

TICIANA DE OLIVEIRA ANTUNES

**CONSTRUÇÃO ÉTNICA E POLÍTICAS PÚBLICAS:
MOBILIZAÇÃO, POLÍTICA E CULTURA DOS ÍNDIOS
JENIPAPO-KANINDÉ DO CEARÁ**

Fortaleza

2008

TICIANA DE OLIVEIRA ANTUNES

**CONSTRUÇÃO ÉTNICA E POLÍTICAS PÚBLICAS:
MOBILIZAÇÃO, POLÍTICA E CULTURA DOS ÍNDIOS
JENIPAPO-KANINDÉ DO CEARÁ**

Trabalho apresentado ao Curso de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Sociedade MAPPS – UECE, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Barbalho.
Área de concentração: Ciências Políticas.

Fortaleza

2008

Trabalho apresentado ao Curso de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Sociedade MAPPS – UECE, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA EM: / / 2008

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Barbalho

Orientador e presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Gérson Augusto de Oliveira Júnior

Prof. Dr. Carlos Kleber Saraiva de Sousa

Dedicatória

Para Maria de Lourdes de Oliveira e Maria de Lourdes da Conceição Alves,
Fortes Marias: minha mãe e a mãe do povo Jenipapo-Kanindé.

Agradecimentos

Ao povo Jenipapo-Kanindé, na figura ímpar e admirável de cacique Pequena e dos amigos conquistados Juliana, Carline e João. Vocês todos foram a fonte de inspiração do meu trabalho.

Aos meus pais pelo exemplo de vida e de superação e a toda minha família pelo constante incentivo.

Ao meu orientador Alexandre Barbalho, pela dedicação, pelo interesse, paciência, inteligência, gentileza, carinho e disponibilidade.

Aos membros da banca Prof. Dr. Gérson Augusto de Oliveira Júnior e Prof. Dr. Carlos Kleber Saraiva de Sousa pelas relevantes contribuições e pela pronta disponibilidade.

Ao coordenador do MAPPS, Prof. Dr. Horácio Frota, sempre compreensivo com a minha condição de aluna “atrasada”, bem como com as minhas solicitações de aluna deste programa.

A amiga Fátima, pelo carinho de mãe, pela proteção e por toda a ajuda. Com certeza não conseguiria essa vitória sem a sua essencial contribuição.

Aos amigos conquistados nesse programa, pela força direta e indireta que me enviaram.

As amigas e gêmeas Julyta e Julyanna que literalmente me assessoraram e pensaram comigo essa dissertação.

A Marina pela paz e dedicação

A todos os velhos amigos de sempre que sofreram minhas angústias e as minhas ausências na feitura desse trabalho e com certeza serão meus parceiros na comemoração dessa vitória.

A presença carinhosa de todos aqueles que dispuseram essa tarde para acompanhar esse ritual acadêmico de desfecho sofrido, porém feliz.

OBRIGADA A DEUS E A NOSSA SENHORA.

*“Nós somos índios brasileiros, nós somos aqui do Ceará, nós somos Jenipapo-
Kanindé tamo aqui para o que der e vier”.*

Música cantada em ocasião do ritual do Torém.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1	
CARACTERIZAÇÃO DO POVO DIFERENTE.....	29
1.1 Índios: preconceitos.....	29
1.2 Esclarecendo a trajetória de uma etnia: da comunidade rural Lagoa da Encantada aos índios Jenipapo-Kanindé.....	41
1.3 Mudanças de paradigma: o índio como sujeito político.....	47
CAPÍTULO 2	
RESISTÊNCIA E AUTONOMIA.....	55
2.1 Esboço Histórico: a relação entre o Estado brasileiro e os índios – uma questão mal resolvida.....	55
2.2 A mídia a serviço dos Jenipapo-Kanindé: autonomia em relação ao Estado.....	65
2.2.1 As transformações das condições materiais dos índios Jenipapo-Kanindé: reflexo das conquistas políticas.....	68
2.3 As conquistas políticas modificando a imagem e a auto-estima dos Jenipapo-Kanindé.....	70
2.4 Veículos de comunicação alternativos pertencentes aos índios Jenipapo-Kanindé.....	77
CAPÍTULO 3	
VISUALIZANDO O ALCANCE DO MOVIMENTO POLÍTICO DOS JENIPAPO-KANINDÉ.....	
3.1 A descentralização política e a auto-determinação.....	86
3.2 Bases legais para educação e para saúde indígena Jenipapo-Kanindé.....	91
3.2.1 As mudanças chegando à área da Educação.....	92

3.2.2 As mudanças na área de saúde: implementação do sistema de saúde indígena.....	94
3.3 A Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé e a vivência do poder institucionalizado.....	102

CAPÍTULO 4

A DONA DE CASA É A DONA DA LUTA: A CRIAÇÃO DA AMIJK COMO <i>LOCUS</i> POLÍTICO FEMININO.....	110
4.1 A Identidade feminina pela diferença.....	110
4.2. A voz masculina.....	113
4.3 A Organização política remodelando as relações de gênero: o protagonismo feminino.....	116
4.4 O campo político manifesto - temáticas da AMIJK.....	125
4.4.1 Conflitos com posseiros.....	126
4.1.2 O uso abusivo da bebida alcoólica.....	127
4.1.3 A parceria com as entidades não índia: como fomento à autonomia Jenipapo-Kanindé.....	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFRÊNCIA BIBLIOGRAFICA.....	134
ANEXO 1 – CADERNO DE FOTOS.....	138
ANEXO 2 – FONTES HEMEROGRÁFICAS.....	145
ANEXO 3 – CADERNO DE ATAS DA AMIJK.....	173

INTRODUÇÃO

Ingressando no programa do Mestrado Acadêmico de Políticas Públicas e Sociedade (MAPPS), carreguei comigo o interesse de dar continuidade à minha pesquisa de graduação desenvolvida junto ao povo indígena Jenipapo-Kanindé do Ceará. Durante a preparação do projeto de seleção e, posteriormente, do próprio texto dissertativo, realizei trabalhos de campo do tipo etnográfico, em que, através da observação participante, pretendi esclarecer de que forma o **ser índio** era constituído em meio à mobilização política. Dessa forma, almejava visualizar as relações estabelecidas entre esses índios, a sociedade não índia e o Estado, especialmente, através das ações legais, ou das políticas públicas criadas para atuar na causa indígena.

O foco destas análises pretendia ser não só o ambiente formal e fechado das linhas dos escritos jurídicos, mas também o dia-a-dia comunal e as reuniões dos órgãos de gestão criados pela própria comunidade. Assim, o objetivo foi compreender a perspectiva dos Jenipapo-Kanindé, suas opiniões e principalmente as suas ações políticas dentro deste campo de relações.

Índios são tidos como cidadãos brasileiros, porém com direitos legais específicos que decorrem de sua origem. Refletir sobre essa situação intrigante não parecia ser tarefa simples. Talvez por isso a banca de seleção do MAPPS fez questão de destacar a necessidade de conduzir meu pensamento para o viés analítico sociopolítico que este programa abraça. Não sei se esta solicitação foi amplamente concretizada. Afinal, as possibilidades de direcionamento teórico e metodológico são, demasiadamente, vastas para quem optar por estudar grupos indígenas. Porém, todo trabalho final tem o valor de uma gestação materna, por isso, os esforços teóricos, práticos, imaginativos representam grande vitória; apesar das adversidades.

Há cerca de sete anos, convivo com a comunidade indígena Jenipapo-Kanindé. Meu primeiro contato com o grupo deu-se ainda na graduação; estava cursando a disciplina de Antropologia Cultural, quando a professora Roselane Gomes Bezerra citou sua dissertação, como exemplo de etnografia realizada junto a uma tribo indígena no Ceará. Aquele relato despertou, imediatamente, meu interesse pelo grupo e resolvi, como última avaliação da disciplina, realizar uma visita à aldeia e apresentar minhas impressões em sala de aula. Na época, era estudante recém ingressa em um estágio, recebia pouco e não possuía transporte. Aventurei-me, em uma manhã de sábado, em uma viagem rumo à Lagoa da Encantada

(algunha do local), localizada no distrito de Jacaúna, pertencente a Aquiraz, distante 55 Km da capital do Ceará e muito próxima à praia do Iguape. Buscando saciar minha curiosidade de “antropóloga”, apanhei um ônibus intermunicipal que realizava o trajeto até a cidade do Iguape. Lá chegando, procurei saber se algum motorista ou morador local estaria disposto a conduzir-me até a morada dos índios Jenipapo-Kanindé. Por sorte, a população conhecia bastante os tais índios e, facilmente, consegui uma “corrida” até meu destino. Acertado o preço, o apressado motorista esperaria, somente por duas horas, minha permanência no local. Estava munida de um gravador de voz, emprestado de uma amiga, caderno e caneta. Não tinha consciência exata sobre a finalidade de minhas observações e o sentimento do inusitado perante a novidade preenchia todas as minhas expectativas.

O motorista conduziu-me durante uns vinte minutos, ao longo de uma estrada de chão batido, com muita poeira, buracos e trechos de passagens estreitas. Anunciada a chegada, fomos até a residência da cacique Pequena. De chofre, a impressão foi de uma pobreza extrema, pois a casa era feita de varas de madeira recheadas de barro, com alguns buracos aparentes; outras residências tinham a palha como matéria-prima. As crianças, que eram muitas, apresentavam traços de subnutrição, com o estômago avantajado e altura reduzida para a idade apresentada. Aquele retrato me foi impactante, talvez esperasse um ambiente “rústico”, mas não de pobreza. Ainda assim, tentei agir com naturalidade, indo ao encontro de um rapaz que estava sentado no vão de entrada da moradia da líder; este se apresentou como filho de Pequena e informou que sua mãe não se encontrava na localidade. Revelei o objetivo de minha visita e, cheia de receios, solicitei a permissão para conhecer a reserva da Encantada.

Não me encorajei a tratar de questões específicas do ressurgimento da identidade indígena, pois não visualizei um ambiente amigável por parte das pessoas que me receberam. Por outro lado, muitas crianças curiosas ofereceram companhia, e, nelas encontrei a receptividade para a realização de minha primeira atividade antropológica. Fomos até a lagoa que nomeia o lugar e subimos o Morro do Urubu, que beira o manancial; de lá, bastante cansada com o esforço físico, contemplei uma belíssima vista da reserva. E como última ação, coletei um reduzido *corpus* oral de histórias sobre os encantos, que caracterizavam a etnia; informações comuns às que obtive nas aulas da disciplina.

Depois do período combinado, o motorista já me aguardava para o retorno até a parada do ônibus que me traria de volta a Fortaleza. No caminho, veio uma forte dor de cabeça, e com ela, um certo desânimo, provocado pelo estranhamento e pela rapidez com que foi realizado meu trabalho etnográfico. Verifiquei que minha estada na Lagoa da Encantada foi,

de certa forma, decepcionante; principalmente pelo fato de não ter tido contato com a famosa cacique, a primeira mulher na história das tribos indígenas do Ceará a assumir o papel de líder da comunidade (BEZERRA, 1999, p. 24), figura idealizada em meus estudos preliminares à viagem. Na universidade, apresentei uma aula baseada na leitura da tese de minha professora, agregando algumas poucas imagens positivas de minha visita à aldeia Jenipapo-Kanindé. E, apesar do desapontamento pessoal com o trabalho de campo, o grau atingido foi satisfatório.

Aquela experiência reverberou em meu trajeto acadêmico. Ainda que frustrante, o meu pioneiro trabalho etnográfico revelou-se prazeroso, e descobri nele uma grande realização. Considerei que a primeira tentativa poderia ter sido mais significativa, mas meu esforço pessoal me pareceu compensador; a partir daí, resolvi que tinha afinidade por aquele tipo de pesquisa empírica, bem como pela problemática do despertar étnico. Almejava compreender, de que maneira, estabelecia-se o sentimento de pertencimento a um grupo, que elenca parâmetros de identificação comuns. Outra curiosidade era inferir sobre que aspectos uma comunidade, aparentemente rural, auto denominava-se indígena. Este caminho foi perseguido ao longo de meus estudos, tanto como bolsista do CNPq no projeto **A Rede de Viação Cearense (R.V.C.) na simbologia da narrativa popular**, onde a oralidade e temas ligados a reelaboração cultural através da narrativa eram nortes da pesquisa. Este trabalho (ANTUNES, 2003) era orientado pelo Professor Dr. Gisafran Jucá, através dele aprendi a manusear a metodologia da oralidade como técnica de pesquisa, e por isso, esta é amplamente utilizada no estudo atual. Envolvida com o cotidiano de pesquisa acadêmica, voltei tempos depois à Lagoa da Encantada, objetivando coletar material para o trabalho final do curso de História (ANTUNES, 2004).

A superficialidade do contato inicial, anteriormente narrado, foi substituída por uma amistosa recepção, dois anos depois, quando finalmente retornei à reserva indígena. A impulsividade que caracterizou minha primeira tentativa não se repetiu na ocasião da volta à Encantada. A distância física continuava representando um obstáculo; por isso, tive que articular uma maneira de visitar meu destino, sem depender do enfadonho e dispendioso trajeto do ônibus intermunicipal. Nenhum familiar próximo possuía automóvel, ninguém de meu convívio ofereceu-me auxílio nesse sentido, até que um professor da faculdade lembrou-me que a Igreja Católica costumava abraçar a causa indígena, inclusive divulgando “campanhas da fraternidade” com esta temática, portanto, buscar ajuda “na casa de Deus” seria uma boa opção. Ademais, quem nunca ouviu comentários sobre a Pastoral Indigenista¹?

¹ No auge da ditadura militar ocorreu uma divisão da Igreja Católica no Brasil. De um lado, clérigos adeptos à teologia da libertação denunciavam as conseqüências prejudiciais da política governista guiada sob a égide do

Acatando aquela sugestão, desloquei-me até a catedral metropolitana, por hipótese, local apropriado para alcançar meus objetivos. Por sorte, na secretaria da catedral, indicaram que a suposta Pastoral Indigenista funcionava no mesmo prédio, só que em outro setor. Na realidade, tratava-se do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos. No mesmo dia, estabeleci contato aprazível com a coordenadora do CDPDH²; esta instituição realizava reuniões quinzenais na aldeia, ponte de acesso ideal para meu intento. A prestativa funcionária garantiu uma carona até a Lagoa da Encantada e minha apresentação formal deu-se três dias depois, numa reunião para discutir questões da própria comunidade.

Finalmente fui apresentada à Cacique Pequena, pouco antes de iniciar o encontro coletivo. A aparência física de Pequena era típica de uma mulher do interior do Ceará: estatura mediana, cabelos longos, cor morena, escurecida pelo sol, feições de mulher resistente com gestos moderados. Durante a reunião, percebi que era latente sua liderança como chefe local; impunha com severidade o silêncio, reforçando o fato de qualquer assunto que se dizia respeito àquela comunidade teria que passar antes pelo seu crivo. Iniciou a reunião, em tom de discurso público, impondo a voz firme, apesar de velada. Deixou claro aos demais participantes, o motivo de minha presença, e pediu que as pessoas tivessem disponibilidade à minha “*pesquisa universitária*”, alegando que “*foram os universitários que nos descobriram, levaram nossa história pra fora daqui. Se não fossem eles a gente ainda tava vivendo escondido dentro dessas matas com medo do “branco”*”. (Pequena, 63 anos, maio de 2004, Lagoa da Encantada). Aquele episódio garantiu-me o papel que almejava ser reconhecida pelos Jenipapo-Kanindé: uma estudiosa, afinal, a última coisa desejada era ser confundida com uma defensora da causa indígena. Presumia que, investida do status de pesquisadora, não sofreria cobranças de comprometimento. Ilusão, afinal toda pesquisa é um jogo de interesses; ainda mais, quando seu objeto de estudo está envolvido em uma disputa

“milagre econômico”, que, dentre outros malefícios, massacrava os povos indígenas atingidos pela abertura da rodovia Transamazônica. Estes defendiam a cultura originária e espontânea das comunidades indígenas. Por outro lado, religiosos que recebiam subvenções do Estado assumiam uma postura mais conservadora catequética e aculturativa em relação ao índio. A Pastoral Indigenista foi um movimento criado dentro da Igreja Católica, pela ala mais conservadora, como resposta ao mencionado racha interno. Ao longo de sua existência, a Pastoral foi adequando-se às prerrogativas mais avançadas da questão indígena e recebeu maior impulso neste aspecto, quando D. Aluísio Lorscheider tornou-se arcebispo metropolitano de Fortaleza; conhecido religioso defensor da causa indígena. Para alavancar a atuação católica nas comunidades indígenas, recentemente ressurgidas no Ceará, o religioso funda, em 1982, o CDPDH – Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos, e em 1984, a Pastoral Indigenista inseriu-se no seu estatuto. Portanto, devido à natureza da missão e à origem institucional comum, o CPDPH é confundido com a popular pastoral.

² Atualmente, suas ações são, especificamente, voltadas para a emancipação dos índios cearenses. Realiza projetos de caráter político e social, junto às quatro etnias reconhecidas legalmente pelo Estado brasileiro; sua linha de ação, diz respeito à conscientização sobre os direitos legais dos índios, tanto dos escalões que compõem o movimento indígena, quanto da sociedade em geral. Possui uma assessoria jurídica, cuja missão é orientar os povos indígenas nos trâmites legais que a sua condição impõe.

política, compõe sua fonte documental e são seus interlocutores, nesse formato, o interesse é mútuo, e a crença na causa defendida parece ser uma conseqüência.

Após a minha apresentação, a cacique realizou um apanhado geral da trajetória histórica dos Jenipapo-Kanindé, desde a denominação de seu povo no passado (Cabeludos da Encantada), passando pelo processo de descoberta pelos universitários – pela FUNAI e pela imprensa – até chegar à situação legal em que, atualmente, encontram-se as terras da Encantada. A reunião se desenrolou por duas horas. Quando todos já haviam se dispersado, lembrei-me de perguntar o nome de Pequena, e a resposta foi: “*Meu nome é Maria de Lourdes da Conceição Alves, mas se eu pudesse, eu mudaria o nome na minha certidão para Cacique Pequena*”. Já escuro, retornamos à casa de Pequena que nos ofereceu um café. Sentada, à beira do fogão à lenha, acertei o próximo retorno. Aproveitando o clima amistoso, insinuei a necessidade de passar alguns dias na Lagoa da Encantada. Ela respondeu que não havia nenhum problema. Teria, apenas, que avisar previamente, trazendo os alimentos necessários, relativos aos dias de estadia. Tudo acertado, despedimo-nos. Assim, iniciei uma convivência mais aproximada com meu objeto de estudo, tendo a hospitalidade como qualidade inerente ao relacionamento futuro. Diversas vezes, retornei à Encantada para temporadas de trabalho etnográfico, ou visitas efêmeras, e meu pouso, como sempre, era a residência de Pequena. Com um convívio mais estreito com o grupo, minhas opções de hospedagem aumentaram e com elas, cresceu o sentimento de confiança em relação a minha pessoa; afinando as relações de amizade.

A Lagoa da Encantada é um lugar cheio de atrativos; possui belezas naturais, com morros cobertos de vegetação, córregos, lagoas, coqueiros e muita planta nativa. Os moradores são desconfiados e envergonhados, em um primeiro momento; porém, basta demonstrar disponibilidade para uma conversa sobre qualquer amenidade, que o desconforto é substituído por um clima de cordialidade, característico das pequenas localidades do interior do Ceará. Mesmo com pouca proximidade, o bate-papo se desenrola com muito café, beiju quentinho, batata-doce e sucos das frutas de época. O ambiente emana tranquilidade, e o ritmo de vida desacelerado torna o trabalho de campo um momento leve e prazeroso.

Minha problemática inicial girava em torno das histórias de encanto e dos caracteres culturais que identificavam aquele povo como indígena. Baseada em autores como ELIADE (1992) e BARTHES (1988), defino como encanto as narrativas de fatos extraordinários difundidas por um povo e que ocorrem nos limites territoriais específicos deste. Ou seja, essas narrativas são recriadas em um espaço físico definido previamente pelos membros da comunidade envolvida e servem para demarcar os limites territoriais, criados e recriados pelas

novas gerações. Na cosmologia de encanto dos índios Jenipapo-Kanindé podemos encontrar, por exemplo, pássaros banhados a ouro, que voam numa velocidade extraordinária; cobras gigantes que conversam amigavelmente com os moradores; visões de uma cidade submersa pela lagoa, onde tudo é coberto de ouro; navios enormes que navegam na lagoa ao som de uma banda de música; peixes que assumem a forma humana; correntes e esferas de ouro que, à meia-noite, descem o Morro do Urubu. Enfim, situações fantásticas que foram vivenciadas pelos índios jenipapos, e principalmente por seus antepassados e que, através da prática narrativa, recriam-se reforçando a ligação comunal. Elas são consideradas elo de ligação entre a nova geração e os fundadores do grupo, afinal “*contar história de encanto é coisa dos mais antigos*”, afirmou certa vez Carline, professora indígena de 22 anos. Sobre o papel das histórias de Encanto que marcam a identidade do povo Jenipapo-Kanindé, Sousa (2001, p. 16) afirma:

As narrativas sobre a lagoa apresentam, assim, um aspecto do lugar, a história, buscada num passado impreciso para substanciar timidamente as relações que dão ao corpo à organização étnica e política do grupo, podendo, por consequência, fortalecer propositadamente sua identidade por conta de exigências externas da sociedade nacional que insiste em querer crer em sinais particulares como critérios de identificação indígena. Com efeito, as narrativas podem assumir os papéis desses sinais.

Recontá-las, portanto, é reviver uma tradição ao mesmo tempo em que afirmam a sua identidade. Estas falas se agregam ao corpo simbólico, erigido dentro da comunidade como emblema de seu povo. Portanto, foi elementar coadunar essas narrativas e apontá-las como elementos que fortalecem a própria luta política, em que se inserem os Jenipapo-Kanindé. Essa percepção foi tema de meu trabalho monográfico e também compõe os textos acadêmicos encontrados em pesquisa bibliográfica sobre o assunto.³

Em campo, novos indícios se tornam latentes à observação empírica e acabam por direcionar o olhar do estudioso. Assim ocorreu com meu estudo, que logo se guiou, apesar de

³ Foram encontrados os seguintes estudos sobre variados aspectos da realidade dos índios Jenipapo-Kanindé: Relatório do Núcleo de Geografia Aplicada e GTZ – Cooperação Técnica da República Federal da Alemanha, intitulado: *Contribuição ao estudo integrado da paisagem e dos ecossistemas da área do município de Aquiraz - Ceará*. Fortaleza, 1983. PORTO ALEGRE, Maria S. *Os índios da Lagoa da Encantada: uma análise demográfica autônoma*. Relatório do Grupo de Estudos Indígenas/UFC, Fortaleza, 1996. O já citado trabalho da professora Roselane Gomes Bezerra de 1999. SOUSA, Carlos Kleber Saraiva de. *Identidade, Cultura e Interesse: A Territorialidade dos Índios Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Dissertação de Mestrado/UFC, Fortaleza, 2001. DA SILVA, Edson Vicente. *Material Didático para Escolas Indígenas Diferenciadas*, Estágio de Pós-Doutorado em Educação Ambiental. FACED/UFBA, Fortaleza, 2006. Mais adiante discorrerei sobre a contribuição específica de cada um para este escrito.

possuir propósitos antropológicos, para a luta política, percebendo-a como elo de ligação entre os moradores da Encantada, mais perceptível que suas características culturais. Assim, veremos que a participação política na organização comunal tem o valor prático de uma carteira de identificação do índio da nossa contemporaneidade: “*para “ser índio” não basta ter descendência indígena, é preciso também, como dizem, “passar no coador”, isto é ter uma conduta moral e política julgada adequada.*” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999: 27). Talvez por isso escolhi como um dos meus principais “laboratórios” de observações as reuniões coletivas, organizadas inicialmente pelo CDPDH e posteriormente convocadas pelos próprios líderes locais.

Desde que adquiriram o reconhecimento legal pelo Estado, os Jenipapo-Kanindé discernem sobre a vida comunitária e sobre o exercício do poder local, através de órgãos de caráter decisórios, ou seja, conselhos indígenas que reúnem seus partícipes, em formato de assembléias; nelas, o membro da comunidade possui voz ativa, podendo opinar sobre a vida comunal através do sufrágio. São células gestoras da sociedade, porém não possuem meios para executar políticas públicas; esse papel ainda pertence ao Estado e seus representantes.

A criação da primeira instituição Jenipapo-Kanindé voltada para a organização comunal data de 1999, ano em que foi documentado em cartório o Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé (SOUSA, 2001, p. 137). Porém, o seu movimento político inicia-se no decênio anterior, os anos oitenta do século passado caracterizam-se pela reabertura democrática no Brasil, período do *boom* dos movimentos sociais. Na verdade, estes já vinham tendo uma crescente organização ao longo do período militar. (ALVAREZ e DAGNINO, 2000).

Nessa conjuntura situam-se os movimentos indígenas do Ceará. Mesmo incipiente, a mobilização dos Jenipapo-Kanindé se estrutura coordenada pelo CDPDH, e ainda atrelada a Associação de Moradores Trairuçu, entidade representante dos moradores da localidade vizinha à Lagoa da Encantada. Portanto, os primeiros anos da organização coletiva foram focalizados nos interesses comuns das duas comunidades envolvidas – Lagoa da Encantada e Trairuçu – por isso, as reivindicações étnicas dos primeiros eram relegadas a segundo plano. O impulso para uma centralização do movimento indígena Jenipapo-Kanindé deu-se quando Maria de Lourdes da Conceição, a Pequena, assumiu a função de cacique. É importante destacar que os anos de parceria junto aos moradores vizinhos foram essenciais para inserir Pequena nos trâmites da representatividade coletiva. Empossada, a cacique passou a agilizar a autonomia dos moradores da Encantada em relação a seus antigos parceiros. Para isso, foi necessário concentrar as energias na luta pelo reconhecimento legítimo da terra sobre a ótica

da identidade indígena, esse momento de reestruturação resulta na implementação do Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé (CIJK), Com estatuto que define as atribuições de cargos e suas hierarquias. Esse tipo de entidade surge como resultado das demandas de institucionalização do próprio movimento, uma realidade comum que perpassa a organização indígena. O CIJK permanece como única célula gestora do grupo até 2002. No último semestre deste ano, pude acompanhar algumas reuniões, que revelaram uma numerosa e ativa participação feminina. Tal fato saltou-me aos olhos como novo indício a ser problematizado. As mulheres compareciam em maior número nas ocasiões das decisões públicas, despontavam como principais lideranças do movimento interno, assumiam as responsabilidades da organização, demonstravam maior disponibilidade para participar de fóruns, cursos, palestras e atividades afins, fora da Lagoa da Encantada. Conclui-se, então, que havia predominância no engajamento feminino na articulação política. Por isso, canalizei minhas atenções para entender em que medida as mulheres reelaboram o referencial de cultura Jenipapo, partindo da sua atuação política. Essa constatação é latente nos dias de hoje e é um dos objetivos do quarto capítulo dessa dissertação.

De acordo com depoimentos, os três anos iniciais do CIJK, foram conturbados. Nesse período, o vice-cacique da comunidade, José Maria, foi o seu presidente. Adequando-se a nova maneira de formalizar o jogo político, o triênio serviu de experiência para o grupo no que diz respeito ao estabelecimento de diálogos com os órgãos do Governo, bem como com as entidades que colaboram com a causa indígena. À medida que o CIJK foi intensificando suas atividades, a liderança da cacique começa a ser questionada por José Maria, vice-cacique da etnia, que aproveitou a ocasião das reuniões para polemizar a gestão de Pequena. A situação piorou quando este, que era genro de Pequena, separou-se de sua esposa e passou a viver com uma nova companheira, uma índia Pitaguary, dentro das terras da Encantada. Portanto, o que antes era uma disputa interna de poder passa a ser agravado por uma intriga familiar. Fora as confusões de cunho particular, o importante nesse momento é perceber como essa crise interna respinga no campo político da Encantada. Na tentativa de rebater a celeuma que prejudicava a sua imagem, Pequena resolve minar o poder de fogo de José Maria criando em 2002 a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), aberta para a participação de **todos**, porém com a “*missão de defender os direitos das mulheres indígenas, contribuindo para a melhoria da qualidade de vida da comunidade da Lagoa da Encantada, promovendo a cultura indígena e a paz na comunidade*” (ESTATUTO DAS MULHERES INDÍGENAS JENIPAPO-KANINDÉ, 2004 p. 01, grifos meus). Pode-se notar que o capítulo do Estatuto que define os objetivos da entidade é sintomático da disputa interna vivenciada

pelos dois mais importantes líderes da comunidade, e esta passa a ser melhor visualizada no parágrafo único do capítulo VI que informa sobre a composição, exclusivamente feminina, dos cargos da diretoria – presidenta, secretária e tesoureira. Assim, estará presente em minhas projeções analíticas a intenção de apontar as evidências da mulher Jenipapo, enquanto ator social que transita do ambiente doméstico e privado para o espaço público da luta política.

Canalizando minha atenção para o arranjo político e social que este fato sugere, resolvi priorizar meus intentos na dinâmica da Associação das Mulheres. Para isso, coadunei as atas de reunião da AMIJK, desde a sua fundação. Trata-se de um calhamaço de papéis cronologicamente organizados, com baliza inicial em 31 de janeiro de 2002 e duração até 02 de setembro de 2007, data da última reunião registrada nos livros de documentação.

Além do Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé, o mais antigo deles, e da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, um novo órgão foi criado dentro da luta política, o Conselho de Saúde Indígena Jenipapo-Kanindé. Sua ata de abertura é de janeiro de 2004. Este foi o único conselho criado como exigência do Governo Federal, resultante das novas diretrizes da gestão da política nacional de atenção à saúde indígena (Lei Nº 9.836, de 23/09/1999), que vem promovendo uma rede de serviços específicos às comunidades autóctones, esses serviços estão configurados dentro de um Subsistema de Saúde Indígena, correlacionado ao SUS – Sistema Único de Saúde. Nessa perspectiva, o conselho de saúde existe, obrigatoriamente, no interior de cada comunidade indígena reconhecida legalmente. Suas funções foram definidas na Portaria Nº 70/GM, dentro da lógica da cidadania participativa em voga na atualidade das políticas públicas.

Já está claro que o mote de minha pesquisa é a organização política do grupo indígena retratado. Com isso, destaco como meu objetivo geral a teia de relações de poder configurada na aldeia indígena Jenipapo-Kanindé. São atores deste emaranhado de interesses: as lideranças locais, a comunidade da Lagoa da Encantada, as organizações não governamentais (sociedade civil, universidades e Igreja católica) e, de forma mais idiossincrática, o próprio Governo. Apresentarei esta mobilização como esteio de visibilidade criado pelo “novo índio”, enquanto sujeito social. Sua atuação pode ser visualizada por meio dos veículos de comunicação, pertencentes ao “branco” (esse termo não se refere à categorização racial, simplesmente é o indivíduo que não pertence às comunidades indígenas), e dos instrumentos comunicativos constituídos pelo próprio indígena, que foram reunidos em pesquisa de campo.

Utilizei o movimento indígena dos Jenipapo-Kanindé como exemplo de mobilização social de uma minoria, que vem estabelecendo diálogos com os órgãos públicos, criando

novos parâmetros de representatividade em paralelo; uma nova cidadania. Quando afirmo a existência do diálogo entre os movimentos minoritários e o Governo, está subentendido o entendimento entre um ou mais interlocutores, por intermédio da comunicação, mais comumente, a oral. Na perspectiva daqueles que compõem a minoria, o que impulsiona essa relação dialógica é a tentativa de serem ouvidos, de expressarem suas idéias, enfim de serem compreendidos. Na filosofia kantiana, “*maioridade*” (*Mündigkeit*) significa “*possibilidade de falar*”, adquirir o “*poder da fala*” é o primeiro passo para o reconhecimento social e político. Raciocinando pela oposição, “*menoridade*” (*Unmündigkeit*) é a impossibilidade de falar, dessa forma [...] a “*maioridade*” marca a conquista de ser escutado ou, em outras palavras, de ser cidadão. Daí a noção contemporânea de “*minorias*” implicar em sua luta para alcançar o poder da fala. (SODRÉ, 2005, p. 01). Mais do que aparecer como percentual inferior nos institutos de pesquisa, a acepção de minoria diz respeito à disputa empreitada por centenas, ou até milhares de grupos sociais em torno da manifestação de seus interesses específicos. Os agentes desses núcleos coletivos se identificam internamente e se diferenciam externamente. SODRÉ ainda considera que as reivindicações “político-culturais” alçadas por estes grupos polarizados conseguem remodelar o funcionamento do aparato público.

Nos últimos vinte anos é possível acompanhar o surgimento de ações governamentais que ampliam, por exemplo, o acesso à Saúde, à Educação e ao mercado de trabalho, mas não só isso, essas mobilizações contemporâneas propõem novas referências de “ser” dentro do todo social. Utilizam como justificativa para essas exigências, as *suas diferenças, suas singularidades e suas identidades [...] e põem em xeque o funcionamento dos Estados*”. (*Idem*, p. 103 - 104). As respostas do Governo a esta organização materializa-se em forma de leis e ações direcionadas.

Como demonstrei acima, objeto de estudo desse texto, o movimento político dos índios Jenipapo-Kanindé permeia relações imbricadas no exercício do poder e é, portanto, algo transitório e ambíguo, difícil de ser categorizado por teorias rígidas. Justamente pela maleabilidade de minha problematização, optei por atribuir às conceituações teóricas, um papel de pano de fundo do estudo. Explicando melhor, a contribuição das teorias antropológicas, sociológicas, historiográficas e metodológicas são aportes, em que meu recorte objetual estará apoiado. Não existe a escolha fixa de um autor que norteará minhas análises, pelo contrário, aproprio-me de arranjos cognitivos plurais que trarão as luzes para a visualização de meu estudo. Percebo então tendências teóricas que podem ser apontadas dentro do curso deste estudo.

A historiografia contemporânea contempla os conflitos, os arranjos e as negociações que envolvem a disputa pelo exercício da força política entre determinados grupos. Em uma compilação de ensaios sobre teoria e metodologia, FALCON (1997) afirma que existe uma relação indissociável entre a ação do homem no tempo (conceito básico de História) e o poder, este é inerente à ação do homem e ao funcionamento de suas instituições.

A história política do povo Jenipapo-Kanindé se enquadra nos meandros gerais da história do poder, visto que os índios, enquanto sujeitos da História, vêm adquirindo visibilidade através de sua luta política e conferindo ao exercício de seus direitos seus traços distintivos, assim redefinem sua realidade. Nesta feita, as representações apregoadas pelo movimento indígena reelaboram práticas sociais, ressignificando o imaginário coletivo, a memória e os discursos associados ao poder. Devido a esta notoriedade, os estudiosos da questão indígena vêm argumentando sobre a necessidade de revelar os contextos da realidade histórica, engendrada pela atuação dos indígenas no tempo e no espaço brasileiro.

CARNEIRO DA CUNHA (1992) propõe uma viagem pela realidade colonial e atual de vários povos indígenas. As fontes históricas apresentadas denunciam as ações estatais na política indigenista oficial, que se acostumou a negar aos indígenas seus direitos. O livro é uma compilação de indício da presença indígena ancestral em todas as regiões brasileiras; é um amálgama de visões históricas, antropológicas e arqueológicas que demonstram que o passado dos povos autóctones é tão rico de conhecimentos quanto da história “oficiosa” contada e recontada ao longo de várias gerações pelas redes de ensino institucionalizadas.

Abraçando o ensejo de contribuir para a transformação desta realidade reducionista e repetitiva que caracteriza o conteúdo histórico repassado nas escolas, FREIRE e PACHECO DE OLIVEIRA (2006) realizaram um esboço histórico das sociedades indígenas, desde o período colonial, até a contemporaneidade, no intuito de apresentar a História do Brasil sob a ótica dos índios. Em parceria com o Ministério da Educação e o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento do Museu Nacional, o escrito é direcionado à formação dos estudantes indígenas em curso superior, bem como dos docentes do sistema universitário regular, e ao fornecimento de subsídios para sanar a ignorância sobre os modos de vida e visão de mundo dos indígenas. Nele, novas chaves de leituras sobre a História do Brasil se disponibilizam para “*combater o conjunto de lugares comuns que continua a ser inculcado pelo sistema de educação em nosso país*” (PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 14).

Essa é uma preocupação bastante comum daqueles que se debruçam sobre os estudos étnicos. Por esta razão, priorizei os compêndios que se dedicam a desvelar esse campo

“desconhecido”, especialmente de nossa realidade regional, e assim foi imprescindível a leitura dos escritos de PACHECO DE OLIVEIRA (2004). As informações contempladas pelas pesquisas organizadas pelo antropólogo, ao longo dos anos de 1992 a 1996, proporcionam uma visão do fenômeno do ressurgimento dos povos indígenas, levando em consideração as peculiaridades da região Nordeste, cujas conjunturas modelaram as *identidades múltiplas e heterogêneas*, que proliferaram nos últimos vinte anos. A partir desses estudos, podemos reconhecer na historiografia e na antropologia local, a contribuição substancial para a compreensão das condicionantes do passado, que proporcionaram o ressurgimento étnico cearense. Em nosso Estado é crescente o interesse de estudiosos que dedicam tempos de suas pesquisas para a compreensão do fenômeno daquilo que PACHECO DE OLIVEIRA (2004) conceituou como *reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Afinal, o Ceará é reconhecidamente, um dos Estados do nordeste em que os grupos autóctones, mais bravamente, resistiram à colonização. No final do século XVIII, o senso demográfico do Estado aponta para uma significativa quantia de 39.405 pessoas na condição de índios. Em termos percentuais, simboliza 10,48% do total das que viviam entre Rio Grande do Norte, Pernambuco, Ceará e Paraíba. Durante o século XIX, a pecuária e, posteriormente, a expansão das lavouras de algodão, aumentava a necessidade do trabalho compulsório; afinal, a demanda era para a exportação. A província do Ceará destaca-se como local onde essas atividades figuram como as principais fontes de riqueza. Aqui, a mão-de-obra largamente utilizada foi a de indivíduos que ainda habitavam localidades relativas a antigos aldeamentos. Segundo estatísticas coadunadas por PORTO ALEGRE (2000), cerca de 17.555 índios cearenses permaneciam no sistema elaborado pelos jesuítas posto em prática no Brasil colonial. Esse valor indica que “quase metade dos índios aldeados vivia no Ceará.” (*Idem*. p. 04).

Concluimos que a província do Ceará, especialmente no interior do seu território, sempre foi marcada pela presença massiva e resistente dos povos autóctones. Essa marca não pode ser desprezada em nossa formação cultural. Por conta disso, cito as sociólogas PORTO ALEGRE (1992), e, mais recentemente, SILVA (2005) que, no decurso de suas pesquisas, analisaram fontes históricas hemerográficas como: correspondências, ofícios, mapas; enfim, documentos lapidados, capazes de retratar a realidade da presença e da resistência tenaz do indígena, ao longo dos tempos, quando a teoria antropológica e a historiografia tradicional afirmavam o seu desaparecimento.

A revisão bibliográfica que aborda o assunto contempla a história dos índios no Brasil e no Ceará, desde o Brasil colônia, até os dias atuais, porém as referências mais recorrentes no curso desse estudo priorizam as discussões mais atuais, ou seja, a prática da

organização política dos índios no século XX. Período que antecede à consolidação das doze etnias cearenses que hoje solicitam, junto ao Estado brasileiro, o reconhecimento legal de suas identidades.

As comunidades pioneiras nesse processo de emergência étnica foram os Tapebas, residentes no município de Caucaia, e os Tremebés, no município de Almofala. A Universidade é o pólo aglutinador dos novos pesquisadores, dedicados à compreensão desse esteio, recheado de histórias de conflitos, sangue, contradições e flexibilidades. Nessa tônica, cito a dissertação de BARRETO FILHO (1993) e o premiado livro de OLIVEIRA JR. (1998), historiador e antropólogo. Estes estudos contemplam os contextos históricos, sociais, econômicos e culturais mencionados acima, nos quais essas comunidades passaram a organizar sua luta política, alicerçada nos sinais diacríticos advindos das lembranças, e a partir delas configuram uma reelaboração cultural de suas origens atualizadas nos seus atuais marcos identificatórios.

Graças às mudanças de paradigmas cognitivos mencionados anteriormente e a pesquisas inovadoras de uma nova geração interessada pela questão indígena no Estado do Ceará, coadunei um bom número de estudos direcionados à realidade dos índios Jenipapo-Kanindé, que, até a década de 80 do século passado, viviam praticamente isolados a mercê da especulação imobiliária que crescia em torno de sua preservada área de moradia. O contato com estes textos foi, e continua sendo, de extrema importância para aprofundar meus conhecimentos sobre a comunidade a qual dedico esta pesquisa. Através da atualização das pesquisas realizadas, há vinte ou dez anos, pude comparar as mudanças consideráveis no padrão de existência dos habitantes da Lagoa da Encantada e perceber o andamento da etnicidade desenvolvida pelos atores políticos deste escrito. O conhecimento adquirido junto a alguns desses textos estarão presentes explícita ou implicitamente nos capítulos seguintes.

O Relatório do Núcleo de Geografia Aplicada (NUGA) e GTZ – Cooperação Técnica da República Federal da Alemanha (1983) é o estudo pioneiro que determinava as condições microclimatológicas, os aspectos físicos, biológicos, e até elementos socioeconômico-culturais da população de Aquiraz; a Lagoa da Encantada foi detectada como uma das raras áreas pouco manipuladas pela ação humana, preservando “uma enorme riqueza potencial de conteúdos físicos biológicos e culturais” (Relatório NUGA, 1983, p. 18). A pesquisa tinha o objetivo de detectar os impactos decorrentes do crescimento mal orientado da cidade de Fortaleza e possui uma estrutura de inventário. Acerca da comunidade encontrada, no meio das matas, e, com acesso bastante dificultoso, os técnicos do NUGA afirmaram: “são originários de uma só família, são indígenas, provavelmente remanescentes dos denominados

Tapuias da etnia Paiacu”, porém não houve aprofundamento nas análises sobre a identidade étnica detectada. Considero que a importância dessa constatação despertou a comunidade acadêmica para a existência de índios no local, com um manancial de costumes preservados e, por isso, mais próximos da idealização do modelo indígena presente no senso comum. Outra consequência direta desse estudo foi o início do despertar étnico do grupo que vivia na Lagoa da Encantada, a partir da relação estabelecida pelos universitários:

A luta começou em 84. Os universitários descobriram que existia essa tribo de índio aqui, foi na década de 80. Eles trabalharam quatro anos aqui dentro, viu as dificuldades, que a gente tinha que sair daqui que nós era índio, que nós não tinha recursos, nem documentos. Carlos Augusto foi o prefeito daqui de Aquiraz, ele ia vender tudo pros estrangeiros, as imobiliárias é que ia tomar de conta, e nós ia sair daqui sem ter direito a nada, porque a gente não tinha escritura da terra, não tinha nada. (Índia Pequena, 63 anos, maio de 2004, Lagoa da Encantada).

A entrada dos estudiosos no local é sempre citada pelos indígenas como o marco da organização política ali desencadeada, o que posteriormente legitimou a luta.

Seis anos depois, é publicado *Índios no Siará: massacre e resistência*, fruto do trabalho missionário empreendido pelo primeiro advogado do hoje CDPDH, José Cordeiro. Neste livro, Cordeiro denuncia a situação precária à qual estão submetidas as etnias do Ceará e conclama a sociedade para cobrar dos órgãos federais uma postura de cuidado e assistência a estas comunidades, fadadas à extinção. Além disso, o missionário apresenta indícios históricos e balizas documentais – questionáveis por uma ala da Academia – que atestam que naquela região foram aldeados dois grupos indígenas, os Genipapos e os Canindés, tapuios com características culturais afins, daí a nomenclatura contemporânea do grupo. Esta denominação foi adotada pelos membros do CDPDH, ponte de ligação entre a sociedade não índia, e, naquele momento, melhor interlocutor dos Jenipapo-Kanindé. Somando-se a isso, este etnônimo era utilizado nas reportagens que começaram a ser veiculadas sobre os moradores da Lagoa da Encantada; por esta visibilidade, a comunidade da Encantada optou por esta identificação oficial.

A partir dos encontros promovidos pelo Grupo de Pesquisa de Estudos Indígenas da Universidade Federal do Ceará, orientados por Maria Sylvia Porto Alegre, foi confeccionado um estudo preliminar, impresso em forma de Relatório (1996). Esta pesquisa foi a primeira totalmente voltada para os índios Jenipapo-Kanindé. Nele os autores (a citada orientadora, a Mestranda Roselane Gomes Bezerra e o Bolsista de Graduação em Ciências Sociais Kleber

Saraiva) questionam a nomenclatura oficial dos índios de Aquiraz, atentando para evidências que os caracterizam como remanescentes dos Paiacus (Baiacu ou Pacajus), grupo resistente à dominação portuguesa colonial; os três meses de pesquisa de campo confirmam, por recenseamento, este indicativo e detectam outra denominação, o toponônimo *Cabeludos da Encantada*. PORTO ALEGRE (1996, p. 11) lembra que esta era a nomenclatura mais conhecida pelos moradores da Lagoa da Encantada, citada pela maioria dos entrevistados como um codinome apontado pelos outros que não estava ligado diretamente ao grupo, ou seja, pela população dos arredores:

Quando estávamos iniciando nossos estudos individuais nesta população em 1994, ela era exatamente conhecida como Jenipapo-Kanindé. Todavia, quando estávamos começando este recenseamento constatamos, em campo que tal denominação só é conhecida por menos da metade deles [...] os informantes de outras vezes não souberam dizer como se chamam; um outro disse que esta denominação foi inventada; e outro – segundo sua memória -, disse denominar-se Paiacu. Contudo existe um outro nome que sempre aparece nos seus depoimentos segundo suas lembranças: Cabeludos da Encantada.

Atualmente, este assunto é muito bem resolvido dentro da comunidade e retornaremos a ele, em momento mais adequado. Fora as especulações sobre a origem daquele povo, outras elaborações compuseram o material, tais como: a construção da identidade indígena Jenipapo-Kanindé, através dos conceitos desenvolvidos pela Antropologia; os levantamentos acerca das condições de vida geral, as características culturais e os aspectos econômicos do grupo, o território e seus limites físicos, a genealogia e, por fim, as relações de parentesco dos índios da Lagoa da Encantada. Este estudo foi essencial no escrito que agora desenvolvo, em dois aspectos: 1- através do retrato apresentado pelo GP de Estudos Indígenas, pude estabelecer quadros comparativos com as condicionantes sociais encontradas em meu contato com os índios jenipapos. 2- a baliza temporal, em que inscrevo a organização política, inicia-se justamente no ano final da publicação do relatório; somando-se a isso, os dados demográficos do relatório comprovam minha principal percepção: a mudança quase que radical dos meios de existência dos indígenas. Acredito que a experiência adquirida pela feitura do relatório supra citado tenha contribuído para as futuras escolhas acadêmicas dos dois membros do GP de Estudos Indígenas Roselane Gomes Bezerra e Carlos Kleber Saraiva de Sousa, afinal são deles as dissertações que servem de referência para meu atual estudo.

Em BEZERRA (1999), é possível visualizar a emergência étnica dos Jenipapo-Kanindé através da ótica do “outro”, ou seja, a autora remonta às condicionantes “de fora” da comunidade que levaram ao reconhecimento do grupo em questão. Seu enfoque está direcionado às formas como alguns “agentes sociais (Igreja católica, Universidade, Imprensa e FUNAI) puderam contribuir para a visibilidade étnica e para o reconhecimento oficial deste povo” (*Idem*, 1999, p. 15). O caminho metodológico trilhado pela estudiosa foi inspirador na minha conduta de pesquisa, já que, assim como eu, Roselane “foi iniciada” na comunidade pela intermediação do CDPDH e passou a observar as assembléias indígenas que ocorriam anualmente nos territórios das etnias envolvidas nesse processo insurgente. Ou seja, o objeto é o mesmo – a mobilização política –, só que de outra perspectiva. A minha visão prioriza a mobilização interna como observatório do jogo da identificação. Ademais a consolidação da organização política em 1999 ainda estava se configurando. Já no trabalho de SOUSA (2001), pude apreender valiosas contribuições de uma análise sociológica, a partir das redes de sociabilidades captadas no convívio cotidiano dos Jenipapo-Kanindé. O estudioso consegue identificar, partindo do conceito de territorialidade, a identidade étnica do grupo suscitada pela relação ancestral que o grupo possui com o lugar, desde as mais antigas gerações. Nessa dissertação, SOUSA transcreve boa parte das histórias fantásticas pertencentes àquele povo, o que reforçou o meu “encantamento” particular com a tribo, através de uma deliciosa descrição do trabalho de campo, o antropólogo percebeu nuances entre o passado e o presente na oralidade encantada dos Jenipapo-Kanindé.

Os demais trabalhos referenciados na nota de número cinco estarão presentes nas entrelinhas, ou em citações condizentes com o melhor momento da escrita. Adianto que, trata-se de pesquisas de cunho estatístico-descritivo realizadas junto aos índios Jenipapo-Kanindé por DA SILVA (2006) com o intuito de produzir material didático para escolas indígenas diferenciadas, produto do Pós-Doutorado em Educação Ambiental.

Assim como a teoria escolhida, delineei meu caminho metodológico de forma interdisciplinar, dadas possibilidades múltiplas de coadunar ações, referentes a vinte anos de organização política, junto aos Jenipapo-Kanindé. JUCÁ (2003, p. 35), teórico cearense da oralidade, afirma que “no trabalho de reconstituição temporal, registra-se a complementaridade entre recursos metodológicos utilizados, pois a abertura de canais alternativos de informações se faz presente através da conscientização de diversos agentes”. O autor confirma que um trabalho de pesquisa tende a apontar para uma variedade de opções metodológicas, portanto é inserida nessa tendência, em que esse escrito se encaixa, concentrando-se, como já foi dito, na oralidade, na observação participante e no trato de

documentos oficiais (produzidos pelo Estado) e não oficiais, este é o alicerce de minha elaboração textual.

A oralidade se destaca nessa tessitura, devido à pluralidade de estamentos por ela abrangidos. Esse caminho de averiguação é largamente utilizado, à guisa dos objetos que interagem e interferem diretamente no curso dos trabalhos.

Na pesquisa de campo, materiais que jamais seriam investigados passaram a ter considerável relevância. Como aponta JUCÁ (2003, p. 52), o uso de entrevistas deixou de ter caráter complementar, que uma simples técnica mecânica encerra, e desperta possibilidades outras, quando percebidas em seu caráter de rica fonte subjetiva, reveladora da memória daquele que é entrevistado, em que suas experiências de vida são lembradas, remetendo ao passado, que quando interpretado revela lições:

É bem verdade que uma das contribuições decisivas à inovação temática e metodológica na História resultou da importância das fontes orais. Por isso, os depoimentos coletados de indivíduos menos privilegiados na estrutura social estudada permitem uma abertura à compreensão da temática estudada, uma vez que propiciam a descoberta de novos olhares sobre temas selecionados.

A memória é sempre revelada para aqueles que optam pelo uso da oralidade; afinal, essa metodologia tem como ponto de partida assuntos do presente que remetem a uma continuidade com o passado. Das reminiscências o depoente narra aquilo que é mais substancioso, levando-se em consideração que suas percepções resultam de relações subjetivas constituídas dentro de uma coletividade. Então o ato de lembrar é definido pelas escolhas do indivíduo que rememora, ou do grupo do qual ele faz parte, o que temos são versões do que foi vivido em sociedade.

Certamente, as reminiscências que marcam a identidade jenipapo são baseadas em vivências repassadas por várias gerações, que, dada a necessidade de luta, reuniram-se a serviço de suas reivindicações. Mesmo lembrando individualmente, o depoente estará referenciando um passado comum do grupo. HALBWACHS (1990 p. 55), confirma que a memória pessoal se apóia da memória grupal, “pois toda história de nossa vida faz parte da história geral”. Obviamente não existe somente romantismo pessoal nessa rememoração. Como já foi dito, lembrar é escolher o que lembrar, somando-se a isso, nessa ação estará presente todo o jogo de poder estabelecido, com hierarquias e com suas manipulações. Se a “memória é coletiva não podemos situá-la em um espaço privilegiado, idealizado como um

manancial autêntico, longe das relações do poder, político e cultural estabelecidos no contexto social estudado” (JUCÁ, 2003 p. 51). Daí utilizar a memória dos antepassados para auto afirmar-se indígena é uma estratégia de luta, que não necessariamente objetiva a genuinidade cultural daquele ou de qualquer outro povo.

A observação participante foi largamente utilizada nessa pesquisa. Convivendo, assiduamente, no cotidiano dos protagonistas dessas linhas, pude ter acesso a um mundo estimulante de pormenores dos Jenipapo-Kanindé. O dia-a-dia e seus detalhes se aglutinaram em meu manancial informativo. Nele os moradores da Encantada estavam ora, desenvolvendo tarefas domésticas, ora garantindo a sobrevivência, ora simplesmente, debatendo sobre a vida particular dos vizinhos. Portanto, o *locus* de análise não foi somente as reuniões políticas. Este ambiente, no entanto, era sempre favorável ao afloramento da identidade indígena. Conclui que seria deveras superficial tomar nota, unicamente, das ações públicas. Afinal, nesses momentos só costumam estar presentes os Jenipapo-Kanindé que vivenciam a comunidade política indígena, ou seja, um grupo relativamente pequeno.

Optei por vivenciar as práticas cotidianas, do cultivo da terra, da colheita, das conversas à beira do fogão, dos almoços coletivos, do acompanhamento da trama noturna da novela das oito, dos festejos, dos encontros das comadres, dos banhos na lagoa, da preparação dos alimentos, das brincadeiras das crianças na escola, das idas ao médico, das visitas aos pontos mais longínquos da reserva. Dessa forma, percebi que ficaria mais próxima de uma construção mais ampla da realidade vivenciada pelos jenipapos. Tratando sobre questões que giram em torno da constituição identitária, BARBALHO (2008, p. 105) observa que a formação do que somos, perpassa o auto reconhecimento – de cunho subjetivo – e a percepção de que forma somos diferentes dos outros:

A luta pelo reconhecimento de nossas identidades tem dois níveis. Um de esfera privada, íntima, que diz respeito à forma como elaboramos nosso encontro com os outros. O segundo, justamente por esse diálogo com o externo, é o da esfera pública, onde atua a política da diferença.

Percebo, então, que o âmbito da mobilização/participação política em si diz respeito à dimensão pública e a outras nuances da vida privada, que correm em paralelo ao ativismo em si e que compõem os detalhes da vida privada. Justamente por isso, o diálogo com a produção de BARBALHO (2005, 207 e 2008) foi bastante profícuo, principalmente no que tange a estreita relação estabelecida entre mobilização política dos grupos minoritários e sua

conseqüente reelaboração cultural. Tal “parceria” pode ser deveras sentida, já a partir do segundo capítulo, quando aprofundo as reflexões sobre a luta política propriamente dita.

As fontes e documentações escritas complementam um espaço pertencente ao Estado, à sociedade civil e às organizações internas dos índios, ambientes já burocratizados, onde a política é também estruturada. As atas de reunião da AMIJK, os relatórios semestrais do CDPDH e as cartas jurídicas produzidas pelo Governo, direcionadas aos índios, foram analisadas com o intuito de canalizar dados específicos da identidade política do grupo. Essa documentação demonstra a confluência, convergente ou divergente, da prática do poder e dos seus agentes, que promovem arranjos sociais apropriados por essa fundamentação.

Nesse esteio polifônico, retratei a realidade dos índios Jenipapo-Kanindé, através de quatro capítulos. No primeiro, constituí meu discurso baseado num incômodo pessoal que acompanha meus estudos: a necessidade do senso comum de visualizar, no indígena cearense, uma autenticidade ancestral, ou uma “indianidade amazônica”. Na tentativa de desmitificar os meandros da emergência e consolidação da etnia Jenipapo-Kanindé, apresentei os porquês da ansiedade coletiva em torno dos indígenas, bem como demonstrei como a teoria antropológica utilizada pelos autores que citei anteriormente vem avançando no estudo das sociedades autóctones, elencando a política como aspecto primordial para a compreensão dessa mesma consolidação étnica citada. No segundo capítulo, apresento o grupo Jenipapo-Kanindé como protagonista político, que reelabora sua cultura a partir de um jogo de interesses ideológico e econômico. Problematizando o contexto social onde a imagem do índio jenipapo é exposta, na mídia do não índio, bem como nos meios de comunicação existentes na Lagoa da Encantada, expressei de que maneira as versões internas e externas dos índios Jenipapo-Kanindé movimentam a organização política. No terceiro, analiso a mobilização indígena como exemplo de movimento social, que fundamenta novas acepções de representatividade, as quais remodelam a governabilidade do Estado brasileiro. Analisando os textos jurídicos que norteiam a relação entre Estado e índios, pude apontar a lugar social que atualmente é negociado por esses sujeitos políticos, enfocando o alcance desses textos na representatividade, na economia e principalmente na ressignificação cultural e política da comunidade que habita a lagoa da Encantada. No quarto e último capítulo debruicei-me sobre as ações dos conselhos consultivos dos Jenipapo-Kanindé. Especificamente, da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé. Lapidando as atas de reunião dessa associação percebi a interlocução desses novos atores sociais com o Estado, vista da ótica feminina. O reflexo desse arranjo é mencionado através das políticas públicas implementadas no território

da Encantada, bem como das conseqüências destas na imagem social das próprias mulheres jenipapo.

O intuito deste estudo é apresentar uma versão da atual conjuntura política que constitui a vida dos índios Jenipapo-Kanindé, demonstrando apenas uma interpretação, resultante de minhas vivências acadêmicas e pessoais com este grupo. Apesar das constatações serem provisórias e estarem suscetíveis a contestações, é impossível não assumir minhas convicções de parceria com os índios Jenipapo-Kanindé. Dessa forma, espero que meu estudo possa contribuir na luta diária encampada por este grupamento social no estabelecimento de um futuro mais promissor.

CAPÍTULO 01

CARACTERIZAÇÃO DO POVO DIFERENTE

1.1 Índios: preconceitos.

Em seu livro *A Cidade Antiga*, o historiador Fustel de Coullanges (2005) discorre que a sociedade ocidental é resultante das residualidades das sociedades clássicas greco-romana. Ao longo de seu texto, vai traçando paralelos sobre essas continuidades presentes na nossa contemporaneidade. Acompanhar tal movimento teórico não é tarefa simples para o leitor, afinal, trata-se de realidades separadas por um longo abismo temporal. Por isso mesmo, o historiador francês nos lembra, a todo instante, da necessidade de retirarmos os “óculos cultural” do mundo atual na tentativa de nos destituir de toda prática pré-julgadora. Somente assim, nós leitores estaríamos afeitos às interpretações propostas ao longo da citada obra.

Retirar os “óculos cultural” que filtram os julgamentos mais generalizados é desafio almejado por aqueles que analisam a realidade atual dos povos indígenas, afinal, o processo de ressurgimento étnico em que estão inseridos é pouco compreendido pelo senso comum. A tentativa de analisar o porquê desta “pouca compreensão” e debater acerca da teoria antropológica que situa este movimento ressurgente são os objetivos que norteiam este primeiro capítulo. A ignorância da sociedade acerca da questão indígena fortalece o descrédito generalizado em relação à autenticidade dos índios cearenses. Essa percepção provocou um incômodo pessoal que me fez tentar compreender os meandros de tais construções.

Na atualidade, é muito comum lidar com interpretações superficiais e estereotipadas do elemento índio. Tal apatia pode se explicar pela forte, e ainda presente, herança adquirida dentro da educação brasileira, da qual nossa cognição apreende modelos de tipos indígenas semelhantes aos do Xingu ou da Amazônia, quando não nos remete a um povo que viveu nos tempos longínquos do passado e que foi personagem da colonização e não resistiu a quinhentos anos de contato. Nos primeiros anos de formação em História do Brasil, várias gerações foram acostumadas a aprender que os tipos, acima descritos, são elementos formadores do autêntico brasileiro.

Os livros ficcionais do Romantismo, que costumam ser adotados nos primeiros anos colegiais, ajudam a reforçar tal concepção. O Romantismo, com seus tipos ideais, é o momento inaugural da chamada Era Nacional. No século XIX, nossa intelectualidade possuía um projeto de resgate de um passado heróico para o povo brasileiro. Portanto, o indígena de José de Alencar, ou o de Gonçalves Dias, foi o elemento escolhido para representar nossa origem nacional.

O maior ícone do Romantismo, o romancista José de Alencar, por exemplo, foi buscar informações e inspiração na literatura informativa que marca os primeiros anos da historiografia brasileira do século XVI. Cronistas como Gabriel Soares de Sousa e Fernão Cardim compuseram a pesquisa documental de José de Alencar (1857, p.19), contribuindo com informações descritivas e classificatórias dos costumes dos habitantes da terra *brasilis*, bem como sobre clima, fauna e flora que tão comumente ilustram as obras de nosso escritor. Tal influência pode ser percebida na constituição de personagens e cenários dentro da obra do cearense, que soube misturar essas informações, de cunho descritivo, com o intento do nacionalismo ideal tão presente em sua geração:

Sobre a alvura diáfana do algodão, a sua pele, cor de cobre, brilhava com reflexos dourados; os cabelos pretos cortados rentes, a tez lisa, os olhos grandes com os cantos exteriores erguidos para a frente; a pupila negra, móbil, cintilante; a boca forte mas bem modelada e guarnecida de dentes alvos.

Tinha cabeça cingida por uma fita de couro, a qual se prendiam do lado esquerdo duas plumas matizadas, que descrevendo uma longa espiral, vinham roçar com as pontas negras o pescoço flexível.

Era de alta estatura; tinha as mãos delicadas; a perna ágil e nervosa, ornada com uma axorca de frutos amarelos, apoiava-se sobre um pé pequeno, mas firme no andar e veloz na corrida. Segurava o arco e as flechas com a mão direita caída, e

com a esquerda mantinha verticalmente diante de si um longo forçado de pau enegrecido pelo fogo.

O trecho, acima citado, é a descrição do índio Peri em uma das obras alencarinas mais conhecidas, *O Guarani*, escrito em forma de folhetins no ano de 1857. Produzia o cearense, em uma época onde a Europa era a principal norteadora de nossas expressões culturais. O velho continente sacudido pelas Revoluções Liberais de 1830 e 1848 redescobriu o sentimento nacionalista. Esse momento refletiu-se na literatura, onde estavam presentes temas que buscavam, em um passado mítico e lendário, as raízes de um povo. O Brasil, país do Novo Mundo, não conhecia o seu passado; portanto, criou-se um, buscando no índio forte, corajoso e ingênuo o preenchimento dessa lacuna. PACHECO DE OLIVEIRA (1999, p. 07) chama a atenção para o fato de que essa idealização acaba por ser danosa para as gerações futuras, pois incute a perspectiva de uma cultura indígena paralisada, de um tipo de brasileiro que desapareceu ao longo dos séculos, influência de um ideal de civilização que valoriza a cultura do branco colonizador:

O trauma provocado no europeu (ibérico) pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta de humanidade se consolidou na construção de uma categoria estética – “o índio” – evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade. É essa categoria “plena, redonda, lisa”, saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente.

Essa categoria estética criada como gênese de uma nação e consagrada como verdade nefasta, a que o autor supracitado se refere, explana as qualidades depreciativas que estão relacionadas ao mesmo índio. É comum a associação deste personagem-mito-de-um-povo com o *bom selvagem*⁴, habitante das densas e exuberantes matas coloniais. Dono de um porte físico robusto e de uma beleza nativa singular. Este era, ambigualmente, sujeito às vontades e à dominação do colonizador. Essa imagem, criada pelos literatos do século XIX e reforçada dentro da educação formal no Brasil, cristalizou-se no imaginário comum e corrobora, paralelamente, para uma idealização do indígena nos dias atuais, ligado a

⁴ Segundo João Pacheco de Oliveira, índios brasileiros freqüentavam as cortes européias como atração lúdica para a vida palaciana, impressionando pelos seus hábitos e vestuários, causando estranhamento e divertindo pela novidade que representavam. Inspiraram, inclusive, “os filósofos na formulação do direito natural na concepção do bom selvagem”.

concepções evolucionistas que creditam o desaparecimento da sociedade nativa, sendo esta assimilada pela miscigenação.

Um momento favorável para a difusão desta concepção idealizada do índio e mais especificamente da sociedade brasileira foi o Estado Novo, período em que foi necessário depurar os costumes que fugissem à construção de um “novo” brasileiro, dotado de uma identidade resultante da harmonia e da uniformidade das três raças: índio, negro e branco.

Entre os anos 1938 e 1939, houve uma série de ações do Governo voltadas para a educação que objetivavam formar uma juventude orgulhosa de sua nacionalidade, em um país onde a multiculturalidade havia se diluído para o surgimento de um só povo. Percepção que maquiava os problemas dos preconceitos raciais advindos de uma construção histórica baseada na escravidão. Essa postura colaborou para salvaguardar as novas gerações dos perigos das influências “exógenas”, da heterogeneidade da cultura dos imigrantes. Daí a preocupação em nacionalizar e centralizar o ensino, proibindo, por exemplo o ensino de línguas estrangeiras: “a escola foi monitorada pelo governo, ela seria a porta de entrada para a nacionalidade, para a homogeneidade nacional” (ARAÚJO, 2000, p.38). Essa estrutura ideológica estadonovista acabou por atrair a simpatia dos intelectuais brasileiros que, desde a Semana de Arte Moderna em 1922, defendiam uma identidade cultural autônoma e genuinamente brasileira. Com um sistema econômico moderno e industrializado, Vargas cria um ambiente propício aos investimentos em projetos progressistas. Assim, nomes como Mário de Andrade, Gustavo Capanema, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Villa-Lobos etc. passaram a contribuir com o Governo, assistindo a realização de políticas na área da cultura e da educação.

Esse esforço coletivo corroborou para a criação de uma concepção inédita de cidadão brasileiro, que rompia com o estigma negativo da mestiçagem e, pelo contrário, via na mistura um combustível para o desenvolvimento. BARBALHO (2008, p. 63) analisa que, até o Estado Novo, a mistura das três raças era vista como uma das causas do atraso e do subdesenvolvimento da sociedade brasileira. A permanência dessa premissa racista não condizia com os novos tempos de avanço e pujança, daí o porquê de o Governo procurar legitimação científica dos seus ideais nacionalistas e unificadores na produção intelectual. Nesse período:

Surgiu o livro “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre que convertia em positividade o que era antes negativo [...] certamente Gilberto Freyre não escreveu sua obra para atender às necessidades do regime. Mas este se aproveitou da abertura

teórica que a “ideologia da mestiçagem” possibilitava, produzindo, com seu respaldo um discurso contrário à “ineficiência inata” de nosso povo.

Nos anos posteriores ao populismo e à ditadura, teoria científica e prática política uniram-se para a constituição da identidade brasileira, parceria que resultou em anos de tradição educacional que até hoje reverbera e vem sendo utilizada como explicação para a perpetuação dos estereótipos não só do índio, mas também do negro e do branco.

Na ditadura militar, percebe-se novamente a apropriação positiva da mestiçagem, que retorna sob o conceito revisitado do pluralismo cultural. Mais do que nunca, o sistema educativo foi estruturado com o intuito de divulgar uma sociedade sem problemas internos, ponte para a manipulação social: “com a criação da disciplina de Educação Moral e Cívica em 1969, cujos objetivos era uma versão adaptada ao ensino da Doutrina de Segurança Nacional, a educação era concebida como instrumento de controle ideológico” (PAES, 1992 p. 54). Mais uma vez a centralização administrativa se sobressai na política educacional para garantir a unidade do país, até porque era inevitável não reconhecer a diversidade cultural sempre presente em nossa constituição.

Essa idealização de unidade nacional, que abranda ou nega as diversidades culturais, é reflexo de ações educacionais e culturais vigentes na história política brasileira. Vimos então que o sistema de ensino estruturado pelo poder público reforça o preconceito calcado nos estereótipos com que o indígena contemporâneo convive. Posteriormente, analisarei de que forma estes modelos lhes servem nas situações de ativismo político.

Atualmente, vemos aumentar na opinião pública o sentimento de descrédito e desprezo em relação ao índio que aparece nos meios de comunicação de massa, ou que se reúne em praça pública para reivindicar, por exemplo, o direito a terra. Esse sentimento está ligado aos vários estigmas enxertados ao indígena e herdado pela rede de relações sociais que marca o complexo processo histórico em que estão inseridos.

Erving Goffman, em seu estudo sobre o estigma, afirma que esta palavra foi criada pelos gregos e representava os sinais corporais que demarcavam um caráter negativo sobre o “status moral de quem os apresentava”, avisando ao resto da sociedade que o indivíduo marcado deveria ser evitado. O significado atual foi bastante ampliado e, obviamente, o ato de banir o estigmatizado vem sendo amenizado pela jurisprudência moderna. O que o autor nos esclarece é que estigmatizar algo ou alguém é muito mais um ato de diferenciação de um indivíduo, ou mesmo a inaceitabilidade de certas ações que fogem dos aspectos normativos impostos pela sociedade. Assim, na perspectiva de GOFFMAN (1988, p. 12), criar categorias

de diferenciação é uma forma mais abrangente de estigmatizar do que propriamente a exclusão:

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias. Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas [...] quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, através de sua identidade social.

Baseado nisso, rotular o índio cearense atual é reconhecê-lo, ora como performático, ora como estranho. Afinal, no cotidiano não é “natural” que os indivíduos vistam-se de roupas de palha, que dançam em círculo o Torém, ou que pintem o corpo para provar e afirmar ser o que, no geral, todos almejam que eles representem.

Dessa forma, o indígena assume a identidade social do diferente, pela representação, fruto da expectativa, tanto da sociedade nacional, quanto daquela concebida por eles próprios, quando no momento de contato. A identidade se constitui pela alteridade: o indivíduo define o que quer ser, melhor dizendo, que papel deve assumir na sociedade, partindo de um referencial que indica o que ele **não** deseja ser.

A identificação não está ligada diretamente a um mesmo desejo coletivo. Afinal, o consenso é uma condição que dificilmente se atinge dentro de um grupo. Para isso, os membros negociam ou aprendem a ceder. Essa situação é mais perceptível quando estão em jogo interesses mais substanciais, em que a individualidade pode ser substituída pelo sentimento grupal. O pertencimento é instável e sua durabilidade vai depender do campo de disputa que está sendo estabelecido. Dada essa inconsistência, a identidade não pode ser definida com rigidez, pois tem caráter processual, e o que desencadeia este processo é a disputa pelo poder de estruturação do sentido do mundo. Ou seja, é a luta pela “organização simbólica da vida” (BARBALHO, 2008, p. 104), e a representação desses significados resulta na construção cultural de uma sociedade, ou de um subgrupo dentro dela.

Na construção da identidade indígena Jenipapo-Kanindé, os indivíduos que compõem o grupo organizam o mundo dentro da sua ótica e baseado nos seus interesses. Esses últimos modificam-se de acordo com fatores externos e internos à comunidade. Para isso, padronizam comportamentos, normas e percepções de mundo. A manifestação desse todo cultural ocorre principalmente em ocasiões de conflito com o Estado, ora pela terra, ora por uma educação diferenciada ou por um sistema de saúde que contemple a todos. Nesse

momento é que o estigma do estereótipo pode ser apropriado e transfigurado em emblema do que está sendo disputado. É como um ícone ou uma bandeira, enfim, um símbolo que pertence exclusivamente ao grupo. Essa transfiguração pode ser representada tanto por bens palpáveis quanto por abstratos.

Como foi visto, nem sempre o estigma está correlacionado com a depreciação, apesar de muitas vezes julgar diferente seja uma forma de depreciar. O mais relevante aqui é percebê-lo, também, pela ótica da classificação de características específicas, estereotipar ou caricaturar uma atitude, um indivíduo, ou um grupo.

Trazendo a contribuição das percepções de Goffman para a realidade do índio contemporâneo é possível analisar essa classificação através do posicionamento dos “normais” – e para a conceituação que estou aqui utilizando, podemos defini-los como sociedade nacional, ou mesmo “brancos” – que, como vimos, estão acostumados a interpretar o indígena com desconfiança. Por isso, não importa o que os “outros admitam, na verdade eles (“brancos”) não os aceitam (índios) e não estão dispostos a manter com eles um contato em bases iguais” (GOFFMAN, 1988, p. 17).

Uma vez “vítima” desse estigma e de sua conseqüente inaceitabilidade, o índio tenta manipular uma identidade até aqui deteriorada para alavancar sua situação social, impondo uma visibilidade, ou publicização de sua diferença, e, através desta, fortalecer esta oposição dentro de seu próprio grupo de estigmatizado, modificando inclusive o sentimento de auto-estima ligado ao orgulho do pertencimento étnico.

Se eu vou lá no Aquiraz do jeito que eu tô aqui pra reivindicar alguma coisa todo mundo vai dizer que eu não tenho direito: “menina branca, do cabelo assim e tal”. Agora se eu chegar no Aquiraz do jeito que eu estava no Grito dos Excluídos, com a marca na mão e toda pintada, a coisa muda muito. Essa valorização quando estou com os trajes ainda é muito comum na população branca. Quando a gente tá com a nossa veste de índio, a gente é mais respeitado do que se a gente não estivesse. (Juliana Alves, 22 anos, liderança Jenipapo-Kanindé, Lagoa da Encantada, setembro de 2007).

Esse trecho da entrevista concedida por uma jovem líder dentro da comunidade indígena Jenipapo-Kanindé é bem ilustrativo acerca dos efeitos da organização social em torno da diferença, traçada por Goffman. Assumindo a categorização, cobrada pela sociedade nacional, a jovem assume a sua identidade social, e, através de suas *vestes de índio*,

transforma a relação de contato, antes depreciativa e injusta, em uma situação de maior paridade.

Embora a desconfiança por parte do “branco” não tenha obrigatoriamente desaparecido, Juliana parece acreditar no respaldo que suas vestimentas estão simbolicamente representando, pois ali a sua categorização estética encerra todo o histórico de resistência dos povos indígenas que é legitimado pela jurisprudência étnica⁵.

Ou seja, o estigmatizado se fortalece enquanto grupo, que pode ser formado por indivíduos heterogêneos entre si, mas, que pela força da situação conflituosa, estão dispostos a modificar o seu trato mútuo, fortalecendo assim a organização interna e seu posicionamento enquanto sujeito político atuante na sociedade. Então, o preconceito e a estereotipação, tornam-se aspectos de unidade grupal e conseqüentes remodeladores das relações entre índio e “branco”. Assim acontece com os movimentos sociais da atualidade, que se unificam pela diferença, fortalecendo os laços internos, minimizando as contendas e redefinindo comportamentos como estratégia de organização política.

O movimento indígena adquiriu novas conquistas ao longo do século XX e vem pressionando o processo de reconhecimento legal pelo Estado a expandir-se, no sentido de torná-los cada vez mais autônomos no discernimento da gestão de seus direitos, fugindo da lógica paternalista inaugurada com a criação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI⁶. Tal realidade é mais facilmente verificada nos últimos anos, através da mobilização pela retomada dos direitos perdidos pelos povos indígenas.

No intuito de perceber em que medida os modelos interpretativos do indígena a que me refiro se propagam na sociedade, faço um esforço analítico sobre duas exposições de arte que utilizaram o índio como tema. São elas: *O Ceará Redescobre o Brasil* (2002) e *Índios: os primeiros brasileiros* (2007). Ambas ocorreram no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura (CDMAC),⁷ um dos locais mais visitados de Fortaleza. Entre suas atrações, comporta dois

⁵ O movimento indígena vem ganhando visibilidade e acumulando algumas conquistas, tanto do ponto de vista social quanto do civil. Dessa forma, quis esclarecer, nesse trecho, que essas conquistas e remodelamentos políticos não devam estar restritos somente ao texto constitucional. Dessa forma, podemos citar algumas tais como: arts. 20, XI, 129, V, e 231, §§ 1º, 2º, 4º e 6º, da **Constituição Federal**; 22 e 35 da Lei Federal nº 6.001, de 19.12.73 - **Estatuto do Índio**; 5º da Lei Federal nº 7.347, de 24.07.85; e 282 e seguintes do **Código de Processo Civil** e outros.

⁶ A lógica tutelar é marca do posicionamento do Estado em relação aos povos indígenas. O ideal ambicionado pelo Estado ao criar o SPI era mediar as relações entre índio e “branco” no intuito de integrar o indígena à sociedade nacional, ao mesmo tempo em que assimilava suas terras ao território nacional. Para melhores esclarecimentos sobre esta temática, ver o artigo *Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910 - 1967)*, presente no livro *A viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*.

⁷ O CDMAC é um equipamento cultural de referência na cidade. Fora seus museus, possui cinema, planetário, teatro, salas de aula, ateliê, bibliotecas, anfiteatro, galerias, livrarias e uma programação mensal de

museus, um de arte moderna e contemporânea e o outro de arte mais “regionalista”, ou seja, ligada a uma noção de identidade cearense e nordestina – os bordados, o cangaço, o vaqueiro, o jangadeiro são exemplos temáticos que ocupam ou ocuparam o espaço deste museu. Seu conteúdo costuma ser apresentado de maneira mais documental, por isso é mais informativo que contemplativo. Chama-se *Memorial da Cultura Cearense*, onde aconteceram as exposições às que voltarei minha atenção.

Entendo que o museu possui um papel importante na difusão de valores culturais, bem como na propagação de conhecimentos, servindo como instrumento pedagógico e importante local de ensino/aprendizagem. Portanto, as duas exposições que citei o índio servem agora como objeto de estudo.

Assim me remeto a já citada exposição de arte *O Ceará Redescobre o Brasil*. Tratava-se do formato itinerante da exposição *Mostra do Redescobrimento*, uma ação do Governo Federal de comemoração do “aniversário” de 500 anos do nosso país, em parceria com a promotora de eventos *Brasil Connects*, juntamente com o Governo do Estado do Ceará e o apoio das empresas Coelce e Telemar.

Essa mostra foi dividida em três módulos (arqueologia e artes indígenas, arte popular e arte contemporânea). O visitante que presenciou o módulo de arqueologia e artes indígenas teve a oportunidade de conhecer peças raras das etnias que habitaram e, no caso de algumas, ainda habitam o território brasileiro. Instrumentos da cultura material dos moradores do Brasil desde 1500 foram apresentados como roupas ritualísticas, peças utilitárias do cotidiano, urnas funerárias, muiraquitãs, esculturas e ornamentos corporais. O curador geral da exposição, Nelson Aguilar (2002, p. 02), conceitua este módulo da seguinte forma:

O Dragão do Mar abre campo para continuidade entre arqueologia e etnologia, tentando romper as barreiras entre as sociedades extintas e ativas. [...] refleti sobre a dificuldade dos povos indígenas em sua luta pela sobrevivência e por isso há **um apelo nítido não somente para a preservação desse universo simbólico, mas para a vida de seus produtores**. Há décadas, subtendia-se na política governamental oferecida às culturas indígenas o dilema entre assimilação ou morte. Perpassou na obra de alguns especialistas uma nota amarga sobre o destino da civilização ocidental, como se o decréscimo demográfico dos nativos fosse irreversível e contivesse a ruína da comunidade brasileira. A consciência e o

trabalho de alguns, entre os quais os curadores, reverteram o processo. **Alarme e acudimento** dividem a mostra. (grifos meus).

Esse trecho está contido na introdução do catálogo (2002) de arte que acompanhou a exposição. Nele podemos perceber, claramente, a crença de que a cultura dos índios brasileiros e até os próprios estariam correndo o risco de desaparecer, dado a assimilação de seu contingente cultural e populacional na sociedade nacional, inclusive estimulada pela política do Estado. Crenças estas de aculturação que estão sendo rebatidas pela atual antropologia histórica. Talvez por conta deste argumento antropológico, resquício dos estudos referenciados pelo estruturalismo francês,⁸ o apelo à preservação e o caráter de alarme presente ao longo da narrativa da exposição apresentem alguma coerência.

O que o curador não deixa transparecer é sobre a que povos indígenas a exposição está tentando “acudir”. Seriam os que ainda possuíam resquícios de hábitos residuais da época do “descobrimento”? Seriam os que estavam inseridos no processo de ressurgimento no Nordeste? Seriam aqueles que vivem isolados na região amazônica?

Novamente recorrendo às informações presentes no catálogo, podemos identificar povos do passado e do presente, tais como: Tupiguarani, Yawalapiti, Baniwa, Yanomami, Ikpeng, Zó’e, Canela, Kayapó, Urubu-Kaapor, Ticuna, Bororó, Pankararu, porém, nas salas de exposição de arte indígena, foram apresentados ao público poucos adereços de índios do Nordeste (Canela – Maranhão – e Pankararu – Pernambuco) e **nenhum** objeto pertencente às etnias cearenses. Importante perceber que a atual população de índios do Nordeste contam mais de 40 mil pessoas, representando 17% da população atual de indígenas no Brasil,⁹ bem como no ano de 2002, tínhamos cerca de 10 etnias cearenses inseridas em reafirmação identitária, dentre as quais 04 já estavam oficialmente reconhecidas, como os Tapebas, os Pitaguary, os Tremebés e os Jenipapo-Kanindé.

Levando-se em consideração que a exposição estava sendo apresentada em território cearense e no local de maior visibilidade popular no que diz respeito a equipamento cultural, seria natural a presença dessas citadas etnias. Somando-se a isso, temos que a análise escolhida para a apresentação do discurso da curadoria foi a de que a cultura indígena estaria fadada ao extermínio, tendo a exposição dessa forma, um papel de denúncia pela sua valorização.

⁸ Ao longo deste escrito, pretendo contemplar as questões que giram em torno dos avanços da Antropologia, que norteiam os estudos étnicos sobre os índios do Nordeste, bem como as conceituações estruturalistas e americanistas paradigmáticas que conceituaram os estudos da etnologia amazônica.

⁹ Dados apresentados pela Antropóloga Isabelle Braz em recente publicação de sua tese de doutoramento Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o diretório pombalino.

Recordando o que foi tratado no início deste capítulo, considero que o teor da concepção da curadoria que norteia a exposição *O Ceará Redescobre o Brasil*, módulo *arqueologia e artes indígenas*, acabou por reforçar a idéia do índio estereotipado interpretado pelo senso comum, que foi aprendida através de nossa educação conservadora. Tal questão é foco de incômodo pessoal que interroga esta pesquisa, até mesmo pela intencionalidade educativa demonstrada pelo seguinte trecho colhido no material do catálogo: “uma mostra de cultura material indígena, organizada de acordo com os temas da diversidade e da identidade, cumpre bem um papel minimamente educativo”. E para justificar a ausência percebida, o curador AGUILAR (2002, p. 25) da sala Arqueologia e artes indígenas alega:

[...] a identidade indígena é um tema que está em pauta em todo o país, notadamente no Nordeste, neste momento em que diferentes povos indígenas reivindicam o reconhecimento de suas identidades étnicas latentes por muitos anos, mas que hoje afloram em complexos processos de ressurgimento étnico. Daí, a presença pouco expressiva de artefatos de povos indígenas do Nordeste depositados em museus, tanto em termos de coleções históricas quanto de coleções contemporâneas.

A conclusão mais direta desse extrato é que a coleta pelo material da exposição priorizou os museus de Arqueologia e Antropologia do Brasil (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso; Museu de Arqueologia e Etnologia, Curitiba; Museu do Índio, Rio de Janeiro etc), bem como coleções pessoais.

A cooptação de material para a exposição priorizou as peças de valor arqueológico de etnias que foram exterminadas no processo de colonização. Esta escolha é interessante na medida em que a geração atual pouco tem a oportunidade de visualizar esse manancial informativo. A crítica que aqui proponho é à forma superficial com que essas peças foram trabalhadas, sem o cuidado de refletir sobre o porquê da extinção desses povos, nem mesmo citar a relação da história desses povos com a história do Brasil.

Nas coleções particulares, parece está claro que o interesse dos colecionadores está alinhado ao que foi abordado aqui acerca do que pensa o senso comum sobre o elemento indígena. Refletindo, dessa forma, no conjunto de obras limitado ao passado ancestral indígena ou, quando muito, que remetem ao indígena caricatural do presente, com pouco ou nenhum questionamento voltado para as reelaborações culturais a partir da organização política em torno da etnia. Tal informação é interessante para pensar sobre a falta de informação que permanece imbricada na sociedade e que norteia e reforça os julgamentos.

PACHECO DE OLIVEIRA (2004) cria uma série de hipótese na tentativa de entender o porquê da permanente ignorância presente no manancial simbólico negativo sobre os índios da região Nordeste. A primeira delas diz respeito à forma como se processou a incorporação formal dos índios locais à nação brasileira, ou seja, pelo indigenismo oficial do Governo. Segundo PERES (2004 p. 46), o indigenismo é o “conjunto ideológico no qual os grupos étnicos homogeneizados sob a categoria índios emergem como um problema: a questão indígena. Em decorrência disto, são formuladas as soluções e os instrumentos necessários para concretizá-los”. No início do século XX, o Governo brasileiro tenta resolver o problema de assimilação das terras pertencentes a uma população remanescente dos povos indígenas através da concretização de práticas assistencialistas e tutelares, foi o chamado indigenismo rondoniano.¹⁰ No Nordeste, esta prática mostrou-se “inadequada ante as reivindicações e projetos étnicos” (*Idem*, 2004), pois suas realidades giravam em torno de disputas fundiárias mais complexas do que as realidades dos povos das “terras baixas da América do Sul”, com situações territoriais diferenciadas. O trabalho desenvolvido no norte do país era direcionado para demandas e tipos étnicos totalmente incongruentes à realidade nordestina. Aqui, cristalizou-se uma ocupação fundiária muito mais segregacionista do que nas regiões da Amazônia. SILVA (2005 p. 67) apresenta essa problemática em percentuais:

A concentração de propriedade fundiária no país – 185 milhões de hectares de áreas aproveitáveis não exploradas - acrescentando que a distribuição das terras indígenas tem características particulares: a maior parte está na Amazônia legal (98,6%), exatamente onde há maior disponibilidade de terra, enquanto que nas regiões de maior ocupação, como, por exemplo, no caso do Nordeste, as terras indígenas ocupam somente de 0,2% a 0,4% do estoque de cada Estado.

Os conflitos fundiários não conseguiram ser intermediados pelos órgãos de ação indigenista, SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e depois FUNAI, da mesma forma como foram nas regiões do Centro Oeste e Norte, devido às terras envolvidas nas contendas serem ocupadas tradicionalmente por posseiros, ricos fazendeiros, donos de empreendimentos turísticos e de grandes empresas agroindustriais. A dificuldade de intermediação desaguou em formas de resistência mais flexíveis como a transformação de aldeamentos em vilas indígenas, como aponta SILVA (2005) em seu estudo.

¹⁰ O militar Cândido Rondon foi o precursor dessa ação política, que vislumbrou o índio, morador da Amazônia, como um indivíduo indefeso que necessitava da assistência do Governo para ser incorporado à nação brasileira, e assim tornar-se cidadão.

Outra hipótese erigida por PACHECO DE OLIVEIRA (2004) que deve colaborar para a falta de informações sobre os índios nordestinos diz respeito à apatia da Antropologia em relação à história indígena local. Para o estudioso, esse não era tema instigador para os pesquisadores, sendo este um objeto de estudo desinteressante durante o auge da etnologia brasileira de 1950. Nesse decênio, o foco se concentrava nas perdas culturais sofridas pelos índios do norte do Brasil. No Nordeste, perdurava uma crença na extinção total deste tipo, desde meados do século XIX.

Para o autor, esta “lacuna etnográfica e o silêncio da historiografia” são indícios que reforçam a descrença em relação ao movimento político que vem destacando os índios nordestinos como agentes sociais e políticos sempre atuantes ao longo da história, porém pouco estudados. As explicações partiam sempre da ótica da miscigenação, que está agregada à mistura das raças que homogeneizou e dissolveu o índio dentro da sociedade nacional. Essa mistura atesta a inconsistência desse ressurgimento, principalmente “quando uma série de atributos negativos os desqualificam e os opõem aos índios “puros” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (PACHECO DE OLIVEIRA: 1999, 17). Portanto, o estigma do índio misturado e a freqüente comparação destes com os seus antepassados já desaparecidos representou enorme obstáculo para um maior interesse da classe científica em se debruçar sobre estes “índios genéricos”.

1.2 Esclarecendo a trajetória de uma etnia: da comunidade rural Lagoa da Encantada aos índios Jenipapo-Kanindé.

Os valores que predominavam nos estudos sobre etnologia obedeciam a tendências internacionais que foram norte para os primeiros trabalhos sobre índios no Brasil. O já citado trabalho da antropóloga cearense Isabelle Braz mapeia toda essa construção teórica sobre estudos antropológicos no Brasil e no Ceará, bem como situa as mudanças e adaptações que estas discussões sofreram com o fenômeno de ressurgimento de etnias no Brasil nos últimos 27 anos. A autora inicia sua viagem pelos estudos desenvolvidos por Max Weber em *Comunidades Étnicas*, passando pelas tendências do culturalismo até chegar nas teorias atuais sobre etnicidade e etnogênese.

A antropologia analisa que o critério de coesão de um grupamento coletivo está muito mais ligado à crença coletiva de um parentesco comum do que aos laços consangüíneos ou caracteres fenotípicos desta coletividade. A noção de pertencimento se constitui quando é sentida subjetivamente como uma característica comum. Essa noção é despertada em

situações, geralmente conflituosas, de contato com um grupo que apresenta diferentes comportamentos culturais.

No afã de garantir seus interesses, os grupos envolvidos organizam ações políticas, que têm como consequência a criação, ou até o fortalecimento, de barreiras de diferenciação étnica já existentes e bem perceptíveis. Opor-se como diferente é, portanto, o pontapé inicial da organização política.

Os moradores da Encantada não possuíam consciência acerca de sua etnia indígena. Até 1984, nunca haviam sentido necessidade de organizar o grupo em torno de associações para garantia de direitos sobre a terra, pois já habitavam o lugar desde as gerações anteriores. Na década de 80, tornam-se públicos os conflitos fundiários entre posseiros da região e aqueles que não possuíam a documentação legal de suas terras e, por isso, crescem as ameaças reais contra suas moradas ancestrais. Suas terras estavam sendo alvo de especulação imobiliária por parte da Empresa Moinho Dias Branco, que agia em parceria com a Prefeitura de Aquiraz, daqueles tempos.

Os habitantes da Lagoa da Encantada viviam como lavradores, pescadores e criadores; como qualquer outra comunidade rural de Aquiraz. Não possuíam organização social motivada pela diferença, porém, quando em contato com as comunidades vizinhas eram conhecidos pela alcunha: Cabeludos da Encantada, nomenclatura esta confirmada por todos os moradores da comunidade.

Todo mundo conhecia nós aqui como os que eram maltratados, ninguém conhecia como índio, ninguém conhecia como fulano de tal, conhecia só assim os Cabeludos da Lagoa Encantada, que moram na Encantada. A Pindoretama, aqueles mais velhos, aquele pessoal “branco” mais velho, coronéis, esses homens poderosos, professor, tudo conhecia nós como os cabeludos da Lagoa Encantada. (Cacique Pequena, 61 anos, agosto de 2006).

Portanto, o grupo em questão já possuía, mesmo antes de inserir-se na luta em torno da etnia, a diferenciação que era invocada fora da localidade, sentida subjetivamente e que servia de ponte de ligação entre os membros, colocando-os em oposição aos vizinhos, dessa forma caracterizando uma postura política mesmo que inconsciente, através da diferença. Foi esta diferença que despertou a atenção da Pastoral e de universitários que incentivaram a organização da comunidade para a defesa da causa fundiária, criando “o campo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo-Kanindé”. (BEZERRA, 1998, p. 106-147).

Portanto, quando suas terras estavam sendo alvo de especulação imobiliária para empreendimentos turísticos,¹¹ essa diferença passou a se tornar foco principal da trama política, tornando-se a diferença antes comum e com pouca relevância prática em símbolo da organização social destes indivíduos, que é a luta étnica.

Quando questionada sobre o porquê desta alcunha, a cacique constrói um discurso que legitima a atual condição de índios, remetendo à fronteira da diferenciação criada pelos outros, mesmo antes da etnicidade ser despertada. Tem-se na histórica denominação a justificativa para a luta que o grupo é levado a abraçar, pois representa a comprovação de sua identidade indígena.

Os Cabeludos da Encantada era “um povo que tinha costume de se reunir em volta de fogueiras nas noites de lua para contar história de encanto da lagoa; era pescar com tarrafa e arpão, era comer peixe cru ainda puro a lama”, como afirma Raimundo Mateus, 78 anos, morador da comunidade da Lagoa da Encantada.

O toponímio criado pela comunidade de fora é assumido pela tribo em momento de arranjo político para evocar suas origens indígenas, baseadas no comportamento ancestral que os legitimam como índios puros, advindos dos troncos velhos, antigamente conhecidos como Cabeludos da Encantada.

É porque eles nessa época, os homens daqui não cortava o cabelo que nem agora. Nessa época os índios daqui tanto fazia ser homem como ser mulher, as mulheres deixavam o cabelo crescer como o meu, e os homens, os cabelos era tudo casca de cuia, igual daqueles índios lá da Amazônia. Bem lisinho. Eu lembro, que os meninos do meu sogro cortava o cabelo assim. Eles não faziam corte de cabelo assim que nem agora. Aí a gente chama corte de cabelo de casca de cuia porque era todo redondinho. Era uma característica, uma identificação. Lá fora conhecia que nós era índio por esse modelo, andava dessa forma. (Índia Pequena, Lagoa da Encantada 61 anos, agosto de 2006).

Nesse trecho há a preocupação da líder em fornecer uma explicação plausível como causa da alcunha Cabeludos que possa se relacionar com a categorização do grupo como indígena, fazendo uma referência comparativa, inclusive, com a imagem mais estereotipada

¹¹ Para maiores esclarecimentos sobre o caso em destaque ver em Ação Civil Pública Nº 006/98 sobre a disputa em juízo sobre as terras da lagoa da Encantada entre a empresa Moinho Dias “Branco” e os índios Jenipapo-Kanindé. Ou mesmo o mais conhecido conflito entre estes e a Agroindústria Ypióca devido à poluição que esta vem provocando nas águas pertencentes à reserva indígena.

do senso comum que afirma semelhança entre eles, Cabeludos, índios do Ceará, e os índios da Amazônia.

Assim, até o estigma presente no senso comum também pode corroborar para a legitimidade da luta, como foi abordado anteriormente. Portanto, esta escolha pela suposta semelhança superficial pode ser percebida como estratégia política de afirmação étnica.

Ao longo dos estudos sobre identidade, o fator político vai se tornando cada vez mais relevante na análise de parâmetros definidores de aspectos étnicos. O problema é que aspectos culturais eram priorizados nessa definição, desmerecendo as mudanças históricas que estes traços culturais sofreriam ao longo do tempo. A discrepância por terem os aspectos culturais como os mais importantes na definição da etnia passou a ser bastante perceptível, pois a teoria rumava para a identificação dentro de modelos universais, daí padrões culturais foram fundamentados e serviam como base analítica de toda e qualquer situação étnica.

A consequência desta universalização teórica foi o estabelecimento de hierarquias entre as culturas, levando à crença de que culturas mais simples em contato contínuo e permanente com culturas mais complexas poderiam ser absorvidas, resultando em um processo de aculturação da primeira, subtraindo-se, dessa forma, uma identidade étnica por outra.

Essa perspectiva *culturalista* obteve muita notoriedade dentro da Antropologia brasileira e as consequências da atuação dessa escola colaboraram para reforçar o pensamento que o destino das comunidades indígenas, que haviam resistido aos quatrocentos anos de contato, seria mesmo a assimilação e até o desaparecimento. Inclusive, a prática paternalista do Estado foi embasada nessas teorias, como vimos.

Entre a década de cinquenta e o fim do governo militar, a política governamental em relação ao índio era assimilar a cultura mais fraca etnicamente e integrá-la à sociedade nacional, ou seja, entendia-se o índio como irresponsável perante a lei, como grupo que necessitava de intermediação do Estado. Uma explicação para tal intenção pode estar implícita no valor potencial que estas terras poderiam representar para o Governo brasileiro. Números apresentados por PACHECO DE OLIVEIRA (2004) afirmam que 10% do território nacional são reivindicadas pelos índios contemporâneos. Porém não são quaisquer terras, margeiam fronteiras ou compõe eixos vitais de transporte e intercomunicações e nelas estão presentes extensas jazidas minerais, fontes de recursos hídricos. Daí a necessidade de estabelecer fóruns para discussões sobre a política indigenista, afinal o Estado tem interesses diretos envolvidos nesse assunto, portanto, considerar que a existência de populações

indígenas é debate irrelevante representa “um equívoco sociológico e uma miopia política inexcedíveis” (*Idem*, 1999, p. 204).

Já foi citado o intento da política governamental, por intermédio do indigenismo rondoniano, em administrar o território indígena, principalmente com a atuação da SPI. Anos depois, esse objetivo é reforçado com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Este órgão foi o principal intermediador das relações entre índios e Estado Federal, estabelecendo políticas públicas assistencialistas.

Nos períodos das ditaduras, o Estado brasileiro possuía uma configuração de centralização, onde todos os assuntos públicos eram resolvidos pelo poder Executivo, colocando em uma posição secundária o poder Legislativo. Doutrinado pela política da Segurança Nacional, impunha-se o controle direto das liberdades individuais, pela coerção, a censura e a manipulação ideológica. Ou seja, todo o aparato jurídico estava à mercê das decisões de um minoritário grupo do alto escalão militar, vulgarmente conhecido como *linha-dura*. Incutiam-se, através do sistema de educação, ideais de civismo, amor à pátria e uma ilusória impressão de que o país vivia um momento de paz, prosperidade econômica e harmonia, divulgada amplamente nos meios de comunicação de massa. Foi imposto a idéia de que a sociedade apoiava indistintamente a **tutela** dos militares, que protegia o Brasil do sempre iminente perigo dos comunistas.

Nesse clima, foi aprovado o *Estatuto do Índio* (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973), legislação que ilustra muito bem o direcionamento supracitado do Governo, que almejava tutelar e conduzir seu povo com *braço forte e mão amiga*¹² rumo ao “desenvolvimento seguro”. De acordo com o primeiro artigo do documento, cabia ao Estado “preservar a cultura” do índio que vivia o perigo da extinção. Para afastar essa ameaça seria necessário “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”.

Já no quarto artigo do ESTATUTO (1974, p. 01), fica explícito que a condição de distanciamento do silvícola em relação ao ideal de civilização (**a integração**) o colocava em uma situação de fragilidade e debilidade em relação ao restante da população nacional. À medida que fosse incorporando a cultura da maioria – e concomitantemente anexados seus territórios ao patrimônio público –, as comunidades indígenas receberiam os direitos que a sua situação de igualdade lhes garantia. Essa percepção evolucionista, etnocêntrica e preconceituosa está expressa no trecho abaixo:

¹² Frase pintada no 23º Batalhão de Infantaria Marechal Castelo Branco, situado em Fortaleza.

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, **da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;**

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (grifos meus).

Ou seja, o *Estatuto* reforça a situação de subserviência do índio em relação ao Estado e idealiza a integração, como o progresso, deixando claro que o indígena precisa de ajuda para sobreviver, para administrar suas terras e para ser assimilado mais facilmente pelo restante da população nacional.

Nesse ponto, é interessante perceber que mesmo que o Estado continue assumindo o papel de juiz, na definição da afirmação étnica, meu objetivo é revelar que, ao longo dos últimos vinte cinco anos, a luta empreendida pelo indígena, especificamente o povo Jenipapo-Kanindé, vem construindo uma crescente autonomia em relação à antiga legislação e vem modificando a relação de dependência com relação aos órgãos públicos.

Os indígenas desconstroem a idéia de tutela, encampam ações cíveis mais contundentes, rompendo os obstáculos da burocracia administrativa, atuam em mobilizações públicas e até se apropriam de ações judiciais para interpelação daqueles contrários a seus interesses, como podemos perceber nessa fala da cacique Pequena:

Aí em 97 eu tomei a frente, em 95 fui à Brasília e cobrei, queria a presença da FUNAI aqui para ela registrar nós, para nós saber mesmo de verdade se nós era índio ou não. Porque nós se reconhecia como índio, mas tinha muita gente que não se reconhecia como índio, não sabia que era índio. Aí pra isso precisava reconhecimento, aí eu fui à Brasília e cobrei esse estudo, em 95, quando foi em 97 veio e fez o estudo em todas as casas, e todos eles disseram que era índio. Aí então ela disse: Pequena, não posso mais desconfiar de vocês porque sei que vocês é um povo puro, e os outros mesmo que não seja puro que nem vocês, mas eles são descendentes de índio, e a gente não pode dizer que não. (Lagoa da Encantada, julho de 2004).

Ciente da necessidade do reconhecimento do Estado na formalização da posse das suas terras, a líder Jenipapo-Kanindé resolve enfrentar viagens e ocasiões das mais adversas possíveis, por não mais suportar a morosidade do processo da demarcação. Pessoalmente, e sem intermediação, resolve **cobrar** junto à administração central da FUNAI o que foi prometido e não foi cumprido e aprende que para ser índio tem que impor sua condição de diferença como forma de exigência e reivindicação.

1.3 Mudanças de paradigma: o índio como sujeito político

Nos anos 70 do século passado, os estudos antropológicos e históricos sobre etnia tomaram um novo rumo, a tendência culturalista tão balizar nos estudos brasileiros sofreu modificações, a partir dos estudos desenvolvidos por Frederic Barth. Ainda como sugere Isabelle Braz, o citado antropólogo passa a questionar as limitações dessa concepção, pois, mesmo com a **integração** dos grupos étnicos, apregoada que as comunidades autóctones, como vimos no *Estatuto do Índio*, não abstiveram de suas identidades; pelo contrário, criaram novas formas culturais, baseadas no jogo de troca.

Dessa forma, Barth afirma que a cultura não pode ser o principal fator de definição dos estudos étnicos; afinal, a continuidade histórica da cultura e os novos significados a ela atribuídos ao longo do tempo vêm recodificando as identidades. Apesar de concordar que a cultura ainda é extremamente importante como objeto de identificação étnica, esta não pode ser assumida como a origem de todo o processo, mesmo porque o desejo interno em diferenciar-se enquanto povo antecede as reelaborações culturais. Então, o que passa a ser relevante no desperta étnico de um grupo é a legitimação dos de fora.

Assim, deve haver um sentimento dual entre o nós e o outro, e é a partir desse momento que a organização social toma fôlego, torna-se autônoma e relaciona-se a outros grupos. Ou seja, paralelamente ao surgimento da consciência de distinção étnica, um grupo passa a agir com objetivos de interação com os demais que se diferenciam dele e é a partir dessa consciência recíproca que inicia sua estruturação com uma formatação mais organizacional. Nesse trecho, fica claro que os laços consangüíneos e a história familiar são importantes para os Jenipapo-Kanindé se auto-identificarem, porém, mais relevante que isso, é o reconhecimento pelos outros membros da comunidade, da sociedade e pelo Estado.

Contemporâneo de Barth, o antropólogo Abner Cohen colabora com o mesmo pensamento de que o inter-relacionamento entre culturas não necessariamente ocasiona a

destruição de uma delas. Para ele, a natureza política que organiza um grupo é definitiva para o entendimento de novas formulações identitárias: indivíduos unidos por interesses econômicos e políticos, passam a reestruturar uma cultura comum.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) preocupa-se com a situação do contato como formadora das identidades. O autor se propõe a estudar o contato, não como estímulo às alterações na natureza social, mas pela sua especificidade, variando de acordo com o contexto histórico e econômico em que estão inseridos os elementos que dele participam.

Dessa forma, assume que há muita diversidade nas relações interétnicas e que o que vai defini-las é o momento e a trajetória histórica de cada contato. Daí utiliza o conceito de “identidade contrastiva”, que se configura pelo contato entre grupos de estruturas culturais diferentes.

É essa identidade pelo contraste que passa a ser o caráter mais importante na identificação étnica. Cardoso de Oliveira acredita que a sociedade indígena – que ele chama de tribal –, quando mantém contato, tenta sempre se colocar em oposição à outra, ou seja, a existência de uma tende a negar a outra. “Duas populações dialeticamente unificadas, através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareçam, se autodefinem pelo contraste”. Percebe ainda que, para uma situação étnica, é natural que se tenha uma consciência de mesmo teor, portanto quanto maior o contato com o “branco”, maior é a consciência de índio. Por fim, a categorização de índio só faz sentido se existir em oposição ao “branco”.

Se há contraste nessa relação, — que ele conceitua de *fricção interétnica* (OLIVEIRA, 1928)¹³ — somos levados a concluir que exista, inerente a estas relações, a disputa pelo poder; por isso, o autor propõe entrar na dimensão política do contato para analisar a estrutura de poder subjacente e como ele é transfigurado quando a sociedade indígena se insere na sociedade nacional.

O objeto de estudo de Roberto Cardoso de Oliveira definido no texto supracitado é a etnia Tikuna, localizada no alto do rio Solimões, com realidade bem diferenciada dos indígenas Jenipapo-Kanindé. No caso dos Tikuna, o autor observou, em uma perspectiva negativa – a meu ver – que o índio, que tinha uma estrutura tribal bem definida e diferenciada da sociedade nacional, tende a interiorizar o mundo dos “brancos”; dessa forma, o resultado da fricção interétnica é um tipo híbrido que ele conceitua de *caboclo*. Então, o indígena passa

¹³ Cardoso de Oliveira conceitua assim a fricção: contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizada por seus aspectos competitivos e conflituosos. A conduta tribal e não tribal passa a ser moldada a partir da situação de fricção.

a enxergar-se pelo olhar do outro, ou seja “indolente, traiçoeiro, que deve trabalhar para o ‘branco’”. Porém, por trás dessa baixa auto-estima, estão imbricadas relações de manipulação por parte do indígena, assim, quando percebe ser interessante auto-afirmar-se índio, objetivando receber os benefícios da tutela do Estado, desenvolve tal ação por interesse; para isso o autor usa o termo *escamoteamento de identidade*. O indivíduo tutelado escamoteia-se índio para receber a assistência, ao mesmo tempo em que se identifica como caboclo com o intuito de ser bem aceito pela sociedade nacional, se assim for também interessante.

Esse último conceito retira a idéia de que o índio é ingênuo e está sempre em desvantagem quando existe o contato, afinal este possui caráter competitivo e conflituoso. Mesmo com todo esse jogo de perdas e ganhos, o autor percebe que o destino das sociedades indígenas em fricção é o da descaracterização progressiva, sempre que integrados às economias regionais mais abrangentes.

A trajetória de fricção entre os índios Jenipapo-Kanindé e a sociedade nacional transita por um percurso diferenciado daquele analisado por Roberto Cardoso de Oliveira. O momento em que analiso essa comunidade cearense é o momento da passagem da condição de “caboclo” para índios, ou seja, o inverso percebido pelo citado antropólogo. O que interessa aqui é observar como se deu o despertar de uma etnia por um povo que desconhecia a sua condição de indígena e que estava há séculos atrelado à sociedade nacional.

Então, não percebo a descaracterização de uma identidade étnica dentro dos Jenipapo-Kanindé, mas uma tomada de consciência. Esta partiu de conflitos fundiários e, atualmente, alcança proporções políticas e ideológicas.

Isabelle Braz ainda chama atenção para uma nova percepção de identidade, que reforça o “caráter situacional, político e contrastivo”, visando à conquista de espaços e à participação política. A autora cita o construto de Carneiro da Cunha que situa o despertar identitário pela especificidade da organização política de cada grupo analisado.

A comunidade, ao formatar a sua identidade, seleciona o que será interessante para se diferenciar dos demais grupos que estão em contato, ou seja, coaduna, na cultura e na história, sua origem comum. Para ela, esse processo é consciente e, portanto, ideológico, pois envolve atitudes políticas, então “os elementos culturais passam a ser ideologia” (CUNHA, 1987, p. 89).

Sendo assim, fatores culturais, como a definição de sinais diacríticos, a escolha de uma mesma origem comum, através da invenção das tradições coletivas e, principalmente, a mobilização política do grupo, em torno da causa étnica, são fatores que definem a auto-identificação e projetam a auto-estima coletiva pela diferença.

Eu tento quebrar minha cabeça, a multiplicar, a dividir, a somar, eu tento fazer tudo isso pra ver o que é o índio. Para mim entender o que é o índio. Eu martelo dos cinco lados, e só sei de uma coisa, nós somos todos irmãos, não somos? Nós não somos geração de Adão e Eva? Se não fosse eles, nós não estávamos no mundo. (Índio João Batista. 33 anos. Lagoa da Encantada, julho de 2004.)

Eu vejo que para algumas pessoas ser índio não é política, mas para outras pessoas que vivem no movimento já é. Só não é política para aqueles mais velhos que por conta da origem não têm essa consciência que os mais novos têm. Eu já tenho um entendimento porque a minha mãe passa e eu sei que a cultura indígena é uma origem que a gente tem. [...] O que é ser Jenipapo-Kanindé é se dedicar ao movimento. Eu não posso dizer que eu sou Jenipapo se eu só digo bom dia, obrigado e tchau. É realmente vestir a camisa e dizer que sou Jenipapo na hora de fazer uma retomada, na hora de uma reunião, na hora de um conflito. (Índia Juliana Jenipapo-Kanindé. Lagoa da Encantada, 22 anos, setembro de 2007).

Temos aí duas definições sobre o que é ser índio hoje para aqueles que estão inseridos na comunidade étnica Jenipapo-Kanindé. Podemos perceber que tanto João Batista como Juliana evocam a origem comum como fator elementar da condição indígena, porém o primeiro demonstra insegurança em fechar o conceito, levando para o plano das generalidades o que marca a sua diferença, ou seja, os laços consangüíneos. Já Juliana, liderança reconhecida, com muita visibilidade dentro do movimento indígena e principalmente no seu próprio grupo, destaca que não adianta somente apegar-se à origem comum. Para ela, ser Jenipapo-Kanindé é ser sujeito político atuante, assumir a postura da diferença através da mobilização política. As duas opiniões se completam, são auto-explicativas e solicitam novos paradigmas para a teoria antropológica, que pretende entender o fenômeno de emergência de novas identidades, fenômeno este tão comum no Nordeste brasileiro.

Isabelle Braz afirma que a busca de sinais diacríticos que legitimem a condição de índios é quase uma obsessão no Nordeste brasileiro, tanto pelo Estado, que através de seus órgãos legitimam esse processo, quanto pelos próprios indígenas, que são “obrigados” a aprender estes mesmos sinais diacríticos como as danças e os mitos e passam a reinventar a própria cultura para serem legitimados como tais.

Para os estudiosos dessa área, essa busca era percebida com bastante desconfiança, já que os paradigmas teóricos que predominavam na Antropologia até o início dos anos 80, época em que o movimento de ressurgência toma fôlego, acreditavam no desaparecimento da

autenticidade da cultura indígena. No livro *Os Índios e a Civilização*, Darcy Ribeiro (1922) analisa o contato entre a sociedade nacional e as culturas tribais no plano ideológico, percebendo em que medida esta interação modifica crenças, valores e até a conduta dos indígenas. Para ele, o contato não é necessariamente prejudicial ao *corpus* cultural do indígena desde que este permaneça convivendo com seu grupo e seja independente economicamente do “branco”.

Porém, quando o contato resulta no processo de civilização da condição tribal, ou seja, quando o indígena passa a depender e a interagir diretamente com a sociedade nacional, sua herança cultural é substituída por outra a partir da nova condição de “índio civilizado”. A essa substituição Darcy Ribeiro chama de *transfiguração étnica*. Com essa doutrinação intelectual, o estudioso que chega a defender o ideal de integração nacional, questiona o processo de reelaboração cultural direcionado pelos indígenas ressurgentes, quando estes passam a criar novas formas de manifestação de suas indianidades, muito diferenciadas das originais. Sinais diacríticos, portanto falseados pelo contato e pelo jogo de interesses em que estão inseridos. RIBEIRO (1922, p. 397) prenunciava uma série de conseqüências negativas ocasionadas pelos impactos da civilização no mundo tribal, como *a marginalidade cultural*, que impõe uma confusão de valores que são opostos e convivem em intenso conflito dentro da nova configuração mental do índio.

A coexistência desses valores em choque dentro da consciência conduz, por um lado, à exacerbação do apego à tradição e, por outro, a renegar tudo que seja simbólico da condição de indianidade. E também a esforços reiterados de “passar” da identificação tribal à nacional, bem como sucessivas frustrações decorrentes de uma assimilação desejada, mas não reconhecida.

Portanto, essa nova forma de expressão cultural do índio contemporâneo é inconsistente, já que advém dos conflitos de valores e que alguns sinais diacríticos defendidos como válidos dentro do movimento étnico são vistos como formas exacerbadas de uma auto-estima fragilizada pelas perdas latentes, expressões de apego desesperado à sua condição originária. Portanto, não possuem potencialidades transformadoras capazes de reverter o processo de alienação cultural são apenas tentativas vãs de uma “consciência amarga de índio civilizado, que já não é índio, a não ser por uma remota origem tribal” (*Idem*, p. 401) e que se destina a viver condenado à marginalidade em face da sociedade nacional. A continuidade temporal do índio em uma pseudo-transfiguração étnica pôs em xeque essa predestinação

pessimista e, pelo contrário, alavancou processos de redefinição de identidades que almejam maior visibilidade social, bem como sugerem uma nova formulação do conceito de cidadania brasileira. Ser índio hoje é ser cidadão brasileiro que reivindica maior participação e renega a posição de grupo que necessita de assistencialismo governamental para ter reconhecimento. É tanto que os dados dos censos populacionais indicam uma explosão demográfica de indivíduos que se auto-afirmam índios.

Descortinar essa trajetória histórica que traz de volta ao cenário social os índios enquanto sujeitos políticos não é tarefa ambicionada nesta pesquisa. Realizar um mapeamento historiográfico da resistência dos índios no Ceará e até mesmo do grupo Jenipapo-Kanindé pode ser uma construção superficial e vaga. Afinal, não é possível descrever a trajetória histórica da cultura de um povo por uma temporalidade homogeneizada e mesmo cronológica. Estudos desta natureza podem incorrer em erros de omissão, em detrimento de fatos “mais memoráveis” que outros, o anacronismo é sempre um perigo dentro destas criações unilaterais e esquemáticas.

A história cultural, proposta aqui, é multifacetada, plural. Daí a minha preocupação em perceber somente as conseqüências dessa autonomia do Jenipapo-Kanindé e não sua trajetória enquanto grupo ao longo dos últimos séculos. As resultantes dessa cena pública assumida pelos índios moradores da Encantada podem ser percebidas, a meu ver, através da configuração de uma estrutura político-administrativa, concebida através de suas organizações institucionais. É, portanto, a realidade de uma coletividade organizada, que se relaciona com o Estado e formula identidade própria a que me atenho.

Para situar a nova percepção do movimento indígena no Nordeste, utilizo agora a exposição *Índios: os primeiros brasileiros* (2007), a que me referi anteriormente. A mostra permaneceu em cartaz entre os meses de setembro e dezembro. Esta exposição foi resultado de uma ação do Governo estadual, juntamente com o Museu Nacional e Fundação Joaquim Nabuco. Patrocinada pelo Banco do Nordeste, Petrobrás e pelo Governo Federal, com apoio institucional das seguintes entidades: APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste), COPICE (Coordenação das Organizações Indígenas do Estado do Ceará), ADER (Agencia para el Desarrollo de las Economías Regionales), CDPDH (Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos), SESC ([Serviço Social do Comércio](#)), Raízes da Tradição, CEFET- CE (Centro Federal de Educação Tecnológica), ADUFC (Associação dos Docentes da Universidade Federal do Ceará), UFC (Universidade Federal do Ceará), Prefeitura de Fortaleza, IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e Ministério Público Federal.

O evento apresentou uma versão da história do Brasil, desde os tempos da chegada dos colonizadores, até os dias atuais, partindo, como foi dito, da temática indígena. Para isso, a curadoria propôs uma viagem em quatro módulos cronológicos intitulados: o **primeiro encontro** (aborda o impacto visual do encontro entre os europeus e os *brasis*, habitantes do “paraíso terrenal tropical, mistura do imaginário medieval e renascentista”, atualizados em relatos e iconografias sobre o novo mundo), o **mundo colonial** (aqui as imagens modificam-se saindo da perspectiva de idealização inicial que marcou o primeiro encontro para mostrar a sociedade do século XVI, onde os portugueses passam a tomar as rédeas da colonização), o **mundo indígena** (“são apresentados objetos e imagens que se referem aos índios do Nordeste. É sugerida uma imersão em um espaço próprio dessas culturas, que não está situado nem no passado, nem no presente”) e o **mundo contemporâneo** (os indígenas são apresentados como detentores da construção de novas formas de reconhecimento de direitos e deveres do Estado brasileiro).

Ao longo do trajeto da exposição, que ocupou cinco salas do Memorial, o espectador poderia optar por uma visita guiada com monitores preparados em um curso de formação aplicado por membros da curadoria, — assinada pelo antropólogo já bastante citado nestas linhas, João Pacheco de Oliveira —, bem como por estudiosos cearenses que se destacam na pesquisa da temática indígena no Ceará. O texto de abertura assinado por PACHECO DE OLIVEIRA (2007 p. 03) e retirado do folder distribuído na sala inicial destaca a intencionalidade da narrativa desenvolvida pelo discurso visual da mostra:

A exposição Índios: os primeiros brasileiros propõe um passeio pela história do Brasil, assinalando as diferentes formas pelas quais os indígenas do Nordeste foram vistos e incorporados ao processo da construção nacional. [...] O objetivo da exposição é estimular o visitante a exercer perante os índios um processo de reavaliação efetiva do “nós” e do “eles”, proporcionando uma identificação positiva com aquelas coletividades cada um poderá reavaliar seus próprios conceitos e opiniões, distanciando-se dos estigmas e preconceitos com os quais operam, tanto o senso comum, quanto às representações eruditas e populares. [...] Ainda hoje a imagem do índio permanece exclusivamente comprometida com o passado e a idealização de formas pretéritas, em geral equiparadas à primitividade. É necessário agora caminhar em outra direção que esteja comprometida com o esforço de pensar o indígena sob a chave da criação de cultura. [...] A exposição é, assim, um convite ao público urbano e da região para aproximar-se de uma maneira nova, crítica e participativa, da experiência indígena.

Destaca-se a importância do reconhecimento do índio como sujeito histórico e político, conclamando um exercício de relativização dos modelos preconceituosos que julgam a cultura indígena como estagnada, ou inferior.

As linguagens visuais, pictóricas e plásticas apresentadas no discurso da exposição possuíam um caráter inicialmente informativo, claramente educativo e profundamente político, pois assume o ponto de vista dos índios do Nordeste, enquanto grupo antes marginalizado e agora atuante, participativo e politizado. A linguagem artística apresentada no museu sintetizou as atuais pesquisas desenvolvidas, sobre este objeto de estudo, supostamente ignorado. No bojo de seus desdobramentos, a exposição corroborou para uma percepção mais ampla das confluências sociais, que envolvem a questão indígena, permeada de conflitos, articulações e conquistas, que modificam estruturas políticas, sociais e econômicas. Em última instância, considero esta exposição um relevante feito para a compreensão do ressurgimento étnico que tomou proporções latentes, ocupando um espaço público – CDMAC – com suas reivindicações contempladas.

É importante relatar que a intenção de salvaguardar a cultura indígena dos perigos da extinção ou da “venda” de imagens estereotipadas — marca perceptível na outra exposição *Ceará Redescobre o Brasil* — não está presente nesta exposição de 2007. Tal afirmação pode ser confirmada na natureza de iniciativa que patrocinou cada uma delas. Na de 2002, os patrocinadores advinham de iniciativas particulares, enquanto que a última que esteve em cartaz tem, em sua curadoria, produção e patrocínio, órgãos de origem pública, bem como ONGs e entidades civis de apoio à causa indígena.

Perceber o índio cearense como estamento da sociedade nacional que vem adquirindo notoriedade, a partir de seu movimento social é a ponte de ligação entre os próximos capítulos. Apresentarei o trajeto percorrido pela organização comunitária dos moradores da Lagoa da Encantada, a partir da década de 80, dando destaque ao papel das lideranças locais, bem como à formação de instituições consultivas e administrativas criadas a partir da mobilização étnica. Ao longo do texto, pretendo, ainda, demonstrar a mudança interna dos valores culturais que foram reelaborados dentro da atual aldeia indígena Jenipapo-Kanindé, bem como a modificação na relação entre índios e Estado, na visão dos próprios índios e das diversas organizações estatais e da sociedade civil que atuam na Encantada.

CAPÍTULO 2

RESISTÊNCIA E AUTONOMIA

2.1 ESBOÇO HISTÓRICO: A RELAÇÃO ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS ÍNDIOS – UMA QUESTÃO MAL RESOLVIDA

A “questão indígena” foi um dos temas do programa *Da Hora*, produzido pela rede de televisão União, de Fortaleza-CE no mês de maio. Trata-se de um semanal, onde o apresentador suscita temáticas polêmicas, propondo debates com especialistas nos assuntos propostos. Um dos convidados foi o estudioso Babi Fonteles, pioneiro no estudo da causa indígena no Ceará. Em sua fala, Babi afirmou, que os problemas que envolviam os índios advinham de uma postura histórica do Estado, em relação à maneira com que os povos autóctones e seu território foram “assimilados”, forçosamente, na sociedade nacional. O Estado, ainda em seu estágio de formação, do período colonial até os tempos mais recentes de República, manteve uma postura de condução dos “bárbaros” indígenas rumo ao estágio mais evoluído de civilização, como se fosse um favor prestado, e, nesse caminho, a moeda de troca cobrada pelo Estado foi a terra e a tutela dos povos indígenas. Obviamente, os indígenas opuseram-se a essa formulação, empreendendo várias formas de resistências. Esse cenário de digressão, encampado pelo indígena será destacado nesse capítulo.

O movimento indígena é sintomático no sentido de revelar a ineficácia do Governo brasileiro em sanar os conflitos fundiários mais sérios. No caso das reservas indígenas, o caminhar das demarcações das terras tem sido extremamente lento, sendo abortado pelos entraves das leis brasileiras. Muitos estudiosos contemporâneos, já citados nesse trabalho, debruçaram-se sobre a análise da administração pública brasileira em relação ao índio. A idéia geral é que o Estado utilizou-se de seu papel para legitimar ações jurídicas contrárias ao indígena, tecendo sua legislação em prol dos interesses comentados por Babi.

Em um recente estudo, FREIRE e PACHECO DE OLIVEIRA (2006, p. 30) apontam a institucionalização da escravidão, imposta pelo Governo instalado no Brasil, como a primeira iniciativa formal de controle das terras dos indígenas.

A legitimação para tal iniciativa baseou-se na doutrina católica, bem como nas descrições seiscentistas preconceituosas dos cronistas, viajantes e missionários sobre os “bugres” no Novo Mundo:

As guerras justas para aprisionamento dos índios hostis tinham sua legislação baseada num imaginário difuso sobre práticas indígenas “bárbaras” – canibalismo, poligamia etc. Tal imaginário era sempre acionado em defesa dos interesses econômicos dos colonos.

O Estado, a Igreja e os colonos imputavam aos silvícolas o estigma de seres inferiores, que deveriam ser escravizados, ou mortos, quando não fosse possível incuti-los na fé cristã ou domesticá-los.

Nesse contexto, as Cartas Régias – legislação promulgada por D. João VI, na ocasião de sua chegada ao Brasil – empreenderam a “guerra justa” no intuito de garantir o sucesso do projeto colonial, o qual necessitava do trabalho indígena para se sustentar.

A História do Brasil quando se dedica ao período colonial, dificilmente aborda o largo uso do trabalho escravo indígena, levando-se a crer que a escravidão só se configura, em nosso território, com o tráfico negreiro, porém, o emprego forçado da mão-de-obra indígena era vasto e essencial para a coroa portuguesa. Os colonos sujeitavam os índios “aliados”, ou inimigos aprisionados, a duras jornadas para a construção de prédios públicos e igrejas, a defesa do território, o desenvolvimento da lavoura canavieira e da agricultura de subsistência e a produção comercial das drogas do sertão. Até o final do século XVI, a utilização dos “negros da terra” para a manutenção da empresa colonial foi massiva, porém, com a disseminação das doenças, o lucro do tráfico negreiro e a forte resistência indígena, essa situação declinou, possibilitando a transição para a escravidão negra.

O fato é que, durante o período colonial, a política indigenista pautava-se em torno de duas máximas: no caso do gentio “manso”, as leis permitiam a conversão, através da catequese; se houvesse reação, os índios eram considerados “bravos”, sendo necessária a coerção física, através das guerras e preações organizadas por bandeiras e entradas, tornando assim a escravização lícita. Mas essa versão de genocídio e sujeição indígena está sendo reavaliada na nova historiografia, que percebe as formas variadas de resistência dos gentios, através das interpretações atualizadas das fontes históricas. É mister perceber nas práticas de escambo, nas conversões, nas alianças guerreiras etc. formas de reação a este binômio sufocante, pois “cada povo indígena reagiu a todos os contatos a partir de seu próprio dinamismo e criatividade” (*Idem*, p. 51). Nessa perspectiva, é importante visualizar nessa atual povoação indígena ressurgente, que hoje habita as páginas dos noticiários, os remanescentes desses arranjos criativos, negociados ou bélicos de seus antepassados.

Os primeiros jesuítas que chegaram ao território brasileiro, juntamente com o Governador-Geral Tomé de Sousa eram funcionários da Coroa, pois através de uma instituição feudal européia, o padroado, os reis ibéricos possuíam o direito de definir o clero no Brasil, em troca, este recebia concessões na propagação da fé cristã no Novo Mundo. Porém, as divergências de interesses entre Igreja e Estado na administração da mão-de-obra indígena opuseram esses antigos parceiros no meio da corrente de ar provocada por esta movimentação, em que planavam os indígenas. As missões e aldeamentos eram empreendimentos religiosos, porém com fins econômicos e políticos, e, na maioria das vezes, a ineficiente máquina administrativa do Governo não canalizava os lucros almejados nos privilégios concedidos. Por sua vez, a evangelização era extremamente dispendiosa – considerando as fugas dos aldeamentos e ataques constantes – para os esforços de evangelização, o que estimulava as ordens religiosas a fugir da prestação de contas real. No meio desses desdobramentos cambiantes, os indígenas demonstravam conivência com a catequese, a partir do momento em que foram criados mecanismos compensatórios como, por exemplo, as conquistas de sesmarias, a isenção de tributos, o pagamento de salários, a possibilidade de realizar petições na defesa territorial e da liberdade individual, tudo previsto em lei.¹⁴

Ordens religiosas passaram a agir em prol da liberdade do indígena, ora denunciando a monocultura dependente da escravidão, ora instalando aldeamentos fora do alcance dos núcleos urbanos mais desenvolvidos. Por este “desvio de conduta” da religião católica é que Marquês de Pombal, ministro do rei de Portugal, expulsou as ordens religiosas do Brasil e, numa perspectiva de centralização do poder e de potencialização da lucratividade do colonialismo, reformulou os aparelhos administrativos, empreendendo várias mudanças jurídicas. No que diz respeito ao indígena, temos: o Diretório dos Índios, mais conhecido como Diretório Pombalino. Através de 95 parágrafos, seu principal objetivo foi reorganizar as aldeias indígenas e civilizar seus moradores depois da expulsão dos jesuítas. Assim foram nomeados chefes indígenas para governar as povoações, denominados de *principais*, contudo estes eram submetidos aos juízes e vereadores locais.

Outra mudança significativa foi à transfiguração das aldeias para condição de vilas, nova esfera física e política da presença do índio. Ali a língua nativa foi proibida e os nomes de origem tribal foram substituídos por identificações portuguesas. Escolas públicas de ensino

¹⁴ Um exemplo dessa flexibilização foi o **Regimento de 1680**, fruto das pressões inferidas por Pe. Antonio Vieira, junto à Coroa. Além dos pontos aqui coadunados, essa legislação impedia a escravidão do gentio, além de estimular a permanência do índio nos limites das missões, pois proporcionavam o acesso à “terra das quais eram senhores primários” (Carta Régia, 1611).

laico preparavam o novo servo real para trabalhos manuais, ao mesmo tempo em que impunham a ideologia de acúmulo e individualismo. A mão-de-obra era paga, apesar dos salários baixos, e da imposição de impostos sobre a produção. Por fim, na tentativa de combater o preconceito, o Diretório estimulava a miscigenação, apoiando o casamento entre índios e “brancos”. Interessante perceber que a tentativa de agregar o indígena ao projeto colonial foi imprevisível, tanto que os documentos administrativo-burocráticos apresentados por SILVA (2006, p. 178) comprovaram que os índios **se adaptaram** à nova concepção do Estado, **imprimindo suas características** a nova sociedade formada:

A análise do processo de fundação das vilas revelou lições surpreendentes [...] a incorporação dos índios ao projeto colonial permitiu uma multiplicidade de soluções e resoluções importantes, tomadas pelas entidades administrativas em função das conjunturas locais [...] Pudemos então verificar (este fato) no comportamento do governador de Pernambuco que cortejava as lideranças indígenas para aderirem à nova ordem, e a astúcia dos índios, que difamavam os jesuítas recém expulsos, barganhavam terras, títulos de nobreza e benesses. Ao mesmo tempo em que reagiam ao dispositivo dos Diretores, **procuravam a justiça e se rebelavam**. Por outro lado, quase que por uma provocação aos pesquisadores contemporâneos, **reivindicavam para si o direito de serem incorporados às vilas pombalinas**. (grifos meus).

Mesmo com uma política oficial que almejava suprimir as manifestações culturais dos silvícolas, o Estado não obteve êxito nessa empreitada, como foi exemplificado acima, as ações estatais coercitivas e jurídicas obtiveram, como resposta prática oposições plurais e complexas que possibilitaram a proliferação dessas comunidades, mesmo que desenvolvendo clivagens inconscientes em sua formatação identitária.

Logicamente, as adaptações cotidianas, as negociações econômicas e sociais acordadas com os colonizadores representam matizes de resistência indígena; contudo, esses arranjos “pacíficos” nem sempre foram o caminho seguido pelos povos indígenas, algumas tribos resolveram empreender suicídio coletivo, outras foram dizimadas por doenças, e a muitas restava a reação bélica.

Nesse contexto, é importante destacar a união de várias nações indígenas em prol da luta pela preservação de seus territórios, essa reunião é mais conhecida como Confederação Indígena ou Confederação Kariri. Esta dominou o semi-árido nordestino, durante 30 anos (de 1683 a 1713) atacando vilas, engenhos e aldeamentos, tornando tortuosa a vida dos colonos e

empreendendo a chamada “Guerra dos Bárbaros”, ou “Levante do Gêntio Tapuia”. O Estado português reagia de diversas maneiras, muitas vezes, ocorriam chacinas que dizimavam aldeias inteiras, inclusive com a colaboração de índios aldeados, antigos tapuios, que mancomunavam com os colonos em batalhas sangrentas: “os portugueses convocaram centenas de índios Kariri, flecheiros, para integrar as tropas do sertão. Centenas de índios já rendidos e amarrados, foram trucidados pelos portugueses” (FREIRE e PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p. 55). Muitos líderes indígenas não aceitavam a rendição e, exaustivamente, apelavam para a negociação das condições de paz, e, até para táticas de emboscada; estes foram os casos dos líderes **Canindé**, da tribo dos Janduí, **Jenipapoaçu**, dos Caratiús, de **Guaicurú**, da tribo Aycurú, **Joaquim José Codina**, dos Apaporis, entre outros.

Estudiosos clássicos da História do Ceará, como BEZERRA DE MENEZES (1918), STUART FILHO (1965) e SERAFIM LEITE (1950), citam várias tribos indígenas que participaram da “Guerra dos Bárbaros”. Entre elas temos os Payakú que, provavelmente, originaram a etnia que hoje se denomina Jenipapo-Kanindé. Este grupo sempre foi avesso ao contato com o “branco”, destacando-se nos documentos, como extremamente arredios e resistentes à colonização. Por estas características, sofreram duramente com os assassinatos e a usurpação de suas terras.

PORTO ALEGRE (1997) reconstitui a trajetória de luta deste povo guerreiro, afirmando que os portugueses depararam-se, pela primeira vez, com estes tapuios durante a construção da *Estrada Velha*, uma via terrestre que conectava o Pernambuco e o Maranhão. A partir dela, a enseada do Iguape passou a ser o principal porto da capitania. Nestes contatos iniciais, os embates ocorriam à medida que a estrada avançava na costa cearense. Já no século XVII, os conflitos se intensificaram; até ali os moradores da região mantinham uma relação amistosa com os colonos vaqueiros, assim esclarece PUNTONI (2002, p. 144-145):

[..] moradores do sertão com os quais esses tapuios comem e bebem eram mais do que sertanejos conhecedores do modo de vida indígena, [...] os índios os tinham por “cumpadres”, donde podemos perceber que as relações de parentesco eram estreitas e implicavam um universo social específico.

Porém, quando o negócio pecuário no Ceará começou a tomar grandes proporções comerciais, o interesse econômico se sobressaiu e o estabelecimento de fazendas de gado remodelou as relações entre colonizadores e indígenas. Com a cobiça, o colono passou a

imprimir a escravidão, a violência, a perseguição e o extermínio aos seus antigos “cumpadres”; esta se torna a realidade comum aos Payakú.

Os vaqueiros não são os únicos a coagir os índios; em 1707, a Companhia de Jesus construiu sua base em um aldeamento às margens do rio Choró, em Aquiraz – o local era o mais próspero da região, sendo a primeira vila fundada no Ceará e a primeira capital. “A vila se tornou o centro das missões e ali se construiu o Hospício dos Jesuítas, de onde a ordem controlava a ação missionária, do Rio Grande do Norte até a serra de Ibiapaba e as fronteiras com o Maranhão” (BEZERRA, p. 70). Ao redor do rio Choró, os indígenas viveram aldeados no seu lugarejo chamado Montemor-o-velho até meados do século XVIII, quando os jesuítas foram expulsos. Muitos foram transferidos para o Rio Grande do Norte, mas logo fugiam de volta a Montemor-o-velho, que durante muito tempo ficou conhecido como lugar exclusivamente habitado por índios, apesar de existirem relatos de uma grande matança empreendida pelos portugueses contra a aldeia dos Payaku, em 10 de agosto de 1699.¹⁵ O fato é que, até o século XIX, construíram uma morada onde a clivagem cultural e a *adaptação* à ordem estabelecida foram amplamente visualizadas, momentos exemplares da resistência contínua dos Payakú, como destaca BEZERRA (2004 P. 71):

Entre 1825 e 1835 vários documentos tratam da cobrança de dízimos, da nomeação de direitos “brancos”, de requerimentos dos índios pedindo o aumento da freguesia e a vinda de párocos [...] De 1836, em diante, os documentos se referem basicamente ao pedido do patrimônio das terras de Montemor para o patrimônio da Câmara Municipal de Aquiraz, reconhecendo, porém, que os índios estavam de posse da terra onde sempre haviam morado. Estes enviavam contínuos requerimentos pedindo isenção de pagamento de taxas e exigindo que fosse nomeado um sacristão índio.

Nesse caminho a região habitada por estes indígenas foi oferecendo elaborações cada vez mais plurais para o convívio com os nacionais e, até a década de 40 do século XX, ainda era denominada como vila indígena. Até os anos 80, tentavam manter-se isolados, vivendo da pesca em lagoas e manguezais, nas proximidades de Barro Preto e Marisco. Os atuais moradores da Lagoa da Encantada possuem, em sua maioria, títulos das terras onde

¹⁵ Em correspondência datada de 1969, o Padre João da Costa conta que a empreitada sangrenta foi praticada pelo Mestre-de-Campo Manuel Álvares de Moraes Navarro, que almejava liberar o caminho do gado em terras cearenses, pois as margens dos rios eram controladas pelos indígenas. Essas áreas eram essenciais para o desenvolvimento da pecuária no Nordeste. Foram mortos cerca de 700 indivíduos pertencentes à tribo, os sobreviventes foram reunidos e aldeados pelo mesmo padre. Para maiores detalhes, vê PUNTONI (2002).

vivem, muito embora estes documentos tenham sido constantemente menosprezados nas últimas décadas pela especulação imobiliária.

À guisa das devidas proporções das comparações temporais, vimos que, no passado, o inconformismo dos índios Jenipapo-Kanindé com sua condição de grupo reprimido foi manifestado e combatido com veemência. As interlocuções com o poder estabelecido, nas mais diversas esferas, são residuais, como demonstraram PORTO ALEGRE (1997), BEZERRA (2004) e SILVA (2006).

Embora a relação com o poder público tenha sido, geralmente, injusta para o indígena, afinal, a ação estatal sempre intencionou a incorporação de suas terras, interpreto essas atitudes coercitivas também como sintomas da resistência do indígena. Se os índios, de fato, tivessem deixado de (re) existir, não teriam sido criadas tantas leis para a usurpação de suas terras. Em 1845, foi outorgado o *Regulamento das Missões*, que validou o arrendamento de pedaços de terra dos silvícolas conquistados por meio da *guerra justa*. Mais tarde, em 1850, é aprovada a *Lei de Terras*, que acelera o processo de usurpação, além de estabelecer novos aldeamentos, onde os moradores poderiam usufruir dos produtos que dali advinham, porém o Governo não permitia a alienação. Em 21/10/1887, surge uma nova Lei, de nº 3.348 que tornava as regiões de extintas aldeias patrimônio municipal e, com a Constituição de 1891, essas mesmas deveriam ser administradas pelos Estados. Portanto, até o final do século XIX, as leis fundiárias brasileiras reduziram o território original indígena à área dos aldeamentos, e, segundo FREIRE e PACHECO DE OLIVEIRA (2006, p. 75-76), foram essas que provocaram os conflitos fundiários tão comuns nos dias de hoje:

No século XIX, a questão indígena tornou-se importante para política territorial do Estado brasileiro. Os índios considerados assimilados sofreram grandes perdas patrimoniais. A garantia dos direitos indígenas dependia da atuação dos dirigentes públicos [...] muitos índios que tinham títulos legítimos de terras foram expulsos de suas propriedades. Descendentes de indígenas perderam direitos de herança territorial.

Desterrados e empurrados para recantos escondidos no interior do país, os remanescentes tolhiam sua identidade e adaptavam sua mão-de-obra ao mercado regional. Esse cenário tornou-se cada vez mais comum, pois a lógica do coletivismo tribal dificultava o desenvolvimento das localidades litorâneas. Contudo, os indígenas continuaram provocando a ordem estabelecida, pressionando o Estado para as conseqüências de sua existência. Tanto foi assim no Brasil republicano de 1910, na criação do SPI, posteriormente, do seu herdeiro, a

FUNAI, e na promulgação do *Estatuto do Índio*. A partir daí, foram acionados mecanismos de criação de reservas indígenas, subordinadas ao Estado federal, dando margem à estruturação do indigenismo de caráter assistencialista, como já foi explanado.

As ações políticas encampadas por indígenas e por uma rede de apoiadores seguiam em paralelo ao indigenismo oficial que tomou fôlego nos anos 70 e 80, formando um ambiente político mais participativo. Os novos atores sociais formularam modelos organizativos específicos, com associações e conselhos de caráter indígena. Uma nova cidadania, baseada na diferença ia se elaborando, dentro do chamado **movimento indígena**, uma conceituação muito atual no discurso dos partícipes envolvidos no citado jogo, ele faz parte e determina o próprio vocabulário político em voga. Os índios tomaram consciência de que precisam realizar uma mobilização própria independente de uma ação protetora ou patronal, tal objetivo deve ser alcançado pela construção de mecanismos de representação, e pelo estabelecimento de alianças. (FREIRE e PACHECO DE OLIVEIRA 2006, p. 187)

É mister destacar que essa mobilização não envolve, somente, os elementos reivindicadores. Todo um grupamento social se articula na tentativa de aprimorar o sistema de identificação de territórios indígenas, de pressionar o Estado a potencializar os serviços de atenção à saúde e educação diferenciada, bem como para operacionalizar os obstáculos burocráticos na administração pública. De um lado, o Estado com suas atitudes cívicas e paternalistas, de outro um pungente movimento encabeçado pela sociedade indígena, juntamente com as parcerias da Igreja, das universidades, as ONGs de origem nacional/internacional na luta pela viabilização do patrocínio econômico, das conquistas jurídico e da melhoria da vida como um todo.

Todavia, a autonomia, o protagonismo e a cidadania ainda não estavam bem consolidados dentro do movimento. No seu início, a interlocução entre indígenas, sociedade e Governo ocorria, por intermediação. No caso do Nordeste, as populações indígenas eram amparadas pela ação católica das pastorais, ou por instituições missionárias laicas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI),¹⁶ já que as instituições federais – como o SPI, e, posteriormente, a FUNAI – não figuraram como intermediadores assíduos nessa região.¹⁷ Na

¹⁶ Durante o auge da ditadura militar, a FUNAI foi militarizada. Tal fato afastou o grande número de missionários que trabalhavam em seus quadros. Depois de um encontro latino-americano, em 1972, estes religiosos fundaram uma organização leiga, cujo enfoque era o respeito à cultura indígena, o CIMI. Porém em 1975, a CNBB resolve centralizar a ação missionária católica: tanto religiosos com tendências progressistas, como aqueles de tendências conservadoras, uniram forças nos quadros do CIMI. Nesse momento intensificou-se a perseguição de religiosos pelo regime militar.

¹⁷ O Serviço de Proteção ao Índio – SPI costumava atuar em frentes de expansão, já que com o tempo, sua função ficou direcionada ao “recrutamento” dos indígenas, vistos como *caboclos*, para trabalharem como produtores **nacionais** nas suas próprias terras, consideradas devolutas. Ou seja, o SPI funcionou como instituição

verdade, essa mediação indigenista era essencial para a visibilidade dos índios nordestinos, fazendo com que a sua imagem estivesse vinculada a estas instituições. Muitas lideranças foram conscientizadas da universalização e da unidade na mobilização dos povos indígenas. E assim formadas pelos quadros do CIMI.

A tomada de consciência dos primeiros ícones do movimento e a sua conseqüente notoriedade na mídia foi essencial para a articulação política, pois serviu para aproximação do movimento com as demais reivindicações advindas da sociedade civil. “Em 1980, ano de criação da primeira organização nacional dos índios, a UNID – União das Nações Indígenas, vários líderes tinham projeção nacional: Daniel Matenho, Álvaro Tukano, Mário Juruna, Ângelo Kretan, Marçal de Souza.” (*Idem*, p. 193). A partir daí uma agenda de assembléias pragmatizou e ordenou as ações do movimento indígena, ao mesmo tempo, em que tornava pública a diversidade cultural que marcava suas identidades. Esse foi o momento de centralização das demandas indígenas em uma causa comum. O resultado dessas ações foi uma fantástica projeção de líderes, referências na primeira Assembléia de Povos Indígenas do Nordeste, em 1982. A estruturação de base foi a demarcação de terras e a autodeterminação, pressionando as tendências de tutela oficial, que mascarava na palavra “emancipação” o intuito de uma nova onda de assimilação dos já escassos territórios indígenas.

À medida que iam ganhando projeção nacional, os líderes encabeçavam ações mais contundentes, como, por exemplo, a invasão da FUNAI e o aumento da pressão sobre os burocratas. Com o movimento **unificado** e influenciado por uma onda transformadora muito comum nos anos 80, as coordenações regionais do movimento propuseram uma formalização das demandas indígenas, em formato de metas a serem discutidas na Assembléia Nacional Constituinte de 1987. O movimento unido, aliado aos sindicatos e a outras associações, apresentou à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Deficientes e Minorias, uma proposta de artigos sobre direitos indígenas.

Audiências públicas transmitidas ao vivo, com a divulgação de falas de lideranças indígenas, a coleta de milhões de assinaturas em prol de emenda constitucional popular direcionada à causa e o comprometimento da imprensa com a vinculação massiva das reclamações dos índios, provocaram uma comoção nacional, fortalecendo a campanha direcionada ao Congresso Nacional, em votação.

oficial que liberava terras, pertencentes aos indígenas, em prol do interesse expansionista do Governo brasileiro. Sua justificativa era a ação tutelar de assistência aos “marginalizados e explorados” remanescentes indígenas. No Nordeste, não havia muita perspectiva na expansão territorial, por ser a região que primeiro foi colonizada, portanto, suas parcelas territoriais já estavam divididas entre as elites agrárias. Por conta disso, o SPI atuou, no Nordeste, com limitação. Sobre este assunto, vide PACHECO DE OLIVEIRA (1999).

Tanta energia canalizada, figurada numa assídua e incansável vigília no Poder Executivo, foi definitiva para a vitória da promulgação do Capítulo VIII da Constituição Federal, dedicado inteiramente aos índios do Brasil. No artigo 231, fica determinado que a União deve garantir os direitos sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades indígenas, devendo “demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Porém, a posse **efetiva** das terras indígenas é da União como foi definido no Capítulo II, artigo 20, inciso XI. (Constituição, 1988, p. 09), e cabe ao índio o usufruto exclusivo de todos os bens que nelas estão contidos.

Com isso, pode-se concluir que uma vez conquistado o reconhecimento da identidade indígena, a comunidade requerente como todo está respaldada a viver naquele território demarcado, com liberdade para definir o destino do potencial produtivo que dali advém. A conquista é coletiva, o que denota a impossibilidade de um dos membros se beneficiar, individualmente, da venda de porções da área, pois estas “são inalienáveis e indisponíveis”. (*Ibidem*, p. 44). O fato de a terra indígena **não** ser um bem particular, nem mesmo comunitário, e sim patrimônio da União, pode ser interpretado como uma limitação. Fora essa polêmica da questão fundiária propriamente dita, é interessante apontar para os avanços em termos de conquistas acerca do reconhecimento cultural e, principalmente, no que diz respeito à emancipação participativa na gestão interna da comunidade indígena. Para ilustrar esse aspecto temos o parágrafo terceiro, do Artigo 231, contido no capítulo VIII, onde se diz que é obrigatório o Estado brasileiro solicitar a opinião dos índios para “o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas”, caso seja necessária a exploração desse potencial por parte do Governo. (*Ibidem*, p. 44). Se a autorização for concedida ao Estado estarão garantidos aos moradores do local os lucros das atividades. Ter a possibilidade de manifestar insatisfação e, com isso, ser considerado nas decisões públicas faz parte do fazer político do sistema democrático. Possuir um meio que divulgue essas vozes é um caminho para a real transformação social solicitada.

Sabemos que a justiça é lenta e por conta disso acaba tornando as conquistas jurídicas um conjunto de palavras teorizadas e sem ingerência prática. Apesar de no artigo 232 da *Constituição* reconhecer válida toda organização indígena que reivindica os direitos que ali foram garantidos. Outro aspecto apontado pelo citado artigo é a preocupação com melhoria de vida da população envolvida, por intermédio da cobrança pública, sendo legítimo “ingressar em juízo” por meio da ação do “Ministério Público em todos os atos do processo”. (*Ibidem*, p. 44).

Mesmo assim, o que o tempo demonstra é que solicitar a intermediação do Ministério Público não tem sido garantia do sucesso de todas as demandas indígenas junto ao Governo. Ações de posseiros, deficiência na educação e na saúde, assédios imobiliários, poluição de recursos hídricos são realidades comuns aos índios do Ceará.

Para sanar seus problemas, os Jenipapo-Kanindé vão configurando ações que estreitem a longa trajetória da burocracia dos processos jurídicos em que estão envolvidos, ora como solicitantes, ora como réus. Nesse texto, destacaremos a formação de entidades e conselhos de representação e gestão interna, como a AMIJK, e a utilização da mídia para veicular seus interesses. Já faz parte de uma tendência, dentro dos movimentos sociais, um ativismo com menos atrito físico e mais embate discursivo, esse ambiente retórico de conflitos passa a ser viável com o advento das novas tecnologias e da espetacularização midiática (PAIVA, 2005). Esta última encarada aqui como instrumento de luta e local de reelaboração da identificação cultural do grupo será nesse momento analisada.

2.2 A MÍDIA A SERVIÇO DOS JENIPAPO-KANINDÉ: AUTONOMIA EM RELAÇÃO AO ESTADO.

Quando surgiu a necessidade de mobilização dos moradores da Encantada em prol da causa indígena, o campo político propício para suas reivindicações já estava configurado, como foi anteriormente explicitado. Apesar disso, no Ceará, o cenário de luta era diferenciado, pois obedecia à lógica da construção histórica social específica. Este ambiente simbolizava um obstáculo para a organização política, pela existência de uma elite rural extremamente *mandonista* e autoritária e de uma sociedade urbana conservadora. Portanto, o cenário local era o de uma cultura cearense baseada em critérios de distinção socioeconômica, assim, tendo o preconceito como marca contra o indígena marginalizado e “inexistente”. Dessa forma, estes grupos remanescentes acionaram, corajosamente, sua identidade ancestral para se inserir neste campo e lutar pelos seus direitos. Portanto, percebe-se que os moldes do campo político indigenista no Ceará, alinharam-se com o nacional, porém foram sendo guiados pela situação peculiar do Estado.

Uma contribuição essencial para a manutenção do movimento indígena no Ceará foi o relevante amparo da Igreja Católica que, inicialmente, assumia o papel tutelar frente a essas comunidades. No ano de 1986, foi lançada uma campanha de criação da Equipe Diocesana de Apoio à Questão Indígena, pelo então arcebispo Dom Aluísio Lorscheider.

Como citei no capítulo anterior, os moradores da Lagoa da Encantada já possuíam uma auto-identificação e uma união latente, pois se reconheciam como uma só família, e eram apontados pelos *outros* como diferentes, os Cabeludos da Encantada. Porém, a mobilização política, ou seja, a etnicidade¹⁸ propriamente dita, só explode quando o advogado da Arquidiocese de Fortaleza José Cordeiro alerta o grupo para o perigo da desapropriação de uma área “no total de 4.630 hectares situada na circunvizinhança da Lagoa da Encantada” (DECRETO nº 09, de 09/08/1983) pela Prefeitura de Aquiraz. Amparada em leis municipais, a Prefeitura ambicionava retirar, “amigavelmente, ou judicialmente, as benfeitorias que porventura existirem” (trecho do Decreto citado), para a construção de um Parque Urbano.

Além disso, os moradores já sofriam com a apropriação cada vez mais intensa, de larga porção de suas terras, pela empresa MOINHO DIAS BRANCO S. A. Esta foi posteriormente denunciada junto ao Ministério Público.¹⁹ O assédio às terras da Encantada impulsionou a mobilização comunitária que se iniciou sendo formalizada a já citada Associação Comunitária de Trairucú. BEZERRA (2004, p. 116) interpreta essa parceria entre índios e não índios como uma tática dos membros da Pastoral, para viabilizar uma aproximação entre as comunidades de maneira mais amena, já que a idéia de organizar o grupo utilizando como pretexto a origem indígena não agradou a todos, de chofre:

No ano de 1992, foi instituída a Associação Comunitária de Trairucú, Lagoa da Encantada e Tapuí, dirigida por índios e não índios. Buscava assegurar recursos para estas comunidades. A Associação, assessorada diretamente pela Pastoral Indigenista, buscava também a conscientização étnica da comunidade indígena, procurando inseri-los na mobilização dos índios do Ceará.

Assim, com uma forte marca assistencialista e religiosa, o movimento indígena dos Jenipapo-Kanindé foi tomando forma, e a tomada de consciência de autonomia, em que os próprios indígenas assumem o comando das ações, nesse campo foi gradual. Essa conscientização foi adquirida dentro do próprio movimento, através da definição de uma agenda pública de ações contundentes. As aparições públicas com a dança do Torém,²⁰ a

¹⁸ Abner Cohen, 1969, define etnicidade como um fenômeno político que começa a se constituir quando um grupo étnico se insere em um campo de busca de interesses, necessitando do reconhecimento de sua etnia.

¹⁹ Este conflito foi solucionado em 1998, quando a *Ação Civil Pública de número 006* condenou a empresa a se retirar do território indígena, abstendo-se de “promover invasões, ocupações, explorações, edificações de quaisquer espécies, assentamentos, alienações, permutas etc”; reafirmando o uso da terra como exclusivo da comunidade indígena Jenipapo-Kanindé. Essa vitória foi elementar para a luta dos Jenipapo-Kanindé tomar fôlego, ante a sociedade e seus oponentes.

²⁰ Segundo a pesquisa de Gerson Júnior, o único grupo indígena que conservava a tradição do Torém em nosso Estado era o Tremembé de Almofala. Sobre isso, vide OLIVEIRA JR (1998). No caso dos Jenipapo-Kanindé,

participação em campanhas e assembleias estaduais, regionais e nacionais, onde eram discutidos os traços gerais e as dificuldades particulares de cada comunidade; as reuniões com os órgãos públicos; as retomadas de terras etc. representaram momentos onde essa afirmação política foi delineada. E nesse processo, a Igreja católica continuou atuando incisivamente no movimento, porém, numa ótica muito mais voltada para parceria.

O retrato deste protagonismo pode ser visualizado através das aparições dos índios Jenipapo-Kanindé nos jornais mais vendidos no Ceará. A notoriedade pública começou a fazer parte da nova composição do processo de visibilidade social dos moradores da Lagoa da Encantada. Por isso, realizei o mapeamento das matérias que elegeram os índios Jenipapo-Kanindé como assunto noticioso do Estado. Considero que os jornais servem como “arma de luta” para os Jenipapo-Kanindé. Essa mudança de enquadramento pode ser explicada pela consolidação do movimento indígena no Ceará; afinal, este é um campo estruturado há mais de vinte anos.

Apesar de me utilizar do termo *consolidação* tenho consciência que este campo é dotado de uma dinâmica acelerada, e que possui interesses litigiosos, que, muitas vezes, o levam a contradição. Assumo, então, a idéia basilar que guia minhas elaborações: o principal agente da mudança social do indígena é ele próprio, porém não menosprezo as influências de outras instâncias nesse jogo.

Outro interesse despertado por minha pesquisa hemerográfica foi o de compreender em que aspectos essa agitação política reflete na comunicabilidade interna do grupo; ou seja, de pensar a lógica de transmissão dos valores internos reelaborados dentro da mobilização política. E uma consequência dessa transmissão interior à comunidade foi a percepção de que os indígenas utilizam veículos próprios na divulgação de suas demandas e que estes servem ainda para recriar a sua imagem.

suas danças típicas, narradas em depoimento eram a **Caninha Verde** e o **Oito Entrançado**, manifestações que são lembradas, porém não mais praticadas. Atualmente, esses índios, influenciados por uma perspectiva generalizante do movimento, elegeram o Torém como “dança ancestral”. Esta fortalece os laços internos e é traço distintivo desse povo. Para as apresentações são criadas cantigas que, naturalmente, abordam a realidade peculiar dos moradores da Encantada. Em linhas gerais, essa pratica simbólica é útil sempre que a identidade indígena Jenipapo-Kanindé merece ser acionada.

2.2.1 As transformações das condições materiais dos índios Jenipapo-Kanindé: reflexo das conquistas políticas

Um caminho seguido na visualização do grupo foi tentar comparar as mudanças materiais da sua condição de vida, ao longo dos últimos dez anos,²¹ baliza de meu mapeamento, e entender como a imagem pública da etnia foi configurada, a partir dos jornais.

Os índios Jenipapo-Kanindé viviam relativamente isolados, mantendo pouco contato com pessoas de fora da comunidade, tanto que o acesso ao local era feito por trilhas, de difícil acesso. Eram socialmente fechados, já que eram acostumados a casar entre si, evitando, portanto, o relacionamento com alguém de fora do lugar. A maneira de pescar era diferenciada, costumavam utilizar tarrafas e arpão, espécies de lanças de madeira. O artesanato, praticado de renda ou palha, servia para uso doméstico. Outro forte caráter definidor das fronteiras de diferenciação era, e ainda continua sendo, a existência de um manancial de histórias de Encanto, já explicitadas.

Acompanhando a situação desta comunidade, por intermédio das pesquisas anteriores e através de minha própria vivência com o grupo, foram bastante perceptíveis as mudanças econômicas, estruturais e culturais ali ocorridas. Por volta de 2001, a comunidade não era abastecida por rede elétrica, nem de água encanada.

A escola local era municipalizada e não havia ensino diferenciado; os adolescentes não tinham acesso a transporte público e, para chegar à escola, caminhavam duas horas até os municípios vizinhos; essa dificuldade significava um obstáculo extra para o término da vida escolar, que, geralmente, findava na antiga quarta série primária.

A maioria das casas era feita de barro ou palha, desprovidas de esgoto. A saúde era precária, inclusive havendo casos de nanismo, causados por subnutrição e, em consequência disso, havia alto índice de óbito de crianças recém-nascidas.

A lagoa da Encantada, que dá nome ao local abastecia de água as necessidades emergenciais. O manancial vem sendo, progressivamente, poluído por uma grande empresa

²¹ Foram pesquisados os arquivos dos jornais *O Povo* e *Diário do Nordeste*, de 1997 até 2007. Importante é destacar que a catalogação dessas matérias é organizada anualmente e, nas edições de 2000 a 2007 do jornal *O Povo*, não foi encontrada nenhuma notícia sobre índios no Ceará, com exceção do número que saiu pelo jornal digital, datado de 06/03/2002. Segundo a funcionária do setor de pesquisas, tais números estão desaparecidos do arquivo desta empresa de comunicação. Uma busca minuciosa foi realizada, inclusive em outros setores, porém nada foi encontrado. Sem outra explicação, a funcionária concluiu que estas pastas foram, provavelmente, extraviadas de dentro do próprio arquivo.

de aguardente. Isto provocou a mortandade de peixes e prejudicou a dieta alimentar que já era escassa.

Não havia muita perspectiva de emprego, a ociosidade e a desesperança estimulavam o vício do álcool, possibilitando um clima de freqüente violência.²²

Atualmente existe energia elétrica em todas as residências, bem como aparelhos domésticos, televisão e geladeira.

Possuem escola diferenciada e uma nova sede, com melhores condições físicas, está sendo construída e contemplará a comunidade até o terceiro ano do ensino médio. Um ônibus escolar faz o traslado daqueles que estudam em municípios vizinhos.

Ainda é comum encontrarem-se, na Lagoa da Encantada, casas de taipa e palha. Em 2006, o percentual desse tipo de moradia era de 30%. Porém, a maioria das casas é de alvenaria, construídas através de um programa de urbanização, no qual a Prefeitura de Aquiraz forneceu material a famílias cadastradas.

Um pólo de saúde funciona com médico clínico geral, dentista e enfermeira três vezes por semana e, no ano de 2007, os Jenipapo-Kanindé foi o povo indígena, latino-americano melhor contemplado em relação à vacinação. A FUNASA, órgão de atenção à saúde indígena, disponibilizou recursos para a construção de *kits* sanitários (esgoto e banheiro) em todas as residências da Lagoa da Encantada. Com acompanhamento de saúde adequado, a dieta alimentar das crianças foi complementada e os índices de doenças, mortandade infantil e subnutrição caíram vertiginosamente e encontram-se sob controle.

O caso da poluição da Lagoa foi denunciado pelos próprios índios ao Ministério Público; por isso, foi a juízo e está em processo de litígio, sem definição. As casas são abastecidas de água encanada via poço artesiano, a distribuição é feita por intermédio de tração motora. Das quase 71 residências existentes, metade delas possui fossas sépticas.

Emprego e renda ainda são pontos deficitários para os moradores da Encantada, porém foi inaugurado, em abril de 2008, um galpão de artesanato, com maquinário para produção de variado artefato que possui forte demanda comercial. Há cinco anos, possuem duas casas de beneficiamento de mandioca, sendo uma de uso coletivo, onde produzem farinha para venda nos centros urbanos mais próximos. Outra forma de adquirir uma melhor condição de vida é empregando-se nos novos empreendimentos públicos, como o pólo de

²² Dados presentes em várias documentações e bibliografias averiguadas, como por exemplo, a dissertação de mestrado *Vida Desencantada: Ameaças ao Modo Índio de Viver dos Jenipapo-Kanindé e a promoção da Saúde*, de Flávio Nogueira da Costa. A matéria do jornal *Diário do Nordeste* de 26/03/2000: Os Jenipapo-Kanindé apresentam nanismo nutricional, caderno Viva. Dados do *Dossiê Jenipapo-Kanindé*, produzido em 2007, pelo Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos, instituição ligada à Igreja católica do Ceará.

saúde que possui doze dos quinze cargos nas mãos de índios, bem como na escola que possui diretor, nove professores, auxiliar de serviço geral e merendeira. O alcoolismo diminuiu consideravelmente, quando foi proibida a venda de bebida alcoólica no local, por se tratar de reserva indígena. Embora não haja uma acirrada fiscalização, a venda, quando acontece, é muito coibida pela população, geralmente, os mais velhos e religiosos, que o fazem por intermédio de denúncias à FUNAI.

2.3 AS CONQUISTAS POLÍTICAS MODIFICANDO A IMAGEM E A AUTO-ESTIMA DOS JENIPAPO-KANINDÉ.

Mesmo com essas transformações sociais, surpreende a permanência do fenômeno da descrença em relação aos indígenas cearenses na opinião pública, incômodo pessoal já proclamado neste texto. Porém esse incômodo foi se diluindo, quando percebi, em minha pesquisa em fontes jornalísticas, que o estereótipo foi sendo assumido pela comunidade, como figurino do teatro político cobrado pelo senso comum. Apesar de ser uma forma caricatural, o teatro pode ser uma linguagem objetiva para a veiculação dos interesses de uma minoria, contribuindo para a “emancipação” de uma cidadania mais consciente.²³ Não pretendo, nesta feita, ovacionar o movimento indígena como ícone da transformação social, é apenas um exemplo de movimento, dos muitos que remodelam as regras sociais.

Na citada pesquisa, foram coadunadas as matérias em que apareciam a etnia Jenipapo-Kanindé nos jornais de maior circulação local. Entendi que a grande mídia escrita poderia representar um *locus* de estudo conveniente, já que o campo da comunicação é um pólo propulsor de formação de opinião pública. Foram encontradas dezessete publicações²⁴

²³ Sobre uma nova concepção de cidadania, democracia e ambientes alternativos de sociabilidades na construção política, a partir da ótica dos movimentos sociais, verificar a coletânea de artigos organizados por ALVAREZ, DAGNINO e ESCOBAR (2000).

²⁴ Aqui, apresento essas publicações organizadas, inicialmente pelo nome do jornal, depois pela data e por último o título da matéria. Por ordem cronológica, temos: *O Povo*, 19/04/1997 – Uma prosa com a cacique; *O Povo*, 19/04/1999 – Primeira cacique quer a preservação da cultura indígena; *Diário do Nordeste*, 11/04/1999 – Jenipapo-Kanindé. Índios comemoram demarcação de terras; *Diário do Nordeste*, 26/03/2000 – Os Jenipapo-Kanindé apresentam nanismo nutricional; *Diário do Nordeste*, 15/10/2000 – Índios do Ceará reiniciam campanha de demarcação; *Diário do Nordeste*, 13/12/2000 – Índios realizam protesto para reivindicar terras; *Diário do Nordeste*, 14/12/2000 – Justiça federal manda Semace periciar lagoa da Encantada; *Diário do Nordeste*, 19/04/2001 – Índios querem terras e preservação de seus costumes; *Diário do Nordeste*, 20/04/2001 – Índio; *O Povo*, 06/03/2002 – Jenipapo-Kanindé. Índio e Turismo: esta mistura dá certo?; *Diário do Nordeste*, 16/01/2003 – 8ª assembléia dos povos indígenas. Índios querem avanço na demarcação das terras; *Diário do Nordeste*, 17/01/2003 – Povos indígenas esperam reconhecimento étnico; *Diário do Nordeste*, 17/03/2003 – Lutas por direitos. Indígenas discutem associação e conselho; *Diário do Nordeste*, 29/04/2004 – FUNASA. Índios terão água encanada e banheiros; *Diário do Nordeste*, 09/07/2004 – Conselhos indígenas discutem controle social; *Diário do Nordeste*, 06/03/2005 – Índias. Iracemas do Ceará; *Diário do Nordeste*, 10/04/2006 – Mulheres indígenas reivindicam melhorias.

que abordam a temática “índio no Ceará”, relacionadas com os índios Jenipapo-Kanindé e, dessas, seis são dedicadas, exclusivamente, à realidade deste grupo. Nos exemplares encontrados, os assuntos mais comuns foram: demarcação de terra, manifestações públicas, movimento indígena e suas ações institucionalizadas, associações e conselhos indígenas, atuação dos órgãos públicos e força das mulheres indígenas, citando o exemplo da cacique Pequena, líder da comunidade Jenipapo-Kanindé.

Em todos os dezessete números está presente a maior demanda do movimento indígena que é a demarcação da terra. Nesse aspecto, os jornais manifestam as estratégias de pressão das etnias para concretizar esse direito garantido por lei, sempre que um povo indígena é reconhecido como tal. Tem-se um exemplo em: “a caminhada estava marcada há bastante tempo como forma de protestar contra o complexo turístico que empresários iriam implantar nas terras da Encantada” (*Diário do Nordeste*, 11/04/1999. Não paginado). Os veículos de comunicação procuraram dar enfoque às denúncias acerca das dificuldades que tramitam sobre essa questão, tais como a invasão da terra pertencente ao índio por posseiros: “Enquanto não houver a demarcação, ainda vai haver tanta invasão do “branco” por aqui! Porque de pouco a pouco já tem três casos de invasão” (Cacique Pequena em *O Povo*, 19/04/1997). Também delineiam o desrespeito das grandes indústrias em relação aos direitos jurídicos que os indígenas vêm conquistando, e que são diária e arbitrariamente infringidos, sem qualquer punição pelos órgãos de fiscalização do poder público:

Os Jenipapo-Kanindé querem fazer valer o relatório feito por técnicos da FUNAI há cinco anos e que não resultou na demarcação da terra. Apesar dos embargos a terra dos índios Jenipapo-Kanindé continua a sofrer com a retirada de água por duas empresas e com a pesca predatória (*Diário do Nordeste*, 17/01/2003. Não paginado).

Tudo isso agravado pela conhecida morosidade da justiça brasileira.

Quando citam as manifestações públicas, os jornais informam sobre caminhadas, apresentações artísticas, eventos culturais, encontros de cunho político, em forma de assembléia ou reuniões, que definem os rumos a serem tomados. “A intenção dos três dias de encontros, decorrente da 8ª Assembléia dos Povos indígenas do Ceará, segundo a cacique Pequena, é tirar das discussões um documento que dê maiores garantias de demarcação das terras” (*Diário do Nordeste*, 16/01/2003. Não paginado). Geralmente, para ilustrar as matérias são enxertadas falas dos índios, dando caracterização ao discurso representado que é

substancialmente politizado: “É Deus no céu e o índio na terra, vamo ver quem pode mais é Deus no céu” (Fragmento de Toré Jenipapo-Kanindé, *O Povo*, 19/04/1999. Não paginado).

Interessante perceber que uma característica comum a todos os movimentos sociais são as suas ações institucionalizadas na forma de associações ou estabelecimento de ONGs. Iniciativas de cunho acadêmico, político, religioso e filantrópico são responsáveis pela dinâmica do movimento político, bem como pela polifonia cultural que vão adquirindo, muitas vezes assumindo, juntamente com os indígenas, o papel de atores sociais.

A comunidade indígena está se esforçando para compreender a burocracia dos não-índios e, assim, lutar com mais autonomia pelos seus direitos. No último sábado, várias etnias discutiram formas de melhorar a ação das associações e conselhos indígenas com o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH) da Arquidiocese, no Seminário da Prainha (*Diário do Nordeste*, 17/03/2003. Não paginado).

Esse grupamento é muito abrangente e diversificado. De maneira muito fecunda, promovem cursos informativos sobre direitos jurídicos, subsidiando interlocuções com o Governo ou assumindo suas funções. Instruindo e influenciando na autogestão dos conselhos e associações internas, suscitando novas formas de promoção de renda e emprego, redimensionando a importância do fortalecimento identitário baseado na cultura, alertando acerca do cuidado com o meio ambiente etc. Esse amálgama coaduna elementos definidores no “teatro de operações” que é a luta indígena. E esse palco foi perceptível superficialmente nas linhas impressas analisadas, através das ações institucionais das universidades, da Igreja Católica e das diversas ONGs nacionais e internacionais.²⁵

Em seis edições, estão destacadas as atribuições das várias associações indígenas, tanto em nível local – por exemplo, a Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK) –, quanto em nível regional – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste (APOINE).

Mulheres indígenas reivindicam melhorias. Demarcação da terra, ampliação dos serviços de saúde, melhores condições de ensino para crianças e jovens e valorização da mulher. Essas questões pautaram os três dias de debates do I Seminário das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, realizado de 7 a 9 passado, no lugarejo Lagoa da Encantada. Promovido pela comunidade indígena Jenipapo-

²⁵ Essa percepção que trago à tona foi mais transparente quando acompanhei a rotina do movimento político dos Jenipapo-Kanindé comparecendo às suas reuniões e entendendo a lógica do relacionamento ambíguo, ora pacífico ora conturbado deste povo com a dita sociedade civil.

Kanindé, através da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), o Seminário teve como proposta discutir problemas da comunidade com membros da FUNAI, FUNASA, SEDUC e Prefeitura de Aquiraz.” (Diário do Nordeste, 10/04/2006. Não paginado)

Nesse fragmento de reportagem, fica clara a potencialidade dessas células internas, que empregam, suscitam e articulam o esteio político. Quando o movimento indígena necessita de práticas bem delineadas é mister a formação dessas entidades, pois é por meio de suas ações institucionalizadas que as demandas mais patentes ganham destaque, chegando a ser contempladas. Essas associações e conselhos proporcionam a ligação entre os indígenas, a sociedade não-índia e o Governo. Ao mesmo tempo, difundem esse *feedback* dentro da própria comunidade, apregoando ainda a vivência política em suas reuniões semanais ou mensais.

Muitas dessas documentações coletadas forneceram informações que indicam de que forma os índios constroem seu cotidiano e seu diálogo com os órgãos públicos – Fundação Nacional de Atenção ao Índio (FUNAI), Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Secretaria de Educação (SEDUC), Superintendência Estadual do Meio Ambiente (SEMACE), Prefeitura de Aquiraz, Ministério Público da União (MPU) e Supremo Tribunal Federal.

FUNASA. Índios terão água encanada e banheiros. Até o final do ano, 100% das casas de índios cearenses de quatro etnias reconhecidas pelo Governo Federal serão beneficiadas com água encanada e tratada. Além disso, também serão investidos recursos na construção de banheiro, elevando de 50 para 90% das famílias indígenas do Ceará com banheiros. [...] a FUNASA encerra hoje a I oficina de prevenção à DST/HIV/AIDS das populações indígenas cearenses. O curso é destinado a profissionais que trabalham com a saúde indígena, como professores agentes de saúde e lideranças. (Diário do Nordeste, 29/04/2004, Não paginado).

O extrato situa a fecundidade das políticas públicas em atenção à saúde indígena. Segundo as pesquisas em textos jurídicos,²⁶ bem como em dados da própria etnografia realizada, foi verificado ser esta área a que mais avançou nos últimos cinco anos. Ao longo dessas linhas, o leitor tem a impressão de que o cuidado com a integridade física dos indígenas cearenses está satisfatório, e isso de fato acontece. Porém, é igualmente perceptível um vácuo informativo no que diz respeito ao esclarecimento de que esta considerável

²⁶ Lei 8.080 de 19/09/1990. Lei 9.836, de 23/09/1999 e Portaria 70 de 20/01/2004.

melhoria em relação à saúde indígena é oriunda da força dos próprios índios organizados e ativos politicamente. O assistencialismo é uma herança marcante dentro dos movimentos sociais, entretanto, a busca pela autonomia e autogestão é patente no discurso das lideranças. Apesar de ser constituído de muitos conflitos, contradições e até autoritarismos, esse campo político vem delineando crescimento avantajado, tanto em percentuais estatísticos populacionais quanto na garantia de recursos públicos.

A visibilidade das mulheres na vida pública não é novidade, principalmente na área dos movimentos sociais. Elas estão, cada vez mais, empregando a marca feminina no curso das organizações. Concentram as responsabilidades das resoluções práticas, as quais o movimento político exige diariamente. E por conta disso, ditam as novas regras da prática do poder. Aumentam os casos de lideranças femininas que agregam determinação, força de vontade, inteligência e carisma pessoal. Todo esse “peso” social criado em torno da mulher contemporânea, como aquela que assume várias funções na comunidade, redimensiona o valor de seu papel, tanto no âmbito privado quanto no público. Nesta perspectiva, este assunto ganha destaque nos jornais: “As Iracemas de hoje não moram mais no meio da mata, nem falam a língua de seus antepassados, mas tentam preservar as suas lendas, a culinária, e os rituais [...] são mulheres fortes que lutam para se afirmar como índias em uma sociedade que nega a sua existência” (*Diário do Nordeste*, 06/03/2005. Não paginado). Como foram selecionados jornais que referenciavam a comunidade Jenipapo-Kanindé, foi natural aparecer com frequência a figura da cacique Pequena, que em 1994 tornou-se líder do seu povo, entrando para a História como a primeira mulher do Nordeste a assumir tal cargo dentro do movimento indígena. Em decorrência disso, muitos exemplares dos jornais foram dedicados, especialmente, à história de Maria de Lourdes da Conceição Alves, a cacique Pequena: “Uma prosa com a cacique. Todo dia ela faz tudo sempre igual. Mas a rotina de Maria de Lourdes da Conceição, não é nada sossegada”. (*O Povo*, 19/04/1997. Não paginado). No bojo de tanta exposição, cacique Pequena ganha todo um enlevo mítico, típico dos líderes carismáticos do movimento indígena, tais como o saudoso cacique Xicão, líder do povo Xucuru, índios de Pernambuco, e muitos outros.

É a pequena quem manda. A história de vida de Maria de Lourdes da Conceição Alves, 56 anos, se confunde com o movimento de organização dos índios Jenipapo-Kanindé. [...] Essa pequena, grande, poderosa, como as pessoas costumam dizer, rompeu com um costume ainda hoje presente nos índios cearenses. A designação só de homens para a função de cacique. [...]. “Tupã me consagrou!” - disse Pequena. (*O Povo*, 06/03/2002. Não paginado).

Compreendendo esse fenômeno como decorrente de um momento generalizado da realidade social brasileira, a mulher indígena alavanca sua condição social de simples figurante de um movimento político que tem as questões identitárias e culturais como bases de suas demandas.

Como foi apresentado, o manancial de temas noticiados constrói a imagem do índio como ator político atuante em busca de seus direitos. As matérias expressam o movimento político dos índios contemporâneos. Não ficaram ausentes a denúncia, a mobilização e a luta desse grupo social. Porém, contraditoriamente, foi perceptível, em muitas matérias analisadas, uma tendência à estereotipação. Ou seja, mesmo ganhando visibilidade como ator social, que se mobiliza através da luta política, o indígena, criado nas linhas dos jornais, muito se assemelha àquele personagem-mito comum nas obras do Romantismo literário brasileiro.

Nas imagens fotográficas que ilustram as matérias, aparece o índio trajado com cocares de plumas e saíotes de palha, evidenciando-se que, para ser reconhecido como tal, é obrigatória uma identificação visual “tradicionalista”. Outra forma de reforçar esta imagem é a escrita romantizada que as linhas jornalísticas manifestam. “[...] a tribo Jenipapo-Kanindé mora hoje em casas de taipa e telha, que em nada lembram as antigas ocas de um cômodo só cobertas de palha desde cima até a base.” (*O Povo*, 19/04/1999. Não paginado). Elege-se, portanto, o passado quinhentista das crônicas históricas como ambientação mais coerente para o índio da atualidade, uma postura incongruente com a realidade.

No início do século XVII, viveu a índia Iracema, os lábios de mel. A sacerdotisa que guardava os segredos da porção da Jurema e que deveria ser casta por toda vida. Lenda cearense e metáfora de criação do Estado, lançada por José de Alencar há 140 anos, ela pode ser atualizada nas índias que, hoje, lutam para sobreviver [...] em meio aos casebres [...] resistindo às investidas das grandes empresas que circundam a área indígena. (Diário do Nordeste, 06/03/2005. Não paginado).

Suas matas intocadas, seus costumes rústicos e tradicionalistas são retratos de uma identidade perdida que deve ser “resgatada” como se a cultura e a história não fossem dinâmicas, subjetivamente interpretadas e até estruturadas por meio de necessidades de origem política.

O apelo ao passado como momento paradisíaco maculado pelo “branco” é revivido nas introduções dos noticiários impressos. Suscitam interpretações que apregoam que o contato com o “branco” pode culminar na destruição da comunidade indígena.

Numa conversa com o Vida e Arte sob o pretexto de que hoje é Dia do Índio, Pequena mostrou por que aos 50 anos, casada, 16 filhos e 25 netos foi escolhida mandachuva de uma tribo com mais de 60 famílias e cinco hectares que diminuem a cada dia por culpa dos caras pálidas. (O Povo, 19/04/1999. Não paginado).

É patente a ânsia de encontrar, na realidade dos índios cearenses, permanências com esse Éden. Já que tal situação é inexistente no cotidiano, os jornalistas colhem pseudo-indícios e os elegem como marcas que atestam a legitimidade da identidade do índio de hoje.

O sensacionalismo rege a área da grande mídia e, por conta disso, os assuntos de maior notoriedade são os embates de “índio *versus* “branco” na luta pelo território. A notícia é veiculada como se fosse um caso isolado ou uma novidade. Como analisa SODRÉ (1999, P. 247) tal postura pode corroborar para o imperativo do desconhecimento e reforçar o preconceito direcionado aos índios:

Do mesmo modo como as elites de hoje rejeitam o racismo doutrinário ou evitam a pecha de “sujeitos da discriminação”, a mídia tende a negar a existência do racismo, a não ser quando este aparece como objeto noticioso, devido à violação flagrante desse ou daquele dispositivo anti-racista ou a episódicos conflitos raciais.

Os conflitos raciais – a relação do “índio *versus* o “branco” é um exemplo disto – na sociedade brasileira são noticiados pela mídia de forma camuflada, mesmo quando esta se apropria do discurso da “denúncia social”. O que o autor argumenta é que esta é uma realidade complexa e já historicamente estabelecida; contudo, esta complexidade **não** é esclarecida quando esta denúncia de *violação de conflitos* torna-se fato noticioso. Nesse momento, realizo uma conexão com o depoimento de Babi Fonteles, que abriu este capítulo: “Os movimentos sociais, ou minoritários acabam tendo visibilidade pelos problemas que, historicamente, não foram resolvidos no Brasil: a questão fundiária vai atravessando os séculos”. Assim é possível detectar um racismo mediático que pulveriza o senso comum através dos meios de comunicação de massa. Estes aparelhos mediáticos de grande veiculação reforçam preconceitos, não por abster-se de dar visibilidade aos índios, ou a qualquer outro grupo “excluído” (como homossexuais ou negros), mas por percebê-los com superficialidade e através de estereótipos. Ainda que estes possuam um potencial emblemático, remodelado pela luta indígena. Portanto, o meu constrangimento pessoal foi amenizado pela consciência

de que um fator tido como *negativo* pelos pesquisadores, o estereótipo, pode, em determinadas situações, está a serviço do movimento.

2.4 VEÍCULOS DE COMUNICAÇÃO ALTERNATIVOS PERTENCENTES AOS ÍNDIOS JENIPAPO-KANINDÉ

Fora os periódicos de grande divulgação, foram encontrados materiais audiovisuais e impressos – dois vídeos de denúncia social e um jornal chamado *Resistência Indígena* – produzidos internamente pelo movimento indígena Jenipapo-Kanindé.

Nos vídeos são narradas as dificuldades enfrentadas pelo povo Jenipapo-Kanindé no processo de demarcação de suas terras. Denunciam a disputa por recursos naturais, os conflitos fundiários, os impasses jurídicos e, principalmente, elaboram uma resposta à interpelação penal promovida pelos advogados da empresa do grupo Ypióca, que questionam em juízo a identidade indígena dos Jenipapo-Kanindé. São vídeos que tratam, portanto, da mesma problemática. Intitulam-se “Não Vale – Grito dos Excluídos”, duração de 12 minutos, e “Não Vale – Nota de Repúdio à ação da Ypióca”, com duração de 08 minutos. Ambos produzidos em 2007, ano em que o conflito entre a Ypióca e os índios Jenipapo-Kanindé²⁷ tomou proporções de grande visibilidade e que chegou a incitar retomadas – ações de força mais veemente e por motivação política, geralmente se configuram por ocupação de territórios, destruição de moradias de posseiros que habitam território indígena etc. – por parte da comunidade indígena.

Esses vídeos foram doados por lideranças jenipapo na ocasião da pesquisa etnográfica, porém não foram diretamente produzidos por eles, já que não dispõem da tecnologia de filmadoras, máquinas digitais de alta precisão, nem mesmo de computadores para edição. Assina a produção desse material Padre Domingos, um sacerdote que faz trabalho missionário junto ao povo Jenipapo-Kanindé há dois anos. O clérigo promove reuniões na Lagoa Encantada, com aprovação da comunidade, através de um grupo de jovens. Sua religião é a católica e sua vertente doutrinária é a Teologia da Libertação. Segundo os entrevistados, lideranças e demais índios, Padre Domingos é visto com muito apreço, pois

²⁷ Trata-se de uma grande polêmica envolvendo a empresa Pecém Agroindústria Ltda., do grupo Ypióca; a tribo Jenipapo-Kanindé; o professor titular do departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, Jeovah Meireles; o jornalista alemão Nobert Suchanek e o jornalista cearense Daniel Fonsêca. Muitos sítios virtuais divulgaram notícias sobre o caso, informando a respeito de reuniões, datas de manifestações públicas e divulgando listas de assinatura de apoio ao grupo “perseguido” pela Ypióca. Esse embate pode ser visualizado nos sites: <www.anote.org.br>, <www.terramar.org.br/oktiva.net/1320>, <www.portaldomar.org.br> e <www.overmundo.org.br>.

trabalha em prol do bem comum, promovendo celebrações religiosas, conscientizando o jovem, através do ideal da emancipação humana e de seu papel de elemento transformador da realidade social. Divulga a comunidade indígena fora dos limites da reserva e alavanca a auto-estima em torno da indianidade do grupo.

O curta-metragem, por assim dizer, “Não Vale – Nota de Repúdio à ação da Ypióca” exibe imagens da reserva da Lagoa da Encantada, destacando enfaticamente a beleza do local, ao mesmo tempo, em que, ao fundo, reproduz o som de instrumentos de percussão e maracas numa melodia que lembra os clássicos cânticos ritualísticos dos índios do alto Xingu. Após as imagens do ambiente físico, onde crianças brincam felizes nas águas de córregos e lagoas, frases de efeito são sobrepostas, tais como: “Há mais de vinte anos a Ypióca destruindo a Lagoa da Encantada e colocando em risco a sobrevivência da etnia Jenipapo-Kanindé”. E, no fim, há um chamamento: “Faça valer este grito”. Uma nova seqüência de imagens das lideranças trajadas, em momentos de debates e reuniões é exibida e tem como desfecho a aparição imponente da cacique Pequena, posicionando as mãos em sinal de oração.

O outro curta-metragem, “Não Vale – Grito dos Excluídos”, trata da cobertura da participação dos indígenas na passeata *Grito dos Excluídos*. Evento que acontece anualmente na cidade de Fortaleza, onde se encontram em assembléia para posterior caminhada as mais diversificadas “minorias” com suas reivindicações manifestadas em faixas e através do aparato sonoro dos “carros de som”. Os índios Jenipapo-Kanindé assumiram suas vestimentas como uniforme de combate, pintaram o corpo, gritaram palavras de ordem, dançaram Torém e, em consonância com os demais grupos presentes, marcharam rumo à Praia do Futuro, local marcado para a concentração. Em cima de um “caminhão de som”, tachado com uma enorme faixa negra pintada em letras brancas garrafais “NÃO VALE”, as duas maiores lideranças, cacique Pequena e sua sucessora e filha Juliana, cantaram o Hino Nacional e “puxaram” cânticos de Torém, ao mesmo tempo que uma grande roda foi formada ao ritmo dos cânticos reivindicatórios: “Nós somos índios brasileiros, nós somos aqui do Ceará. Nós somos Jenipapo-Kanindé, tamo aqui para o que der e vier. E nós queremos é nossa terra, nossas águas, tudo em nossas mãos. Pra poder plantar batata-doce, milho e feijão e vocês verem a produção”.

O apelo e a comoção estão a serviço do convencimento do espectador, no sentido de este sentir-se estimulado a abraçar a causa indígena. Assim esses vídeos de denúncia acabam tornando-se “armas” que impulsionam à luta.

Todo o clamor da expressão pública descrita até aqui foi transposto em formato de imagens. Ocasão ímpar para compreender como a identidade dos índios Jenipapo-Kanindé se

refaz e se atualiza dentro da organização política (CERTEAU, 1995, p. 249). Desta feita, nos encontros coletivos – onde o caráter político é bastante delineado –, os indivíduos personificam publicamente seu papel de categoria socialmente demarcada pelos limites da distinção cultural e social que lhes são atribuídas, por eles mesmos e pelos demais. Para se garantirem os direitos culturais específicos de cada grupo é necessário haver direitos políticos. Portanto, as relações estabelecidas pela cultura perpassam o esteio do poder e as feições de seu exercício.

A destinação desses vídeos é ignorada, como também não foi possível detectar a quantidade de cópias reproduzidas, sua distribuição, nem em que espaços foram divulgados. Porém, a difusão fora dos limites da reserva não é interesse deste texto. Por enquanto, importa que a “doação” desse material não foi feita de forma aleatória. A liderança que repassou essa documentação visual tem uma consciência de que esta consignação não foi à toa. Afinal, pesquisadores fazem parte do aglomerado que acompanha o movimento político; são difusores dos ideais defendidos pelos indígenas. Corroboram, dessa forma, na reelaboração da identidade cultural do grupo. “Dizer identidade humana é designar um complexo relacional que liga um sujeito a um quadro contínuo de referências constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo onde vive” (SODRÉ, 1999, p.34). O pesquisador, o advogado, o missionário, o jornalista, o gestor público, fazem parte desse “quadro contínuo”. As *assemblages*, configuradas dentro desse quadro, ressignificam valores no campo da produção simbólica dentro da comunidade em estudo.

Para os movimentos minoritários um passo importante para suas conquistas é ter notoriedade pública; portanto, o acesso a um meio de comunicação é fundamental. Vimos que o movimento indígena, vez por outra, aparece como assunto na mídia de massa. Esse foi o caso do manancial anteriormente analisado.

Mesmo promovendo uma imagem caricatural do indígena, a mídia pode ser um espaço proveitoso para a invenção e a afirmação da indianidade. “Agora a gente vive no céu, em relação a preconceito, mudou muito, depois que o nosso trabalho passou a ser divulgado. Aonde eu chego, eu digo que sou índia” (Glauciana Alves, índia Jenipapo-Kanindé, 21 anos, março de 2008). Esta exposição reverbera tanto na auto-estima do envolvido, como proporciona novas perspectivas de valoração da identificação do grupo indígena. “Auto-imagem, auto-estima são mobilizadores poderosos do ego” (*Idem*, p.252). Nesse caso, o préstimo à auto-estima decorre de interpretações positivas da identificação consignadas num jogo político, portanto, é apropriado que essas agitações minoritárias criem seus próprios meios de comunicação, pois o que é relevante, quando o movimento social ganha autonomia,

é a possibilidade da auto-interpretação. Daí torna-se essencial à criação de seu veículo particular de comunicação, que não necessariamente, tenha alcance nacional, como destaca SODRÉ (1999, p. 247):

É a compreensão dessa realidade que hoje faz surgir, em determinados contextos algo como a chamada “mídia indígena” – ou seja estratégias discursivas para resistir ao rebaixamento dos níveis de existência em termos econômicos, ecológicos e culturais. Trata-se de esforços com base comunitária (local), sem grandes investimentos financeiros e com um claro direcionamento político ideológico.

Essa disposição é evidenciada quando se lê o primeiro exemplar do jornal *Resistência Indígena*, uma publicação bimestral de cunho, exclusivamente, ideológico. O jornal foi encontrado na residência de Luís Paulo, um dos muitos líderes jovens da Lagoa da Encantada. Ele é *correspondente* dos Jenipapo-Kanindé nesse veículo de comunicação feito para “defender causas indígenas”. O nome de batismo do jornal é auto-explicativo e o editorial é taxativo, pois posiciona claramente a sua vertente discursiva no parágrafo de abertura: “‘Nunca vi jornal defender os pequenos. Eles defendem os grandes, os de cima,’ a frase da cacique Pequena, liderança Jenipapo-Kanindé, aponta, por oposição, o nosso principal objetivo: falar dos pequenos.” (Resistência Indígena, julho a dezembro de 2007).

O jornal é colorido e impresso em material reciclável e tem estruturação física similar à dos jornais mais conhecidos, com matérias destacadas, informativos e colunas do tipo Opinião. Segundo o mesmo prólogo, o periódico é fruto da parceria de ONGs²⁸ com o movimento indígena do Ceará. Atualmente, muitas comunidades estão em processo de ressurgimento indígena; a FUNAI iniciou o reconhecimento legal das etnias Kanindé, Potiguara, Tabajara, Kalabaça e Anacés. Formalmente, quatro etnias foram reconhecidas, a saber: Jenipapo-Kanindé, Tapeba, Pitaguary e Tremembé e são estas que a gazeta contempla nesse número bimestral. Cada uma possui um correspondente para compor a equipe, que também é formada por estagiários de Direito, Jornalismo e Pedagogia. Um conselho editorial – que não cita a origem de seus membros – em consonância com as etnias participantes, define os critérios de circulação dos números. A tiragem é de 3.000 exemplares, a distribuição é gratuita e sua execução é subsidiada por recursos da União Européia.

²⁸ Como já foi mencionado nesse artigo, muitas ONGs atuam dentro da comunidade Jenipapo-Kanindé, porém as mais antigas e conhecidas são a ADER (Associação para o Desenvolvimento Econômico-Regional) e o CDPDH (Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos).

O periódico é parte de um universo maior de ação dessas ONGs, que iniciaram um ambicioso projeto “de uma ação educativa de sensibilização sobre os direitos dos índios do Estado do Ceará ao desenvolvimento do respeito aos direitos humanos no Brasil” cuja articulação interliga outros eixos de atividades ao jornal. Esse empreendimento visualiza o índio como ator social e seu intento “é desenvolver um veículo de comunicação que [prime] pela participação direta dos próprios indígenas.” (Resistência Indígena, julho – dezembro de 2007, p. 01). Os assuntos mais relevantes a serem tratados são: o direito a terra, o direito previdenciário, a educação e a saúde. Esses temas são semelhantes aos mapeados pelos jornais de grande circulação. O diferencial é o teor da narrativa, que é ideológica, e o exclusivismo do enfoque nas matérias, já que raramente – somente em casos de denúncia – faz-se no periódico uma citação envolvendo os não índios.

A grade de assuntos é condensada nas temáticas terra e cultura. Exemplos de ações de retomada são apresentadas como favoráveis para o movimento, destacando o sucesso das negociações e referenciando as conseqüências positivas para as comunidades envolvidas. “Com a retomada [...] estamos mais unidos do que nunca”, (Resistência Indígena, julho – dezembro de 2007, p. 03) afirma correspondente Tapeba.

Muitas acusações que preenchem as colunas do *Resistência Indígena* são direcionadas, e a identificação dos opositores é claramente citada. Um obstáculo na luta pela terra é a demora da Justiça em julgar as causas indígenas. Nesse aspecto, o jornal acusa a FUNAI de ser um órgão incompetente, acomodado na burocracia em que se encontra, já que em sua conjectura federal deveria exercer uma maior pressão junto às instâncias jurídicas superiores. “Segundo os indígenas, o apoio da FUNAI só foi obtido após grande pressão.” (Resistência Indígena, julho – dezembro de 2007, p. 03). É dito pelos indígenas, a uma só voz, que não existe afinidade entre este órgão e o movimento; pelo contrário, os índios refugam a negociação de suas demandas via FUNAI, pois esta se abstém desta missão, que deveria ter como prioritária.

No âmbito da cultura, as tradições indígenas ganham pautas, como a valorização da prática medicinal dos mais antigos e do conhecimento que somente os indígenas possuem, que é a manipulação das ervas e o exato prognóstico de suas utilidades. “Você sabe que o remédio de boutique não faz bem à saúde do índio. O remédio da farmácia tem droga. O nosso remédio é tradicional, caseiro. Sendo nosso, a gente sabe como é pra tomar, a gente sabe como manobrar.” (Resistência Indígena, julho – dezembro de 2007, p. 07).

O objetivo principal do *Resistência Indígena*, manifesto no editorial, é estimular a participação **direta** do índio na feitura do mesmo. No entanto, esta postura não foi perceptível

nas notícias, na medida em que os índios comparecem no texto somente por intermédio de suas opiniões transcritas em trechos de falas de entrevistas. O único a assinar a autoria da matéria é o correspondente dos Jenipapo-Kanindé. Em seu texto intitulado *Sangue, dor e resistência*, descreve suas impressões durante o intercâmbio entre índios de Pernambuco e Ceará, promovido pelo CDPDH. Luís Paulo visitou a aldeia Xucuru, em outubro de 2007 e sua estadia parece ter sido uma experiência intensa vivenciada dentro da organização política de seus “parentes” pernambucanos. Ao longo de sua narrativa, a história de luta dos índios Xucuru de Ororubá foi redimensionada e ganhou um enlevo mítico e heróico quando caracterizou a liderança do saudoso cacique Xicão. O líder era dotado de personalidade firme, destemida e incorruptível. Sua liderança reta e honesta foi justamente a causa de seu assassinato. O jovem correspondente demonstra a comoção desta perda e a dimensão simbólica que reverberou dentro da comunidade Xucuru. “O cacique Xicão foi um grande líder para eles. [...] Xicão não tinha medo. [...] Foi assassinado em 20 de maio de 1998. Dor, saudade, sangue derramado. [...] O sangue de Xicão tornou seu povo mais forte.” (*Resistência Indígena*, julho – dezembro de 2007, p. 05).

É nesta matéria que o “claro direcionamento político e ideológico,” (SODRÉ, 1999, p. 247) é vivenciado na prática do jornalismo configurado pelo próprio ator social, membro de uma categoria minoritária que vem revisionando suas histórias, alavancando suas identidades e, por tudo isso, elegendo ícones de sua existência, exemplarmente aqui destacando o cacique Xicão.

O *Resistência Indígena* é um jornal institucionalizado, pois é produzido e estruturado pelas ONGs parceiras. O *layout*, a escrita e a pesquisa são determinados nos escritórios das entidades, apesar de estas acatarem, com exclusividade, as questões indígenas. O fato de o jornal está a serviço das etnias reconhecidas formalmente pelo Governo Federal é outro aspecto que limita a sua ação ao nicho do institucional. Ou seja, os atores sociais que ganham notoriedade e voz ativa são aqueles que se enquadraram na legalidade política, melhor dizendo, que se adaptaram ao jogo da negociação que permeia o campo político no jornal *Resistência Indígena*.

Já que a república representativa está em crise, o que é interessante de se compreender é como uma nova concepção de representatividade vem sendo construída dentro dos movimentos sociais; como esses micro-poderes negociam suas demandas com o Estado; como essas minorias pressionam o poder público ao reconhecimento de suas prioridades, até que essas pressões se configurem em políticas públicas baseadas no discurso do multipluralismo cultural.

Não existe ilusão de que, em uma sociedade neoliberal, o ideal da emancipação possa revolucionar as estruturas excludentes do Estado capitalista. Os movimentos sociais não são salvacionistas. Sua missão não é a cooptação de toda a “classe” oprimida para a sonhada revolução. Esta foi uma realidade almejada pela geração anterior. Esses conceitos não se aplicam à nossa contemporaneidade. Imperam hoje os arranjos classistas, onde grupos com afinidades culturais, em um contexto histórico específico, aglomeram-se pela defesa política de interesses comuns. E dessa forma, diligenciam parâmetros alternativos para a cidadania, esta “para as minorias, começa, antes de tudo, com o acesso democrático aos meios de comunicação. Só assim ela pode dar visibilidade e viabilizar uma outra imagem sua que não a feita pela maioria.” (BARBALHO, 2005, p. 37).

O caráter institucionalizado e “formal” do *Resistência Indígena* não retira dele o mérito de ser mídia de oposição, um veículo comunicativo voltado para uma categoria historicamente excluída. Por isso, declara seu potencial panfletário e, por que não dizer emancipador, quando é assumido o princípio de que o índio, enquanto consumidor emergente, é representado no seu próprio veículo, podendo desta feita enxergar o seu reposicionamento ontológico no mundo. Para os atores sociais envolvidos, enxergar-se através das linhas de um jornal voltado para sua realidade pode sim ser algo emancipador.

Este capítulo teve como resultado final perceber como foi estabelecido o campo de atuação dos índios Jenipapo-Kanindé e apresentar, no seu bojo de informações, a construção do referencial imagético dos índios Jenipapo-Kanindé. Tanto pela análise da mídia do não índio quanto pelas estratégias de comunicabilidade da etnia. Aqui vieram à tona muitos atores sociais que participam da arena do movimento indígena, mas obviamente os Jenipapo-Kanindé são os protagonistas destas linhas.

Hoje a conceituação de identidade é tão variável quanto a de cultura. A teoria antropológica modificou seus parâmetros analíticos à medida que seus pressupostos não davam mais conta das modificações constantes nos referenciais simbólicos dos grupos humanos estudados. Essas considerações são relevantes para se compreender o contexto em que os índios do Nordeste estão inseridos. É no movimento político que essas comunidades reafirmam e valoram seus referenciais de cultura e identidade, seus traços distintivos, enfim, sua alteridade.

Quando este movimento político está enraizado, como é o caso do campo indigenista no Ceará, essa alteridade se define, muito claramente, como emblema de luta para as minorias étnicas que exigem seu reconhecimento dentro da configuração social, e passam a galgar partilhas de territórios de forma mais equânime, exigidas dentro e fora do Estado.

O jornal *Resistência Indígena* pode ser enquadrado como mídia comunitária que estimula a reflexão interna dos Jenipapo-Kanindé sobre o que representam para si mesmos, bem como para o não índio e para o mundo. (ELHAJJI, 2005, p. 201).

Percebo então as estratégias mediáticas, aqui apresentadas, como elemento nodal na compreensão do espaço que os Jenipapo-Kanindé vêm constituindo dentro do movimento político mais amplamente apresentado. Um espaço de negociações simbólicas de grupos com identidades diferenciadas que organizam o mundo à luz de seus interesses e o representam através de práticas discursivas.

Veremos no capítulo seguinte como essa estruturação de sentidos é politicamente organizada dentro da comunidade dos Jenipapo-Kanindé, a partir da instituição formada a partir das necessidades internas de um ou mais subgrupos: as mulheres ou as mulheres alinhadas com a cacique Pequena.

CAPÍTULO 3

VISUALIZANDO O ALCANCE DO MOVIMENTO POLÍTICO DOS JENIPAPO-KANINDÉ

Nos anos anteriores à Constituinte, o movimento indígena acompanhou as tendências do movimento internacional, que se instalou na América Latina. Percebeu-se uma postura modeladora dos organismos financiadores internacionais em prol da defesa dos Direitos Humanos, e uma de suas vertentes foi a proteção ao meio ambiente. A partir daí, elegeu-se o índio como a figura simbólica diretamente ligada à causa ambientalista, ao mesmo tempo em que foi fortalecida a luta pelo direito à terra e a seu desenvolvimento sustentável.

Em torno de 1980, surgiram várias ONGs alinhadas à causa indígena, que eram financiadas por recursos de Igrejas européias e fundações voltadas para os Direitos Humanos. Ao mesmo tempo, intelectuais começaram a ter relevante papel na cena indigenista, tendo suas pesquisas, na área da Antropologia Social, financiadas pelo próprio Estado, por meio da CAPES, do CNPq e da FINEP. (HOFFMANN e SOUZA LIMA, 2002)

Essas pesquisas foram praticadas através de uma série de projetos direcionados à valorização da cultura indígena e à potencialização produtiva de suas terras, ações que iam na contramão da perspectiva produtivista do neoliberalismo, constituindo estratégias alternativas de desenvolvimento.

A universidade tornou-se pólo pulverizador de pessoal instrumentalizado para a intervenção social junto aos índios. Estudiosos prestavam serviço ao Governo através de consultoria antropológica, o que desencadeava uma série de projetos regionais envolvendo as populações indígenas. Muitos pesquisadores criaram também suas próprias ONGs que passaram a assumir a administração estatal, muitas vezes, substituindo suas missões, configurando o chamado Terceiro Setor, um espaço assumido por instituições que nem são públicas, nem privadas. Este setor é eminentemente político e corrobora para uma nova forma de redistribuição da riqueza e disputas contra-hegemônicas. (BALTAZAR, 1996)

Todo um ambiente favorável às questões indígenas foi difundido após a vitória na Constituinte: a República Nova, com sua abertura ao debate democrático; o movimento internacional, com seus organismos multilaterais; a Universidade, com a formação técnica e a legitimação teórica; e a Igreja, com sua renovação doutrinária. Com o tempo, o Estado não só patrocinava estudos que contemplassem a questão indígena, mas paulatinamente se integrava a essa tendência, modificando inclusive as estruturas governativas, desencadeando e acelerando o processo demarcatório.

Os foros indígenas passaram a contar com a participação de órgãos públicos, adaptando suas estruturas burocráticas, legislativas, executivas e administrativas. Essa situação demorou mais de uma década para se constituir e foi necessário um esforço de preparação de equipes especializadas e de programas voltados para os povos indígenas do Brasil. A FUNAI, a SEMAM, o IBAMA, a Procuradoria Geral da República etc. passaram a receber as reivindicações e transformá-las em demandas legais e, por fim, em políticas públicas.

3.1 A DESCENTRALIZAÇÃO POLÍTICA E A AUTO-DETERMINAÇÃO.

Não foi só o Governo que estabeleceu parcerias para as mudanças acima citadas. Os indígenas, através de seu movimento político, celebraram financiamentos com as agências estrangeiras. Estas **financiadoras** injetavam o patrocínio diretamente nas comunidades indígenas, sem passar pela intermediação de qualquer nível do Governo. Assim, ONGs e organismos internacionais depositavam – e continuam depositando – nas contas de conselhos e associações o benefício para seus projetos, cobrando, também diretamente, a prestação de contas, a moralização e a fiscalização.

Por um lado, esse novo arranjo foi decisivo para a explosão e fortalecimento das organizações indígenas locais. Por outro, a centralização e a união do movimento nacional perdeu sua importância. A partir dessa chuva de patrocínios, evidenciou-se a descentralização do movimento indígena, e atualmente muitas lideranças criticam o lado negativo dessa justaposição, alegando que a força da articulação política dos índios está muito debilitada pela desunião e pelo interesse particular, havendo desprendimento à causa ideológica.

O que se configurou foi uma centralização do movimento indígena nos anos anteriores à Constituinte. Este centralismo foi norteador e emancipador para os movimentos indígenas no Brasil. Contudo, após as eleições diretas, e, passados vinte anos, ele foi dando lugar a um parâmetro organizativo mais pluralizado, elevando as forças locais como pólos do poder político. Na análise dos estudiosos que acompanham essa trajetória, **o movimento saiu fortalecido**, principalmente, com o delineamento de uma rede de apoio, formada por ONGs indigenistas, que profissionalizam as lideranças indígenas e fornecem acompanhamento jurídico; por acadêmicos envolvidos com a causa, que pontuam debates e criam critérios de indianidade; pela imprensa, que vincula as demandas dos povos autóctones; e pelo próprio Governo, que vem ampliando seus serviços, tentando sanar as necessidades básicas dos índios, cada vez mais atuantes na defesa de seus direitos.²⁹

Dados estatísticos comprovam essa potencialização, apontando para um crescimento populacional indígena superior ao nacional.³⁰ Em 1998, os índios contavam 280 mil indivíduos, somando-se os que viviam desaldeados nos centros urbanos àqueles que foram reconhecidos legalmente. (HOFFMAN e SOUZA LIMA, 2002, p. 134). Embora representem 0,2% da população brasileira, os índios vêm se definindo como um dos grupos sociais que mais se destacam no que tange a participação mais ativa na administração pública. Cada vez mais, essa comunidade étnica deseja estar inserida na formulação, aplicação e avaliação dos programas do Governo.

De uma forma geral, o movimento indígena vem galgando algumas vitórias. Atualmente as demandas na área da saúde, geração de renda, desenvolvimento sustentável e educação vêm compondo a agenda de reivindicações do movimento. Contudo, paralelamente os obstáculos crescem, tanto que em 1996 foi aprovado o *Decreto nº 1775* que permite que os posseiros disputem, em juízo, o direito à terra, mesmo após finda a identificação pela FUNAI.

²⁹ Essa ampliação a que me refiro pode ser dimensionada na aprovação de decretos e leis na área da educação e da saúde. Essas leis são oriundas do reconhecimento do movimento indígena, por parte do Governo. Apesar de serem esparsas e idealizadas, as políticas públicas aplicadas nesses dois campos têm contribuído para melhoria de vida na comunidade, pelo menos na reserva indígena Jenipapo-Kanindé.

³⁰ O levantamento é do Instituto Socioambiental, uma das ONGs mais respeitadas que trata da questão indígena.

O que está ocorrendo, na maioria das aldeias, é que os posseiros, apegados ao direito do contraditório, estão acionando este decreto para reclamar suas titulações fundiárias, levando a justiça a revisar todo o processo demarcatório, por isso, a maior parte das demarcações estão paradas ou em andamento. O que se observa é que lutas iniciadas há mais de vinte anos não se consolidam e esmorecem a batalha diária das lideranças indígenas, dificultadas pelos planos de desenvolvimento dos Governos federais e regionais que agem em consonância com a iniciativa privada

Muitos interesses econômicos obstaculizam o avanço da legislação indígena no Brasil. Existem pressões de elites regionais, dentro do Congresso Nacional que são contrárias à homologação das reservas indígenas. Elas definem o destino de toda uma coletividade, protelando o que seria a maior vitória do movimento indígena; a demarcação. Um exemplo disso é o “novo” Estatuto das Sociedades Indígenas que tramita no Legislativo desde 1991, sem previsão para ser votado e aprovado.

Ao longo dos séculos XX e XXI, organismos internacionais, comunidade científica, movimento indígena, organizações governamentais, não governamentais e opinião pública aprovam convenções que “deveriam” reger a ação estatal para as populações autóctones. As mais recentes são a Convenção nº 169³¹ da OIT, de 1989, sobre Povos Indígenas e Tribais; e a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, de 2007. A partir delas, visualiza-se o reconhecimento dos índios enquanto sujeitos coletivos com identidade étnica diferencial, e o mais importante: manifesta-se que estes são portadores de direitos históricos e dotados de autonomia para gerir os seus destinos e valores culturais. Em nível nacional, a Constituição indica a revisão das propostas pelas convenções citadas, mas não significa garantia de terra, ou pelo menos cumprimento do que está no papel, afinal, “apesar de reiterados prazos legais, o Estado só finalizou o processo de reconhecimento jurídico de cerca de 40% das terras indígenas, também não tem cumprido seu papel legal de proteção às áreas indígenas, a maior parte delas sofre invasão.” (*Idem*, p. 139-140). Portanto, é perceptível um crescente reconhecimento legal e social dos índios enquanto sujeitos políticos, embora permaneça um descompasso e um abismo enorme entre vitórias de visibilidade e realização de ações políticas e práticas voltadas a estes sujeitos.

Este “vácuo” é reforçado pelo Estado neoliberal. Nele o executivo vem perdendo sua força de atuação e o estado mínimo impossibilita o cumprimento do que foi acordado. Como reiteram ALVAREZ, DAGNINO E ESCOBAR (2000, p.15) “As políticas neoliberais

³¹ Essas convenções possuem um peso legal relevante, já que influenciam as cartas constitucionais dos países signatários, no sentido de servir como parâmetro para ajustes e atualização nas políticas públicas nacionais.

introduziram um novo tipo de relação entre Estado e a sociedade civil e apresentaram uma definição distintiva da esfera pública e seus participantes, baseada numa concepção minimalista do Estado.” Assim, o Estado brasileiro não detém mais a força de concretização das políticas – que era sua característica na década de 80 do século passado –; ao contrário, vem-se estabelecendo uma flexibilização da ação pública.

Na política indigenista, houve uma transição do modelo centralizado, em que somente a FUNAI detinha o bojo da política oficial, para uma nova condição, onde vários órgãos governamentais atuam na difusão das ações públicas indigenistas, envolvendo setores da justiça, agricultura, saúde, educação e meio ambiente com comunidades locais na criação de fóruns para debater os caminhos para o desenvolvimento alicerçado na participação comunitária.

Nessa abertura, as células gestoras e participativas da sociedade civil e da comunidade indígena atuam mais proporcionalmente e qualitativamente, tornando-se até gerentes das atividades, assumindo responsabilidades, antes, exclusivas da FUNAI. VERDUM (2002) considera que a emergência das lideranças indígenas nos ditames políticos do Brasil foi possível através da conscientização dos próprios indígenas para a necessidade de auto-organização; da democratização mais ampla da sociedade nacional, do desmantelamento das estruturas do modelo tutelar encabeçado pelo Estado e, por último, do contexto de fomentação do campo transnacional, análise que abriu este capítulo.

O discurso suscitado pelo contexto descrito pelo autor é o que há de mais contemporâneo na agenda da política indigenista, e toda estratégia direcionada aos índios adapta-se a sua visão de mundo, a sua construção histórica, a seus valores e a seus interesses futuros.

Com a luta pelo reconhecimento legal, o movimento indígena potencializou suas ações e o modelo tutelar que norteou a FUNAI encontrou seu fim, pelo menos do ponto de vista formal, o que não significou o fim do clientelismo. Novas roupagens destas ações ainda resistem sob outras dimensões; afinal, foram séculos de padrões de tutela impostos pelo Governo. Somente há alguns anos, a lógica da autonomia vem se difundindo no movimento, porém não é uma constante. Carências econômicas sofridas pelas comunidades indígenas fazem com que estas apelem ao assistencialismo, por ter um resultado mais direto e em um curto prazo. Não se pode idealizar o movimento indígena como, permanentemente, politizado e auto-suficiente. Sabemos que as negociações diárias obedecem a uma lógica muito

particular e complexa, onde, muitas vezes, o assistencialismo é cobrado.³² Então, apesar de ser uma tendência, a auto-suficiência varia com o grau de conscientização e de carência econômica da comunidade indígena. O fato é que a autonomia na gestão interna das aldeias é uma realidade cada vez mais perceptível.

Através de uma série de estudos realizados pelo Núcleo de Estudos de Políticas Públicas da UNICAMP, concluiu-se que este esmigalhamento do poderio público é muito variável, suscetível a construções históricas e políticas particulares. De maneira geral, a descentralização é coordenada pelo próprio Governo e define-se por uma condução de função de uma jurisdição superior para jurisdições inferiores (BALTAZAR, 1996, p. 42). A abstenção do Estado possui variantes, sendo necessário diferenciar as instâncias em que ocorre essa ausência:

- a) Delegação: é a transferência de uma ou mais competência de um titular de uma função para outro, dentro de um mesmo órgão, ou de uma mesma rede administrativa. É feita através de um ato administrativo revogável e, geralmente, tem duração limitada.
- b) Desconcentração: é a transferência, geralmente mais durável, de um conjunto de competências, mas também dentro de um mesmo órgão ou de uma mesma rede administrativa.
- c) Descentralização: a diferença da delegação e da desconcentração, a descentralização envolve uma transferência entre diferentes “personnes publiques” e uma transferência não só de competências concretas de aplicação, mas também de funções e de capacidade de definir objetivos.

Vimos que, na descentralização, o Estado cede as suas competências executoras, bem como seu papel “tutorial” na sociedade, isso implica em um novo direcionamento das políticas públicas, remodelando, enfim, as regras do jogo político. Nas políticas indigenistas, o que vem ocorrendo é que o movimento social vem imprimindo sua identidade étnica no momento da criação das práticas políticas, o que chega a redimensionar o *locus* do poder nas jurisdições locais. Esse deslocamento interfere na concretização dos serviços, situação em que micro-poderes – por exemplo, associações – adquirem autonomia de decisão e planejamento. Isso acontece em casos em que uma unidade operativa é criada para agilizar a administração, ou para estreitar os laços entre Governo e população, como veremos adiante na criação do Conselho de Saúde Indígena Jenipapo-Kanindé.

³² Por exemplo, na aldeia da Encantada, os Jenipapo-Kanindé exigem a doação de cestas básicas mensais, por parte do Governo.

Apesar da diversidade das acepções sobre este assunto, os estudiosos desse fenômeno, utilizam, em sua grande maioria, o termo **transferência** – de responsabilidades, de serviços, de gestão, de funções etc. Desejo chamar atenção para o fato de que esta descentralização ocorrida no âmbito federal, estadual e municipal corrobora para maior participação comunitária, e a partir desta as demandas sociais ganham mais representatividade. Como a descentralização é de difícil definição, escolhi dois aspectos presentes na comunidade que estudo para, através deles, apresentar essa configuração: no âmbito federal, discutirei o alcance das leis de saúde e educação mais atuais; e em nível local, discorrerei sobre a dinâmica da AMIJK, uma das células gestoras da aldeia, instituição indígena onde o poder assume diversas facetas.

3.2 BASES LEGAIS PARA EDUCAÇÃO E PARA SAÚDE INDÍGENA JENIPAPO-KANINDÉ.

Na tentativa de construir uma percepção acerca da forma como o Governo Federal tem referenciado o movimento indígena, particularmente os índios Jenipapo-Kanindé, pretendo realizar uma reflexão sobre as características gerais dos textos jurídicos criados para adequar a política pública à educação e à saúde dos índios.

Atualmente, existem cerca 220 povos indígenas, ocupando 12,54% do território nacional, contando com um total aproximado de 734.131 indivíduos que falam 180 línguas diferentes³³. Apesar de ser considerada uma minoria em relação aos índices da população brasileira, a comunidade indígena tem se mostrado atuante e interessada na administração de seu futuro, tanto que é patente o crescimento da representação indígena nas manifestações públicas, ou até nas casas legislativas dos municípios e federações, elegendo vereadores e deputados. O território latino-americano constitui um esteio político profícuo a esta mobilização. Em alguns países, o número da população ressurgente é de até 60% – na Guatemala, por exemplo. (ALVAREZ, DAGNINO E ESCOBAR, 2002, p. 269). Esta população desafia a administração pública, pois busca incessantemente a plena representação política. Utilizando-se do pretexto étnico, os guatemaltecos objetivam unificar o movimento

³³ Os dados mais atuais são do IBGE, advindos do censo demográfico realizado em 2000. Um estudo comparativo revelou que, nos últimos trinta anos, foi registrado um constante aumento dessa população. Especialistas – John M. Monteiro (2000), por exemplo – questionam esta estatística, já que o critério utilizado para a contagem foi a cor da pele, desconsiderando-se a auto-identificação étnica. Se este quesito fosse o válido, o número aumentaria consideravelmente.

“pan-indígena”, não só elegendo seus participantes nos cargos públicos, mas transformando o próprio Estado.

No Brasil, a partir da década de 90, o movimento indígena também vem renovando valores e reforçando certos traços tradicionais da cultura para “dar cara” à política cultural do Estado, colocando em ação elementos simbólicos de sua condição e modificando a representatividade no país. A abertura social analisada por ALVAREZ, DAGNINO e ESCOBAR (2002, p. 26) representa uma realidade proposta por estes movimentos sociais que enfatizam a democracia, pela ótica da pluralidade:

[...] os objetivos dos movimentos sociais contemporâneos, às vezes vão além de ganhos materiais e institucionais, na medida em que afetam as fronteiras de representação política e cultural, bem como a prática social, [...] na medida em que as políticas culturais dos movimentos sociais realizam contestações culturais [...] transformando a cultura política dominante, na qual se movem como atores sociais [...] e os novos cidadãos que emergem dos fóruns de participação e conselhos populares questionam radicalmente o modo como o poder deve ser exercido, em vez de tentar meramente conquistá-lo.

Os índios anseiam por um reconhecimento legal, por meio da diferença cultural, ao mesmo tempo que reivindicam direitos iguais e combatem o preconceito. Nessa perspectiva, o movimento indígena cria frentes de tensão, estimulando a democracia, e acaba por forçar o Estado a ampliar os serviços públicos.

3.2.1 AS MUDANÇAS CHEGANDO À ÁREA DA EDUCAÇÃO.

Assim, em 1999, foi aprovada pelo Conselho Nacional de Educação a categoria **Escola Indígena** no país, tendo na educação intercultural, e na autonomia de “normas e ordenamentos jurídicos” sua característica definidora, além de ser “coletiva, específica, diferenciada, multicultural e multilíngüe”. (GRUPIONI, 2006, p. 53).

A escola indígena é organizada pela participação da comunidade, levando-se em consideração as especificidades sócio-lingüísticas, religiosas, econômicas e culturais de cada povo. O método de ensino-aprendizagem e os materiais pedagógicos são produzidos pela própria aldeia, porém obedecendo às diretrizes curriculares da LDB e à Constituição brasileira.³⁴ Na teoria, a escola indígena é uma ferramenta da afirmação identitária da

³⁴ Os textos jurídicos de referência na educação indígena são: artigos 210, 215, 231 e 232 da Constituição Federal – 1988; artigos 26, 32,78 e 79 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – 1996; Parecer 14 e

diferença e *locus* de revitalização da cultura e pode ser caracterizada por sua vocação ideológica, pois assume a função de formar novos quadros de lideranças e ensinar sobre as leis que asseguram os direitos indígenas. Contudo, sua missão educacional não é restrita ao fomento da etnicidade. A formação que oferece deve ser compatível ao mercado de trabalho; afinal, o índio deseja melhorar sua condição material e não se exime da convivência com a sociedade neoliberal.

Em um âmbito nacional, a operacionalização das escolas indígenas é dificultada, dada a diversidade e a autonomia dos projetos curriculares de cada etnia. Em *site* oficial,³⁵ o Governo assume a dificuldade na regulamentação e na avaliação do ensino ministrado por esta categoria, que varia de acordo com as construções históricas de cada Estado. O historiador e antropólogo Max Maranhão, afirma que, no Ceará, as reformas do ensino indígena foram bem sucedidas se comparadas ao resto do Nordeste, pois aqui esse processo foi desencadeado pela boa relação estabelecida entre políticos locais e organismos internacionais, o que possibilitou “um bom trânsito nas agências multilaterais de financiamento.” (AIRES, 2007, p. 09).

Em 1998, a implementação de políticas educacionais específicas foi colocada em prática pelo Programa de Expansão da Escola Indígena no Ceará; e, nesse bojo, a SEDUC impulsionou as reformas necessárias, tais como: a construção de sedes escolares, a formação de jovens no curso de magistério indígena, a preparação de materiais didáticos para cada etnia etc. Tudo isso foi reflexo de demandas e pressões do movimento indígena cearense desde a década de 80. Para AIRES, a participação do órgão oficial no cenário indigenista possibilitou uma agenda de ação política com recursos humanos e materiais, bem como a capacitação e a reciclagem dos professores indígenas, estes últimos transformados em ativistas das sociedades indígenas.

Essa é uma realidade comum à comunidade Jenipapo-Kanindé, onde as lideranças mais incisivas do local são formadas no curso de magistério, sendo que a maioria ocupa cargos de professores na Escola de Ensino Diferenciado e cobra melhorias, além de fiscalizar o trabalho da SEDUC.

Apesar de existirem políticas contemplativas na área da educação, e de haver uma agenda formalizada de sustentação do ensino indígena no Ceará, as dificuldades na administração das escolas fazem parte do cotidiano dos povos indígenas. É comum o drama

Resolução 03 do Conselho Nacional de Educação - ambos de 1999; Plano Nacional de Educação – Lei nº 10.172 – 2001; e Decreto Presidencial 5.051 – 2004, ligado a já citada Convenção 169 da OIT.

³⁵ <http://portal.mec.gov.br>

do fim precoce da merenda escolar, muito tempo antes do previsto, o que faz com que os professores terminem a aula uma hora mais cedo, por não ter alimentação para os alunos. “As crianças ficam indispostas e dispersas” (Carline, professora indígena).

Outro prejuízo foi o fim da prática de dançar o Torém todas as sextas-feiras, costume regulamentar do calendário da escola, momento importante para a divulgação e fortalecimento da cultura indígena Jenipapo-Kanindé.

Atitudes que almejam transformações dessas realidades revelam a roupagem do protagonismo que os índios assumem na relação com a gestão pública, enfatizando o caráter participativo e fiscalizador da atual cidadania empreitada pelo movimento. Tal perspectiva está grafada no prédio da escola, onde foi pintado o seu objetivo de ensino: “Nossa escola tem por missão assegurar um ensino de qualidade para os alunos e alunas, tornando-os cidadãos críticos, podendo assim defender seus direitos sem deixar de praticar sua cultura.”

3.2.2 AS MUDANÇAS NA ÁREA DE SAÚDE: IMPLEMENTAÇÃO DO SISTEMA DE SAÚDE INDÍGENA

Educação e saúde de qualidade são temas sempre atuais nas assembleias dos povos indígenas. O ano de 1999 foi muito importante para essas áreas, já que o movimento consegue aprovação de leis direcionadas para a realidade de cada povo. Assim foi na saúde, quando o Ministério da Saúde instituiu, em 27 de agosto de 1999, o SASI, espécie de apêndice do SUS com funcionamento exclusivo para o índio.

O subsistema possui a mesma concepção de saúde do “branco,” que no seu universo deseja contemplar alimentação, moradia, saneamento básico, meio ambiente, trabalho, renda, transporte, lazer e acesso a bens e serviços, na garantia do bem-estar físico, mental e social. O SASI recebe financiamento da União e até aí os dois sistemas são semelhantes, porém, para o índio, foi criado um órgão exclusivo, a FUNASA. Na PORTARIA Nº 70, de 20 de janeiro de 2004 foram restabelecidas as suas funções de executora das ações voltadas a saúde indígena, como a assistência farmacêutica, o cadastramento de um banco de dados sobre a saúde das etnias brasileiras, a proposição de critérios para alocação de recursos e a articulação melhorias junto ao Ministério da Saúde, a FUNAI, a SEMAM, o IBAMA e demais órgãos que, conjuntamente, praticam a política pública de saúde indígena. Analisando o conteúdo das legislações de 1999 e 2004 e comparando com a de 1990, a mais relevante transformação na concepção da política pública de saúde para os índios foi a descentralização dos serviços

prestados e a redistribuição de subsídios que antes ficavam centralizados no SUS e na FUNAI, ambos sucateados e em decadência.

Apesar dos problemas de toda descentralização,³⁶ o subsistema de saúde indígena é racionalmente hierarquizado e regularizado. Obedece a parâmetros nacionais quando da organização e fiscalização, porém está atualizado com a reivindicação de participação dos indígenas, pois estes são responsáveis por informar sobre suas demandas e discutir a qualidade do sistema em nível local. Essa articulação entre movimento e instâncias superiores de administração é apregoada por intermédio de Conselhos locais e distritais, formados pelos próprios índios. O texto legislativo é direto e prático, e os índios têm demonstrado satisfação; porém, cada contexto deve ser submetido a críticas.

O núcleo desse sistema de saúde são os DSEI, administrados pela FUNASA. Esta deve estar voltada para todos os índios, porém, no Ceará, somente quatro etnias são reconhecidas oficialmente, o que pode ser um indício que explica a eficiência de sua gestão. Muitas etnias ressurgentes vêm reivindicando assimilação ao SASI, e nas reuniões do Conselho Distrital, esse ambiente torna-se uma arena de conflitos latente.

Os DSEIs – delimitações geográficas, demográficas e etnoculturais – são representantes do Estado e, por isso, coadunam a rede de saúde ligada ao SUS para garantir o atendimento de média e alta complexidade. No caso de cirurgia ou internação de emergência, o indivíduo é conduzido pelo transporte pertencente à tribo e assume a vaga, que já lhe é destinada por ser um índio.

Antes quem fazia tudo era o “branco” e hoje a gente escreve o projeto, dirige o dinheiro e tem o talão de cheque para o próprio presidente fazer a prestação de contas. O Governo federal está tendo a visão de que o índio não é mais aquela pessoa tão calada ou mesmo tão obediente. Nós manifestamos opinião e queremos administrar esses recursos porque só nós sabemos das nossas dificuldades e necessidades. Por mais que eu diga exatamente o que nós precisamos você não está o dia a dia aqui na aldeia e não está vivenciando a nossa realidade. (Juliana Alves, presidente do Conselho local de saúde indígena, 22 anos, dezembro de 2007)

No pólo de saúde, o médico, a enfermeira e a dentista são pagos pelo Governo para trabalhar, com exclusividade, na Lagoa da Encantada. Os fóruns locais decidiram que nenhum

³⁶ BALTAZAR (1996) enumera vários problemas na condução de reformas de descentralização coordenadas pelo Estado. Algumas delas são: incrementação de novos órgãos políticos administrativos, **sem que desapareçam outros**; pouca renovação na maneira de fazer política e considerável redução de gastos públicos para áreas sociais, havendo transferência de funções e não de recursos.

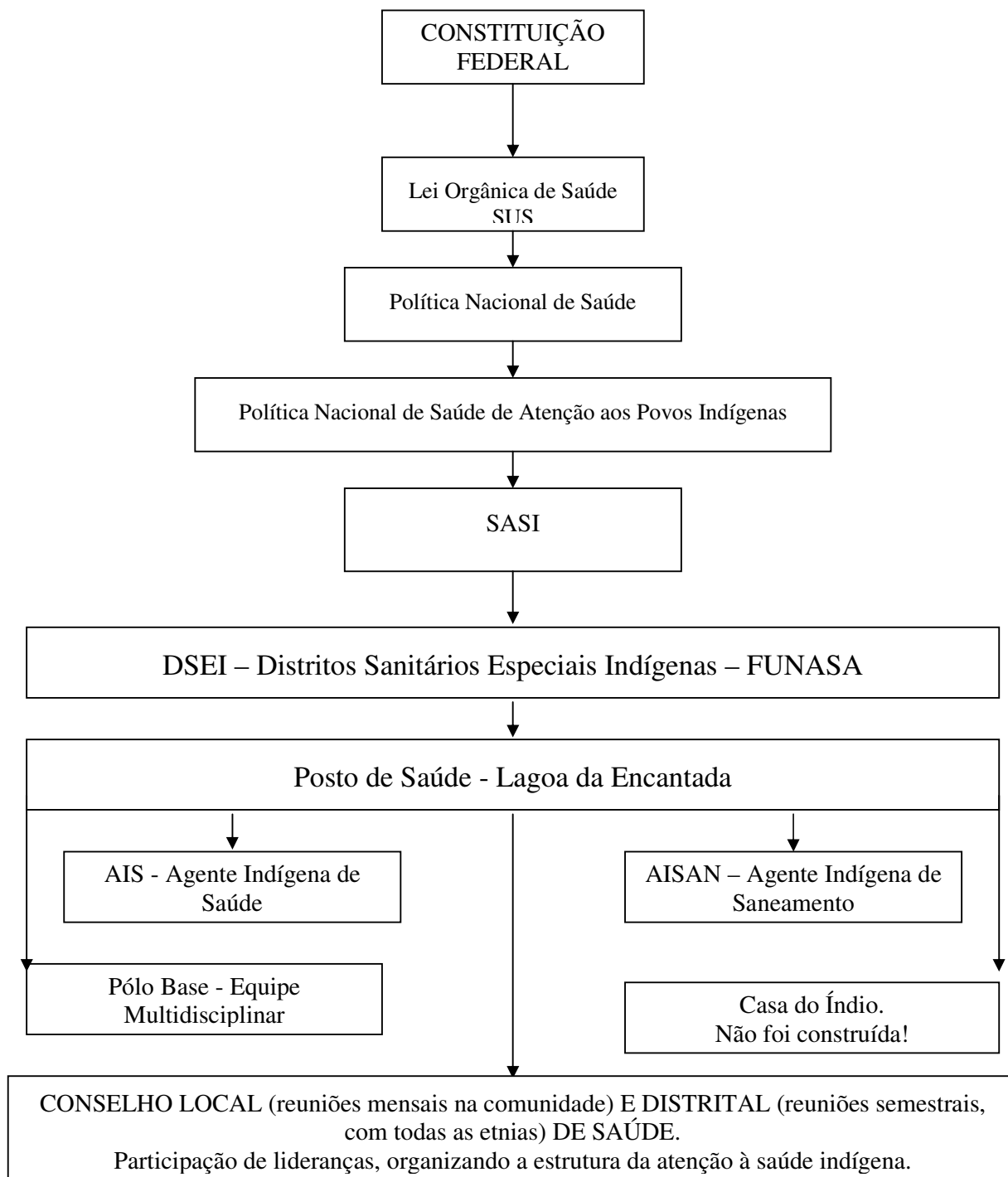
outro funcionário deveria ser “branco.” Os três citados seriam a única exceção; isso porque não existe nenhum jenipapo médico, enfermeiro ou dentista. Mesmo assim, conseguiram vagas para duas índias em cursos de Técnico em Enfermagem e contrataram uma empresa para capacitar dois moradores para o serviço de vigia do posto de saúde. A preocupação do movimento político dos Jenipapo-Kanindé é tornar a comunidade cada vez mais independente do “branco.”

Os componentes dos DSEIs se concentram dentro da reserva indígena, garantindo que o atendimento médico-odontológico-farmacêutico seja direcionado para as necessidades exclusivas dos índios. O posto de saúde é a sede física e possui gestão interna. Nele situam-se o ambulatório, as salas de atendimento clínico, as secretarias, a cozinha e a sala de reunião. Para realizar a ponte de ligação entre a comunidade e os órgãos gestores existem os agentes indígenas de saúde e saneamento (AIS e AISAN). Eles ajudam na execução da política interna dos DSEIs, divulgando informações, organizando dados, supervisionando construções e corroborando o trabalho diário, sempre que necessário. A organização do DSEI é alicerçada nos serviços prestados nos postos de saúde. A equipe é composta por vários profissionais da área; por isso, é chamada de multidisciplinar. Cabe à CASAI apoiar os atendimentos de média e alta complexidade (capítulo V do artigo primeiro da Portaria nº 70).

Na Lagoa da Encantada, existe toda a estrutura citada, com exceção da Casa do Índio, espécie de pronto-socorro, que ainda não foi construída. O médico e a dentista atendem três vezes por semana nos consultórios do posto e a enfermeira cumpre expediente diário na localidade. O pólo-base ocupa a mesma estrutura física e a equipe multidisciplinar é composta pelos agentes de saúde e saneamento, pelos funcionários “brancos” e pelas lideranças que compõem o Conselho Local de Saúde. Todo esse pessoal é coordenado pela presidente do Conselho.

Para melhor compreender e visualizar a organização da política de saúde indígena, construí um organograma imaginado a partir das informações contidas nos textos jurídicos até aqui citados.³⁷

³⁷ Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990, que regula os serviços de saúde do Brasil – SUS; Lei 9.836, de 23 de setembro de 1999, que instituiu o SASI; e Portaria 70, de 20 de janeiro de 2004, que aprovou as diretrizes da gestão da política nacional de atenção à saúde indígena.



Como foi apresentado, o sistema é hierarquizado e burocratizado - o que o adapta à lógica dos serviços públicos - de modo geral. O seu diferencial é que boa parte dos subsídios destinados a sua sustentação não passa pela esfera dos Estados e dos municípios, e o direcionamento desse dinheiro é determinado por meio das reuniões dos conselhos.

Para **a maioria** das ações decidida na aldeia da Encantada, os dividendos são repassados diretamente para a FUNASA, e esta desenvolve ações na localidade, com maior frequência do que, por exemplo, a Secretaria de Saúde do município de Aquiraz, que presta serviço a todos os seus distritos. O importante a se perceber é que mesmo com a

burocratização, o SASI consegue encurtar o caminho, contemplando mais rapidamente as demandas da comunidade.

Vejamos, então, um caso típico da relação estabelecida entre FUNASA e índios (Jenipapo-Kanindé).³⁸ Até o final da década de 80, a condução dos doentes para o hospital mais próximo, no Iguape, era feita em redes ou cadeiras. A reivindicação da compra de um automóvel, destinado a estes casos, já era uma demanda antiga dos jenipapo. A FUNASA informou aos índios que havia recurso para manutenção de viatura, mas não para uma aquisição. Partiu de um dos moradores a idéia de utilizar os serviços do único habitante da reserva possuidor de carro; afinal, este costumava cobrar pela condução automotora de qualquer um que solicitasse. A idéia foi amplamente acolhida e levada, pelo conselho, ao órgão federal. A partir de então, a FUNASA arcou com as despesas e atualmente a comunidade conta com o carro, sempre disponível; e o dono da condução é pago pelo trabalho e pela manutenção do automóvel. Deve-se destacar que este tipo de parceria é previsto nas leis.

O movimento indígena Jenipapo-Kanindé concorda que a Lei está sendo flexibilizada e o acesso aos serviços públicos está mais ampliado, porém as mudanças ainda são limitadas. Compete à FUNASA planejar, coordenar, executar, supervisionar e avaliar as ações dos programas e as práticas do campo da política pública de saúde indígena; e **criar normas**, como já foi dito, para alocação de recursos. Essa concentração de atividades no órgão do Governo é considerada uma limitação por aqueles que compõem o movimento. No texto jurídico, essa restrição é notória ao longo do texto da *Portaria 70*, quando o relator discorre ao longo de 33 capítulos sobre as funções e competências **dos órgãos públicos** e resume em 03 capítulos a **missão do conselho distrital de saúde indígena**, claramente limitando o campo de ação do índio ao âmbito local e interno.

Esses capítulos estão concentrados no artigo 7º e determinam a competência da organização indígena nos seguintes termos: I - Aprovar e acompanhar a execução do plano distrital de saúde indígena; II - Acompanhar as ações dos conselhos locais de saúde; e III – Exercer o controle social das atividades de atenção à saúde indígena. Fica determinada, na *Portaria 70*, a implantação de dois tipos de conselhos indígenas: o local e o distrital. Cada comunidade estrutura o seu núcleo gestor e estes se reúnem a cada trimestre na sede da FUNASA para estabelecer o conselho distrital, que decide, como vimos, os encaminhamentos práticos a serem estabelecidos em cada localidade, tudo monitorado pela fundação. Ou seja,

³⁸ Episódio acompanhado nas reuniões do Conselho Local de Saúde nos meses de outubro a dezembro de 2002.

as organizações indígenas assumem o papel de controle interno para viabilizar as ações que já foram previamente decididas no âmbito federal (Ministério da Saúde) e no âmbito regional, em cada sede estadual da FUNASA.

Apesar desta limitação, o exercício das atividades pelo conselho tem sido positivo para a comunidade, que reconhece as conquistas na área de saúde nos últimos três anos.

O Conselho de Saúde da aldeia Jenipapo-Kanindé é conceituado pela FUNASA-CE como “o mais participativo” (fala de uma das funcionárias da Fundação, em reunião distrital em maio de 2007), e isso faz a diferença, principalmente quando é necessário agilizar o processo de execução e direcionamento da política indigenista. O “sucesso” do conselho deve-se a um rígido acompanhamento de sua presidente, que também acumula os cargos de vice-presidente do Conselho Distrital de Saúde do Estado, vice-presidente da AMIJK e agente indígena de direitos humanos. Seu nome é Juliana Alves, herdeira de sangue e de força política de Pequena; e, com 22 anos, já apontada como a nova cacique.

A jovem possui uma forte autoridade, e sua opinião é sempre requisitada e considerada. Juliana foi eleita, há três anos, presidente do CLSJK, mas percebeu, no primeiro ano de mandato, que a participação dos membros da comunidade estava escasseando. À medida que os partícipes desinteressavam-se da “luta,” as decisões centralizavam-se em sua pessoa; por isso, a cobrança pública aumentava. Essa exigência tornou a sua administração um “fardo.” Por conta disso, resolveu cobrar a opinião da comunidade: instituiu que os moradores só teriam acesso ao serviço de saúde se comparecessem às assembléias, definiu uma data fixa para as reuniões e outorgou que cada família deveria enviar um representante, sendo sua participação documentada nas atas, através da assinatura.

Eu não via muita participação na Encantada, nem na associação das mulheres, nem no conselho indígena. No conselho de saúde, eu tô vendo hoje. Eu falei que todas as comunidades possuem suas regras e a nossa é **que, se não participar vai ficar sem o benefício**; a gente se reuniu e coloquei essa regra, exatamente por não haver uma participação. Antes vinham pra reunião em torno de 15 pessoas, e às vezes até menos. A gente sentou e conversou que tinha que ter umas regrazinhas do conselho de saúde. A família mandaria um representante e com isso teríamos 75 pessoas participando e recebendo o benefício. Se tivermos 30 ou 35 só essas recebem o benefício, o resto fica sem o benefício. Quando chega um vale transporte, eu vou lá no livro de ata e só dou o vale transporte para a pessoa que participa das reuniões e assinam nesse livro de atas. (Juliana, 22 anos, dezembro de 2007).

A priori toda a comunidade deveria ter acesso ao benefício concedido pelo órgão federal, porém foi estabelecida, por imposição da presidente, a participação de todas as famílias nas deliberações, e só assim seria garantido o direito à assistência de saúde. Esse fato ajuda a esclarecer como se configura a identidade indígena e a cidadania dentro do grupo Jenipapo-Kanindé: “não basta ser índio, tem que participar!” Então para ir ao dentista ou para receber a vacina, é necessário assistir às reuniões, pelo menos às mensais.

O Conselho Local de Saúde foi criado com o intuito de “acompanhar, controlar e aprovar” (*Portaria 70*) os serviços de saúde dentro da reserva da Encantada. E isso só se realiza com a participação do coletivo, ou seja, com a ajuda de todos. Não é possível concentrar todas essas ações na presidente do conselho, ou no grupo seletivo de líderes, pois todos recebem o auxílio, e conseqüentemente todos cobram se o serviço não for de qualidade. Portanto, “acompanhar, controlar e aprovar” são verbos que devem ser conjugados no plural.

Na democracia, o cidadão deve ser ator político, e a participação é até um pressuposto desse sistema, que necessita de interlocutores conscientes e racionais. Estes devem efetivamente atuar nas questões políticas, não só no momento do voto, mas também nas reuniões, aprender a opinar e solicitar melhorias.

Na democracia, cobrar é um direito do cidadão, o poder da reivindicação é uma conquista desse sistema e, se o grupo não se apropriar desta, não terá acesso à plenitude de seus direitos. Atualmente nas instituições mais popularizadas, participar é uma obrigação, como indica SILVEIRINHA (2005, p. 45):

Com base nas idéias de participação e da extensão das arenas da vida pública, esses modelos alternativos de democracia partilham do pressuposto de que a participação democrática **só pode ser conseguida por uma consideração mais abrangente da atividade política**, em termos de quem nela pode efetivamente participar. Entendo a democracia como processo, a **sua base normativa** reside na deliberação que inclui o diálogo político. (grifos meus)

O CLSJK é exemplo de uma célula democrática dentro da comunidade, que possui uma representante eleita pelo voto, cujo papel faz com que ela intermedeie o relacionamento da comunidade com o Governo e com a sociedade não índia. Na sua função, Juliana sofre muitas pressões e acabou utilizando o autoritarismo para efetivar os princípios da política pública da saúde dentro da Lagoa da Encantada. Contraditoriamente, a índia acabou demonstrando, através da imposição, a importância da participação. Esse fato é exemplar na

desmistificação da democracia enquanto sistema em que inexistem o autoritarismo e as hierarquias, o que nesse caso acabou sendo algo benéfico para a comunidade.

No início, a dura imposição não foi bem assimilada. A presidente recebia reclamações ou justificativas de fórum individual para as ausências. Como não costumava abrandar sua fiscalização, os jenipapos começaram a encher as reuniões “da saúde”, e hoje a atitude, antes rechaçada, é benquista na comunidade.

Juliana acabou formalizando uma prática social que, além de regular o grupo, reelabora a sua identidade cultural construída na participação política. Tanto que, por conta do autoritarismo da presidente, os Jenipapo-Kanindé são reconhecidos pela FUNASA como uma das comunidades indígenas mais participativas do Ceará, com suas demandas bem organizadas. Com as novas jurisprudências aprovadas pelo Governo, a partir de 1999, os índios Jenipapo-Kanindé tiveram que reelaborar práticas sociais para adaptar seu cotidiano às exigências do protagonismo do movimento indígena.

Esses aspectos são perceptíveis na Lagoa da Encantada, quando, por exemplo, a comunidade definiu em 2002 critérios para o indivíduo ser comprovadamente um Jenipapo-Kanindé: inicialmente o candidato a índio deve ter relações de parentesco com algum morador do lugar, e, principalmente, deve comparecer às reuniões dos conselhos, durante o período de um ano. Só assim será beneficiado com as conquistas recentes do movimento.

O que é relevante destacar é que os participantes desse movimento social vêm aprendendo que é primordial ter o direito à representatividade, mas não só isso, suas intenções vão além da luta pelo sufrágio, incorporando as práticas políticas dos conselhos internos como palpáveis no cotidiano. Hoje os Jenipapo-Kanindé criam caminhos para tornar concreto o que foi votado em assembléia.

A luta desses movimentos não se configura pelo acesso ao direito propriamente dito, a luta é guiada **pelo direito a ter direito**, ou seja, ser ativista nesse campo, não é utilizar uma arma de fogo, é muito mais trabalhar pelo direito de criar novos significados para seu grupo e estes serem aceitos por toda a sociedade e mais ainda pelo Estado.

3.3 A ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS JENIPAPO-KANINDÉ E A VIVÊNCIA DO PODER INSTITUCIONALIZADO

Como foi demonstrado, ao longo de todo o trabalho, a busca pela autonomia na política é uma marca do movimento indígena contemporâneo, que através de suas entidades realizam o jogo do exercício do poder, tanto no diálogo com as instâncias oficiais, quanto nos

ditames internos da comunidade. Apesar de ser um processo em ascensão, a participação de todos os membros da aldeia não é uniforme, assumindo momentos de intensidade e variando de acordo com a direção que toma o jogo político.

O antropólogo SOUSA (2005) já havia detectado uma invariabilidade na participação política dos Jenipapo-Kanindé, tanto que definiu o grupo pelo grau de comprometimento com a luta pela demarcação da terra indígena, variante que ele definiu como “*situação territorial*”. Nessa conceituação, SOUSA (2005) descreve a presença de conflitos de interesses dentro do grupo, porém estes desentendimentos não chegam a questionar a identidade indígena adquirida ao longo desses quase vinte cinco.

Para SOUSA existem índios que não desprendem energia na batalha pela demarcação de terra, nem sequer na discussão deste ou de quaisquer assuntos comunitários, ou seja, para esses moradores da reserva indígena, questões coletivas são indiferentes e não alteram o cotidiano, afinal “*a terra já lhes pertence e está bem definida, sendo, portanto, desinteressante um diálogo que pretenda pôr em jogo o uso de um chão que têm como seu*” (Idem, 2005 p. 276). Esses indivíduos são agricultores e retiram seu sustento da terra há muitos anos, e por isso não percebem na articulação política um fim prático e definidor da sua existência. As únicas reuniões que presenciam são aquelas que pretendem solucionar problemas básicos, como o acesso ao sistema de saúde, por exemplo. Afora essas temáticas mais imediatistas consideram as assembléias enfadonhas e embativas, sendo um palco de confusão, onde os moradores discutem problemas pessoais. Esse grupo é definido como “*Jenipapo-Kanindé não envolvidos na comunidade*”. (Idem, p. 277).

Outros assumem as bandeiras do movimento indígena como filosofia de vida, nas deliberações suas presenças são certas, costumam levantar as demandas internas, mas não somente isso, são responsáveis pela freqüência das reuniões e priorizam a conscientização comunitária; consideram que somente através dela, os benefícios alcançarão a todos. Muitos deles são profissionais do movimento, não por serem remunerados, - a maioria possui trabalho convencional – mas por adaptarem sua vida aos compromissos públicos. São, por isso, conhecidos na comunidade como **lideranças**, indivíduos com destaque social, responsáveis por se manifestarem publicamente e assumir a função de porta-voz da tribo, são “*Jenipapo-Kanindé envolvidos na comunidade*”. (Idem,277). Coadunam uma postura equânime em relação ao processo de demarcação, a de que a terra é comum, e, dela deve ser retirado o sustento de todos.

Segundo SOUSA, ainda existe um terceiro grupamento reticente, quando o assunto é a luta política, assumem que a demarcação das terras da Encantada é assunto delicado, já que

uma vez finalizada, impossibilita o seu uso particular, afinal a terra indígena não pode ser negociada. Esses indivíduos são “*envolvidos com cuidado*” (*Idem*, 278) na política indígena. Titubeiam quando são obrigados a tomar partido. Nesse caso, os interesses coletivos são reconsiderados pois o que está em jogo são seus interesses particulares. como foi dito, essa diferença de interesses não chega a por em xeque a indianidade do grupo, pois os moradores reconhecem que a comunidade foi bastante beneficiada após o movimento, porém as contendas internas indicam o quanto é improvável uma coesão de opiniões quando são obrigados a tomar decisões coletivas. Esse descompasso revela uma condição territorial complexa, fruto da construção histórica desse povo e que inviabiliza “*o entendimento unilateral dos seus significados*”.

A falta de participação é um fator que preocupa as lideranças do local, visto a perspectiva que estas possuem do movimento: uma identidade cultural forte é conquistada dentro da luta política. Mesmo com essas contradições, o grupo estudado é considerado bem articulado e bem atuante, tal fato deve-se ao pequeno número de membros da comunidade, - se comparada as outras etnias cearenses - e, **primordialmente**, pela interferência de sua chefe local, durante os últimos treze anos, a cacique Pequena.

Na ocasião da morte do antigo cacique, Sr. Odorico, a tribo ainda estava dando os primeiros passos nos tramites que envolviam o processo de reconhecimento, e por dois anos, a comunidade ficou sem rumo definido, até que o CDPDH alertou para a necessidade de um nome para a representação pública da tribo.

Uma mulher de alcunha “Pequena” se destacava no grupo por suas iniciativas e espírito de liderança, demonstrado em reuniões internas e nas primeiras assembléias dos povos indígenas do Ceará. Em votação os moradores da tribo elegeram Maria de Lourdes da Conceição Alves, mais conhecida como Pequena, a representante maior de seu povo. A partir de então, a história do processo pelo reconhecimento étnico dos índios Jenipapo-Kanindé, coincidiu com a trajetória de luta da índia Maria de Lourdes. Eleita pelo sufrágio, Pequena torna-se a primeira mulher a ocupar a posição de cacique de uma tribo indígena no Ceará.

O povo mesmo daqui me puseram numa roda e disseram: “a partir de hoje você vai ser a chefe daqui e queremos que você administre tudo que nós temos aqui, para nós não perder nossa terra”. [...] Eu sempre tava nas reuniões falando, defendendo eles, andando pela cidade, pra defender a terra, defender a lagoa. Eles sentiram na pele que a pessoa indicada era eu, pra ficar lutando por eles. Então a primeira cacique mulher no Brasil fui eu. Então foi aí que eu aceitei ser a cacique em 95. Aí eu fui pra Brasília, Minas Gerais, ai começou a luta mesmo de verdade, eu ficava sempre indo

pra Fortaleza, pra Pastoral, no IBAMA, SEMACE, RECURSOS HÍDRICOS. Aí não teve mais paradeiro pra mim E toda essa luta foi começada aqui. De 95 pra cá foi uma luta bem aconchegada de eu como cacique, de eu ta sempre lutando pra defender um povo que tinha necessidade. (Cacique Pequena, 61 anos, maio de 2004).

Podemos perceber na fala de Pequena uma tentativa de justificar a sua escolha, através do reconhecimento pelo seu esforço pessoal e principalmente por sua **participação**. Esse comprometimento comunitário vem sendo destacado, pela própria Pequena, com frequência, nas reuniões mensais da aldeia e, através do contato com *os de fora*.

Essa parece ser uma estratégia para justificar sua permanência no poder como líder, ou seja, investindo na auto promoção, e na divulgação de seus méritos, Pequena conserva um enlevo mítico de mulher de luta, a única capaz de impulsionar a comunidade, assim sua função de cacique já é totalmente assimilada, e entre parentes, sua autoridade aparenta ser incontestável.

Os membros da família de Pequena, ou seja, filhos, netos e genros, costumam confirmar sua condição de chefe local. É relevante se considerar o fato de Maria de Lourdes ser mãe de 16 filhos, dos quais 14 vivem na Lagoa da Encantada, formando famílias muito numerosas, já que cada um possui, em média, três filhos. Somando-se a isso, a maioria dos moradores possui alguma relação de parentesco, seja de tios, sobrinhos ou primos. Por isso, essa rede de relações familiares configura-se na base de sustentação do poder de Pequena, bem como o alicerce que garante consonância de interesses para as conquistas materiais e políticas do grupo, apesar de existirem parâmetros diferenciados de participação, como foi explicitado.

A enorme família de Pequena acaba coadunando forças nas decisões coletivas, mantendo um ambiente profícuo para aceitação da cacique. Principalmente, porque seus parentes mais próximos, dentre eles filhos e filhas, genros, netos e netas são as principais lideranças do local, os indivíduos mais assíduos nas reuniões, os que marcam presença nas aparições públicas, os que se vestem com trajes “tradicionalistas” para espetacularização da etnia, e os que geralmente declaram um orgulho desmedido pela sua origem. O resultado disso é que os demais moradores, ou melhor os mais distantes da família **Alves** mantêm-se à margem dos processos decisórios. Não é possível definir se são influenciados pelos líderes, ou se neles depositam a confiança suficiente para sentirem-se totalmente representados, ou se simplesmente se acomodam na condição de mais um morador do lugar. O fato é que são as

lideranças que organizam as reuniões, que tocam os conselhos, que suscitam os assuntos a serem discutidos, os que pautam as demandas que devem ser votadas, os que possuem um diálogo mais aberto com os órgãos públicos, os que convivem com os estudiosos que visitam o local, os que são eleitos para participarem de cursos de capacitação, os que detêm o discurso legitimador do grupo, neles focalizei o meu estudo.

De fato, a família de Pequena contribui no estabelecimento de um ambiente mais propício à conciliação, esse indício pode ser interpretado como uma nuance do patrimonialismo tão típico do Estado brasileiro. Muito embora a comunidade se insira numa perspectiva mais alternativa de organização política é impossível não se deixar influenciar pela cultura do clientelismo, ou das alianças.

No Brasil colonial, - molde para o Brasil contemporâneo - a aristocracia rural era a base de sustentação do poder, tendo a família como núcleo do sistema. Nelas a figura mais importante era o chefe, o pai, o patriarca. As relações sociais se estabeleciam em torno dessa autoridade. *“A estrutura política derivava de uma concepção patriarcal de autoridade e de uma certa sacralidade no exercício da função pública”* (MARTINS, p.25). Dadas as devidas relativizações temporais, sabemos que essa tradição está entranhada na cultura política brasileira. No caso dos índios Jenipapo-Kanindé, esse modelo patriarcalista se apresenta na administração incontestável – pelo menos para os seus – de uma mulher. Possui o enlevo quase mítico dos líderes carismáticos, o qual é reforçado pela mídia cearense, como vimos, pelas lideranças aliadas, por políticos da região e por ela mesma. A ênfase no poder pessoal é ainda suporte para a legitimidade e continua a ser eficiente e decisório nas questões políticas.

Chamo atenção para o fato de **não** estar considerando, ou mensurando as trocas monetárias no estabelecimento do poder dentro da Lagoa da Encantada, até porque este aspecto não foi contemplado em minha pesquisa. A intenção é abordar a perspectiva do simbólico e do jogo político em si. O simbolismo aqui gira em torno do papel maternal que é destinado a Pequena. Mais que uma representante eleita, a cacique é considerada mãe de seu povo, essa realidade não deixa de ser uma nuance de um patriarcalismo adaptado às condições locais, afinal na Lagoa da Encantada encontramos a centralização do poder, reforçada por relações de sangue. Ainda é comum associar o representante da comunidade ao protetor, ou provedor e em torno deste, os indivíduos gravitam.

Apesar de contar com o apoio da rede de parentesco, Pequena possui méritos pessoais que evidenciam sua escolha e permanência no cargo, afinal, paralelamente à sua representação política diante da sociedade nacional, a comunidade conquistou reconhecimento oficial, luz elétrica, casa de beneficiamento de mandioca, moradias de

alvenaria, sistema de abastecimento de água, ônibus escolar, posto de saúde completo, gado leiteiro para nutrição de crianças e idosos, galpão de manufatura de peças de artesanato, construção de uma nova sede para a Escola Indígena. Outros projetos estão na iminência de se realizar, como a Pousada do Índio, onde os Jenipapo-Kanindé serão capacitados para os serviços de hotelaria. Logicamente, que a cacique não teria conquistado nada se não existisse a atuação da própria comunidade, porém é incontestável sua força de vontade em possibilitar uma melhor condição para os trezentos moradores da reserva indígena.

É da personalidade de Pequena a disposição para marcar presença nos eventos públicos, resolver pendências burocráticas nos órgãos do governo, ou solicitar a ajuda de um político. Descobriu que ser desinibida, ao se manifestar, é um caminho para ser conhecida na mídia e para alcançar seus objetivos. Cultiva uma incrível auto-estima e costuma preservar sua imagem pública, evitando polêmicas internas, - com exceção daquelas em que sua autoridade é contestada. Criou uma rede de assessorias informais composta por diretores de ONG's, políticos (vereadores, deputados e a própria prefeita de Aquiraz, Ritelza Cabral), estudiosos acadêmicos e religiosos.

Ultimamente Pequena se diz cansada da luta e vem distribuindo suas responsabilidades com aqueles em quem confia, no caso, os seus filhos. Como conquistou muita notoriedade, investe nas suas aparições públicas e negocia a sua presença, solicitando transporte e alimentação. Dependendo dos seus compromissos agendados e da repercussão que irá causar escolhe de forma mais conveniente em que evento participará.

A reserva da Encantada é bastante visitada, principalmente por grupos de estudantes, assim quando os visitantes são da região, ou quando o grupo é pequeno a cacique repassa a missão para Juliana. Esta recepciona e conduz os alunos aos pontos mais importantes do lugar, repassando as histórias da origem do povo e esclarecendo dúvidas. As “monitorias” precisam ser agendadas previamente por telefone.

O interesse pelo povo Jenipapo-Kanindé costuma ser mais intenso no mês de abril, período do calendário escolar em que se comemora o Dia do Índio. Não por acaso este foi o mês escolhido para a realização da festa do Marco Vivo, a data escolhida foi 19 de abril, um dia em que a identidade indígena é lembrada e ovacionada em comemorações diuturnas. Este ano (2008), os festejos foram grandiosos, pois ali os Jenipapo-Kanindé estavam comemorando a construção do Galpão de Artesanato e da nova sede da Escola Indígena.

O local escolhido para o evento foi devidamente ornamentado com várias fotos dos próprios índios, a maioria estava presente no local. Havia também dependurados por todo entorno do galpão peças de artesanato, tais como: cestas, bolsas, peneiras, cabaças, muitas

pulseiras, cordões e brincos, todos advindos do trabalho realizado com a matéria-prima colhida a própria reserva jenipapo. Em uma das pilastras que sustentam o galpão, foi laçado um tronco de uma árvore, recentemente tolhida da mata, chamada, por eles, de imburana. Depois de amarrado, “o toco” de madeira foi, posteriormente, enfeitado com laços de fita coloridos e em torno dele iniciaram a abertura dos trabalhos e das comemorações.

Essa festa é muito importante para o povo daqui, mas nós convidamos os governantes, a imprensa, os parentes, os estudiosos e os órgãos não governamentais pra dizer que nós somos um povo indígena que queremos a nossa terra demarcada, registrada e desintrusada dos posseiros. Queremos ela para trabalhar e para tirar o nosso sustento. Essa planta é cortada e plantada nos marcos do território, por onde a FUNAI passou fazendo a demarcação da nossa terra, por onde a FUNAI andou marcando os pontos, a gente bota um marco, um pau verde. Isso serve para quando ela vier de novo demarcar oficialmente, a gente já tá com ela toda demarcada através da própria natureza. (cacique Pequena, Lagoa da Encantada, 19 de abril de 2008).

Nessa celebração pública é reafirmado o interesse inicial da luta do povo Jenipapo-Kanindé, que é a demarcação das terras, atrelado a isso a identidade indígena é reforçada pelo vínculo originário, com ênfase na coesão grupal. Aqui a **participação** é massiva, desde as crianças aos mais velhos. Neste ano, todos juntos iniciaram os trabalhos com as palavras da cacique, depois as lideranças aproveitaram para atualizar a agenda dos assuntos coletivos. Os *de fora* foram apresentados e convidados a tecer comentários, logo depois os jovens reuniram os instrumentos de percussão, tambores e maracas e tocaram num mesmo ritmo, a partir daí a roda do toré se organizou e em pouco tempo foi ganhando proporções maiores. As temáticas do toré abordam as belezas do lugar e a mobilização política.

A alimentação foi preparada ali mesmo, numa cozinha anexa ao galpão. Muita mandioca, tapioca e refrigerante serviram de aperitivo para logo mais serem servidas as refeições. Parte da tarde foi reservada para o descanso, por volta das quinze horas, nova roda de toré foi formada. Muitas pessoas retornaram ao local esperando a presença da cacique que autorizou a saída do tronco de imburana para o seu destino. O pedaço de madeira se tornaria, em pouco tempo mais um marco vivo da luta pela terra. Em forma de procissão a comitiva acompanhou aqueles que carregaram o símbolo até um dos limites da reserva indígena. No local foi realizada uma espécie de ritualização do tronco, que depois de uma oração foi fixado na terra para materializar a conquista que está escrita no documento da homologação da

demarcação. O dia do Marco Vivo deve ser entendido como um momento ímpar da participação coletiva em torno da etnicidade do grupo. Nessa ocasião é perceptível o caráter de entretenimento ao mesmo tempo em que a conscientização política em torno da identidade cultural é revitalizada.

É através da participação e da conscientização que a autonomia política dos índios Jenipapo-Kanindé vai se reconfigurando. Por isso, ao longo deste capítulo objetivei revelar essa realidade tão presente na comunidade da Lagoa da Encantada. Utilizando esta como exemplo de movimento social que modifica o fazer político brasileiro, destacando a atuação da cacique Pequena como norteadora do processo de ressurgência étnica e de ressignificação cultural que vive o grupo em questão.

O objetivo do próximo capítulo é perceber o exemplo dessa liderança feminina reverberando na tessitura social dos índios, principalmente no trânsito da mulher jenipapo do ambiente privado da vida familiar, para o ambiente público da luta política, efetivamente.

4. A DONA DE CASA É A DONA DA LUTA: A CRIAÇÃO DA AMIJK COMO LOCUS POLÍTICO FEMININO

4.1 A IDENTIDADE FEMININA PELA DIFERENÇA

Como foi explanado no capítulo anterior, cacique Pequena já se tornou uma referência em se tratando de lideranças indígenas no Ceará. Primeiro, por ter sido uma mulher pioneira na atuação do campo indigenista, um meio naturalmente dominado pela cultura masculina. Segundo, por ter um potencial agregador e carismático caro à sua personalidade.

Desde que se tornou cacique, consegue concretizar uma rede apoio dentro da sua etnia, transita facilmente no ambiente público e explora com eficiência os aspectos positivos da sua imagem nos meios de comunicação. Por todos esses fatores, sua administração foi laureada por conquistas sociais já destacadas anteriormente.

Logicamente, a força de seu discurso e de sua personalidade, sozinhos, não são as únicas garantias de suas vitórias. Como vimos, os índios Jenipapo-Kanindé estão inseridos em um mundo contemporâneo propício às causas minoritárias. É justamente no regime democrático que “as minorias podem se fazer ouvir” (SODRÉ, 2005, p. 01), conseqüentemente organizando discursos para o reconhecimento transfigurado em políticas públicas contemplativas. Esse caminho foi seguido pelo movimento indígena, durante a

constituente, e hoje é possível acompanhar a aplicação de leis com amplitudes sociais dentro das comunidades indígenas, tais como os RCNEI e o SASI.

Embora reconheça a existência de uma conjuntura atual que impulsiona os movimentos minoritários, assumo que é igualmente importante apontar a força do modelo de liderança e de administração construído por cacique Pequena como fator decisivo das conquistas. A postura da líder colabora inclusive na configuração de uma indianidade Jenipapo-Kanindé, com ênfase no feminino. Tudo isso porque suas atitudes “fazem escola” na comunidade, influenciando a formação política das atuais lideranças da etnia: “Os pontos de referência organizam iniciativa, representações aceitas inauguram uma nova credibilidade”.(CERTEAU, 1995, p. 34).

Não é porque seja a minha avó, eu acho que veria da mesma forma. O que ela faz pela comunidade é sempre de bom grado. Ela conseguiu esse posto de saúde, foi primeiramente ela quem correu atrás. Perdeu muitas noites de sono atrás de escola, de posto de saúde, tudo foi ela, tudo aqui tem o dedo dela e todos se beneficiam. Eu sempre digo a ela que tudo o que a gente tem aqui, nós devemos a ela, porque se não fosse a nossa luta, nós vivíamos na miséria, sendo humilhados, como eu era quando tive que cuidar de um sítio, quando saí pra trabalhar fora da Encantada. (Glauciana, primeira secretária da AMIJK, 21 anos, abril de 2008).

A fala acima é de uma das muitas netas de Pequena, que nasceram quando a comunidade iniciou seu processo de afirmação étnica e cresceram em um ambiente de mobilização política constante. Essa geração de mulheres constitui o quadro de lideranças mais influenciadas pelo papel de Pequena. Quando cito essa “escola” inaugurada pela atuação pioneira de Pequena, refiro-me ao ativismo de suas filhas, netas, noras e sobrinhas. Seu vocabulário é adaptado aos termos do movimento indígena e já estão acostumadas ao tipo de gestão coletiva da aldeia. Por conta disso, aparecem como favoritas para cargos administrativos eletivos e possuem consciência que a luta é modelada pelo discurso e pelas práticas femininas.

BARBALHO (2008) indica que as representações sociais são criadas não de forma originária, mas sempre pela repetição de um ou mais padrões já existentes, e que são apropriadas ou reelaboradas com uma nova roupagem, a da diferença. Para se posicionar como um referencial identitário, a representação precisa passar pelo processo de repetição. Dessa forma, seu potencial de agregação vai ganhando força até transformar-se em “hábito, em memória social”. Assim ocorreu com as mulheres Jenipapo-Kanindé, que, copiando o

estilo do ativismo pioneiro de Pequena, foram capazes de instituir um padrão para a identidade cultural, dentro da prática política. É importante lembrar que essa normatização não é fixa, mas transitória e está à mercê das condições históricas.

Já foi dito que o sentimento de identidade cultural de um grupo é definido a partir do relacionamento de oposição com o outro, com o diferente. A idéia de unidade cultural foi inventada para a edificação pela linha de pensamento típica dos nacionalismos da Era Moderna. Novamente vista nas independências americanas do século XIX ou no pós-guerra – de 45 em diante. Com o tempo, a ideologia nacionalista não conseguia explicar a explosão de conflitos étnicos e minoritários, principalmente a partir dos anos 60 do século passado. Conseqüentemente não se pensa mais em unidade coletiva estável e fixa, quando, no mundo contemporâneo, conceitua-se identidade.

Deve ser reconhecida uma permanente efemeridade nas relações sociais que congregam os membros de um grupo. Isso não quer dizer que inexista o sentimento de identificação. Apenas suas características são definidas a partir dos relacionamentos antagônicos ou, melhor dizendo, das interpretações opostas sobre o significado do mundo. Esta última, no sentido antropológico, diz respeito ao que é cultura para o grupo envolvido.

Refletindo à luz desses novos princípios, é possível apontar duas esferas na elaboração interpretativa da realidade, percebidas junto aos Jenipapo-Kanindé. Em primeira instância, a da indianidade, assimilada de forma mais coletivizada, pautada por normas – por exemplo, o Toré praticado todas as sextas-feiras na escola – ou por práticas sociais – as narrativas dos encantos contadas ao longo das gerações – processadas a partir da necessidade da luta pela terra. Em segunda, a outra faceta identitária é construída pela ótica das mulheres Jenipapo-Kanindé, acionada quando comparadas aos homens do local. Essa identidade feminina se utiliza da primeira, porém agregando qualidades exclusivas da mulher jenipapo manifestadas na sua trajetória pública, tais como a coragem e a dedicação. Importante se faz destacar que ambas as instâncias possuem uma convergência: a participação na luta política.

O ponto onde quero chegar é essa dupla valoração identitária sugerida pelo campo político da Lagoa da Encantada, a **étnica e a feminina**, constituindo, portanto uma identidade plural. Essa é a maneira como organizam seus discursos políticos para pressionar, ou negociar o reconhecimento de suas singularidades junto ao Estado, à sociedade não índia e à própria comunidade. Sobre a luta pela aceitação dessas identidades plurais BARBALHO (2008, p. 104) afirma:

De um lado, as minorias (índios e mulheres) necessitam afirmar suas diferenças. [...] de outro, exigem o direito de exercer sua singularidade na prática, em desigualdades (sociais, políticas, econômicas e éticas). Os movimentos minoritários, portanto, atuam sempre nesses vetores. Se um ou outro está mais forte depende de cada contexto histórico e social.

É como se ser índia e ser mulher dentro da sociedade dos Jenipapo-Kanindé fosse possuir dupla aptidão para a “luta”, mas, e quanto aos filhos, aos netos e aos maridos dessas mulheres?

4.2. A VOZ MASCULINA

Quando se está atenta para a realidade feminina de um grupo, é incongruente não suscitar questões sobre o universo masculino. Por isso, durante a pesquisa desenvolvida, percebi que os homens que fazem parte do grupo “Jenipapo-Kanindé envolvidos na comunidade” (SOUSA, 2005) chegam a assumir a causa indígena, orgulham-se de ser índios, marcam presença nas reuniões públicas, manifestam opiniões e, inclusive, alguns deles são mais atuantes que suas esposas. Contudo, a forma como encaram o trabalho político é radicalmente diferente, essencialmente quando o assunto é desenvolver trabalho físico e mental em prol da comunidade ou conviver com a ausência de suas esposas e filhas, que viajam com frequência para encontros indígenas regionais e nacionais. Nesses momentos, impera a cultura do machismo e do preconceito. Essa insatisfação não é abertamente mencionada pelos homens do local, está implícita nas falas, nas atitudes e nas conversas cotidianas. Quando questionados sobre o assunto, demonstram apoio às mulheres e elogiam a cacique.

Você sabe que finalmente eu gosto da nossa líder, porque ela se dedicou a esse fim, e eu reconheço que ela é uma mulher forte como nós, os índios. A Pequena se levanta aonde for e a voz dela é uma voz bonita, ela aprendeu a falar assim desde cedo. Eu sempre pensava: “Essa mulher vai dar pra alguma coisa!” (Raimundo Mateus, 73 anos, Lagoa da Encantada, outubro de 2004).

Em sua fala, Raimundo Mateus demonstra admiração pela dedicação de Pequena à comunidade e atrela o qualitativo “forte” à sua dupla condição de mulher e de indígena. Esse

ponto de vista é bastante ilustrativo daquilo que foi apresentado como identidade plural, a étnica e a feminina que são configuradas no campo político da Lagoa da Encantada³⁹. Uma qualificação leva a outra, ou seja para ser considerada uma mulher forte é preciso ser índia. Por fim, o índio deixa transparecer a nova percepção da mulher no grupo: a que se manifesta, a que sai de casa para viajar, a que trabalha, a que é instruída. Contudo, se a última frase retirada da entrevista for analisada isoladamente: “Essa mulher vai dar pra alguma coisa!” vimos uma certa depreciação da ascensão conquistada.

Considero que a narrativa acima oferece indícios para a percepção de como se deu o trânsito das mulheres jenipapo do mundo doméstico para o mundo da política, ao mesmo tempo que posiciona o olhar do elemento masculino diante desse novo momento. O grau de aceitabilidade dos homens em relação ao novo papel assumido pelas mulheres é variável e vai depender de fatores como idade, relação de parentesco e frequência das viagens.

No movimento indígena, é comum a ocorrência de eventos – cursos, seminários, encontros regionais e nacionais –, em que a participação dos membros da etnia é primordial para a atualização e o desenvolvimento do movimento local. Isso obriga as mulheres mais envolvidas com a causa a viajarem com muita frequência, por conta do número crescente de compromissos assumidos. As saídas constantes reinventam a dinâmica doméstica; afinal, agora é o homem o responsável por ter que cuidar da casa e dos filhos.

Por tudo isso, a dedicação demasiada à luta acaba prejudicando a vida íntima. Os homens queixam-se da exposição pública de suas esposas e filhas. Reivindicam a presença das mulheres no mundo doméstico, afirmando que suas funções primordiais são cuidar da família e da casa, essas atividades devem ser priorizadas, e não os assuntos da comunidade. Costumam questionar a seriedade do trabalho das líderes, alertando que tanto comprometimento com a causa não traz melhorias diretas para a família, além de deixar claro que a atuação política é desperdício de tempo, já que muitas vezes essas mulheres não são reconhecidas pelo seu trabalho, pois este, na maioria das vezes, não é remunerado.

Muitas vezes meu marido fica chateado quando ele chega do trabalho e não estou em casa, mas eu tento esclarecer que quando ele me conheceu eu já vivia na luta e ele tem que me aceitar desse jeito, porque eu não ia largar minha luta, porque quando a gente começou a se gostar eu já vivia naquela luta. Pra viver só de dona de casa não é como eu quero, não foi o que esperei da vida, só pra ta dentro de casa

³⁹Não foi objetivo desse estudo conceituar outras facetas identitárias do grupo em questão. Abordar a etnicidade e a questão do gênero não exclui outras possibilidades interpretativas das conjunturas culturais e políticas do grupo.

eu não quero, eu quero é ta na luta, como minha mãe vive: brigando pelas coisas que meu povo tem direito. (Juliana, 18 anos, Lagoa da Encantada, abril de 2004)

Nota-se que, mesmo enfrentando o julgamento dos homens jenipapo, as mulheres não se abstêm dos trabalhos, respondendo às pressões com um sentimento de apego à vida pública.

Uma mudança nessa pressão masculina transcorreu quando uma série de projetos formulados pelas mulheres do local recebeu investimentos de órgãos governamentais e ONGs internacionais. Muitos dos homens passaram a ter funções – pedreiros e serventes na construção de várias obras públicas: banheiros e esgotos, posto de saúde, seleiro, galpão de artesanato, escola e pousada – em que desenvolvem atividades lucrativas advindas desses projetos. À medida que os projetos iam sendo aprovados, as críticas masculinas se flexibilizavam, já que os homens constatavam que a energia desprendida com a mobilização política trazia benefícios para todos, inclusive para eles próprios. Assim, passaram a conviver melhor com essa nova realidade, admitindo os seus aspectos positivos. Portanto, essa modificação social se concretiza quando o parceiro passa a ser beneficiado com um trabalho remunerado, resultado das ações ativistas das mulheres do local.

Meu marido ganhou a votação para o cargo de vigia do posto de saúde, mas ele não participava de absolutamente nada da comunidade, de reunião, de nada. Mas agora participa, ele é o coordenador do grupo de mobilização dos jenipapo. Ele está em todas as reuniões, ele foi secretário do Conselho grande. Então, depois que ele conseguiu esse trabalho, ele procura participar de tudo. (Glauciana, 22 anos, abril de 2008).

Os homens alegam que seu tempo é todo comprometido com as atividades diárias da agricultura ou da pesca. Estas é que, de fato, sustentam a família. Se resta um intervalo entre as suas responsabilidades de chefe de família, permitem-se participar de reuniões: “o negócio dos homens é o cabo de uma enxada, as mulheres tem mais tempo de participar e os homens não param, tem que brotar roçado, plantar e tudo mais.” (Sr. Jaime, 74 anos, Lagoa da Encantada, abril de 2008). Os homens mais velhos foram criados na perspectiva de serem provedores da casa; por isso, o sentido de suas vidas é desenvolver uma atividade que garanta o sustento da família. Abrir mão dessa condição culturalmente construída significa um grande esforço e até uma impossibilidade. Já para os mais novos, esse paradigma vem sendo superado, muitos tendem a se adaptar à nova situação:

Eu não fico muito satisfeito com minha esposa assumindo essas responsabilidades, mas ela já nasceu assim né... não tem como eu tá botando contra não! Quando ela viaja, eu mesmo tomo conta da nossa menina, não tenho problema nenhum em tomar conta da casa. (Paulo Sousa, 32 anos, Lagoa da Encantada, abril de 2008).

Considero esse redimensionamento na relação social dentro da Lagoa da Encantada oriundo da maior conscientização da mulher na política, ou seja, a “luta” representa um marco na mudança de valores na relação homem/mulher: “as formas conceituais que estão sendo produzidas pela rede de mulheres profissionais nas ONG’s e Associações, estão definindo uma identidade política para as mulheres, [...] estão posicionando as mulheres como atores sociais de sucesso.” (ALVAREZ, DAGNINO E ESCOBAR, 2000, p. 173).

4.3 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA REMODELANDO AS RELAÇÕES DE GÊNERO NA COMUNIDADE JENIPAPO-KANINDÉ: O PROTAGONISMO FEMININO.

O que houve nessa sociedade foi uma transfiguração do que conceitualmente era função do homem e da mulher, ou seja, a maneira como as próprias mulheres compreendem e assumem o seu papel social e como se percebem nas relações com o sexo oposto, tudo isso sofreu modificações. Antes da luta, o *status* da mulher era exercido dentro da lógica de toda sociedade rural e patriarcal, quer dizer, sendo o único provedor da família, o homem teria o direito de ditar as regras e de emitir opinião; à mulher cabia o papel de garantir a perpetuação da família.

Antigamente a luta das mulheres era com a casa. Elas apanhavam murici, castanha, espinho, pescavam nos rios, trabalhavam de enxada, **mais os maridos**. No período de inverno pegava feijão, mandioca, tirava uma goma [...] o homem é que queria ser tudo e a mulher era só chefe de fogão. A índia era só pra viver na beirada do fogo, pra cuidar dos filhos e tudo mais. Hoje em dia, a mulher daqui não tem mais tempo pra isso, tem que está em dia com os conselhos e a associação. (Cacique Pequena, 61 anos, Lagoa da Encantada, novembro de 2004).

Podemos analisar essa transformação nos padrões sociais a partir da atuação da mulher nas esferas do público e do privado. A mãe, dona de casa, permite-se transitar da vida

doméstica para a vida pública da comunidade, contribuindo com a sua opinião no destino de todo o povo. Isso, em um movimento pendular, vai atingir o próprio ambiente do lar. Uma vez dotada de poder de decisão, e tendo sucesso palpável das suas reivindicações, a mulher modifica o seu perfil, passa então a ser reconhecida pelo marido e pelos demais membros de sua família como, não somente a mãe, mas aquela responsável pela melhoria de todos. Respeitada pela suas conquistas, sua imagem se reelabora.

Foi munida desse sentimento que cacique Pequena idealizou e criou a AMIJK em janeiro de 2002. O ambiente político na Lagoa da Encantada era de conflito iminente, pois, recentemente, as lideranças haviam sido informadas pelo CDPDH, que o CIJK estava ilegal: a prestação de contas não foi realizada nas datas previstas; por conta disso, a receita federal proibiu as suas diligências, até o pagamento da dívida.

O presidente da única instituição indígena que funcionava na comunidade era o vice-cacique José Maria, seu ex-genro. Inconformada com a situação, Pequena denunciou a irregularidade de seu substituto a toda comunidade, convocando uma reunião coletiva para cobrar explicações, e votar a sua expulsão das terras indígenas. Esse momento definidor do futuro do grupo, foi transcrito em uma das primeiras páginas do livro de atas da AMIJK de 2002 e reflete o embate entre as duas maiores lideranças da aldeia, o qual promoveu um verdadeiro “racha” entre as opiniões:

Heraldo pede explicações a José Maria, ele fala bem claro que não está na comunidade para atrapalhar o trabalho da demarcação, diz que está aqui para somar. Diz que se a comunidade me quiser de volta eu fico, mas se não quiserem fico só como índio. Ele fala que a comunidade pra ele é tudo no mundo [...] cacique fala que José Maria fez muita coisa errada [...] José Maria faz a divisão na comunidade e organiza abaixo-assinado pedindo a sua volta [...] cacique Pequena diz que José Maria traiu o povo, iludindo a comunidade. (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 2002 ?, p. 04)

Ao longo do texto surge uma nova acusação contra o vice-cacique, a de favorecimento pessoal, realizado através de conchavos com posseiros. Tal fato foi apontado pela filha de Pequena, que mais tarde sai vitoriosa para o pleito de presidente do então CIJK. “Você vai trabalhar com amor pela comunidade ou vai se vender para os posseiros?” Ao contrário do que se imagina, o acusado assume o erro com o seguinte argumento: “Não existe liderança que não receba dinheiro de posseiro. Tem gente que só sabe julgar.” Interessante perceber os caminhos cambiantes traçados por lideranças em uma disputa de poder, que

mesmo fazendo parte do movimento indígena, interpretado como popular, não estão isentas de articulações julgadas ilícitas e negociações vantajosas. No calor das revelações, cacique Pequena convoca José Maria e a comunidade a “*pensar*” sobre esses “desvios” de conduta, aproveitando a oportunidade para avisar a todos da necessidade de se criar uma entidade liderada por mulheres, deixando implícito que, na administração feminina, não ocorre esse tipo de problema.

Intermediando o conflito se fez presente a advogado do CDPDH que apelou para a conciliação, alegando que a divisão só iria atrapalhar os trabalhos desenvolvidos em prol da demarcação das terras, invocando o bom senso de todos para que não pré julgassem um individuo que tinha assumido um erro publicamente: “O advogado Silvio fala que não existe nada pior do que a divisão de uma família, que divisão não leva ninguém a nada, a coisa mais sensata do ser humano é dizer que errou, que esta divisão só estava fazendo os nossos inimigos felizes.” Para finalizar as discussões foi encaminhado o pleito para a decisão da contenda, o resultado foi favorável a José Maria, que foi aceito na comunidade. Algumas considerações podem ser feitas a partir dos eventos narrados na citada ata: a clara disjunção do grupo entre o apoio a uma ou a outra família envolvida; o forte posicionamento pessoal de Pequena, visualizado na criação da AMIJK, o papel do CDPDH como norteador, conciliador e organizador das demandas; e o fortalecimento do sentimento coletivo, quando a opção vitoriosa foi a união em torno da etnicidade.

Em conversas posteriores com as lideranças envolvidas na fundação da organização, ficou esclarecido que o vice-cacique teria que se afastado da vida comunitária, pois havia perdido a credibilidade depois do episódio. Ele próprio isolou-se da comunidade construindo uma morada muito distante do centro da reserva, em um dos limites territoriais. E, somando-se a isso, a organização política saiu prejudicada de forma mais geral; afinal, o grupo não poderia desenvolver mais nenhum projeto social, por conta da ilegalidade do CIJK – os Jenipapo-Kanindé não possuíam mais o nome de pessoa jurídica, condição essencial para disponibilizar recursos para a luta. Provavelmente, por isso, a idéia lançada de formar uma nova instituição foi tão bem aceita. Porém, na ocasião de sua fundação, definiu-se em estatuto que **nenhum homem poderia assumir os cargos da diretoria.**

As condições em que se deu essa imposição não estão claras no livro de atas. Nele não existe menção a discordâncias dentro da aldeia. O fato é que esta regra parece ter sido amplamente aceita, como demonstra o trecho a seguir: “O estatuto que já vinha sendo estudado por uma comissão foi aprovado por uma média, digo, por unanimidade. E por não ter mais a tratar, eu, Juliana Alves, lavrei a referida ata, que será assinada pelos presentes.”

(Ata de fundação da AMIJK, Lagoa da Encantada, 31/01/2002). Como vemos a entidade e seu estatuto foram validados por assembléia.

Para concluir o processo de afastamento de José Maria e seus correligionários, cacique Pequena articulou nova eleição para o cargo de presidente do inadimplente CIJK. Foi vitoriosa sua filha conhecida como Bida (Conceição Alves), que desde então promoveu a legalização do antigo conselho, atualmente ativo na vida política da comunidade.

Uma comprovação da relevante influência da líder jenipapo foi a conquista do importante cargo de presidente do CSIJK por sua filha mais nova, Juliana, já bastante citada até aqui. Portanto, as três células gestoras da Lagoa da Encantada, nos dias atuais, são presididas pela família Alves (AMIJK – reeleita presidente: cacique Pequena; CIJK – reeleita presidente: Bida; e CSIJK - eleita presidente: Juliana).

Podemos caracterizar as ações da AMIJK através do seu estatuto de origem⁴⁰ contextualizado no momento de conflito entre as lideranças. Tal embate é perceptível nas entrelinhas do estatuto, que manifesta uma dicotomia entre o homem e a mulher, já na definição de sua missão: “congregar as mulheres indígenas da comunidade Jenipapo-Kanindé.” Outro indicativo da disputa está presente na redação do texto, todo redigido no feminino, e principalmente em seu Capítulo II, quando impõe como critério para associação ser “mulher indígena.” Portanto, em seu texto normativo, a AMIJK assume uma proposta exclusivista e ideológica, configurando-se em um instrumento de afirmação da identidade **étnica e feminina**. Formulação esta confirmada pelo parágrafo único do artigo 17: “**os cargos da diretoria serão compostos somente por mulheres, tendo um mandato de 03 (três) anos, podendo haver reeleição para mais um mandato.**” (Estatuto da AMIJK, 2005, p.03).

A associação tem como endereço a Lagoa da Encantada, possui registro no cartório de Aquiraz e se estrutura através de três núcleos gestores, a **assembléia geral**, voltada para deliberações; a **diretoria** – presidente, vice-presidente, primeira secretária, segunda secretária, primeira tesoureira e segunda tesoureira –, responsável por dirigir os trabalhos da entidade; e o **conselho fiscal**, que objetiva avaliar a contabilidade. Possui *status* de pessoa jurídica de direito privado, podendo realizar convênios e parcerias em prol de projetos que enfocam, principalmente, a geração de renda. Toda receita é controlada pela presidente, juntamente com o conselho fiscal. A representante da associação é responsável por arrecadar os recursos para o seu funcionamento, bem como por movimentar a conta bancária.

⁴⁰ A associação reelaborou seu estatuto em 2005, para adequar-se ao Código Civil brasileiro.

Na plenária do dia 23 de dezembro de 2005, assumiram os cargos da AMIJK doze mulheres que se comprometeram a “contribuir para a melhoria da qualidade de vida, com o desenvolvimento integrado e sustentável da comunidade,” (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, p. 04), estar quites com o pagamento da taxa tributada pela assembléia e ter freqüência nas deliberações. Ficou acordada a tolerância de apenas três faltas de cada representante, nas deliberações. A regra é rígida, assim como a cobrança das competências descritas pelo estatuto; portanto, a responsabilidade assumida influencia diretamente no desempenho da célula gestora feminina.

Tirando de foco a descrição da fundação e da análise do amparo legal da AMIJK, volto a atenção para o arranjo político que se estabelece na Encantada revelado na leitura do livro de atas da entidade. A AMIJK promoveu as eleições regulamentares, em dezembro de 2005, e, das mulheres que se candidataram para os cargos públicos, **07 (sete), das doze vitoriosas pertencem à família Alves**. Ou seja, existe uma tendência monopolista dentro do jogo político dos Jenipapo-Kanindé, que dá margem a uma consonância na condução da comunidade, mais ou menos harmônica, o que faz com que os embates internos sejam resolvidos dentro da própria aldeia.

Como foi apontado, o campo político é estruturado por intermédio das decisões advindas das suas três entidades administrativas. Portanto, essas instituições são as formuladoras dos parâmetros de convivência social da Encantada.

Esse equilíbrio difunde uma noção de união e tranqüilidade que marca a identidade dos índios Jenipapo-Kanindé, corroborando para o direcionamento mais eficaz das demandas coletivas e, por consequência alcançando sucesso na organização étnica, materializada em conquistas.

Um aspecto que, nesse momento, é importante destacar é que, apesar do exclusivismo na definição das participantes da AMIJK, a entidade acabou se tornando um veículo de gestão assumido por toda a comunidade; nesse sentido, substituindo o CIJK, paralisado por sua improbidade fiscal. Essa constatação foi possível através da verificação das atas das reuniões balizadas entre os anos 2002 e 2007.

1. Freqüência das reuniões

ANO	MÊS	QUANTIDADE DE REUNIÕES	TOTAL ANUAL
2002	janeiro	02	02
2003	outubro	01	02

	dezembro	01	
2004	abril	03	06
	maio	01	
	setembro	01	
	outubro	01	
<u>2005</u>	março	01	<u>09</u>
	abril	01	
	junho	01	
	julho	02	
	setembro	02	
	dezembro	02	
<u>2006</u>	janeiro	03	<u>14</u>
	fevereiro	02	
	abril	01	
	maio	02	
	junho	02	
	julho	01	
	agosto	01	
	setembro	01	
	dezembro	01	
2007	março	01	04
	abril	02	
	setembro	01	
Sem Registro de Data	-	02	-
TOTAL DAS ATAS ANALISADAS			39

Os anos de maior intensidade nos trabalhos coletivos foram os de 2005, chegando ao seu ápice em 2006, ano em que aconteceu o I Encontro das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 07, 08 e 09 de abril de 2006, p. 04), marco da notoriedade feminina do grupo. Em três dias, as mulheres conseguiram mobilizar toda a sociedade em favor de suas causas – direito da mulher, educação de qualidade, saúde e demarcação da terra indígena – tanto que marcaram presença muitos representantes de outras etnias cearenses e de ONGs, acadêmicos, políticos e Imprensa.

A documentação ofereceu ainda uma visualização do exercício do poder pela comunidade, a partir de seus quadros femininos e masculinos, indicando que a discussão interna é primordial para a condução do movimento e para a diminuição da vertente

centralizadora que possui a liderança jenipapo. Contudo o aspecto definitivamente confirmado pelas atas da AMIJK foi a massiva atuação das mulheres, sujeitos de ascensão social, condutoras da vida política dos Jenipapo-Kanindé.

2. Percentual da Participação por gênero

Ano	Mês	Quantidade de Reuniões	Participação Feminina	Participação Masculina
2002	janeiro	02	57%	43%
			65%	35%

Ano	Mês	Quantidade de Reuniões	Participação Feminina	Participação Masculina
2003	outubro	01	84%	16%
	dezembro	01	66%	34%

Ano	Mês	Quantidade de Reuniões	Participação Feminina	Participação Masculina
2004	abril	03	55%	45%
			52%	48%
			69%	31%
	maio	01	100%	00%
	setembro	01	Sem Registro	Sem Registro
	outubro	01	86%	14%

Ano	Mês	Quantidade de Reuniões	Participação Feminina	Participação Masculina
2005	março	01	85%	15%
	abril	01	55%	45%
	junho	01	75%	25%
	julho	02	58%	42%

			64%	36%
	setembro	02	54%	46%
			58%	42%
	dezembro	02	88%	12%
			92%	08%

Ano	Mês	Quantidade de Reuniões	Participação Feminina	Participação Masculina
2006	janeiro	03	67%	33%
			100%	00%
			72%	28%
	fevereiro	02	75%	25%
			60%	40%
	abril	01	78%	22%
	maio	02	82%	18%
			Sem Registro	Sem Registro
	junho	02	52%	48%
			53%	47%
	julho	01	Sem Registro	Sem Registro
	agosto	01	57%	43%
setembro	01	51%	49%	
dezembro	01	94%	06%	

Ano	Mês	Quantidade de Reuniões	Participação Feminina	Participação Masculina
2007	março	01	73%	27%
	abril	02	65%	35%
			100%	00%
setembro	01	61%	39%	

A maioria esmagadora revela que as mulheres assumem de fato as responsabilidades suscitadas pela articulação coletiva, mas os números tão destoantes fizeram-me refletir sobre o porquê dessa apatia masculina. Uma argumentação aqui elaborada é uma possível repressão à participação masculina, por parte das próprias mulheres, no sentido de essas desconsiderarem possíveis interesses dos seus parceiros pela causa. Percebi que, juntamente com o declarado e comprovado desinteresse masculino, existe a configuração de um discurso feminino que menospreza o apreço dos homens pela luta.

Não é deixando os **homens** para trás, mas aqui as mulheres tomam a frente de tudo. As mulheres participam de reuniões, de eventos, de associações, de conselho, sempre tem uma mulher na frente, porque se não tiver pára no meio do caminho. Os homens não se interessam pela luta por causa da falta de tempo. A maioria dos homens são agricultores, tem seus trabalhos a fazer, outros cuidam de gado, então eles não têm tempo. **E também eles não entendem, de jeito nenhum, de organização.** Pode perceber: coloca cinco homens numa roda de conversa pra vê o que é que sai, só falam de jogo, de beber, de uma mulher, de um trabalho, mas não falam de reunião de conselho e de associação. Sempre é assim. A roda de conversa dos homens é totalmente diferente da nossa. (Glauçiana Alves, 21 anos)

Dentro do atual contexto político da comunidade Jenipapo-Kanindé descrito anteriormente, as mulheres tendem a reforçar os modelos culturais conservadores que distinguem os gêneros, categorizando um perfil político masculino, que não contempla a preocupação com o coletivo. É como se os homens da Encantada não tivessem a mínima vocação para os trâmites burocráticos que caracterizam a articulação política, nem mesmo uma preocupação com o destino comunitário.

Ficou marcante que as mulheres assumem para si a responsabilidade pela organização de conselhos e assembléias, sendo fortemente influenciadas pela liderança de cacique Pequena, porém os homens não se abstêm do processo decisório, afinal, esta participação atinge, diretamente, suas vidas diárias.

Contudo, a conscientização sobre o valor de seu voto deu-se à medida que os ganhos materiais chegaram à Lagoa da Encantada e o pioneirismo na luta política foi assumido pelas mulheres Jenipapo-Kanindé. Por fim, percebo essa tendência como resultante de uma reelaboração cultural dos novos papéis sociais assumidos pelas mulheres da Lagoa da Encantada, reconfiguração esta impulsionada pela etnicidade e pela construção histórica da administração comunitária.

4.4 O CAMPO POLÍTICO MANIFESTO – TEMÁTICAS DA AMIJK

Como já foi dito, a AMIJK substituiu as funções do CIJK, a primeira forma de organização institucional do grupo, podendo agremiar toda a comunidade, porém os cargos administrativos eram exclusivos das mulheres do local. Não se sabe exatamente por quanto tempo essa situação perdurou. Uma suposta baliza pode ser imaginada entre os anos de 2002 a 2006, tempo que a nova presidente levou para regularizar o chamado Conselho Grande, realizando os pagamentos das dívidas e prestando contas, junto ao órgão da Receita Federal. Nesse período, a arena de participação voltou-se para a AMIJK, e virou rotina dessa associação, desde então, realizar reuniões coletivas com o intuito de informar e deliberar sobre assuntos ligados à comunidade indígena e não só voltados para as mulheres jenipapo.

Ao mesmo tempo em que houve uma concentração de trabalho em torno das mulheres eleitas para os cargos estatutários, a AMIJK dividiu o foco da sua missão primeira: “defender os direitos das mulheres indígenas da comunidade Jenipapo-Kanindé.” (ESTATUTO AMIJK, 2002), com uma atuação mais voltada para a melhoria da qualidade de vida do grupo como todo. Isso se deu pela prioridade de garantir os benefícios do povo e pelo isolamento do próprio opositor de Pequena, fato que apaziguou o lugar e acalmou os embates mais diretos.

Nesse sentido as pautas das reuniões giraram em torno dos conflitos com posseiros, da conscientização em torno do uso abusivo da bebida alcoólica, das parcerias com órgãos ligados à sociedade não índia – por exemplo, as universidades e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

4.4.1 Conflitos com posseiros

As investidas contra os Jenipapo-Kanindé dão-se por vários indivíduos e empresas que almejam se apropriar de forma ilícita dos bens naturais que compõe a reserva indígena. Geralmente agem por intermédio de aliciamento, ou seja, oferecem uma quantia em dinheiro para um morador que vive nas proximidades da aldeia, ou até mesmo um índio mais afastado do movimento.

Quinta-feira, reunião para resolver o problema do Marmita (retirada da madeira da reserva indígena). Aldenor fala que o gerente do Marmita mandou eles cortar a madeira. O mesmo fala que o Marmita não foi pago. Do Zezim foi 20 metros de madeira e do marmita foi mais 100 metros. [...] Dona Lourdes Clemente pergunta se o marmita não sabia que ali era reserva indígena. [...] Everardo fala que Marmita já sabia que ali era terra indígena, pois nenhum índio pode vender a madeira. (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 09 de março de 2005, p. 04)

Ocorre com frequência o corte ilegal de madeira, desmatando a flora local e trazendo prejuízo a todos. A madeira é um bem largamente utilizado pelos moradores nas atividades diárias. A lenha alimenta o fogo das cozinhas, e a cerca evita a destruição das plantações por animais de grande porte. Para resolver o problema, a comunidade definiu fiscais para controlar e denunciar o ato ilegal acima citado. Os culpados são apontados em reunião; caso a pendência não seja resolvida internamente, os índios formalizam a denúncia junto ao IBAMA para este tomar as providências cabíveis.

O mais grave conflito com os chamados posseiros já foi comentado anteriormente. Trata-se da divulgada retirada ilegal das águas da Lagoa da Encantada para irrigação do plantio de cana-de-açúcar da empresa Ypióca. Outra acusação que pesa contra a empresa é a poluição das águas da Encantada com um elemento químico chamado de vinhoto (DOSSIÊ JENIPAPO-KANINDÉ, 2007). Todas essas pendências foram denunciadas pelos índios, junto ao Ministério Público e estão sendo resolvidas em juízo.

4.1.2 O Uso Abusivo da Bebida Alcoólica

Uma preocupação crescente dos moradores da Encantada é o uso abusivo de bebidas alcoólicas no local. Esta foi a causa de várias confusões pessoais que resultaram em agressões verbais e físicas. Por conta disso, a comunidade havia deliberado a proibição da venda de bebida dentro da reserva. Com o passar do tempo essa imposição foi flexibilizada e a realidade é que o álcool circula facilmente nas residências, principalmente no final de semana. O hábito de consumir álcool é algo recorrente na sociedade contemporânea. Como os índios Jenipapo-Kanindé estão inseridos no estilo de vida dessa sociedade, não se pode cobrar atitudes contrárias nesse sentido; porém, há uma prerrogativa judicial que coloca esse hábito

no campo da ilegalidade. Somando-se a isso, há uma preocupação dos mais velhos com as conseqüências negativas da ingestão de álcool principalmente pelos mais jovens, levando-os ao vício. Então é comum a FUNAI receber denúncias anônimas sobre a venda ilegal de bebida alcoólica na reserva indígena. Por tudo isso, o assunto tornou-se pauta recorrente nas reuniões da AMIJK:

Juliana fala que o consumo de bebidas alcoólicas está muito em alta na comunidade, além das pessoas que vendem bebidas está com o volume do som muito alto e isso está incomodando a comunidade [...] Fátima fala que ela vende e que todos vendem [...] cacique Pequena fala que há muito tempo que as pessoas da comunidade pode beber, mas beber controlado [...] fala também que a polícia civil e militar já pode entrar na localidade, por isso aquelas pessoas que vendem bebidas deveriam se responsabilizar pelos seus atos [...] Juliana fala que a AMIJK não quer prejudicar ninguém, mas se for necessário vai fazer um documento em relação as bebidas alcoólicas na comunidade Jenipapo-Kanindé. (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 01 de maio de 2006 p. 02).

Aqui destacamos o apelo ao bom senso como critério e regra de conduta dentro do grupo para evitar a entrada da polícia, esta representando uma punição do grupo como todo. Por conta disso, a AMIJK assume o papel de órgão de controle ideológico, utilizando-se da sua autoridade de ser a detentora do discurso oficial e da interlocução com poder público. Inclusive, ameaçando de solicitar a ação do aparato coercitivo do Estado para controle interno. Esse trecho revela que a entidade étnico-cultural AMIJK possui a função de fornecer quadros de referência para o comportamento do grupo.

4.1.3 A Parceria com as entidades pertencentes à sociedade não índia como fomento da autonomia Jenipapo-Kanindé

Esse foi outro enfoque dos debates promovidos pela AMIJK: a necessidade de participação e união para melhor organização comunitária. Com o intuito de amarrar parcerias e garantir investimentos em projetos, que contemplem o desenvolvimento material dos membros da comunidade e fomentem a independência da mesma em relação ao Estado.

A análise das atas demonstra um norteamo político das lideranças em relação ao desatrelamento das relações assistencialistas com o Estado, fortalecendo as cobranças para a

negociação das demandas. Elas recusam ações superficiais dos órgãos públicos e os pressionam a um diálogo mais direto.

Cacique fala que viajou para João Pessoa para a 2ª Conferência dos Índios do Brasil. Lá, problematizamos as formas de associações dos índios e vimos que se não tiver comunidade unida a associação fica fraca, porque como é que um órgão fundado pelos próprios índios vai pra frente se não tem união? Os índios do estado do Ceará estão sendo esquecidos, porque o estado não trabalha conosco. Para que haja trabalho conosco temos que mandar documentos e cobrar assembléia com o nosso povo. (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 27 de abril de 2004, p. 01)

Como podemos perceber, a força motriz dessa nova concepção é a unificação interna do movimento em torno das questões étnicas e a assimilação de formas discursivas de pressões judiciais contra o Estado.

Heraldo fala que na sua viagem para Brasília foi discutido sobre a saúde, eles queriam que passasse essa função para a FUNAI, mas os índios do Nordeste não aceitaram [...] Everardo fala que entra muito dinheiro em Aquiraz em nome dos índios e mesmo assim existe o mal atendimento no hospital. Evaniza fala que antes entrava 1.000 reais na receita da Prefeitura em nosso nome, agora entra é 8.000, por isso precisamos fazer um abaixo assinado para melhorar o atendimento na cidade [...] cacique fala que está na hora da FUNASA dar caixa d' água e tela para cobrir, porque dinheiro eles têm! (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 20 de julho de 2005, p. 02 - 03)

Todo esse ambiente ajuda na elaboração da diversidade de ações para políticas públicas mais atualizadas e voltadas às necessidades dos Jenipapo-Kanindé. Esse ponto está presente nas atas como forma de protestos mais brandos representados com ações legais ou negociações com o Governo, representado pela FUNASA ou pela Prefeitura de Aquiraz.

Outra forma de atingir os objetivos políticos e sociais é promover a auto-estima do povo Jenipapo-Kanindé, através da divulgação da imagem positiva das lideranças locais e da valorização dos índios para a sociedade.

Começamos uma apresentação para uma estudante da Universidade Estadual do Ceará para esta escutar da boca da cacique Pequena como era antigamente aqui na aldeia e deixar esclarecido que o povo Jenipapo-Kanindé está crescendo a cada dia

com a ajuda desses estudos e sozinho também. (Livro de Atas AMIJK, Lagoa da Encantada, 09 de outubro de 2004 p. 01).

Tal articulação é possível, principalmente quando a aldeia é visitada por estudantes ou representantes de entidades que trabalham junto aos movimentos sociais, e compõe o campo político aqui descrito. Essas entidades atuam no processo de ressignificação identitária do grupo, à medida que o contato na situação de pesquisa se estabelece. Essa ligação promove um processo de auto-reflexão e atualização dos parâmetros culturais do povo, ao mesmo tempo que reforça a memória coletiva da origem étnica.

Em 26 de maio de 2005, foi documentada a presença de representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais na Lagoa da Encantada com o intuito de conscientizar os moradores da necessidade de possuir carteira de sindicalizado. Afinal o Sindicato trabalha em prol do benefício da aposentadoria dos trabalhadores rurais e da compra de maquinário para produção agrícola.

Tendo como fonte informativa o Livro de Atas da AMIJK, aproximamo-nos do universo político que permeia as relações sociais e culturais da Lagoa da Encantada. Esse livro revela a constante luta simbólica empreendida pelos partícipes na defesa de seus interesses.

As atas indicam as formas de discurso que servem de termômetro para a compreensão das regras dessa luta, “já que toda organização social é estruturada primeiramente e antes de tudo no plano discursivo. Daí a importância dos discursos politicamente fundamentados e socialmente coerentes.” (ELHAJJI, 2005, p. 201).

Destaco, então, que essas falas discursivas encerram a potencialidade que os índios concentram em si, a de representar um exemplo de organização alternativa que promove uma transformação social e cultural, tanto do próprio grupo quanto de diversos segmentos da sociedade como um todo, principalmente para aqueles que têm o privilégio de ter acesso a sua empolgante realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das linhas desse escrito objetivei compreender a questão indígena no Ceará contemporâneo, utilizando como foco analítico à comunidade Jenipapo-Kanindé sua organização comunal e o sentimento de pertença que garanti a coesão e a identidade indígena do grupo. O esforço empreendido nesse viés interpretativo fez com que me debruçasse sobre a

articulação política, entendida aqui como mantenedora da marca cultural dos moradores da Lagoa da Encantada.

A conjuntura política do grupo foi manifesta a partir da relação entre Estado e índios. Revelada por intermédio dos documentos jurídicos produzidos tanto pelo Governo, quanto pelo movimento indígena, tal campo de disputas está impresso nas leis e documentos oficiais aqui citados, mas principalmente no cotidiano das reuniões das instâncias deliberativas estruturadas pelos próprios índios. Assim tentei descrever a forma como o poder se estabelece, ou é negociado nos âmbitos formais e informais da mobilização política e cultural, a qual interfere diretamente nas políticas públicas voltadas para a etnicidade dos povos autóctones como um todo e, particularmente dos Jenipapo-Kanindé.

Ao longo dos quatro capítulos, indiquei a luta política como o elo de ligação entre os moradores da reserva indígena e enfatizei a participação da organização comunitária, assumindo que as mulheres do local assumiram o status de sujeito político atuante, que transfigura seus papéis no mundo doméstico e no público. Essa presença feminina na política indigenista foi capaz de desconstruir as imagens estereotipadas aparentemente cristalizadas no senso comum, visões estas idealizadas, ou superficializadas, criadas por literatos e intelectuais, reforçadas pelos governos brasileiros com seus programas educacionais.

A relativização sobre o papel do índio ontem e hoje na sociedade brasileira corrobora para a reelaboração cultural étnica que foi expressa nesse trabalho, fenômeno relativamente novo, e que envolve discussões sobre o reconhecimento da posse de terra reivindicadas pelos indígenas como ancestrais. Assim a questão fundiária foi discutida como apêndice da luta pela afirmação étnica e cultural dos índios. Nessa perspectiva um pólo aglutinador dessas discussões é o Estado, responsável por oficializar tal reconhecimento e por conceder a posse das terras indígenas, bem como por estabelecer as políticas públicas de beneficiamento da saúde, da educação, da moradia, enfim do bem estar dos índios brasileiros. Apesar de caber ao Estado o papel de juiz da questão indígena, o principal objetivo desse estudo foi indicar de que forma esses grupamentos vêm construindo uma crescente autonomia e vêm modificando a relação de dependência com os órgãos do governo. Reflexo do esteio político da trajetória democrática em nosso país.

Aqui situo a trajetória dos últimos vinte anos de tomada de consciência étnica por parte dos Jenipapo-Kanindé. Demonstro de que maneira estes configuraram uma estrutura político-administrativa baseada nos seus interesses e na sua lógica interna. Portanto, dediquei-me a entender essa coletividade organizada que se relaciona com o Estado, ou com a sociedade civil, em prol de conquistas no campo político, social e econômico. Ao longo desse

e de períodos anteriores, o grupo Jenipapo-Kanindé resistiu a pressões de submissão encampando várias formas de resistência. Estabelecendo um cenário de digressão, que tomou a forma de lutas sangrentas, de parcerias, de adaptações cotidianas, de negociações econômicas, de ações jurídicas ou de manifestações públicas.

Apresentei o cenário histórico do movimento indígena Jenipapo-Kanindé da década de oitenta do século passado como definidor de novos parâmetros organizativos para a liderança da atual cacique do grupo e de seus correligionários, destacando a auto-determinação e a emancipação como características fundamentais desse processo. Assim, aponte a liderança de Pequena como um modelo de ativismo que foi capaz de articular um discurso retórico e visual que viabilizou uma série de conquistas materiais. Mas não só isso esse comportamento exemplar da liderança jenipapo estruturou os padrões cognitivos da etnia manifesto inclusive na mídia local fazendo desta um instrumento da luta política.

Outra constatação importante diz respeito à consolidação e centralização do poder dentro da reserva Jenipapo-Kanindé em torno de sua representante. Tal fato pode ser responsável pela harmonização dos interesses antagônicos do grupo, bem como mantenedor da tranqüilidade e da paz características típicas deste povo. Baseada em estruturas patrimonialistas fortificadas pelos laços consangüíneos é possível perceber um alicerce que torna possível uma liderança amplamente aprovada pelos moradores da comunidade. Dessa forma detectei a existência de uma numerosa família, a Alves, como elemento agregador de forças nas decisões coletivas, que garanti um ambiente profícuo para aceitação da líder, bem como de um grupo que gravita ao seu redor.

Essa base solidificada do poder político dos Jenipapo-Kanindé atesta uma tendência pluralista no que diz respeito à categorização da participação política, uma com viés pautado no orgulho e na auto estima do que é ser índio e outro na valoração da mulher no ambiente publicizado, tanto que foi criada uma associação exclusivamente coordenada pela ação feminina, a AMIJK. Foi analisando suas atas de reunião que pude perceber o alcance da ação feminina dentro da Lagoa da Encantada. Apesar de seu contexto de criação ser marcado por uma percepção exclusivista e segregacionista, a AMIJK não pode ser interpretada como uma instituição separatista em relação aos interesses coletivos da etnia. Pelo contrário, vimos que, com o tempo, a AMIJK tornou-se o principal órgão deliberativo do grupo, incitando a participação coletiva e servindo de interlocutora entre o grupo e o poder público. As reuniões da AMIJK formularam um ambiente de resolução de contendas internas, de agregação de demandas comunais e de aprovação de projetos que trouxeram melhorias importantes nas condições materiais do povo Jenipapo-Kanindé.

Finalizando o rol das últimas reflexões que encerram este escrito gostaria de imprimir o caráter transitório deste estudo reafirmando que este não possui a intencionalidade de ser definitivo, algo acabado. Mesmo porque as interpretações sobre o povo Jenipapo-Kanindé não cabem nessas linhas, as possibilidades de tematização é enorme e pode ser potencializada pelas nuances despertadas pelo convívio estimulante com o grupo, cada encontro desperta um campo de possibilidades, afinal as questões políticas e culturais que envolvem os movimentos indígenas estão sempre se reelaborando.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Max M. P. **De aculturados a índios com cultura: os tapebas e a produção de textos em zonas de contato**. Grupo de Estudos Sociais e Pesquisa em Etnicidade, 2007.

ALVAREZ, Sonia; E. DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. **Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ANTUNES, Ticiania de O. **Jenipapo-Kanindé: o ser índio através das histórias encantadas**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História)-UECE, Fortaleza, 2004.

_____. Relatório Anual do projeto **A Rede de Viação Cearense (R.V.C.) na simbologia da narrativa popular**. UECE - PIBIC – CNPq, 2003.

ARAÚJO, Maria Celina Soares D'. **O Estado Novo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BALTAZAR, Márcia C. **Transformações atuais do Estado de bem estar social: programas de garantia de renda mínima, as ONG's na prestação de serviços sociais e descentralização das políticas sociais**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Políticas Públicas)-UNICAMP, CAMPINAS, 1996.

BARBALHO, Alexandre. **As Relações entre Estado e cultura no Brasil**. Ijuí: Unijuí, 1998.

_____. Cidadania, minorias e mídia: ou algumas questões postas ao liberalismo. In: BARBALHO, Alexandre e PAIVA, Raquel. (Orgs). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Política Cultural. In: RUBIM, A. **Organização e produção da cultura**. Salvador: EDUFBA, 2005.

_____. **Textos Nômades: política, cultura e mídia**. Fortaleza: BNB, 2008.

BARBALHO, Alexandre e PAIVA, Raquel. (Orgs). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

BARBALHO, Alexandre e RUBIM, Antônio Albino Canelas. (Orgs.) **Políticas Culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007.

BARRETO, Fº Henyo T. **Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau de Caucaia, Ceará: etnogênese como processo social e luta simbólica**. Brasília, 1999. (Série Antropológica) n. 165.

BARRETO, Fco. Henyo T. e SOUZA LIMA, Antonio C. **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 – 2002**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Lisboa-Portugal: 70, 1988.

BEZERRA, Roselane G. **O despertar de uma Etnia: o Jogo do (Re)conhecimento da Identidade Indígena Jenipapo-Kanindé**. Dissertação (Mestrado)-UFC, Fortaleza, 1999.

_____; SOUSA, C. Kleber S. de. **Os Índios da Lagoa da Encantada: uma análise demográfica Autônoma**. In: ENCONTRO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE/NORDESTE. 5., 1997, Recife. **Anais...** Recife, 1997.

BRASIL. Ação Civil Pública nº 006. **Liminar contra invasão de território indígena Jenipapo-Kanindé**. Fortaleza, 06 de outubro de 1998.

BRASIL. Aditivo do Estatuto da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, de 23 de dezembro de 2005. **Adequa o Estatuto ao Novo Código Civil brasileiro**, Aquiraz, CE, 2005.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/si/legislacao/constituicao/pdf>. Acesso em 04 fev. 2008.

BRASIL. Decreto nº 09. **Declara de utilidade pública para fins de desapropriação a área da Lagoa da Encantada**. Aquiraz, de 02 de agosto de 1983.

BRASIL. Decreto nº 3.156. **Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas no âmbito do Sistema Único de Saúde**. Brasília, 27 de agosto de 1999.

BRASIL. **Estatuto da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé – AMIJK**, Aquiraz-CE, 09 de junho de 2004.

BRASIL. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. **Estatuto do Índio**. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/16001.htm>. Acesso em 04 fev. 2008.

BRASIL. Lei nº 8.080. **Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências**. Brasília, 19 de setembro de 1990.

BRASIL. Lei nº 9.394. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília, 20 de dezembro de 1996. Disponível em <http://www.portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf>. Acesso em 04 fev. 2008.

BRASIL. Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999. **Institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena**. Disponível em http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/grupos-de-trabalho/saude/portaria%2070_04.pdf Acesso em: 04 fev. 2008.

BRASIL. Portaria nº 70/GM. **Aprova as diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena**. Brasília, 20 de janeiro de 2004.

BRIONES, Claudia. **La alteridad Del “Cuarto Mundo”: Uma desconstrucción antropológica de la diferencia**. Buenos Aires: Colihue S.R.L., 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). Introdução a uma história indígena. In: **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CERTEAU, Michel. **A Cultura Plural**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DA SILVA, Edson Vicente. Os índios Jenipapo-Kanindé. In: BORDAS e NETO (Orgs). **Material Didático Gratuito para Escolas – Indígenas Diferenciadas**. UFC e UFBA, 2006.

DOSSIÊ JENIPAPO-KANINDÉ [do] Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos – CDPDH. Fortaleza, março de 2007.

ELHAJJI, Mohammed. Comunicação, cultura e conflito; uma abordagem conceitual. In: BARBALHO, Alexandre e PAIVA, Raquel. (Orgs). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha e PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**, Brasília: Ministério da Educação, LACED/ Museu Nacional, 2006.

GRUOPONNI, Luís D. B. (Org). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

HOFFMAN, Maria B. e SOUZA LIMA, Antonio C. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. **A Oralidade dos Velhos na Polifonia Urbana**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.

MARTINS, José de Souza. Clientelismo e corrupção no Brasil contemporâneo. In: **O poder do Atraso: ensaios de Sociologia da História Lenta**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Dados sobre a Educação Escolar Indígena**. Disponível em <http://www.portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf>. Acesso em 04 fev. 2008.

OLIVEIRA JR, Gerson Augusto de. **Torém: brincadeira dos índios velhos**. São Paulo: Annablume, 1998.

PAES, Maria Helena Simões. A Prosperidade do Regime Militar. In **A Década de 60: rebeldia, contestação e repressão política**. São Paulo: Ática, 1992.

PAIVA, Raquel. Mídia e Política das minorias. In: BARBALHO, Alexandre e PAIVA, Raquel. (Orgs). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910 - 67). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PORTO ALEGRE, Maria Sylva. **Os Payakú, ontem e hoje**. In: ENCONTRO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE. 5., Recife, 1997. **Anais...** Recife, 1997.

SILVA, Isabelle B. P da. O índio hoje. In: PINHEIRO, Joceny (Org). **Ceará, terra da luz, terra dos índios; história, presença e perspectiva**. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e revisão; FUNAI; IPHAN/ 4ª Superintendência Regional, 2002.

SILVEIRINHA, Maria J. Democracia e reconhecimento: repensar o espaço público. In: BARBALHO, Alexandre e PAIVA, Raquel. (Orgs). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis, Rj: Vozes, 1999.

_____. Por um conceito de minoria. In: BARBALHO, Alexandre e PAIVA, Raquel. (Orgs). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

SOUSA, Carlos Kleber Saraiva de. **Identidade, Cultura e Interesse: A Territorialidade dos Índios Jenipapo-Kanindé do Ceará**. Dissertação (Mestrado em História)-UFC, Fortaleza, 2001.

_____. Identidade, território e interesses entre os índios Jenipapo-Kanindé do Ceará. In: BARRETO FILHO, Henyo T. e SOUZA LIMA, Antonio C. **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 – 2002**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.