1863 na Assembleia Legislativa, em 2012, com transmissão televisiva para toda a cidade de Fortaleza. Nesse sentido, fui provocado a entender como eles compreendem a História, ou melhor, como pensam os seus vínculos históricos e como interpretam possíveis

descontinuidades. Os itens a seguir são, portanto, uma tentativa de interpretar as associações entre história e contemporaneidade feita pelos povos indígenas do Ceará e, em especial, aquelas empreendidas pelos Tabajara e Kalabaça.

Para tanto, começo com algumas questões sugeridas no trabalho etnográfico que foi realizado fora de Poranga. Refiro-me aos dados que obtive na XVII Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará de 2011. Durante a realização da Assembleia, pude testemunhar algumas situações que revelam um fragmento do arcabouço histórico que lideranças e professores indígenas, sobretudo, lançam para compor seus discursos sobre a ocupação do território cearense pelos diversos povos indígenas. Nos três primeiros itens desse capítulo descreverei alguns discursos proferidos na citada Assembleia, que fizeram referência à historiografia dos povos indígenas do Ceará. Como efeito desses discursos, destaco a ocupação territorial Tabajara nos Séculos XVII e XVIII e XIX.

O item seguinte sugere outra interpretação da ocupação territorial indígena na parte Sul da Serra da Ibiapaba, especificamente na região em que o município de Poranga se inseria geopoliticamente. Desse modo, propõe-se analisar a presença indígena em povoações consideradas não indígenas pelas autoridades coloniais, como é o caso da Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos – que existiu durante os séculos XVIII e XIX – a partir de dados dos censos nacionais de 1872 e 1890. Na sequência serão apresentadas as contradições da negação da presença indígena no Ceará nesse período.

Retomando os discursos extraídos da Assembleia Indígena de 2011, o item subsequente continua a abordagem sobre discursos historiográficos extraídos nesse evento. Desta vez, será focado um discurso que gerou encaminhamentos práticos. Trata-se do Relatório Provincial de 1863 que anunciava a ausência de povos indígenas no Ceará. A assembleia indígena propôs que esse relatório fosse rasgado na Assembleia Legislativa do Ceará. Como resultado, foi organizada uma audiência pública em maio de 2012 na assembleia legislativa para debater a questão. Daí, uma comissão formada por

indígenas e pesquisadores foi formada para analisar a possibilidade de revisar o Relatório de 1863, com o propósito de anulá-lo.

Por fim, para dialogar com o capítulo seguinte, que versará em um de seus itens sobre como as memórias dos índios mais velhos de Poranga propiciaram os autoconvencimentos étnicos dos Tabajara e Kalabaça, apresento o depoimento de um dos músicos da dupla “Los Índios Tabajaras”, que revela instigantes histórias acerca da presença indígena na Serra da Ibiapaba nas primeiras décadas do século XX.

## **1.1 NARRATIVAS SOBRE A HISTÓRIA DOS ÍNDIOS DO CEARÁ EXTRAÍDAS DA XVII ASSEMBLEIA DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ**

Realizada, anualmente, desde 1994, a Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará se constitui como um espaço de relevante importância para a articulação dos mesmos. Definida por seus organizadores como o “*principal espaço político de reflexões e decisões da luta indígena cearense*”, a assembleia possibilita os debates acerca das demandas advindas das quatorze etnias existentes no estado e ajusta uma agenda de trabalhos para os anos seguintes<sup>1</sup>.

Entre 19 e 23 de dezembro de 2011 aconteceu a XVII assembleia indígena cearense. Dessa vez, o lugar escolhido foi o município de São Benedito, localizado na Serra da Ibiapaba, estando a 360 km de Fortaleza. Seus solos e

---

1 Bicalho (2010) argumenta que o fenômeno das assembleias indígenas foi o *primeiro acontecimento fundador* do movimento indígena no Brasil. A autora examina as narrativas de algumas assembleias acontecidas entre os anos de 1974 e 1980, na qual os “chefes indígenas” de várias regiões do país se encontravam. Tais eventos ocorreram a partir dos trabalhos dos missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Bicalho (2010) indica a ocorrência de quinze assembleias entre 1974 e 1980, enquanto Peres (2003) registra a realização de 53 assembleias indígenas entre 1974 e 1984. As primeiras reuniões dos povos indígenas do Ceará foram estimuladas por não indígenas, no caso, missionários vinculados às pastorais da Igreja Católica e às Organizações Não Governamentais (ONGs). Alguns desses missionários foram mobilizadores do CIMI. De 1994, ano da I Assembleia Indígena do Ceará, a 2011, o evento vem sendo realizado quase anualmente. Pode-se dizer que os encontros quase anuais, por meio das assembleias, dos representantes das etnias do Ceará contribuíram para fundar um movimento indígena cearense.

clima propiciam o cultivo de variadas espécies vegetais, desde legumes e frutas à produção de flores, na qual a alcunha “cidade das flores” é propagandeada no *marketing* regional. Do trajeto que se faz da sede do município à Aldeia Gameleira, cerca de seis quilômetros, avistam-se algumas estufas para produção de flores e a abundância da monocultura de bananeiras.

Os Tapuia Kariri, povo indígena que desde 2007 se mobiliza na localidade de Carnaúba II, em São Benedito, rebatizaram a localidade com a denominação de Aldeia Gameleira. Aproximaram-se do movimento indígena cearense, criaram uma escola diferenciada e lutam pela demarcação de suas terras. Seus vizinhos, alguns pequenos e médios proprietários de terras, são avessos à organização indígena e, como ocorre em diversas situações que envolvem demarcação de terras indígenas, afirmam que não existem índios na “Carnaúba II”.

Nesse contexto, o movimento indígena cearense optou por fazer da Aldeia Gameleira a sede da assembleia de 2011, visto que visibilizaria um conflito de terras ainda pouco conhecido e aproximaria as famílias Tapuia Kariri ao movimento e às suas formas organizativas. A Assembleia foi realizada por algumas organizações indígenas: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Organização dos Professores Indígena no Ceará (OPRINCE), Coordenação das Organizações Indígenas do Ceará (COPICE) e Articulação das Mulheres Indígenas no Ceará (AMICE). O movimento indígena cearense recebeu apoios de diversas instituições, que contribuíram com financiamentos para a manutenção dos custos da assembleia.

O dia 19 de dezembro foi reservado para a “acolhida” das etnias espalhadas pelos litorais, sertões e serras, que chegaram de suas longas viagens à Aldeia Gameleira. Já no dia 20 de dezembro, os trabalhos começaram pela manhã. As atividades se iniciaram com um “ritual de limpeza” do ambiente onde a Assembleia foi realizada, na qual apenas os pajés e caciques das diversas aldeias presentes se reuniram em um círculo ao lado do local da Assembleia para afastar as energias negativas que, porventura, ali pudessem estar. Nesse

momento, as “forças dos encantados” são convocadas. Em outro dia, a “limpeza” foi novamente refeita.

Em seguida, todos os presentes na Assembleia se concentraram debaixo de frondosas mangueiras num círculo de cadeiras, enquanto os coordenadores e convidados para palestrar se situavam numa mesa, onde todos direcionaram suas atenções. Nesse ritual, os representantes de cada etnia vão à frente da mesa para se apresentarem e saudar a todos. Convidam-se os “apoiadores” do movimento indígena para se apresentarem: missionários, pesquisadores, parlamentares (vereadores e deputados) e representantes de órgãos públicos. Posteriormente, os representantes das etnas indígenas teceram algumas considerações sobre a importância daquela reunião, enaltecendo as ideias de “fortalecimento da luta”, “articulação dos parentes” ou se falava brevemente sobre a etnia que estava sendo representada. As apresentações também tratavam da história dos povos indígenas no Ceará e no Nordeste, levando-nos a considerar que falar de si (apresentar-se), naquela ocasião, significava fincar uma indianidade que procura respaldo na história, conforme veremos a seguir.

### **1.1.1 “Me sinto mais Potiguara por ter um temperamento forte”: discursos sobre aldeamentos e continuidades**

Na primeira mesa-redonda da assembleia, formada por caciques, pajés e lideranças das várias etnias presentes no evento, discutiu-se “religiosidade e espiritualidade”. Após as explicações desses representantes, percebeu-se que existem divergências no que diz respeito às maneiras de tratar a espiritualidade, ocasionadas por modelos heterogêneos de se relacionar com os “encantados”. Por exemplo, enquanto determinados representantes defenderam a presença de entidades da Umbanda em suas cerimônias, outros defenderam que tais entidades não devem fazer parte dos rituais indígenas. Certo desconforto foi sentido na mesa e na plateia. Comentários prós e contras eram ouvidos. Nesse instante, uma liderança indígena ressaltou a importância da diversidade espiritual no movimento indígena cearense, declarando que este prima

pelo “ecumenismo”<sup>2</sup>. A liderança indígena continuou o discurso citando o exemplo de sua etnia, os Tapeba. Afirmou que este é oriundo da “mistura de quatro povos”, referindo-se aos Jucá, Cariri, Potiguara e Tremembé, que foram aldeados na missão de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, no século XVIII. A liderança Tapeba alegou que se “sentia mais Potiguara”, por ter um “temperamento forte” e que havia outros Tapeba que se sentiam mais Cariri ou Tremembé. Dessa maneira, a liderança Tapeba registrava a presença de um aldeamento no município de Caucaia, além de ter caracterizado o perfil comportamental dos Potiguara, destacando que a diversidade dos povos indígenas cearenses é histórica e, portanto, seria normal haver tipos heterogêneos de espiritualidade. Entendendo o “temperamento forte” como herança dos índios antigos, podemos inferir que a “disposição inata” para adquiri-lo perpassa uma noção de identidade indígena *substancializada*, mediada por uma história que continua através do “sangue”, termo utilizado comumente pelos indígenas para justificar suas indianidades (REESINK, 2011).

Em uma mesa-redonda sobre terras indígenas, outra liderança Tapeba explicou a diferença entre “terra indígena” e “território indígena”, exemplificando através do caso das terras do aldeamento de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia. Para ele, as “terras indígenas” são equivalentes aos perímetros que são reivindicados atualmente pelos Tapeba, a partir das relações tradicionais entre esse povo e a terra que eles vivem. Já o “território indígena”, para o professor Tapeba, estaria vinculado a uma origem que remete às terras do aldeamento Nossa Senhora dos Prazeres. Ele continuou dizendo que o território diz respeito, portanto, a uma porção de terras bem maior do que os Tapeba reivindicam atualmente e que, pela transformação espacial sofrida pelo lugar – hoje está localizado o centro comercial de Caucaia – seria impossível de se retomar o “território original”.

---

2 Sobre esse tema, Barbosa (2011) diz que “entre os povos indígenas atuais, o ‘projeto étnico’ de reelaboração de tradições específicas comporta diversas concepções variadas de cultura e de tradição, com variados graus e complexas redes de compatibilidade e distintividade” (BARBOSA, 2011, p. 398).

Os Tapeba de Caucaia e os Tremembé de Almofala, duas importantes representações das mobilizações indígenas contemporâneas, estão situados em aldeias (ou bem próximas das cercanias) onde funcionaram dois importantes aldeamentos jesuíticos. Em ambos os contextos étnicos, as lideranças indígenas e suas redes de apoio, como vimos acima, buscam estabelecer nexos entre os territórios jesuíticos e os territórios contemporâneos. A sutura, que engendra possíveis continuidades entre passado e presente é uma operação que perpassa regularmente os discursos dos povos indígenas no Ceará. Esses casos são relevantes para as reflexões desse trabalho, que pretende entender como os povos indígenas contemporâneos cosem suas histórias, sobremaneira como os Tabajara e Kalabaça têm respondido a essa indagação que é recorrente nos questionamentos da sociedade nacional. A ideologia<sup>3</sup> da ascendência, acionada pelos Tabajara e Kalabaça, também ocorre nos mais diversos contextos indígenas. Os exemplos que envolvem os Tapeba são consideráveis por ser um dos grupos de organização mais antiga dentre as etnogêneses ou ressurgências cearenses<sup>4</sup> e que, portanto, estão a construir seus enredos históricos desde os anos de 1980. Além disso, eles contribuíram com outras mobilizações indígenas que se seguiram na década de 1990 e 2000, compartilhando o *regime de índio* que se estabelecia no Ceará (GRUNEWALD, 2004; CARVALHO, 2012).

As histórias Tapeba foram produzidas, inicialmente com o apoio da Arquidiocese de Fortaleza que, na tentativa de “resgatar” a indianidade dos moradores das margens do Rio Ceará por volta de 1984, criaram cartilhas pedagógicas, cartazes, teatros de bonecos e vídeos (AIRES,

---

3 Em contextos interétnicos, conforme nos aponta Cardoso de Oliveira, entendemos que: “a identidade contrastiva persiste atualizando a identidade étnica e representando-a num sistema de referência de caráter ideológico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007, p. 122).

4 Cronologicamente os Tapeba (Caucaia) e a Tremembé (Itarema e Acaraú) se organizaram nos primeiros cinco anos da década de 1980. Em seguida se mobilizaram os Pitaguarí (Maracanaú e Pacatuba) e os Jenipapo Kanindé (Aquiraz) nos últimos anos de 1980. Em meados dos anos de 1990, os Tabajara, Potiguara, Kalabaça e Kariri se organizaram na região de Crateús (Poranga, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente, Quiterianópolis, Tamboril e Crateús). Paralelamente, os Kanindé se mobilizaram em Aratuba. Na década de 2000 se organizaram os Anacé (São Gonçalo do Amarante), os Tremembé de São José e Buriti (Itapipoca), os Tubiba Tapuia e os Gavião (Monsenhor Tabosa) e os Tapuia Kariri (São Benedito).



2009; NASCIMENTO, 2009). Essas atividades foram intensificadas com o fortalecimento da campanha pela demarcação das terras dos índios Tapeba nos anos seguintes. Os opositores, ligados a grupos locais com poder econômico, reagiam através de diferentes frentes de contestação à história Tapeba, na qual se registra a tentativa de realizar testes sanguíneos para “provar” a inexistência de índios em Caucaia. Um artigo escrito pela Deputada Estadual, primeira dama de Caucaia e licenciada em História, publicado num periódico cearense em 1987, afirmava que “nunca existiu índio Tapeba” (BARRETO FILHO, 2004). Nascimento (2009) aponta que o antropólogo Henyo Barreto assessorou a equipe arquidiocesana em trabalhos de pesquisa sobre as histórias Tapeba na década de 1980. Em 2002, o mesmo pesquisador foi o responsável pelo laudo antropológico que subsidiou o processo de demarcação das terras desse povo. Com a ascensão das políticas de Educação Escolar Indígena no Ceará, durante a década de 1990, a Escola Indígena passou a ser um espaço fundamental para produções e reproduções de discursos acerca das histórias Tapeba. Nascimento (2009), analisando performances estudantis na “Feira Cultural do povo Tapeba”, identificou os seguintes termos num enredo sobre a “origem do povo Tapeba”: “terra da santa, terra dos índios, memória aborígene”. A expressão “terra da santa” se refere ao aldeamento de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia.

A menção aos aldeamentos feita pelos indígenas contemporâneos não é particular aos Tapeba, haja vista que várias outras mobilizações indígenas no nordeste referem-se à “terra do aldeamento” para referendar os direitos às terras indígenas. Reesink afirma que:

Quase todos esses povos, salvo uma ou outra rara exceção, em geral não bem conhecida na literatura antropológica, derivam de aldeias fundadas pelos missionários no período colonial e das provisões de terras previstas pela legislação da época (REESINK, 2011, p. 518).

Nessas conjunturas, a interligação entre o presente – o direito – e o passado – a origem – pode ocorrer de maneiras distintas, a depender das circunstâncias históricas. O mesmo autor (REESINK, 2011) cita o caso dos

Kaimbé de Massacará, na Bahia, para descrever como a tradição oral entre esses indígenas foi essencial para arregimentar os vínculos históricos de pertencimento ao território do aldeamento. O Alvará Régio de 1700 garantia “uma légua em quadra” aos aldeamentos da colônia, situação que Reesink entende como uma diminuição dos territórios originais Kaimbé (que eram bem superiores a “uma légua em quadra”). Do mesmo modo, esse documento serviu para sancionar legalmente as fronteiras de uma terra que, nos séculos seguintes, foi reivindicada pelos Kaimbé, que viam suas terras serem cobiçadas por não indígenas.

### **1.1.2 “Os Tabajara saíram da Ibiapaba e se espalharam pela fronteira do Ceará e Piauí”**

Tem sido uma prática recorrente nas assembleias indígenas em várias regiões do país a “visita” de povos de outros estados e regiões. Essas “visitas” são vistas pelos visitantes e pelos que os recebem como trocas e articulações políticas. Assim sendo, essas características se comunicam através das atividades que são propostas como metodologia para o evento indígena. Em muitos eventos públicos e de relativa abrangência é, quase sempre, possível perceber representações da APOINME. Indígenas de outros estados no Nordeste que representam a APOINME têm participado de eventos realizados no Ceará, embora tenha prevalecido, sobremaneira, a presença dos coordenadores estaduais e regionais do Ceará nos eventos ocorridos nesse estado. Por outro lado, a presença de indígenas de outros estados, que não têm as mesmas experiências políticas dos coordenadores da APOINME, surge como uma questão para as reflexões sobre trocas e articulações que a assembleia indígena pode proporcionar a esses indígenas.

Os Tabajara de Piripiri, município piauiense, e os Potiguara do Rio Grande do Norte foram as “visitas” de outros estados que compareceram à assembleia cearense de 2011. Durante a realização do evento esses grupos se comportaram de forma discreta, privilegiando a observação e indo poucas vezes ao microfone para falar ao público. Numa das vezes que os Tabajara piauienses foram

ao microfone, uma representante indígena desse povo ressaltou a relativa proximidade geográfica entre Piripiri e São Benedito, o que facilitou, segundo ela, a participação desse povo na Assembleia. Em seguida, a indígena falou que existe uma relação histórica entre os indígenas organizados atualmente nos municípios que fazem fronteira com o Ceará e o Piauí, próximos à Serra da Ibiapaba. Segundo ela, os indígenas de Piripiri seriam descendentes dos antigos Tabajara que habitaram essa região e teriam se espalhado pelas áreas de fronteiras para fugir da perseguição dos brancos.

Em reportagem de junho de 2010<sup>5</sup>, o jornal *Tribuna do Piauí* entrevistou três idosos Tabajara que residem em Piripiri e todos afirmaram que migraram de municípios da Serra da Ibiapaba para o Piauí. Essa perspectiva é reiterada num registro visual do “*Artesanato em fibra de tucum e tiras de pano*” que é produzido por indígenas de Piripiri. No início do vídeo<sup>6</sup> é exibida a seguinte passagem: “*Povo indígena de Piripiri – Originários da Serra da Ibiapaba*”. Os Tabajara de Piripiri contaram com o auxílio de agentes externos ao grupo na sua mobilização étnica, na qual se destacou a presença de um assessor antropólogo vinculado à Universidade Federal do Piauí. As trocas de informações, advindas do diálogo entre indígenas e assessores, contribuíram para delinear uma história de deslocamento indígena da Serra da Ibiapaba para terras piauienses. Com efeito, estudos recentes tendem a subsidiar os argumentos desses contextos de dominação interétnica, conforme nos indica Valle (2011, p. 477): “os documentos mostram que a maioria dos índios que viviam nos antigos aldeamentos não abandonou suas terras, mas foi obrigada a deixá-las ou teve de encontrar certos nichos ou pequenas áreas para viver”.

A construção narrativa que evidencia a Serra da Ibiapaba como elo entre o passado e as tradições orais presentes entre os indígenas contemporâneos é oriunda das *zonas de contato* (Pratt apud Rappaport, 2003) de um *sistema interétnico de dominação*, onde se envolvem indígenas e agentes externos, e pode ser verificada em outros contextos indígenas no Ceará. Lima (2010)

---

5 Refiro-me à reportagem *Índios à espera da terra prometida* (2010).

6 ARTESANATO (2007).

argumentou que as relações entre os indígenas do município de Crateús e o historiador da Universidade Federal do Ceará, Francisco José Pinheiro, foram cruciais para a escolha dos etnônimos desses povos quando iniciavam suas organizações, especificamente, àqueles que não os tinham guardados na memória. De todo modo, assumir um etnônimo e justificar uma linha de descendência pré-cabralina são “requisitos” que os indígenas devem atender para serem incluídos nas políticas públicas voltadas para esse segmento.

Sua ação como historiador contribuiu na configuração assumida por alguns grupos indígenas no Ceará. Em relação aos localizados em Crateús, por meio das assessorias que prestou, ele forneceu dados historiográficos que, juntamente com a memória social dos moradores de Crateús, serviram de coordenadas para a construção dos discursos de fundamentação da identidade indígena. Na adoção dos etnônimos, as informações por ele ofertadas foram apropriadas e relacionadas à trajetória dos núcleos familiares, servindo de indicação para a adoção e sustentação de denominações étnicas presentes na historiografia (LIMA, 2010, p. 140).

Em comunhão com a afirmação de Lima (2010), Palitot defendeu que os etnônimos dos indígenas de Crateús são escolhidos pela mediação de agentes externos, com destaque para a atuação missionária:

O meio mais comum desse procedimento se realiza a partir da mediação cultural dos missionários junto aos grupos ou aos seus membros de maior prestígio. É assim que, de posse de um rol limitado de etnônimos fornecidos pelos assessores do movimento indígena, são escolhidos os etnônimos ou pelo líder do grupo, ou por um ancião de prestígio, ou tendo com referência a história do(a) fundador(a) do grupo, num processo em que o resultado dessa escolha é adotado posteriormente pelos demais membros da família (PALITOT, 2010, p. 204).

Pude identificar correspondências<sup>7</sup> do final de década de 1980 entre missionários, com atuação no Ceará, e funcionários do Museu do Índio (RJ), na qual os primeiros solicitavam destes referências bibliográficas sobre os Tabajara e demais etnias da Ibiapaba e de Crateús. A ação missionária no Ceará, provavelmente, objetivava vislumbrar possíveis vínculos históricos entre os índios antigos e as populações camponesas que habitam essa região. Já no contexto das mobilizações Tabajara, em Poranga, durante a década de 2000, as ideias de continuidade histórica entre esse povo e os antigos Tabajara que viviam na Serra da Ibiapaba são acionadas para demonstrar sua presença nessa região. Podemos verificar essa concepção em várias situações. Por ora, citemos duas. Na ocasião do texto do relatório enviado para compor o dossiê da CPMI da terra, em 2005, os índios de Poranga iniciaram a escrita da seguinte maneira: “Nós Tabajara e Kalabaça, originários da região da Ibiapaba, nas terras onde hoje se situa parte do estado do Ceará. Nossa terra se chama Imburana, Pereira e Chapada, como são conhecidas no interior do município de Poranga<sup>8</sup>”. Mais recentemente, a criação de um Toré que realça os vínculos entre os antigos índios da Serra da Ibiapaba e os atuais índios de Poranga, demonstra como as etnohistórias podem se inserir em contextos rituais:

Da Serra da Ibiapaba,  
Eu vim correndo para cá.  
Porque aqui a terra é fértil,  
Porque aqui a terra é fértil,  
E tinha caça pra caçar (Toré dos Tabajara de Poranga)

Dessa forma, algumas narrativas sobre os indígenas de Poranga, Piripiri e Crateús se assemelham pelos discursos de que seriam oriundos da Serra da Ibiapaba<sup>9</sup>, ou seja, uma origem comum que, através do deslocamento e das

---

7 Acervo AMIT (1985; 1989).

8 Acervo AMIT (2005), enviado ao Senador Álvaro Dias, Presidente da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito – Brasília – Distrito Federal.

9 Há uma importante ressalva nesse contexto. Deve-se entender que a crença na ascendência indígena proveniente da Serra da Ibiapaba não é uma assertiva compartilhada por todos que compõem as

migrações, gerou distintas organizações indígenas. Em Piripiri, os Tabajara se organizam através da Associação Itacoatiara de Remanescentes Indígenas do Piauí desde meados da década de 2000 e residem nas periferias da cidade. Em 2007, estes foram contemplados com o prêmio “Culturas Indígenas” do Ministério da Cultura e em 2009 foram incluídos dentro do projeto “Ponto de Cultura”, também pelo mesmo Ministério. Em 2011 foi instalada uma Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no município de Piripiri.

Em Poranga, os Tabajara se organizam em associação com os Kalabaça. Os espaços de representação política, com destaque para o Conselho dos Povos Indígenas de Poranga (CIPO), são compartilhados por ambos os povos. O mesmo ocorre com a escola indígena, que acolhe estudantes e professores das duas etnias. Das 1.176 pessoas que se autodenominam indígenas nesse município, a maioria se identifica como Tabajara, enquanto cerca de 40 pessoas se identificam como Kalabaça.

Em Crateús, os Tabajara estão presentes em algumas aldeias urbanas. Eles compõem, pelo menos, três siglas de representação indígena, a Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús (ARINPOC), a Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús (APITC) e a Associação da Aldeia Vila Vitória/Favela (AVFVLA). Em Monsenhor Tabosa, os Tabajara formam uma população de algumas dezenas de famílias que vivem no Olho D’água dos Canutos, cerca de 4 km da sede municipal. Em Poranga, Crateús e Monsenhor Tabosa as mobilizações Tabajara, bem como Kalabaça e Potiguara, são oriundas de um contexto interétnico similar, na qual a Pastoral Raízes Indígenas contribuiu decisivamente para tais organizações em meados da

---

populações Tabajara dos municípios cearenses. Em Poranga, observei que se tratam de perspectivas partilhadas por alguns professores e por assessores do movimento indígena, que realizaram leituras históricas da presença indígena na Serra da Ibiapaba e passaram a considerar o fenômeno da migração como constituinte da indianidade. Essa interpretação se acrescenta às narrativas e tradições orais dos índios mais velhos, que afirmam a presença indígena em Poranga. Como veremos no próximo capítulo, existem narrativas de índios idosos que afirmam a presença de índios Tabajara e índios Kalabaça em Poranga no final do século XIX e início do XX, aproximadamente. Estas, sobretudo, são informações que habitam o campo das tradições orais e foram cruciais para os autoconvencimentos dos índios atuais de Poranga.

década de 1990. As mobilizações contemporâneas dos Tabajara do Piauí e os Tabajara do Ceará foram realizadas em períodos distintos e sem a participação das mesmas organizações. No caso cearense, destaca-se a ação missionária, enquanto no piauiense a presença de um antropólogo.

Na Paraíba, desde 2006 um grupo de indígenas também se autoidentifica como Tabajara. Não existem relações diretas entre os Tabajara da Paraíba e os do Ceará, excetuando a participação política de seus representantes na APOINME, característica comum aos demais povos indígenas no nordeste. Os Tabajara da Paraíba, diferentemente dos piauienses e cearenses, vinculam sua territorialização no litoral sul paraibano a outros processos históricos acontecidos nesse estado. Formando uma população de 750 pessoas, esse povo pleiteia uma parte do antigo território do Sítio dos Caboclos, que se localiza na antiga Sesmaria da Jacoca e Aratagui, no Sul do litoral paraibano (FARIAS; BARCELOS, 2012). As reivindicações territoriais dos Tabajara da Paraíba, assentam-se na presença histórica Tabajara que é referendada por documentos e pela memória. Durante uma audiência pública<sup>10</sup> em Mucatu, Alahandra, na Paraíba, em fevereiro de 2012, uma importante liderança Tabajara justificou os vínculos históricos entre os Tabajara contemporâneos e os seus ancestrais através do seguinte depoimento:

Onde hoje é Penedo, nosso primeiro encontro com os portugueses nessa região. Chegando lá a gente foi para o Sertão, do Sertão ele tentou aprisionar duzentos indígenas e foi lá que o nosso Cacique Piragibe, sob a intenção dos portugueses, então ele matou os portugueses e fugiu imediatamente para o Sertão, do Sertão pelo rio Paraíba descendo até encontrar aqui embaixo os Potiguara e fizemos com eles aliança, isso em 1520 ou 30 por aí [...] Chegando os portugueses em 1600 aqui, mais uma vez os Tabajara se encontram com eles aqui juntamente com os Potiguara e aí não deixamos os portugueses entrar, então a gente brigamos, um motivo ainda desconhecido, que nós tínhamos a mesma intenção de também enfrentar o forte de Itamaracá e então no caminho a gente

---

10 A audiência pública tinha como objetivo debater a suspensão da instalação de uma indústria de cimento nas terras reivindicadas por esse povo.

briga, Potiguara e Tabajara. Os portugueses ficam logo sabendo disso [...] a importância do nosso Cacique como aliado contra os Potiguara, a primeira vez ele não aceitou, na segunda vez a família, muito debilitada, já tava muito massacrada, então ele aceitou a aliança com os portugueses e fizeram aliança e tiraram os Potiguara de Nossa Senhora das Neves, onde é hoje João Pessoa. Após acabar essa briga, o nosso Cacique pede uma terra para eles viverem em paz, então é demarcada nossa terra em 1614, da Barra de Gramame à Barra do Abiaí, foi (sic) três Sesmarias na época, a Sesmaria da Ilha do Bispo, a Sesmaria da Jacoca e a sesmaria de Aratanguí, hoje onde é o município de Alhandra com o Pitimbu, então a gente ficou aqui até a chegada dos Ludgren. O Ludgren ele começa a expulsar nossa família, então a gente é obrigado, teve casa queimada, a gente era cinco mil na época, hoje a nossa população é de 60, 50 e nessa retomada a gente tá com cem famílias, então assim, a gente viu em 2008 encontramos o Frei Anastácio, dizemos que essa terra todinha é nossa e nós vamos querer ela de volta [...] a maneira que eles pensaram de dizer que o processo histórico que vinha pra nos esmagar, conseguiram nos silenciar, um povo tão importante aqui no Litoral Sul paraibano, inclusive para João Pessoa [...] a gente tem todo um processo histórico de respeito com a nação paraibana, que o Governador Ricardo Coutinho não tá levando em conta que aqui existe um povo que já brigou no passado e continua brigando ainda pra conseguir a sua terra [...] essa terra está sendo reivindicada por legítimos herdeiros dos Tabajara. Essa terra foi cedida pra gente de 1616, já demarcada, da Barra de Gramame a Barra do Abiaí, subindo pro rio Sibaúma e indo pro rio Papocas [...] é só ler um pouco da história da Paraíba, ver que nós somos descendentes de Piragibe [...] esse povo tem nome, esse povo tem história<sup>11</sup>.

O depoimento acima faz menção a um registro da Câmara de Jacoca feito em 19 de dezembro de 1614, que cita a concessão de terras pelo Governador João Rabello de Lima aos índios da Aldeia de Jacoca, para que estes fizessem suas lavouras. As terras foram suplicadas pelos índios ao Governador, em reconhecimento das ajudas que eles haviam prestado aos brancos na conquista e povoação da Capitania. Durante o processo de emergência dos Tabajara da

---

11 Relato presente no vídeo Tabajaras (c. 2012)



Paraíba, os índios dessa etnia pesquisaram informações sobre a historiografia territorial da região e realizaram entrevistas com os “mais velhos” (FARIAS; BARCELOS, 2012). A delimitação da terra dos índios de Jacoca apresentava a seguinte configuração: “da Barra do Gramame da banda do Sul correndo para o rio Jacoca até dar no caminho que hia da dita Aldeia para Tibiri e daí correndo rumo direito ao rio Sabauna e dahi a Barra do rio Abiai<sup>12</sup>”. Sendo um documento utilizado pelo “Grupo de Trabalho” que fez a caracterização antropológica do território Tabajara (FARIAS; BARCELOS, 2012), também endossam os discursos das lideranças indígenas para demarcar a historicidade dos atuais Tabajara no Litoral Sul paraibano.

Ao consultar o Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendajú, percebe-se que existe uma relação entre as áreas de presença Tabajara marcadas no mapa pelo etnólogo alemão e as áreas onde há mobilizações contemporâneas dos Tabajara. O mapa de Nimuendajú ou o “gigantesco banco de dados sobre a distribuição no espaço e no tempo das tribos indígenas brasileiras” (ZARUR, 2009, p. 3) nos aponta a presença dos Tabajara em dois pontos específicos no nordeste da colônia: 1) no litoral piauiense, cobrindo as fronteiras piauienses/cearenses e abrangendo toda a Serra da Ibiapaba e 2) no litoral paraibano. São nesses lugares da colônia onde hoje ocorrem as ressurgências Tabajara, levando-nos a concordar com a ideia de que, nesses casos, “os grupos indígenas justificam sua identidade [...] a partir das memórias coletivas interligadas à história colonial dos índios” (MAIA, 2010, p. 16). Em outras narrativas, como a dos Kalabaça de Poranga e de algumas outras etnias do Ceará, não necessariamente há uma vinculação entre as suas mobilizações contemporâneas e a presença indígena registrada pela historiografia. No mapa de Nimuendajú, os Calabaças são indicados como habitantes das ribeiras do Rio Salgado no Cariri Cearense no século XVII. Já as etnohistórias dos atuais Kalabaça de Poranga se referem à presença de famílias desse povo já vivendo em terras desse município. O recurso à historiografia e o discurso em torno de vínculos com a história

---

12 *Livro de Registros da Camara de Jacoca*. n. 7, de 19 de dezembro de 1614 (MURA *apud* FARIAS; BARCELOS, 2012).

colonial é acionado por diversas etnias, entretanto, nem todas elas recorrem a esses pontos de vista para justificarem suas indianidades.

Uma vez que parte dos Tabajara de Poranga adota essas perspectivas, vejamos, pois, como a historiografia registrou alguns deslocamentos dos Tabajara.

## 1.2 DESLOCAMENTOS TABAJARA

Os Tabajara ou Tobajara (grafia quinhentista), filiados ao tronco Tupi, habitavam as regiões entre o Rio São Francisco e o Rio Goiana no século XVI e, assim como os Kaeté e os Potiguara, também Tupi, os Tabajara estabeleceram contatos com os colonizadores nesse período. O período da chegada dos Tabajara ao Ceará ainda é desconhecido. Sabe-se que esses índios foram vítimas de *descimentos*<sup>13</sup> e expedições escravistas portuguesas, embora, rapidamente, tenham se aliado a estes em conflitos contra os Potiguara (que se coligaram aos traficantes franceses de pau-brasil) nas últimas décadas do século XVI na Paraíba (MARTINS, 2010).

As expedições de Pero Coelho ao Ceará em 1603, que objetivavam expandir o poder colonizador acima da capitania pernambucana, encontraram povos indígenas, Tabajara e Potiguara que já mantinham contatos com colonizadores em outras regiões da costa nordestina e no próprio Ceará (MARTINS, 2010). Mais do que isso, as expedições de Pero Coelho à Ibiapaba localizaram franceses vivendo entre os Tabajara. Cunha (1993) lembrando o clássico de livro de Ferdinand Denis (1851), publicado em 1851, cita a “festa brasileira” realizada em 1550 em Rouen para receber o Rei e a Rainha da França, Henrique II e Catarina de Medicis. Na festa, índios Tupinambá e também provavelmente Tabajara<sup>14</sup>, fizeram performances, encenando suas próprias “vidas no Brasil” – caçadas, guerras, amor e formas de contatos com os europeus – para o casal real. As relações entre franceses e os índios da Ibiapaba são reafirmadas por

---

13 Segundo Alencastro (2000, p. 120): “Descimentos referiam-se aos deslocamentos forçados dos índios para as proximidades dos enclaves europeus”.

14 Conforme lembrou o Pe. Sadoc em seus “Estudos Ibiapanos”, citado por Maia (2010).

Studart Filho (1937) quando este nos informa que a área que se estende entre a Serra da Ibiapaba, passando pelo rio Parnaíba, até chegar ao Maranhão era conhecedora da presença francesa desde o século XVI.

A tentativa portuguesa de colonizar a Capitania do Ceará se desenvolveu através de uma sequência de episódios, na qual as alianças e as dissidências entre indígenas e europeus compõem de forma marcante a história colonial da primeira metade do século XVII no Ceará. Tendo as terras do litoral como pano de fundo desses acontecimentos, construíram-se fortes para fazer a vigilância do território. Ao erguer o Forte de São Sebastião nas margens do Rio Ceará, os portugueses, sob a égide do Capitão mor Martins Soares Moreno, dispunham-se, de maneira mais efetiva, ao controle da capitania cearense. Se, por alguns anos, os portugueses conseguiram a “anuência” indígena para pôr em prática a vigilância da Capitania; em 1637 os indígenas se voltam contra os portugueses e auxiliam os neerlandeses na tomada do Forte de São Sebastião. Os Tupi, sobretudo os Potiguara, são os indígenas mais citados nesses empreendimentos, visto que algumas de suas aldeias estavam próximas ao Rio Ceará.

Alguns anos depois, em 1644, os Tabajara podem ter sido, junto com os Tremembé e Potiguara, os autores da rebelião indígena contra neerlandeses no Forte São Sebastião, no litoral cearense, conforme nos apontou Martins (2010) ao citar o diário do neerlandês Matias Beck. Anos após o ataque, quando os neerlandeses reforçaram sua ocupação na capitania cearense através da construção do Forte Schoonenborch, além de buscar restabelecer alianças com os indígenas, Matias Beck, em conversa com um ancião indígena, soube que os índios que participaram do ataque haviam partido para a Ibiapaba e Camocim, respectivamente, redutos dos Tabajara e Tremembé.

Destarte, alianças e dissidências compuseram a política indigenista da primeira metade do século XVII. Com a rendição neerlandesa no Ceará em 1654, outras políticas indigenistas foram estabelecidas, na qual se sobressaem as catequese e a formação de aldeamentos que foram insuflados na segunda metade do século XVII no Ceará, afinal, um considerável contingente indígena

no Ceará ainda não havia sido escravizado ou aldeado. Espalhados entre o Rio São Francisco, a costa litorânea nordestina e o Rio Parnaíba, os Potiguara e os Tabajara do Ceará eram os últimos Tupi que ainda se encontravam fora dos aldeamentos sem serem escravizados (MARTINS, 2010). Dali em diante, as aldeias Tabajara, Potiguara, Tremembé, Tapuias, dentre outras seriam substituídas por aldeamentos Jesuítas. Os aldeamentos, ao contrário das aldeias, agregavam etnias distintas entre si<sup>15</sup>. Os primeiros aldeamentos a serem formados na colônia datam da segunda metade do século XVI e as primeiras tentativas de catequese no Ceará, na primeira década do século XVII, foram frustradas pela morte do Pe. Francisco Pinto pelos Tocarijús. As investidas missionárias foram surtir efeitos quase cinquenta anos depois, entre 1656 e 1662, quando se fundou a Missão da Ibiapaba por ordem do Pe. Antônio Vieira, que anotou em 1658 que os habitantes daquela localidade eram:

Os Tabajara, que viviam mais próximos do mar, praticando a pesca e a lavoura de mandioca, milho e legumes; os Tapuia, que não tinham casas nem lavouras e viviam da caça, inclusive a ratos, cobras, sapos e lagartixas; e os chamados novatos, em sua maioria fugitivos de Pernambuco, anteriormente educados por holandeses protestantes (VIEIRA apudSILVA, 2005, p. 84).

O princípio ordenador das condutas missionárias dentro dos aldeamentos foi regido pelo *Regulamento das Aldeias*, escrito pelo punho do próprio Pe. Antônio Vieira, cuja finalidade era “apontar a ação de cada um na vivência da aldeia, em especial, dos missionários para agirem com rigorosa vigilância de si, entre eles e com os índios, cuja conversão era o objetivo declarado” (MAIA, 2010, p. 128). O Regulamento fora redigido entre 1658 e 1661, quando Pe. Antonio Vieira assumiu o posto de Visitador das missões amazônicas. No

---

15 Alencastro (2000, p.120-121) nos diz que há uma: “Diferença fundamental para a etno-história da América portuguesa, entre as aldeias, ou melhor ainda (para os povos tupis), as tabas – *habitat* que os nativos escolhiam por si próprio, antes e depois da descoberta–, consoante os determinantes fundamentais de sua cultura e os aldeamentos, sítio de moradia de indivíduos, de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano”.

Ceará, a Serra da Ibiapaba foi o terreno para o desenvolvimento de um dos maiores aldeamentos da colônia, que chegou a ser povoado por mais de “quatro mil almas”, boa parte formada por índios Tabajara.

Nos aldeamentos, os Jesuítas gerenciavam o trabalho indígena em prol da sustentação desses empreendimentos, bem como doutrinavam a espiritualidade dos indígenas através da catequese. Em alguns poucos casos, os aldeamentos eram dirigidos por outras congregações católicas, tais como os Capuchinhos. Os trabalhos dos religiosos se associavam, assim, ao projeto de dominação da Coroa portuguesa que vislumbrava a “pacificação” dos índios.

Uma vez que o projeto de instrução católica romana havia surtido consideráveis efeitos nos indígenas aldeados, as diretrizes que regiam as relações entre brancos e indígenas foram modificadas em meados do século XVIII no intuito de conter o poder dos Jesuítas. Tais mudanças foram ocasionadas pela instituição do Diretório dos Índios em 1757, capitaneado pelo Ministro Marquês de Pombal. O foco do Diretório era direcionado à assimilação dos índios pela sociedade colonial e para a sua transformação em mão-de-obra. Para tanto, a influência dos religiosos na administração dos aldeamentos foi extinta, sendo substituídos por vereadores, juizes ordinários e oficiais de justiça. Os aldeamentos foram transformados em vilas, no caso das maiores, e em povoações, no caso das menores. O Diretório previa a liberdade de comércio para os índios, o incentivo aos casamentos mistos (entre índios e brancos), a criação de escola para o ensino dos índios e a obrigatoriedade da Língua Portuguesa. Em 1783, no “Mapa das vilas e povoações de brancos e índios da capitania do Ceará Grande<sup>16</sup>”, são citadas as seguintes “vilas de índios”: Viçosa Real, Soure, Arronches, Messejana e Montemor o Novo. Entre as povoações de índios estavam: Montemor o Velho, Almofala e Bayapina. Embora o Diretório dos Índios tenha sido extinto em 1798, ele vigorou no

---

16 Fonte: Mapa das vilas e principais povoações de brancos e índios da capitania do Ceará Grande com as denominações das ditas vilas e invocações dos oragos das suas respectivas matrizes e capelas – feito em 01 de abril de 1873. Assinado pelo governador João Batista de Azevedo Coutinho de Montary (Arquivo Histórico Ultramarino, Caixa do Ceará, 01.04.1783) (apud SILVA, 2006).

Ceará até meados do século XIX, sendo substituído pela Diretoria Geral dos Índios (SILVA, 2006).

### **1.3 OUTROS OLHARES SOBRE A COLONIZAÇÃO: A PRESENÇA INDÍGENA EM “ÁREAS DE BRANCO”**

Após a dissolução dos aldeamentos, encontramos relevantes informações que inscreve a presença indígena em várias regiões do Ceará, sobretudo em áreas onde atualmente existem mobilizações indígenas. Os indígenas aparecem em distintos documentos da segunda metade do século XVIII e do século XX, seja nas áreas que sofreram influência da política de aldeamentos e, posteriormente, das vilas pombalinas ou nas áreas onde não havia o alcance direto desses dois sistemas. Se, por um lado, existe uma considerável documentação em torno da permanência indígena nas áreas onde havia a interferência dos aldeamentos e das vilas pombalinas, bem como estudos sobre esse fenômeno, por outro, a documentação sobre os indígenas em áreas que não estavam sob o jugo dessas políticas são mais escassas. Por consequência, são raros ou inexistentes os estudos sobre os indígenas nas chamadas “áreas de brancos”. Esse item, ainda que brevemente, põe essa questão como objeto de atenção a partir da região Sul da Serra da Ibiapaba, um território que as forças administrativas denominaram como “área de brancos”.

Atualmente, existem duas aldeias Tabajara e Kalabaça em Poranga. A Imburana, que é a mais antiga, finca-se num populoso bairro da periferia da sede municipal, localizada na Serra. A outra aldeia se chama Cajueiro e se localiza no Distrito da Macambira, uma região mais árida que dista 38 km da sede de Poranga. Ambas as regiões poranguenses, a Serra e o carrasco da Macambira, remontam sua origem enquanto território de colonização à Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos. Esta foi fundada em 1757, por ordem do Bispo de Pernambuco, Dom Francisco Xavier Aranha como resultado da divisão do imenso Curato da Ribeira do Acaraú<sup>17</sup>, que havia sido

---

17 O Curato da Ribeira do Acaraú se dividiu em quatro freguesias em 30 de agosto de 1757. São elas: Nossa Senhora da Conceição de Amontada, Santo Antonio de Pádua do Coreáú, Nossa Senhora da Conceição

criado em 1712. A matriz da freguesia, situada em São Gonçalo da Serra dos Cocos<sup>18</sup>, havia sido erigida em 1733 na Serra dos Cocos como resultado de uma ação empreendida pelo Curato, dirigido por padres vinculados à Diocese de Pernambuco. A congregação objetivava conter os avanços dos Jesuítas, ligados à Casa Provincial do Maranhão, que administravam o importante aldeamento da Ibiapaba, localizado a algumas dezenas de léguas da Serra dos Cocos (ARAÚJO, 1988).

São Gonçalo da Serra dos Cocos, lugar que denominava a imensa Freguesia, era um local pouco povoado (*idem*) e de pouca importância econômica. Reiterando o que foi dito no parágrafo anterior, a Igreja Matriz da Freguesia ficou estabelecida durante algumas décadas em São Gonçalo da Serra dos Cocos, região sul da Freguesia, para demonstrar o controle do espaço religioso pelo Curato vinculado à Diocese de Pernambuco. Ademais, os terrenos para a construção da Igreja haviam sido doados por uma importante figura local, o Capitão José Araújo Chaves, dono de vastas sesmarias, fato que selava a aliança entre o Curato e o mais proeminente potentado da Serra dos Cocos. O núcleo populacional mais significativo da Freguesia era Campo Grande (Vila Nova d'El-Rei, atual Guaraciaba do Norte), local escolhido pelos religiosos para fixar residência e onde iniciaram a construção de uma capela em 1760. A Igreja de São Sebastião do Ipú e a de Nossa Senhora da Conceição de Ipueiras completariam a tabela das capelas da Freguesia. O terreno para a construção da Igreja de Ipueiras também havia sido obra de doação do Capitão José Araújo Chaves.

O primeiro recenseamento dos habitantes da colônia, realizado em 1777, indicou a presença de 3.442 pessoas na Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos (PORTO ALEGRE, 1993). Das vinte freguesias recenseadas no

---

da Caiçara e São Gonçalo da Serra dos Cocos. Esta última compreendia “as vertentes do Acaraú, da Barra do Macaco para cima, Sertão e a Chapada correspondente da Serra da Ibiapaba, sendo destinada provisoriamente para Matriz a capela de São Gonçalo do Amarante, onde se chama Serra dos Cocos” (ARAÚJO, 1988, p. 36).

18 Atualmente São Gonçalo da Serra dos Cocos corresponde a um distrito do município de Ipueiras, cuja denominação é “Matriz”. A localidade dista cerca de 25 km do município de Poranga.

Ceará Grande, São Gonçalo da Serra dos Cocos registrou a nona colocação em número de habitantes. Ainda em 1777, a Freguesia tinha 200 léguas de terras (NETO, 2012), fato que lhe conferia o *status* de ser uma das maiores da Capitania.

Em 1783, quando foram mapeadas as vilas e as principais povoações da Capitania do Ceará Grande, foram identificadas sete “vilas de brancos”, cinco “vilas de índios”, 21 “povoações de brancos” e três “povoações de índios<sup>19</sup>” (SILVA, 2006). Nesse estudo, a Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos foi enquadrada como “povoação de brancos”.

Por outro lado, vinte e cinco anos depois, encontramos no *Mappa dos habitantes da Capitania do Ceará-Grande* (MENEZES, 1871, p. 276), de 1808, o registro de uma população de 381 índios na Villa Nova d’El-Rei, área que administrativamente representava a Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, a mesma que em 1783 havia sido considerada uma “área de brancos”. Esse número corresponde a quase 5% da população da Freguesia nesse período, enquanto os brancos representavam quase 40% (3.014 pessoas). Este mapa, de 1808, usa a mesma nomenclatura de diferenciação étnica do mapa de 1783 para se referir às chamadas “vilas e povoações indígenas”. A comparação étnica da Villa Nova d’El-Rei com algumas vilas e povoações indígenas nos mostra uma situação instigante. Duas “áreas indígenas” citadas pelo mapa, Vila Viçosa Real e São Pedro de Ibiapina apresentam, percentualmente, uma população indígena de 60% e 52,7% em relação à população total de suas localidades. Já a “vila indígena” de Montemor-o-Novo apresenta o dado de 4,5% de índios em sua área, um número que é proporcionalmente menor à quantidade de índios que foram registrados na Villa Nova d’El Rei, ponderada como “área de branco” pelos mapas. Ou seja, mesmo não estando tão próximas

---

19 Mapa das vilas e principais povoações de brancos e índios da capitania do Ceará Grande com as denominações das ditas vilas e invocações dos oragos das suas respectivas matrizes e capelas – feito em 01 de abril de 1783. Assinado pelo Governador João Batista de Azevedo Coutinho de Montary (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1783 apud SILVA, 2006). As “vilas de índios” referidas são: Vila Viçosa Real, Vila Real de Soure, Vila Real de Arronches e Vila Real de Messejana, enquanto as “povoações de índios” são: Montemór-o-Velho, Almofala e Bayapina.



das regiões onde existiram os aldeamentos Jesuítas e as vilas pombalinas, tais quais ocorreram com as chamadas “vilas e povoações de índios”, as “vilas e povoações de brancos” registraram uma considerável população indígena durante as últimas décadas da colônia, que continuaria a ser registrada em outros dados produzidos no bojo do Império.

Quase quatro décadas depois, em 1845, Saint-Adolph escreveu em seu *Dicionário do Império do Brasil* informações sobre a presença indígena em três núcleos populacionais da Freguesia de São Gonçalo dos Cocos. Sobre o Ipú-Grande e Vila Nova d’El-Rei o autor registrou o seguinte:

Ipú-Grande: No princípio d’este século vivião alguns Brasileiros numa parte da Serra dos Cocos, de mistura com os Índios; tendo-se esta povoação augmentado, erigio-se uma capella a São Sebastião (SAINT-ADOLPH, 1845, p. 473, Tomo I).

Villa Nova d’El-Rei: [...] Semea-se algum milho, planta-se alguma mandioca, cria-se algum gado, e nisto consiste a indústria de seus moradores tanto brancos, como Índios (SAINT-ADOLPH, 1845, p. 782, Tomo II).

#### E sobre São Gonçalo da Serra dos Cocos:

Está assentada na Serra dos Cocos, quasi 60 legoas ao poente da cidade da Fortaleza, Sua igreja, da invocação do Santo do seu nome, foi longo tempo parochia do vasto termo a que pertencia Villanova-d’El-Rey. Tirou-se-lhe uma parte para fazer o de Santa-Quiteria, creada parochia em 1822, porém por Lei Provincial de 26 d’Agosto de 1840, foi este título transferido para a Igreja de São Sebastião da villa d’Ipú-Grande, que passou a ser parochia em virtude da mesma Lei, de quem a de São-Gonçallo ficou sendo filial. Os moradores d’esta parte da Serra dos Cocos são quase todos Índios, cultivão alguns víveres, mas vivem com especialidade das veações que matão andando á caça (SAINT-ADOLPH, 1845, p. 550-551, Tomo II).

Os dois conjuntos de informações acima – a) o mapa de 1783 e b) o mapa de 1808 e os escritos de Saint-Adolph contrariam-se e nos instiga a questões acerca da presença indígena na Serra dos Cocos. No caso da Serra da Ibiapaba, estudos têm privilegiado a história indígena em vilas e povoações indígenas, onde se destaca o aldeamento da Ibiapaba, posteriormente transformada em Vila Viçosa Real (SOUSA, 2003; MAIA, 2005; 2010) e a povoação de índios de São Pedro da Ibiapina (XAVIER, 2012), haja vista existir uma razoável documentação. No imenso planalto da Ibiapaba coexistiam vilas e povoações de brancos e vilas e povoações de índios. Portanto, o ponto que levantamos diz respeito ao estabelecimento de possíveis relações entre esses núcleos distintos através do exame da presença indígena em vilas e povoações de brancos. Afinal, embora seja uma classificação dos documentos da época (“áreas de branco”, vilas e povoações) não impede a presença real de índios nessas áreas, bem como, evidentemente, os brancos estavam nas áreas consideradas indígenas<sup>20</sup>. “Área de branco” ou “área de índios” não significa unicidade étnica ou racial.

A segunda metade do século XIX nos apresenta importantes dados advindos dos dois censos nacionais que foram produzidos nesse período, o de 1870 e o de 1890. Seguindo as sugestões de Oliveira (2011) sobre a importância de se analisar as referências aos indígenas/caboclos nos censos nacionais, tentaremos demarcar a presença indígena na região onde se localiza o atual município de Poranga, outrora inserida na Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos. São informações interessantíssimas porque foram produzidos após a publicação do relatório anual do presidente da província do Ceará, de 1863, que declarava a ausência de índios na província. Esses censos servirão para continuarmos um fio da análise quantitativa da presença indígena nas chamadas “áreas de brancos”. Todavia, antes de chegarmos aos censos, falemos um pouco sobre a região em questão.

Dentre algumas produções históricas sobre São Gonçalo da Serra dos Cocos, está o trabalho de Farias (1995), que enfocou algumas famílias colonizadoras

---

20 Neto afirmou que “Em 1783, um ano após a sua chegada no Ceará, o Governador da Capitania, João Batista de Azevedo Coutinho Montauray, declarou que a Vila do Crato e a povoação de Arneiroz, criadas para os índios, encontravam-se ocupadas por brancos” (NETO, 2009, s.p.).

e de Araújo (1988), que escreveu sobre a formação de municípios e paróquias que já pertenceram à Freguesia. Nos últimos anos, estudos mais rigorosos têm se debruçado sobre as relações entre as elites familiares que habitavam a região e suas relações com as forças administrativas. Vieira Jr. (2004), Alves de Araújo (2011a; 2012b) se inserem nesse tipo de abordagem. Vieira Jr. (2004) historiciza a violência e o cotidiano familiar na região, na qual se sobressaíam alianças familiares pelo controle de terras e do poder no Sertão cearense. Para tanto, descreveu a ascensão da família Araújo Chaves na Serra dos Cocos e o seu declínio, ocasionado pela prisão de dois importantes membros da família após assassinarem um juiz na Vila Nova Del Rei, episódio que foi largamente documentado. Trata-se da mesma família que doou ao clero os terrenos para as construções de duas igrejas na Freguesia na segunda metade do século XVIII. Após a queda da família Araújo Chaves, que teria rendido alguns anos de paz na Serra dos Cocos, inicia-se outro ciclo de poder familiar, o dos Mourões, em que o bacamarte, ou seja, a violência era constantemente acionada para expandir o poder familiar desse grupo. Na literatura sobre a Freguesia de São Gonçalo temos ainda o livro de Nertan Macedo (1980), que descreveu as tramas ocorridas na freguesia de São Gonçalo, na qual despontaram a família Mourão, o Senador Alencar<sup>21</sup> e o Pe. Correia<sup>22</sup>, baseado em alguns artigos das revistas do Instituto do Ceará. Já o consagrado poeta Gerardo de Mello Mourão (1972), no seu livro de título sugestivo *O País dos Mourões*, um épico, conta em versos a influência dos Mourões da Serra dos Cocos nos diversos lugarejos da Freguesia, conseguida por meio de alianças com outras famílias e, sobretudo, pela tentativa de estabelecer pela violência as suas ordens na região. Em vários trechos do livro o poeta se refere ao Distrito de São Gonçalo da Serra dos Cocos como “São Gonçalo dos Mourões” ou “Serra dos Mourões”,

---

21 José Martiniano Pereira de Alencar (1794-1860) foi padre e jornalista. Ocupou o posto de Senador (1832-1860) e Presidente da província do Ceará por duas gestões (1834-1837 e 1840-1841). Pai do escritor José de Alencar.

22 Francisco Correa Carvalho e Silva Lima (1814-1881) foi Vigário Colado da Serra dos Cocos. Foi Deputado Provincial por algumas legislaturas. Causou polêmicas ao fazer alianças com um grupo político local, para rompê-las e depois se filiar ao grupo político adversário.

delineando, assim, o poder que detinha essa família nessas localidades, que foi sucumbido pelo projeto do governo Alencar, quanto este objetivou “civilizar” o Sertão (ALVES DE ARAÚJO, 2012b), durante a quarta década do século XIX.

Durante a pesquisa, não encontrei documentações eclesiais sobre São Gonçalo da Serra dos Cocos no período em que a Matriz da Freguesia funcionou em São Gonçalo<sup>23</sup>. Algumas pistas indicavam que, se essa documentação existir, ela poderia se encontrar em arquivos católicos do Nordeste, nas quais a região da Serra dos Cocos havia sido vinculada. Dentre estes, acessei os arquivos da Diocese de Sobral e Crateús, no Ceará e o da Cúria Diocesana de Recife, em Pernambuco. Em Sobral, encontram-se alguns livros de batismos, casamentos e óbitos, dentre os quais está um livro de batismos que remonta aos anos de 1865 e 1866, período em que ainda existia a Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, todavia, com suas obrigações sendo feitas no Ipú. Neste livro, porém, não encontrei indícios de batismos de indígenas ou caboclos.

No Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) se encontra o Livro de Registro de Terras da Freguesia<sup>24</sup>, escrito entre 1850 e 1856. Santos (2010), comparando-o com os livros de outras freguesias da Capitania, anotou que a Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos se destacava pelo “[...] acesso à terra para um grupo de cearenses pobres livres que foi facilitado pelo padrão fundiário em que predominavam estabelecimentos pequenos e médios” (SANTOS, 2010, p. 62). A autora continua:

O número total de propriedades em São Gonçalo era de 856, cadastradas em 636 registros, por 420 pessoas diferentes. [...] 2,7% dos proprietários se declararam possuidores de 5 ou mais posses de terra de vários tamanhos. Esse grupo inclui grandes proprietários, como Félix José de Souza, que registrou 22 posses de extensões diferentes. Além disso, 31% dos cadastrantes declararam de 2 a 4 posses de terra. Mais importante

---

23 Em 1840, por lei provincial, a Matriz da Freguesia foi transferida de São Gonçalo para o Ipú.

24 No Livro de Registro de Terras da Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos existem 636 registros de terras. O referido livro se encontra sem a sua primeira parte, que equivale a 424 registros de terras, ou seja, a quantidade total deveria ser de 1060 registros de terras.

ainda é que 60% dos proprietários registraram uma posse de terra (SANTOS, 2010, p. 62).

Santos ainda assinalou que “[...] de um total de 856 posses registradas, 327, ou 38%, eram possuídas em comum” (2010, p. 69) na Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos. Dentre as terras registradas no Livro, ressaltamos as declarações de posses na Várzea Formosa (localizada no lugar onde hoje se situa a sede do município de Poranga) e na Macambira. Na Várzea Formosa pelo menos nove declarantes distintos podem ser identificados. Já o termo Macambira é utilizado pelos declarantes para especificar diversas posses que se situam próximo ao rio homônimo. Nos “artigos de postura da Câmara Municipal da Villa do Ipu”, de 1850, as terras da Macambira são destinadas à criação de gado:

Art. 9. Em cima da Serra Grande, nos lugares deste termo, destinados a agricultura, não se poderão trazer soltos, que facão mal, gados vaccum e cavallar; é só isto permittido para as partes da Macambira, arredadas das terras de plantar duas léguas, e para a parte do sertão, depois que descer as ultimas ladeiras: os contraventores pagarão mil réis de multa por cada cabeça, e fazendo damno aos lavradores, serão sujeitos a pagar o prejuízo, que razoavelmente for avaliado perante a autoridade competente (LEI N. 536, 2009).

Ferreira (1935), caracterizando a Serra da Ibiapaba a partir das atividades empreendidas na região, reparte-a em duas zonas distintas:

A Ibiapaba se divide em duas zonas distintas denominadas – “Matas” e “Carrasco”, ou melhor, “Macambira”, sendo a primeira destinada exclusivamente a agricultura e a ultima á indústria pastoril [...] tem os dias quentes, mas as noites excecivamente frias [...] os terrenos são arenosos e pouco cultivados (FERREIRA, 1935, p. 58-60).

A Macambira seria uma espécie de área de transição entre a mata da Serra da Ibiapaba e a Caatinga, localizando-se ao Sul da Serra, onde ocorre a presença

abundante do vegetal macambira (*Bromelia Laciniosa*), que provavelmente deve ser o motivo da denominação dessa extensa área. Compreende uma área que se estende pelas zonas rurais do Ipú, Ipueiras, Poranga, Crateús (todas no Ceará), Buriti dos Montes e Pedro II (ambas no Piauí). Os habitantes da região distinguem a Macambira em relação ao Sertão pelas diferenças que existem entre os solos de cada área. “O sertão é lá pras bandas de Nova Russas, pode ver que o chão aqui (na Macambira) é diferente do de lá; aqui é mais areia” (Bêlega, índio Tabajara de Poranga, em agosto de 2012). A menor quantidade de água nos subsolos do Sertão, em comparação com os da Macambira, seria outra característica que distingue os dois ecossistemas nessa etnoclassificação ecológica.

Ainda hoje, o gado da região (inclusive em Poranga) é marcado com a letra “G” (São Gonçalo) e, quando se pergunta o porquê dessa marca, as pessoas mais velhas afirmam que ela pertence ao “ferro da freguesia de São Gonçalo”. Destarte, essa forma de distinguir o gado havia sido estabelecida por Lei Provincial em 1850, conforme vemos a seguir:

Art. 26. São obrigadas a registrar seus ferros todas as pessoas deste município que possuírem gado vaccum e cavallar, as quaes devisão da parte esquerda com G de letra redonda para mostrar a Freguezia de S. Gonçalo, a que pertencem, sob pena de dous mil réis de multa (LEI N. 536, 2009).

Vargem Formosa ou Várzea Formosa (atualmente Poranga), na Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, tornou-se um distrito por Lei Provincial em 1860 e por Ato Provincial em 1887. Sousa Brasil (1864) descreveu o lugar como “um pequeno povoado chamado Varzea-Formosa, no districto de S. Gonçalo, no logar Macambira” (BRASIL, 1864, p. 212). Bezerra (1965), em andanças pela Serra da Ibiapaba em fins do século XIX, observou a pequena ocupação populacional da região, se comparada aos demais núcleos da Freguesia, comentando sobre o lugar: “Várzea Formosa [...] que ocupa larga

zona desabitada entre Ipu, Marvão e Pedro II, de tal sorte que chegam a batizar-se meninos com 10 e 12 anos” (BEZERRA, 1965, p. 203).

As populações da Macambira, das serras e das povoações existentes na Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos formavam um contingente populacional de 24.669 pessoas, segundo o Censo Nacional de 1872. Segundo Oliveira (2011), esse Censo colaborou para sustentar a crença num processo de desaparecimento indígena, se comparado aos números de 1816. Enquanto neste ano se estimou a população indígena em 800 mil pessoas, em 1872 esse número caiu para 387 mil pessoas, aproximadamente. Por outro lado, em 1872, o Censo registrou quase 53 mil caboclos no Ceará, o que equivale a 7,3% da população desse estado, a maior população de caboclos do Brasil. Conforme Oliveira (2011):

A presença indígena no censo de 1872 está referida de maneira clara apenas aos índios catequizados, que já interagiam normalmente com os brasileiros e podiam ser objetos de investigação. Esses indígenas foram classificados genericamente como *caboclos*. A distinção entre o índio *bravo*, de um lado, e o índio manso, cristianizado, *tapuio* ou *caboclo*, do outro, não é mais uma questão de opção religiosa, nem uma distinção entre bons e maus índios. Trata-se antes de algo referido ao grau de inserção num continuum administrativo que vai de índio bravo ao cidadão brasileiro (OLIVEIRA, 2011, p. 662).

Na freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, calculou-se o número de caboclos em quase 2 mil. A tabela abaixo nos dá uma noção dos números dessa freguesia:

**TABELA 1:** Quadro Geral da população da Paróquia de S. Gonçalo da Serra dos Côcos do Ipú.

Condições	Sexo	Almas	Raças			
			Branços	Pardos	Pretos	Caboclos
Livres	Homens	11.968	4.631	5.884	527	923
	Mulheres	12.004	4.701	5.720	526	1.057
	Soma	23.972	9.335	11.604	1.053	1.980
Escravos	Homens	325		133	192	
	Mulheres	372		124	248	
	Soma	687		257	440	
	Soma geral	24.669	9.335	11.861	1.493	1.980

**FONTE:** Recenseamento do Brazil em 1872 – Ceará. Adaptação do autor.

Essa tabela se refere à Paróquia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, com sede religiosa no Ipú, em 1872. Além do Ipú, provavelmente, as somas são relativas aos vários núcleos populacionais da Freguesia, dentre os quais podemos incluir nesses números, as povoações de São Gonçalo e Várzea Formosa, bem como, as mais populosas, Fazenda Ipueiras e Campo Grande. Somados, pretos, pardos e caboclos representavam mais de 60% da população da freguesia, enquanto apenas os caboclos correspondiam a 8% dos cálculos. Em 1872, o Censo já não mais utilizou o termo “indígena”, visto que já se tratavam de índios cristianizados, preferindo, pois, a categoria “caboclo”.

O termo “caboclo”, todavia, não era aceito por aqueles que eram assim denominados. Antonio Marques da Assunção, um branco morador de São Benedito (Serra da Ibiapaba), escreveu em 1860 um relatório sobre as “seitas religiosas” dos índios dessa povoação para o botânico Freire Alemão, por



ocasião da estadia da Comissão Científica de Exploração<sup>25</sup> (XAVIER, 2012). Após narrar curas, bebidas, Torém e caráter dos índios, Antonio Marques fez a seguinte consideração: “[...] agastão-se fortimente, e tomam por enjuria quando os chamam Cabôco-lo, Cunhan, porque dizem êlles Cabôcullos são os brancos, e elles são Indios<sup>26</sup>”. “Cabôcullos”, nesse caso, indica “mistura”, enquanto a noção de ser “índio” denota a diferença étnica, evidenciada, por exemplo, pelo Torém.

O Censo de 1872 registraria um notável número de caboclos em outros estados do nordeste, dentre os quais estão o Piauí e o Rio Grande do Norte, que até recentemente eram considerados estados sem presença indígena. Calculou-se, ainda nesse censo, uma população de quase 50 mil caboclos na Bahia, o segundo maior contingente do país. A população cabocla de Ceará e Bahia superaram os números de estados com expressiva presença indígena contemporânea, tais como Amazonas e Pará (OLIVEIRA, 2011), embora imaginemos que esse cálculo na Região Norte deve ter deixado a desejar pela dificuldade de recensear as pessoas dessa extensa região.

A Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos foi extinta em 1883; em seu lugar foram criadas as freguesias de Nossa Senhora da Conceição de Ipueiras e a de São Sebastião do Ipu. São Gonçalo passou a ser um Distrito de Ipueiras e sua capela se vinculou a esta Freguesia. Na mesma situação estava o Distrito de Várzea Formosa. O Censo de 1890 apresentou números específicos para três localidades da extinta Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos. São elas: o município de Campo Grande, Ipú e Ipueiras. Possivelmente, a população de São Gonçalo e Várzea Formosa tenham sido incluídas nos dados concernentes a Ipueiras, visto que administrativamente fazia parte dela. Na tabela a seguir apresento as informações do Censo de 1890, demonstrando os

---

25 Porto Alegre (1994, p. 23) diz que “em 1859 chegou ao Ceará a primeira expedição científica nacional, chefiada por Gonçalves Dias, que era também diretor da seção etnográfica. Apesar de sua história tumultuada, a Comissão deixou estudos pioneiros. Dentre estes se destacam os Manuscritos de Freire Alemão, em 17 volumes”.

26 Relatório de Antônio Marques da Assunção (Coleção Freire Alemão), *apud* Xavier (2012), intitulado: Costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Villa Viçosa. Manuscritos I-28, 10, 34. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

números de caboclos existentes nas localidades que pertenceram à Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, às localidades que fizeram parte da Freguesia de Nossa Senhora da Assunção de Vila Viçosa e ao município de Crateús, que se avizinha de Poranga pela parte sul do município:

**TABELA 2:** População cabocla de municípios/paróquias em 1890.

<b>Municípios / Paróquias</b>	<b>População Total</b>	<b>Caboclos</b>	<b>% de Caboclos por município / paróquia</b>	<b>Freguesia a que o município / paróquia pertenceu</b>
Campo Grande – N. S. dos Prazeres	12.922	1.573	12%	São Gonçalo da Serra dos Cocos
Ipú – S. Sebastião	11.216	1.288	11,5%	São Gonçalo da Serra dos Cocos
Ipueiras – N. S. da Conceição	10.210	1.197	11,7%	São Gonçalo da Serra dos Cocos
Viçosa – N. S. da Assunção	14.938	5.528	37%	N. Senhora da Assunção de Vila Viçosa
Tyanguá – N. S. da Assunção da Viçosa	8.349	2.494	30%	N. Senhora da Assunção de Vila Viçosa
S. Benedicto – S. Benedicto	14.058	2.103	15%	N. Senhora da Assunção de Vila Viçosa
Ibiapina – S. Pedro	13.476	2.733	20%	N. Senhora da Assunção de Vila Viçosa

<b>Municípios / Paróchias</b>	<b>População Total</b>	<b>Caboclos</b>	<b>% de Caboclos por município / paróchia</b>	<b>Freguesia a que o município / paróchia pertenceu</b>
Cratheús – Senhor do Bonfim	5.505	956	17, 3%	Vila de Príncipe Imperial
Ceará - Estado	805.687	137.956	17%	-

FONTE: MINISTÉRIO DA INDÚSTRIA (1898). Adaptação do autor.

Campo Grande, Ipú e Ipueiras, três localidades que pertenceram à freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos, apresentam dados similares em relação à proporção entre o número de caboclos e o número da população total desses lugares. Percentualmente, os cálculos indicam que os números de caboclos eram de 12%, 11, 5% e 11,7%, respectivamente. Reunidos, os três municípios/paróchias chegam ao número de 4.058 caboclos no censo de 1890, ou seja, a população desse segmento dobra em relação ao Censo de 1872. Para além de ocorrer apenas nesses municípios, esse aumento foi constatado em âmbito nacional, visto que em vinte anos a presença indígena triplicou no país. Enquanto alguns estudiosos dos censos defendem que neste segundo censo houve menos rigor e, conseqüentemente, erros em sua aplicação, outros argumentam que a extinção da escravidão diminuiu as categorias de classificação utilizadas pelos recenseadores, na qual o fator “cor” foi o único mecanismo diferenciador dos cidadãos. Ou seja, os pardos e seus descendentes, que haviam sido recenseados como escravos em 1872, poderiam ter migrado para a categoria “caboclo”, na tentativa de fugir do estigma da escravidão, possibilitando, portanto, a mudança da diferença étnica para a diferença racial (OLIVEIRA, 2011). Embora sejam tratados como caboclos (ou índios cristianizados) ou mesmo pardos, o termo “indígena” é retomado no Censo de 1890 para se referir aos caboclos. Por ser bilíngue (francês e português), fizeram as seguintes versões das palavras portuguesas para o francês: Brancos/



Branças – Blancs/Blanches; Pretos/Pretas – Noirs/Noires; Caboclos/Caboclas – Indiens/Indiennes; mestiços/mestiças – Métis/Métisses. Indiens e Indiennes, em português, equivalem a índios e índias.

Na tabela acima ainda incluí os dados referentes aos municípios/paróquias que fizeram parte da Vila Viçosa Real que, no mapeamento de 1783, havia sido designada como “vila de índios”. A presença indígena nessas localidades é imensa, visto que chegavam ao número de 37% em Viçosa, 30% em Tianguá, 20% em Ibiapina e 15% em São Benedito. Ao sul de Poranga, em Crateús, a porcentagem chegava a 17,5% de caboclos. Embora não esteja na tabela, acrescento ainda o município de Pedro II (chamado de Matões em 1890), já no estado do Piauí, que se limita ao Oeste de Poranga. Nesse censo, Matões registrou uma população de 1.315 caboclos, equivalente a 20,7% da população total do município/paróquia, que era de 6.351 pessoas.

#### **1.4 SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O “DESAPARECIMENTO INDÍGENA” NO CEARÁ, OS SEQUESTROS DAS TERRAS INDÍGENAS E A CONTÍNUA DIFERENCIAÇÃO ÉTNICA NO SÉCULO XIX**

A análise da presença indígena no Ceará, presente nos dois censos da segunda metade do século XIX, agrega-se a um conjunto de trabalhos realizados por historiadores e antropólogos contemporâneos, que trazem dados acerca da presença indígena no Ceará durante o século XIX. Este século trouxe o controverso “desaparecimento indígena” ao imaginário cearense, por ocasião do Relatório Provincial de 1863. Publicado pelo Presidente da província José Bento da Cunha Figueiredo Junior, o relatório objetivou descrever as ações administrativas da província durante aquele ano e foi apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Ceará, por ocasião da instalação desse órgão em outubro de 1863. A diversidade das atividades realizadas na província é apresentada nesse relatório, na quais figuram a indústria, a navegação costeira, leis, regulamentos e os correios, dentre tantos outros (SILVA, 2011). No tópico dedicado aos “aldeamentos”, lê-se o seguinte:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravio. Das antigas tribos de Tabjaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constitui os aldeamentos da Ibiapaba, que os Jesuitas no princípio do século formaram em Vila Viçosa, S. Pedro de Ibiapina e S. Benedito com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararin e Acaracú, todos da grande família Tabajara.

Com a extinção dos Jesuitas, que os governavam theocraticamente, decahiram esses aldeamentos, e já em 1813 informava um Ouvidor ao Governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um célebre hospício no lugar chamado Villa Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome.

É nelles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças, mas acham-se hoje misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedendo-os em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes.

[...] Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, respeitando-se as posses de alguns índios [...] (FIGUEIREDO Jr., 1863).

O texto do presidente da província traz consigo uma ideologia étnica do que lhe deve ser o índio no Ceará em 1863: aldeado, bravio e súdito de um governo teocrático. Para ele, sem essas características, a indianidade não existe, estando os descendentes, daqueles que apresentavam esses atributos já misturados e compondo apenas uma minoria, que, assim mesmo, não seria mais indígena. Estudos recentes (SILVA, 2011 e ANTUNES, 2012) ponderaram as contradições inerentes nesse discurso. Ao analisá-lo em associação com uma série de correspondência entre o Império e a província do Ceará, Silva (2011) argumentou que existem dois conjuntos de informações a serem levadas em consideração, que descreverei a seguir.

Primeiramente, as considerações de 1863 sobre a inexistência de índios no Ceará já haviam sido antecedidas por outros discursos de autoridades locais. A autora lembrou o artigo de Pinheiro (2002), que citava um documento de 1850 da Tesouraria da Fazenda, na qual se afirmava que já não existem “índios selvagens” no Ceará, estando, pois, confundidos na “massa da população civilizada”. Em virtude dessa situação, o documento autorizava a incorporação das terras indígenas aos “próprios nacionais”. Em 1861, o Presidente da província expediu um ofício<sup>27</sup> ao Ministério de Agricultura, Cultura e Obras Públicas em que reiterava as ideias presentes no documento de 1850 da Tesouraria Nacional. As três situações integram a expropriação das terras indígenas ao fato de não mais existirem “**índios selvagens**”, para justificar a Decisão Imperial n. 92, de 21 de outubro de 1850, que mandava “incorporar aos Proprios Nacionaes as terras dos Indios, que já não vivem aldeados, mas sim dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. É nesse período, por exemplo, que pelo menos dois aldeamentos indígenas (Arronches e Almofala) foram extintos (LEITE, 2005). Ou seja, note-se que na prática, alguns aldeamentos persistiram até o século XIX. De acordo com Porto Alegre (1994):

Após 1860 o governo insiste em dizer que os índios dispersos na população vivem do trabalho agrícola como os demais homens livres [...] como se o fato de trabalharem em algumas mesmas atividades que os homens pobres regionais fosse uma negação de sua identidade (Porto Alegre, 1994, p. 36).

E, podemos acrescentar, como se o fato de serem dispersos os extinguisse. Em contrapartida, o próprio relatório de 1863 ressaltou que algumas posses de índios foram respeitadas, embora tenha corroborado com o sequestro das terras indígenas pela Fazenda. É a partir desse último dado que a leitura do relatório deve ser expandida para outras situações envolvendo a administração

---

27 Ofício do Presidente da província ao Ministério da Agricultura, Cultura e Obras Públicas. 27 de dezembro de 1861. Secretaria do Governo da província, livro 144. APEC (*apud* SILVA, 2011).

provincial e os índios no Ceará. Silva (2011) argumentou que as ideias presentes no documento não correspondem inteiramente às dinâmicas sociais daquele período, visto que a diferença étnica continuou a existir em variados episódios que envolveram as ações administrativas e os indígenas cearenses<sup>28</sup>. De um lado, as tentativas de setores do governo provincial em transformar as terras indígenas em terras devolutas, do outro estavam índios, que fizeram uma forte movimentação para garantir o direito de permanecerem em suas terras. Foram os embates jurídicos, políticos e administrativos que se sobressaíram nos registros históricos sobre indígenas na segunda metade do século XIX. Algumas das inúmeras queixas de índios acerca da expropriação de suas terras chegaram, inclusive, ao Imperador.

Sobre o tema das queixas indígenas, Valle (2011) apresentou uma razoável documentação sobre acontecimentos dessa natureza em distintos núcleos da província, onde índios reclamam da usurpação de suas terras por terceiros.

A diferenciação étnica também permaneceria em registros de batizados e casamentos da Serra da Ibiapaba em meados do século XIX, seja em uniões interétnicas ou não (XAVIER, 2012). Em outra povoação indígena, Vicente (2008) e Antunes (2012) descreveram as relações iniciadas em 1891 entre o intelectual cearense Antonio Bezerra e os índios que viviam nas terras do antigo aldeamento de Montemor-o-velho. Este lugar foi descrito pelo próprio Bezerra (1916) como “um povoado insignificante, sem recurso ou importância, era quase exclusivamente habitado por gente pobre e descendentes de Paiacús”. Tais relações permaneceram até 1916 e nesse período Antonio Bezerra atuou como “uma espécie de advogado do grupo, dado sua presença em ‘audiências’ e ‘vistorias’, fiscalizando e cuidando para que os potentados ou donos do poder institucionalizado jamais prejudicassem os interesses deste povo” (Antunes, 2012, p. 20). Dentre os conflitos mais significativos vividos pelos Paiaku, que foram acompanhados por Antonio Bezerra, destacavam-se os embates entre os indígenas e o Padre Eduardo Araripe em torno da terra de Nossa Senhora

---

28 Esse processo inclui pelo menos um caso envolvendo os chamados índios “bravios”, que foram reunidos no aldeamento da Cachorra Morta (na antiga vila de Milagres, região sul do Ceará), nos primeiros cinquenta anos do século XIX. Para mais detalhes, ver o artigo de Magalhães (2011).



da Conceição. Já em Almofala, outra povoação indígena, ainda no final do século XIX, Oliveira Jr. (1998) apontou a ida do Padre Antonio Tomaz e este lugar em 1892, no qual o religioso diz que “viviam ali numerosos descendentes de Tremembé, constituindo uma sociedade à parte, casando entre si e conservando religiosamente certos usos e tradições, e alguns até mesmo a língua de seus maiores”. O padre, após acompanhar um Torém dos Tremembé o descreveu como “a diversão predileta dos índios”. Esses três casos descritos por estudiosos do tema são apenas alguns exemplos de como a distinção étnica continuou após a publicação do Relatório Provincial de 1863.

Abrindo um parêntese nesses processos, ressalto que esses episódios se restringem às regiões onde existiram aldeamentos que, posteriormente, foram referidos na documentação colonial e imperial como “vilas ou povoações indígenas”. Se também havia índios em “áreas de brancos”, por que ainda não nos deparamos com registros de terras, queixas e similares nessas áreas? Por que a documentação sobre os indígenas que viviam nas “áreas de brancos”, que encontramos até agora, ainda se restringem aos números dos recenseamentos nacionais? Decerto, apesar de ter realizado significativos avanços nos últimos vinte anos, as pesquisas em história indígena no Ceará ainda devem revelar “novos” enredos e, certamente, as experiências indígenas fora dos perímetros das “vilas e povoações indígenas” nos mostrarão outros contornos das relações étnicas durante a Colônia e o Império no Brasil.

## **1.5 QUANDO OS ÍNDIOS PROPÕEM A REVISÃO DA HISTÓRIA**

Assim como historiadores e antropólogos estão envolvidos numa árdua empreitada de realizar novas interpretações sobre os acontecimentos envolvendo as relações étnicas do Ceará no século XIX, o movimento indígena no Ceará contemporâneo também dialoga com essa perspectiva e propõe alguns métodos de trabalho. Na Assembleia Indígena de 2011, por ocasião da presença de um Deputado Estadual nesse evento, foi sugerido pelas lideranças indígenas que se “rasgasse” o Relatório Provincial de 1863 na Assembleia

Legislativa do Ceará. O mesmo relatório que declarava extinto os índios “bravios” e “aldeados”, enquanto os seus descendentes estariam “misturados à massa geral da população civilizada”.

Em 14 maio de 2012, por intermédio da deputada estadual Raquel Marques (Partido dos Trabalhadores), ocorreu uma audiência para discutir esse tema. O pequeno auditório do Complexo das Comissões Técnicas da Assembleia Legislativa foi lotado por indígenas de várias etnias do estado, além de pesquisadores e assessores do movimento indígena. Um Toré foi realizado pelos indígenas presentes, antes de iniciar as discussões. Para compor a mesa de debates foram convidadas lideranças indígenas (Tapeba, Pitaguari e Tabajara), Isabelle Braz (Antropóloga da UFC), Paulo Barbosa (Coordenador Local da FUNAI) e Sergio Brissac (Analista Pericial do Ministério Público Federal-CE), a citada Deputada foi quem coordenou a mesa.

**FIGURA 2:** Audiência Pública sobre o relatório provincial de 1863. Jorge Tabajara, liderança de Poranga, discursa durante Audiência realizada na Assembleia Legislativa do Ceará<sup>29</sup>.



**FONTE:** Autor, em 2012.

---

29 Na foto, da esquerda para direita, estão Rosa Pitaguari, Jeová Pitaguari, Jorge Tabajara, Weibe Tapeba e Isabelle Braz (UFC).

Durante os discursos dos indígenas, uma liderança Tapeba utilizou as expressões “mentira”, “crime”, “querer retirar a etnicidades” para se referir ao Relatório Provincial. Dando prosseguimento a argumentação indígena, a liderança Tabajara citou o censo do IBGE de 2010, que demonstrava uma expressiva presença indígena no Ceará. A liderança Pitaguary se remeteu aos “equivocos dos sucessivos governos” ao querer “transformar a nação em um povo único”. Outra liderança Tapeba acusou a histórica ocupação das terras indígenas por não indígenas como principal resultado do relatório provincial. Essa questão foi reiterada pelo antropólogo do MPF, que destacou o esbulho das terras indígenas no Ceará. Uma liderança Tremembé defendeu que os indígenas foram “todos matados por esse decreto” e que os “deputados deviam ter vergonha de terem mantido esse decreto até hoje”. Ele propôs que: “rasguem esse arquivo em nome do povo brasileiro”. Isabelle Braz demonstrou as contradições que existem no relatório, pois, se por um lado, este negou a existência de índios aldeados ou “bravios” no Ceará, por outro, reconheceu a propriedade de terras de alguns grupos indígenas que as haviam pleiteado na esfera central do Império<sup>30</sup>. Como resultado da Audiência, assinou-se um requerimento que encaminhou a composição de uma comissão para avaliar o relatório e propor alternativas para que o documento de 1863 possa ser revisto e invalidado.

A seara das memórias, que virá a lume nos próximos capítulos dessa dissertação, também expressa uma contínua diferenciação étnica, que continuou a ocorrer após a divulgação do Relatório Provincial de 1963. Assim, termino esse capítulo falando resumidamente sobre as narrativas de Natalício Moreira Lima, um dos violonistas do duo que ficou conhecido internacionalmente como “Los Índios Tabajaras”, que se dizem originários do povo Tabajara da Serra da Ibiapaba.

---

30 No tópico do Relatório Provincial relativo às “terras públicas” são citadas posses de índios na Mecejana. Em outros trechos do Relatório são mencionados a existência de um aldeamento no Sul do Ceará (o aldeamento da Cachorra Morta que deveria “pacificar” os últimos bravios que ainda perambulavam pelo sul do Ceará) e a mão-de-obra indígena em uma mina de ferro em Baturité (SILVA, 2011).

## 1.6 “LOS INDIOS TABAJARAS”: OS MÚSICOS INDÍGENAS INTERNACIONAIS DA IBIAPABA

Os depoimentos de Natalício concedidos ao Luiz Nassif (2004) e ao Fábio Zanon, em 2006<sup>31</sup>, constituem os poucos registros de entrevista disponíveis sobre “Los Indios Tabajaras” ao público geral, visto que ambos podem ser acessados pela Internet. Sabe-se que um documentário sobre a história da dupla foi iniciado em 2006 por Juarez Malavazzi, mas ainda não foi concluído<sup>32</sup>. Tratam-se de narrativas sobre um grupo Tabajara da Serra da Ibiapaba do início do século XX, que se deslocou até o Rio de Janeiro, onde estabeleceram moradia e na qual, através da música, dois deles conseguiram construir uma sólida carreira artística, que os permitiram viajar por inúmeros países latino-americanos e europeus até se fixarem nos Estados Unidos. Pouco conhecidos no Brasil e ainda sem notícias de estudos acerca de sua trajetória, Los Indios Tabajaras são os irmãos Natalício Moreira Lima, cujo nome nativo é Mussapere (em português equivale ao “terceiro filho”) e Antenor Moreira Lima, de nome nativo Herundy (em português equivale ao “quarto filho”). Mussapere nos falou sobre os acontecimentos durante a permanência do grupo Tabajara na Serra da Ibiapaba:

Nasci na Serra do Ibiapaba, entre Piauí e Ceará. Nesta Serra, em 1929, existia Ubajara, cidade pequena, lugar famoso hoje. Naquela época não era. Um dia apareceu por lá uma tropa de militares, chefiada pelo Tenente Hildebrando Moreira Lima.

---

31 Refiro-me à entrevista concedida a Fábio Zanon, no programa *Violão com Fábio Zanon*, exibida em 11 de outubro de 2006, na Rádio Cultura FM, São Paulo.

32 Conforme está escrito no projeto do documentário, que se chama “Los Indios Tabajaras: do Ceará para o mundo”: “a equipe acompanhará Nato Lima durante toda a sua viagem, que será a mesma que ele percorreu há 60 anos atrás, porém no sentido contrário”. Seriam abordadas as memórias de Nato Lima (Mussapere), através do trecho entre São Paulo e Ceará. Ele seria o próprio narrador do documentário. Entretanto, o músico faleceu em 2009. O texto do projeto ainda destaca que, durante o período em que Mussapere foi artista de circo, ele “negava suas origens indígenas para não ser discriminado” (PROJETO, c. 2009).

Era muita gente e mudou nossa história. Não tínhamos cidade, éramos uma tribo mesmo, fomos criados na tribo Tabajara, morando em um terreno que não era nem Ceará nem Piauí, era uma área de litígio.

A tropa de militares foi para lá para aparar uma tropa que vinha do Piauí, de um lugar chamado Tucurutiba. Passaram por lá 20 dias. Fizemos amizade. Não éramos aqueles selvagens que todo mundo dizia que os índios eram. Nós estávamos a um quilômetro da beirada da Serra.

Um dia meu pai saiu da aldeia e disse que viu um buraco enorme nos pé da Serra. Nós estávamos na chapada e meu pai havia visto Serra abaixo. Aí começou uma ventania, uma chuva e ele passou três dias ali. Quando voltou à tribo nossa, antiga, disse que nunca havia visto buraco tão grande. Viu lua sair do chão. Nós ficamos curiosos porque nunca vimos lua sair de lugar nenhum, apenas de trás das árvores.

Nós fomos em três irmãos até lá, chegamos lá e começamos a comer fruta enorme, besta, que não vale nada, chamada Ingá, maior que feijão e contém espécie de algodão em volta, muito doce, muito bom. Quando olhamos, vimos um violão, metemos a mão, fez aquele som, levamos um susto.

Levamos para tribo. Naquela época, os índios não deixavam ninguém chegar a menos de 600 metros dali. Vivíamos isolados. O violão causou transtorno na tribo. Havia outro som que escutávamos às seis da tarde, e não sabíamos o que era. Nós, pequenos, pensávamos que era violão. Era sino de cidade a uns 60 quilômetros dali, o sino de Ibiapina, assim chamada porque lá era terra completamente pelada.

Um dia um soldado levou flechada, era um soldado baiano, um mulatinho bonito. Os curadores da tribo curaram com infusões em menos de cinco minutos, uma espécie de leite que se faz da folha de uma árvore. Dois ou três pingos igual que leite. Depois de cinco minutos fica uma cola horrível. Nossos curadores curaram aquele soldado que caminhou na mesma hora. Os soldados ficaram muito admirados. Eles já tinham trazido caixão branco com cruz. Começou ali amizade entre ele e uma das meninas da tribo.

Quando soldados se foram começamos a sentir saudades do café, bolacha redonda de meio palmo e carne seca. Nós não conhecíamos, e também gostávamos da corneta dos corneteiros. Só tocava quando ordenado mas algumas vezes tocava algumas coisas.

Eu tinha 8 ou 10 anos. Tribo tinha menos índios que soldados, que eram mais de mil. Nós éramos uns 700.

Diziam que meu pai era guerreiro ou chefe. Não era. Ele perdeu o colar de guerreiro, porque na tribo o guerreiro ganha aquele colar de dente de onça. E o pai perdeu por coisa incorreta que fez. Não permitiam nem que ele caçasse. Para casar necessita ser guerreiro. Como tinha casado antes de perder o colar, tinha 13 filhos.

A mãe estava grávida do 14º, todos homens, cada um com seu número no nome. Mas a gente dava número e não conseguia contar mais que cinco. Toda noite contava as estrelas e não passava de cinco.

Usavam muito medicina de mato. Eu gostava de comer barro e passava mal. Tinha vício daquilo e quase morri. Os curadores diziam que eu iria morrer daquilo, porque criava bicho na barriga.

Os militares foram embora mas nos deixaram batizados. Padre que se chamava Magalhães, andava sempre de preto e se ajoelhava, a gente ficava admirado. Na cidade tinha gente de todas as cores, preto, branco, loiro, alguns com barba no rosto.

Quando se foram, meu pai disse: nós vamos procurar nossos amigos. Era difícil porque eles tinham carro, canhão com roda, e depois da chuva grande, com a terra ainda molhada, deixaram sulco e nós seguimos. Não tínhamos roupa. Passamos aventura desagradável. Vestíamos penas.

Ibiapina tinha apenas 4 ou 5 casas na ladeira. Mas lá embaixo tinha vila de 50 pessoas. Seguimos na Serra, passamos toda Ibiapina, e chegamos a um lugar, uma lagoa em cima, não tinha ninguém lá. O engraçado em

Ibiapina é que tinha árvore muito grande. Em volta dela tinha outras árvores pequenas poeirentas e muita bosta de cabra.

Começamos a olhar as bostas, redondinhas e as frutinhas redondinhas que nunca tínhamos visto. Minha mãe ficou varrendo ali e fui dar umas voltas, 30 ou 40 metros dali. Aí encontrei um menino que se assustou, eu me assustei muito mais. Quando o menino gritou e saiu correndo, um cachorro me mordeu. Sinto até hoje a mordida. Daqui a pouco chegou uma porção de gente com rifle e com chapéu de couro e de palha. Iam matar aquele cachorro, mas meu pai não deixou.

O povo trouxe roupa, calças, vestidos para minha tia e minha mãe. E começamos a usar roupas. Quando fomos embora, roupa não era muito confortável. A do meu pai era muito grande.

No próximo lugar, Ubajara, na parte baixa não tinha mais que dez casas. Nós estávamos todos vestidos, mas nossa cara assustava. Fomos acompanhando o sol e chegamos em uma fazenda e trabalhamos três dias em uma casa de farinha. Pela primeira vez ganhamos dinheiro, que nunca tínhamos visto antes. Ensinaram que tinha que guardar no bolso. Até hoje tenho ele. Era do tempo dos mil réis, do vintém.

Recebemos dinheiro e continuamos caminhando três dias e chegamos a um lugar às quatro da manhã. Durante dia terras muito quentes, areia que ninguém agüenta.

Chegamos às quatro da manhã, com o dia quase querendo nascer. Chegamos em um lugar onde havia som fantástico, de harmônica. Tinha um sujeito que levou uma cacetada e foi amarrado perto de onde a gente estava. Havia uma luz muito forte, de carbureto. No Rio ninguém conhecia carbureto, mas ele dá luz muito forte.

O camarada estava pendurado pelos pés e então eu falei uma palavra que ninguém sabia falar na tribo, mas eu conhecia. Apareceu por lá um soldado para casar com uma menina da tribo, pediu demissão do Exército, a irmã do camarada que recebeu a flechada se chamava Loreda, era uma pretinha muito bonita para nós. Gostava de ver, porque era

bonita, tinha um corpão. Era professora. Ela falava português, e apenas eu que era mais curioso aprendi algumas palavras.

O camarada que amarrou o outro ia dar uma punhalada de meio metro. Quando puxou a faca, eu disse: vai matar. E meu pai deu um flechão naquele camarada. A flecha agarrou de uma maneira que quase saiu do outro lado.

Ele se ajoelhou, porque a dor era danada. O sujeito amarrado na corda, o camarada caiu com a cabeça no chão quando o outro largou. O camarada que ia morrer agarrou o punhal e executou o outro na frente de nós. Ele entendeu que nós devíamos fugir dali e correremos com ele.

Na nossa tribo ninguém mata não. Nós éramos muita gente demais, e não matamos ninguém. Somos tudo de uma família com a mesma cara, da mesma cor, ninguém tem nada para roubar. E começamos a correr levando tiro nas costas. Corremos um quilômetro, era muita corrida, nós tínhamos irmão pequenininho (NASSIF, 2004).

O depoimento de Mussapere traz algumas referências que são passíveis de serem investigadas com mais acuidade, por haver cruzamentos com a história do Ceará. Tarefa que exige um tempo precioso que a escrita desse trabalho **não permitiu. Todavia, podemos elencar pistas a serem abordadas num estudo futuro. Primeiro, podemos inferir que a região onde ele diz ser originário se localiza entre as fronteiras de três municípios** cearenses (Ibiapina, Ubajara e Tianguá) e o estado do Piauí. Como já mencionado anteriormente, o Censo de 1890 registrou uma expressiva presença indígena em Ibiapina e Tianguá. Nessa data, Ubajara era um Distrito de Ibiapina. Mussapere, inclusive, afirma ser uma área de litígio entre esses estados, até hoje ainda não resolvida, que motivou a ida de um regimento de militares cearenses para conter possíveis avanços da fronteira pela administração piauiense. Seriam mais de mil soldados pelo lado cearense. Estas são outras informações a serem investigadas. Ademais, ele cita o nome de um dos comandantes do regimento, Hidelbrando Moreira Lima.



Causa-nos surpresa a descrição de Mussapere sobre o “isolamento” do grupo em relação à sociedade brasileira e mais surpresa ainda a quantidade de índios que ele afirmou existir em seu grupo: mais ou menos uns 700, o que seria uma considerável população de índios “isolados” para o período. Outras possíveis fontes de consulta são os documentos de batizados desses indígenas, que foram realizados por um Padre chamado Magalhães. Talvez, o músico esteja se referindo ao Pe. Inácio Nogueira Magalhães, Vigário da Paróquia de São José de Ubajara entre 1935 e 1939. Em seguida, Mussapere narra os deslocamentos de sua família, motivados por encontrar o comandante Hidelbrando no Rio de Janeiro.

FIGURA 3: Documento de Natalício Moreira Lima.



FONTE: Nassif (2004).

FIGURA 4: Capa de álbum do duo *Los Indios Tabajaras*.



FONTE:Violão (2006).

Em cada lugar que chegavam, ele narra o “primeiro contato” com as novidades das cidades, bem como o estranhamento causado nas pessoas ao vê-los, às vezes, seminus e/ou com fisionomias “diferentes”. No Ceará, as seguintes cidades são citadas como a rota feita pela família de Mussapere: Ubajara, Ibiapina, Sobral, a localidade de Mucambo, Fortaleza e Araripe. Partiram para Natal, na esperança de conseguir passagens marítimas para o Rio de Janeiro e, como não conseguiram, seguiram viagem a pé para esta cidade. Do grupo nenhum falava o português, idioma que alguns aprenderam no decorrer da viagem. Chegando ao Rio de Janeiro, o violão, que eles haviam achado ainda no Ceará, e que aprenderam a tocar na viagem, acompanhava os seus cânticos em língua nativa nas ruas da Capital Federal. Assim, adquiriam alguma renda.

Após se apresentarem em rádios locais, foram convidados a fazerem *show* por algumas cidades do Brasil, em seguida Argentina, Chile e América Central. Nesse período, as músicas da dupla eram arranjadas em violões e instrumentos de sopro. Tocavam canções populares do que se convencionou chamar de “músicas dos índios andinos”. No decorrer de sua carreira, Mussapere se especializou no violão clássico e desenvolveu uma virtuosa técnica de tocar o instrumento, que lhe rendeu elogios da crítica do gênero e os inseriu no circuito norte-americano de música. Seu irmão, o violonista Herundy, tocava os acordes que acompanhavam os solos de Mussapere. A partir dessa reviravolta, suas vidas podem ser mapeadas através de pesquisas em gravações musicais, *shows*, notícias de jornais, álbuns e em toda uma sorte de material que uma carreira que produziu, aproximadamente, 62 discos pode oferecer<sup>33</sup>.

Em determinado período da carreira artísticas dos irmãos Tabajara, eles se apresentavam com cocares de penas e trajes considerados indígenas. Num segundo momento de suas trajetórias, eles passaram a se apresentar vestidos em *smoking*, continuando a utilizar o nome “Los índios Tabajaras”. Em certas apresentações, a dupla fazia uma parte do *show* vestidos de trajes indígenas e outra parte vestidos de *smoking*. Em 1980, a popular revista norteamericana *Reader's Digest*, em sua edição de abril, definiu a dupla de músicos indígenas como “gênios musicais da selva”, como nos apontou Dorfman (2002). Este autor, preocupado em denunciar pretensos estereótipos latino-americanos criados por norte-americanos, descreve os preconceitos existentes no texto da revista, deixando a entender que os jornalistas não estariam interessados em levantar informações sobre como os “selvagens” se transformaram em músicos eruditos.

O caso da dupla “Los Indios Tabajaras” e a peregrinação de sua família da Ibiapaba até o Rio de Janeiro constituem narrativas que merecem estudos mais aprofundados. Os vários depoimentos de Mussapere sobre a permanência de numerosos índios Tabajara na Serra da Ibiapaba durante as primeiras décadas

---

33 Costa (2010) registra em sua tese de doutorado, a ilustre visita de Mussapere ao Violão Clube do Ceará, no ano de 1948.

do século XX, que não falavam português, bem como quase não tinham contatos com brancos, além de serem instigantes, trazem questões que não são possíveis de serem desdobradas nesse trabalho. Uma delas seria: o que aconteceu com os outros Tabajara que não partiram para o Rio de Janeiro, ou seja, aqueles que permaneceram na Serra da Ibiapaba?

As memórias da família de Mussapere e Herundy conseguiram permanecer em virtude dos investimentos étnicos realizados pela dupla de músicos em suas carreiras musicais. Muitas outras memórias indígenas permanecem em diversas famílias camponesas. Todavia, quando não são exploradas e organizadas em possíveis mobilizações étnicas, tornam-se, aparentemente, “residuais” em seus cotidianos, conforme observou Ramos de Lima (1995) ao estudar um grupo de artesãos em Viçosa do Ceará com ascendência indígena. Por outro lado, memórias acerca de um passado indígena na Serra da Ibiapaba foram ressignificadas nos anos de 1990, por populações camponesas e urbanas a partir de encontros políticos e religiosos com ativistas da Igreja Católica Romana. Esses encontros propiciaram autorreflexões naqueles que guardavam as memórias de uma linha de descendência e continuidade – porém, como identidade submersa – favorecendo que se autoconvessem de que são indígenas. Dito de outro modo, as memórias forneceram a possibilidade de ressaltarem, tornarem visível e socialmente relevantes as continuidades históricas. O resultado desse processo culminou em ressurgências indígenas contemporâneas. Os capítulos a seguir demonstrarão como ocorreu um desses casos, a saber, a organização dos Tabajara e Kalabaça de Poranga.



## O CIRCUITO DE PESQUISAS TABAJARA E KALABAÇA NA DÉCADA DE 1990

Quando as mobilizações indígenas começaram em Crateús e em municípios vizinhos, nos primeiros anos da década de 1990, essa região acumulava quase três décadas de experiências de organização social em suas áreas urbanas e rurais, através da atuação daqueles que se vincularam às atividades religiosas e políticas da Diocese de Crateús. Esta Diocese foi fundada em 1964, a partir do desmembramento da Diocese de Sobral e Iguatu. Seu raio de atuação ocorre em treze municípios: Crateús, Poranga, Ipueiras, Nova Russas, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente, Parambu, Tauá, Independência, Tamboril, Quiterianópolis, Ararendá e Ipaporanga<sup>1</sup>. Dom Antônio Batista Fragoso foi o seu primeiro Bispo, sendo responsável por administrar a Diocese de Crateús entre 1964 e 1998.

Padres, freiras, camponeses e trabalhadores urbanos protagonizaram uma intensa movimentação pastoral nos municípios abrangidos pela Diocese de Crateús. Inúmeras campanhas para promover os direitos dos camponeses, assim como a formação educacional e política da classe trabalhadora foram estimuladas. Para mediar essas reivindicações, algumas entidades foram criadas, dentre as quais se destacaram a fundação de Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) em vários municípios, as ações das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das Pastorais Sociais. Boa parte desse período coincidiu com a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Devido às opções políticas dos religiosos e à movimentação das camadas populares, a região passou a ser vigiada pelos militares que objetivavam conter o avanço das “ideias comunistas”. Em outro âmbito, com a ascensão do Papa João Paulo II, em 1978, instalou-se a oposição

---

1 Os municípios de Quiterianópolis, Ipaporanga e Ararendá foram criados, respectivamente, em 1987, 1989 e 1990.

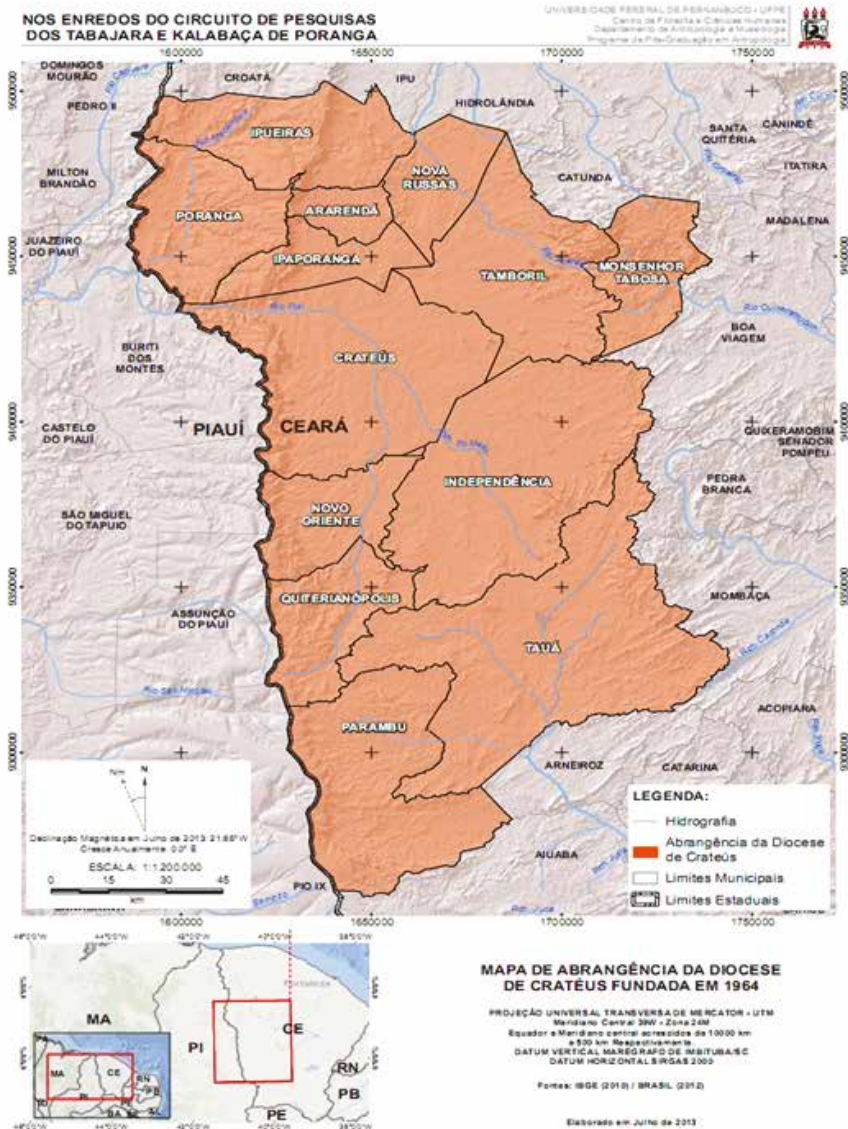
da Cúria Romana à “Igreja na Base” (CALADO, 2005), que tinha seus pilares na organização popular e na Teologia da Libertação, sendo estabelecidos em Crateús e região durante o bispado de Dom Frágoso.

De certa forma, podemos dizer que as mobilizações indígenas na região de Crateús são um desdobramento dessas experiências, ou melhor, uma variante delas, desenvolvida quase trinta anos após o início dos trabalhos da Diocese com as camadas populares. Seria, portanto, uma variante da ação pastoral que nos anos 1980 aderiu a concepção de *inculturação* (RUFINO, 2006), caracterizadas pela abertura das esferas progressistas da Igreja Católica Romana às “perspectivas culturais” dos “povos oprimidos”. Assim, esse setor pastoral de Crateús se notabilizou pelo “resgate da história e da cultura” empreendido entre trabalhadores urbanos e camponeses da região. Portanto, descrever o contexto da organização indígena nos remonta ao período de atuação religiosa e política produzida no âmbito da Diocese de Crateús, que, segundo a definição do próprio Dom Frágoso, teve o “rosto do povo”, por ser “popular e libertadora” (FRAGOSO, 2005).

Descreveremos a trajetória das ações populares da Igreja em Crateús até chegarmos ao ponto em que nos demoraremos mais: a atuação pastoral em torno das “raízes indígenas” e os seus efeitos durante a década de 1990. Nesse ínterim, o objetivo maior é atrelar a ação missionária aos seus trabalhos de pesquisa da memória, de registro e de “resgate”. Esses foram elementos que propiciaram os autoconvencimentos entre aqueles que passaram a se identificar como Tabajara e Kalabaça. Veremos que os hábitos de pesquisar e registrar sempre foram exercitados no seio das experiências das Dioceses de Crateús desde a década de 1960. Quando se agregou o “resgate de tradições indígenas” nesse contexto, via Pastoral Raízes Indígenas, a Diocese possibilitou a formação do movimento indígena na região de Crateús.

Dessa forma, apresentaremos a primeira fase do *Circuito de Pesquisas* Tabajara e Kalabaça, na qual se destacará a Pastoral Indígena, a Irmandade do Servo Sofredor (ISSO), as assembleias indígenas e a Escola Indígena. Todas foram iniciativas realizadas na década de 1990.

**FIGURA 5:** Mapa de abrangência da Diocese de Cratêus fundada em 1964.



FONTE: IBGE (2010); Brasil (2012).



## 2.1 A IGREJA DE CRATEÚS E A ORGANIZAÇÃO DO POVO

Uma parte das articulações empreendidas pela Igreja Católica Romana entre os trabalhadores dos centros urbanos brasileiros no começo do século XX se remetem à constituição dos Círculos Operários. Estas organizações foram influenciadas pela encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII em 1891, que recomendava a inserção da Igreja no mundo do trabalho. No Ceará, fundou-se, na capital Fortaleza, o primeiro Círculo Operário em 1915, expandindo-se para o interior do estado (FERREIRA DA SILVA, 2009). Em Crateús, o Círculo Operário foi estabelecido em 1945, sendo este, pois, a primeira informação, da qual tivemos acesso, sobre algum tipo de organização formada por trabalhadores e Igreja Católica nesse município. O Círculo Operário de Crateús “tinha em sua composição, trabalhadores, párocos e outras pessoas. Funcionava com assembleias, diretoria e total apoio da Igreja. Chegou a formar um patrimônio com prédios, imóveis, etc.” (MARTINS; SALES, 1995, p. 83).

Ainda na década de 1930, outra tendência da Igreja cearense vinculada às ideias de Pe. Cícero, que por sua vez se inspirava nas obras de caridade do Pe Ibiapina, desenvolveu uma experiência de organização camponesa e religiosa, que obteve uma relativa atenção da história local. Trata-se do fenômeno “Caldeirão”, referente ao nome de uma área na zona rural do município do Crato doada por Pe. Cícero a um de seus seguidores, o Beato José Lourenço. O empreendimento sociorreligioso de Pe. Cícero e José Lourenço atraiu a vinda de pessoas de vários estados do Nordeste, causando desgostos tanto na Cúria Romana, que via o Caldeirão como um desvirtuamento de seus dogmas, como do Estado que enxergava uma “ameaça comunista” naquela organização camponesa, que primava pelos trabalhos comunitários. Por fim, a discordância da Igreja e do Estado, resultou em intervenções militares no Caldeirão, ocasionando o fim desta iniciativa<sup>2</sup>.

---

2 Para a consulta de um estudo mais aprofundado sobre o Caldeirão, ver a tese de Rodrigues da Silva (2009).

Na década de 1950, o campo cearense concentrava a maioria da população do estado. Boa parcela dos camponeses se dividia entre a massiva imigração para o Sudeste brasileiro e o trabalho nas terras de fazendeiros. Em determinadas regiões, com o apoio de agentes externos, principiavam-se algumas mobilizações de trabalhadores urbanos e camponeses. Historicizando a organização dos camponeses na região do Cariri cearense, Albuquerque (1991) levantou alguns dados sobre as décadas de 1950 e 1960. Embora o autor tenha se referido ao Cariri cearense e não especificamente à região de Crateús, são informações que demonstram como o espaço rural cearense e, sobretudo, os camponeses, passaram a ser considerados elementos importantes para os projetos de determinadas instituições. Nesse período, as organizações camponesas do Cariri se estabeleciam e eram repartidas entre a influência do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e da Diocese do Crato.

Após construir suas bases nos núcleos urbanos, o PCB ampliou suas células para o meio rural, principal espaço dinamizador da economia cearense. O Ceará ainda estaria longe de receber as grandes indústrias que, no Sudeste, atraía um grande número de imigrantes vindos do Nordeste. Se boa parte dos cearenses ainda vivia no campo, esse contingente entrou nas prioridades do PCB, que buscava fomentar uma aliança entre operários e camponeses no Brasil, tendo como inspiração a Revolução Russa. Como resultado, foi fundada a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas no Ceará (ULTAC), em 1955, o braço agrário do PCB no estado. Em 1957, a ULTAC foi substituída pela Federação dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Ceará (FALTAC), que tinha como meta a fundação de sindicatos de trabalhadores rurais, a Reforma Agrária e já contava com trinta associações. Era um número expressivo e que colocava o Partido na linha de frente da organização dos camponeses, disputando espaços com a Igreja (a Diocese do Crato) e a esquerda do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que também estimulavam a criação de sindicatos. Num congresso da FALTAC, em 1963, decidiu-se fragmentar a entidade em três células. Após a tomada do poder pelos militares em 1964, os sindicatos foram suspensos e as lideranças perseguidas, no mesmo período e circunstâncias

que as Ligas Camponesas em Pernambuco e Paraíba entravam na ilegalidade. Os sindicatos vinculados a Diocese do Crato, mobilizados através da criação da Fundação Padre Ibiapina, por outro lado, não foram perseguidos pelos militares, uma vez que eram vistos como heranças do modelo empregado pelo Padre Ibiapina, estando associadas às obras de caridade feitas por esse Padre. Eram condutas que, aos olhos das autoridades, não buscavam desestabilizar o Governo Militar que se instaurava no Brasil. Essa abertura militar para a Igreja caririense propiciou o surgimento de outros sindicatos no Cariri. Deve-se ressaltar, todavia, que a concepção da Fundação Padre Ibiapina foi inspirada na Arquidiocese de Natal (RN), que instigava a formação de líderes rurais e sindicatos (ALBUQUERQUE, 2012). Nesse período, a Igreja montou equipes de sindicalização em vários estados do Nordeste.

Quando a Igreja de Crateús iniciou os trabalhos que mesclavam evangelização e mobilização popular em 1964, as ações católicas entre os trabalhadores do campo e da cidade no Ceará, citadas nos parágrafos acima, já compunham um considerável repertório de experimentos. Entretanto, não devemos homogeneizá-las, pois as ações católicas demonstraram contornos diferenciados conforme o contexto em que se inseriram, bem como as pessoas que participaram delas. No início dos anos de 1960, por exemplo, enquanto a Diocese do Crato promovia a formação de lideranças entre os trabalhadores rurais no intuito de diminuir a influência comunista dos quadros do PCB no Cariri, a Juventude Universitária Católica (JUC), com base em estudos de textos marxistas, criava a AP (Ação Popular) e se autodenominavam “socialistas humanistas”. Para Löwy (1989), esta seria a primeira aproximação entre o marxismo e a Igreja na América Latina. O mesmo autor argumentou que, num segundo momento, já no final de década de 1960, ocorreu um aprofundamento entre a Teologia e o Marxismo através da Teologia da Libertação, na qual:

O marxismo apareceu aos olhos dos teólogos da libertação como a única teoria capaz de oferecer ao mesmo tempo uma análise precisa e sistemática das causas da pobreza, e uma proposição precisa e radical do método para sua abolição (LÖWY, 1989, p. 15).

As movimentações eclesiais, ocorridas na Diocese de Crateús, também se inspiraram na Teologia da Libertação para fazer uma leitura crítica da situação em que viviam os pobres da região de Crateús. Entretanto, mostraram características peculiares, propondo um modelo evangelizador que se destacou dentre os demais trabalhos católicos por motivos que veremos a seguir. Em 1964, Crateús presenciou a fundação de sua Diocese. A criação de uma diocese, além de centralizar as ações da Igreja Católica na região, era vista pela sociedade crateuense como um importante fator para o desenvolvimento da cidade. Com a institucionalização da Diocese, os crateuenses vislumbraram a construção de seminários e colégios, tal qual acontecia em Sobral, que, até então era a cidade onde se localizava a Diocese que o município de Crateús fazia parte. As tentativas de associar as possíveis obras da Diocese que se fundava ao desenvolvimento econômico da região haviam sido planejadas nos anos que antecederam o estabelecimento da entidade. Monsenhor Bonfim, Padre da então Paróquia de Crateús, foi o principal articulador das campanhas para a criação da Diocese e, em benefício dessa finalidade, costurou alianças com padres das paróquias vizinhas e com as famílias mais abastadas do município, sempre ressaltando o crescimento e o desenvolvimento que a Diocese traria à cidade (CHAVES, 2008).

A fixação de um Bispo em Crateús era algo inédito na região. A posse de Dom Fragoso foi marcada pela presença de autoridades locais (incluindo o Governador do Ceará), que esperavam construir uma próspera aliança com o novo clero. Dom Fragoso havia sido remanejado de seu cargo de Bispo Auxiliar na Arquidiocese de São Luis, onde trabalhava desde 1957. Em São Luís adotara perspectivas que continuariam em Crateús, dentre as quais estão o estímulo à organização de coletivos e a inserção na vida da classe trabalhadora. Após a prisão de um militante de esquerda, que havia trabalhado na Juventude Operária Católica (JOC) de São Luís, os militares encontraram em sua posse duas cartas que haviam sido escritas por Dom Fragoso. O Bispo havia sido um “assistente eclesástico” da JOC por dez anos, iniciando sua militância nessa organização quando ainda estava na Paraíba, seu estado natal. Foram

motivos suficientes para Dom Fragoso não ter sucedido o Padre Delgado, então Arcebispo de São Luís, quando este foi transferido para Fortaleza. Ao invés de assumir esse cargo, ele foi enviado para Crateús, uma cidade distante das capitais e encravada no Semiárido cearense. Seria uma retaliação da Igreja, sob pressão dos militares, ao Dom Fragoso, visto que ele também havia sido denunciado como comunista por outro padre do Maranhão (MONTENEGRO, 2004).

O seu discurso de posse como Bispo da Diocese Crateús causou estranheza naqueles que estavam presentes na solenidade. De início, Dom Fragoso questionou a pompa do evento que havia sido preparado para recepcioná-lo. Não aceitou subir ao palco que havia sido montado para o seu discurso e recusou a chuva de pétalas que derramaram em sua chegada. Durante seu discurso, ele anunciou: “Amar os operários desta terra. Eu quero ajudá-los, com o calor do meu entusiasmo, na sua promoção. Eu quero ajudar os camponeses desta terra [...] Quero vê-los unidos, organizados, lutando pela sua promoção, para ocuparem um lugar ao sol (OLIVEIRA PEREIRA, 2008, p. 93).

Seria o prenúncio de um paradigma que ele sugeriria à Diocese: romper com as formas tradicionais de relações entre párocos e povo. Tal postura também se amparou em dois significativos eventos da Igreja Católica: o Concílio Ecumênico Vaticano II e a Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín. O primeiro deles, o Concílio Vaticano II, idealizado pelo Papa João XXIII, foi realizado em Roma entre 1961 e 1965. Bispos de todo o mundo debateram em várias etapas durante esses anos, a necessidade de adaptação da Igreja às transformações sociais, tecnológicas e intelectuais do mundo (MARIA DA SILVA, 2009). Um dos principais frutos do Vaticano II seria a participação efetiva dos leigos nas ações da Igreja Católica Romana. Duas importantes representações religiosas da Igreja no Nordeste estavam presentes: Dom Fragoso e Dom Helder Câmara. Este capitaneou debates em torno da aproximação da Igreja em relação aos pobres, propondo essa responsabilidade, sobretudo, à Igreja da América Latina. Ideia que foi

aprofundada durante a Conferência de Medellín, na Colômbia, em 1968, ocasião em que foram acrescentadas as particularidades sociais da América Latina. Como resultado, a Igreja desse Continente engajou-se efetivamente nas mudanças políticas e sociais, da mesma forma que arquitetou uma Igreja que repensasse as atribuições dos leigos:

Deve proporcionar-lhe o amadurecimento de uma nova pedagogia evangelizadora que permita, simultaneamente, travar o bom combate do Evangelho sob as novas condições sócio-históricas do continente e reavaliar a si mesmo e a sua obra (RUFINO, 2006, p. 244).

As vivências de Dom Fragoso trariam para a Diocese de Crateús o oposto do que a sociedade local esperava do Bispo. As aguardadas construções de prédios não foram postas em prática. As alianças com os poderes locais sequer entravam na pauta da Diocese. Do contrário, o que se testemunhou foram críticas a essas perspectivas. Os discursos em torno da evangelização, condensada às mudanças sociais, prevaleceriam pelas décadas seguintes como principal horizonte a ser alcançado pela Diocese. Uma das primeiras mudanças propostas por Dom Fragoso consistiu em reaproximar os leigos da Igreja. Ao invés de apenas cumprirem as decisões instituídas pela hierarquia católica, os leigos passaram a participar de planejamentos da Diocese de Crateús. Deixaram de serem apenas ouvintes para se notarem como importantes agentes mobilizadores das ações eclesiais pautadas nos princípios da Igreja que procurava se renovar a partir do Concílio Vaticano II.

Párocos e leigos foram a todas as paróquias da Diocese no intuito de desenvolver entre a população as chamadas “Semanas Catequéticas”, acontecidas entre 1965 e 1967. Para facilitar a comunicação com o público, os religiosos produziram materiais didáticos: “pequenos livros que se assemelham pelo seu formato com os cordéis vendidos em feiras e praças públicas do Nordeste brasileiro, que traziam como título, os temas propostos para discussão” (CHAVES, 2008, p. 79). Fragoso (2005, p. 41) diria que:

As descobertas feitas nas Semanas Catequéticas, nas visitas às Comunidades, nas reuniões, mostravam que havia muito a fazer com a participação ativa das Comunidades, para conhecer e viver mais a Bíblia em leitura orante popular, para ligar Doutrina e Vida, para perceber de modo prático e refletido a dimensão social e política da Fé.

As “Semanas Catequéticas”, além de chamar a atenção da população para a noção de Igreja Popular que se expandia pelos municípios da Diocese, funcionou como um diagnóstico social e religioso desses lugares, feitos por párocos e leigos. Por isso, Dom Fragoso citou o termo “descoberta” para se referir aos resultados das “Semanas Catequéticas”, haja vista que elas seriam fundamentais para alimentar as estratégias de atuação religiosa, possibilitando a identificação dos problemas sociais que existiam nas regiões onde as paróquias estavam implantadas. Diga-se de passagem, uma versão das Semanas Catequéticas havia sido realizada em São Luís, no período em que Dom Fragoso esteve como Bispo Auxiliar da Arquidiocese dessa cidade e que, segundo o próprio Bispo, foram exitosas e tiveram grande participação popular.

No mesmo período, a Diocese de Crateús aderiu ao Movimento de Educação de Base (MEB), que havia sido firmado em várias regiões do país através de acordo entre a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o Governo Jânio Quadros em 1961. Em Crateús ele foi iniciado em 1965 e funcionou até 1970, quando o governo brasileiro, no período da gestão de Médici, decidiu demitir os educadores da região de Crateús (CHAVES, 2008). O MEB propiciou a alfabetização de jovens e adultos seguindo o Método de Paulo Freire, aplicando metodologias de letramento a partir do contexto social em que os educandos viviam. O Método foi largamente utilizado nas décadas de 1960 e 1970 como uma alternativa de escolarização para inúmeros grupos de trabalhadores urbanos e camponeses no Brasil. Analisando relatórios do MEB na região de Crateús, Chaves (2008, p. 106) destacou a composição das turmas:

O número de participantes, em muitos casos, oscilava entre vinte e cinco e trinta pessoas, sendo das áreas urbana e rural, entre homens e mulheres. A situação sócio econômica dos animadores se compunha basicamente de foreiros, pequenos proprietários e moradores (existem também assalariados, arrendatários, colonos, pequenos comerciantes, posseiros, agregados).

O encerramento das atividades do MEB em Crateús está estritamente ligado às ações pastorais desenvolvidas pela Diocese local, que primou pela “conscientização” e organização das camadas populares, fator que desagradou as forças militares. As próprias aulas do MEB, além de buscar alfabetizar os alunos, também intentou mobilizá-los coletivamente. À medida que se trabalhou metodologias alternativas de educação, a incitação à fundação de sindicatos de trabalhadores rurais, que ainda não existiam na região de Crateús, era praticada: “no pós-64, a Diocese de Crateús estimulou a sindicalização, no sentido de defender o direito de seus associados, servindo de modelo para sindicatos de outras regiões do Estado” (BARREIRA, 1992, p. 100). O primeiro deles, o sindicato de Ipueiras, seria assentado ainda em 1966. Nos anos subsequentes, outros sindicatos da região foram erigidos em virtude dos trabalhos da Diocese, chegando ao número de dez municípios com sindicatos em 1971. Deve-se ressaltar que em várias ações da Diocese havia a colaboração de pessoas vindas de outras regiões do país e de outras nações, afinal, a abertura da entidade para as questões sociais chamava a atenção de inúmeros religiosos progressistas. Para o caso da fundação de sindicatos, uma militante francesa, vinculada à Confederação Francesa dos Trabalhadores Cristãos, contribuiu enormemente entre os anos de 1967 e 1971.

Em 1968, a Diocese de Crateús utilizou uma área pertencente à Igreja, que se situava no distrito de Matriz em Ipueiras – no mesmo lugar onde, nos séculos XVIII e XIX, funcionou a sede eclesial da Freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos – para distribuir as terras entre os camponeses que viviam como rendeiros no local, ou seja, camponeses que pagavam renda para terceiros a fim de usufruir as terras. Em seguida, uma série de experiências



em torno de projetos comunitários foi desenvolvida na Matriz e, para tanto, agências estrangeiras financiaram os trabalhos de agrônomos, assistentes sociais e educadores (THOMÉ, 1994). Wladimir Pomar, um importante quadro do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) durante o regime militar, viveu clandestinamente na Matriz entre 1969 e 1972<sup>3</sup> trabalhando como agricultor. Sua permanência na Matriz fez parte das estratégias do PCdoB de enviar militantes para as zonas rurais do país para colaborar na formação de sindicatos rurais, bem como criar núcleos de apoio ao partido. Utilizava um nome fictício. A verdadeira identidade e os propósitos de Wladimir eram conhecidos por Dom Fragoso, embora este não concordasse com a luta armada, perspectiva que foi adotada na época pelo PCdoB. A Diocese de Crateús defendia o princípio da não violência e não apoiava a participação de seus membros na política partidária. Ainda assim, o Bispo mantinha sigilo absoluto sobre a estadia de Wladimir Pomar na região (França, 2011). Wladimir escreveu num livreto chamado “São Loganso<sup>4</sup>: uma cooperativa camponesa”, onde destacamos o seguinte trecho:

Com a ajuda financeira obtida no exterior, (Dom Fragoso) contratou uma equipe de técnicos para realizar uma pesquisa local, tanto econômica (possibilidade de aproveitamento das terras, mercado, etc), quanto social (situação das famílias, nível de consciência dos próprios problemas, etc) e de acordo com os resultados obtidos, elaborar um projeto viável de implantação da cooperativa (CIPES, 1980, p. 11).

Além de destacar os objetivos da Diocese em promover uma Reforma Agrária na Matriz e introduzir formar cooperativas de trabalho entre os camponeses, chamo atenção para a “pesquisa”, citada acima por Wladimir, que fora encomendada pela Diocese objetivando compreender a paisagem social e econômica onde as ações se desenvolviam. “Pesquisar” seria uma característica

---

3 Mesmo período em que ocorreu a Guerrilha do Araguaia.

4 Anagrama de São Gonçalo, o padroeiro da Matriz.

dos religiosos e leigos da Diocese, que persistiu nas décadas seguintes como uma das metodologias do trabalho religioso e político.

As mobilizações pelas redistribuições de terrenos nas zonas urbanas de Crateús por meio de ocupações, em que houve a participação da Diocese, foram recorrentes na década de 1990. Várias dessas movimentações se transformaram em aldeias indígenas (PALITOT, 2010). Todavia, as tentativas de redistribuição de terrenos urbanos em Crateús datam da década de 1970, através de doações da Diocese conforme podemos ler:

Em 1974, o Rio Poty teve uma enchente bravia que deixou muitos crateuenses sem casa. O Bispo, em acordo com os doadores do terreno, que se destinava à construção do Seminário de Crateús, cede-o para que fossem erguidos, em mutirão, abrigos para as vítimas. Este foi o primeiro assentamento urbano em terreno da Diocese, que fica no Bairro Fátima I<sup>5</sup>, próximo a Centro Social Urbano (FRANÇA, 2011, p. 349).

O vigor da movimentação religiosa e política, associado à ampla rede de relações nacionais e internacionais construída pela Diocese de Crateús, passou a ser um alvo das investidas do Governo Militar. Vale ressaltar que há em Crateús um Batalhão do Exército, da qual Dom Fragoso fez questão de não manter estreitas relações, embora os militares locais tenham feito esse esforço. Destarte, com esse cenário de mobilização social, as acusações militares acerca da subversão do Bispo de Crateús, dos párocos da região, dos leigos e dos colaboradores externos não tardaram a acontecer. As denúncias de subversão em torno da militante francesa, que ajudava a fomentar os sindicatos rurais, ocasionou sua perseguição pelos militares, gerando a necessidade de sua saída do país. Em 1971 dois padres da Diocese foram presos, sendo o primeiro caso em Tauá e o outro em Recife. Em 1973 ocorreu o seguinte episódio:

[...] a repressão policial voltou à paróquia de Poranga, em agosto de 1973. Cinco sindicatos dos trabalhadores rurais foram perseguidos [...].

---

5 Atualmente, existem alguns núcleos familiares de índios Calabaça-Jandaíra residindo nesse bairro (PALITOT, 2010) e também índios Tabajara (LIMA, 2010).

No dia 11 de agosto de 1973, a Polícia Federal prendeu em Poranga, Eliésio dos Santos, Luizinha Camurça e Helena Almeida do Conselho Diocesano de Pastoral, Raimundo Freire, Laureano e José Walter, animadores do trabalho pastoral. O motivo alegado era o de que faziam “subversão” e não “evangelização”. Foram levados os equipamentos de escritório, dinheiro, agendas e roteiros de trabalho (Visita Pastoral n. 1. Pasta n. 1, p.151 – 165. apudGONÇALVES, 2005, p. 128).

## **2.2 A DIOCESE DE CRATEÚS E A DESIGNAÇÃO DA “PESQUISA” E DO “REGISTRO” COMO ESTRATÉGIA DE ORGANIZAÇÃO POPULAR**

As Pastorais Sociais e as CEB's, que foram formadas no mesmo período do estabelecimento dos sindicatos, perdurariam como principais extensores da Diocese de Crateús no bojo da população dos municípios atendidos por ela durante as décadas de 1970 e 1980. As pastorais se dividiam por eixos de atuação (juventude, terra, povo negro, indígena), sendo responsáveis por introduzir e cristalizar temáticas específicas na Diocese. Através de levantamentos e pesquisas temáticas realizadas nos municípios, as pastorais acumularam um arcabouço de informações que subsidiaram suas ações. Eram formadas por religiosos e leigos. As Pastorais Sociais ganharam impulso após o Concílio Vaticano II, uma vez que, antes desse evento, as pastorais que existiam na Igreja Católica se restringiam aos assuntos religiosos. Já as CEBs, pela sua amplitude, eram formadas, via de regra, por leigos, que substituíam os párocos e demais religiosos em várias demandas eclesiais. Na ausência de padres para conduzir as missas, as CEBs organizavam celebrações religiosas dominicais, bem como mobilizavam as famílias, geralmente em bairros pobres e nas zonas rurais, para o debate em torno dos problemas sociais a que estavam passando. As CEBs se organizaram em centenas de localidades e bairros dos municípios inseridos na Diocese de Crateús, na qual se chegaram ao número de 4.000 “animadores” (mobilizadores) e 30.000 membros após 25 anos de trajetória dessas associações. Mais de 80% das CEBs se localizavam no campo. Elas eram vistas como:

Pequenas Igrejas vivas na base. Eram o chão, no qual se enraízam os Setores e Movimentos. Não são um Setor de Pastoral. A pedagogia da formação das CEBs é exigente, não se aprende nos Cursos de Pastoral, aprende-se na experiência cotidiana, na prática, complementada pela formação teológico-pastoral (FRAGOSO, 2005, p. 158).

Importante ressaltarmos que havia uma constante preocupação da Diocese com a formação permanente dos membros das Pastorais Sociais e das CEB's. Vários animadores e coordenadores das CEB's tinham pouca escolaridade. Assim, a Diocese os encaminhou aos cursos primários e secundários, inspirados nos métodos de Paulo Freire (FRAGOSO, 2005). Nesse ínterim estavam as "Escolinhas de Formação" e o Centro de Estudos e Formação de Agentes Pastorais (CEFAP), que em várias etapas de sua realização foram financiadas por doações de contribuintes de outras regiões do país e do exterior. Igualmente chamadas de "Escolas Populares", essas iniciativas também foram responsáveis por incentivar a prática da pesquisa entre os animadores das CEB's e das Pastorais, conforme podemos ver nos depoimentos de dois participantes, colhido por Thomé (1994):

Para começar, tivemos de fazer, cada um, uma pesquisa de base sobre nossa comunidade: como ela nasceu; quem foram as primeiras famílias; o porquê do nome etc... Depois de uma pesquisa de terreno, cada um fez um cartaz ou um desenho, para apresentar visualmente sua comunidade. E teve de escrever num papel todos os dados recolhidos e observados (Francisquinha, funcionária da Biblioteca da Diocese, in: THOMÉ, 1994, p. 150).

Tomei gosto pela pesquisa. Quando a gente visita, já fica com a aquela atenção ligada. Vira mania observar minuciosamente a realidade, perguntar-se: o que está por detrás disso, quais são as conseqüências? E a completar com o outro lado, a Teologia da Libertação. Acredito muito nesse novo jeito de estudar, de compreender a realidade (Aluno do CEFAP de Crateús, in: THOMÉ, 1994, p. 161).

Esses fragmentos são importantes para entendermos como o acúmulo das experiências de metodologias de trabalhos da Diocese de Crateús reverberou nas organizações indígenas de Poranga. Ora, se queremos entender as “pesquisas” realizadas pelos Tabajara e Kalabaça como uma das chaves fundamentais para compreender as suas mobilizações, haja vista que as “pesquisas” foram capazes de fornecer subsídios para os autoconvencimentos de que são, de fato, indígenas, é mister percebermos que a “pesquisa” foi um dispositivo muitas vezes utilizado nas atividades políticas e religiosas da Diocese de Crateús. Em outros momentos da história dessa entidade, a “pesquisa” teve outras finalidades, na qual podemos afirmar que prevaleceu o caráter de “diagnóstico das comunidades”.

Quando, nos anos de 1990, entrou em cena a busca de “origens indígenas”, a “pesquisa” voltou a ser acionada. É válido notar que, assim como um trecho das pesquisas dos Tabajara e Kalabaça foram estimuladas pela fundação da Escola Indígena, as pesquisas que eram realizadas por leigos e religiosos da Diocese de Crateús utilizaram a circunstância das “escolas populares” para praticá-las. Em outras palavras, pesquisas e espaço escolar andaram juntos em vários e distintos momentos das mobilizações sociais na região de Crateús. Voltaremos às questões Tabajara e Kalabaça mais à frente. Falemos um pouco mais sobre a história da pesquisa e da escola na Diocese.

Como produtos das ações práticas das CEBs, destacaram-se as mobilizações pelos direitos básicos das comunidades, dentre as quais estavam as questões relacionadas à construção de estradas, açudes, postos de saúde, energia elétrica e escolas. Na ausência destas últimas, organizaram-se turmas de alfabetização para jovens e adultos, conforme podemos constatar no trecho seguinte, que registrou a presença de turmas de escolarização capitaneadas por integrantes das CEBs em vários municípios da Diocese em 1991:

Em 1991, algumas animadoras e professoras descobriram que tinham um sonho em comum, o sonho de uma escola diferente, onde pessoas adultas, que não tiveram a oportunidade de estudar, pudessem não só aprender a ler e a escrever, mas questionar a realidade sofrida que vivem.

E a criar coragem para tentar mudar alguma coisa. [...] Dez monitoras lançaram a primeira experiência de dez escolas de Alfabetização e Formação Básica de Adultos, nos municípios de Poranga, Ipaporanga, Ararendá e Novo Oriente. Esta semente se desenvolveu muito bem. Os próprios participantes confirmaram logo que é deste jeito que se aprende. Participando, em vez de só assistir sem vez nem voz. Descobrimo, explorando a realidade e fazendo suas próprias experiências; criando, elaborando mesmo textos, cartilhas, jogos, colagens, filmes, inventando de cada vez outras dinâmicas. Sempre partindo da realidade, através de palavras geradoras, como por exemplo: Maria, seca, luta, povo, escola, trabalho, enxada, terra. A experiência das dez primeiras escolinhas convenceu animadoras, professoras e adultos sem escolas, nas comunidades e municípios vizinhos, de tal maneira que agora funcionam mais de 32 escolinhas em sete municípios da Diocese, sendo a metade delas no município de Crateús, onde a Prefeitura está dando apoio. Além disso, vinte novas monitoras estão se preparando para assumir mais grupos. A maioria dos adultos que começaram a participar há dois anos aprendeu não só a ler e a escrever, mas também a se comportar diferente diante da realidade: menos dispostos a aceitá-la com todas as suas injustiças e mais interessados em reivindicar seus direitos (THOMÉ, 1994, p. 29-30).

Outro ponto importante de ser abordado nessa conjuntura histórica e metodológicas das ações da Diocese diz respeito ao hábito de documentação de boa parte do trabalho pastoral. Observemos, pois, o quarto tópico levantado por Montenegro (2004) na citação abaixo, quando argumentou sobre o porquê das experiências da Diocese terem obtido uma considerável repercussão nacional e, em certa medida, internacional, mesmo estando distante dos grandes centros urbanos:

a) a conjuntura do regime militar instituía como de extremo perigo as práticas sociais religiosas ou laicas de apoio e organização das camadas populares do meio rural e, por essa razão, a Diocese era constantemente alvo de críticas de representantes do regime; b) os grupos políticos, e mesmo parcela da sociedade civil, descontentes com a linha pastoral que a Igreja de Crateús assume a partir do seu primeiro bispo, divulga

amplamente na imprensa suas críticas, denunciando-o como comunista e traidor dos ideais cristãos, entre outras acusações; c) a ampla rede de comunicação e apoio que tem a Igreja Católica dentro e fora do Brasil, e d) **o Bispo ter tido sempre a preocupação em documentar e publicar todo o trabalho diocesano desenvolvido em cada uma das paróquias da diocese** (MONTENEGRO, 2004, p. 314, grifos meus).

Analisando uma série de escritos e publicações da Diocese, Montenegro (2004) apresentou a faceta documentalista do Bispo, que teve a argúcia de registrar boa parte de suas atividades eclesiais, bem como incentivava esse hábito entre os leigos e religiosos, transformando sua vocação memorialista em política da Diocese. Diante desses procedimentos de Dom Frágoso, o autor em questão o denomina de “arquiteto da memória”. As produções citadas por Montenegro podem ser divididas em duas categorias: a) aquelas que organizam em manuscritos o cotidiano da Diocese, na qual podemos citar os Livros das Visitas Pastorais, os Livros de Tombo, os Planos Diocesanos de Pastoral (1965-1974) e b) escritos de cunho reflexivo que foram publicados em livros (FRAGOSO, 1973), onde figuram obras de Dom Frágoso reproduzidas no Brasil e no exterior. No âmbito da comunicação foi criado o boletim “Pastoral”, impresso a partir de 1974. Em 1989, a Diocese passou a publicar a série “Cadernos: Fazendo a nossa História”, que resultou em dezessete edições. Em 1994, em virtude dos trinta anos da Diocese, Yolanda Bettencourt Thomé escreveu o livro “Crateús, um povo, uma igreja”, obra encomendada por Dom Frágoso, que buscou fazer um apanhado histórico da Diocese de Crateús. Além das publicações citadas acima, agregaram-se outros trabalhos, dentre os quais destacamos os livros *A espada de Gedeão: a força dos fracos*, de 1983, *Sangradouro: nascido da seca nordestina* (1979-1984), de 1985 e *Igreja de Crateús* (1964-1998): uma experiência popular e libertadora, de 2005. As produções são coletâneas de artigos escritos por vários religiosos, em sua maioria, vinculados a Diocese de Crateús. O primeiro objetiva trazer elementos discursivos para a Campanha da Fraternidade<sup>6</sup> de 1983. O segundo

---

6 Fundamentada durante o Concílio Vaticano II, a Campanha da Fraternidade acontece anualmente desde

se propõe a “conservar” e “despertar” as “memórias históricas” das experiências vivenciadas durante a estiagem que perdurou entre 1979 e 1984. Nesta seca, religiosos e leigos da Diocese labutaram nas “frentes de trabalho” – ou “bolsões da seca”, como eram popularmente chamadas as obras públicas que contratavam camponeses e trabalhadores atingidos pela estiagem, pagando-lhes um salário irrisório por exaustivas jornadas de trabalho – e organizaram campanhas para amenizar os impactos dela. No terceiro, os autores descreveram e comentaram várias experiências da Diocese durante o período que foi administrada por Dom Fragoso.

Essa vertente documentalista, que também inseriu pesquisas e reflexões teológicas e sociais, encontraria continuidades durante as mobilizações indígenas em Poranga. Durante a descrição da segunda fase do *circuito de pesquisas* dos Tabajara e Kalabaça nos anos 2000, que será realizada no próximo capítulo, demonstraremos alguns elos entre esses dois movimentos. Por ora, vejamos como as ações pastorais passaram a agregar o elemento indígena em suas incumbências, fator que gerou as mobilizações indígenas na região de Crateús e a primeira fase do circuito de pesquisas *Tabajara e Kalabaça* em Poranga.

### **2.3 AÇÕES PASTORAIS QUE PROMOVEM AUTORREFLEXÕES: TRAÇANDO ROTAS DE CONTINUIDADES HISTÓRICAS INDÍGENAS**

A bem-aventurança da flauta indígena e do tambor africano

Dedicado aos índios, raça que Deus criou para estas terras do Brasil!  
E aos Negros, que resistem com firmeza permanente! E a Dom Pedro Casaldáliga, poeta que canta a sociedade nova de Deus conosco nestes povos-chachorros da História!

---

1964 durante a quaresma, período entre o carnaval e a semana santa. Em cada ano, elege-se um tema diferente a ser trabalhado pelos membros da Igreja Católica em prol da “solidariedade”.



Existe um povo de nada /Escondido e acuado nas matas sem sombra / Ameaçado e enganado / Perseguido e fraco / Ameríndios – Índios do Brasil e do vasto continente americano que sobrevivem por suas próprias forças / Por ser o espaço de Deus no mundo / Por ser corajoso e manso / Forte e resistente / Faz séculos que o homem branco lhes nega a existência / Lhes chama de brabos, analfabetos, atrasados, ignorantes, / Preguiçosos e ladrões / Tudo enquanto que praticava, atravessando os mares, / Lhes chamava / Pretexto para lhes matar e esmagar / Para lhes roubar a terra e o direito de falar / Para lhes enganar e marginalizar / O Índio – só porque seu “pecado branco” / É de viver a irmandade original e derradeira / É de partilhar tudo entre todos desconhecendo o inferno / Da fome e miséria / É de comunhão e respeito profundo entre todas as criaturas / É de viver em paz como todos e tudo / É de ignorar a cobiça, ganância e mentira / É de ser empecilho para o sistema capitalista que traz dentro de si o germe de prodridão, o pecado maior que levou o filho de Deus no deserto pra defender / a vida, a verdade e o caminho / dizendo não a juntar mais / não a se achar mais que o irmão / não a dominar os demais / Índio, nosso irmão / Profeta da sociedade nova para o mundo velho / Tende piedade de nós! / Ensina-nos a esperança de possuir o céu na terra / A ternura maior que a dor secular / A mansidão que amansa a voracidade do homem branco / A paz duradoura tecida no dia a dia, silenciosamente, / À margem das grandes declarações e organismos internacionais / A socialização dos bens: regra sagrada da partilha alegre / A força da fraqueza do mundo novo onde o menor tem vez e voz / A força e transparência de quem nunca violenta a criação, a vida e o convívio / A fome e sede de justiça pela sua resistência, / Seu grito calado e seu gesto pacífico no marco da luta / A alegria simples do reino de Deus vivo no seu coração e no tecido da vida social / Índio nosso, / Com sua flauta mística / Chame seu irmão tambor africano / De dentro da noite de escravidão secular / Cujo grito de dor abafado no mar da morte / Ressuscita na madrugada o canto de alegria, dança e sorriso / Vibração do mundo novo nascido de Deus (MALFLIET, 1983, p. 26).

Escrito em forma de poesia, o excerto acima é um trecho de um poema escrito por Irmã Margarete, uma missionária belga de origem flamenga. Sua naturalidade, segundo ela mesma, foi alvo de “discriminação cultural” no

ambiente em que cresceu, a Valônia, visto que foi obrigada a falar francês em detrimento de sua língua materna, o flamengo<sup>7</sup>. O poema compõe o seu artigo publicado em 1983 no livro *A espada de Gedeão: a força dos fracos*. Ela seria umas das principais mobilizadoras da Pastoral Raízes Indígena da Diocese de Crateús no início dos anos de 1990. O que quero demonstrar com essa passagem é que, ainda que fossem elementares, os interesses dos religiosos da Diocese acerca das questões indígenas já povoavam seus discursos nas décadas de 1970/1980 e, em alguns escritos desse período, podemos perceber os indícios dessas preocupações. O objetivo dos autores que escreveram o livro, citado no fim do tópico anterior e que é direcionado aos integrantes das CEBs, é lhes propor a leitura dos artigos e a discussão em grupo das questões propostas ao fim de cada texto da coletânea. Dessa forma, as CEBs teriam mais informações para desempenhar em suas comunidades e paróquias a Campanha da Fraternidade de 1983, que teve como tema “Fraternidade Sim, Violência Não”.

Os articulistas do livro trabalharam a violência de duas formas: a) pregando a não violência como principal recurso contra a produção da violência e b) expandindo o conceito de violência, mostrando que ela é praticada pelas elites e governos quando impedem as camadas populares de acessarem seus direitos. Nesse sentido, o artigo de Margarete utilizou a história bíblica de Gedeão, que conduziu o povo israelita contra a exploração dos madianitas, como parábola para refletir sobre os povos explorados do presente. Para Margarete, as camadas populares seriam o “*povo esmagado*”, o “*povo dos pequenos e sem voz*”, os “*mais fracos*”, o “*miúdo*” e, tal qual Gedeão e seus liderados, seriam escolhidos por Deus para lutar contra os seus opressores, desde que evidenciassem coragem para enfrentar os “opressores”. Conforme Gedeão havia feito, os “explorados” deveriam “mergulhar na história dos homens séculos adentro”, “romper as barreiras de medos, violências, opressões e repressões seculares” (MALFLIET, 1983).

No texto, quando citou quais eram os grupos explorados da contemporaneidade, a religiosa mencionou aqueles que não fazem parte da elite,

---

7 A trajetória missionária de Irmã Magarete foi analisada por Palitot (2010) em sua Tese de Doutorado.

fracionando-os em classe, raça e etnia: os lavradores, os operários, as costureiras, os feirantes, os ciganos, os favelados, os negros e os índios. Em seguida, a autora apresentou o poema que transcrevemos no início desse item. Os índios descritos nesses versos representam um reflexo da ideologia étnica que se fomentava na perspectiva política e religiosa dos membros da Diocese de Crateús nos início da década de 1980. Tal leitura se aproxima da linhagem pastoral dos missionários católicos, que atuavam juntos aos povos indígenas do país e que haviam sido influenciados conceitualmente pelo Concílio Vaticano II, ocasião em que a opção da Igreja Católica Romana pelos pobres significou igualar os mais distintos segmentos que havia entre as camadas populares na condição de “excluídos”:

[...] os missionários estavam – no íterim que vai do período pós-conciliar até meados de 1980 – sensíveis não à percepção ou ao elogio da diferença, mas à necessidade de aniquilá-la simbolicamente. Os índios no Brasil são incorporados, portanto, a um quadro de referências em que todos são comutados em um único ser social, capaz de expressar aquilo que, nessa representação, seria a essência ontológica dos povos do continente e que, também em sua essência, constituiria uma única grande nação latino-americana adormecida, tornada única pelas penitências sofridas. Assim, os diversos povos indígenas do Brasil poderiam ser aproximados não apenas entre si e de outros tantos grupos indígenas do continente, mas também reunidos simbolicamente aos operários da indústria, aos camponeses e agricultores desterrados, aos negros e afrodescendentes vitimados pelo preconceito, aos marginalizados dos centros urbanos e quem mais coubesse no amplo conjunto dos excluídos (RUFINO, 2006, p. 252-253).

Ainda no livro *A Espada de Gedeão*, encontramos o texto do Pe. Fredy Kunz, que também faz referências aos povos indígenas. O autor adicionou outro elemento análogo ao praticado pelos religiosos que se orientavam pelo Concílio Vaticano II, qual seja, a imersão na vida dos “excluídos”, também compartilhado pelos missionários que atuavam nas aldeias indígenas. Em seu artigo intitulado “Forjadores da História”, ele propôs o engajamento de homens e mulheres no método da não violência, aos moldes de Jesus Cristo

e Mahatma Gandhi, para tramar mudanças na sociedade e, por conseguinte, forjar mudanças na História. Para mostrar alguns exemplos próximos, Kunz descreveu cinco histórias envolvendo personagens reais (índio, lavrador, negra, operário, doente, prostituta e doente mental). A história indígena aludida é:

Os índios Xocós da Ilha São Pedro na Diocese de Propriá, Sergipe, depois de uma luta dolorosa e paciente conseguiram recuperar as terras deles. Hoje eles organizam a maloca do jeito que eles acham melhor. O índio Simão nos confiou o seu segredo: 'o que a terra dá é de todos' (KUNZ, 1983, p. 34).

A Diocese de Propriá, administrada por Dom Brandrão seguia a mesma linha ideológica da Diocese de Crateús, bem como da Diocese de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, gerida por Dom Pedro Casaldáliga. Ainda no texto de Kunz, como atividade prática sugerida às CEBs, estimulou-se o conhecimento acerca das “*situações difíceis dos índios*”, instigando-lhes a escreverem cartas de solidariedade aos Xocó, que, por intermédio do Conselho Indígena Missionário (CIMI), seriam publicadas em seu periódico, o jornal Porantim.

A ideia de suprimir as diferenças entre os segmentos merecedores da atenção religiosa, vinculando-lhes às categorias de “oprimidos”, “sofredores” e “excluídos”, significava reuni-los em um só tipo de representação social, situação que, naquela época era suficiente para a “luta comum” das classes populares da região de Crateús. Nesse contexto, percebe-se a intervenção de leituras marxistas, trazida pelos teóricos da Teologia da Libertação, na qual a divisão entre classes justificaria o porquê da exclusão a que estariam submetidos os índios, os negros, os camponeses e os operários. Uma formulação que parecia útil ao *projeto maior da Igreja* (RUFINO, 2006) – as mudanças estruturais – uma vez que enxergavam de um lado da trincheira aqueles que “sustentavam as estruturas sociais” (empresários, Estado etc.) como os causadores da “exclusão”, do outro estariam as “vítimas”; os “marginalizados”.

A politização dos religiosos, que comungavam com o Vaticano II e Medellín, propiciou a entrada efetiva dos povos indígenas na agenda da “Igreja

dos pobres” pela porta conceitual do “antagonismo de classes”. No intuito de trabalhar como mediadores dos grupos que precisavam ter sua condição social transformada, os investimentos missionários deveriam ser realizados a partir da *encarnação* (RUFINO, 2006) de leigos e religiosos no cotidiano dos “marginalizados”, tal qual fizera o filho de Deus quando foi viver no mundo dos homens como o Jesus Cristo.

No campo indigenista, esses posicionamentos foram assumidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1972, e perduraram nessa entidade até o fim dos anos de 1980, quando o conceito de *inculturação* se disseminou na Igreja Católica Romana, sugerindo o debate sobre a “cultura” nas várias regiões do globo, e o CIMI passa adotá-lo (RUFINO, 2006). Uma das inovações propostas pelos teólogos da *inculturação* residia em ressaltar: “a importância de reavivar a memória histórica local, particularmente a história dos santos regionais e locais, lançando-se na tarefa de compreender a pluralidade das realidades onde ela (a Igreja) se erigiu” (RUFINO, 2006, p. 267). Revisando suas perspectivas missionárias, o CIMI passou a trabalhar o princípio da diversidade dos povos indígenas brasileiros como um artifício de importante serventia para a noção de *inculturação*. Este conceito traria a questão da diferença para o cernido trabalho missionário. Como um dos resultados da *inculturação* promovida pelo CIMI, estaria o emprego do “resgate cultural das tradições indígenas”. O “resgate” atuaria como um código definidor do exercício dos missionários indigenistas. Na asserção de Peres: “A ‘inculturação’ pretendia incorporar elementos da cultura anteriormente reprimida na liturgia dos rituais católicos” (PERES, 2003, p. 19).

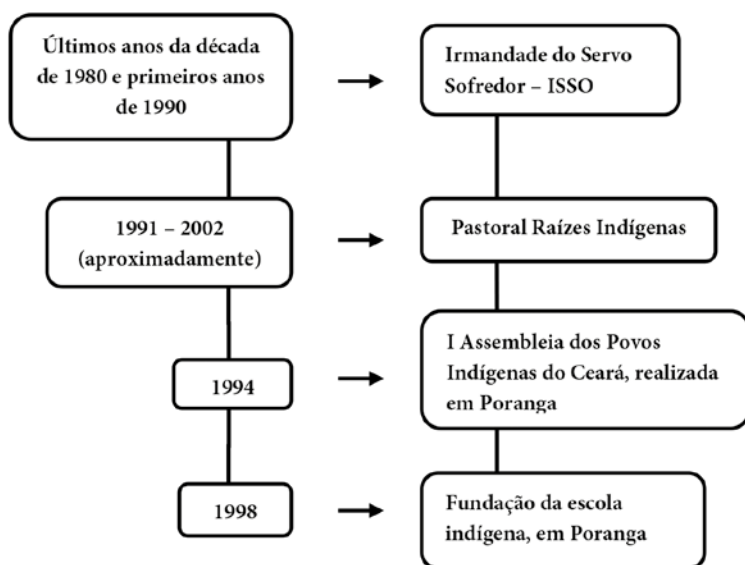
Os “encontros discursivos” acerca das questões indígenas entre os religiosos da Diocese de Crateús e as ideias dos missionários católicos dispersos pelas aldeias do Brasil teriam sequência no final da década de 1980. Nesse período, Irmã Margarte fez uma visita aos índios Myky, no município de Brasnorte, no Mato Grosso. Lá conheceu o Padre Thomás de Aquino Lisboa, que participara do grupo de não indígenas que fizera os “primeiros contatos” com os Myky em 1971, gerando a “aproximação” desse povo à sociedade

nacional. Irmã Margarete também conheceria outra missionária, Elisabeth Rondon, que trabalhava como alfabetizadora na aldeia utilizando a língua nativa dos Myky. Para Margarete, esta seria uma experiência que marcaria sua trajetória missionária, já que seu interesse pela “cultura indígena” havia se revelado quando ainda morava na Europa. Nas suas próprias palavras:

Em 1989 recebi um convite para visitar os Myky, no Mato Grosso. Esse povo indígena tinha apenas trinta anos de contato (sic) com a sociedade nacional e estava reduzido a 42 membros na aldeia. Nesta visita só fui ‘olho, ouvido, percepção. Achei eles tão parecidos com o povo do Jardim das Oliveiras (bairro de Poranga, onde eu morava) (MALFLIET, 2009, p. 422).

A “semelhança” entre o povo do Jardim das Oliveiras, em Poranga, e os povos indígenas, além do citados Miky, seria justificada pela religiosa através de alguns “hábitos” dos primeiros: o “senso de liberdade”, a facilidade de “partilhar”, a “intuição”, a interpretação do canto dos pássaros e dos sonhos. Da mesma maneira, ao exibir filmes e fotografias dos Myky demasiadas vezes para as famílias do Jardim das Oliveiras, a missionária registrou que as reações delas apontavam para a identificação de semelhanças físicas e de “hábitos culturais” entre elas e os Myky. Dentre os participantes desses encontros, estavam os leigos e as pessoas que faziam parte de entidades vinculadas à Diocese, nas quais se destacaram os trabalhadores e camponeses que integravam uma confraria religiosa: a Irmandade do Servo Sofredor (ISSO). A partir desse trabalho de identificar “semelhanças”, a “ascendência indígena” dos integrantes da ISSO veio à tona a partir de histórias de “antepassados indígenas” que eram narradas por eles nos encontros da confraria. Essas maneiras de “desencavar” as “histórias indígenas” constituiriam, em nossa visão, a primeira fase do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça de Poranga, na década de 1990, principal *lócus* de nossas análises. Os encontros da ISSO favoreceram o começo das “descobertas”, que seriam continuadas na Pastoral Raízes Indígenas. Visualizo a primeira fase do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça a partir do esquema abaixo:

**FLUXOGRAMA 1:** A primeira fase do *Circuito de Pesquisas* – A organização Tabajara e Kalabaça na década de 1990.



FONTE: O autor.

Logo, os “animadores” da ISSO perceberam que seria necessário um espaço exclusivo para discutir as “histórias indígenas” que eram descobertas, situação que corroborou para o nascimento da Pastoral Raízes Indígenas, embora não tenha sido o único motivo para que ele fosse criado, como veremos mais a frente. Esses códigos de “desvelamento” fundamentariam os métodos empregados pelos “animadores” da pastoral para promover as autoidentificações indígenas na região de Crateús. Antes de seguirmos com a argumentação em torno das *identificações* produzidas pelo *circuito de pesquisas*, continuemos a descrição sobre as entidades que fizeram parte dele em sua primeira etapa, assim como de alguns de seus articuladores, para entendermos que havia outros fatores que estimularam o início dos trabalhos pastorais.

Irmã Margarete chegou à Diocese de Crateús em 1977, vinda de uma temporada de vários anos de trabalhos na Arquidiocese de Recife. Durante certo período, atuou como Secretária de Dom Fragoso e também fazia visita às paróquias da Diocese para “experiências de oração”. Em 1978, a Paróquia de Poranga contava seis anos sem a presença fixa de um padre. Neste ano, durante uma ida à Poranga acompanhando o Padre Fredy Kunz, Irmã Margarete se compadeceu com essa ausência sentida pela população católica local e resolveu se estabelecer nessa Paróquia em 1979. Ela trabalharia durante a década de 1980 com as organizações populares que seriam articuladas nos vários municípios cobertos pela atuação da Diocese, embora boa parte de suas atividades tenham sido desenvolvidas em Poranga. Antes de colaborar na criação da Pastoral Raízes Indígenas, um marco na mobilização indígena na região de Crateús, Irmã Margarete havia se vinculado à ISSO, entidade que teria uma importante cota de responsabilidade nos “resgates de memórias indígenas” Tabajara e Kalabaça. Num primeiro momento, essas “memórias indígenas” implicavam em conhecer as “origens remotas” daquelas pessoas. Com a permanência dos diálogos sobre essas temáticas, surgiram as primeiras autoidentificações, impulsionadas por processos de *alteridentificações* e, naquele momento, ainda não haviam revelados etnônimos.

Além da missionária, outros leigos também participaram, simultaneamente, das duas entidades. A ISSO havia sido fundada em 1976 no Ceará pelo Padre suíço Fredy Kunz, o mesmo que assina um dos artigos no livro *A Espada de Gedeão*. Ao lado dele, Irmã Margarete escreveu o texto que embasa o manifesto da ISSO. Fredy Kunz, que ficou mais conhecido localmente pelo nome de Padre Alfredinho, estava na Diocese desde 1968. Havia sido atraído pela “reputação” das experiências desenvolvidas na região pelo fato de a Diocese ser, segundo ele, uma “espinha na garganta da ditadura”. Uma vez em Crateús, sua primeira aproximação com as camadas populares se deu através de um grupo de mulheres que trabalhavam como prostitutas. Foi convidado para visitar uma prostituta que agonizava em decorrência de uma tuberculose. Ela se confessou ao padre, comungou e recebeu dele a extrema-unção. A mulher, que residia num casebre na periferia de Crateús, faleceu alguns dias depois. Padre Alfredinho narrou



que o seu encontro com a mulher lhe fez enxergar na face da moribunda o reflexo da presença de Jesus Cristo (BAVAREL, 1992), fato que o fez alugar o casebre em que ela morava após a sua morte. Residiu por mais de três anos na casa, que se localizava numa zona de prostituição. Nesse entremeio, exercitou o desapego às coisas materiais, passando a acreditar que para viver com os pobres não precisaria de dinheiro. Essas condutas “franciscanas” o acompanhariam pelo resto de sua vida. Com as prostitutas de Crateús ele desenvolveu o Ninho, um movimento religioso de apoio a elas existente em outros países, na qual um grupo de escolarização foi criado para os seus filhos. Dom Frágoso sustentou o apoio às várias iniciativas do Padre Alfredinho.

Com a perseguição militar ao pároco do município de Tauá, Padre Alfredinho assumiu o comando dessa Paróquia em 1972. Foi morar na zona rural deste município, onde optou por trabalhar na agricultura como as demais famílias da localidade. Expressou seu apoio às organizações sociais de Tauá, convocando uma numerosa assembleia das CEBs na sede municipal, situação que ativou a vigilância dos militares. Voltou a residir em Crateús, em 1979, para cuidar de problemas de saúde. Aí, o padre se notabilizou por se envolver com as problemáticas relacionadas às secas, ocorridas entre 1979 e 1984, participando como trabalhador das “frentes de trabalho” (“bolsões da seca”) e na mobilização de campanhas locais. Duas dessas campanhas tiveram uma razoável aceitação popular. Uma delas ficou conhecida como “porta aberta aos famintos”, na qual as pessoas deveriam pregar um cartão verde nas fachadas de suas casas para anunciar que havia comida a ser dividida com aqueles que chegavam famintos à cidade de Crateús. Era uma posição de confronto à elite local, que via os flagelados como possíveis saqueadores. A outra campanha, que ficou conhecida como “Lixbrás” (Lixeiros do Brasil), instava os moradores de Crateús à limpeza das ruas dos bairros pobres.

O embrião da ISSO nasceu nessa perspectiva, ou seja, estar ao lado dos “excluídos” significaria também passar pelos mesmos “sofrimentos” deles. Os “excluídos” da região de Crateús seriam a versão local dos “excluídos” descritos pela Bíblia. Alfredinho estimularia, então, o encontro regular daqueles que se

solidarizariam com os “sofrimentos” alheios, para a celebração de orações, cânticos, compartilhamentos de jejuns e/ou alimentação. Como símbolos da confraria foi escolhido um triângulo vermelho de cabeça para baixo, com listras brancas e azuis e uma numeração. É o mesmo símbolo utilizado pelos nazistas para categorizar certos tipos de prisioneiros dos campos de concentração, prisão que o Padre Alfredinho havia sido submetido. A numeração designava um dos prisioneiros que havia escolhido morrer no lugar de outro, com quem Alfredinho havia convivido.

Vários grupos da ISSO foram fundados nos municípios da Diocese de Crateús. Em Poranga, Irmã Margarete contribuiu na organização de vários deles. Os grandes encontros dos grupos da ISSO foram mobilizados sob o formato de romarias religiosas, onde uma cidade era escolhida para sediá-la. Para financiar as viagens dos grupos, os seus integrantes faziam pequenos trabalhos em mutirão para comercialização – artesanatos, remédios caseiros, comidas e produtos de limpeza. Sobre parte desses trabalhos, Alfredinho nos fala que “em Poranga se faz colar na tradição indígena” (KUNZ, 1997, p. 86). Na primeira romaria da ISSO, em 1988, Maria Amélia, ex-missionária do CIMI que estava trabalhando com os Tremembé de Almofala, identificou “fisionomias indígenas” no biótipo de vários participantes (LIMA, 2010; PALITOT, 2010). Conversando com uma das romeiras, Maria Amélia introduziu alguns assuntos sobre uma possível indianidade que ela carregava em sua fisionomia. O diálogo se desdobrou na ascendência familiar da romeira, fazendo que ela se “assumisse” como indígena a partir desse referencial. A romeira, Tereza Kariri, atualmente uma importante liderança dessa etnia em Crateús, seria, pois, a primeira indígena a se assumir na região. Tereza Kariri tinha uma identidade indígena “submersa” e o contexto funcionou para tornar visível socialmente o que lhe estava, de alguma forma, presente, embora não fosse público.

Os grupos da ISSO eram formados por sete integrantes que se reuniam frequentemente e que também faziam visitas de oração às residências de pessoas doentes, moribundas, enfim, que estivessem passando por algum tipo de “sofrimento”. Recuperar experiências de “sofrimento” presentes na tradição

oral, bem como na história local também fazia parte dos diálogos propostos. No livro de Padre Alfredinho *A ovelha de Urias: o grito do justo oprimido*, ele narra duas tramas envolvendo conflitos entre escravos e elites da região (KUNZ, 1992). Também são descritos “sofrimentos” de índios, agricultores e moradores de periferias pelo Brasil. Eram temas que provocavam “desabafos” e desvelavam histórias entre os demais participantes. Sobre estes, Padre Alfredinho afirmou: “são os habitantes dos bairros e favelas que animam os retiros e celebrações abertos à expressão dos negros e índios” (KUNZ, 1997, p. 109). Em Poranga, várias mulheres, mães de família, dispuseram-se a participar das reuniões. Não por acaso, muitas “histórias indígenas” foram extraídas de suas narrativas. Uma das integrantes em Poranga nos fala:

Começamos com a irmandade, grupo de 7 [...] estávamos se arrumando pra ir pra romaria de Juazeiro [...] fazia tapete, boneca, pano de pote [...] já nas casas dos doentes fazia sopa e rezava o pai-nosso pra ver se Jesus Cristo e Deus resolviam [...] aí contamos os jeitos de nossa família, de que primeiro tinha índio, mas ninguém queria falar. Não tem um pé de pau muito grande? Ele morre né, mas fica alguma raiz que vai brotar, assim somos nós aqui. Dentro da irmandade foi descoberta as nossas raízes indígenas (Dona Cícera Zacarias, entrevista realizada em maio de 2010).

O estímulo às “histórias indígenas” dentro dos encontros da ISSO e, posteriormente, na Pastoral Raízes Indígenas, também resultaram de outras aspirações de alguns religiosos da Diocese. Nesse ínterim, devemos lembrar das ponderações de Rufino (2006), quando afirmou que o impacto da noção de *inculturação* no seio da Igreja Católica no fim dos anos de 1980 provocou nos religiosos a necessidade de discutir as “questões culturais” dos locais em que eles atuavam. Irmã Margarete, em conversa com Dom Fragozo, constataria que os membros das pastorais eram “analfabetos de pai e mãe em termos de raízes da cultura popular cearense” (MALFLIET, 2009, p. 422). Baseados nesses anseios, os religiosos identificaram que as “raízes culturais” do povo da região de Crateús estariam vinculadas aos “hábitos de origem indígena”,

passando, então, a levar em consideração a questão da “diferença” entre alguns segmentos dos “excluídos”. Em outras palavras, a alteridade entraria na agenda de trabalhos da Diocese, ratificando um movimento de percepção da diferença que acontecia em escalas mundiais e nacionais (sobretudo pelos trabalhos do CIMI). A missionária afirmou que:

Em 1991, numa conversa com Dom Fragoso, ele mostrou sua preocupação que na Diocese nada avançava no sentido da cultura indígena. Ele estava na Comissão Latino-Americana de preparação dos Quinhentos Anos do Continente. Eu lhe respondi que não era tanto esforço para mim puxar esta discussão na Diocese, e que eu senti a obrigação de conversar com quem encontrava para fazer avançar esta dupla conscientização da cultura indígena. Ele respondeu com muita força: “Eu lhe peço, faça o que puder na Diocese para avançar neste sentido!”. E daí, nasceu a Pastoral Raízes Indígenas (MALFLIET, 2009, p. 425).

A criação da Pastoral Raízes Indígenas aperfeiçoaria o trabalho que fora iniciado na ISSO, à medida que se dedicaria apenas a trabalhar os “assuntos indígenas” nos bairros e comunidades rurais da Diocese de Crateús. Em Poranga, as reuniões mobilizadas pela pastoral aconteciam numa pequena capela, cujo padroeiro é Santo Antônio, no bairro Jardim das Oliveiras. Palitot (2010) registrou que houve certa resistência dos religiosos da Diocese na aprovação da Pastoral Raízes Indígenas, inclusive o Conselho Pastoral teria votos contra a criação da entidade. Todavia, o apoio de Dom Fragoso foi essencial para a continuidade da pastoral. Lima (2010) argumentou que a Pastoral Indígena atuou num primeiro momento em parceria com a Pastoral da Consciência Negra, que existia na Diocese há alguns anos. Nesse intervalo, as “pesquisas de origens” vislumbravam as “raízes negras e indígenas”. Abigail, uma integrante da Pastoral do Negro descreveu assim sua trajetória:

Desde 1983 estou participando do Movimento Negro, tentando resgatar as nossas raízes afro-brasileiras, para podermos ocupar o lugar que é nosso, nessa sociedade de três raças. Temos grupos em

cinco paróquias: Tauá, Quiterianópolis, Parambu, Poranga e Crateús (THOMÉ, 1994, p. 29).

Entretanto as “histórias indígenas” sobressaíam em quantidades sobre as “histórias negras”, fator que permitiu o descolamento das duas pastorais e evidenciou o trabalho da Pastoral Indígena, em detrimento das ações da Pastoral Negra (LIMA, 2010). Algumas famílias que participavam da Pastoral do Negro viriam a se identificar como indígenas posteriormente. Nesse caso, podemos dizer que se ressaltou o elemento da “mistura” que era visto como o mais importante pelas famílias e pelos missionários, ou seja, aquele elemento que lhes dariam *condições de existência* (BOURDIEU, 1994) de realizar seus investimentos “culturais” e “políticos”. Voltando ao tema da pesquisa, os religiosos da Diocese de Propriá, em Sergipe, já haviam experimentado algumas metodologias entre os Xokó, ainda no final da década de 1970:

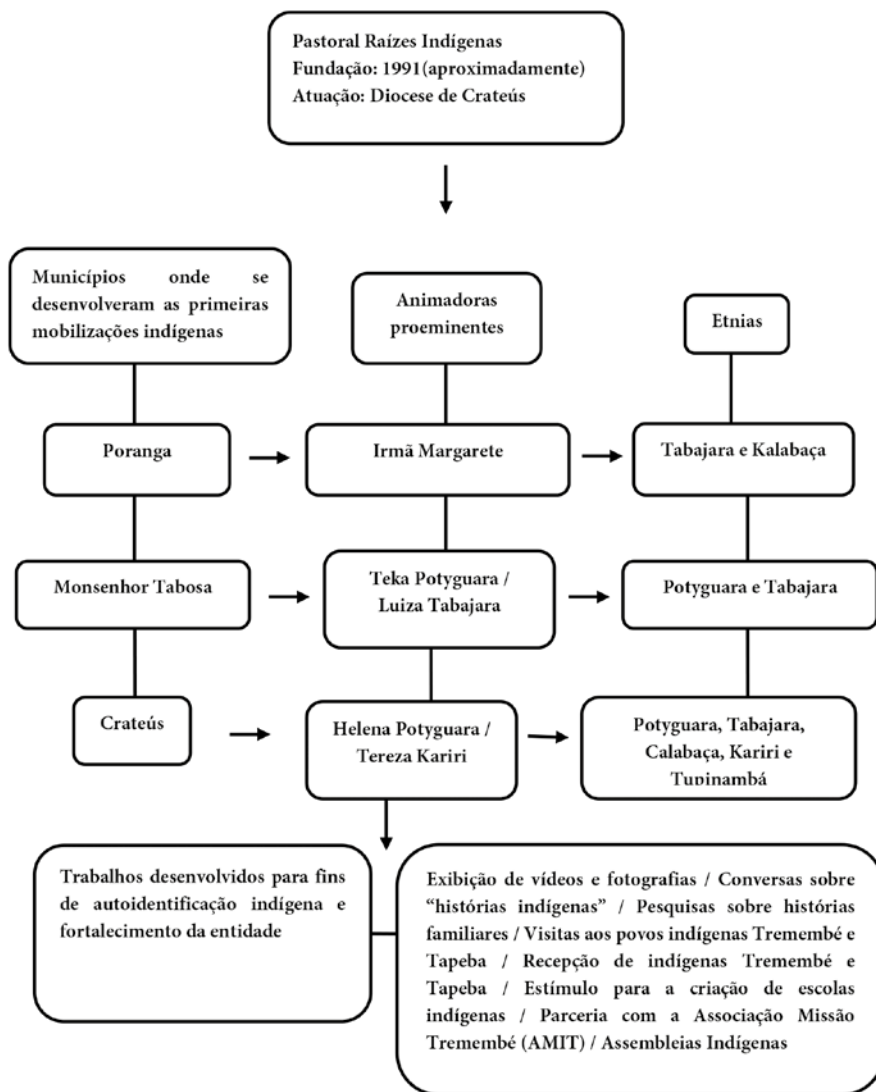
O trabalho de “animação cultural” e de “pesquisa” da equipe missionária da Diocese de Propriá, que permitiu aos “caboclos da Caiçara” reconstituírem a memória de sua posse ancestral sobre as terras da Ilha de São Pedro e recuperarem o etnônimo Xokó, foi uma das primeiras, senão a primeira dessas situações em que a Igreja Católica atuou diretamente em um processo de identificação no contexto das etnogêneses dos anos 1970 (ARRUTI, 2006a, p. 407).

O caso Xokó seria um considerável exemplo de como as “pesquisas da memória” realizada pela equipe missionária seria aliada aos estudos históricos de pesquisadores da universidade (FRENCH, 2004). Anos depois, em meados da década de 1980, religiosos vinculados à Arquidiocese de Fortaleza realizaram “pesquisas de memória” semelhantes entre os índios Tapeba (AIRES, 2009). Os *religiosos engajados* (DEUS PINHEIRO, 2012) atuaram, nos anos de 1980, nas mobilizações Tremembé e Tapeba, nos anos de 1990, trabalharam na organização dos Pitaguari, Jenipapo Kanindé e entre as várias etnias da região de Crateús. A Pastoral Raízes Indígenas esboçou a seguinte configuração<sup>8</sup>:

---

8 As ações da Pastoral Indígena se expandiram por outros municípios da Diocese de Crateús. Em alguns

## FLUXOGRAMA 2: Configuração da pastoral Raízes Indígenas.



FONTE: Autoria própria.

municípios não foi possível realizar mobilizações indígenas. Num segundo momento, foram mobilizados coletivos indígenas em Novo Oriente, Quiterianópolis e Tamboril.

Na Diocese de Crateús, três mulheres seriam fundamentais na organização das bases da Pastoral Indígena e de suas “pesquisas de origens”. Em Poranga foi Irmã Margarete, em Monsenhor Tabosa foi Teka, oriunda desse município e com experiência de trabalho de vários anos no CIMI da Amazônia e em Crateús foi Helena, uma integrante da ISSO local (LIMA, 2010; PALITOT, 2010). As duas últimas, ao pesquisar suas histórias familiares, descobriram suas ascendências indígenas e passaram a se identificar como tal. Em seguida, outras “animadoras” se identificaram como indígenas a partir do mesmo procedimento. Com o apoio das “animadoras”, as “bases” iniciaram os seus processos de autorreconhecimento através de pesquisas que faziam com seus pais, tios e avós. Se a ISSO “descobriu” as “raízes indígenas”, a Pastoral aprofundou o desvelamento delas, produzindo *alteridentificações* e, conseqüentemente, autoidentificações.

Um registro filmado de um encontro da Pastoral em 1993 contribui para sedimentar um dos pontos em nossos argumentos. Trata-se da *ponte semântica*<sup>9</sup> que a Pastoral buscava desenvolver entre as suas atividades e as noções de “cultura”, que se desenvolviam nos demais movimentos católicos indigenistas do Brasil e da América Latina. Nos primeiros discursos do citado encontro, Teresa Kariri faz as seguintes considerações:

Bom dia pessoal! Olhe vai ser cantado aqui o canto da Virgem de Guadalupe, esta santa apareceu a um humilde homem, um índio, por nome de João Diego. Ele era um home temente a Deus e, por isso, ela, Nossa Senhora de Guadalupe, escolheu ele. Vocês prestem bem atenção o cântico que é a história dela (Tereza Kariri, vídeo Pastoral Raízes Indígena, 1993).

Ela começou a cantar: “*Com rosto de índio Maria desceu e ao índio João ela apareceu [...]*”, e todos os presentes - homens, mulheres e crianças - acompanharam-lhe no coro. A história da aparição da Virgem de Guadalupe ao índio passou-se no México e foi apontada por Rufino (2006) como “uma

---

9 Expressão de Axel Honneth, citada por Arruti (2006).

das expressões mais significativas do dialogismo contido na inculturação” (idem, 266). Essa característica da *inculturação* - o dialogismo, que tornava missionários “nativos” dentro da “cultura indígena” - seria uma das novidades trazida por esse conceito aos missionários. A tradicional via de mão única que se apresentava através da “boa nova”, dirigidas pelos religiosos aos índios, deveria ser posta em xeque. Ou seja, na *pedagogia inculturada* (idem), os missionários teriam muito a aprender com os conhecimentos indígenas. Os índios seriam capazes de acessar a Deus sem necessariamente sofrer a mediação religiosa dos missionários, como mostrou o caso mexicano. A *pedagogia inculturada* tinha como pano de fundo o questionamento dos “valores culturais europeus” que, porventura, estivessem introjetados nos trabalhos indigenistas dos missionários.

Na reunião, realizada num espaço comunitário de um bairro periférico de Crateús, as paredes do lugar estampavam alguns cartazes de campanhas recentes promovidas pela CNBB e CIMI, nas quais estão escritos em grandes letras: “500 anos de opressão e luta” (Cartaz da Semana dos Povos Indígenas de 1991) e “Cinco séculos de resistência” (Cartaz da Semana dos Povos Indígenas de 1992). Outro cartaz expõe o tema do 8º Encontro Intereclesial das CEB’s de 1992: “Povo de Deus renascendo das culturas oprimidas”, no Rio Grande do Sul, evento que contou com uma expressiva participação indígena. Esses cartazes “anunciariam” as perspectivas de trabalho pastoral indígena que estariam por acontecer após as “descobertas” das “raízes” e da “cultura” (geradoras das possibilidades de autoidentificações), a saber, a luta por direitos diferenciados.

A adesão da Pastoral a esses referenciais, “cultura” e “raízes”, reforçaria a procura de elementos que configurassem os símbolos das particularidades locais dos grupos de pessoas que se “descobriam” indígenas. Os depoimentos de Margarete (um em 1994 e outro em 1995) evidenciam a noção que se constituía de uma “cultura indígena local”:

A cultura foi, em grande parte, transmitida pelas mulheres que, “pegadas a dente de cachorro”, da noite para o dia se tornavam “mulher de português”. Não podiam ensinar sua língua, nem transmitir suas



crenças e ritos aos filhos. Mas transmitiram a eles o sentir profundo e muitos costumes caseiros que ainda se encontram no interior: modo de fazer a cozinha no terreiro, num fogão de três pedras (mesmo quando há lugar na casa para a cozinha); modo de acocorar-se no chão sobre os calcanhares; modo de comer com as mãos, todo mundo reunido em volta de uma esteirinha no chão, dormir em rede, combinar as coisas juntos etc. Transmitiram também muitos traços físicos característicos do povo daqui: rosto redondo, maçãs salientes, cabelos negros azulados, brilhosos, jeito de rir, de prostrar, expressões faciais. Mesmo sem ligar isso à sua origem, de forma quase inconsciente, o povo do interior conserva muita coisa da cultura indígena (depoimento da Irmã Margarete, apud THOMÉ, 1994, p. 27).

Tem os Potiguara, tem algum Kariri, tem perto da Serra Grande, no pé da Serra tem muito Tabajara e outros que não sabem ainda, mas que se sentem indígena, que tem gosto da Natureza, que tem toda a ciência indígena. É impressionante quando a gente se reúne e quando vai com dois, três dias na mata, como vivem. Também, os grupos, eles se fortificam muito juntando-se a macumba dos negros, mas aí eles recebem a corrente de caboclo. E é outro jeito, a meu ver, que culturalmente eles se reforçam<sup>10</sup>.

Ou seja, para que o processo de descoberta das “raízes indígenas” tivesse continuidade, seria necessário descobrir a “cultura”, que, nos termos pastorais, para os próprios indígenas de Poranga, seria um “jeito de ser” ou um “jeito diferente de ser”. A “diferença” estaria operando nos “hábitos” cotidianos transmitidos pelos mais velhos. A “herança indígena” justificaria as maneiras de se relacionar com a “Natureza”, de produzir “ciência indígena” e na interferência do elemento “caboclo” nos terreiros de Umbanda da região. As pesquisas pastorais entrelaçavam, portanto, “história” e “cultura”. A transmissão das “características indígenas”, como “força”, “cor” e “jeito calado” seria assegurada, inclusive, pelo “sangue indígena” herdado dos mais velhos

---

10 Depoimentos de Irmã Margarete transcritos a partir de vídeo realizado durante a II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, Maracanaú, 1995.

pelas atuais gerações, como pode ser constatado em vários depoimentos contidos na filmagem da reunião da Pastoral em 1993:

Filha da Animadora: [...] ter o sangue forte, quando eu estou junto com eles, que tem o sangue bem forte mesmo, eu me sinto irmã, me sinto bem a vontade [...] não vou negar, né. O sangue que eu tenho [...] tá no rosto.

Mulher 1: Minha vó, ela tinha o sangue, ela era índia, né. Ela não era daqui, ela era do Rio Grande [...] a gente já é, assim, mais um pouco moreno, mas eu sei que eu tenho sangue indígena. Porque tenho uma parte indígena e a outra negra. Mas eu sou muito feliz por eu ter esses dois sangues.

Mulher 2: Eu penso que na minha família, por parte do meu pai, tem sangue de índio. Pois eu alcancei o meu avô. Ele era moreninho. E eu penso por aí assim, que meu avô era índio.

Mulher 3: Antes eu não sabia quem eu era. [...] eu ainda não sei [...] ainda não descobri ainda [...] mas eu tô tentando descobrir e me sinto muito feliz de saber que tenho este sangue indígena. Quer dizer, meu pai era neto de índio e minha mãe era negra pura. Então eu me sinto muito feliz de saber que eu tenho esses dois sangues. De negro e de índio.

Homem: Eu via falar meus avós e o meu pai falar dos índios, né. Ele é bem moreninho. E eu acho que essa parte, talvez, de eu ser também moreno, acho que eu tenho sangue de índio também.

Animadora 2: [...] este sangue que corre nas nossas veias, este jeito calado, quieto [...] que a gente seja cada vez mais forte, assumindo o nosso jeito indígena, que esse que a gente carrega há muitos séculos nas veias.

Mulher 4: [...] meu pai me falou que o bisavô dele, o avô dele, tinha sido pegado por cachorro na serra. E todo mundo, e a família dele, quase todos só têm sangue de índio, né. Ele também é caboclo. E minha mãe

ela num é, mas e se me pai é caboclo eu já puxei a raça do meu pai (REUNIÃO, 1993<sup>11</sup>).

Aparentemente, é bastante curioso o fato de quase todas as pessoas que forneceram depoimentos ao vídeo de 1993 se reportarem ao “sangue” como atributo de indianidade herdada pelo parentesco ou definidor de traços físicos e comportamentais especificamente indígenas. As análises de Reesink (1999) adotam a categoria “sangue”, ao lado de “raça” e “família”, como vetor sociocultural que, para alguns povos indígenas, são retratadores de sua “herança indígena”. Em Poranga, há relatos, por exemplo, em que o “sangue” surge ao lado da “história indígena” como marcador da “herança indígena”: “O que importa é o sangue indígena que corre nas nossas veias, a nossa história, a sabedoria dos nossos sábios” (Professora Eliane, entrevista em maio de 2010). O que leva as pessoas a justificarem suas autoidentificações nos contextos estudados por esse trabalho, como estamos a demonstrar, são suas “histórias indígenas” pesquisadas por eles e seus “hábitos culturais” contraídos pela experiência familiar. E para vários narradores indígenas, tais características são legadas através do “sangue”.

## **2.4 ASSEMBLEIAS, TROCAS E REGIME DE ÍNDIO**

A organização de encontros entre os indígenas da região de Crateús e os indígenas já mobilizados de municípios do litoral cearense seria uma marca das ações indigenistas desenvolvidas através de alianças entre a Pastoral e a AMIT. Além das trocas que se estabeleciam entre os indígenas, os encontros também possibilitaram a continuidade de “pesquisas” sobre histórias indígenas e familiares.

Em 1994, um ônibus desembarcou na pequenina cidade de Poranga. Dessa vez os passageiros não desembarcaram na praça da Igreja Matriz, que serve como o ponto de parada na ausência da rodoviária. Os passageiros desceram

---

11 Depoimentos transcritos a partir do vídeo Pastoral Raízes Indígenas. Reunião da Pastoral Raízes Indígenas. (REUNIÃO, 1993).

no bairro Jardim das Oliveiras, um quilômetro após a sede do município, local onde se ensaiava uma mobilização indígena. Eles vinham de municípios litorâneos cearenses. Alguns se afirmavam como índios Tremembé e Tapeba, coletividades que se organizavam há quase dez anos no Ceará, acumulando experiências de ações em prol de direitos indígenas, dentre as quais estavam os conhecimentos adquiridos em torno de campanhas pelo direito à terra indígena. Da Paraíba, vieram lideranças Potiguara, únicos índios participantes que já gozavam de uma terra demarcada. Outros participantes do Ceará, como os Pitaguari e os Jenipapo Kanindé, há alguns poucos anos haviam iniciado suas organizações. Também participaram desse acontecimento, alguns indígenas vindos da região em que Poranga está localizada: os sertões de Crateús.

A ida dos indígenas à Poranga contou com apoios significativos por parte de instituições missionárias, que atuavam junto deles durante boa parte dos anos em que esses grupos vinham se organizando. Nesse processo, destacam-se os trabalhos da AMIT e da Pastoral Indigenista<sup>12</sup>, esta ligada à Arquidiocese de Fortaleza. Essas entidades promoveram a viagem desses povos à Poranga em 1994, através de parceria com a Pastoral Raízes Indígenas. Não era a primeira visita dos índios à região, visto que, nos quatro últimos anos daquele período, ocorreram romarias à “Furna dos Caboclos” (PALITOT, 2010), localizada no Distrito de Monte Nebo, em Crateús – local onde a tradição oral registrou a ocorrência da matança de um grupo de índios. Eram romarias que contavam com a presença de índios do litoral e com pessoas que iam se identificando como indígenas na região de Crateús. Com efeito, esse processo resultou na transformação das “romarias indígenas” em assembleias indígenas (PALITOT, 2010).

As aproximações entre os povos indígenas do litoral cearense e os do Semiárido implantavam-se como mais um dispositivo para conectar as “memórias indígenas”, que eram afloradas nas pessoas que participavam das “animações”, às autoidentificações. Os índios do litoral, já organizados, iriam

---

12 Para mais detalhes sobre a atuação da Pastoral Indigenista, ver os estudos de Aires (2009).

contribuir no processo de “pesquisa”. O evento, que tinha como propósito a troca de experiências, ficou conhecido como a I Assembleia Indígena do Ceará.

Efetivamente, as reuniões entre os povos do litoral e os povos do Sertão foram indispensáveis para as mobilizações étnicas que ocorreram em Cratêus, Poranga e Monsenhor Tabosa no início da década de 1990. Foi expressivo o aprendizado proporcionado por esse encontro, afinal, se tratava de incluir os povos do Sertão nas dinâmicas políticas de organização étnica. Ser reconhecido por outros indígenas como “parente” é fundamental para reconhecer a si mesmo, então o valor simbólico deste evento chega a ser maior do que as trocas em si.

As trocas, tal qual Andrade (2008) chamou atenção em estudo sobre os índios do Submédio São Francisco, fortaleceram a ideia de um *regime de índio* (GRUNEWALD, 2004; CARVALHO, 2011) no Sertão cearense. O uso de adornos, a nomeação de lideranças indígenas, a dança do Toré e o contínuo “resgate cultural” operaram como excelentes contribuintes no processo de mobilizações por direitos diferenciados, que viriam nos anos seguintes.

Magalhães (2007) nos lembrou que a Assembleia de 1994 ocorreu um ano após a “Campanha pela demarcação das terras indígenas no Ceará” e Leite (2009) reafirmou que tal campanha foi uma das ações do “Ano Internacional dos Povos Indígenas no Mundo”. Uma das participantes da assembleia de 1994 nos testemunhou: “Aconteceu debaixo dos pés de manga do finado Antônio Marinho [...] na Assembléia foi plantada as sementes [...] depois começemos a trabalhar nos grupos [...] Botava palha de palmeira na cabeça dos meninos, botava umas florzinhas, umas tiras” (Dona Cícera, Tabajara de Poranga em entrevista em maio de 2010). Esse trabalho, que tornou visível a “cultura”, materializou e reificou a “identidade” para outrem e para si. Tratou-se de um conjunto de “questões culturais” materializadas num modelo definido pelas *complexas realidades da coexistência étnica* (BARTH, 2005, p. 37), que se encontram em constante disputa.

De 1994 em diante, os índios de ambas as regiões passaram a se encontrar anualmente, além de algumas lideranças de ambas as partes empreenderem

viagens com frequência para as áreas dos “parentes”, ajudando a fomentar um *campo semântico da etnicidade* (VALLE, 2004). O relatório final da Primeira Assembleia destacou que:

Nossa Assembleia teve debate sobre a nossa cultura e as nossas lutas e dificuldades. Teve alegria, dança, brincadeira, receitas de remédio natural e curas. Uma mistura do nosso passado e dos dias de hoje. Temos aprendido a trabalhar, a entender melhor os nossos direitos, e nos organizar em cada área e entre nós todos, reunidos. E contado com apoios que têm ajudado muito na nossa luta. Temos viajado, visitado outras aldeias e conhecido as experiências de outros povos, nossos parentes indígenas. Isso tudo tem ajudado na nossa peleja pela demarcação e reconhecimento oficial da nossa terra e da nossa identidade indígena. Nós temos que batalhar para conseguir a nossa terra. Entre nós e também junto da sociedade e do governo estadual porque a solução dos nossos direitos é uma decisão política. Esta Assembleia foi um momento de muita força espiritual. Deu muita animação e coragem na nossa vida e na nossa luta (I ASSEMBLEIA, 1994)<sup>13</sup>.

As primeiras assembleias, como uma continuação do trabalho pastoral, levaram adiante as tentativas de “descobertas” das “histórias e culturas indígenas”. Em 1994, parte dos debates foi realizada por meio da divisão de pequenos grupos, que se encarregariam de apresentar os seus resultados para o grande público. Como tema das discussões de grupo, escolheram-se dois tipos de questões. As primeiras priorizavam as histórias a serem “descobertas” a partir de pontos como: “resgate das nossas raízes: quem somos nós?” e as segundas privilegiavam os temas “culturais”, através das seguintes perguntas: “de onde vieram os nossos antepassados? O que a gente sabe dos costumes e das tradições dos mais antigos?”.

Durante um dos intervalos da Assembleia de 1995, em Maracanaú, onde vivem os índios Pitaguari, as animadoras da Pastoral Raízes Indígenas reuniram

---

13 Relatório transcrito a partir de vídeo realizado durante a I Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, em 1994.

um grupo de participantes oriundos de Crateús, Poranga e Ipueiras. Como o evento estava sendo acompanhado por uma equipe de cinegrafistas, sendo esta convocada pelas animadoras para registrar alguns depoimentos desses indígenas. As animadoras fizeram as perguntas que geraram os depoimentos. No trecho, é importante percebemos os conteúdos dos depoimentos, mas também os conteúdos das perguntas, que são reveladoras dos métodos pastorais utilizados para “desencavar” histórias:

Mulher 1: Cachoeira Grande<sup>14</sup>. A Cachoeira Grande é extremado o Piauí com o Ceará, agora eu não sei onde é essa divisa né, porque é muito largo, não sei onde é essa divisa. Então, é a família Pereira, que é família, que é dos índios Guarai<sup>15</sup>.

Animadora 1: Guarai, a senhora pesquisou isso de quem, da sua tia?

M1: Dos meus tios.

A1: Dos tios né? Que ficou lá, os troncos.

M1: Dos mais velhos, que nós falamos que nós vê lá, né.

A1: Dos mais velhos.

M1: O mais velho que tem, só tem esse mais velho.

A1: Ele fala que é dos Guarai?

M1: Ele fala que é dos índios, nós, os Pereira, pertence aos índios Guarai, que é da nossa família, que nós somos Pereira. Você sabe que eu me assino Maria José Pereira e outros lá em casa tudo é Pereira, meu pai era Francisco Pereira da Costa.

---

14 Distrito do município de Poranga.

15 Não há registros na literatura histórica sobre a presença indígena no Ceará desse etnônimo. Também não há registros de mobilizações indígenas contemporâneas que o utilize.

A1: E a Dona Teresa?

Mulher 2: As mesmas palavras de minha irmã eu confirmo.

A1: A senhora foi junto com ela fazer a pesquisa?

M2: O dinheiro que mandaram não foi pra nós ir, naquele nosso dia? Quando nós encontramos nossa tia nós perguntamos a ela [...] o juízo dela é bem certo, aí ela orientou nós que nós somos desse mundão de longe. Guaráí. Aí nós tamo lutando por essa vida de índio.

M1: Nós acompanha esse rapaz aqui, nós anda com ele, ele é da...

A1: Geraldo você é dos Mereré?

M1: Ele é da tribo dos...

Homem 1: Tabajara

M1: Tabajara, que é do Piauí.

H1: Todinha.

A1: E você Geraldo, é da família... Qual sua família? Mereré?

H1: É.

A: Ligado aos Kalabaça?

H1: Hum rum.

A1: Você não conhece mais um pouquinho da sua história não? Do seu pai, da sua mãe?

H1: Não, porque foi descoberto agora.

A1: Foi descoberto agora.



M2: É como nós.

Animadora 2: Embora seja muito antigo, né. Porque já nos livros antigos do Ceará tá marcado os Kalabaça.

A1: Mas esse daqui é mesmo da gema dos Kalabaça.

A2: É da gema.

A1: Dos Mereré. E o Batata? É casado com uma Mereré? Ele é casado com uma sobrinha...

M2: Esse menino, ele é meu filho, e aí casou com uma menina que ninguém sabia de que família era, né. Aí nessas nossas andadas vamos descobrindo pela Cidade dos Cocos, a família de índio Mereré, Kalabaça Mereré. Aí nós encontramos com o pai desse moço, do Geraldo, mora mais o Cíço que é meu filho. E aí nós fomos conversando, aí o velho descobriu que ele é da família de Kalabaça Mereré, e aí ele é o avô da mulher desse meu menino, que o nome dele é Cíço. Aí o Cíço também pode se assinar pela mesma turma, que a mulher dele não veio mais nós porque está de resguardo, que é a sobrinha do Geraldo, neta do véi que mora mais meu filho, mais o Cíço.

A1: É uma família muito grande.

M2: Amansamos ele por ora. Ainda é brabo pra comer, ele não come na frente de ninguém, ele é todo esquisitão.

Mulher 3: agora que to tentando descobrir, Porque é a primeira vez que eu venho, a segunda companhia que eu venho né. E agora que eu vou tentar descobrir.

A1: As origens é lá de?

M3: Ipueiras.

A1: Tabajara.

M3: É.

M2: Ela ainda não tá sabendo de que família é né?

Homem 2: Sendo Ipueiras é Tabajara, é a mesma coisa da Ubajara. Agora a minha eu descobri logo no começo, assim que a Margarete começou a andar. Tem meu sogro que é índio, índio puro, aí eu comecei a conversar com ele e conversando e meu pai foi, antes de meu pai falecer ele disse que era de Ubajara. Aí fui atrás de descobri que nós somos índios Tabajara. Aí tem um tio meu que vive no Piauí [...] eu fui tentar descobrir como era as origens dele, de verdade, que é o mais velho né. Aí eu fiz no meio desse grupo lá, eles me acompanham, aí Tabajara né, por ora eu to sendo Tabajara, o grupo deles como é o maior, aí nós Tabajara acompanha né.

Homem 3: É porque nós descobrimos agora, nessa semana passada.

Animadora 1: Potiguara né?

Mulher 4: Desde eu criança que eu ouvia o meu pai dizer que a mãe dele era índia, né, aí eu nunca acordei, mesmo, dessa realidade, era nossa família. Aí eu fui tentando “adescobrir” um pouco né, fui andando, andando, perguntando a um, perguntando a outro, aí através de um tio meu, que é o mais velho, que só se resta esse, os outros tudo já são falecido, aí fui perguntar a ele, aí fui e descobri através dele que nós somos dos Potiguara né, daquela região do Monte Nebo<sup>16</sup>. Aí eu acho assim, que eu ainda estou tentando descobrir mais coisas sobre a nossa família né, através desse meu tio. Aí acho assim que todos nós que estamos aqui a gente tá aprofundando as nossas raízes né, as nossas histórias atrás de descobrir cada vê mais a realidade mesmo da nossa família, que o que a gente anda a busca, né. É por isso que a gente está todos aqui, né, nesse encontro, já é mesmo atrás de buscar uma coisa junto com os outros. Se descobrir, a se conhecer as nossas próprias raízes.

A1: Quando a gente começou a fazer esses encontros em Crateús, pras famílias tentar descobrir as suas origens, né, porque pela cara da gente,

---

16 Distrito do município de Crateús.

mas a gente morando na cidade muitos dos nossos valores, dos nossos costumes vão se perdendo né, nas cidades grandes. Aí a gente fazendo alguns encontros um dia a Dona Maria José se lembrou, né, que a avó dela, era avó Dona Maria José ou era bisavó da senhora? Que fazia renda, que depois saía pra mata pra ir dançar? Como era o nome da avó da senhora, que trabalhava fazendo renda e largava a almofada e depois ia pra mata dançar com as árvores, como era aquela história [...] da avó da senhora, cantava e dançava na mata.

M1: Era a mãe Maria, minha avó.

A1: A Mãe Maria né, a avó da senhora, pois conte aí como era que ela fazia. A senhora era criança...

M2: Vai mulher diz. Lá na Poranga tu disse e aqui tu não quer dizer.

M1: Mas minha avó, eu não sei o que era aquilo não, ela dançava a burrinha dos caretas, ela cantava um bocado de coisa de lá e dançava, a gente ia escutar e a gente era menino, aprendia, fazia junto com ela, eu mesmo enjoei de dançar mais ela.

A1: A senhora ainda lembra do passo?

M1: Lembro mais não.

M4: Eu conheci meu pai cantando essa música. Um dia desses nós cantando, nossas irmãs tudo se lembraram dessa música. Dizia assim: “minha mãe mandou me chamar para tocar com Isaías / mas foi logo me dizendo que vovó não consentia, / ê festa caiu / é / caiu no chão / eu não sou daqui / sou lá do São João / como piraíba e arrotto sanção”, quer dizer piraíba, comia uma coisa boa e arrotava uma coisa ruim né. Comia Piraí e arrotava sanção. Sanção quer dizer cansação. Eu acho que seja. Isso aí eu me lembro bem direitinho.

M1: Minha Maria foi por lá e não quis mais voltar por cá / ianiô, ionιά, ianiô, que se acabou / ianiô, ionιά, ianiô, que se acabou / Minha Maria

foi por lá e não quis mais voltar por cá / ianiô, ionιά, ianiô, que se acabou / ianiô, ionιά, ianiô, que se acabou (II ASSEMBLÉIA, 1995)<sup>17</sup>.

Participaram do diálogo acima, duas animadoras, quatro mulheres e dois homens. Estavam também presentes nesse círculo de conversas outras pessoas que apenas ouviam. Dentre estes estava um casal de senhores de Poranga, Seu Carioca e Dona Teresa. No vídeo, duas mulheres apresentam os dados de suas prospecções advindas de uma viagem para Cachoeira Grande, realizada para entrevistar um tio, o mais velho que está vivo. Os deslocamentos teriam sido custeados pela Pastoral. As andanças de pesquisas das mulheres resultaram em informações históricas que lhes garantiram a indianidade ou, pra utilizar a expressão de uma delas, a inserção na “vida de índio”. Outra mulher, de Ipueiras, ainda iria iniciar suas pesquisas, portanto, ainda não teria dados a apresentar. Por outro lado, a afinidade que ela desenvolve com as atividades da Assembleia fez-lhe, por exemplo, exhibir-se no vídeo com colares de sementes e um cocar de pena.

Embora existam pessoas que se autoidentificaram como indígenas em Ipueiras, a Pastoral não conseguiu mobilizar um contingente de pessoas para a formação de um coletivo indígena. Um dos homens que fala no vídeo, afirmou ter “descoberto” sua história no início dos trabalhos da Pastoral e já se autoidentifica como Tabajara pela origem paterna, que procede de Ubajara. A última mulher falou que sempre ouviu histórias sobre índios em sua família, mas nunca havia “acordado” para elas. Com o apoio da Pastoral ela iniciou suas pesquisas e “descobre” que é Potiguara do Monte Nebo. Esses depoimentos foram provocados por perguntas feitas pelas animadoras sobre as “histórias indígenas”. Num segundo momento, as perguntas delas foram direcionadas aos “valores” e “costumes” que haviam sido vivenciados pelas pessoas, mas que estavam se “perdendo” nas cidades. A questão derivou na entoação de duas cantigas. Ou seja, ratificando que as sondagens das “histórias” são seguidas da investigação da “cultura”.

---

17 Depoimentos transcritos a partir de vídeo realizado durante a II Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, Maracanaú, 1995.

É digno de nota, como o termo “descobrir” tem um sentido importante nas falas. Os agenciamentos pastorais em torno da “descoberta” ensinaram a faceta investigadora num grupo de pais e mães de famílias, que estavam na faixa de 30 a 60 anos que se dispôs a revirar tramas históricas familiares. Quando se “descobriu”, surgiu no universo particular dos indivíduos a reflexão sobre “quem se é” e, ao “saber”, as consequências pastorais lhes instigavam a fazer alguma coisa pela informação, pela “descoberta”. A reflexão advinda da “descoberta” foi intermediada pela Pastoral, que também indicava um caminho: a autoidentificação e o engajamento na campanha por “novas descobertas”: históricas, “culturais” e políticas. A ordem das *identificações* na Diocese de Crateús ocorreria a partir de uma *alteridentificação* (REESINK, 2012), ou seja, uma identificação externa, estimulada pelo agenciamento pastoral através de um conjunto de linhas de identificações virtuais, na qual se acionariam algumas linhas e se “esqueceriam” de outras, para que as pessoas chegassem às suas *autoidentificações*.

Uma vez que os trabalhos missionários ajudaram a desenvolver várias autoidentificações e as organizações indígenas e indigenistas do estado passaram a reconhecer a “efervescência indígena” na região de Crateús, seria necessário organizá-los como coletivos políticos a partir de referenciais comuns. Ou seja, dever-se-iam articular as conexões entre as histórias de núcleos familiares diferentes. A noção de que distintos grupos familiares – os Gomes, os Carapina, os Liberato, os Malaquia – estão “tudo misturado” ou de que em Poranga é “tudo uma famílias só”, seria decisiva na coesão de uma “história indígena” local. As “questões culturais” assumiriam posição importante para os *autoconvencimentos* indígenas, visto que os “hábitos culturais” considerados de “origem indígena” eram compartilhados pelas famílias (REESINK, 2012). Para Bourdieu:

[...] *habitus* que são produtos de diferentes *modos de engendramento*, isto é, de condições de existência que, impondo definições diferentes do impossível, do possível, do provável ou do certo, fazem alguns

sentirem como naturais ou razoáveis práticas ou aspirações que outros sentem como impensáveis ou escandalosas, e inversamente (BOURDIEU, 1994, p. 64).

As *condições de existência* dos coletivos indígenas seriam possibilitadas pela percepção de uma “história” e “cultura” particular. Nesse contexto, o *regime de índio* lhes propôs uma nova expressão que os distinguiria: o termo “etnia” e sua derivação – Tabajara e Kalabaça. Outros elementos sugeridos pelo *regime de índio* seriam adotados posteriormente, tais como o Toré, Escola Indígena, terra indígena, representantes espirituais (pajé) e políticos (cacique e lideranças). Nem todos esses componentes representam consensos entre os Tabajara e Kalabaça. Pelo contrário, alguns deles causaram tensões internas no grupo. Algumas concepções locais sobre indianidade vão de encontro às propostas, por exemplo, do movimento indigenista e indígena. Iniciaremos a apresentação desses casos no item a seguir e continuaremos no próximo capítulo, quando descreveremos a segunda parte do *circuito de pesquisas* dos índios de Poranga.

## 2.5 DE FAMÍLIAS INDÍGENAS A COLETIVOS INDÍGENAS

As conexões históricas, entre os distintos grupos familiares de Poranga, que objetivaram coser uma história da presença indígena no município foram possíveis a partir da mescla entre a tradição oral, sobremaneira, e as análises históricas realizadas por agentes externos (a Pastoral, com apoio de historiadores). O comparecimento do professor de História da UFC, José Pinheiro, e do sociólogo José Cordeiro<sup>18</sup>, nos estudos e levantamentos históricos acerca das regiões onde havia mobilizações indígenas contemporâneas, é outro

---

18 Para um melhor entendimento sobre o trabalho desses ativistas, ver o artigo de Deus Pinheiro (2012). Em 1989, José Cordeiro lançaria o livro *Índios no Ceará: massacre e resistência*. Na primeira parteda obra o autor dialoga com a literatura histórica sobre os índios do Ceará, enquanto, na segunda parte, o autor faz uma compilação de textos jornalísticos sobre os conflitos fundiários envolvendo os índios Tapeba e Tremembé, no final de década de 1980. A apresentação do livro foi escrita pelo Arcebispo Dom Aloisio Lorscheider, importante articulador dos trabalhos pastorais em torno da questão indígena na Arquidiocese de Fortaleza. Para mais detalhes sobre as ações desse Arcebispo, ver o artigo de Aires (2009).

dado saliente para a escolha dos etnônios de várias etnias no Ceará (DEUS PINHEIRO, 2012). Trabalhando em parceria com a Arquidiocese de Fortaleza, os dois estudiosos citados pesquisaram com afinco em fontes e documentos históricos sobre a presença indígena no Ceará. José Pinheiro, inclusive, continuaria durante os anos seguintes a se debruçar sobre o tema, assim como continuaria sua labuta de assessor historiador do movimento indigenista:

Nos anos 90, através de uma pesquisa de caráter documental, Pinheiro explorou a presença histórica de tribos que habitavam a região sertaneja do estado, mencionadas em fontes escritas dos séculos XVIII e XIX. Ávidos por saber mais sobre a história de seus antepassados e sobre os termos de identificação então utilizados, muitos dos que agora se identificavam como indígenas abraçaram alguns dos achados da pesquisa de Pinheiro, adotando para si os etnônimos aí presentes, tais como Kalabaça, Potyguara e Kariri. (DEUS PINHEIRO, 2012, p.126-127).

Voltaremos a citar os trabalhos de José Pinheiro em momentos oportunos. Por enquanto, é importante sabermos que as leituras históricas desses estudiosos eram acompanhadas pelo movimento indigenista em Poranga para serem combinadas às memórias locais. A pesquisa das memórias dos mais velhos, depois de servirem às autoidentificações, seria oportuna para o empreendimento dos coletivos políticos. Vários narradores falavam sobre bisavós “pegas à dente de cachorro” através de suas linhas familiares, que eram adicionadas às narrativas de “hábitos antigos” de “origem indígena”. Alguns tinham a capacidade argumentativa para contar histórias que davam uma boa panorâmica da história indígena local. Em virtude desta condição, Antônio Chico, um desses argutos narradores passou a ser “reconhecido” localmente como pertencente a um grupo familiar de “origem indígena”. Os Carapina, como são conhecidos, são “reconhecidos” até pelos opositores locais do movimento indígena de Poranga como indígenas. Os professores indígenas, importantes articuladores das pesquisas com os “mais velhos”, assim descrevem as suas aproximações com as narrativas de Antônio Chico:

A gente chegou no Seu Antônio Chico, ele foi um dos que ajudou muito, que ele sabe da história todinha da terra, né, da Imburana. E a gente ia começando a conversar com as famílias, fazia grupo de gente pra dizer, que fossem buscar história, as pessoas que tivessem na família, mais idosas. A gente já sabia que a família dele era né, por conta da minha mãe e de outras pessoas também dizerem que eles eram, assim, mais puro, como diz. Aí quando a gente chegou, que começamos a conversar, ele se identificou. Não teve resistência, ele se identificou logo, que era índio, que conhecia as terras, que era ali a Imburana, que foi tomada, aí contou toda a história, se assumiu logo. Nós perguntamos pra ele se ele sabia da etnia, ele disse que se lembrava do nome de uma que era Kalabaça, mas ele achava que a família dele pertencia a Tabajara. Nós enchemos de felicidade, ter encontrado aquele que falou tão perto [...] A gente começou a se firmar através desses depoimentos (Professora Ana, entrevista em maio de 2010).

Como as “ramas” dos Carapina estão misturadas a vários outros núcleos familiares de Poranga, suas histórias passaram a ser compartilhadas e/ou tomadas de empréstimo por várias outras famílias indígenas.

**Antônio Chico:** Os Canuto é d'acolá, que é dos Canela Curta, os Perna Curta. Da banda de São Benedito. Aí vieram pra cá no final da era de 1940, eles vieram pra cá e se acostumaram aqui e acabou-se, tão tudo misturado aqui. Hoje é Canuto misturado com os Carapina.

**Entrevistador:** Os Canuto também são descendente de índio?

C.: São, mesmo que seja de outra aldeia, mas tem “inscendente” de índio. Aí, eles, porque “inscendência” é onde vai, né. Tinha um que dizia que era tio nosso. – Bença tio Vicente. – Deus abençoe meu filho. O pai do finado Zacarias Canuto. Vêin desse tamaizinho aqui (sic). Tá tudo misturado. Os Liberatos, tá tudo misturado, aí ficam dividindo. Os Malaquias pra um lado, os Almeida pro outro.

[...]



Não, sei que ela é daí da Imburana, dos Tabajara, aí eles viviam, tem as furna deles tudinha. Aí, eles ficou e hoje tá tudo misturado. Hoje tá tudo misturado. Nada por nada, os Liberato. E os negros Carapina lá da Imburana, os negros (Entrevista em agosto de 2012).

De todo modo, a afinidade que foi desenvolvida em torno da indianidade permitiu que várias histórias se aglutinassem para dar sustância aos coletivos Tabajara e Kalabaça. Ou seja, “fragmentos históricos” e “histórias mais elaboradas” formam o conjunto das tradições orais que foram necessárias para a continuidade da reflexão acerca da formação de fronteiras de conteúdo étnico em Poranga. Ainda assim, o membro dos Carapina, o Sr. Antônio Chico, continua a ser umas das primeiras vozes indicadas pelos Tabajara e Kalabaça quando se chega à Poranga para pesquisar sobre histórias indígenas locais. Em seus depoimentos, destaco a importância que suas narrativas tiveram para a organização indígena em Poranga. Antônio Chico contou histórias que remontam à segunda metade do século XIX. Elas foram colhidas pela sua atenta observação às conversas de seus pais, tios e avós. Uma avó, sobretudo, aparece como uma de suas principais fontes de informação. Antônio Chico nasceu durante a década de 1930 em Poranga, que na época ainda era o distrito de Várzea Formosa. Talvez, por isso, ele ainda se refira à Poranga pelo nome de “Varge”.

Em 1920, Várzea Formosa registrava os seguintes dados: “A população total do districto, conforme o recenseamento de 1º de setembro de 1920, monta a 3.331 almas, compreendendo a da sede do districto 452 habitantes. Possui a povoação, actualmente, 81 fogos” (FERREIRA, 1935, p. 162-163). Em 1938, o Distrito de Várzea Formosa passou a denominar-se simplesmente Formosa. Pelo Decreto Estadual n. 1114, de 30 de dezembro de 1943, o Distrito de Formosa passou a se denominar Poranga. Foi elevado à categoria de município com a denominação de Poranga, pela Lei Estadual n. 3665 de 05 de julho de 1957, desmembrando-se de Ipueiras. A sede municipal funcionaria no antigo distrito de Várzea Formosa. Poranga (sede) e Macambira (que já era Distrito

desde 1930), ambos desmembrados de Ipueiras, constituiriam os dois Distritos do município, instalados em 1957.

Antônio Chico falou com propriedade da ocupação populacional de uma das áreas de Poranga reivindicada pelos Tabajara e Kalabaça como terra indígena: a Imburana, atualmente o nome de uma das aldeias. É dele o principal relato acerca da Imburana como zona de moradia dos antigos Tabajara e do Brejo como o local onde viviam os antigos Kalabaça. Segundo ele, ambos foram expulsos de seus locais, ainda no século XIX, por uma família de origem branca e dona de escravos:

**Entrevistador:** E a família de Kalabaça quem são hoje?

**A. C.:** Os Kalabaça, descendente tem um bem aí, Raimundo Sinzé. Tem mais Kalabaça, é que não deu tempo eu tomar conhecimento. A Dona Tereza Kalabaça também. Tá no meio é Kalabaça, não tem perdão. Foi que o Tenente Alexandre “escarrero” do Brejo.

**E:** “Escarrero” junto com os Tabajara?

**A.C.:** Não, os Kalabaça.

**E:** Foram só os Kalabaça que foram “escarrero”?

**A.C.:** Os Tabajara foram “escarreros” pelo Manoel Fernandes da Silva. Foi que o Manel Fernandes da Silva “escarrero” da Imburana, que a Imburana era dos Tabajara. E o Brejo era dos Kalabaça, foi os que o Tenente Alexandre “escarrero”. Depois de nascido e criado dentro da “inscendência”, sendo índio e “escarrero” os outros índios. Tenente Alexandre era índio pela parte da mãe dele. E homem branco pela parte do pai dele, mineiro. Aí ficou o doente que veio simbora, o Manel Fernandes da Silva, aqui na Imburana, aqui na Varge ficou o Domingos Barbosa, casado, Domingos Barbosa, muito rico, fazendeiro [...]

**E:** Como é que “escarrera”?

**A.C.:** De tiro, atirando prá cima: beeeim, beeeim. Minha avó contava tudinho. Diz que ela era moçota. Disse que tinha era pena. Disse que via o “converseiro”: - “rêrêrêrêrêrê”. Zuada mais danada do mundo. Disse: - ora menino, a munição vem descendo ali mexer com meu gado. Porque quando eles chegam mete o pau na rês e mata. – Vem mexer com meu gado, vamos botar aquela munição prá correr que tá na hora. Aí corria com os bacamartevéi: reeeei, reeeei, reeeei, aí eles corriam pra trás. Ainda alcancei um bocado de granadeirorréi<sup>19</sup>. Finado Zuza tinha um. Eu não sei o que aconteceu com esse granadeiro do finado Zuza, era assim desse tamanho, dessa grossura. Finado Chico Binga tinha outro: – Esse aqui herdei. Não sei qual era dos Mourão, dos mais velhos de antigamente. Ele gostava de matar mocó era com granadeira, matar veado. Era rabequeiro (Entrevista em agosto de 2012).

Vindos de fora, o casal Manoel Fernandes da Silva e Maria Madalena teriam forçado a retirada de um grupo de Tabajara que formavam aldeias na Imburana. Uma parte ficou no Brejo, onde já viviam os Kalabaça e outra fugiu para a Serra. É através dessa informação que Antônio Chico afirma categoricamente: “a Imburana era dos Tabajara”. O casal é tataravô de Antônio Chico. Todavia, Maria Madalena não teve filhos, mas criou dois rebentos, frutos da relação de seu esposo com uma índia Tabajara que havia ficado sozinha na mata após a expulsão de seu grupo pelo próprio Manoel. Um deles, Gonçalo Moco, é o bisavô de Antônio Chico. O outro, Alexandre, ganhou a patente de Tenente na Guerra do Paraguai e certa quantia monetária, que o fez um potentado local. Este “incendente da índia”, quando fez do Brejo a sua residência, “escarrerou” os Kalabaça, seguindo a mesma postura do seu pai, que anos antes havia “escarrerado” os Tabajara da Imburana:

**Entrevistador:** E onde é que os Tabajara morava aqui?

**Antônio Chico:** Na Imburana. Da Imburana subia, assim, pro Brejo. Quando Tenente Alexandre veio, era com a fita de Tenente do Paraguai. Levaram ele pro Paraguai, ele era rapaz de vinte anos. Veio muito rico,

---

19 Granadeiro é um nome local para bacamarte.

veio simbora. Quando chegou casou-se com uma dos Carreiros, filha do finado Zé Carreiro lá do Jatobá. Aí se mudou de lá. Aqui o Brejo era como se fosse só de índio. Os Tabajara já tava unido com os Kalabaça. A aldeia de Tabajara aqui na Imburana e a aldeia de Kalabaça na Chapada. Mas já tavam. Com a “escarreração” dos Tabajara, uma parte tirou pra Serra e outra parte tirou pro Brejo. Era longe porque tudo era mata. Aí diziam que era longe, muito longe. O Tenente Alexandre, era Tenente, tinha poder, mandou fazer fogo. Toda tardezinha: “reeeei, granadeirorréi, reei, reei”. E os índios “desapregavam” no mundo. Os Tabajara já tinham sido “escarrerado” da Imburana, que a Imburana era dos Tabajara.

E: Esses Tabajara eram...

C.: “Inscendente” aí na Imburana.

E: Eram da sua família?

A.C.: Sim, sim. Eram os mais velhos. Eram os tataravô (sic). Os “tataravô antigo” das “aldeiavéa” antiga.

E: Eles vinham da onde?

A.C.: Acho que “inscendente” daí mesmo, porque tem furna deles morar. Aí tinha uma furna, lá no Bom Princípio, aqui a gente entrava de “quatro pé”. Aqui na Cidade dos Cocos tem outra furna (Entrevista em agosto de 2012).

A “inscendência” indígena entre os Carapina foi constituída a partir de uma índia Tabajara que permaneceu sozinha na Imburana após a expulsão dos Tabajara. Depois que sua presença foi confirmada pelos escravos de Manoel Fernandes da Silva e Maria Madalena, esta fez questão de iniciar os contatos com a índia, no intuito de fazê-la uma empregada da fazenda. Foi encontrada no “olho d’água dos índios”, fonte de água utilizada pelos Tabajara que haviam sido expulsos. Uma vez que foi “amansada”, a índia engravidou duas vezes de Manoel Fernandes da Silva. Maria Madalena, por ser estéril, não tinha filhos.

O casal “adotou” os filhos da índia e os registrou como seus. Abaixo, Antônio Chico narra com detalhes esses acontecimentos:

**Antônio Chico:** A família dos Tabajara foram indo, foram se acostando na quebrada da Serra, nessas matas, foram ficando prá lá, mais longe. Mais longe da onde tinha gente. O pessoal foi encostando pra trabalhar, fazendo roça lá. Disse: – não, os homens brancos estão invadindo as matas, vamos tirar pras matas do Sertão. Aí tiraram pras matas do Sertão, aqui pras matas da Serra Grande, aí ficaram por aí assim. Que antigamente quem é que era doido em dizer que tinha “inscendência” de índio. Não tinha quem dissesse que era de “inscendência de índio”. Matavam. Porque o pobre do índio não tinha treino, não tinha instrução de tiro, não tinha instrução de nada, só partia pra pegar.

[...]

**Entrevistador:** Qual era o nome da índia?

**C. :** A índia, não fizeram o nome dela, porque não queria citar o nome da índia com os meninos, com os dois meninos que ela teve. Agora, a “inscendência” da índia ficou; os índios se “escarrerou-se” e ela ficou jogada na mata sozinha [...] bebendo do olho d’água, que lá é conhecido como o olho d’água dos índios.

**E:** Onde fica?

**A.C.:** Na Imburana. O olho d’água dessa fundura assim. Calçamento feito pelos índios, feito só assim: (faz o desenho no chão) a meia lua e aqui é aberto, que é pra água escoar pra fora, que é pra não empoçar a água. Vê como o índio é esperto, é sabido?! Aqui de pedra, pedra desse tamanho (faz o gesto com as mãos), dali entrava enchia a cabaça d’água, a lata, o pote, o que quer que seja. Aí os escravos de Manoel Fernandes da Silva, disse: - patrão, tem o rastro de uma mulher pegando água, sem ser a Dona Maria Madalena. O rastro da Dona Maria Madalena vai daqui pra lá e o rastro vem de dentro da mata numa “varedinha”.

**E:** Quem era Dona Maria Madalena?

A.C.: Era a mulher de Manoel Fernandes, nunca produziu família. Rica, mas não tinha família. Aí a “véa” assuntou, disse: – é o rastro duma mulher? Disse: – é. – Porque se fosse rastro de homem, o Manel poderia botar os empregados pra pegar essa criatura, mas é mulher, quem vai pegar sou eu. Era disposta. E foi, no escuro, ela (a índia) toma água no clarear do dia. E disse: – não, é cedo, é cedo, ela vai cedo. No clarear do dia ela foi pra lá, fez a tocaia, se escondeu. Lá se vem a índia, o cabelo, aquela arapuca por acolá, arrepiada. Chegou, pegou água com as mãos, bebeu, encheu ali o pote... passou água no rosto. Olhou, sentou, vendo o “converseiro” do pessoal do Mané Fernandes lá pra casa. Ainda tem lá o jeito da “casavéa”, encostada a parede do curral de pedra. Só o molde mesmo, a pessoa presta muita bem atenção ao jeito. As “pedrona” desse tamanho. Soltou, pegou o pote d’água e botou na cabeça. Maria Madalena disse: – ei, vem cá, para aí, quero falar com você. Deu com o dedo, pegou o pote aqui numa mão e caiu no mundo. – Cadê? – Não, correu. – Mas, eu pego ela. Passou dois dias sem ir, nos três dias ela foi, chegou lá, a índia vinha chegando. Ela tava escondida, aí ela já foi preparada. Uns “pedação” de chita bonita, um espelho e disse: – olha, pra tu. Ela ficou espiando pra aquele pano fantasiado. – Olha aqui pra tu se olhar! Ela espiou, ficou olhando, botou o pote d’água na cabeça e foi “simbora”. Disse: – ela ainda tá braba. Disse: – espera aí. Disse: – a mulher não veio não, amanhã eu trago ela. Com dois dias ela foi. Levou outro pedaço mais bonito, espelho, pente, ela mostrou: – vem cá, chegue pra perto, sou mulher como você, sou fêmea do seu jeito, sou mulher do seu mesmo jeito, “rumbora”, “bora” pegar o rango, “bora” pegar o lanche, numa hora dessas já tem comida feita. Ela ficou por acolá por longe, por longe. – bora, pelo menos me acompanhar. Pegou aqui a cabacinha d’água. – Tá aqui a moça, eu trouxe, é uma moça e é bonita, só que não tá bem zelada. Só os “penachim” outro “penachim” cobrindo o seio e o cabras ficaram olhando [...] Ficou por ali, ficou por ali assim, deram de comer à índia, bebeu água: – Sente aqui, penteie o cabelo. Botaram pra tomar banho, fez uma roupa, [...] Manel Fernandes com o olho na índia e a índia passando bem. Zelosa que era danada, disposta. Na hora de pegar um boi ela entrava pra dentro do curral: – bora madrinha? – Vamos. – Traga a corda. Voava na zagaia do boi e encabrestava, tocava o dedo na venta dele, ele berrava, derrubava; – mete a corda aqui. – Quem foi que amarrou esse boi? – Eu mais a índia. Agora, madrinha Maria, a

senhora tá muito disposta junto com essa índia. [...]. Manoel Fernandes começou a cantar, começou a cantar a índia. – Vixe, a índia tá ficando gorda, prenha. De Manel Gonçalves, o dono da casa emprenhou a índia. Quando tava faltando poucos dias [...] ela fugiu. Fugiu e sumiu, a onça comeu. Caça, caça, caça: – Ninguém sabe onde é que a mulher tá não, nem rastro, a onça comeu ela. Mas ninguém achou os trapo, que ela anda vestida, não anda nua. Sumiu-se. Com três dias, chegou com o “bruguelim” no braço. Disse: – Manel, olha aqui, olha aqui, ela veio com o “bruguelim” no braço. – Donde foi esse bruguelim? Disse: – é filho dela. – Quem foi que cortou o “imbigo”? – Foi ela. Disse: – é, tá bom. Disse: – Manel, é macho, vamos criar o menino pra nós. Disse: – vamos. – Nós registra (sic) como filho, nós não tem pra quem deixar riqueza, deixa só pros escravos, deixar riqueza só pros escravos? Fica escravo “preverso”, num tem nada [...] Habilitaram ele como filho, criaram o menino como filho, era filho.

E: Batizaram ele?

A.C.: Batizaram.

E: Batizaram onde?

A.C.: Foi batizado no Ipú. Aí lá se vai, lá se vem, lá se vem, com dois anos lá se vai a índia engordando de novo [...] Quando lá se vai, a índia sumiu de novo, a índia sumiu-se [...] Com três dias chegou com outro, menino macho. Disse: e esse menino? Disse: – é meu. – pegou cria de quem? – não sei. – não sabe quem é? Disse: – não. Tava querendo nascer, ela ganhou o mato pro menino nascer. – tá aqui ele, vocês querem criar? Disse: – quero, é nosso. Habilitaram como filho, foi batizado no Ipú de novo. Foram os dois filhos que Maria Madalena teve. Maria Madalena morreu de velha, rica, morreu de velha e nunca pariu e nem Mané Gonçalves que emprenhou outras, só foi a índia e pronto.

E: Qual era o nome dos meninos?

A.C.: Primeiro, o Alexandre, Tenente Alexandre, acho que é Alexandre Gonçalves. O segundo Gonçalves Moco, que era meu bisavô, esse era

meu bisavô, carpinteiro, aprendeu trabalhar em madeira, se achou só mais o velho. Não tinha mulher e o “véi” ficando pobre, disse: – meu pai, compra um machado pra mim e um serrote. O “véi” comprou um machado novo, ele botou o cabo, comprou um serrote, uma enxó, foi trabalhar em madeira. Que é os Carapina, hoje a minha “inscendência” é os Carapina. Tem os Carapina aqui na Ininga, aí tem gente. Daí da Ininga, Tapera, Tapera de Baixo, Tapera de Cima, Tapera do Meio, são três Tapera, Alazão. Até no Alazão tem Carapina, aí desabou três irmãos, o Francisco foi levado também pro Paraguai, já no final das forças. O Francisco “Véi”. A Josefa, minha bisavó, esposa do Gonçalo Moco, da família daqui dos Martins da Serra. Quando Tenente Alexandre chega, muito rico casou com a filha do Zé Carreiro, “escarrero” os Kalabaça do Brejo, “assituou” no Brejo, foi morar no Brejo. Aí foi com ele, que o “véi Liberato”, o “véi” chegou, foi trabalhar de escravo e morreu sendo escravo. O “véi” já casado, mas forro. Chegou aqui escravo, mas quando morreu já era forro, “véi” das canelas seca.

E: Ele (o ex-escravo Liberato) deixou família aqui?

A.C.: Deixou, tinha, eu conheci Antonio Veado, Manel Veado, Raimundo Veado, esse morreu tá com dois anos, morreu ano passado.

E: A índia era dos Tabajara?

A.C.: A índia era dos Tabajara, era da aldeia Tabajara (Entrevista em agosto de 2012).

Nos anos de 1990, os índios de Poranga viviam nos bairros periféricos do município, pagando renda a terceiros para produzir suas roças e não tinham uma pauta de reivindicação de terra definida. Diante desse quadro, o movimento indígena estadual incitou o movimento indígena de Poranga a incluir em seus debates o direito a uma terra indígena. Por fazer referências contínuas à presença histórica dos Tabajara e Kalabaça em Poranga, as narrativas de Antônio Chico foram fundamentais para o movimento indígena local direcionar sua argumentação em torno de uma terra indígena, quando



sua agenda política incorporou esses debates. Como resultado, em 2005 foi realizada a primeira “retomada” a uma terra indígena em Poranga e o local pleiteado foi a Imburana. Voltaremos a essa questão no próximo capítulo.

Os núcleos familiares citados por Antônio Chico, que se “misturaram”, residem na periferia de Poranga, no bairro Jardim das Oliveiras e Jericó, locais que agregaram os principais esforços da Pastoral Indígena nesse município. Nesses bairros se concentram, provavelmente, a maior densidade demográfica de Poranga. O relativo crescimento deles acompanhou o processo de crescimento do município após a sua fundação, em 1957. A convergência de serviços públicos em Poranga atraiu um razoável número de pessoas que estavam dispersas na amplidão da Macambira. Os “macambireiros”, como eram conhecidos pelos que residiam na Serra, vendiam suas terras na Macambira para adquirir pequenos terrenos nos arredores da sede municipal. Assim, misturaram-se àqueles parentes (ou não) que residiam nesses espaços. Nas palavras dos habitantes locais, “se misturaram”. Fizeram do Jardim das Oliveiras e Jericó uma “família só”.

A elite local, que se formava a partir dos políticos e fazendeiros que haviam “fundado” o município, empreendeu a compra de terras na Macambira e na Serra, assim como em municípios vizinhos, elevando consideravelmente seu patrimônio. Dessa forma, diferenciavam-se das populações que viviam nas periferias – rendeiros, donos de pequenas terras e trabalhadores urbanos, que viajavam constantemente à São Paulo para trabalhar na construção civil e retornar (ou não) para prover a família que ficava. Nesse contexto, os habitantes do Jardim das Oliveiras e Jericó também se “proletarizaram”. Os laços entre as periferias de Poranga e São Paulo se estenderam enormemente. São Paulo “faz parte” do cotidiano de Poranga, em virtude da grande quantidade de poranguenses e descendentes vivendo por lá. Idas e vindas à São Paulo ocorrem quase todos os dias.

As famílias mais abastadas, que viviam na sede do município, escolheram um nome para os habitantes do Jardim das Oliveiras e Jericó: a “bofada”.

Diferenciavam-se deles utilizando um termo que remete às vísceras do gado, ou como um não indígena de Poranga me falou: os excrementos do gado.

O centro da cidade, antes, não se dava com nós aqui não. A gente era apelidado de “bofada”, de “Gonçalão” (apelido do bairro Jardim das Oliveiras). Quando a gente estudava na escola do estado ou na escola municipal, a gente ia junto. [...] Quando os meninos, que a gente chamava “da rua”, viam nós: – as porteiras da “bofada” já se abriram. Lá vem o “magote”, chamava nós de “magote”, tudo em quanto eles nos apelidavam (Professora Eliane, entrevista em maio de 2010).

Diga-se de passagem, é um termo muito similar àquele utilizado pelo Tenente Alexandre, nos depoimentos de Antônio Chico, para se referir aos Kalabaça, expulsos do Brejo por ele: “mundiça” (imundícia / porcaria / sujeira). Talvez este segundo termo não tenha sido utilizado no século XIX, todavia, a lembrança de Antônio Chico para essa expressão nos faz perceber que se trata daqueles que não são bem-vindos, sendo, por isso, considerados “impuros” / “sujos” pelos seus oponentes. O emprego do termo “bofada” era comumente ouvido pelos habitantes da periferia quando visitavam a sede municipal. Ao difundir termos para designar a população pobre, periférica e de ascendência indígena em Poranga, os habitantes da Sede formavam um *núcleo simbólico definidor de superioridade* (REESINK, 1999) ao tentar se diferenciar *substancialmente* daqueles que chamavam de “bofada”.

Esses sinais atribuídos pelos habitantes da sede municipal aos habitantes da periferia tiveram seus valores invertidos a partir das mobilizações indígenas arquitetadas por um contingente de pessoas desses bairros. Ser Tabajara e Kalabaça passou a significar uma coletividade inserida que implicava numa “história comum”, numa “cultura” que se incluía numa ampla rede de relações sociais, para além de Poranga. A “inscendência” indígena dos moradores da periferia era captada por eles, a partir de um contexto em que ser “índio” designava ter direitos específicos, mas também significava trazer de volta ao presente uma *história subterrânea* (WACHTEL apud CAVIGNAC, 2011).



## O CIRCUITO DE PESQUISAS TABAJARA E KALABAÇA NA DÉCADA DE 2000

O *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça, cujo início foi explanado no capítulo anterior, expandiu-se a partir da criação de uma Escola Indígena em Poranga. Daí para frente, narrativas similares às de Antônio Chico, presentes no capítulo três, seriam pesquisadas no ambiente escolar. Fundada em 1998, a escola recebeu o nome “A força que vem da raiz” e tinha o objetivo de alfabetizar jovens e adultos. Funcionava, inicialmente, em um cômodo de uma residência no bairro Jardim das Oliveiras. O público era formado por adultos e idosos que participavam das ações da Pastoral Raízes Indígenas e da Irmandade do Servo Sofredor. Vários deles já havia se autoidentificado como indígenas, um passo importante para a mobilização local. Entretanto, para que a organização tivesse continuidade, seria necessário o investimento nas questões dos direitos indígenas, que já vinham sendo debatidos nas assembleias indígenas. A Escola Indígena tinha o mérito de reunir quase diariamente e, às vezes em mais de um turno, um grupo de pessoas que, além de se iniciarem nas letras, contavam histórias indígenas e debatiam questões relacionadas aos direitos indígenas. Ou seja, as atividades da escola indígena garantiram que as questões do movimento indígena tivessem ressonância em Poranga. Ela possibilitou a participação das professoras indígenas e dos seus estudantes, também indígenas, nas ações do movimento indígena cearense, tornando-se um espaço social de interação necessária ao *regime de índio* que se estabeleceu em Poranga.

A Escola Indígena era aberta à participação de todos os moradores do Jardim das Oliveiras e Jericó. Essa abertura aos novos estudantes e professores possibilitaria a continuidade do trabalho de pesquisa da memória que já vinha sendo realizado pela Pastoral. Em outras palavras, muitos dos novos

estudantes e professores que se inseriram na Escola Indígena “descobriram” suas indianidades através das “histórias indígenas” que contavam durante as aulas. Nesse contexto, a Escola Indígena se transformaria no catalisador das experiências indígenas em Poranga, visto que, se por um lado favorecia novas “descobertas”, por outro ela fazia repercutir as informações sobre as questões indígenas estaduais.

É tarefa desse capítulo<sup>1</sup> a descrição da institucionalização da Educação Escolar Indígena em Poranga e como essa iniciativa colaborou para o processo de territorialização dos Tabajara e Kalabaça. Outrossim, o capítulo abordará a continuação do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça, na qual se levará em conta a introdução de outros agentes externos atuando no *circuito*.

### 3.1 “ESCOLA PARA OS ÍNDIOS”

A criação de uma Escola Indígena em Poranga, em 1998, aconteceu no mesmo período em que as questões da Educação Escolar Indígena se projetavam nas políticas educacionais do estado do Ceará. As etnias desse estado, sobretudo os Tapeba e os Tremembé, já acumulavam alguns anos de experiências em torno da Educação Indígena. No início dos anos de 1990, o tema ganhava espaço nas pautas do movimento indígena e indigenista cearense, fator que contribuiu para a inclusão do Ceará nas políticas nacionais e estaduais desse segmento. Aires (2009), analisando uma carta de 1985 dos índios Tapeba, endereçada ao Presidente da República, ao Predidente da FUNAI e ao Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário, indica-nos que além do foco principal do texto, que se concentrava nas questões fundiárias, os Tapeba também reivindicavam “escola para os índios”. Fonteles (2003) registrou que a primeira Escola Indígena do Ceará foi criada em 1991 pelos Tremembé da Praia de Almofala, em Itarema. Os levantamentos de Aires *et al.* (2010) sobre a documentação referente às políticas de Educação Indígena no Ceará nos primeiros anos da década de 1990 informam que a presença

---

1 Na descrição de algumas pesquisas dessa fase do circuito, retomo algumas ideias e informações debatidas em minha Monografia de Bacharelado (ANDRADE DA SILVA, 2010).

missionária entre os Tapeba e os Tremembé associavam as escolas indígenas ao trabalho de “resgate” da “história”, “memória” e “identidade”. São termos de um socioleto especializado no campo das ações missionárias locais e que foram adaptadas às iniciativas de Educação Indígena no Ceará.

Em 1996, a Secretaria de Educação do Ceará (SEDUC) passou a fazer parte, institucionalmente, das políticas de Educação Indígena nesse estado. A sua carta de intenções, que introduziu o Governo do Estado nessa seara, foi publicada no “Projeto Educação Escolar Indígena - Reafirmando a cultura do índio cearense”. Tratou-se de um documento que defendeu o reconhecimento das “diferenças”, das “tradições”, dos “costumes” e das “crenças” dos indígenas cearenses, que deveria incidir na formação de uma escola que “reconstruísse” a “identidade indígena”. O advento desse documento também situava o Governo Estadual como partícipe das orientações do Governo Federal, que, naqueles anos, dividiu as responsabilidades administrativas desse setor com os estados<sup>2</sup>.

O projeto foi enviado ao Conselho de Educação do Ceará (CEC) que, por sua vez, incumbiu a antropóloga e especialista em história indígena, Maria Silvia Porto Alegre, da Universidade Federal do Ceará, a escrever um parecer técnico. Ela aprovou o projeto, comentou alguns itens e faz algumas ressalvas. A antropóloga destacou que: “a proposta de capacitação de professores, contida no projeto, me parece ser o aspecto central na mobilização, visando desenvolver ações conjuntas destinadas a melhorar

---

2 Sobre a divisão de trabalhos entre as esferas federais e estaduais, havia alguns dispositivos legais a que regulamentava: A Portaria Interministerial - Ministério da Justiça e Ministério da Educação – n. 559 de 1991, visa: “estimular a criação de Núcleos de Educação Indígena nas Secretarias Estaduais de Educação, com a finalidade de apoiar e assessorar as escolas indígenas”. Já a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, apresentou no Artigo 79: “União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino estaduais e municipais no provimento da educação intercultural às sociedades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa”. Um dos objetivos e metas do Plano Nacional de Educação de 2000 consistia em: “atribuir aos Estados a responsabilidade legal pela educação indígena, quer diretamente, quer através de delegação de responsabilidades aos seus Municípios, sob a coordenação geral e com o apoio financeiro do Ministério da Educação”. Por meio do Decreto 25970, de 31 de julho de 2000, publicado no Diário Oficial do Ceará, a Educação Indígena passou a ser estadualizada (LIMA, 2010).

o conteúdo pedagógico da educação indígena” (PORTO ALEGRE, 1996)<sup>3</sup>. Essa consideração da parecerista ratificou uma das ideias do projeto sobre o emprego das “pesquisas indígenas”, que assegurava aos indígenas serem os professores e gestores de suas escolas, além de “pesquisadores de sua própria cultura”. Para o caso de Poranga, essa diretriz do projeto colocaria o Governo Estadual, por meio da SEDUC, como mais um agente que participaria do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça. Tal participação aconteceria na produção de material didático no âmbito do curso de formação para professores indígenas, que ainda será descrito nesse capítulo. A antropóloga da UFC advertiu que o projeto da SEDUC: “qualifique melhor a população indígena que será beneficiada e esclareça quais as localidades e o universo de alunos, professores e escolas que serão efetivamente atendidos” (PORTO ALEGRE, 1996). Como reflexo dessa recomendação, em 1998 a SEDUC realizou um mapeamento das iniciativas de Educação Indígena no Ceará:

Ainda no ano de 1998, foram mapeadas e cadastradas dezoito escolas indígenas, para identificar as necessidades básicas referentes à infraestrutura física, recursos humanos, materiais e situação funcional dos professores. Por município, as escolas contempladas foram: em Aquiraz, uma na Lagoa Encantada; em Caucaia, a do Trilho, Capoeira e Lameirão; em Itarema, duas na Varjota, uma na Vila do Coco, Panã, Passagem Rosa, Tapera e Praia de Almofala, e três em Capim-Açu; em Aratuba, Sítio Fernandes; e em Crateús, Fátima (LIMA, 2007, p. 48).

Pelo cálculo acima, faltaram contabilizar mais duas escolas. Em 1998 a SEDUC lançou o: “Programa de Expansão da Escola Indígena no Ceará, estabelecendo cinco metas para a educação escolar indígena: elaboração do censo escolar, formação de professores, ampliação e construção de prédios escolares, elaboração de material didático específico e realização de eventos” (AIRES, 2009, p. 37). Mais uma vez, a importância da pesquisa surgiu como

---

3 Parecer Técnico de Maria Sylvania Porto Alegre para o Projeto Educação Escolar Indígena.

um dos eixos do programa da SEDUC, nesse caso para a elaboração de material didático.

É nesse panorama político e educacional cearense, que se principiou a Escola Indígena “A força que vem da raiz”, em Poranga, proporcionada pelos trabalhos da Pastoral Raízes Indígenas. Essa ação seguia a perspectiva dos trabalhos missionários no Ceará, que, subsidiada pelos debates que aconteciam nas assembleias indígenas cearenses, incluíram os debates sobre a Educação nas suas agendas políticas. Como consequência dessa conduta se chegou ao número de quase vinte escolas indígenas em 1998, conforme indicamos há alguns parágrafos. Os missionários, sobretudo a Associação Missão Tremembé (AMIT), trabalhava de uma maneira:

Articulada a redes nacionais de Educação Indígena, realiza, entre 1996 e 1998, os primeiros agenciamentos para a formação de professores Tremembé com um conjunto de atividades: aproximação com a SEDUC para a organização de eventos e reivindicações para a implementação de políticas públicas; reuniões com especialistas, professores e lideranças indígenas; tentativa de criação de um ‘Grupo de Educação Indígena’ para programar um curso ‘solicitado’ pelos índios e a realização do ‘Programa de Formação de Professores Tremembé’, que consiste basicamente no ensino de Matemática, Português, Geografia e Arte Indígena (Cf. AMIT, 1997<sup>4</sup>). A AMIT contrata também uma equipe de trabalho constituída por antropólogo e pedagoga (AIRES *et al.*, 2011, p. 107).

Em Poranga, a Escola Indígena iniciou suas atividades em 1998 com poucos recursos originários de pequenas doações. A Prefeitura Municipal de Poranga também contribuiu em um curto período de tempo para o pagamento do aluguel de um cômodo, numa casa do bairro Jardim das Oliveiras, para sediar a Escola Indígena. Durante o “*Encontro Pedagógico de Educação Escolar Indígena – Ceará*”, promovido pela SEDUC e ocorrido em outubro de 1999, Fonteles

---

4 Associação Missão Tremembé. Programa de Formação de Professores Tremembé. Caderno de orientações pedagógicas do professor. Fortaleza, 1997. 6 p. (Apud AIRES et alli, 2011).



(2003) registrou em seu caderno de campo a participação de professoras indígenas de Poranga no evento. Em suas anotações, uma das professoras falou sobre a sua experiência na Escola Indígena, além de mencionar a presença missionária na organização da Escola. Ela também informou sobre o terreno em que seria construída a escola e citou uma das metodologias utilizadas em sala de aula: “é o primeiro ano que ensina em Poranga, no Jardim das Oliveiras. Irmã Margareth foi quem incentivou. Ensina com outra jovem, chamada Janaína. Já conquistaram a terra para construírem a escola. Trabalha com o ‘resgate da cultura’ através da arte” (FONTELES, 2003, p. 160). O autor ainda anotou outra narrativa da professora de Poranga:

Há 7 professores em Crateús e 2 em Poranga. São remunerados pelo Estado. Querem reconhecimento e concurso diferenciado. Querem tudo na linha diferenciada. Nem todos são remunerados. Dividem os salários (dos 4 professores remunerados) entre dois professores. Estão contratados temporariamente (FONTELES, 2003, p. 160).

Essa professora participou do primeiro grupo de quatro docentes que inaugurou as atividades da escola indígena: “A primeira que entrou acho que foi a Mazé e a Janaína, depois da Mazé foi que veio a Tuíca, depois da Tuíca, a Jacinta. Das antigas só temos a Mazé. Quando eu entrei a Janaína já não existia mais” (Professora Lêuda, entrevista em abril de 2010). A Escola Indígena foi sediada em distintos locais, antes de se fixar no atual prédio construído pelo Governo do Estado com recursos do Banco Mundial. As atividades da escola começaram: “lá no Seu Zé Teresa (em sua casa) [...]. Depois viemos pra (residência da) Mazé do Maximiano. Da Mazé do Maximiano, aí fomos pra sede (do Conselho Indígena de Poranga – CIPO). Da sede fomos pra escola grande e ainda hoje tá lá” (Professora Lêuda, entrevista em abril de 2010).

O primeiro grupo de quatro professoras da Escola Indígena de Poranga participava dos trabalhos da Pastoral Raízes Indígenas, espaço onde se “descobriram” indígenas. Três delas iniciaram a formação profissional através do Magistério Indígena da SEDUC, em 2001. Apenas uma permaneceu no

curso e continua no atual quadro docente da Escola Indígena. Esta nos falou que: “éramos da mesma idade, tinha outra que hoje vive em São Paulo e tinha essas outras duas que eram do convívio [...] então elas conheciam, elas participavam dos movimentos da Igreja e tal” (Professora Mazé, entrevista em maio de 2010). Outras professoras que ingressaram na Escola a partir de 2000, engajaram-se em suas atividades, participaram do magistério e prosseguiram como docentes e mobilizadoras da organização indígena em Poranga. A professora Lêuda, que foi admitida na escola no ano 2000 e continua como uma proeminente ativista indígena em Poranga, assim falou sobre suas primeiras experiências na Escola Indígena:

Aí chegou a Tonha do Seu Filomeno, uma amiga que eu tinha [...] ela conhecendo minha competência, ela chegou aqui e me convidou, perguntando se eu queria trabalhar na Escola Indígena, com uma turma de EJA, se eu quisesse, eu aparecesse lá na casa dela, nos outros dias. E aí eu fui. Quando cheguei lá ela pediu pra eu ir lá na Margarete, aí a Margarete perguntou se eu conhecia ela, que ela já tinha falado dela pra mim né [...]nessa mesma segunda-feira de tarde eu fui fazer a matrícula e consegui matricular 20 adultos, entre mulheres e homens, pra dar aula de EJA(Professora Lêuda, entrevista em abril de 2010).

No início da década de 2000 aconteceram mudanças consideráveis na organização dos Tabajara e Kalabaça. Os indígenas concentraram suas mobilizações em torno de duas questões. A primeira seria a ampliação da Escola Indígena, que já contava com o financiamento da SEDUC para o aluguel da sede e para o pagamento das professoras. A própria SEDUC promoveria nesse período o seu primeiro curso de formação para professores indígenas, nas quais várias professoras Tabajara de Poranga seriam alunas:

Foi assim, quando a Mazé (funcionária da SEDUC) veio, achou a casa muito pequena pra funcionar quatro turmas: duas de manhã, uma de tarde e uma de noite. E quem pagava o aluguel era o Prefeito. Pagava cinquenta reais na época. Aí ela falou que a casa era pequena e que a gente podia escolher uma casa grande pra trabalhar, que o Estado

pagaria o aluguel. A gente escolheu a da Mazé (do Maximiano), que tinha muitas salas, o aluguel passou a ser a cem reais e aí o Estado pagou por dois anos essa casa pra gente. Aí depois que o número de alunos cresceu, a gente ganhou a confiança das lideranças, dos pais de família, aí escola foi crescendo e a gente foi ficando sem espaço (Professora Lêuda, entrevista em abril de 2010).

A segunda mudança organizativa dizia respeito à criação de uma associação Tabajara e Kalabaça em 2001. Seu intuito era ser um espaço fixo de discussões dos indígenas de Poranga e, nesse ínterim, aglutinaria também os indígenas que não estivessem vinculados à escola. Seria, portanto, uma entidade que representaria todos os indígenas do município, reunindo suas demandas. A natureza jurídica da associação, que foi denominada de Conselho dos Povos Indígena de Poranga e Região (CIPO) foi assegurada através de reconhecimento no Cartório de Ipueiras. Em assembleia foi aprovada a criação de seu estatuto, que previa funções de coordenação, secretariado e tesouraria. A professora Lêuda foi eleita a primeira Coordenadora Geral do CIPO:

Resolvemos fazer nosso conselho. [...] Eu sofri muito na época porque eu nunca tinha saído de casa. A primeira vez que eu saí já foi logo prum (sic) monte de lugar. Levei muito “não” na minha cara. Fui pra Receita Federal, lá em Sobral, chegou lá o homem fez foi rir da minha cara, perguntando onde era que algum dia na minha vida eu tinha visto falar em índio aqui no Ceará pra eu estar lá com essas conversas. Aí eu falei pra ele que tinha, tanto era que eu existia e tava lá querendo cadastrar o estatuto pra gente poder ter apoio. O homem não me recebeu, não fez nada, voltei com os documentos brancos. Aí no dia seguinte fui pro Cartório de Ipueiras, consegui registrar. Depois fui pra Crateús, depois fui pro Ipú, mas levei muito não, fui muito humilhada, mas consegui. E o pior, o medo de se perder, porque nunca tinha saído de casa. Hoje eu vejo nossa associação movimentada, muita gente. Quando começamos era muito pouca. Fui (Presidente do CIPO) durante seis anos (Idem).

**FIGURA 6:** Assembleia de fundação do CIPO – 2001, ocorrida na capela de Santo Antônio.<sup>5</sup>



**FONTE:**Acervo do Museu Oca da Memória, dos Tabajara e Kalabaça.

Com a criação do CIPO, os indígenas começaram a construção de um espaço que abrigasse suas atividades. Da mesma forma, almejava-se a expansão da Escola Indígena, uma vez que as residências onde ela funcionava já não comportavam os crescentes números de alunos. Além da turma de EJA, iniciaram-se classes de Educação Infantil. Com recursos advindos de doações, os indígenas adquiriram um terreno e ergueram, através de mutirão, uma sala de aula no bairro Jardim das Oliveiras, que ampararam os trabalhos da Escola Indígena e do CIPO:

---

5 Da esquerda para direita: Dona Tereza Kalabaça, Pajé Lourdes, criança indígena, professora Eliane, criança indígena, professora Deusinha, pessoa não identificada, professora Lêuda, Sr. Raimundo Cinzé, Sr Raimundo e Bêlega.

Aí se reunimos e resolvemos construir a sede. Aí apareceu um padre aqui da Alemanha, que na época ele doou 500 euros, que foi trocado em reais, que deu 1.500 reais. Aí a Margarete disse: – olhe, andou aqui um padre e doou um dinheiro pra vocês, o que é que vocês querem? Aí dissemos que a nossa necessidade maior estava sendo a escola que não tinha espaço pra gente trabalhar. Daí então, nós juntamos uma boa parte da comunidade, os homens quebravam as pedras de dia e nós (as mulheres) carregavam as pedra de noite, que de dia nós trabalhava (sic). Aí carregava as pedras na cabeça, até determinado local da sede. De dia os homens levantavam as paredes e nós ia (sic) carregar água. [...] O dinheiro foi usado todinho na compra do material, não gastamos nada com mão-de-obra. Foi tudo de graça. Aí se mudamos pra lá, ainda sem reboco, sem chão sem nada. Depois, com a continuação, fizemos umas rifas, uns bingos, e hoje tá lá (idem).

A sobreposição do CIPO e Escola Indígena reuniu o campo indígena e indigenista de Poranga – professores, lideranças, assessores, famílias e estudantes – e fortaleceu o movimento indígena local. Afora dividirem os mesmos espaços físicos, vários mobilizadores do CIPO são professores indígenas. Esta função os aproximou das famílias dos estudantes e, através da SEDUC, puderam se inserir nos cursos de formação para professores. Adquiriam, assim, um conjunto de informações e práticas que lhes diferenciavam dentro das mobilizações Tabajara e Kalabaça. Nesse processo, os professores indígenas herdaram uma importante tarefa, que outrora era realizada pela Pastoral Raízes Indígenas, qual seja, contribuir nas autoidentificações das famílias que se aproximavam da Escola. Esse trabalho foi fundamental para a ascensão do número de estudantes, bem como para o aumento das pessoas que passavam a se autoidentificar como Tabajara ou Kalabaça:

Eu não acreditava que eu era índia, porque eu estudei na escola do estado, tinha aquela mesma concepção. Índio era aquele moreno, bem moreno, que vive na mata, com o olho puxado, vive nu, não tem contato com ninguém. Eu acreditava nisso aí. Aí ela insistiu: faça a pesquisa. Eu digo: - eu vou pesquisar o quê? [...]. Aí eu comecei a ter contato com

o Seu Luiz Caboclo (Tremembé) a Tia Helena (Potiguara de Crateús), esses mais veteranos do movimento. Aí eu comecei a fazer pesquisa. Alguns até já se foram né. Cada vez que eu pesquisava eu queria saber mais, queria descobrir mais. Aí depois que assumi, pronto [...] Eu tinha feito a pesquisa com a mãe, com a cumade Lourdes, com a tia Zeneida, com meus tios por parte de pai, com tio Raimundo Bento, tio Raimundo Veado, tio Abraão, madrinha Altinha, com as pessoas mais antigas (Professora Eliane, entrevista em agosto de 2012).

O recurso da pesquisa sobre a história familiar foi bastante utilizado nos processos de autoidentificação, conforme vemos no excerto acima. Os pesquisadores envolvidos nesse processo se autoconvencem que suas indianidades são herdadas pelos laços familiares de maneira *substancial*, ou seja, o “sangue” também é responsável por transmitir as indianidades de uma geração à outra. As pesquisas Tabajara e Kalabaça, concretizadas desde o início dos anos de 1990 pela Pastoral Raízes Indígenas até o ano 2000, já no âmbito da Escola Indígena, apresentava características, mais ou menos, semelhantes. Podemos destacar nesse modelo, a presença missionária e as metodologias de pesquisa, que consistiam em entrevistas com os “mais velhos” do bairro Jardim das Oliveiras e Jericó. Num primeiro momento, no contexto pastoral, os entrevistadores eram os “animadores” da entidade. As reuniões eram realizadas na Capela de Santo Antônio, com baixo fluxo de participantes. No segundo momento, tais “animadores” se transformaram em “professores indígenas”, que se reuniam diariamente com os estudantes. Uma mudança que, do ponto de vista da mobilização indígena, representou um salto considerável:

Quando começou aquelas reuniões com a Margarete na igreja de Santo Antônio: quatro pessoas. A gente ia com tanta vergonha. E era mesmo. O povo mangando, dizendo as coisas, que aqui não tinha índio, não sei o quê. E nós com tanta vergonha, só aquele farelinho de gente. Aí depois, quando essa escola apareceu, deram umas reuniões aí cheias, muita gente (Dona Expedita, entrevista em agosto de 2012).

Percebe-se no depoimento acima que existia uma identificação latente, todavia reprimida pela “vergonha”, que fora interiorizada por um processo de altervalorização – feita pelo olhar dos regionais – que negativava o “ser índio” em Poranga. Nesses vários anos de pesquisa da memória desenvolvida, articulou-se um razoável repertório de etnohistórias que, acrescidas do *regime de índio* compartilhado pelo movimento indígena e indigenista, fundamentaram a produção da “diferença” étnica em Poranga. A escola tomou para si a responsabilidade de continuar o *regime de índio* Tabajara e Kalabaça. Pelo depoimento acima, podemos inferir que a mediação do *regime* por meio dos processos educativos, tornou mais atraente as propostas de uma “indianidade” em Poranga. A constituição de uma escola “diferenciada”, formalizada pelos parâmetros do Governo do Estado, deu mais respaldo à organização indígena. Ou seja, o discurso da “diferença” passou a ter um interlocutor “oficial”, uma vez que a SEDUC representava o Estado, característica que os missionários e os “parentes indígenas” não possuíam<sup>6</sup>. Dessa forma, um setor do Estado “concordaria” que a Escola Indígena difundisse o Toré, o uso de “adornos indígenas”, a utilização dos etnônimos e o trabalho das lideranças. Some-se ainda, a “concordância” do Estado com o trabalho propagado pelas “pesquisas indígenas”, que produziam etnohistórias acerca da presença Tabajara e Kalabaça em Poranga e que serviam de matérias para os conteúdos lecionados. A atuação estatal pela via escolar estimulou, indiretamente, o enfrentamento indígena ao discurso anedótico dos regionais, que negava a presença indígena. Concordamos, portanto, com a asserção de Barth, quando afirmou que:

Necessitamos de ver o Estado como um ator e não apenas como um símbolo ou ideia [...] o poder representado pelo Estado como um terceiro agente que pode ser nomeado no processo da construção de fronteiras entre grupos [...] A gestão da identidade, a formação da comunidade

---

6 As aproximações entre a FUNAI e os Tabajara e Kalabaça, com intuito de prestar-lhes atendimento, seriam ativadas em 2003, através da ida de Grupo de Trabalho – GT – da FUNAI a Poranga para a realização de “estudos antropológicos preliminares”. Em 2007, a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) estabeleceu, oficialmente, o atendimento aos índios de Poranga através de um cadastramento das famílias indígenas.

étnica, as leis e as políticas públicas, as medidas e os interesses dos regimes, bem como os processos globais, fundem-se e formam um complexo campo de políticas e processos culturais. (BARTH, 2005, p. 30).

Em Poranga, o primeiro ente do Estado que articulou políticas específicas para o segmento indígena local foi a SEDUC, antes da FUNAI e da FUNASA. Diga-se de passagem, naquele período, os indígenas de Poranga lutavam por um suposto “reconhecimento oficial”, que, na visão deles seria referendado pelo atendimento da FUNAI e FUNASA. O “reconhecimento” da escola de Poranga como “indígena” pela SEDUC serviu como importante meio de materialização e visibilidade da indianidade para si e para os regionais. Se antes o Estado, via Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e os próprios indígenas “reconheciam” a indianidade por meio de rituais como o Toré (PERES, 2004; GRUNEWALD, 2004), atualmente as novas configurações das emergências étnicas indicam que esses símbolos de “reconhecimento” estão sendo substituídos por outros referenciais e a Escola Indígena representa um forte componente desses novos símbolos. Em Poranga ela serviu como uma porta de entrada para a reivindicação de outros direitos diferenciados. Para tanto, a continuidade das pesquisas deveria revelar outros argumentos para o convencimento dos outros órgãos estatais.

É nessa perspectiva que, em 2000, os povos indígenas da região de Crateús escreveram uma carta ao Professor do Departamento de História da UFC, Francisco Pinheiro, solicitando-lhe apoio no “trabalho etnohistórico dos povos indígenas de Crateús, Monsenhor Tabosa e Poranga, no intuito de assegurarem-se na saúde (FUNASA), construção de prédios escolares e reconhecimento oficial dos povos<sup>7</sup>”.

Francisco Pinheiro, estudioso da história indígena no Ceará, é umas das referências do movimento indigenista e indígena nesse assunto. Desde

---

7 Acervo AMIT (2000). Pasta dos Tabajara e Kalabaça de Poranga, Carta escrita pelos indígenas Tabajara, Potyguara, Tupinambá, Kalabaça e Kariri, em 04 de Novembro de 2000, Fortaleza. Enviada ao Professor Francisco Pinheiro.



meados da década de 1990 o professor colabora com tais movimentos. Deus Pinheiro (2012) registrou que algumas lideranças indígenas afirmam que as pesquisas de Francisco Pinheiro influenciaram diretamente no processo de autoidentificação de alguns povos. Ou seja, nas óticas dos indígenas de Crateús, os estudos de Francisco Pinheiro auxiliariam em seus “reconhecimentos” frente aos órgãos indigenistas, visto que se “comprovaria” historicamente que eles eram descendentes de um povo específico com seus respectivos etnônimos. A relação entre os indígenas de Poranga e Francisco Pinheiro seriam estreitadas durante o Curso de Magistério Indígena executado pela SEDUC, na qual o historiador trabalhou como professor. As pesquisas indígenas realizadas nesse curso serão abordadas no item a seguir.

### **3.2 “QUANDO A GENTE CHEGOU AQUI GANHOU O CAMPO”: PESQUISANDO NO CURSO DE FORMAÇÃO PARA PROFESSORES INDÍGENAS**

Após as pesquisas para fins de autoidentificação realizadas através da Pastoral Raízes Indígenas e pela Escola Indígena, as narrativas dos professores Tabajara e Kalabaça apontam, sequencialmente, as pesquisas realizadas no magistério indígena. Seria o próximo passo do *circuito de pesquisas*. Eles participaram do magistério indígena promovido pela SEDUC, que foi chamado de “Curso de Formação Para Professores Indígenas”. O Curso foi direcionado aos povos Tabajara, Potiguara, Kalabaça, Kanindé, Jenipapo Kanindé e Tremembé e ocorreu entre os anos de 2001 e 2005. Concomitante a essa iniciativa, aconteceram outros dois cursos: o Magistério Indígena Tremembé (MIT), realizado pela UFC e o Curso de Magistério Indígena Tapeba, Pitaguary e Jenipapo Kanindé (MITPJK). Nesse item, iremos nos deter sobre o magistério da SEDUC porque foi nesse curso em que houve a participação dos indígenas de Poranga.

A ideia inicial contemplava um magistério provido pela SEDUC que agregasse todas as etnias. Todavia, em razão de divergências de concepções educacionais (NASCIMENTO, 2006), as etnias Tremembé, Tapeba, Pitaguary

e Jenipapo Kanindé, bem como os seus assessores, buscaram alternativas para viabilizar o MIT e o MITPJK. Inferimos que o espaço de disputas políticas em que atuam as etnias indígenas do Ceará pode ser entendido como nos diz Wacquant em diálogo Bourdieu, através de “um campo de forças isto é, uma rede de determinações objetivas que pesam sobre todos os que agem no seu interior” (WACQUANT, 2005, p. 117). Nesse *campo de forças* atuam lideranças indígenas, professores indígenas, missionários, professores universitários, técnicos da SEDUC e da FUNAI. Segundo os indígenas e assessores que organizaram o MIT e o MITPJK, os atrasos de quase quatro anos da SEDUC para iniciar o magistério, mobilizou-lhes para a criação de cursos alternativos para formação de professores indígenas<sup>8</sup>. As divergências entre esses projetos refletiram nas questões acerca das disciplinas a serem ministradas nos cursos, nos locais em que aconteceriam as aulas e nos docentes que deveriam ser convocados para lecionar os módulos. Segundo os organizadores do MIT e do MITPJK, estes dois cursos foram “concebidos pelos indígenas” e, por isso, diferenciavam-se do magistério da SEDUC, que seria organizado com pouca participação dos principais interessados, os professores indígenas.

Como consequência dessa ruptura, em maio de 2001 foi realizado o seminário Magistério Indígena Tremembé e, em junho, o seminário pró Magistério Indígena Tapeba, que seria rebatizado de Magistério Indígena Tapeba, Pitaguari e Jenipapo Kanindé (MITPJK). Em julho do mesmo ano, as primeiras aulas do MIT e do MITPJK foram iniciadas e, em seguida, a FUNAI resolveu custear as despesas de alimentação e deslocamentos dos professores que lecionavam as disciplinas. Essa entidade assumiu essa tarefa até que o Ministério da Educação (MEC) aprovasse o projeto do MIT. A UFC assumiu a gerência dos cursos, sob o argumento legal de que as universidades, paralelamente às secretarias de educação, poderiam assumir os trabalhos de formação para professores indígenas. Assim, o MIT e o MITPJK foram enquadrados na categoria de Projeto de Extensão da UFC. Em julho de 2002,

---

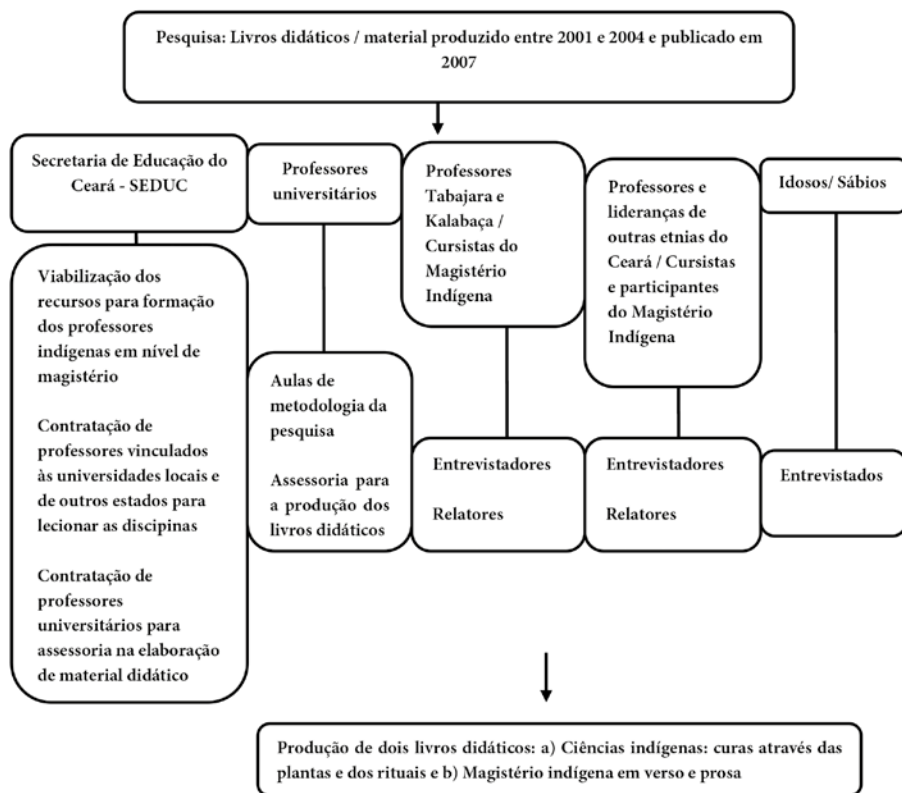
8 Para mais detalhes sobre a criação no magistério da SEDUC, sob o olhar dos promotores do MIT e MITPJK, ver a Tese de FONTELES (2003).

após diálogos com o CEC e reivindicações do movimento indígena, a SEDUC se dispôs a financiar uma parte dos gastos do MIT e do MITPJK, embora a UFC tenha permanecido como gestora dos cursos. Em agosto de 2001 seria iniciado o magistério da SEDUC.

A produção de um curso específico de formação de professores indígenas é uma diretriz das políticas de Educação Indígena que está inscrita nos vários documentos que fundamentam essa seara. Acompanhada dos projetos contemporâneos de Educação Indígena, situam-se duas orientações: a produção de material didático específico e o direcionamento para que o público atendido (professores indígenas) utilize suas aldeias como objeto de estudo para a produção de pesquisas. Ou seja, são perspectivas que dialogam entre si, haja vista que a pesquisa realizada pelos professores indígenas deve servir de base para a produção de material didático. No caso da produção dos livros didáticos publicados pela SEDUC, boa parte do material pesquisado foi produzida durante as disciplinas cursadas pelos professores indígenas. No caso do curso promovido pela SEDUC, o fluxograma a seguir representa a dinâmica organizativa das pesquisas engendradas durante sua realização, na qual houve a participação dos professores Tabajara e Kalabaça:

A pesquisa a ser realizada pelos professores indígenas, no decorrer dos cursos de formação, amparava-se numa gama de prerrogativas legais. A Lei de Diretrizes e Bases (LDB) preconiza em seu Artigo 79, inciso IV, que os Planos Nacionais de Educação deveriam “elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado”. O Conselho de Educação do Ceará (CEC), entidade responsável por encaminhar o parecer do projeto da SEDUC, publicaria a resolução 382/2003 sobre a criação e o funcionamento das escolas indígenas no Ceará, onde afirmou que: “para o desenvolvimento das atividades pedagógicas a escola deve valer-se da orientação de professores habilitados nas respectivas áreas do conhecimento e de setores específicos do sistema, utilizando, de preferência, materiais coletados por eles, pelos alunos e que sirvam efetivamente aos seus objetivos”.

**FLUXOGRAMA 3:** dinâmica organizativa das pesquisas.



**FONTE:** O autor.

Naqueles idos de 2001 e 2002, o curso de formação de professores indígenas representava uma das ações mais significativas, no que diz respeito à Educação Escolar Indígena, financiada pela SEDUC, ao lado do custeamento dos aluguéis dos espaços onde funcionavam as escolas indígenas e dos salários dos professores, repercutindo, portanto, as ações do “reconhecimento” estatal. Até 2001, cinco livros didáticos sobre os povos indígenas do Ceará haviam sido publicados. São dois livros sobre os Tremembé (1998 e 2000) – concebidos e criados pelos índios em parceria com os seus assessores, cabendo

a SEDUC apenas as publicações – um acerca dos Tapeba (2000), um sobre as várias etnias da cidade de Crateús (2000) e outro sobre os Potiguara de Monsenhor Tabosa (2001). Nestes últimos três casos, a SEDUC participou da concepção do projeto, o historiador Francisco Pinheiro trabalhou como consultor e os professores indígenas figuraram como os autores dos livros. Esses livros apresentam um formato semelhante, no qual são registradas poesias, desenhos e histórias contadas pelos indígenas, bem como textos de professores e lideranças indígenas. Os livros que foram feitos no bojo do magistério, após 2001, tiveram a participação da SEDUC em todas as suas etapas de produção. Essas publicações também podem ser entendidas como outras estratégias dos movimentos indígenas e indigenista de visibilidade e reificação da indianidade. Estudos recentes sobre as políticas de educação indígena destacam a proeminência das publicações didáticas, no esteio dos cursos de formação para professores indígenas e para as próprias aldeias:

O que se pode dizer, de modo geral, sobre essa produção crescente que tem origem nos cursos de formação de professores indígenas no Brasil é que ela se expandiu vertiginosamente nas últimas duas décadas no país, impulsionadas por financiamento público que viabilizou sua produção, publicação e circulação em âmbito nacional, a ponto de se impor como o cartão de apresentação mais vistoso nas novas práticas de educação em terras indígenas (GRUPIONI, 182, p. 197).

Em seus contextos de produção, índios e interlocutores discutem sobre o que deve ser materializado nos livros didáticos e sobre de que maneira eles devem expressar a “cultura”. Assim, as decisões sobre os conteúdos dos materiais didáticos repercutem no que dever ser ensinado como “cultura indígena”.

A participação dos professores Tabajara e Kalabaça de Poranga no “magistério da SEDUC” significou, além da formação educacional específica, um aprendizado político proporcionado pela presença de lideranças de outras etnias que também acompanharam as atividades do curso. Algumas lideranças, mesmo não matriculadas no curso, frequentavam algumas aulas.

Nessas ocasiões, elas expunham seus posicionamentos políticos e contavam as histórias de lutas de seus povos. Elas faziam questão, por exemplo, de dançar o Toré em diversos momentos do curso, instituindo-lhe, assim, esse importante símbolo, presente de forma geral, no “regime de índio” do campo indigenista nordestino. Vários professores Tabajara, que há pouco haviam ingressado na escola indígena de Poranga, pela primeira vez iriam viver intimamente a experiência de fazer parte de um evento com ampla participação de outras etnias. As trocas culturais entre as etnias, que outrora aconteciam nas assembleias indígenas e nas visitas de intercâmbio entre os povos, acabavam de conquistar outro espaço, o magistério:

Você se junta com outros povos, de outras etnias, que você tá começando e você tá vivenciando tudo aquilo e quando for na etapa seguinte você já tem o que conversar. Porque a gente era assim: nós sentava (sic) nas cadeiras da frente, o tempo todo, tudo que se passava agente tava ali observando porque a gente não tinha experiência de nada, a gente tava vendo o que é que os outros povos falavam, o que é que eles faziam pra gente poder pegar o fio da meada. Pra nós, Tabajara de Poranga, o magistério foi o alicerce pra nossa luta. Teve o Seu Luis Caboclo, o Jeová, o Batata, um monte de liderança que veio ajudar a gente a fazer aí umas pesquisas, ajudar a gente a se levantar (sic) [...] aí precisou eles virem prá ajudar a gente. Porque é o tipo da coisa, santo de casa não obra milagre, e, você sabe, todo começo é difícil. Até as pessoas se autoidentificar leva um bom tempo. E pra nós o magistério foi uma boa base (Professora Lêuda, entrevista em maio de 2010).

Pelo excerto acima, compreendemos que, para os professores Tabajara e Kalabaça de Poranga, fazer parte do magistério indígena possibilitou um valioso incremento em suas formações políticas, advindo do contato com indígenas e lideranças de outras etnias que acumulavam vários anos de “luta”. Acrescente-se que esse encontro rendeu a visita de índios Tremembé, Pitaguari, Potiguara, dentre outros, à Poranga, no intuito de qualificar os trabalhos de pesquisas que deveriam fomentar outras autoidentificações no município. Se em outros contextos essas visitas eram mediadas pelas agências missionárias,

agora ela partia dos próprios índios. Certamente, os trabalhos das agências continuavam a ser importantes para a realização desses encontros, todavia a concepção deles passava, também, a ser de iniciativa dos professores indígenas.

Os trabalhos de pesquisa propostos nas disciplinas do magistério retomavam uma prática que já havia sido desenvolvida na Pastoral Raízes Indígenas e na própria Escola Indígena. Entretanto havia outras sugestões, dentre as quais perfilavam a sistematização de uma árvore genealógica, que embora seja uma proposição vinda de fora, é apropriada pelos indígenas como mais um elemento para justificar para si e para os outros suas indianidades, haja vista que a pesquisa sobre suas famílias – seja matrilinear ou patrilinear – fornecem-lhes dados para explicar suas descendências indígenas:

Pra começar a gente teve (sic) que fazer as árvores genealógicas e a gente fez os levantamentos de tudo prá poder saber quem era quem, a quem pertenciam, quem eram as raízes da gente, da onde a gente tinha vindo. Aí a gente começou a fazer as pesquisas com algumas pessoas mais velhas. A gente perguntava assim: de que famílias as pessoas eram, quando tinha vindo morar aqui, se já tinha vindo de algum lugar ou se já tinha permanecido aqui desde que nasceu, qual era o grau de parentesco que a gente tinha com eles. Prá gente poder saber se realmente a gente era índio ou não a gente teve que fazer essa árvore genealógica. E aí chegamos à conclusão de que todo mundo nascido e criado aqui pertence a uma só família, todo mundo tem o mesmo sobrenome. Se não é parente do pai é parente da mãe, Mas pode ver que aqui todo mundo tem o grau de parentesco bem próximo. Só não é (sic) as pessoas que vieram de fora, mas os que são daqui, que são realmente índios assumidos, todos eles pertencem às mesmas raízes, que veio lá de atrás [...] As primeiras pesquisas quem faziam era: eu, a Eliane, a cumade Ana, o Evangivaldo e a Aurilene<sup>9</sup>. A gente fez muito dessas pesquisas, muito mesmo. Aqui mesmo no bairro, lá no Jericó, pesquisando as pessoas

---

9 Lêuda, Eliane, Ana e Evangivaldo são professores indígenas e ocuparam ou ocupam importantes funções dentro da Escola Indígena, como diretores ou coordenadores pedagógicos. Aurilene trabalhou durante vários anos como professora indígena e atualmente reside em São Paulo. Ela escreveu várias poesias em que aborda a história indígena em Poranga e o trabalho do professor indígena. Algumas de suas poesias já foram publicadas em livros.

mais velhas. Escrevia, não gravava não porque a gente não tinha meio pra isso. Nem gravava e nem tirava foto. Só escrevia o que as pessoas diziam [...] Foram passadas pelo professor Gilvan, aquelas pesquisas e quando a gente chegou aqui ganhou o campo. Depois fomos estruturar o trabalho e hoje tá o fruto, já tá servindo e as lideranças ficam muito felizes quando tão folheando que veem os depoimentos deles. Prá gente foi um grande avanço (Professora Lêuda, entrevista em maio de 2010).

Os debates em sala de aula durante o magistério indígena perpassavam as noções sobre indianidade de docentes e estudantes envolvidos no curso. Segundo relatos dos professores indígenas, os docentes do magistério tinham ideias bem variadas acerca da presença indígena no Ceará, situação que incidia nas concepções destes sobre “o que é ser índio?”. Se existem depoimentos de professores indígenas narrando episódios em que alegam ter sofrido “preconceitos” por parte de docentes do magistério e de técnicos da SEDUC<sup>10</sup>, também existem casos em que as concepções dos docentes e dos professores indígenas confluíam. Quando se trata das atividades de pesquisas das disciplinas do magistério, os trabalhos dos docentes e dos professores indígenas convergiam a uma concepção de pesquisa que, além de produzir material didático, deveriam contribuir para as mobilizações indígenas, conforme lemos num verso do livro *Magistério Indígena em Verso e Poesia*, escrito por uma ex-professora Tabajara e Poranga:

“Professora Dedê<sup>11</sup> lembra / Que não se pode esquecer / Que a memória dos mais velhos / Em nós pode enriquecer / A história do próprio

---

10 As informações sobre “preconceitos” sofridos pelos professores indígenas se referem à segunda edição do curso da SEDUC. Segundo relatos de professores indígenas, houve várias mudanças na segunda edição do curso em relação à primeira. Uma delas foi a restrição do público participante. Na primeira edição, além dos professores indígenas regularmente matriculados no curso, era permitida a participação de lideranças indígenas, que não necessariamente estivessem vinculados institucionalmente. Na segunda, o curso foi voltado apenas para os professores indígenas. Para alguns professores, a segunda edição pouco priorizou as “questões culturais” dos povos indígenas: “havia pouco espaço para o Toré”. Em razão dessas modificações, vários professores engajados no movimento indígena abandonaram o curso.

11 A professora Dedê, Edileusa Santiago, atuou tanto no Magistério Indígena, como no “Projeto Multiplicadores” (que será descrito no próximo item).



povo / Que deve permanecer” / Que a própria etnia / Tem que ter a consciência / Dos significados dos mitos / Porque é algo de resistência. / Temos que ter o cuidado / De interpretar / O que os outros pensam (PROFESSORES INDÍGENAS, 2007b, p.41).

Sobre o professor Pinheiro, destacou-se que “antes de ser Vice-Governador, ele era professor nosso no magistério, a gente quer muito bem a ele. Ele ajudou muito, dando história pra gente” (Professora Lêuda, entrevista em maio de 2010). Ou seja, os dados historiográficos organizados pelo professor Pinheiro acerca da presença indígena no Ceará, eram aproveitados pelos professores indígenas no intuito de interpretar suas continuidades históricas. Como componente da disciplina de História no magistério indígena, o professor Pinheiro também estimulou os professores indígenas a pesquisarem em arquivos católicos e cartoriais sobre a história de suas regiões, com enfoque na presença indígena. Um dos versos do livro *Magistério Indígena em verso e poesia*, relatou os conteúdos discutidos pelo professor Pinheiro:

Começamos os trabalhos: / História do Ceará / Com o professor Pinheiro. / Que começa a trabalhar / Carta ânua<sup>12</sup>, um documento / Pra gente analisar / A carta que estudamos / Tem data e lugar, / Lá do século XVII, / Gente querendo lutar. / Início do aldeamento / Dos índios no Ceará. (PROFESSORES INDÍGENAS, 2007b, p.34).

Conforme o depoimento que veremos a seguir, constatamos que certos docentes do magistério problematizavam os critérios de pertença étnica dos professores indígenas. Especificamente, as discussões desse caso demonstraram que “conhecer a história”, identificar-se com ela e se autorreconhecer como indígena, seriam importantes marcadores de indianidade. Esses aspectos deveriam sobrepujar determinadas noções reificadas sobre “cultura indígena”, como, por exemplo, a de que o “traço físico” seria um identificador da etnicidade. Por outro lado, outros depoimentos continuam a afirmar que as

---

12 Um considerável conjunto de cartas ânuas, escritas pelos religiosos que atuaram nos aldeamentos do Ceará, pode ser consultado em Leite (1938).

identificações com as histórias familiares são acompanhadas das identificações com a herança indígena, que é transmitida pelo parentesco e pode ser percebida no corpo e nos comportamentos. Além disso, as “práticas culturais”, que eram acionadas para identificar a diferença, continuam a ser concebidas como sinais diacríticos.

Devemos lembrar que o início do magistério indígena coincide com o momento em que o Estado brasileiro assinou a Convenção 169 da OIT<sup>13</sup>, situação que pôs o código do autorreconhecimento em evidência nos cursos de formação. Dali pra frente, a ideia de que haviam “povos não reconhecidos” começaria a ser posta em xeque pelos indígenas da região de Crateús. A articulação dos indígenas dessa região, que fazia assembleias regionais, passou a utilizar o termo “povos resistentes”. Não custa lembrar que em determinados momentos do trabalho pastoral, durante a década de 1990, a identificação de possíveis famílias indígenas feitas pelos “animadores”, era estimulada a partir de determinados “traços indígenas” que tais famílias apresentavam em suas fisionomias, representando, pois, a substancialização do “sangue indígena” visibilizado:

A gente trazia as perguntas todas já formuladas de lá. Nesse tempo era o professor Gilvan Muller, ele queria despertar na gente uma coisa que a gente ainda não... pra nós ser índio tinha que ter critério, né. Então essa foi uma pesquisa muito boa, que ajudou muito pra nós, abrir mais a nossa mente, abrir a mente do nosso povo. Um dos questionamentos, ainda lembro, era esse: – pra você, o que é índio? E aí a gente foi dizendo que era cozinhar no fogão à lenha, comer sentado no chão ao redor de uma esteira, era ter a partilha do beijú, tudo isso, assim, que existe ainda entre nós. Foram três etapas de magistério, a gente indo e voltando. Os questionamentos, pra ele poder dizer, assim, que a gente não despertou

---

13 “A Convenção 169 definiu, principalmente, três critérios fundamentais para determinar os grupos aos quais ela se aplica: a existência de condições sociais, culturais e econômicas diferentes de outros setores da sociedade nacional; a presença de uma organização social regida total ou parcialmente por regras e tradições próprias, e a auto-identificação, entendida como a consciência que tem o grupo social de sua identidade tribal. Este último critério é fundamental na identificação e reconhecimento dos grupos tribais que fazem parte de um país” (A CONVENÇÃO, c. 2007).

pra isso, que ser índio não tinha critério, ser índio era você conhecer a sua história, se assumir e participar da luta do movimento. Ser índio é isso. Porque nessa época a gente ficava procurando critério, era ter traço físico. Aí, as outras pesquisas eram sobre plantas medicinais, os remédios caseiros, tradicionais. A gente fazia as pesquisas com as “mezinheiras”, quem são as pessoas que fazem garrafadas, por que elas acreditavam, quem tinha ensinado. Com aquilo nós aprendemos muito (Professora Ana, entrevista em maio de 2010).

Por um lado, as pesquisas indígenas realizadas no magistério continuavam a provocar *alteridentificações* e *alterconvencimentos*, gerando processos de *autoconvencimentos* e *autoidentificações*, que, por sua vez, produziam novos processos de *alteridentificações*, por outro, os dados de campo recolhidos pelos professores indígenas foram organizados e editados no formato de livros didáticos. Embora as pesquisas para a elaboração dos livros tenham sido desenvolvidas entre 2001 e 2004, elas foram publicadas apenas em 2007. Ao todo, vieram ao público treze títulos numa coleção chamada “Índios do Ceará”. Alguns livros são de autoria exclusiva de algumas etnias. Outros foram criados coletivamente por vários povos.

Para o entendimento do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça, descreveremos os livros que contaram com a participação dos professores dessas duas etnias. Foram dois. O primeiro – *Ciências Indígenas: Curas através das Plantas e dos Rituais* – teve sua autoria compartilhada com professores Tremembé, Kanindé e Potiguara. O segundo – *Magistério Indígena em Verso e Poesia* – é um cordel de autoria individual de uma ex-professora Tabajara, ilustrado por professores de várias etnias, que narra toda a trajetória vivida dentro e fora da sala de aula durante as dezesseis etapas da primeira edição do magistério indígena. A obra é a única impressão com escritos individuais da coleção, cabendo destacar que a autora tem escritos publicados numa antologia nacional de escritores indígenas.

O livro *Ciências Indígenas* se divide em algumas etapas do universo da pesquisa (apresentação, desenvolvimento e conclusão). Na “epígrafe”, um

professor indígena de Poranga utiliza uma metáfora vegetal<sup>14</sup> para discorrer sobre as continuidades da história indígena: “Nossa raízes são imensas e profundas e jamais se acabarão com o tempo”. Em seguida, nos *agradecimentos*, são citados os professores universitários contratados pela SEDUC, que assessoraram os trabalhos de pesquisa: o linguista Gilvan Müller, a socióloga Marivânia Furtado e o historiador José Pinheiro. Os três são reconhecidos especialistas de seus campos disciplinares e, pelo menos, o último já trabalhava há vários anos como colaborador do movimento indígena e indigenista cearense. A presença de professores universitários nos quadros da SEDUC continuava a seguir o parecer do CEC, que recomendou os trabalhos desses especialistas nas políticas de Educação Indígena desenvolvidas pela Secretaria.

A parte denominada de “apresentação” do livro *Ciências Indígenas* defendeu que ele fosse utilizado como fonte de pesquisa em sala de aula e os ensinamentos dos povos indígenas repassados a sociedade, afinal é uma questão de adquirir “respeito” o fato de poder ensinar aos “brancos” e não apenas aprender com estes. O emprego das expressões, “nosso povo”, “nossos antepassados”, “nosso conhecimento” e “medicina indígena”, através da apropriação de uma linguagem comum, indica, pelo uso dos pronomes possessivos, um pertencimento étnico, construídos por distintas etnias do Ceará, que encontram ressonância nas semelhantes situações vividas por elas. Em síntese, o emprego do pronome “nosso” demarca as similitudes entre os povos indígenas do Ceará, tendo o *Magistério Indígena* como espaço agregador, que lhes flexibiliza os limites da

---

14 Os etnólogos que pesquisam os povos indígenas no nordeste, frequentemente tem se deparado com expressões, utilizadas pelos seus informantes, que fazem referências aos vegetais no intuito de explicar os vínculos entre gerações passadas e contemporâneas. Sobre as metáforas vegetais, Arruti afirma que “os termos ‘troncos’, ‘troncos velhos’ e ‘raízes’ geralmente se referem aos ancestrais indígenas, enquanto ‘ramas’ e ‘pontas de ramas’ dizem respeito aos índios mais jovens. Os “troncos velhos” servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade – trazendo em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e o organiza –, e não apenas como lembrança ou resgate. Essa relação é traduzida pela metáfora vegetal que fala do progressivo e ramificado crescimento de um mesmo ser, que se amplia e nesta ampliação vai dando origem a novas partes entre si, natural e inevitavelmente mais distantes e mais frágeis com relação às heranças dos antepassados, mas ainda fazendo parte de uma mesma realidade” (ARRUTI, 1995, p. 77).

Educação Indígena para a aproximação de possíveis costuras políticas e para o compartilhamento de (possíveis) etnoconhecimentos.

Por fim, a “apresentação” do *Ciências Indígenas* nos informa que os questionários, as fotografias, as entrevistas e as visitas foram ferramentas de pesquisa utilizadas pelos professores indígenas: “*aprofundamos nossos conhecimentos sobre a origem dos antepassados e de como eles se curavam*”. Os métodos de cura dos índios mais velhos, inventariados pelos professores indígenas no livro, são descritos na “apresentação” como “medicina indígena”, ou seja, estaria no mesmo nível da medicina “branca”. O texto é introduzido por um cordel que sintetiza em seus versos os conteúdos vindouros nas páginas seguintes. Uma de suas estrofes elucida as artimanhas do cotidiano da pesquisa:

Com entrevistas e conversa  
Conseguimos arrancar  
Naqueles que escondiam  
Com grande medo de falar  
A sabedoria que tinham  
Os mais velhos do lugar (PROFESSORES INDÍGENAS, 2007a, p. 11).

O termo “arrancar”, presente nesse trecho, pode ser entendido como “desvelar”, estando em oposição às atitudes dos “mais velhos”, que “escondiam” ou “silenciavam” informações importantes que dariam sentidos às mobilizações indígenas e aos conteúdos a serem ensinados na escola indígena. Os professores jovens, em sua maioria, fariam, pelos materiais didáticos, a mediação das interfaces entre passado (os “mais velhos”) e futuro (os alunos), à medida que “descobriam” o que, porventura estava escondido ou subutilizado.

Nos capítulos do livro *Ciências Indígenas* encontramos a descrição de: a) plantas existentes nas aldeias, com seus nomes populares e científicos (acompanhadas de coloridos desenhos) e sua utilidade no tratamento de doenças; b) receitas de chás, “garrafadas”, “lambedores”, mel e xarope; c) rezas e d) simpatias. No capítulo “Nossas Plantas” são ilustradas e descritas receitas feitas de ervas, raízes, cascas, folhas e frutos, seguidas de seus modos de preparo

e uso. São transcritos alguns depoimentos de pessoas idosas que fazem esse tipo de trabalho. A cura pelas rezas e as simpatias também são contempladas nesse conjunto de saberes indicados pela obra como “ciências indígenas”.

Um cordel de conclusão finalizou os trabalhos, dos quais destaco essa estrofe, que arregimentou a linguagem escrita, dentro do suporte do livro didático, como um elemento de registro da história pelos povos indígenas:

Livro que sempre sonhamos  
Irá ficar na memória  
Não só para os povos indígenas  
Mas registrar na história  
Que os índios do Ceará  
Tiveram que mostrar  
E para geração contar (PROFESSORES INDÍGENAS, 2007a, p. 11).

No livro *Magistério Indígena em Verso e Poesia*, a autora descreveu as recomendações dadas pelos docentes do magistério, que deveriam ser apropriadas pelos professores indígenas para se tornarem argutos pesquisadores: “professores que aqui passaram / Diziam com atenção / Que prá ser bom pesquisador / Tem que ter disposição, / Ser forte pesquisador, / Um excelente observador [...] Professor, é escritor. [...] Tem que ser explorador /” (PROFESSORES INDÍGENAS, 2007b, p. 31-32).

Os enunciados presentes nos materiais didáticos projetam ao público leitor, sobretudo, formado pelos estudantes indígenas, informações que eram adquiridas no ambiente familiar. Dessa maneira, os professores indígenas dividem o ensino das práticas cotidianas e das histórias familiares com os pais dos estudantes indígenas. São nesses conteúdos que se pautam a “diferença” do ensino indígena em Poranga e, uma vez que estão inscritos nos materiais didáticos, reforçam os aspectos dela. Para Scaramuzzi (2008), esses materiais didáticos, elaborados nos últimos anos, possibilitam “que grupos indígenas englobem e reinterpretem uma ampla gama de representações de várias procedências e heterogêneas entre si, gerando algo novo e criando novos espaços de negociação” (SCARAMUZZI, 2008, p. 121). Entendemos, portanto,

que, a partir das pesquisas do magistério, o espaço escolar indígena de Poranga agregou aos seus conteúdos, outros elementos que demarcavam a “diferença”, provenientes dos debates com os docentes do curso e das demais etnias participantes. Esse contexto incitou, por exemplo, a utilização de categorias como “ciências indígenas” (presente em um dos livros didáticos analisado aqui) e o estímulo à dança do Toré no espaço escolar.

O Toré praticado entre os índios Tabajara e Kalabaça apresenta duas feições. A primeira é originária do aprendizado com outras etnias. A segunda diz respeito à introdução de músicas da Umbanda no toré. Neste caso, percebe-se a influência da Pajé Lourdes<sup>15</sup> e as linhas de Umbanda que ela cultua. Uma terceira feição do Toré de Poranga foi criada pelos professores indígenas. Alguns professores produziram letras e toadas para os Torés, na qual se percebe que seus conteúdos são resultados de estudos e pesquisas sobre as etnohistórias Tabajara e Kalabaça.

Os professores indígenas surgem nesse contexto como os principais articuladores dos conteúdos “diferenciados” propostos nas políticas de Educação indígena, ou seja, são os mobilizadores mais destacados da ideia da “diferença” / indianidade Tabajara e Kalabaça no espaço escolar. Uma de suas estratégias para a difusão da noção de indianidade Tabajara e Kalabaça entre os estudantes se pauta na continuidade das pesquisas. Assim, seus conhecimentos sobre pesquisa são “trabalhados” entre os estudantes, no objetivo de que eles também sejam pesquisadores. Nos trabalhos escolares, os estudantes são estimulados a entrevistar os índios mais velhos: “Às vezes os bichim (os estudantes da escola indígena) chegam com os livros, aí enchem a casa, eu fico no meio... eu conto: – meu fí é assim, assim, assi. Eu conto tudim a eles e eles ficam anotando...eu fico fazendo graça...eles levam tudo pra escola pra ganhar as notas deles” (Antônio Cândido, índio Tabajara, entrevista em maio de 2010). No item seguinte, descreveremos outras duas experiências de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça, na qual uma delas foi direcionada aos estudantes indígenas.

---

15 Dona Lourdes foi escolhida como pajé em virtude de seus conhecimentos espirituais. Ela realiza curas e trabalha com entidades da Umbanda e com Encantados.

### **3.3 A PESQUISA, A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS E OS ESTUDANTES INDÍGENAS**

Concomitante às pesquisas para a produção dos livros didáticos, os Tabajara e Kalabaça participaram do “Projeto de formação de lideranças para multiplicadores dos direitos indígenas no Ceará”, iniciado em 2002 e concluído em 2003. O projeto visou contribuir na formação de novas lideranças indígenas, sobretudo jovens, que buscavam uma maior participação dentro do movimento indígena. Foi um projeto idealizado pelos Tremembé e elaborado pela Associação Missão Tremembé (AMIT). Essa etnia seria a beneficiária dessa iniciativa. Nos meandros da produção do projeto, os Tremembé desistiram dele, que foi adaptado para ser realizado entre algumas etnias da região de Crateús (nos municípios de Monsenhor Tabosa, Quiterianópolis, Tamboril, Poranga e Crateús). O projeto foi financiado pela agência católica Broederlijk Delen (em português significa Compartilhar Fraternalmente), de Bruxelas, na Bélgica.

A formação das jovens lideranças foi possibilitada através de pesquisas, na qual elas puderam aprofundar temas específicos sobre a história de seus grupos indígenas. Dessa forma, os promotores do projeto acreditavam que as novas lideranças deveriam conhecer bem as histórias de sua etnia. Os subsídios extraídos das pesquisas deveriam ser refletidos nas práticas políticas daquelas lideranças que se fomentavam. Alguns temas abordados pelas pesquisas (educação, saúde e terra) foram escolhidos por fazer parte das questões que permeiam a agenda do movimento indígena cearense. São assuntos que as jovens lideranças deveriam estudar, a partir de suas realidades, para discutir nas instâncias do movimento indígena.

A assessoria das pesquisas ficou a cargo de uma pesquisadora universitária não indígena, que dividiu a pesquisa em etapas: a) técnicas de entrevistas, b) registros escritos e de áudio e c) escrita dos relatórios finais. Houve também o acompanhamento de lideranças mais experientes de outras etnias, vindas das aldeias Tapeba, Tremembé e Pitaguari, bem como de missionários vinculados



a AMIT. No relatório de atividades dos professores indígenas, escrito em fevereiro de 2003, foi registrado esse acompanhamento:

No dia 06, 07 e 08 de janeiro tivemos mais visitas às famílias e trabalhamos o projeto de pesquisa junto a Missão Tremembé com mais 7 parentes de outras comunidades indígenas das etnias Tremembé, Genipapo Kanindé, Pitaguari, Kanindé de Aratuba, junto trabalhamos um projeto exemplo terra, saúde, educação, cultura, natureza, este trabalho é para ajudar o nosso reconhecimento quando for fazer o estudo antropológico<sup>16</sup>.

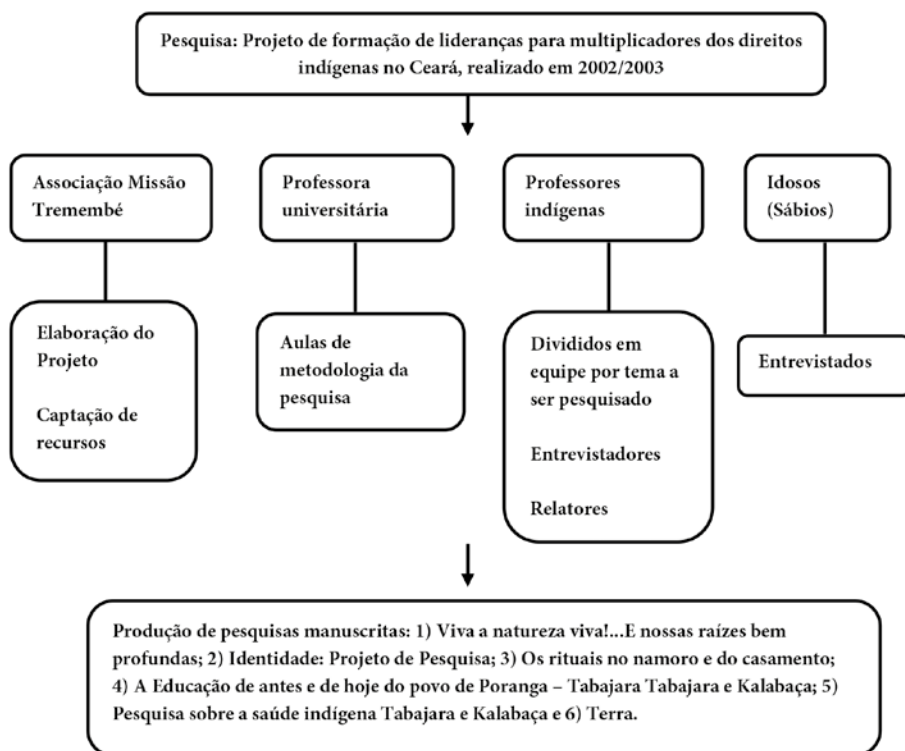
Os temas estudados foram escolhidos pelas jovens lideranças, enquanto os índios “mais velhos” foram os principais informantes. Pela passagem acima, percebemos que as escolhas dos temas do projeto estão relacionadas à reivindicação de um Grupo de Trabalho da FUNAI que fizessem estudos de regularização fundiária nas terras pleiteadas pelos de Poranga: “Veio a Dona Maria Amélia com aquele trabalho de pesquisa e a gente já escolheu outros temas e aí foi mais um outro reforço. Tudo vale pra luta, tudo serve de subsídio pra gente [...]” (Professora Lêuda, entrevista em maio de 2010). Entre os Tabajara e Kalabaça de Poranga, as pesquisas do Projeto Multiplicadores ficaram conhecidas como “pesquisas da Dona Maria Amélia”, haja vista que a AMIT, entidade coordenada pela missionária Maria Amélia, foi a promotora do projeto. A divisão de tarefas do projeto segue o fluxograma<sup>17</sup> a seguir:

---

16 Acervo AMIT (2003). Pasta Tabajara e Kalabaça de Poranga. Relatório das atividades do mês de Janeiro de 2003, escrito pelos Professores indígenas Tabajara e Kalabaça de Poranga. Escrito em 26 de Fevereiro de 2003.

17 De todos os materiais produzidos nesse projeto, só não localizei a pesquisa sobre as terras indígenas de Poranga.

**FLUXOGRAMA 4:** divisão de tarefas do projeto.



FONTE: O autor.

Alguns dos assessores do Projeto Multiplicadores eram também professores do Magistério Indígena. Embora não houvesse uma relação formal entre essas duas atividades, não é arriscado dizer que elas se comunicavam por produzirem pesquisa em um mesmo período, contando com jovens lideranças e assessores que estavam nas duas situações: “Quando foi pra nós fazer essa pesquisa da Dona Maria Amélia, a gente usou muito material que a gente já tinha... a primeira ajudou muito na segunda. E a segunda mais ainda na terceira porque a gente já tinha experiência” (Professora Lêuda, entrevista em maio de 2010).

Embora a organização dos Tabajara e Kalabaça remonte ao início da década de 1990, os debates sobre a questão agrária em Poranga nessa década – que contemple possíveis “terras indígenas” do município – ainda não haviam recebido o mesmo destaque que, por exemplo, as discussões em torno da Educação Indígena. Durante os anos 2000, o *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça seria o responsável por incluir incisivamente os debates sobre as terras indígenas entre esses povos. É certo, segundo alguns relatos, que a introdução da questão “terras indígenas” entre os índios de Poranga foi realizada através de diálogos com o movimento indígena cearense. Tais encontros debatiam a noção de que “índio tem que ter terra”. As terras de ocupação tradicional Tabajara e Kalabaça seriam “descobertas” nas pesquisas realizadas pelos professores indígenas a partir da tradição oral presente nas narrativas dos “mais velhos”. Os integrantes do Projeto Multiplicadores se apropriaram do tema “terras” e realizaram mapeamentos das áreas que passavam a ser reivindicadas como “indígenas”:

Nós fizemos uma pesquisa, onde vieram pesquisadores pra cá, historiadores nos orientar, de como fazer a pesquisa, qual era o objetivo da pesquisa. No final nós conseguimos elaborar muito conteúdo [...]. Eu era do grupo da terra, nós estudamos a terra [...]. Nós fizemos inclusive um mapa das nossas terras, só da nossa área. Dentro do mapa nós colocamos os lugares sagrados, o tamanho da nossa área, até onde ia nossa área, onde começava, até onde ia. Nós colocamos os pássaros, os existentes, os que estavam em extinção, as plantas. Porque a gente aqui, as pessoas aqui conhecem a terra, muito, pelo tipo de árvore. Você quer se informar de tal lugar: – ah, lá na jurema preta, que tá em tal lugar, lá no toco preto. A gente se comunicava muito e ainda se comunica através das plantas, tendo as plantas como referência (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

Finalizado os trabalhos, as pesquisas foram apresentadas em algumas ocasiões e, ao final de cada uma delas, os pesquisadores aperfeiçoavam o texto, fazendo reparos a partir das apresentações. Na primeira dessas ocasiões

pesquisas foram apresentadas nas próprias aldeias. Noutro momento, elas foram explanadas em uma Assembleia Regional dos Povos de Crateús. Em outra ocasião, os pesquisadores viajaram a Fortaleza para explanarem seus trabalhos na Universidade Federal do Ceará - UFC, da qual estavam presentes os antropólogos João Pacheco de Oliveira e Henyo Barreto, que, embora não tenham comentado os trabalhos dos indígenas, são descritos por estes como “presenças ilustres<sup>18</sup>”.

Em resumo, os Tabajara e Kalabaça de Poranga construíram cinco trabalhos com os seguintes títulos: *Viva a Natureza Viva!...E nossas Raízes bem Profundas* (2003a); *Identidade: Projeto de Pesquisa* (2003b); *Os Rituais do Namoro edo Casamento* (2003c); *A Educação de antes ede Hoje do Povo de Poranga – Tabajara e Kalabaça* (2003d) e *Pesquisa sobre a Saúde Indígena Tabajara e Kalabaça* (2003e). Os trabalhos seguem uma mesma sequência de organização da pesquisa em etapas: dedicatória, sumário, apresentação, objetivos (gerais e específicos), justificativa, metodologia, desenvolvimento, conclusão e anexos. Todos são ilustrados com desenhos e/ou fotografias. No Projeto Multiplicadores, os temas da pesquisa são trabalhados para a reelaboração de referências étnicas dos Tabajara e Kalabaça, compondo um espaço onde se constroem unidades culturais e políticas a partir das memórias dos “mais velhos”:

A gente escuta o nosso povo falar do seu sofrimento com uma grande tristeza em seus olhos que dá uma dó muito grande, mas temos o maior prazer de conhecer como era a educação dos nossos pais...que nos dá a firmeza na vida. Hoje pela que a televisão e a sociedade moderna apresenta sentimos nos nossos filhos desobedientes, revoltados em não poder comprar tudo que vejam e querem.

---

18 Ressalto que os estudos realizados pelos membros da Pastoral Raízes Indígenas incluíam os artigos dos antropólogos brasileiros, como podemos ver na passagem a seguir, escrita por irmã Margarete: “A leitura de textos de antropólogos também foi muito importante como, por exemplo, o de João Pacheco de Oliveira, no seu livro *A Viagem da Volta*, que transmite a opinião dos antropólogos de que a definição indígena não se faz a partir dos traços físicos, mas a partir da cultura indígena assumida e vivida.” (MAL-FLIET, 2009, p. 424). Dessa forma, esses textos entraram no circuito de pesquisas.

Será que os antigos conseguiram melhor educar para a vida e o convívio social? (TABAJARA E KALABAÇA, 2003d).

Os vários textos das pesquisas do *Projeto Multiplicadores* se assemelham nas seções chamadas de “objetivos”, nos quais há sempre uma preocupação em comparar as experiências do passado com as do presente. Assim, as histórias dos “mais velhos” são apresentadas e comentadas pelos dos pesquisadores paralelamente às condições atuais:

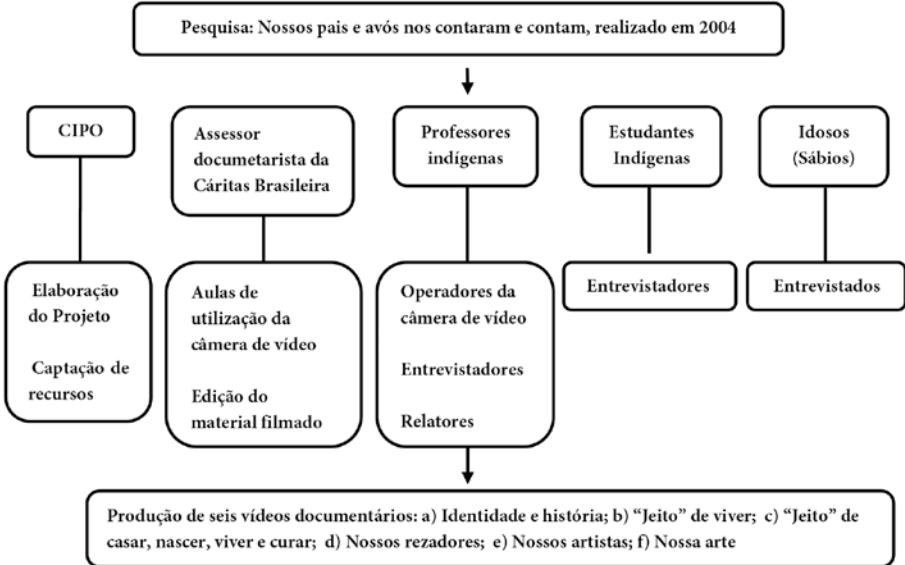
A educação para nós começou a mudar em 1999 quando sentimos a necessidade de ter uma escola do nosso jeito que ensinasse reconstruir nossa história, nossos rituais, a viver a saúde, pois nas outras escolas não ensinam o que a gente mais precisa aprender que é as histórias dos nossos antepassados, os nossos costumes, nossa cultura que aos poucos estava de perdendo mas graças a Deus não perdemos o que temos de mais valor na nossa vida. E nunca mais vamos perder, pois estamos repassando para os nossos filhos que irão repassar para os nossos netos, bisnetos e assim por diante (TABAJARA E KALABAÇA [2003d]).

Boa parte dos pesquisadores do projeto eram professores da escola indígena. Nos objetivos das pesquisas já havia a preocupação de transformá-las em materiais didáticos, aproximando, mais uma vez, a escola indígena dos discursos étnicos e estimulando professores pesquisadores a atuarem como lideranças em suas aldeias:

A gente tinha que trabalhar o diferenciado e o convencional tudo junto. O diferenciado era muito bom, porque a gente estava repassando a nossa realidade, coisa que a gente buscava dentro da comunidade, a gente repassava. Ainda busca, né, isso aí, pra tá repassando para os alunos e veio nos fortalecer com o projeto da Maria Amélia, que é o projeto multiplicadores, que reforçou tudo, foi muito bom. [...] O que a gente pesquisava a gente levava lá pra sala de aula, as informações. Muita das informações a gente pedia pra os alunos também pesquisar (Professora Eliane, entrevista em maio de 2010).

Em 2004, foi realizado entre os Tabajara e Kalabaça de Poranga o projeto *Nossos pais e avós nos contaram e nos contam*, que buscou promover o registro audiovisual das memórias dos “mais velhos”. Assim como o Projeto Multiplicadores, esta outra pesquisa foi delineada pelo trabalho missionário. Foi protagonizado por lideranças, professores e alunos da escola indígena. Financiado pela ONG Cáritas Brasileira, contou com a assessoria em audiovisual de um experiente realizador e teve o CIPO como entidade executora. A finalização dos vídeos, correspondente à montagem, aos sons e à edição, ficou sob responsabilidade da ONG TV Janela. No áudio, além dos sons ambientes, foram privilegiados os torés cantados pelos Tabajara e Kalabaça. No fim dos trabalhos, além dos resultados registrados numa série de vídeos, a câmera utilizada nas filmagens ficou na posse do grupo. Abaixo, segue um fluxograma que representa a operacionalização dessa pesquisa:

**FLUXOGRAMA 5:** operacionalização da pesquisa.



FONTE: O autor.

“Idoso”, conforme vemos no *circuito*, assemelha-se ao termo “sábio”, que são fontes de informações onde se busca “o nosso jeito”. Em outras palavras, a tradição oral mostra aos pesquisadores que o que é “velho”, por definição, é “indígena” e se acrescenta a algumas práticas atuais vistas como propriamente “indígenas”.

Em torno de vinte e cinco estudantes, entre crianças e adolescentes, participaram do projeto, no qual os professores indígenas lhes ensinaram técnicas de pesquisa a serem utilizadas nas entrevistas com os “sábios” (índios mais velhos). As sessões de depoimentos para a produção dos vídeos, em formato de documentário, aconteciam na própria Escola Indígena, onde os estudantes faziam as perguntas aos “mais velhos” e apresentavam resultados parciais dessa coleta de informações. Dessa forma, o foco dos trabalhos estabeleceu-se no encontro entre os indígenas estudantes e os “sábios”, sendo intermediados pelos professores e lideranças:

O objetivo era repassar as informações para esses jovens, formar eles pra atuar dentro da escola e pra eles absorverem a história. Acima daquilo, de acordo com a pesquisa, aprenderem a respeitar, motivar os outros alunos também, a participar mais do movimento. Eles iam trabalhar juntamente com a gente. A maioria era professores envolvidos e algumas lideranças (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

Cinco vídeos foram produzidos: Quem Somos, Nossa Identidade e Nossa História; Nosso jeito de viver; Nosso jeito de casar, nascer, viver e curar; Nossos artistas e Nossa arte. Aqui, o pronome possessivo “nosso” assume uma dimensão de pertencimento étnico referente apenas aos Tabajara e Kalabaça de Poranga, mostrando, pois, que ele pode ser flexibilizado a partir das zonas de contato em que os discursos são produzidos. Uma das questões chaves para entender alguns fios condutores dessas pesquisas é perceber como professores indígenas, lideranças e estudantes organizam as informações para contar as suas histórias. O uso de variados suportes no circuito de pesquisa Tabajara e Kalabaça intenta registrar a memória e o cotidiano desses povos, convertendo

esses aspectos, ideologicamente, em textos e imagens que traduzam suas singularidades. Ou seja, almeja-se objetivar, isto é, reificar essa memória e esse cotidiano, tornando-os um objeto visível, à medida que os transforma em sinais diacríticos para os grupos indígenas, que precisam mostrar à sociedade nacional as razões de serem índios:

Uma condição de sucesso neste ponto, e portanto um pré-requisito para a sobrevivência política e cultural, é a habilidade de um grupo em objetivar sua própria cultura como uma “identidade étnica”, de modo que ela sirva para mobilizar a ação coletiva em oposição à sociedade nacional dominante e o sistema mundial ocidental (TURNER, 1993, p. 107).

As cenas dos vídeos seguem uma sequência mais ou menos parecida. Nos vídeos, um professor indígena articula a história do tema a ser apresentado e no interior da sala de aula da escola indígena os “convidados”, ou seja, os “sábios”, descrevem suas experiências no tempo chamado “de primeiro”, partindo do princípio do que “velho” é “indígena”, comparando-o ao tempo do “hoje em dia”. Noutros depoimentos, os “sábios” narram as relações sociais durante suas infâncias: como as crianças eram tratadas pelos pais, as dificuldades em períodos de seca, as histórias de sofrimento de avós “pegas a dente de cachorro” para serem “amansadas”.

Os cortes na imagem são feitos para registrar a curiosidade dos estudantes através de perguntas: “o senhor já se viu perto de uma cobra muito braba?” indaga uma criança a um caçador convidado a falar de suas experiências. Em outros *takes*, as crianças são enquadradas fazendo anotações em seus cadernos. Cenas que registram as terras da região ou andanças pela mata são entrecruzadas com os depoimentos. Os idosos falam de como aconteciam os casamentos, os namoros, os partos, a relação entre remédios da farmácia e os da mata. Apresentam-se as rezas mostrando como os rezadores procedem, registrando suas performances e orações. Parte delas é filmada na escola e a outra parte nas casas das curandeiras. Nesse segundo caso, são rezas na quais o observador



percebe as influências da Umbanda e dos Encantados. As entrevistas, seguidas de “sessões de trabalho”, são registradas por um professor indígena, que atua como um paciente para que as curas possam ser feitas. Esse mesmo professor é o responsável por operar a câmera em todos os vídeos do projeto e, portanto, responsável por uma considerável quantidade de informações que devem ser registradas: “Na passagem da realidade para a imagem há uma ordenação particular; o olhar que observa não é apenas uma máquina que registra, ele também escolhe e interpreta” (PIAULT, 1995, p. 29). O professor indígena nos falou sobre o seu trabalho no registro de imagens:

Uma responsabilidade muito grande, né. Porque além de operar, além de trabalhar com a câmera, eu que articulava. Eu era responsável por marcar, claro, junto com os outros, mas eu tinha que puxar nas discussões. Marcar os temas junto com todos (sic); qual seria o próximo tema; quais seriam os sábios a convidar. Eu tive um curso, uma capacitação pra trabalhar com a máquina, a filmadora. Inclusive trabalhar junto com outras pessoas também. Então, eu era responsável por todo esse material (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

Note-se que, geralmente, o papel do *cameraman* adquire importância política e social (TURNER, 1993) no interior do grupo a que ele está vinculado. No caso Tabajara e Kalabaça, o operador da câmera, após alguns anos, tornou-se umas das principais lideranças política desses povos e a experiência de *cameraman* o auxiliou para que fosse uma liderança qualificada aos olhos de outras pessoas.

Em outros momentos dos vídeos, são registrados ensinamentos de professores, lideranças e idosos aos estudantes. Ocorrem também dramatizações de professoras encenando textos de poesia popular, seguidos de improvisos poéticos de idosos. Uma cena em especial chama atenção: um “sábio” e uma criança, frente a frente, lançam improvisos um ao outro, provocando respostas irreverentes e inusitadas, enquanto as pessoas que estão ao redor puxam a maracá para dar ritmo aos versos.

As narrativas visuais e escritas dos Tabajara e Kalabaça primam por enquadrar aquilo que é entendido como “nosso”, no intuito de estabelecer as fronteiras de um “jeito de ser” Tabajara e Kalabaça na construção das imagens. A fixação do termo “nosso” nos títulos dos vídeos visa situar uma fronteira entre grupos indígenas e regionais. As distinções étnicas que são fomentadas na pesquisa via “resgate cultural” buscam refutar a afirmação dos regionais de que não existem mais índios em Poranga, bem como é uma resposta à sociedade nacional que defende que as “percas culturais” foram suficientes para “acabar” com determinados povos indígenas.

O “resgate cultural” é uma expressão comumente ouvida em pronunciamentos, não somente no campo indigenista, mas em setores ligados a políticas culturais preocupados com o “definimento de tradições”. Ele, o resgate, propicia a produção de sinais diacríticos que destacam uma coletividade como sendo, culturalmente, diferenciada. Sampaio (2009) põe o “resgate cultural” como um dos principais componentes de um discurso fomentado por grupos indígenas e agentes, que paira sobre as principais demandas das políticas de direitos educacionais indígenas e que teria nas suas instâncias (cursos de formação de professores indígenas, escola e produção de pesquisa) o ambiente propício para a sua execução:

Opera aqui, então, um processo de dominação cultural no qual os índios são levados a se tornar, a um só tempo, vítimas e cúmplices do seu “sequestro simbólico”, ou, diria melhor, a se tornar verdadeiros “refêns” neste sequestro no qual o “resgate” é percebido como um necessário “preço a pagar” pela obtenção de conhecimentos à legitimidade dos seus pleitos, sobretudo pleitos por “direitos diferenciados” (SAMPAIO, 163, p. 2009).

Nesse sentido, a inserção dos Tabajara e Kalabaça nas redes do campo indigenista, propiciou a absorção das categorias citadas acima e elas incidem na produção de suas autoimagens e nos discursos, conforme vimos no material de pesquisa analisado. Essa inclusão também significou a assimilação de demandas políticas produzidas pelo campo indigenista, que parecem ser

prescritas por ele, e que incide nos elementos que devem ser “resgatados”. Tais redes sociais operam instigando um *campo semântico* em torno da etnicidade (VALLE, 2004) que adentram o terreno da escrita, do audiovisual, dos aportes museológicos.

Laçando mão desses suportes, os Tabajara e Kalabaça de Poranga realizam na sua prática a utilização de tais categorias, com o apoio de suas pesquisas. Estas lhes dão elementos que podem explicar tais categorias, assim como também podem questioná-las ou recriá-las.

As *autoetnografias* oriundas das pesquisas são tentativas de organização de discursos e imagens que têm como perspectiva dar sustentação aos relatos orais dos “mais velhos” e também às categorias da etnicidade emprestadas ou atualizadas, que fazem dos professores indígenas protagonistas desse movimento.

### **3.4 RESSONÂNCIAS DO CIRCUITO DE PESQUISAS**

Na ocasião de minhas primeiras idas à Poranga, em 2004, os Tabajara e Kalabaça haviam terminado há poucos meses a pesquisa do *Projeto nossos pais e avós nos contaram e contam*. Como ficaram de posse da câmera do projeto, pude verificar que outros acontecimentos do cotidiano, como enterros de membros do grupo, continuaram a ser registrados pelos professores indígenas. O *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça havia contribuído enormemente para os autoconvencimentos indígenas, que, por sua vez, geraram as autoidentificações em Poranga. Naquele período, pelos dados da organização indígena de Poranga, já se contavam centenas de famílias que se autoidentificavam como indígenas no município.

Nos primeiros cinco anos da década de 2000, as pesquisas indígenas haviam levantado informações satisfatórias para nutrir os argumentos dos Tabajara e Kalabaça acerca dos direitos específicos que eles estavam reivindicando. As trocas de informações entre os índios de Poranga e o movimento indígena cearense, com sua rede de apoios, também atuaram de maneira incisiva nesse cabedal de conhecimentos. Decerto, várias dessas trocas aconteceram em

várias situações no contexto do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça, visto que as pesquisas propiciaram uma fértil circulação de agentes externos e de outras etnias em Poranga. O *circuito* também foi/é um espaço reconhecido pelos próprios indígenas como demarcador do fator associativo de suas mobilizações:

Se não tivesse as pesquisas, acho que hoje a gente não teria se fortalecido tanto, acho que a gente não teria uma organização que temos hoje. Acho que hoje não seríamos tão unido se não fossem as pesquisas. Eu digo que as pesquisas foram tudo. Se nós professores indígenas, lideranças, não tivéssemos tido a preocupação de pesquisar, estava tudo desarticulado. Primeiro, porque não tem um povo sem história. Pra você estar inserido na história de um povo, você tem que ser um pesquisador pra gente ser também um personagem da história. [...] já pensou se eu não tivesse feito essa pesquisa. Hoje talvez não me identificasse (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

Pelo exposto nesse testemunho, podemos deduzir que *alterconvencimento* e *autoconvencimento* formam uma circularidade nas pesquisas, no sentido que se alimentam mutuamente. Pude verificar que algumas frentes de reivindicação política dos Tabajara e Kalabaça foram fundamentadas por ideias geradas nas pesquisas. O caso dos debates em torno das terras indígenas talvez seja o exemplo mais emblemático. Cronologicamente, as reivindicações por “terras indígenas” em Poranga foram sedimentadas alguns anos após as suas primeiras mobilizações. O regime de emergência Tabajara e Kalabaça tem a peculiaridade de se desenvolver a partir de etnohistórias pesquisadas por eles mesmos com o auxílio de grupos vinculados às ideias de “resgate cultural” – que, via trabalho missionário, deram-lhes o impulso para as suas autorreflexões e autoidentificações – e que ganhou vigor a partir das reivindicações pela educação diferenciada. Sobre essas relações, Wolf (2003, p. 296-298) nos disse que:

Na maioria dos casos, as entidades estudadas pelos antropólogos devem seu desenvolvimento a processos que se originaram fora dela e vão muito além delas, que devem sua cristalização a esses processos, participam deles e, por sua vez, os afetam. [...] Os conjunto culturais – e conjunto de conjunto – estão continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões culturais e sociais.

Como dito na introdução do presente estudo, as autoidentificações ocorreram maciçamente no seio da Escola Indígena. Assim, podemos sugerir que as famílias incorporaram a escola como um forte marcador da indianidade. Na sequência, as trocas com outras etnias lhes proveram de estratégias de reivindicação por outras questões, na qual a problemática da terra ganhou destaque. Nesse ínterim, o *circuito de pesquisas* engendrou os fundamentos históricos para inserir essa pauta no seu regime de emergência étnica dos Tabajara e Kalabaça.

Em 2004, a “comunidade Tabajara e Kalabaça” solicitou uma reunião com a equipe da FUNAI para discutir sobre a probabilidade de comprar terras de um proprietário que estava disposto a negociá-las. Na referida ocasião, eles perguntaram à FUNAI se havia algum órgão estadual para fazer a indenização dos bens do proprietário. No documento que solicitou a reunião, destaco a seguinte passagem: “já que, através de pesquisas com os mais velhos, conhecemos como terras indígenas onde nossos antepassados viveram por muitos tempos<sup>19</sup>”. Acompanhada do requerimento estavam anexadas à declaração do ITR (Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural), uma cópia da escritura da terra e uma espécie de croqui, chamada de “levantamento”, destacando os limites da terra e assinado por um agrônomo. Este documento afirma que a área do proprietário possui 947,10 hectares. A terra em questão é Imburana, descrita pelos mais velhos como um lugar onde viviam os antigos Tabajara, que haviam sido “escarrerados” por famílias de vindas fora, que lá

---

19 Acervo AMIT (2004). Pasta Tabajara e Kalabaça de Poranga. Carta da comunidade Tabajara e Kalabaça de Poranga enviada ao Sr. Magalhães – Chefe da Nal (Núcleo de Apoio Local). Escrita em 24 de Julho de 2004.

se instalaram, provavelmente, na segunda metade do século XIX. Os estudos dessa terra, realizados pelos professores indígenas foi descrito da seguinte maneira:

Fizemos o mapa, que foi muito bonito e fizemos toda a pesquisa sobre a terra. Como era a terra antes. Antes porque aqui as nossas terras não eram cercadas. Tinha uma parte que era cercada. Do travessão pra cima era só de morar. Do travessão pra baixo ninguém poderia cercar. E aí o pessoal começaram (sic) a fazer cerca de madeira e depois foram colocando arame. E hoje tão aí, as terras quase todas cercadas. Nós fizemos também o total de quantos posseiros tinha dentro da área. Então foi um trabalho muito proveitoso. A gente colocava os lugares sagrados e a história de cada um, dizendo do olho d'água, das pinturas rupestres, das furnas [...] os mais velhos que falavam que eram sagrados, porque que eram sagrados e aí começou a repassar isso pra gente (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

As furnas correspondem às várias grutas que são encontradas na região de Poranga. Elas e os olhos d'água foram concebidos pelo movimento indígena local como “locais sagrados”, porque em suas pesquisas a tradição oral afirma que, em outros tempos, foram lugares utilizados pelos antigos índios. A Imburana compreende uma área rural, que se localiza a alguns poucos quilômetros do bairro Jardim das Oliveiras. Era utilizada por várias famílias para o trabalho na agricultura. Plantava-se milho, feijão, jerimum e melancia. Algumas delas também trabalhavam nas plantações de cana dos brejos de Poranga e nos engenhos que fabricavam cachaça e rapadura. A Imburana, assim como várias outras áreas de Poranga, é descrita pelos índios mais velhos como terra “onde ninguém fazia conta de nada”. Havia as chamadas “terras soltas<sup>20</sup>” em Poranga até, pelo menos, umas três ou quatro décadas atrás, quando começou o cercamento de terras na região. Algumas narrativas dizem

---

20 Segundo Lins Reesink e Reesink: “A terra solta não necessariamente indica a ausência de pessoas com certos direitos reconhecidos localmente, e o avanço de terceiros sobre essas estas terras gera conflitos graves. A ausência de titulação oficial de camponeses mesmo com sua terra cercada também pode gerar a cobiça alheia e ser objeto de conflito” (LINS REESINK; REESINK, 2007, p. 200).

que as primeiras cercas foram feitas pela Prefeitura da época, no intuito de dividir as áreas de criação de gado e as áreas de agricultura. Esse trabalho se credita à gestão municipal do início da década de 1960, ou seja, poucos anos após a criação do município. Cindindo-se de Ipueiras, Poranga se tornou um centro administrativo e o cercamento de terras fez parte da estratégia de “organização” municipal. Em seguida, as famílias mais abastadas e “aquelas mais espertas”, que podiam comprar arame e pagar aos trabalhadores para fazerem cercas, assim o fizeram na Imburana, ao cercá-las em “quadras de chão”. Esse processo resultou na cobrança da renda das terras, que eram “soltas”, àquelas famílias que tradicionalmente a utilizavam, assim como várias “quadras” foram vendidas. Escutam-se histórias, também desse período, na qual o gado dos proprietários invadia roças dos camponeses, gerando alguns conflitos, visto que, às vezes, estes revidavam abatendo os animais.

Em 2004, a disponibilidade do proprietário que mais possuía terras na Imburana em vendê-las causou entre índios de Poranga a expectativa de que seria fácil consegui-las. Nessa perspectiva, vislumbrava-se fazer da Imburana uma área de produção agrícola, bem como se cogitava a ideia da transferência de várias famílias do Jardim das Oliveiras e Jericó para a área. Após tentativas frustradas de negociação<sup>21</sup> das terras através dos órgãos de assistência, uma vez que a FUNAI não compraria as terras, outras estratégias seriam montadas.

No Ceará, o movimento indígena e indigenista já havia apoiado “retomadas<sup>22</sup>” de terras em áreas indígenas de organização mais antiga,

---

21 Num ofício escrito pelo CIPO, em abril de 2005, e enviado à COPICE (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará), informa-se a realização de uma reunião, em dezembro de 2004, entre os representantes da FUNAI, Júnior e Silveira, com o “posseiro” José Almir Mourão (proprietário da Imburana na época) e lideranças indígenas. Tinha a finalidade de se discutir a questão da Imburana, onde há “lugares sagrados” que foram utilizados pelos “antepassados”. Na ocasião o “posseiro” reconheceu a terra como indígena e propõe a sua venda no valor de trinta mil reais, devido as suas benfeitorias existentes nela. Também repassou a documentação referente à terra. Os funcionários da FUNAI se encarregaram de enviar um ofício e a documentação para a FUNAI de Brasília, afim de realizar o processo de integração de posse e pagamento de benfeitorias. O ofício afirma que até a presente data (abril de 2005) não houve nenhum retorno da FUNAI e as famílias continuavam a pagar renda em terras alheias em um inverno de poucas chuvas, na qual muito da produção está se perdendo (AMIT 2005).

22 No Ceará, os índios Tapeba do município de Caucaia foram os primeiros a realizar “retomadas”. Lide-

como estratégia de pressionar a FUNAI para dar agilidade aos processos de demarcação. As relações políticas entre professores indígenas e lideranças de Poranga com esses agentes sedimentou a relevância de uma “retomada” para garantir o retorno dos descendentes dos antigos Tabajara à Imburana. “Muitas pessoas tinham medo, têm até hoje ainda medo”, relatou umas das lideranças que organizou a “retomada”, afinal, não se sabia que tipo de reação poderiam ter os proprietários da Imburana, a elite de Poranga e as demais famílias não indígenas do Jardim das Oliveiras. As várias ocupações de terrenos urbanos em Crateús realizadas por famílias indígenas, com apoio dos movimentos vinculados à Diocese desse município, eram as referências mais próximas a que os Tabajara e Kalabaça tinham ciência.

Em 2005, um grupo de indígenas Tabajara e Kalabaça concretizou a “retomada” em uma área da Imburana, equivalente a uma grande “quadra de chão”. Nesse lugar, as famílias iniciaram o trabalho na agricultura num sistema de produção que denominaram “roçado comunitário”. Cada família participante da retomada tem o direito de plantar o seu roçado e para essa tarefa elas se ajudavam. A “coletividade” desse processo reside no direito livre de produção àqueles que mantêm a retomada e na produção realizada através de trocas de trabalho:

É a onde a comunidade tira o feijão, o milho, a mandioca, a mamona e essas coisas. Onde não paga renda pra ninguém. Você vai lá até meio-dia, a hora que você quiser, a hora que você pode, não é obrigado a ninguém. Você, de livre e espontânea vontade, você troca o serviço com o seu colega que tá lá, sem pagar dinheiro nenhum pra ninguém. Ajunta três, quatro, cinco, dez e faz o serviço de um. No outro dia você vai lá e faz o serviço daquele outro, se quiser. Vamos lá, dois, três ou quatro: – eu não posso pagar, nós troca (sic) (Santo Ouro, liderança Tabajara. Discurso durante a XIV Assembleia Indígena do Ceará, 2008).

---

ranças dessa etnia viajaram para atuar em “retomadas” em outros estados, no intuito de adquirir experiências para realizar as suas próprias investidas (TÓFOLI, 2010). Hoje existem no Ceará “retomadas” em Poranga (Tabajara e Kalabaça), Caucaia (Tapeba), Pacatuba (Pitaguari) e Crateús (Potiguara).



A lógica do “roçado comunitário” se assemelha à ética de ser livre do camponês, na qual ser o dono de si e o do seu trabalho, bem como realizar trocas mútuas com seus parentes, diferenciam-lhes da lógica de mercado. Os mobilizadores da retomada incentivam a vinda de outras famílias indígenas para produzir na área, no intuito de fortalecê-la. Na área da retomada, as famílias ergueram uma casa de taipa para abrigar os instrumentos de trabalho, bem como para acolher os que pernoitam lá. Depois, uma cisterna de placas para acumular água da chuva foi construída ao lado da casa. Pelo menos até o presente ano, de 2013, quando algumas famílias estão se organizando para residir na retomada, esta se desenvolveu através dos “roçados comunitários”. A grande maioria das famílias optou por permanecer residindo no Jardim das Oliveiras e Jericó, afinal já moravam há décadas nesses locais e nem todas estavam dispostas a enfrentarem os conflitos com os posseiros que, porventura, surgiriam na retomada. Além disso, vários dos membros dessas famílias já havia se “proletarizado”, já que as idas e vindas frequentes ao Rio de Janeiro, Fortaleza e, sobretudo, São Paulo, garantiam-lhes outras rendas.

Com a retomada, estabeleceu-se que a terra indígena a ser demarcada seria a Imburana. Entretanto, após 2006, ano em que o Governo Estadual construiu o atual prédio da Escola Indígena no bairro Jardim das Oliveiras, o perímetro da Imburana sofreu modificações. As reivindicações para a construção do prédio escolar foram intensas entre 2002 e 2004, haja vista a quantidade de reuniões entre os índios, que geraram um bom número de cartas e ofícios endereçados à SEDUC, à FUNAI, aos procuradores federais e aos assessores do movimento indígena. Em 2004, a escola contava com 340 alunos divididos em Educação Infantil, Ensino Fundamental I e II e EJA, além de 13 professores, 1 coordenadora pedagógica, duas merendeiras e um vigia (AMIT, 2004). Esse amplo quadro de participantes das atividades escolares já não cabia nas dependências do CIPO, necessitava de mais espaço.

A massiva adesão de famílias que matricularam seus filhos na Escola Indígena, resultante de um vigoroso “trabalho de base” dos professores, ocasionou uma série de responsabilidades a estes. Teriam que administrar

salas numerosas e, ao mesmo tempo, participar das atividades do curso de formação: viajar para participar dos módulos do magistério e continuar os estudos propostos em suas comunidades. Vários desses professores eram lideranças indígenas; haviam de trabalhar em outras instâncias da organização indígena em suas áreas e nos encontros do movimento. Alguns dos professores se tornaram lideranças a partir do trabalho docente, visto que as posições de destaque que a função proporcionava os faziam ter que representar os Tabajara e Kalabaça em distintas situações. Ser professor e, ao mesmo tempo, liderança se fez como proposta do movimento indígena. Os vínculos entre o espaço escolar e as decisões políticas são bastante imbricados em Poranga:

Mas a gente tem a mente, a visão que escola hoje é responsável por muitas coisas na comunidade. Por a gente ter muitos professores. A gente tem poucas lideranças daquelas que atuem só por atuar, por isso que nós professores temos que ser lideranças, por isso que nós temos que ter essa preocupação. Então é esse relacionamento. É um projeto<sup>23</sup> do Conselho, foi executado pelo Conselho, mas de responsabilidade da escola. Então há esse vínculo. Tanto é que hoje a gente continua, por exemplo, hoje, eu sou Presidente do Conselho, a Ana é Diretora. [...] Então a gente vive muito [...] uma coisa dentro da outra. O objetivo também era fortalecer a cultura na escola (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

Ou seja, a Escola se vinculou ao *regime de índio* Tabajara e Kalabaça, como locus principal de ações em torno dos *alterconvencimentos*, dos *autoconvencimentos* e da visibilização da indianidade. Nesse sentido, a Escola Indígena promoveu a reinterpretação da noção de “terra indígena” entre os Tabajara e Kalabaça. A Escola Indígena foi construída no bairro Jardim das Oliveiras, no terreno que pertence ao CIPO e inaugurada em 2006, com a presença do Governador. Ela foi rebatizada como “Escola de Ensino Fundamental e Médio Jardim das Oliveiras”. A construção da escola nesse terreno estaria num local seguro, visto que ele pertence legalmente aos

---

23 Refere-se ao projeto “Nossos pais e avós nos contaram e contam”.

índios. Se fosse construído na área retomada, os conflitos poderiam se acirrar; o próprio governo talvez não tivesse construído a escola lá. Por outro lado, as famílias continuavam a residir no Jardim das Oliveiras e Jericó, portanto concordavam que a escola permanecesse onde estava. Essa conjuntura promoveu mudanças no território pleiteado pelos indígenas. Dali em diante, incluiu-se os bairros Jardim das Oliveiras e Jericó dentro do perímetro da terra indígena<sup>24</sup>. Ao invés de “bairro”, a área foi redenominada pelo movimento indígena de Poranga como “Aldeia Imburana”. A *territorialização* dos Tabajara e Kalabaça acontecia mediada pela escola. A aldeia passou a ser dividida pelos índios como: “área de morada” (na área equivalente aos bairros citados), “área de produção agrícola” (área da retomada) e “área de caça” (matas da Imburana próximo ao Boqueirão).

A construção do prédio escolar representou para os indígenas de Poranga, segundo eles próprios, uma diminuição do “preconceito” que sofriam por se autoidentificarem como índios<sup>25</sup>. Naquele período, a gestão da Prefeitura fazia oposição às mobilizações indígenas. Existem vários relatos de indígenas afirmando que os regionais “debochavam” da escola indígena, afirmando que ela não tinha competência para formar estudantes.

A abertura de turmas de Ensino Médio acirrou ainda mais as tensões, visto que, dali em diante, os índios teriam a opção de estudar durante toda a vida escolar em sua própria escola. No Jardim das Oliveiras e Jericó, as escolas “convencionais” perderam espaço para a Escola Indígena. O relativo êxito da Escola Indígena ativou o interesse de vários jovens, inclusive não indígenas,

---

24 Outros relatos afirmam que o cadastramento das famílias indígenas pela FUNASA também pesou para incluir o bairro Jardim das Oliveiras e Jericó no perímetro da área indígena. Esses depoimentos indicam que a FUNASA não cadastraria os indígenas caso eles estivessem “desaldeados”, ou seja, morando em bairros urbanos. Por isso, transmutar os bairros em aldeias teria mais um motivo: resolver o impasse com a FUNASA.

25 Os índios creditam o início da “diminuição” do “preconceito” à audiência pública realizada na Câmara Municipal de Poranga, em 2003, na qual se debateu direitos específicos e história indígena. Foi promovida pelo Procurador Paulo Roberto de Alencar Araripe Furtado e contou com a participação do historiador da UFC, Francisco Pinheiro. Nesse ano, o procurador também realizou outras audiências em outros municípios cearenses onde havia povos indígenas organizados.

para o trabalho docente. A economia de Poranga se assegura através da agricultura, do pequeno comércio, das aposentadorias, dos empregos públicos e dos programas federais de transferência de renda. Nessa *situação de meios escassos* (FOSTER, 1965), a perspectiva do trabalho na Escola Indígena surgiu como alternativa econômica às parcas fontes de renda do município.

Em 2012, com o apoio de lideranças e professores indígenas, algumas casas começaram a ser construídas na área da retomada para abrigar famílias que queriam morar nela. No mesmo ano, a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará (EMATERCE) vislumbrou a implementação de uma mandala agrícola na área da retomada, um sistema de irrigação em canteiros no formato de círculo ao redor de um tanque de água, onde se cria peixes e patos, que são mantidos por varias famílias. Em detrimento de problemas de estrutura na área, que não tem água disponível para abastecer a mandala, o projeto foi transferido para a Aldeia Cajueiro – a segunda retomada indígena em Poranga, que falaremos nos próximos parágrafos.

**FIGURA 7:** Entrada do bairro Jardim das Oliveiras – Aldeia Imburana.



**FONTE:** Autor, 2010.

**FIGURA 8:** Escola Indígena da Aldeia Imburana.



**FONTE:** Autor, 2010.

**FIGURA 9:** Ato público dos Tabajara e Kalabaça realizado em Poranga no dia 19 de abril de 2010.



**FONTE:** Acervo Jorge Tabajara.

**FIGURA 10:** Índios limpando área da retomada na Imburana onde se construíram casas.



**FONTE:** Autor, 2012

**FIGURA 11:** Casa em construção na área da retomada da Imburana.



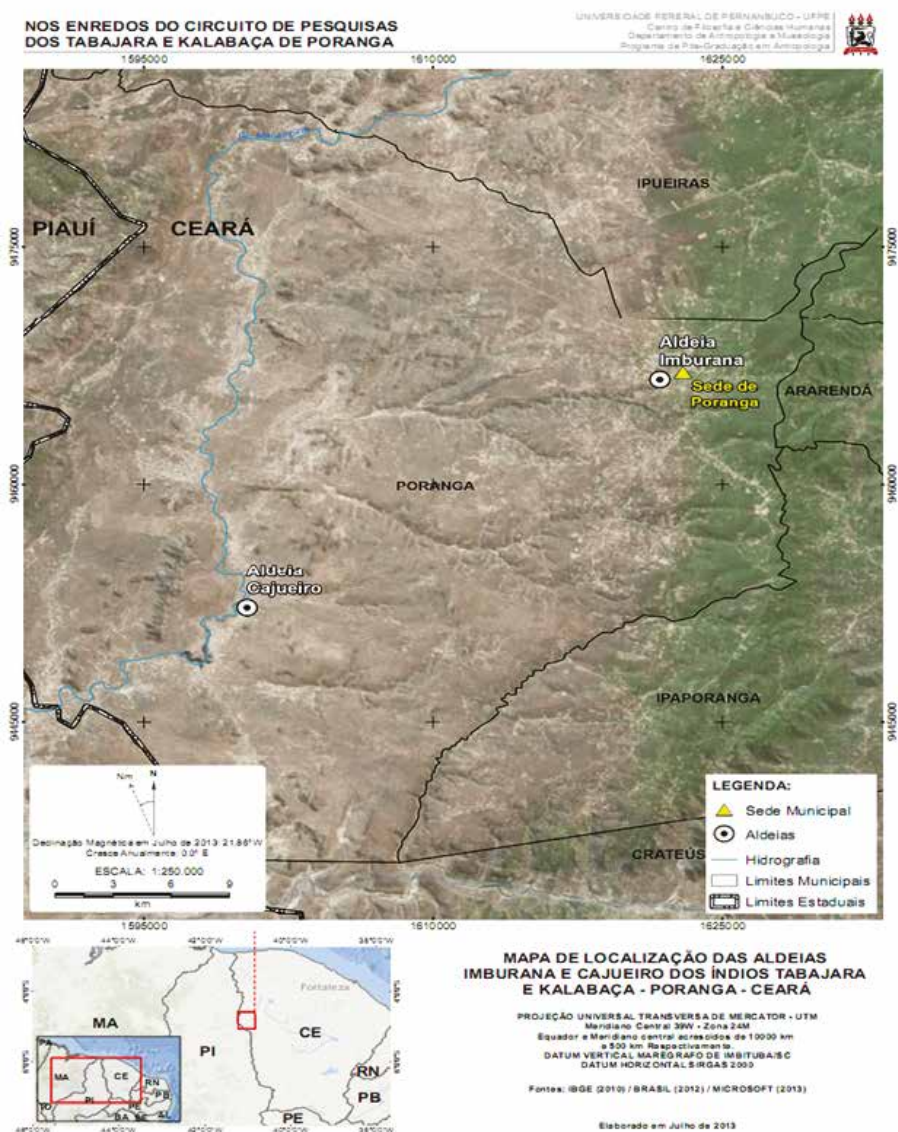
**FONTE:** Autor, 2012.

**FIGURA 12:** Plantio de milho, feijão e melancia no roçado comunitário da Imburana.



**FONTE:** Autor, 2012.

**FIGURA 13:** Mapa de localização das aldeias Imburana e Cajueiro dos índios Tabajara e Kalabaça, Poranga (CE).



FONTE: IBGE (2010); Brasil (2012); Microsoft (2013).



### 3.5 A RETOMADA DE TERRAS NA MACAMBIRA

Para introduzir as transformações históricas nesse pedaço da Macambira, devemos situar as relações entre as famílias indígenas que viveram lá, com os compradores das áreas, a família Pinho. Esse grupo empreendeu a compra de variadas porções de terras em Poranga, especificamente na Macambira, entre 1930 e 1970. A seguinte a descrição apresenta um trecho dessa história:

[Os Pinhos] praticavam a agricultura e a pecuária, além da extração do pó da carnaúba, onde era obtida uma cera muito utilizada na época (lubrificante, discos, etc). A família Hypóloto então proprietária da Santana, vendeu-a para os Pinho, mudando-se para o Jatobá. [...] Em 1932, Raimundo Prudêncio de Pinho (Doca Frozino) adquiriu as terras dos Malaquias (mudaram-se para a sede do município, então Ipueiras) e o Cel. Antonio Eufrazino de Pinho juntamente com Doca Frozino, compraram as terras que pertenciam aos Chaves. Com a vinda das famílias Pinho e Eufrazino para a “serra”, houve um maior desenvolvimento da localidade, visto que os mesmos além de trazerem mais pessoas para a Várzea, ainda instalaram engenhos para moer a cana, casas de farinha e até mesmo uma fábrica de fibras de croá, que pertencia ao Cel Eufrazino. Essa fábrica foi instalada no início da década de 1940, tendo finalidade a produção de sacos de estopa (subproduto do linho) (PINHO, s/d, p. 6-8).

Outras terras adquiridas pelos Pinho pertenciam a pequenos agricultores das localidades do Gentil, Cajueiro, Cascavel, Jatobá e Conceição. Na década de 1970, os Pinho transformaram essas localidades em uma contínua e única propriedade de 4.361 hectares declarados, designando-a Fazenda Agropinho. Os pequenos agricultores que venderam essas terras encontraram duas possibilidades: ou migraram para outras localidades ou foram alçados a empregados formais e informais da Fazenda que se erigia. A família Pinho sempre representou a principal força política da história do município, acumulando sucessivos cargos eletivos para a prefeitura e câmara de vereadores, da fundação do município até os dias atuais. A família teve também vários

empreendimentos comerciais, terrenos urbanos, rurais, dentre outros bens. Antes da compra de terras, os Pinho se concentravam na localidade de Pau D'Óleo, na Macambira, local de nascimento de vários membros. O grupo familiar transitava regularmente entre a Sede do município (onde vários membros da família já residiam e tinham comércios) e a Macambira, acumulando um capital financeiro e político que lhes foram úteis na emancipação de Poranga do município de Ipueiras em 1957. Nesse ínterim, suas relações políticas já se estendiam à capital cearense, onde alguns de seus membros cursaram faculdades e ganharam notoriedade profissional e política.

Paullete Ripert, uma militante francesa que esteve na região de Crateús entre 1965 e 1969 para contribuir na criação de sindicatos rurais, descreve as dificuldades encontradas para a fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Poranga, destacando a oposição e o poder dos grupos familiares:

Lá [em Poranga] a situação era talvez pior. O Prefeito da cidade era o dono das terras, das casas. Seu filho era Deputado<sup>26</sup>. Professoras e Polícia dependiam do Prefeito. Ele ia de casa em casa ameaçando o pessoal no caso de continuarem falando de sindicato. O povo estava com medo, mas quando eu chegava tudo voltava a ser tranquilo. Quando estava pronto, decidimos do dia da fundação. Conseguiram a sala para a reunião, mas o Prefeito acrescentou suas ameaças e, no dia marcado, o pessoal tinha de passar em frente da casa dele para se alistar. Confesso que eu duvidava do resultado. Mas foi um sucesso! [...] Na cerimônia da fundação não havia tantas autoridades, mas tinha Prefeito, Polícia, etc. E eu sentada com eles, calada. Era o pessoal que fazia tudo [...] (FRAGOSO, 2005, p. 354-355).

A família Pinho criou, em 1977, a Sociedade Agropecuária Pinho S/A – Agropinho, para gerir os trabalhos da Fazenda. Entre 1978 e 1995, a Agropinho foi beneficiária de recursos oriundos da Sudene/BNB para o

---

26 O Prefeito era José Rodrigues de Pinho (1911-1992). O seu filho era o Deputado estadual Antonio EufRASINO Neto (1937-1999). De 1977 a 1988, foram sócios majoritários, juntamente com Abdoral Pinho (também filho de José Rodrigues de Pinho), da Agropecuária Pinho S/A. Abdoral Pinho também foi prefeito de Poranga por vários mandatos.

investimento em “*bovino para abate e novilha para reprodução*”, que deveriam ser comercializados no Ceará e Piauí. Em outubro de 1977, a Sudene declarou a iniciativa do grupo como: “de interesse para o desenvolvimento econômico do Nordeste” e decidiu “classificar o projeto na faixa ‘A’ de prioridade” (SUDENE, 1977). Assim, um trecho da Macambira se inseria no mapa do “desenvolvimento regional”, uma possibilidade de redenção da região através do gado. A Macambira, como área inserida no Semiárido, estaria, pois, dentro de uma das diretrizes do Plano de Ação do Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN), que seria: “uma transformação progressiva da economia das zonas semiáridas no sentido de elevar sua produtividade e torná-la mais resistente ao impacto das secas” (PEREIRA, 2004, p.4).

A transformação do espaço promovida pela Agropinho, no intuito de produzi-lo para o manejo do gado, foi impactante. A caatinga foi devastada para o plantio da pastagem, objetivando o suprimento de milhares de cabeça de gado Nelore:

O que tinha aqui era umas matas brabas, o que acabou isso aqui foi a Sudene. Aqui se não fosse a SUDENE, queria que você visse, era uma mata mimosa. Passava era de mês aí dois tratores de esteira, de pneu acabando com tudo aí, amarrava um “correntão” um no outro e ia derrubando, acabando com tudo. Foi tudo desmatado esses matos aí, só não na cabeça de morro, não foi trator não, onde não foi trator foi foice, foi arrancado de chibanca (S. G. indígena que trabalhou para a Agropinho, entrevista em maio de 2012).

Além da mata derrubada, foram abaixo também taperas e um pequeno engenho. Poços foram perfurados para o bombeamento de água, construiu-se uma barragem no rio Macambira e, além do plantio do capim, cultivou-se mandioca. A energia elétrica (que só existia na sede municipal) foi implantada por meio de um potente motor. Uma pista para pouso de pequenas aeronaves foi construída, além de escritório, hospedagem e casas para os moradores. Essas obras foram realizadas em períodos distintos. A mudança causada

pelos incentivos do governo provocou modificações nas formas de uso e propriedade da terra.

Tudo era comum, todas as terras ali eram comuns, sem dono, você chegava fazia uma casa, aí você ficava de conta, não tinha quem empatasse brocar uma roça num canto, não tinha quem empatasse dar uma caçada, aí foi que começaram a cercar, aí empatavam um pobre de dar uma caçada, empatava você de ter um pau de lenha. Era como aqui até a Poranga. Poranga aqui não tem terra vendida, você chegava fazia o cercado e tomava de conta, cercava o mundo todinho (C.F. indígena morador do Gentil na ocasião da chegada da família Pinho, entrevista em abril de 2012).

A posse da terra via direitos consuetudinários, que se estabeleceu pelo investimento do trabalho empreendido nela, era substituído por uma Fazenda que prometia ser um exemplo de prosperidade para a região. Na década de 1960, o impulso para essas iniciativas se reproduziam no norte e nordeste do país, via SUDAM, para aquela região, e SUDENE, para esta última:

Estava em andamento o processo de rearranjo da estrutura fundiária, devido à movimentação das forças produtivas e relações de produção, gerada e dinamizada principalmente pela nova e generalizada atuação dos governos federal e estadual (IANNI, 1982, p. 100).

Se, por um lado, as secas contribuía para a migração na Macambira, por outro, o projeto modernizador encaminhado pela SUDENE também estimulou a dispersão de famílias camponesas de algumas localidades da Macambira. Algumas famílias foram trabalhar na Fazenda recebendo diárias para “fazer tudo” (brocando, limpando, montando cercas, etc.) e quando trabalhavam para si, pagavam renda nas terras que haviam vendido para os Pinho. Ressalte-se que, até a compra das terras pelos Pinho, esses trabalhadores nunca haviam comercializado suas terras. O comércio se limitava às poucas vendas do excedente de produção na sede municipal, distante 40 km e que,

pela dificuldade de acesso, não era visitada com frequência por essas famílias. Durante as secas dos anos de 1980, várias famílias trabalharam na construção de obras públicas de emergência do governo. Atualmente, os descendentes daqueles que venderam essas terras aos Pinho os veem como “espertos” e “sabidos” por terem comprado terras de analfabetos “que mal sabiam o valor das coisas” a um preço irrisório. Venda que foi baseada, de certa forma, na pressão, como atestam alguns depoimentos.

Em 1988, a família Pinho transferiu o controle acionário da Agropinho S/A ao grupo empresarial Jotadois Premoldados (SUDENE, 1988). Até o ano de 1995, o investimento da SUDENE na Agropinho foi da ordem de quase três milhões de reais, que foram distribuídas em mais de quatro dezenas de parcelas (entre 1978 e 1995) (SUDENE, c. 1995). O empreendimento recebeu o seu certificado de implantação em 1996, documento que indica o projeto como apto a se manter com seus próprios recursos. Todavia, as atividades da Fazenda não obtiveram o resultado esperado, passando a acumular dívidas que não conseguiram ser sanadas. Em 2005, os bens da Agropinho, relativos aos terrenos da fazenda e suas benfeitorias encontravam-se com o registro de penhora, estando nessa situação até o presente momento.

Asmemórias indígenas acerca da compra dessas terras são acompanhadas de outros elementos que extrapolam a venda legalmente realizada. Existem informações de agricultores que comerciaram suas terras, indicando-nos que ocorreram coerções para a venda, bem como cercamentos irregulares de porções de terras que ainda não haviam sido vendidas. Nesse contexto, a concepção de que os “antigos” foram ludibriados pelo “esperto” projeto da família Pinho emerge no discurso indígena: “ali só era duma família só, aí foi se acabando, foram enrolando, enrolando, enrolando, até quando chegou no final. Ainda tem terra que nunca foi dada, nunca foi vendida” (C.F. indígena morador do Gentil na ocasião da chegada da família Pinho, entrevista em abril de 2012).

Várias famílias que “negociaram” suas terras com a família Pinho migraram para as periferias da sede municipal, fixando residência lá. Na segunda

metade da década de 1990, algumas delas aderiram à organização indígena que se estruturava em Poranga, passando a se autodeclararem indígenas: “Eles foram expulsos de lá, mas eles nunca deixaram, assim, de tá presente, de tá acompanhando o processo da terra deles” (liderança indígena Tabajara). Uma das lideranças Tabajara, nascido no Gentil (contíguo ao Cajueiro, área da retomada) e residente na Aldeia Imburana, rememorava com frequência a história de seu núcleo familiar, os Acelino (apelido da família Rodrigues), que haviam vendido terras, ao lado de outras famílias que residiam na região, para os Pinho:

Depois que a gente foi embora daqui e teve o conhecimento das nossas origens, eu sempre botava na cabeça do povo lá que a gente tinha que voltar pra cá porque as nossas terras eram aqui e o pessoal não acreditava, não acreditava, até que certo tempo que todo mundo botou na cabeça que era aqui mesmo, aí nosso povo voltou, tá todo mundo ocupando as suas casas hoje né, aí tamo por aqui. Quando nós voltamos pra cá a firma (Fazenda Agropinho) já tinha desistido, já tava com dez anos que eles tinham saído daqui, foi o tempo que houve a retomada, vai fazer cinco anos agora e nós estamos aí ainda, na luta (Mardônio. Liderança indígena da Aldeia Cajueiro, entrevista em abril de 2012).

A retomada da Fazenda Cajueiro em 2007 contou com a participação de lideranças do movimento indígena cearense de outras etnias. O lugar foi rebatizado como “Aldeia Cajueiro”. Essa retomada constitui um movimento no sentido inverso ao feito comumente pelas rotas migratórias em Poranga, que saem da Macambira para outros locais. Dessa vez, o deslocamento das famílias indígenas aconteceu da Serra ao Sertão da Macambira. Seria, pois, um movimento de retorno dos antigos moradores, através de seus descendentes, que estariam “reconquistando” uma terra que lhes pertenceu. Para tanto, se desprenderem de um *modus operandi*, ao qual estavam habituados durante o período que viveram no Jardim das Oliveiras (onde tinham acesso à água encanada, à comunicação e aos demais serviços oferecidos na área urbana) para ir residir na Macambira. Em virtude dessas dificuldades e das mudanças

que a transferência de residências de Poranga para Macambira causaria, a maioria das famílias indígenas não aderiu a essa retomada.

O território passou a ser reorganizado pelas famílias indígenas. Elas passaram a habitar as instalações da Fazenda: o escritório, as casas vazias dos moradores, a casa de força, os aposentos onde os técnicos e acionistas se hospedavam. Ou seja, todos os imóveis foram reutilizados para moradia das famílias que aderiram à retomada. Um dos imóveis deu lugar à Escola Indígena. A formação de uma escola diferenciada “improvisada” tem sido uma prática comum nas retomadas realizadas pelos indígenas cearenses.

Alguns projetos voltados para a agricultura e produção de renda já foram iniciados na Aldeia Cajueiro. Destaca-se o projeto realizado pela APOINME, que se situa dentro de sua política de apoio aos povos indígenas em retomadas. O projeto contou com capacitações em agroecologia e financiou a compra de animais adaptáveis ao semiárido, como bodes e cabras. Em outro projeto, realizado pela EMATERCE, foram implementadas duas “mandalas agrícolas”.

Com efeito, a territorialização dos Tabajara e Kalabaça nas aldeias Cajueiro e Imburana são substanciadas por suas memórias territoriais, que são materializadas nas ruínas de taperas feitas de cal, barro, areia, pedra e em vestígios de telhas que foram feitas com barro retirado da lagoa, cercas feitas de pedra, capoeiras de antigos roçados, veredas, pomares, espécies nativas plantadas, olhos d’água, pilões em lajedos, cacimbas, cacimbões e pelas suas antigas nomeações de lugares – Lajedo da Jumenta, Morro dos Caetitus, etc – afinal, nomear é tomar posse, que transforma terra em território. Afora as memórias de caças, pescarias, festas de forrós, missas, plantações de cana, batata doce, mandioca, milho, feijão, coleta do caju e a extração da macambira, dentre tantas outras.

Em 2008, o movimento indígena realizou a sua assembleia indígena anual na Aldeia Cajueiro. Os preparativos da realização desse evento ocasionaram certa tensão entre o grupo de professores indígenas e lideranças. Parte dos

professores defendia a realização da assembleia na Aldeia Imburana, onde reside a maioria das famílias indígenas e que, por se localizar na sede municipal, facilitaria a organização do evento. Outro grupo de professores, vinculados à retomada do Cajueiro, defendeu a realização da assembleia nesta área, uma vez que ela necessitava de visibilidade política. Os conflitos de terra, para esse grupo, devem ser priorizados, assim como a frequente realização do toré e a participação nas ações políticas do movimento indígena. Estariam próximos do que Carvalho (2011) denominou de *radicalização da identidade étnica* para serem bem sucedidos no *regime*. Apoiados pelo movimento indígena cearense, o segundo grupo conseguiu estabelecer sua proposta.

O grupo da Aldeia Cajueiro se manifestou para dar continuidade à retomada e, para isso, mobiliza-se para ter acesso aos direitos, através de cartas e ofícios enviados aos órgãos de assistência e da construção de alianças com o movimento indígena do estado e da região Nordeste. Outra frente de mobilização se põe no trabalho de registro da história do território, onde se articulam as afinidades entre as memórias dos “mais velhos” e a antiga ocupação do lugar por eles, estabelecendo uma cosmografia Tabajara e Kalabaça, que, para citar a proposta de Little (2002), são:

Os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p. 4).

Nos anos finais da década de 2000, o *circuito de pesquisas* se diversificava. Outros agentes se aproximaram dos “indígenas que pesquisam” e dialogaram acerca da organização da memória através de objetos. Falemos, portanto, da composição do museu Oca da Memória, dos Tabajara e Kalabaça de Poranga.



**FIGURA 14:** Pista de pouso da antiga fazenda Agropinho.



**FONTE:** Autor, 2012.

**FIGURA 15:** Lideranças Tabajara, Tapeba e Tremembé nos primeiros dias de retomada da Aldeia Cajueiro em 2007.



**FONTE:** Acervo Eliane Tabajara.

**FIGURA 16:** Escola da Aldeia Cajueiro conjugada a uma residência.



**FONTE:** Autor, 2010.

**FIGURA 17:** Caciques Pitaguari e Anacé e Pajés Pitaguari e Tremembé na XIV Assembleia Indígena Estadual dos índios do Ceará, na Aldeia Cajueiro em 2008.



**FONTE:** Melquíades Júnior, Diário do Nordeste.

**FIGURA 18:** Banho no Rio Macambira, Aldeia Cajueiro.



**FONTE:** Autor, 2012.

**FIGURA 19:** Membros da APOINME e lideranças Tabajara na mandala agrícola da Aldeia Cajueiro.



**FONTE:** Acervo Jorge Tabajara.

### **3.6 A CONTÍNUA ABERTURA DO CIRCUITO DE PESQUISAS**

Não é raro, em Poranga, encontrar fragmentos e peças de barro quando se constrói uma casa ou quando se prepara a terra para o plantio. São achados cachimbos e machadinhas com certa frequência. Ao caminhar por algumas áreas rurais do município, o observador se deparará com várias cavernas, que são conhecidas localmente por “furnas”. Nas furnas, inscrições rupestres são facilmente encontradas. O Rio Poty, em terras piauienses, recebe com certa frequência a visita de pessoas das zonas rurais e urbanas de Poranga, que vão pescar nas suas águas. Nas rochas que formam o cânion do rio, existem gravuras sulcadas em formato de “painéis” com diversos “temas”. Nos lajedos, que em tempos idos tinham suas cavidades utilizadas como para pilar os grãos, encontramos marcas avermelhadas que indicam terem sido “pintadas” com pigmentos minerais. Esse conjunto de informações ajuda a nortear o imaginário local sobre a presença indígena imemorial em Poranga. A presença dessas peças leva até mesmo os opositores do movimento indígena a confirmarem que “muito antigamente havia índios” em Poranga. É comum as famílias guardarem peças e fragmentos em suas residências. Conheci, pelo menos, dois colecionadores não indígenas, que os exibem nas salas de suas casas. Agricultores do município, cordialmente, doaram-lhes várias peças.

Em outra dimensão, na qual situamos o movimento indígena e indigenista de Poranga, a interpretação dos fragmentos e das peças é feita a partir de conexões entre a história dos objetos e a presença indígena contemporânea no município. Nesse ínterim, acredita-se que vários desses objetos foram usados pelos “antepassados indígenas” que viveram em Poranga e que foram “escarrerados” pelas famílias que chegaram de fora. As furnas são vistas como locais de abrigo dos índios antigos, quando fugiam da perseguição. Ou seja, acredita-se que onde existem furnas, existiram índios antigos. Furnas e olhos d’águas fazem parte das narrativas dos índios mais velhos quando contam histórias dos seus “antepassados”. São vistas pelos índios contemporâneos como “locais sagrados” e, portanto, devem ser preservados, conforme podemos ver na passagem abaixo:

Nossa Serra da Ibibaba é repleta de sítios arqueológicos (pinturas rupestres, urnas funerárias), que comprovam a antiguidade da ocupação dos nossos antepassados nestas terras. No entanto estes sítios estão sendo destruídos pelas pessoas da cidade que vão fazer turismo nas furnas de pedras e riscam e descascam as pinturas<sup>27</sup>.

Em virtude dessas constatações, algumas famílias indígenas e seus assessores passaram a guardar as peças que encontravam. Estas lhes serviriam como mais um “documento” da presença indígena em Poranga. Há vários anos que o movimento indígena de Poranga desejava expor as peças ao público para que essa presença histórica fosse explorada através dos objetos. Em 2003, já se vislumbrava a criação de um museu para abrigar os materiais coletados pelas famílias indígenas, conforme indicava o Relatório das atividades da escola de janeiro daquele ano: “*Houve trabalhos para a construção do museu*”<sup>28</sup>. Em seguida, o mesmo Relatório fez referência às atividades de pesquisa do Projeto Multiplicadores. Assim, percebemos que os debates em torno da construção de um espaço museológico para os índios de Poranga, ocupavam as preocupações de professores e assessores em distintas ocasiões do *circuito de pesquisas* Tabajara e Kalabaça.

Em 2007, os indígenas firmaram uma “parceria política e educacional” com os educadores vinculados ao Projeto Historiando<sup>29</sup> e iniciaram as atividades para a formação de um museu, que se chamou Oca da Memória. A proximidade desses educadores com o Museu do Ceará já havia possibilitado

---

27 Acervo AMIT (2007). Pasta Tabajara e Kalabaça de Poranga. Comunicado sobre a situação das terras, escrito pelo CIPO e AMITK (Articulação das Mulheres Indígenas Tabajara e Kalabaça de Poranga). Escrito em 18 de junho de 2007.

28 Acervo AMIT (2003). Pasta Tabajara e Kalabaça de Poranga. Relatório de atividades da escola para o mês de janeiro de 2003. Escrito pelos professores indígenas, em 26 de fevereiro de 2003.

29 Conforme os idealizadores dessa iniciativa: “O Projeto Historiando surgiu em 2002, a partir da iniciativa de um grupo de profissionais de História comprometidos com a educação como arma de transformação social, que visa historiar comunidades a partir de pesquisas coletivas sobre história e patrimônio junto aos moradores dos lugares. Com a utilização de metodologias que estimulam a participação e a autonomia, buscamos extrapolar os conteúdos escolares e experimentar outras maneiras de pensar e viver o processo de ensino-aprendizagem em História, através da educação para o patrimônio cultural” (GOMES; VIEIRA NETO, 2009, p.15).

a exposição temporária de fotografias e objetos dos índios Tapeba nesse espaço<sup>30</sup>. Ainda em 2007, os educadores haviam produzido um livreto sobre os povos indígenas do Ceará, na qual viajaram para alguns municípios da região de Crateús, onde havia mobilizações indígenas. Esse processo lhes aproximou das iniciativas de montagem de acervos museais que havia em algumas aldeias do Ceará. Tais iniciativas foram conhecidas entre os Tabajara e Kalabaça, os Kanindé de Aratuba e os Tabepa. Em Poranga:

A formação do acervo da Oca da Memória se deu por iniciativa da missionária belga Margaret Malfliet, responsável pela Pastoral Raízes Indígenas, da Diocese de Crateús, fundamental no apoio à emergência étnica na região, na década de 1990. A estes objetos iniciais juntaram-se outros, advindos da organização de grupos de pesquisa que coletaram peças significativas entre a comunidade, a partir de temáticas definidas nas oficinas de orientação (arqueologia, religiosidade, organização étnica e saber-fazer), que aconteceram desde agosto de 2007 (GOMES;VIEIRA NETO, 2009, p. 115).

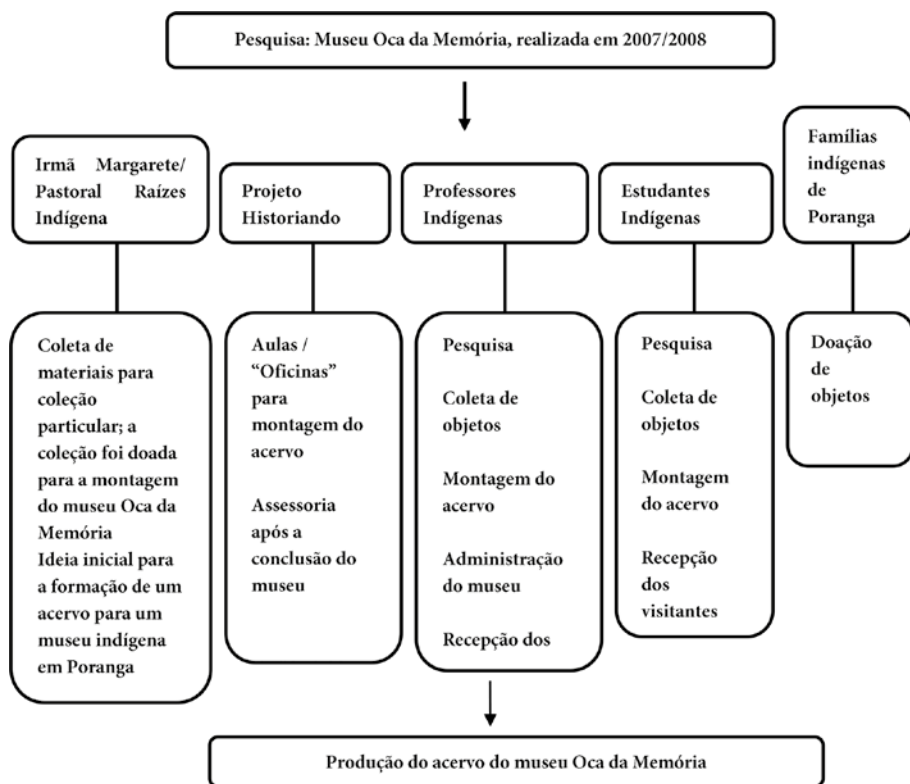
O projeto consistia na realização de encontros entre os educadores, os professores indígenas e os estudantes da escola. Realizados na própria Escola Indígena, os encontros visaram discutir as concepções sobre a montagem do acervo, na qual se privilegiou as noções indígenas acerca do que era importante se expor no museu. Nesse sentido, quatro temas citados ganharam destaque: “arqueologia, religiosidade, organização étnica e saber-fazer”. Os educadores fizeram explanações para situar o campo da “museologia social” como perspectiva teórica a ser problematizada nas ações do projeto em contraposição às ideias que, historicamente, haviam prevalecido na formação dos grandes museus. Em outras palavras, discutia-se a introdução dos grupos

---

30 Além dessa exposição, a relação entre o Museu do Ceará e os movimentos sociais gerou um amplo seminário para se debater as “emergências étnicas”, em 2009, bem como a publicação de livros abordando esse assunto. Fazendo uma análise de sua própria gestão (2008-2013), a ex-Diretora do Museu ressaltou como uma das marcas de sua gerência “a aproximação do Museu do Ceará com comunidades indígenas, quilombolas, terreiros, para pensar museus junto a esses segmentos, trabalhando memória nas comunidades e fortalecendo o sistema estadual” (REFORMA ESTADUAL, 2013).

“marginalizados” nos espaços museais, uma vez que eles poderiam produzir outras narrativas, diferentes das histórias contadas na maioria dos museus, que, via de regra, não os colocam como protagonistas da História. Assim, um trecho da metodologia do projeto se dedicava a pesquisar as “histórias locais”. A seguir, temos um quadro que relaciona os participantes do projeto com as suas funções:

**FLUXOGRAMA 6:** participantes do projeto e suas funções.



FONTE: Autor, 2012

Escolhidos os temas da pesquisa para a formação do acervo, os participantes se dividiram em grupos para coletar, na Aldeia Imburana, objetos que fizessem referências aos itens propostos nos encontros. A coleta deveria seguir alguns métodos de pesquisa, dentre as quais perfilava o estudo da história deles, que começava com as entrevistas feitas com os próprios doadores:

Pra gente pesquisar toda essa questão histórica do nosso povo, houve muitas reuniões, pesquisas. A gente saía nas casas procurando as peças, os monumentos pra levar pro museu. E não bastava pegar a peça. Não basta pegar. Você vai ao sábio, ele tem um, digamos, um cachimbo, que às vezes era de um avô, de um bisavô, você vai ter que fazer toda a pesquisa: o nome da peça, quando foi que foi feita, como é que era utilizada, por que era utilizada, por quem era utilizada. Essa era uma das grandes coisas importantes, porque a gente pega algo pra levar pro museu pra manter a história, divulgar. Então, todos nós precisamos sermos pesquisadores pra conhecer a história das peças, pra uma visita de outras pessoas a gente ter essa visão, de estar pesquisando e também estar valorizando (Professor Jorge, entrevista em maio de 2010).

Recolhidos os objetos, discutia-se no projeto maneiras de lhes preservar, através do seu tombamento e acomodação específica. A disposição dos objetos seguiu a lógica das categorias pesquisadas, dividindo o museu em espaços temáticos. A sessão arqueológica apresenta objetos percebidos como de utilização dos “antepassados”, na qual se destacam machadinhas e cachimbos. O painel religioso exhibe objetos de devoção religiosa do catolicismo e da Umbanda, religiões de forte presença em Poranga. Na parte de organização étnica se expõem fotografias e símbolos das mobilizações Tabajara e Kalabaça. Ressalte-se, nesse item, um painel com o título “rostos indígenas”, no qual fotografias ressaltam indígenas de Poranga que se evidenciam pelos convencionais “traços indígenas”. Por fim, o quesito saber-fazer mostra uma série de objetos antigos que eram utilizados no cotidiano das famílias indígenas.

Essa exposição fica permanentemente exposta. O museu fixou o seu espaço no interior da Escola Indígena. A ele foram disponibilizadas duas



antigas salas de aula, onde também funcionava as dependências do CIPO. É coordenado por uma professora indígena. O envolvimento das atividades da escola com o museu foi impulsionado desde a proposta inicial do projeto, uma vez que os professores indígenas são vistos como agentes importantes para a “educação histórica e museológica” desse processo. A inserção do museu Oca da Memória nos conteúdos escolares também foi estimulada. Os principais visitantes dos museus são as caravanas de estudantes organizadas pelas escolas e faculdades de Poranga e das cidades vizinhas.

Acompanhei um dia de visitação ao museu durante a “semana indígena” organizada pela escola. Verifiquei que a história contada através dos objetos proporcionou algumas intervenções na ordem de quem conta as histórias. A organização da memória no espaço museológico, “democratizou” o poder de contar histórias indígenas, ao possibilitar que mais pessoas se habilitassem a contá-las. A fala foi expandida, também, para os jovens estudantes. Num primeiro momento das mobilizações Tabajara e Kalabaça, os “mais velhos” eram os contadores de histórias, por excelência, desses povos. Num segundo momento, os professores que pesquisaram esses “mais velhos”, passaram a ser “contadores de histórias”, que estimularam um bom número de autoidentificações. Num terceiro momento, os jovens estudantes indígenas se inseriram no circuito de pesquisas e extraíram histórias indígenas, que justificam as suas indianidades e os fazem também os novos contadores de história. Desse modo, eles também participaram dos processos de *alterconvencimento* e *autoconvencimento* de suas indianidades. As primeiras pesquisas que eles participaram aconteceram através do “Projeto nossos pais e avós nos contaram e contam”, enquanto a segunda diz respeito às pesquisas para a formação do Museu Oca da Memória. Foram esses meninos que eu ouvi narrando etnohistórias aos visitantes do museu.

Mais recentemente, em 2012, esses jovens indígenas participaram de outras pesquisas ligadas ao *Projeto Patrimônio para Todos*, da Secretaria de Cultura do governo estadual. Dessa vez, eles acolheram na aldeia um grupo de jovens vindos de Fortaleza para lhes acompanhar em entrevistas com

os índios mais velhos das aldeias Imburana e Cajueiro e na observação do cotidiano “diferenciado” dessas áreas. Os jovens eram o público-alvo do projeto. Continuarei a falar dessa pesquisa numa ocasião futura. Por ora, cabe-nos compreender que esse tipo de proposta, direcionada apenas aos jovens, é uma novidade no *circuito de pesquisa*, embora suas metodologias já não tragam tanta novidade. A visibilidade da indianidade e a transmissão dos conhecimentos, que comumente foram pautadas a partir dos propósitos dos indígenas e do campo indigenista acerca do que deve ser conhecido, também chegam às mãos daqueles que cresceram dentro do *circuito*, os jovens. O poder de renovação do *circuito*, através da entrada desses atores indica que, talvez, teremos novos rumos em sua condução e revela que os desdobramentos das pesquisas continuarão.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que se esquadrinhou nessa obra foi uma tentativa de procurar compreender as mobilizações indígenas sob um foco ainda pouco analisado pelos antropólogos: as pesquisas indígenas. Digo que foi pouco abordado pelos pesquisadores, porque as pesquisas indígenas formam uma temática relativamente nova. O que considero comodiferente na realidade sobre a qual me debrucei é que essas pesquisas, conectadas a uma *complexa realidade de coexistência étnica* (BARTH, 2005, p. 37), geraram um conjunto de autoidentificações indígenas no Sul da Serra da Ibiapaba.

Para compreender os vários aspectos das pesquisas indígenas, analisei os contextos interétnicos em que elas foram produzidas, destacando os participantes delas. Comecei, portanto, descrevendo como um dos campos de estudos utilizados pelas pesquisas, a historiografia, relaciona-se com as continuidades históricas vislumbradas pelo movimento indígena cearense e pelos Tabajara e Kalabaça. Para isso, voltei o olhar para os discursos de uma assembleia indígena cearense e para os discursos dos índios de Poranga. As assembleias indígenas compõem expressivas oportunidades para refletir sobre inúmeros processos sociais existentes nas relações entre as etnias que dela participam, é importante destacar a também presença de agentes não indígenas, além de ser este um espaço onde se denunciam as tensões provocadas pela presença indígena nas localidades onde vivem cada uma das etnias.

Afora isso, os discursos produzidos nas assembleias também apontam para as continuidades históricas que são acionadas para justificar as indianidades e, nos casos relatados na Assembleia, recorreu-se às narrativas historiográficas. Na sequência, levei adiante essa perspectiva para entender como os Tabajara de Poranga fazem esse tipo de conexão com a historiografia, demonstrando que suas pesquisas realizadas para fins de autoidentificação, bem como os

estudos feitos no magistério indígena lhes indicaram que alguns grupos dos antigos Tabajaras podem ter migrado da Serra da Ibiapaba, após a dissolução do aldeamento, para a região onde vivem atualmente. Tentando contribuir com os estudos historiográficos acerca da presença indígena no Sul da Serra da Ibiapaba, analisei alguns dados concernentes ao fim do século XVIII e século XIX. Analisando livros produzidos nesse período, estudando algumas informações utilizadas nos trabalhos de pesquisadores e organizando os dados dos recenseamentos nacionais do século XX, constatamos que havia uma considerável presença indígena nessa região. Dessa forma, talvez essas novas informações adentrem no circuito de pesquisas do Tabajara e Kalabaça.

Os alter/autoconvencimentos do *circuito de pesquisas* evocaram, sobretudo, a tradição oral e os testemunhos orais para legitimar suas indianidades. Por ser uma região de forte presença histórica de índios, era “evidente” para os agentes que trabalharam nas pesquisas indígenas, que produziram autoidentificações, que eles não haviam sumido. Na visão missionária, eles permaneciam nos rostos do povo, nos hábitos cotidianos e numa história submersa. Precisavam, pois, de um impulso. Para entender como o impulso missionário atuou nessas “descobertas”, foi problematizado nessa análise o trabalho dos agentes católicos vinculados à Diocese de Crateús. Verificamos que nas primeiras décadas de atuação dos religiosos na região de Crateús, suas concepções sobre as camadas populares apontavam para ausência de “diferenças culturais” nesse segmento. Assim, o termo “excluído” era utilizado para designar os camponeses e os trabalhadores urbanos que, nas suas visões, seriam “vítimas” da “exclusão social” praticada pelos governos e pelas elites. Para mudar essa dinâmica, os religiosos mobilizaram uma série de coletivos políticos religiosos (Sindicatos, CEBs e pastorais sociais), sob a inspiração da Teologia da Libertação, no intuito de provocar mudanças que deveriam erradicar a “exploração” e a pobreza. Na década de 1980, acompanhando as leituras sobre os códigos da *inculturação*, os religiosos voltaram seus olhares para as questões “culturais” que haviam entre os “excluídos”. Comportamentos considerados de “origem indígena” passaram a ser observados entre as camadas populares pelos missionários. Deste

modo, os encontros religiosos entre missionários e leigos transformaram-se em conversas cujo tema era as histórias que estavam encobertas. A ISSO e a Pastoral Raízes Indígena foram cruciais nessas “descobertas”. Daí para frente, as pesquisas foram articuladas para desvelar as “histórias indígenas”, provocando autoidentificações entre as pessoas que participaram desses grupos.

Essas histórias falavam de índios nas linhas familiares dos moradores do Jardim das Oliveiras e Jericó, em Poranga. Ou seja, quando elas vieram à tona, emergiram também identificações com esse passado. Daí, encontrando-se com índios que já se organizavam em outras plagas cearenses, essas famílias de Poranga ousaram se mobilizar também. Desenvolveram noções sobre “cultura”. “Descobriram” que são os Tabajara e Kalabaça. Para formar esse coletivo étnico, foi-lhes importante continuar investindo nas autoidentificações de outras famílias. Produziram um repertório de etnohistórias que recebeu o reconhecimento de seus “parentes” indígenas e que autenticaram para si suas identificações. Reverteram o estigma da “bofada”, criado pelos regionais de Poranga, e se autointitularam como os índios Tabajara e Kalabaça. A Escola Indígena que criaram foi outro impulso para continuar suas mobilizações. Como sentenciou uma liderança Tabajara: “a escola passou a ser a base de tudo”, ou seja, o símbolo, de forte notoriedade, da reemergência indígena em Poranga, produzindo, assim, uma variante do *regime de índio*, já consolidado em outras situações de emergência étnica. Na sequência da organização, outros símbolos foram sendo agregados, na qual a categoria “terra indígena” ganhou destaque quando se mobilizaram para fundar as aldeias Imburana e Cajueiro. Nesse ínterim, a terra indígena reivindicada, a Imburana, perpassa áreas rurais e urbanas, onde convivem índios camponeses e índios camponeses que se proletarizaram.

A pesquisa da história oral lhes deram subsídios para entender os “escarramentos” dos índios antigos na segunda metade do século XIX, bem como processos mais recentes de cercamento de terras soltas. Em contraposição ao modelo de mercado que orienta as fazendas da região, eles investiram em retomadas, na qual os “roçados comunitários” são utilizados como parâmetros

para o trabalho. Essas imagens revelam distintas representações de usos e propriedade da terra, que estão diretamente relacionados com os respectivos períodos em que eles se implantaram. Os territórios foram ajustados de acordo com as ideologias produzidas pelas sociedades em suas ocasiões históricas. Por outro lado, o que se gesta no interior dos territórios são possibilidades de rupturas ou permanências com tais ideologias.

Pesquisas e escola formaram um dueto responsável por garantir autenticidade num contexto político regional que lhes foi/é muito desfavorável e que, apesar das mudanças, continua a questionar seus enredos. Mas, eles continuam determinados a insistir que “já conhecem suas histórias”, afinal a “viagem” já foi feita e ela não tem mais volta. O questionamento feito por indígenas e pesquisadores acerca do “desaparecimento” étnico aponta para outras narrativas da história indígena, que lança mão tanto da historiografia como das memórias dos grupos étnicos. Os índios, ao dizerem em suas regiões ou nos espaços públicos, como as assembleias, que “estamos vivos”, “sempre estivemos aqui”, utilizam tais situações para coser uma *história coletiva* e uma *comunidade de destino* (WACHTEL apudCAVIGNAC, 2011).

Atualmente, todos os docentes da Escola Indígena de Poranga, além de fazerem cursos específicos para a formação de professores indígenas, paralelamente ingressaram em diversos cursos de faculdades e universidades distintas. Em sua maioria, foram faculdades particulares que se instalaram na região. Eles se licenciaram em Matemática, Biologia, Pedagogia, Letras e, mais recentemente, alguns entraram na Licenciatura Intercultural, promovida pela Universidade Estadual do Ceará. Em todos esses cursos, eles fizeram ou ainda vão fazer seus trabalhos finais para receber os diplomas de licenciados na área que optaram atuar, embora essa escolha ainda seja limitada. Já se contabilizam várias produções dessa natureza. Se pensarmos em níveis estaduais, regionais ou nacionais, esse número se multiplica. Escrever utilizando uma linguagem “acadêmica” tem sido o novo desafio para esses professores. Como vários deles continuam tendo como objeto de estudos suas realidades, podemos inserir

tais trabalhos na continuidade do *circuito de pesquisas*. Sobre essa perspectiva indígena acadêmica que se desenha, uma professora indígena assim falou:

O santo TCC (Trabalho de Conclusão de Curso)[...] uma tal de monografia, que oh Jesus amado, quando eu imagino. Só que já facilita muito porque a gente já tem um pouquinho de experiência. Só que o trabalho é científico, não é como a pesquisa do magistério, é diferente, pesquisa do magistério tudo vale a pena, tudo era levado em conta e você que pras universidade tem que ser peneirado (Professora indígena Tabajara, entrevista em maio de 2010).

Desse excerto, observamos que os materiais das pesquisas indígenas Tabajara e Kalabaça já começam a ser avaliados por eles mesmos, agora, utilizando outras lentes: a de pesquisadores acadêmicos. Novas possibilidades de pesquisa vão sendo conquistadas a partir de suas reivindicações. Essas lentes aos poucos vão sendo apropriadas pelos indígenas. Há um número cada vez mais crescente de indígenas cursando pós-graduações e adentrando no universo das pesquisas acadêmicas, onde querem intervir.

E continuarão a pesquisar em busca de novos enredos.





## REFERÊNCIAS

I ASSEMBLÉIA Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, 1994. Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=\\_kU58bYazxM](http://www.youtube.com/watch?v=_kU58bYazxM)>. Acesso em: 25 set. 2012.

II ASSEMBLÉIA dos Povos Indígenas do Ceará, Maracanaú, 1995. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=KAjrUtzPtDo>>. Acesso em: 30 set. 2012.

A CONVENÇÃO 169 da OIT no Brasil, c. 2007. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil)>. Acesso em: 10 jul. 2010

AIRES, J. M. M. P. *O Reaparecimento dos Tapebas*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1995.

AIRES, J. M. M. P. *A Escola entre os Índios Tapeba: o currículo num contexto de etnogênese*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2000.

AIRES, J. M. M. P. De aculturados a índios com cultura: estratégias de representação do movimento de professores Tapebas em zonas de contato. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Escolas Indígenas e políticas interculturais no nordeste brasileiro*. Fortaleza: UECE, 2009.

AIRES, J. M. M. P. *et al.* *Definindo uma política governamental: mapeando agentes, discursos e ações. Cadernos do Leme*. Paraíba, v. 2, p. 98-123, 2010.

ALBUQUERQUE, Ronald de Figueiredo. *Igreja, sindicato e formação de trabalhadores*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1991.

ALBUQUERQUE, Ronald de Figueiredo. *A Igreja Católica no processo de formação da classe trabalhadora*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

ALMEIDA, Alyne, S. *Ninguém queira saber o quanto custa uma saudade... Índios Tabajara do Olho D'água dos Canutos*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

ALVES de Araújo, Raimundo. *Família e poder: a construção do Estado no noroeste cearense do século XIX (1830-1900)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2011.

ALVES de Araújo, Reginaldo. *Quando a ordem chegou ao sertão: as relações entre o Estado Imperial e as elites da região do Acaraú (1834-1846)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

AMIT. *Correspondência do Museu do Índio / Fundação Nacional do Índio*. Assunto: Bibliografia sobre Tabajara, Rio de Janeiro, 1985.

AMIT. *Correspondência do Museu do Índio / Fundação Nacional do Índio*. Enviada à Maria Amélia. Assunto: Bibliografia sobre os índios de Crateús. [s. l], Outubro de 1989.

AMIT. *Carta escrita pelos indígenas Tabajara, Potyguara, Tupinambá, Kalabaça e Kariri*. Enviada ao Professor Francisco Pinheiro. Fortaleza, 04 de Novembro de 2000.

AMIT. *Relatório das atividades do mês de Janeiro de 2003, escrito pelos Professores indígenas Tabajara e Kalabaça de Poranga*. Poranga, 26 de Fevereiro de 2003.

AMIT. *Relatório de atividades da escola para o mês de janeiro de 2003. Escrito pelos professores indígenas*. [s.l.], 26 de fevereiro de 2003.

AMIT. *Carta da comunidade Tabajara e Kalabaça de Poranga enviada ao Sr. Magalhães – Chefe da Nal (Núcleo de Apoio Local)*. [s.l.], 24 de Julho de 2004.

AMIT. *Ofício do CIPO*. Enviado à SEDUC, FUNAI e Procuradoria Federal. Poranga, 08 de Dezembro de 2004.

AMIT. *Relatório para a CPMI da terra*. CIPO. Enviado ao Senador Álvaro Dias, Presidente da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito – Brasília – Distrito Federal. Poranga, 23 de Maio de 2005.

AMIT. *Comunicado sobre a situação das terras*. CIPO e AMITK. Poranga, 18 de junho de 2007.

ANDRADE, Ugo M. *Memória e diferença: os Tumabalalá e as redes de troca no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, 2008.

ANDRADE DA SILVA, Bruno R. *Escavando dados e memórias: pesquisas, escolas e reelaboração cultural entre os Tabajara e Kalabaça de Poranga - CE*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010.

ANTUNES, Ticiano O. *1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir*. *Aedos*, Rio Grande do Sul, n. 10, v. 4, Jan/Jul., 2012.

ARAÚJO, Pe. Francisco Sadoc. *História Religiosa de Guaraciaba do Norte*. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1988.

ARRUTI, José Maurício P. A. *Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional*. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 08, n. 15, p. 57-94, 1995.

ARRUTI, José Maurício P. A. *A produção da alteridade: otoré e as conversões missionárias e indígenas*. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006a.

ARRUTI, José Maurício P. A. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006b.

ARTESANATO em fibra de tucum e tiras de pano - Povo Indígena de Piripiri, 2007. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=4KmpiQnf-\\_k](https://www.youtube.com/watch?v=4KmpiQnf-_k)>. Acesso em 17 dez. 2012.

BARBOSA, Wallace D. Catimbó, xangô e toré: representações afroameríndias e categorias de acusação em Pernambuco. In: CARVALHO, Maria R.; REESINK, Edwin B.; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011.

BARREIRA, César. *Trilhas e atalhos do poder: Conflitos sociais no sertão*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.

BARRETTO Filho, Henyo T. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-De-Pau de Caucaia, Ceará: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro /Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993.

BARRETTO Filho, Henyo T. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea do Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/Livraria/LACED, 2004.

BARTH, Fredrik. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: Vermeulen, Hans e Govers, Cora (org.) *Antropologia da etnicidade: para além de “Ethnic groups and boundaries”*. Lisboa: Fim de século, 2005.

BAVAREL, Michel. *FredyKunz: Alfreduinho e o povo de sofredores*. São Paulo: Loyola, 1992.

BEZERRA, Antônio. *Notas de viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

BEZERRA, Roselane G. *O Despertar de uma etnia: o jogo de (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo Kanindé*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1999.

BICALHO, Poliene S. S. As assembleias indígenas: o advento do movimento indígena no Brasil. *Opsis*, Catalão, v. 10, n. 1, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Editora Ática, 1994. (Grandes Cientistas Sociais).

CIPES. São Loganso: Uma cooperativa camponesa. *Cadernos Populares do CIPES*. São Paulo, n. 1, 1980. (Série Terra).

CALADO, Alder J. F. Relações com a Santa Sé. In: FRAGOSO, Antonio *et al* (Org.). *Igreja de Crateús (1964-1998): uma experiência popular e libertadora*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: *Revista Sociedade e Cultura*. Goiânia, v. 6, n. 2, 2007.

CARVALHO, Maria R.; REESINK, E. B. Negros e índios e índios e negros: uma introdução. In: CARVALHO, Maria, R.; REESINK, Edwin B; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011.

CARVALHO, Maria R. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, Maria, R.; REESINK, Edwin, B.; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011.

CAVIGNAC, Julie A. Índios, negros e caboclos: identidades e fronteiras étnicas em perspectiva: o caso do Rio Grande do Norte. In: CARVALHO, Maria, R.; REESINK, Edwin, B; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011.

- CEARÁ. Registro de Terra, São Gonçalo da Serra dos Cocos, Comarca do Ipu. Registro de Terra, Freguesia da Senhora de Santa Ana da Telha, liv. 35, [19--].
- CHAVES, Luciano G. B. Ações educativas na Diocese de Crateús. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.
- COSTA, Marco Tulio F. *O Violão Clube do Ceará: habitus e formação musical*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, set/dez. 1990.
- DENIS, Ferdinand. *Une fete brésilienne célébrée en 1550, suivie d'un fragment du seizième siècle roulant sur la théogonie des anciens peuples du Brésil et des poésies en langue typique de Christovam Valente*. Paris: Techner, 1851.
- DEUS PINHEIRO, Joceny. *Arte de contar, exercício de rememorar: as narrativas dos índios Pitaguary*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.
- DEUS PINHEIRO, Joceny. Religiosos engajados e processos de identificação indígena no Ceará. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 12, n. 22, p. 107-132, 2012.
- DORFMAN, Ariel. *Patos, elefantes y héroes: la infancia como subdesarrollo*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.
- FARIAS, F. Araújo. *Araújos e Feitosas: colonizadores do alto e médio Acaraú*. Fortaleza: Fundação Cultural de Fortaleza, 1995.
- FARIAS, Eliane S.; BARCELLOS, Lusival A. *Memória Tabajara: manifestação de fé e identidade étnica*. João Pessoa: UFPB, 2012.
- FERREIRA, Pedro. *Dicionário Histórico e Geográfico da Ibiapaba*. Fortaleza: Ramos e Pouchain, 1935.

FERREIRA DA SILVA, Josier. O Círculo Operário de Barbalha como expressão do catolicismo social na educação e na cultura (1930 a 1964). Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

FIGUEIREDO Jr., José Bento da Cunha. *Relatório apresentado a Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor dr., por ocasião da instalação da mesma Assembléa no dia 9 de outubro de 1863*. Ceará, Typ. Cearense, 1863. Disponível em: <<http://www.brazil.crl.edu/bsd/bsd/190/>>. Acesso em: 16 maio 2012.

FONTELES. José M. *Subjetividade e Educação Indígena*. (2 Tomos). Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

FOSTER, George M. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, Estados Unidos, v. 67. p. 293-315, 1965.

FRAGOSO, Antonio. *Libertar o povo: diálogo com Antonio Fragoso (bispo)*. Lisboa: Base, 1973.

FRAGOSO, Dom Antônio. Itinerário dos passos dados / De uma igreja tradicional para uma igreja que se diz popular e libertadora / O seminário – coração da diocese? In: FRAGOSO, Antonio *et al.* (org.) *Igreja de Crateús (1964-1998): Uma experiência popular e libertadora*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FRAGOSO, João. Respeito à vocação dos camponeses para serem sujeito de seu processo de libertação. In: FRAGOSO, Antonio *et al.* (org.) *Igreja de Crateús (1964-1998): Uma experiência popular e libertadora*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FRANÇA, Elias de. A igreja popular de Dom Fragoso: 1964 a 1998. In: Academia de Letras de Crateús - ALC (org.) *Crateús: 100 anos*. Fortaleza: Editora Expressão Gráfica, 2011.

FRENCH, Jan H. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Carolina: University of North Carolina Press, 2009.



FURTADO, Marivania L. S. Do outro lado da ponte: perspectiva sobre a educação escolar indigen(ist)a. In: AIRES, Max Maranhão Piorsky (org.). *Escolas Indígenas e políticas interculturais no Nordeste brasileiro*. Fortaleza: UECE, 2009.

GOMES, Alexandre O.; VIEIRA NETO, João Paulo. *Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção*. Fortaleza: Museu do Ceará/ SECULT, 2009.

GONÇALVES, Luiz G. Métodos e práticas de enfrentamento ou de coexistência? In: FRAGOSO, Antonio *et al* (org.). *Igreja de Crateús (1964-1998): uma experiência popular e libertadora*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GRUNEWALD, Rodrigo A. Etnogênese e regime de índios na Serra da Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

GRUPIONI, Luís D. B. *Olhar longe porque o futuro é longe: cultura, escola e professores indígenas no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

IANNI, Otávio. *A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

IBGE. Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Directoria Geral de Estatística. *População Recenseada em 31 de Dezembro de 1890. Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo*. Rio de Janeiro. Oficina da Estatística, 1898. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25487.pdf>>. Acesso em: 15 Jan. 2013.

IBGE. *Recenseamento do Brasil em 1872 – Ceará*. Rio de Janeiro. 1872-1876. Disponível em: <[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477\\_v4\\_ce.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v4_ce.pdf)>. Acesso em: 15 Jan. 2013.

ÍNDIOS à espera da terra prometida. *Tribuna do Piauí*, ano I, n. 25. Teresina, jun. 2010.

KUNZ, Fredy. Os forjadores da história. In: *A espada de Gedeão e a força dos fracos*. São Paulo: Loyola, 1983.

KUNZ, Fredy. *Sangradouro: nascido na seca nordestina (1979 – 1984)*. São Paulo: Loyola, 1985.

KUNZ, Fredy. *A ovelha de Urias: o grito do justo oprimido*. São Paulo: Loyola, 1992.

KUNZ, Fredy. *A sombra de Nabuco*. São Paulo: Loyola, 1997.

LEIN. 536 de 18 de dezembro de 1850. In: OLIVEIRA, Almir Leal de; BARBOSA, Ivone Cordeiro. (org. e ed.). *Leis provinciais (1835-1861). Compilação das Leis Provinciais do Ceará*. fac símile. Fortaleza: INESP, 2009. Tomo II.

LEITE, João. Índios e Terra: Ceará (1850-1880). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

LEITE, Maria A. Resistência Tremembé no Ceará: Depoimentos e vivências. In: PALITOT, Estevão M. (org.). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 3, 1938.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LIMA, Carmen L. S. *Os Potiguara do Mundo Novo: estudo a cerca de uma etnicidade indígena*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

LIMA, Carmen L. S. *Trajatórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

LIMA, Carmen L. S. *Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LINS REESINK, Mísia; REESINK, Edwin B. Entre romeiros e turistas: a busca do turismo religioso como alternativa econômica em município do sertão baiano. *Revista de Estudos de Sociologia*. UFPE, Recife, v. 13, n. 1, jan/jun. 2007.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia 322*, [s.n.], Brasília, 2002.

LÖWY, Michel. Marxismo e Cristianismo na América Latina. *Revista Lua Nova*, n. 19, São Paulo, 1989.

MACEDO, Nertan. *O bacamarte dos Mourões*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1980.

MAGALHÃES, Elói. *Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

MAGALHÃES, Elói. “Faroeste caboclo”: catequese e civilização de índios Chocós na província do Ceará. OLIVEIRA, J. P (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Contracapa, Rio de Janeiro, 2011.

MAIA, Ligio. *Cultores da vinha sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (Séc. XVII)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

MAIA, Ligio. *Serras de Ibiapaba. De aldeias a vilas de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial (Sec. XVIII)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MALFLIET, Margaret. A espada de Gedeão. In: *A espada de Gedeão e a força dos fracos*. São Paulo: Loyola, 1983.

MALFLIET, Margaret. Uma intuição que pela experiência virou convicção. In: PALITOT, Estevão Martins (org.). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

MARIA DA SILVA, Solange. *Arquidiocese de Olinda e Recife: negociações e conflitos em torno da aplicação das diretrizes modernizadoras do Concílio Vaticano II*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

MARTINIANO, Edna M. *Visibilidade Étnica e Cultural: um olhar da imprensa sobre os Pitaguary*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2001.

MARTINS, Guilherme S. *Entre o forte e a aldeia: estratégias de contato, negociação e conflito entre europeus e indígenas no Ceará (1630-1654)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

MARTINS, Aurineide C.; SALES, Maria I. *Resgate histórico: de Piranhas à Crateús*. Fortaleza: sem editora, 1995.

MEIRELES, Iana S. C. *Resorts, campos de golfe e índios: turismo e etnicidade entre os Tremembé de São José e Buriti*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008.

MENEZES, Luiz Barba Alardo de. Mappa dos habitantes da Capitania do Ceará-Grande, em 1808. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*. Tomo XXXIV, anexo n. 3 da “Memória sobre a Capitania do Ceará”, 1871.

MESSEDER, Marcos. *Etnicidade e Diálogo Político: A Emergência dos Tremembé*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.

MINISTÉRIO DA INDÚSTRIA. *Viação e Obras Públicas*. Directoria Geral de Estatística. População Recenseada em 31 de Dezembro de 1890. Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo. Rio de Janeiro. Oficina da Estatística, 1898.

MONTENEGRO, Antonio T. Arquiteto da memória: uma memória de Crateús. In: GOMES, Ângela de Castro (org.). *Escrita de Si, Escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

MOURÃO, Gerardo Mello. *O país dos Mourões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

NASCIMENTO, Edileusa S. *Memória Coletiva e Identidade Étnica dos Tremembé de Almofala: os índios da terra da Santa de Ouro*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Geraes, Belo Horizonte, 2001.

NASCIMENTO, Rita Gomes. *Educação escolar dos índios: consensos e dissensos no projeto de formação docente Tapeba, Pitaguary e Jenipapokanindé*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

NASCIMENTO, Rita Gomes. *Rituais de resistência: experiências pedagógicas Tapeba*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

NASSIF, Luís. Depoimento de Natalício Moreira Lima. “O índio tabajara”. Folha de São Paulo, [s. p.], fev. 2004.

NETO, Clovis R. J. As obras públicas no espaço da vila cearense. Entre o reduzido patrimônio das câmaras municipais e as ordens reais setecentistas, 2009. In: *XIII ENAnpur*. Florianópolis, [s.n.] 2009.

NETO, Clovis R. J. Os primórdios da organização do espaço territorial e da vila cearense – algumas notas. In: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v.20. n.1. p. 133-163. jan.- jun. 2012.

NOSSO JEITO DE VIVER. *Projeto Nossos Pais e Avós nos contaram e contam*. Produção da Cáritas brasileira, Conselho dos Povos Indígenas e TV janela. Ceará, 2004. VHS, (13 min.) son., color.

NOSSO JEITO DE CASAR, nascer, viver e curar. *Projeto Nossos Pais e Avós nos contaram e contam*. Produção da Cáritas brasileira, Conselho dos Povos Indígenas e TV janela. Ceará, 2004. VHS, (12 min.) son., color.

NOSSOS REZADORES. *Projeto Nossos Pais e Avós nos contaram e contam*. Produção da Cáritas brasileira, Conselho dos Povos Indígenas e TV janela. Ceará, 2004. VHS, (16 min.) son., color.

NOSSOS ARTISTAS. *Projeto Nossos Pais e Avós nos contaram e contam*. Produção da Cáritas brasileira, Conselho dos Povos Indígenas e TV janela. Ceará, 2004. VHS, (13 min.) son., color.

NOSSA ARTE. *Projeto Nossos Pais e Avós nos contaram e contam*. Produção da Cáritas brasileira, Conselho dos Povos Indígenas e TV janela. Ceará, 2004. VHS, (15 min.) son., color.

OLIVEIRA PEREIRA, Pe. José H. *Rastros de uma caminhada*. Fortaleza: Premium Editora, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios “misturados”?: situação colonial, fluxos. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Contracapa, Rio de Janeiro, 2011.

OLIVEIRA Jr, Gerson A. *Torém: brincadeiras dos índios velhos*. A reelaboração e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1997.

OLIVEIRA Jr, Gerson A. *O Encanto das Águas: a relação dos Tremembé com a Natureza*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2003.

PALITOT, Estevão Martins. *Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús-CE*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

PEREIRA, Laurindo M. *A Sudene e a questão regional: história e historiografia*. In: XVII Encontro Regional de História, 2004, Campinas. *Anais...* Campinas, 2004.

PERES, Sidney C. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, Campinas, 2003.

PERES, Sidney C. Terras indígena e ação indigenista no nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

PIAULT, Marc Henri. A antropologia e sua passagem à imagem. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*. UERJ, Rio de Janeiro, n. 1, p.23-30, 1995.

PINHEIRO, Francisco José. História do Conflito: Os Povos Nativos e Os Europeus no Ceará. In: PINHEIRO, Joceny de Deus (org.). *Ceará: Terra da luz, Terra dos índios – história, presença, perspectivas*. Fortaleza: Ministério Público Federal/FUNAI/IPHAN, 2002.

PINHO, Jaeger. *Poranga: a eterna Várzea Formosa*. 37 p. Mimeo, [19--].

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da cultura de contato. In: *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: HUCITEC/Anpocs, 1992.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes Inéditas para a história indígena do Ceará. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia et al (orgs.). *Documentos para a*

*história indígena no Nordeste*. Ceará/Rio Grande do Norte/Sergipe. São Paulo: FAPESP/NHII/USP, 1994.

PROFESSORES INDÍGENAS. *Ciências Indígenas: curas através das plantas e dos rituais*. Fortaleza: Importec, 2007a.60f.

PROFESSORES INDÍGENAS. *Magistério indígena em verso e prosa*. Fortaleza: Importec, 2007b.76f.

PROJETO de documentário. *Los Índios Tabajaras: do Ceará para o Mundo*, (c. 2009). Disponível em: <[http://issuu.com/juarezmalavazzijr/docs/tabajaras\\_book](http://issuu.com/juarezmalavazzijr/docs/tabajaras_book)>. Acesso em 20 maio 2012.

QUEM Somos, Nossa Identidade e Nossa História. Projeto Nossos Pais e Avós nos contaram e contam. Produção da Cáritas brasileira, Conselho dos Povos Indígenas e TV janela. Ceará, 2004. VHS, (16 min.) son., color.

RAMOS DE LIMA, Reginaldo. O jogo de espelhos: um estudo de uma identidade étnica invisível na Serra de Ibiapaba (Viçosa do Ceará). *Revista Textos Graduados*.v. 1, n.1, p. 24-33. Brasília, 1995.

RAPPAPORT, Joanne. El espacio del diálogo pluralista: história del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca. In: MATO, Daniel (coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales em tiempos de globalización*.DACES-UCV, Caracas, [s.n.], p. 257-281, 2003.

RATTS, Alecsandro J. P. *Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

REESINK, Edwin B. Uma questão de sangue. In: BACELAR, Jeferson e Caroso, Carlos (Org.). *Brasil: um país de negros?*Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999a.

REESINK, Edwin B. O gavião e a arara: etnohistórias Kiriri. In: ALMEIDA, Luiz S. *et al*(org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: UFAL, 1999b.



REESINK, Edwin B. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz S. *et al*(org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas 2*. Maceió: UFAL, 2000.

REESINK, Edwin B. 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, Rio Grande do Norte, v. 5, n. 11, jul./set. 2004. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>>. Acesso em: 16 jan. 2013.

REESINK, Edwin B. O coração da aldeia: a ilha, dominação interétnica, expropriação territorial histórica e “invisibilidade” dos Kaimbé de Massacará. In: OLIVEIRA, J. P (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011a.

REESINK, Edwin B. Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros. In: CARVALHO, Maria R; REESINK, Edwin B; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011b.

REESINK, Edwin B *Identificações: um esboço interpretativo sobre processos identitários*. [s. ed.], 2012.

REFORMA ESTADUAL. Com antigas pendências, Museu do Ceará aguarda novo diretor, 2013. Disponível em: <[http://www.bancariosce.org.br/noticias\\_detalhes.php?cod\\_noticia=16816](http://www.bancariosce.org.br/noticias_detalhes.php?cod_noticia=16816)>. Acesso em: 22 mar. 2015.

REUNIÃO da Pastoral Raízes Indígenas. Produção da Pastoral Raízes Indígenas. Paraíba, 1993. (30 min.), Son., Color.

RODRIGUES da Silva, Lemuel. *O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do Beato José Lourenço*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

RUFINO, Marcos P. O código da cultura. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

SAINT-ADOLPHE, Milliet de. *Diccionario, geographico, histórico e descriptivo do Imperio do Brazil*. Tomos I e II. Paris: J. P. Aillaud, 1845.

SAMPAIO, José A. L. O “Resgate cultural” como valor: reflexões sobre experiências de um antropólogo militante em programas de formação de professores indígenas no Nordeste e em Minas Gerais. In: Aires, Max Maranhão Piorsky (org.). *Escolas Indígenas e políticas interculturais no Nordeste brasileiro*. Fortaleza: UECE, 2009.

SANTOS, Martha S. Nem turbulentos, nem despossuídos: mudança social, honra masculina e violência sertaneja no interior da província do Ceará, 1845-1889. *Revista de História Regional*. 15(2): p. 50-75, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2372>>. Acesso em: 10 Jul. 2012.

SARAIVA DE SOUSA, Carlos K. *Identidade, cultura e interesses*. A territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.

SILVA, Isabelle B. P. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. São Paulo: Pontes, 2006.

SILVA, Isabelle B. P. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas: Um documento, muitas leituras. In: OLIVEIRA, J. P (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2011.

SCARAMUZZI, Igor A. B. *De índios para índios: a escrita indígena da história*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUSA, Monica H. M. *Missão na Ibiapaba: estratégias e táticas na colônia do século XVII e XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

SOUSA BRASIL, Thomaz Pompeu. *Ensaio estatístico da província do Ceará. Tomo II*. Fortaleza: Tipografia B de Mattos, 1864.

STUDART FILHO, Carlos. Vias de comunicação no Ceará colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará*. Ceará, [s.n.], 1937

SUDENE. Ministério do Interior. Resolução n. 7.494. *Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste*. Pernambuco, 21 de outubro de 1977.

SUDENE. Ministério do Interior. Processo n. 35.147/76. *Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste*. Recife, 22 de março de 1988.

SUDENE. Dossiê da empresa – Liberações – Agropecuária Pinho S/A – Agropinho. Pernambuco, [ca. 1995].

TABAJARA e KALABAÇA. *Estatuto social do Conselho dos Povos Indígenas: Tabajara, Calabaça e Outros de Poranga e Região*. Poranga, [s.d.].

TABAJARA e KALABAÇA. *Viva a natureza viva!... E nossas raízes bem profundas*. Poranga, 2003a.

TABAJARA e KALABAÇA. *Identidade: Projeto de Pesquisa*. Poranga, 2003b.

TABAJARA e KALABAÇA. *Os rituais no namoro e do casamento*. Poranga, 2003c.

TABAJARA e KALABAÇA. *A Educação de antes e de hoje do povo de Poranga – Tabajara e Kalabaça*. Poranga, 2003d.

TABAJARA e KALABAÇA. *Pesquisa sobre a saúde indígena Tabajara e Kalabaça*. Poranga, 2003e.

TABAJARAS, c. 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ca7wBxreubY&NR=1&feature=endscreen>>. Acesso em: 06 mar. 2013.

THOMÉ, Yolanda B. *Crateús: um povo, uma Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TÓFOLI, Ana L. F. *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

TURNER, Terence. *Imagens Desafiante: a apropriação Kaiapó do vídeo*. *Revista de Antropologia*. USP, São Paulo, v.36, 1993.

VALLE, Carlos G. O. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993.

VALLE, Carlos G. O. *Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará*. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

VALLE, Carlos G. O. *Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará*. In: OLIVEIRA, J. P (Org.). *A presença indígena no Nordeste*. Contracapa, Rio de Janeiro, 2011.

VICENTE, Marcos Felipe. *Poder, Memória e Identidades: Conflitos na Vila De Guarany-CE nas primeiras décadas do século XX*. *Embormal - Revista Eletrônica da Anpuh-Ce*, Ceará, v. 1, 2010.

VIEIRA Jr, Antônio Otaviano. *Entre paredes e bacamartes: história da família no sertão*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha – Hucitec, 2004.

VIOLÃO com Fábio Zanon. *Índios Tabajaras. Violão Brasileiro, nossos intérpretes*, 2006. Disponível em: <<http://vcfz.blogspot.com.br/2006/10/41-indios-tabajaras.html>>. Acesso em: 20 out. 2007.

WACQUANT, Loïc. *Mapear o campo artístico*. *Sociologia*. Lisboa, n. 48, p.115-121, 2005.

WOLF, Eric R. *Cultura: Panacéia ou problema?* In: FELDMAN-BIANCO, BELA E RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Editora UnB, 2005.

XAVIER, Maico O. “*Cabôcullos são os brancos*: dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real (Sec. XIX). Fortaleza: Secult/CE, 2012. (Série Panorama Nacional).

ZARUR, George. O mapa etnohistórico de Curt Nimuendajú. In: 61ª Reunião da SPBC 2009, Manaus. *Anais...Manaus*, 2009.



**NOS ENREDOS DO CIRCUITO DE PESQUISAS DOS  
TABAJARA E KALABAÇA DE PORANGA (CE)**

**TIPOGRAFIA**

Myriad Pro

Minion Pro

**PAPEL**

Capa em Triplex 250g/m<sup>2</sup>

Miolo em Offset 75g/m<sup>2</sup>

**Montado e impresso na oficina gráfica da**

**Editora  UFPE**

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE CEP: 50.740-530

Fones: (81) 2126.8397 | 2126.8930 | Fax: (81) 2126.8395

[www.ufpe.br/edufpe](http://www.ufpe.br/edufpe) | [livraria@edufpe.com.br](mailto:livraria@edufpe.com.br)

