

**Universidade Federal do Ceará
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Mestrado em Sociologia
Carlos Kleber Saraiva de Sousa**

**Identidade, cultura e interesses: a territorialidade dos
Jenipapo-Kanindé do Ceará.**

**Dissertação de Mestrado
(Orientação: Glória Maria dos Santos Diógenes)**

**Fortaleza-CE
2001**

C A P Í T U L O U M

MARCOS DE UM LUGAR

Considerando que minha intenção neste estudo foi entender as relações sociais que fundamentam a rede de sociabilidade dos Jenipapo-Kanindé, assim como alguns campos de sentidos que essas relações desenvolvem, imagino que esse objetivo deva ser antecedido pela discussão que circunscreve os significados do que é um lugar e dos marcos que o acompanham. Isso se torna bastante salutar quando percebo essa discussão como sendo interpretações complementares e não uma sucessão definitiva de verdades, realizando possibilidades múltiplas de apreensão da Encantada como lugar, ao mesmo tempo em que deixa notar conteúdos que tornam possível uma distinção particular do local desses índios para os fins desta pesquisa.

Usando outros termos, penso que as significações intrínsecas ao conceito de lugar podem variar em acordo com os objetivos pretendidos pelo pesquisador, não inviabilizando uma em razão de outra, mas podendo elas mesmas se completarem mutuamente. Ressalto, entretanto, que, mesmo sendo perceptível a existência de *arranjos* que distinguem as inúmeras definições de lugar, procuro me valer daqueles que melhor dão conta do contexto focalizado.

Em certo sentido, porém, isso pode apontar uma confusão: se a Encantada, como lugar, pode ser vista sob vários enfoques, como pensar em marcos que a sustentem como tal, algo relativamente fixo que supostamente pode estar presente em todos esses enfoques? Na verdade, acredito que as qualidades de estável ou instável atribuídas aos fenômenos sociais são, antes, discernimentos que o pesquisador constrói na busca de compreender o imediatamente relevante para os seus fins em curso. Dessa forma, não são os lugares em si que possuem atributos totalmente despidos de estabilidade ou instabilidade, mas sim os olhares que a eles são lançados. A confusão, portanto, é aparente.

Nessa perspectiva, o lugar desses índios assume um caráter de complementaridade entre os sentidos que podem defini-lo, tornando a identificação dos seus marcos e dos campos de sociabilidades engendrados a partir deles, aberta a outras possibilidades distintas de compreensão. Isto não significa uma

maleabilidade exaustivamente rigorosa que possa comprometer de alguma forma a visibilidade e o entendimento que busquei fazer das relações sociais que sustentam e dão sentido a esse lugar. Contrariamente a essa pseudo-tendência de estratificação ideológica de significados, tive a intenção de, inspirado em GEERTZ (1989:36), generalizar em meio aos casos que as definições de lugar apontam, e não através deles. Com efeito, a Lagoa da Encantada pode ser entendida como um lugar cujas faces tornem possível expor seus meandros e seus marcos sem que seu conjunto descarte outras possibilidades de compreensão.

1.1 A Encantada Como Lugar Antropológico

Num momento inicial de apresentação do local de morada dos Jenipapo-Kanindé a um outro qualquer, a um passante que por algum motivo vai ao seu encontro, as primeiras percepções que ele tem do lugar remetem a imagens cristalizadas, ausentes de algum tipo de movimento intra-social por assim dizer. O seu olhar apreende aquela realidade como que posta em fotografias, cujos elementos que a constituem aparecem imóveis como num papel, ocupando distintamente as próprias posições.

O passante vê assim as casas de tijolos, de taipas ou de palhas beirando as estradas ou veredas de areias dura ou fofa; vê índios sentados em bancos ou no chão à sombra de um teto residencial ou de galhos de uma árvore; o caminhante os vê trabalhando em suas plantações com suas foices e enxadas à mão e embaixo de um sol escaldante; vê a lagoa refletindo tortuosamente o céu límpido por conta do balancê que as crianças índias causam quando brincam em seu espelho d'água; vê também sua mata que alterna cores e tamanhos numa infinidade de formas e tonalidades; enfim, o transeunte encontra um ordenamento particular de posições fixas que caracterizam a Lagoa da Encantada como um lugar, em acordo com o que nos assinala MICHEL DE CERTEAU:

Um lugar é uma ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a "lei do próprio": os elementos considerados se acham uns ao lado de outros,

cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. ***Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade*** (DE CERTEAU, 1994:201. Grifos meus).

Em certa medida, a identificação de um lugar pela ausência de instabilidade dos pontos materiais que o constituem é plausível, pois pode refletir a simplicidade do pensamento comum inerente a um sistema cultural, o que também é passível de análise (GEERTZ, 1998:111-141). Contudo, encarar a Encantada apenas sob esse ponto de vista seria obscurecer por demais os significados que carrega esse lugar. Seria displicência negar-lhe tal caráter, porém, limitaria sua compreensão se o tornasse absoluto.

Talvez uma reelaboração dessa maneira de entender a Encantada possa ser mais útil. Talvez vendo-a como *paisagem* surjam novas oportunidades de compreender outros meandros que possam ultrapassar os limites do lugar como pontos fixos percebidos pelo olhar simplesmente.

De acordo com MILTON SANTOS, o equipamento sensorial inerente ao corpo humano é a via de acesso por excelência das informações que chegam ao homem. Todavia, essas informações não chegam igual e infinitamente a todos os homens através dos seus sentidos. O que percebemos varia em acordo com as situações as quais fomos e somos educados. E é exatamente esse recorte que a percepção sensorial faz dos acontecimentos que o autor denomina paisagem: “Tudo aquilo que nós vemos é paisagem, o que nossa visão alcança, é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca. ***“Não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc. (...) A dimensão da paisagem é a dimensão da percepção , o que chega aos sentidos”*** (SANTOS, 1997: 61-62. Grifos meus).

As posições dos elementos que a paisagem apresenta parecem não obedecer a uma ordem tão determinada e rígida como as que podemos ver em DE CERTEAU, quando este fala de lugar. As informações que nos chegam pelo equipamento sensorial oferecem uma flexibilidade maior de interpretações dos fenômenos sociais quando não percebem apenas um ordenamento fixo de pontos através do olhar, mas todo um conjunto variável de expressões por eles produzidos. Além disso, a paisagem pressupõe um acúmulo de sucessivos acontecimentos sociais expressados em um dado momento da história e

organizados segundo a produção, distribuição, circulação e consumo material da qual faz parte (SANTOS, 1997: 66-68). Nesse sentido, a paisagem da Lagoa da Encantada pode ser visualizada nas interseções de gestos e atitudes, cores e sons, odores e sabores etc., sempre vistos como produtos inacabados do incessante processo histórico de acumulação e mudança sociocultural.

Não obstante, fazer um recorte das relações sociais na Encantada e interpretá-las a partir do que é paisagem, poderá me conduzir a algumas dificuldades de análise. Mesmo havendo SANTOS considerado, no sentido desse conceito, uma maleabilidade de elementos intrínsecos a um dado campo social, a abordagem dessa realidade como paisagem pressupõe uma paralisação instantânea dos fenômenos que a constituem. Sob este aspecto, a paisagem se aproxima muito do conceito de lugar em DE CERTEAU: ambos compreendem uma realidade “em choque”, ausente de qualquer movimento. Por conseqüência, a apreensão da rede de sociabilidade dos Jenipapo-Kanindé poderá ser dificultada por esse recorte excessivamente sincrônico dos acontecimentos, uma vez que os significados que ela porta só poderão ser percebidos num momento infinitamente minúsculo de percepção dos sentidos. Através da comparação entre paisagens, por exemplo, eu posso saber que houve mudanças na organização social desses índios na medida em que nelas estão escritos, simultaneamente, momentos passados e presentes de sua história. Todavia, não posso perceber o andar significativo das ocorrências por conta da estabilidade metodológica de compreensão social que lhe é inerente, como me referi há pouco.

Não é demais ressaltar, entretanto, que aos sentidos que esses autores atribuem aos conceitos de lugar e paisagem está o seu caráter analítico, isto é, tanto DE CERTEAU como SANTOS têm a evidência de que toda sociedade se transforma e que a argumentação que a circunscreve como pertencente a um momento de estabilidade é apenas metodológica. Com efeito, eles buscam discernir aqueles dois conceitos de um outro que procura entender os campos sociais em movimento. Esse conceito é o de *espaço*:

A paisagem é diferente do espaço. A primeira é a materialização de um instante da sociedade. Seria, numa comparação ousada, a realidade de homem fixos, parados como numa fotografia. O espaço resulta do casamento da sociedade com a paisagem. O espaço contém movimento.

Por isso, espaço e paisagem não são um par dialético. Completam-se e se opõem. Um esforço analítico impõe que os separemos como categorias diferentes, se não queremos correr o risco de não reconhecer o movimento da sociedade (SANTOS, 1997:72. Grifos meus).

Ou ainda: “Em suma, **um espaço é um lugar praticado**. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres” (DE CERTEAU, 1994: 202. Grifos meus).

Tanto para um como para outro, o espaço é o local da prática social, é onde as relações sociais acontecem e dão sentido a vida em sociedade, seja numa dimensão universal ou específica, passada ou presente (SANTOS, 1996: 119-122). Dessa forma, a multiplicidade de situações existentes na Lagoa da Encantada, como as formadas nas casas, mercearias, terreiros etc., podem ser vistas como espaços cujas ações dos índios são engendradas, desenvolvidas e expressadas. Visto sob essa óptica, o espaço poderia e pode assumir o papel conceitual de abrigo das socialidades ali construídas. A menção aqui desse conceito é apenas explicativa, uma vez que ir adiante nessa discussão sem mencioná-lo poderia acarretar alguma confusão de ordem teórica, especialmente quando esse seu sentido está bem próximo do que mais à frente irei assumir como sendo o *lugar* dos Jenipapo-Kanindé.

Mesmo estando consciente da variabilidade explicativa e inacabada do que seja um espaço, e da conseqüente possibilidade de compreender socialidades particulares a partir dele, penso que tal exercício me conduziria a confundi-lo com o conceito de lugar. Assim, prefiro assumir espaço, em acordo com SANTOS (1996:122), como um campo de forças amplo que constrói relações sociais localmente diferenciadas denominadas de lugar. Por conseqüência, a percepção das ações índias intrínsecas à Encantada não ficam expostas aos deslizes que essa articulação conceitual pode trazer, passando a ser compreendidas como um contexto, um lugar que interliga condutas próprias e alheias ao grupo, sem que sua especificidade seja perdida: “O que define um lugar é, exatamente, uma teia de objetos e ações com causa e efeito, que formam um contexto e atinge todas as variáveis já existentes, internas; e as novas, que se vão internalizar” (ídem, 1997:97).

Nessa perspectiva, a Encantada como lugar se relaciona com todo um plano sociocultural, econômico e político que lhe chega de fora, de outros lugares, fazendo que suas expressões assumam um profundo, complexo e rico jogo de identificação que a torna própria em seus significados, sem confundi-la com uma ilha ou com um outro ponto qualquer e isolado de um mapa.

A esse aspecto relacional que possui um lugar e que é apontado por SANTOS, podemos somar a qualidade do que é imediatamente apropriado pelo corpo e que produz identidade, segundo FANI CARLOS. Para essa autora, a dimensão de um lugar corresponde aos limites que as percepções sensoriais são capazes de delimitar quando o corpo humano faz uso do que o circunscreve. Isso equivale a dizer que um lugar somente poderá ser percebido enquanto tal, dentro de uma esfera social particular: um beco, uma rua, uma vila, uma comunidade etc., onde os corpos/habitantes consigam realizar uma identificação entre si, entre o local que habitam e entre as práticas cotidianas com as quais interagem. Uma grande cidade, ao contrário, jamais poderá ser compreendida dessa forma, pois os usos que os corpos/habitantes fazem dos sentidos não conseguem ultrapassar as fronteiras do imediato e localmente vivido e chegar a toda a organização social que uma metrópole carrega. Esta possui sim, lugares distintos que se interligam e formam um amplo campo de força social: um espaço.

O lugar é a porção do espaço apropriável para a vida – ***apropriada através do corpo – dos sentidos*** – dos passos de seus moradores, é o bairro, é a praça, é a rua, e nesse sentido poderíamos afirmar que não seria jamais a metrópole ou mesmo a cidade *latu sensu* a menos que seja a pequena vila ou cidade – vivida/conhecida/reconhecida em todos os cantos. (...) ***São os lugares que o homem habita dentro da cidade que dizem respeito ao seu cotidiano e a seu modo de vida onde se locomove, trabalha, passeia, flana, isto é, pelas formas através das quais o homem se apropria e que vão ganhando o significado dado pelo uso*** (CARLOS, 1996: 20-21. Grifos meus).

Os campos de sociabilidades que se realizam entre os Jenipapo-Kanindé podem bem ser entendidos em acordo com o que vimos até o momento. Entretanto, parece haver outro aspecto que amplia e precisa ainda mais os

significados que um lugar possa ter, oferecendo oportunidades para entender melhor os seus meandros: este é o aspecto histórico. Com efeito, estes índios, além de interagirem com seus pares e com os de fora e de criarem uma relação de identidade com essas pessoas e com sua área de vivência através do corpo, possuem uma história que envolve toda a sua conduta passada e presente, incluindo aí suas relações, identificações e, especialmente, as narrativas sobre os encantos da lagoa e o seu entorno. A Encantada é, portanto, entendida por mim como um lugar relacional, de identidade e histórico, ou, como pensa MARC AUGÉ, como um “lugar antropológico”, onde essas três dimensões articuladas entre si buscam realizá-la concreta e simbolicamente:

Reservamos o termo “lugar antropológico” àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, ***mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar***, por mais humilde e modesto que seja. É porque toda antropologia é antropologia dos outros, além disso, que o lugar, ***o lugar antropológico, é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para aqueles que o observa. O lugar antropológico tem escala variável. (...) Esses lugares têm pelo menos três características comuns. Eles se pretendem (pretendem-nos) identitários, relacionais e histórico*** (AUGÉ, 1994: 51-52. Grifos meus).

Articulando os significados da vida social revelados pelos Jenipapo-Kanindé com os que eu mesmo elaborei a partir deles, a Lagoa da Encantada se mostra como abrigo de uma corporalidade que alterna os sentidos de identificação consigo, com sua história e com as relações engendradas inicialmente em seu seio. Com efeito, a análise da territorialidade desses indígenas desenvolvida através do ponto de vista do que seja um “lugar antropológico”, poderá, imagino, recair em argumentos que negam a existência de índios na área. Isso porque tal compreensão pressupõe uma realidade social em curso, transformando-se culturalmente sem precisar abandonar sua identidade. Por sua vez, o pensamento popular ou aquele propositadamente construído para se opor aos índios, poderá, com isso, encontrar falsa legitimidade para os seus argumentos nessa óbvia mas

comumente inaceitável possibilidade de mudança sociocultural no grupo com permanência de identificação étnica.

O modo de viver desses índios se ausenta da paralisia ideológica que sempre negou aos nativos do nosso País, em particular do Nordeste brasileiro, a oportunidade de mudar sua cultura para, simplesmente, continuar existindo como tais no seu próprio lugar, tanto modificado quanto subtraído pela presença maçante de homens que insistem em não aceitar a mudança cultural entre os povos indígenas. Para esses “espíritos colonizadores”, as transformações culturais ocorrem tão-somente na sociedade nacional, ficando os índios impedidos de mudar sua cultura sob o risco de não serem reconhecidos como tais por conta dessa mudança.

Atualmente, a propriedade que possui a Encantada como lugar é resultado de reelaborações de si mesma e do que lhe chega de fora, tornando-a, simultaneamente, idiossincrásica e comum. Imersos nesse jogo de apresentação étnica ao outro não-índio, que pode parecer confuso por não obedecer a unanimidade comum da figura do índio amazônico ou colonial, encontram-se os marcos sociais, isto é, as relações que sustentam, dão sentido e realizam todas as dimensões desse “lugar antropológico”. Escrito de outra maneira, os campos de sociabilidades que caracterizam a vida dos Jenipapo-Kanindé são fundamentados em nós de sentido minimamente estáveis, razões primeiras de ser, existir e expressar a Encantada como o seu lugar.

Penso não ser demais assinalar que esses “pontos de equilíbrio” que sustentam a organização social desses índios são resultados de um emaranhado de significados que ao longo de sua história foram realizados, confundidos, afirmados, dissimulados e esquecidos em relações constantes de interação e proximidade com os não-índios. Em meio a esses movimentos contrários de permanência e de mudança cultural, esses marcos parecem realizar a propriedade que esse lugar possui da mesma forma que constroem valores, condutas e relações que o tornam comuns aos seus vizinhos não-índios mais próximos ou mesmo distantes. Por conseqüência, inexistente a possibilidade de compreender a vida indígena na Encantada numa forma puramente autônoma, como um ponto isolado. A insistência nessa proposta poderá levar a uma deficiência em entender a simplicidade da relação entre os seus marcos, sua organização social presente e o

que é por ela internalizada. Portanto, no seu lugar, os Jenipapo-Kanindé são história, identidade e relação.

1.2 Os Marcos da Encantada

A Pertença

Buscar a percepção da pertença, isto é, de um sentimento de pertencer a um lugar que alguém pode nutrir como sendo um marco da Lagoa da Encantada, requer, antes de tudo e ao mesmo tempo, desconstruir categorias de identificação étnica por vezes tomadas como absolutas, e reelaborá-las como possibilidades complementares e não fundamentais de expressão dos limites pontuais desse lugar. A pertença se realiza de maneira sutil e quase imperceptível ao olhar comum que é educado para não vê-la em favor de outras categorias de identificação como as que organizou MAURA PENNA (1992): 1) a *naturalidade* – o pertencer a um local por ter nascido nele; 2) a *vivência* – o ter experiência de vida relativa a um grupo social dado e 3) a *cultura* – o uso de práticas culturais determinadas constitui o vínculo e a identificação de alguém com um lugar e vice-versa.

Tecer comentários sobre estas classificações me parece salutar neste início, especialmente porque elas costumam ser cristalizadas em torno da pertença, impedindo que a relevância desta última como marco de um lugar possa ser compreendida.

No caso particular dos Jenipapo-Kanindé, esse sentimento de pertencer a um grupo indígena se encontra relacionado a três razões principais, a saber: primeiro, porque moram em um lugar que sempre foi dos índios; segundo, porque os seus ancestrais eram indígenas e, por fim, porque os “de fora”, ao longo de anos de relação com o grupo, sempre disseram que eles possuíam uma distinção étnico-indígena. A expressão da pertença entre esses índios pode, assim, ter seus fundamentos classificados na **localidade**, **ancestralidade** e pela **atribuição externa**.

Em seu estudo sobre a identidade social do nordestino, MAURA PENNA põe em curso uma desconstrução da imagem objetiva e comum da *nordestinidade*, da qual me sirvo agora, mesmo que distintamente, com a intenção de conduzir as três

categorias que linhas atrás mencionei, à posição de importância que ocupam na identificação dos marcos de um lugar e da identidade que eles expressam, a saber: trata-se da importância a *posteriori* que tais classificações carregam, isto é, elas podem ser organizadas a partir da pertença e não como fundadoras ou substitutas desta.

A distinção que mantenho com a autora recai justamente nesse ponto: enquanto o campo de investigação de PENNA foi paulatinamente abandonando àquelas categorias de identificação - citadas no primeiro parágrafo deste item - em favor da pertença, o meu as faz conseqüências complementares dessa última. Afora isso, concordamos em afirmar que o sentimento de pertença em nossos trabalhos não pôde ser substituído por aqueles significados objetivos que buscam dar substância às identidades regionais ou étnicas.

Segundo essa autora, a utilização do critério de naturalidade como ponto definidor de uma identidade regional qualquer tende a hierarquizar as várias dimensões de identidade localizadas em seu entorno. Nesse sentido, PENNA nota que a identificação oficial de nordestino traz em si pelo menos outras duas identidades que a antecedem: a que corresponde ao estado e ao município. Além disso, tal identidade remete a uma outra mais ampla, a nacional:

A partir destes diferentes cortes territoriais é possível construir diversas identidades, dentro de uma hierarquia onde uma identidade mais ampla (por ex. regional) é capaz de englobar outras mais exclusivas (por ex. relativas ao Estado ou Município) que, em outro nível se opoiam entre si. ***A referência última é a identidade nacional, a mais abrangente*** (PENNA, 19992: 52. Grifos meus).

Esse ordenamento permite que uma mesma naturalidade possa ser entendida através de várias identidades oficiais, porém, nem sempre contempla legitimidade plena entre os indivíduos, haja vista que estes últimos parecem se valer de outro critério de identificação com o qual se relacionam melhor: a pertença.

“Enfrentei muito preconceito por ser mulher e nordestina. ***Me sinto paulista***”. Luiza Erundina, então Deputada Estadual que “gosta de ouvir sanfona, saborear graviola, e fruta-do-conde em restaurantes típicos”. (...) “***Sou um nordestino paulistanado e um paulista nordestinado***”. Paulo

Dantas, sergipano que aos 18 anos já estava no Rio de Janeiro e desde 1945 em São Paulo” (RODRIGUES, 1988:40-41, apud, PENNA,1992: 53. Grifos meus).

O sentido oficial atribuído à identidade nordestina e à mobilidade vertical que apresenta, mesmo sendo legítimo e útil a determinados fins, não consegue, como podemos ver na citação acima, manter uma relação de consonância absoluta com o sentimento que algumas pessoas desenvolvem de pertencer a um local . Este local, que não necessariamente é o da origem geográfica, nas mais das vezes, se apresenta como o lugar onde o indivíduo teceu suas redes de relações e identificações com outros pares e símbolos, construindo um critério diferente de identificação que antecede em importância a naturalidade como fundadora da *nordestinidade*.

Em se tratando de grupos indígenas, a naturalidade apenas carrega sentido semelhante quando tais coletividades já possuem suas terras demarcadas pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI - processo que ainda está em andamento entre os Jenipapo-Kanindé¹. Nesse caso particular, o grupo indígena teria sua identidade acrescida à linha vertical das identidades oficiais, ocupando o primeiro degrau dessa hierarquia. Teríamos então a seguinte ordem (crescente) de diferenciações identificadoras: a do lugar, a do município, a do estado, a da região e a do País.

Mesmo levando em conta a parcialidade utilitária desse ordenamento, sua abrangência poderia se vincular aos mesmos condicionantes oficiais que turvam a identidade do nordestino, não podendo apenas esta naturalidade ser compreendida como um marco da Encantada por conta do seu caráter objetivo que esconde redes de significados e de identificações que, antes daquela, dão sentido e organizam a vida do grupo. A importância dada à pertença como um dos marcos da Encantada reelabora o papel do seu substrato material, isto é, o espaço físico que fundamenta a naturalidade, transformando-o especialmente em um palco onde esses índios engendram suas relações, significados e expressões.

A naturalidade entre os Jenipapo-Kanindé assume, assim – se é que posso falar nesses termos -, contornos bem distintos da objetividade e mobilidade vertical que trazem o sentido oficial de identidade. Sob esse outro prisma, ela está

¹ Informações mais detalhadas sobre o assunto podem ser obtidas no estudo de Roselane Gomes Bezerra (1999).

relacionada a um contexto sociocultural determinado e a todos os campos de sociabilidade que a ele pertencem. Não constitui tão-somente uma identificação com um ponto geográfico do mapa, mas com as relações de identidade e simbólicas construídas ao longo do tempo e que marcam a Encantada como o lugar desses índios. Com efeito, a variabilidade de identidades, quando houver, não estará apenas condicionada à objetividade do local de nascimento, mas sim, a um lugar que realizou sentimentos de pertença a campos de relações sociais específicas. Afinal, como nos ensina WEBER, a pertença, que dá sentido a um grupo étnico, remete os indivíduos a uma origem comum que não pode, também, ser confundida com laços puros de sangue:

Como não se trata de clãs, **chamaremos grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que**, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, **nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva** (WEBER, 1992: 270. Grifos meus).

Além dessa ausência de vínculo necessário com os laços consangüíneos em favor da pertença, um grupo étnico pode desvincular sua primazia de pontos concretos do planeta onde grupos possam ter-se originado. Em outras palavras, a pertença corresponde a situações de identificação simbólica cuja proximidade com um tempo qualquer, com uma “pureza racial”, com um local determinado etc., é antecedida pelo sentimento que quer tal aproximação. Entre os Jenipapo-Kanindé, esse sentimento parece percorrer o seu lugar e unir épocas, buscando explicitar declarações de sua diferença étnica:

Eu gosto muito porque eu nasci aqui, eu nasci aqui na Encantada, **meus pais, meus avôs... tudo foi daqui mesmo** (João Simplicio, o Brasileiro. L. da Encantada, 26.09.1999. Grifos meus). Gosto de morar aqui porque o lugar é bom... porque já nasci, **me criei aqui** e não tenho vontade de sair pra outro canto (Cláudia, a Bebê. L. da Encantada, 13.01.2000. Grifos meus).

Nas partes grifadas de suas falas estão presentes sínteses de sociabilidades passadas que orientam sua identificação com a Encantada. Em um só momento, o índio João Simplício integra os tempos dos pais e avós ao seu, fazendo que as relações sociais formadas por aqueles se aproximem das que desenvolve atualmente, contribuindo, assim, para a manutenção de um elo entre o presente e o passado que legitima sua identificação com o lugar. Por sua vez, num simples dizer - “me criei aqui” -, a índia Cláudia condensa a qualidade de “bom” atribuída à Encantada, remetendo-se a um passado testemunhado por ela, quando condutas, símbolos e expressões realizaram o sentimento que a identifica com esse lugar.

Sob esse ponto de vista, a pertença não é constituída por conteúdos, épocas ou locais absolutos. O que está em jogo e constitui esse marco é o querer-se de um lugar, independentemente se ele se encontra, em qualquer plano, próximo ou distante de quem o identifica como seu. Nunca é demais esclarecer, porém, que o sentir-se de um lugar não corresponde exatamente à vivência que alguém pode nele desenvolver.

Ao continuar sua desconstrução da comum *nordestinidade*, MAURA PENNA nos mostra alguns problemas que a vivência pode acarretar se tomada como elemento definidor de identidade e, por conseqüência, marcador de uma região ou de um lugar.

Uma dessas grandes dificuldades remete aos critérios necessários para que a vivência possa ser considerada suficiente para originar identidade regional. Para a autora, não é possível definir limites temporais, em anos (o que estou chamando de **vivência quantitativa**), ou em etapas da vida como a infância, adolescência etc. (o que estou chamando de **vivência qualitativa**) com essa intenção, especialmente quando os campos de sociabilidades formados em certa região assumem, em muitas ocasiões, práticas sociais distintas umas das outras mas que correspondem à mesma identidade:

(...) **as próprias relações sociais específicas e localizadas que caracterizam a região geram diferenciações internas**, pois em função delas varia o acesso aos bens materiais e simbólicos produzidos socialmente e, por conseqüência, o modo de vida e as práticas culturais (...).
(PENNA, 1992:54. Grifos meus).

O caráter de identidade do nordestino parece não estar vinculado diretamente às práticas cotidianas que são inerentes ao Nordeste brasileiro. Isto se decorre, como bem nos mostra a autora, das variabilidades que tais práticas expressam quando são realizadas internamente. Ora, na medida em que há diferenças entre modos de viver numa mesma região, as *vivências qualitativas* tornam-se insuficientes para caracterizar a identidade que ela busca manifestar, sobretudo quando tais manifestações só aparecem em oposição a outras, como é o caso das práticas indígenas. No plano externo, isto é, para além da região Nordeste, as práticas assumidas por nordestinos não minam a identificação que estes nutrem pelas socialidades formadas na sua região:

Tenho 32 anos passados fora de lá, mas os 14 que passei na Paraíba marcaram mais que todos os outros (...) apesar de habitar o Sul Maravilha a tanto tempo, continuo cada vez mais nordestino. Moacir Japiassu, jornalista, chefe de redação da revista *Elle*, cuja carreira começou em Belo Horizonte e já passou pelo Rio (PENNA, 1992:55. Grifos meus).

A *vivência quantitativa* apresentada acima, deixa notar que a reelaboração de um modo de viver, quando posto em relação temporal-primária com outros agentes, não condiciona necessariamente o abandono de uma identidade em favor de outra. Pensar a quantidade de anos vividos em um lugar como condicionante maior de identidades é querer desvinculá-las do sentimento que as funda e nutre: a pertença. A *nordestinidade* almejada pela *vivência quantitativa* ou *qualitativa*, portanto, além de querer cristalizá-la, oculta, da mesma forma que a naturalidade, o que a antecede e sustenta: o sentir-se da região, o fato de pertencer como marco regional.

Imersas na mesma reflexão do que é a *vivência qualitativa*, as práticas sociais dos índios do Nordeste não podem ser interpretadas como definidoras primeiras de identidades e marcadoras dos lugares que ocupam, uma vez que nelas se encontram características que se diferenciam umas das outras sem que tais grupos tenham, por isso, abolido suas identidades, seus quereres índios.

No estudo que MARIA ROSÁRIO G. DE CARVALHO realizou sobre a *Identidade dos Povos do Nordeste*², os rituais do Toré e do Praiá³ assumem um significado de integração de sociabilidades passadas e presentes que intenciona construir simbolicamente um povo só: “Por ocasião da realização dos rituais, **o território configura uma totalidade no tempo e no espaço** – os mortos retornam sob a forma de ‘encantados’ e se juntam aos vivos, **compondo a totalidade da nação que simbolicamente ocupa a totalidade do seu território**” (CARVALHO, 1982:186. Grifos meus).

A organização dessas práticas rituais busca fortalecer os grupos como portadores de uma identidade étnica específica e, por conseqüência, ver assegurado seus direitos⁴. Com efeito, o que está em jogo não é fundamentalmente os rituais em si, que podem parecer, ao olhar comum da sociedade, as pilastras-mestras do *ser-índio*. Contrariamente, o Toré e o Praiá me parecem resultados de uma organização interna que se orienta, num momento inicial, pela percepção que os grupos têm de serem diferentes, de serem índios. Isso não implica, entretanto, que entre outros indígenas as práticas que intencionam dar maior visibilidade às suas identidades e garantir os direitos que delas decorrem tenham os mesmos conteúdos que os rituais ora mencionados.

Entre os índios Tremembé, de Almofala-CE, por exemplo, a forma como se organizam para se apresentarem como índios, em uma dada situação, teve como traço característico a reelaboração da dança do Torém. O que interna e anteriormente a essa mobilização do grupo era visto apenas como uma “brincadeira dos índios velhos”, realizada em momentos de lazer, como bem nos fala GERSON AUGUSTO DE OLIVEIRA JR., passa a ser incrementado com adereços, saias, cocares, interesses, etc., para buscar um reconhecimento externo e oficial

² “Tais povos compreendem aqui os Pataxó, índios da reserva Paraguaçu-Caramuru, Kiriri, Kaimbé, Pankararé, Tuxá (Bahia); Kariri-Xokó (Sergipe); Wassu, Tingui-Botó, Xukuru-Kariri (Alagoas); Pankararu, Kambiwá, Kapinawá, Xukuru, Fulniô (Pernambuco); Potiguara (Paraíba); compreendendo um contingente de, aproximadamente 20.000 habitantes” (CARVALHO, 1982:171).

³ “A maioria desses povos tem apenas o Toré. Os Pankararé e os Kapinawá distinguem o Toré, prática ritual com a participação de homens e mulheres, do Praiá, de participação exclusivamente masculina” (CARVALHO, 1982:182)

⁴ Após a Constituição de 1988, foram “reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre a terra que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. In: Cap. VIII, DOS ÍNDIOS, art 231 da Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo, Ed. Saraiva, 1992, p.104.

de sua identidade. A ausência de contraste cultural os levou a redirecionar o Torém como demarcador visível de suas fronteiras étnicas.

Portanto, como um elemento diacrítico fundamental para o reconhecimento da identidade étnica Tremembé, a dança exibida nessa ocasião⁵ delineou-se de maneira extremamente estratégica. **Tendo como principal objetivo realizar uma demonstração cultural de impacto**, os torenzeiros pintaram os rostos com uma tinta vermelha, ostentaram nas cabeças e nos corpos os ornamentos de penas. (...) os adereços em torno dos punhos, dos tornozelos, os cocares formando uma combinação com uma espécie de saias confeccionada com papelão e penas de aves domésticas, contribuíram para que a apresentação fosse feita de modo bastante teatral (OLIVEIRA JR., 1998:83. Grifos meus).

As preocupações centrais dos Tremembé para esse encontro parecem ter repousado numa exigência externa e comum de se mostrarem objetivamente diferentes, como seus pares amazônicos ou como os “tipos-índios” encontrados no passado colonial brasileiro e que a educação escolar, principalmente, se encarregou de nos impor e cristalizar no curso do nosso aprendizado. O uso que esses índios fizeram dos “sinais étnicos” pretendeu, assim, relacionar-se diretamente a algum momento histórico-cultural dos nativos brasileiros, negando ao próprio grupo a evidência de ser índio sem precisar se despír ou se vestir “apropriadamente”. O “modo teatral” como esses índios se encontraram com técnicos da FUNAI, penso, tentou representar bem um tempo indígena que já passou e que tanto se modificou, mas que ainda se quer presente, não como antes, porém, com as matizes fundamentadas num passado usual e interessadamente “mais” índio.

Por seu lado, a organização do Toré entre os Jenipapo-Kanindé possui um aspecto fundamentalmente político, que visa em determinadas situações a mostrar aos não-índios a diferença étnica que possuem. Internamente, porém, a prática dessa dança não alcança o sentido lúdico que teve, por exemplo, o Torém para os Tremembé. O Toré dos Jenipapo-Kanindé se realiza unicamente como definidor

⁵ A ocasião a qual se refere o autor corresponde à visita que técnicos da FUNAI fizeram aos Tremembé em 1992.

público de sua história, de sua identidade, de suas relações com os não-índios, de seu lugar enfim.

Durante suas manifestações em locais que não lhes pertencem (como praças e prédios públicos, outras aldeias etc.), os Jenipapo-Kanindé parecem deslocar simbolicamente o seu lugar através da comunicação que seus corpos exprimem. O diálogo que identifica a sua diferença étnica se dá por meio dos adornos que o corpo índio carrega: colares, saias, cocares, pinturas faciais etc.. A estes soma-se a coreografia da dança do Toré onde crianças, jovens e velhos, caminhando em círculo e com passos que acompanham um ritmo nativo, cantam: “vamos dançar o Toré, vamos dançar o Toré, somos índios Jenipapo-Kanindé”. “Vestindo a diferença”, esses índios realizam e organizam uma ponte simbólica através da linguagem corporal, em que o modo de ser e viver, as relações sociais presentes e passadas, enfim, por onde toda a Encantada como lugar é deslocada, condensada, diferenciada e apresentada em um outro lugar, momentânea e simbolicamente seu.

O que me interessa nesse instante é mostrar que as diferentes faces das fronteiras étnicas notadas entre esses grupos indígenas podem bem expressar a insuficiência que a *vivência qualitativa* possui quando interpretada como definidora primeira de identidades e lugares. Por um lado, os Tremembé se valeram de sinais diacríticos que os identificaram publicamente como índios, enquanto os grupos estudados por CARVALHO pretenderam uma identificação relacionada a sociabilidades passadas trazidas ao presente sob a forma de espíritos de índios “encantados”, intencionando integrar territórios e condensar identidades. O Toré, por sua vez, como uma manifestação das fronteiras étnicas dos Jenipapo-Kanindé, consegue reunir tanto os anseios internos de realizações étnicas contrastivas, como concentrar simbolicamente socialidades de tempos diversos em seu entorno, para fortalecer o grupo como etnicamente distinto. Práticas culturais diferentes como o Toré, o Torém ou o Praiá, podem ter significados diferentes sem, entretanto, acarretar distintas identidades.

Em sentido inverso, as expressões quotidianas dos Jenipapo-Kanindé podem muito bem, sem causar prejuízo à identidade do grupo, assemelhar-se a outras práticas sociais realizadas por agrupamentos sociais não-índios. Vejamos um exemplo.

Os usos e desusos que fazem das peças do seu vestuário parecem estar intimamente relacionados às necessidades comuns de vestimentas que se apresentam na sociedade nacional. Sendo mais preciso, as roupas utilizadas por esses índios possuem a) um *papel moral*, isto é, esconder as partes do corpo que em nosso meio se convencionou eleger como “vergonhosas”, pois podem remeter a relações de prazer sexual ausentes do controle dos fundamentos cristãos historicamente legitimado pela sociedade; b) apresentam *funções estéticas* que multiplicam suas cores e formas em acordo com as informações que lhes chegam de outros lugares, situações vivenciadas, preferências pessoais e pela capacidade econômica de adquirir novas peças e adornos; c) por fim, buscam fazer uma relação entre os papéis moral e estético com o *climático*, ou seja, os Jenipapo-Kanindé também consideram o clima como um dos elementos a ser considerado na hora de escolher as roupas. Ora, parecerá estranho à sociedade nacional a classificação que acima apresentei dos usos e desusos das vestes entre esses índios? Categoricamente, não.

Sob esse aspecto internamente particular das vestimentas entre os Jenipapo-Kanindé, configura-se um modo de viver semelhante o de outros agrupamentos não-índios sem que haja a necessária obrigação de equacionar ou tornar iguais as identidades, as histórias e as relações que esses grupos possam apresentar.

Por conta dessa diversidade e/ou semelhanças de práticas sociais entre esses indígenas, estas não podem, com efeito, quando tomadas isoladamente, ser interpretadas como definidoras da pertença. Além disso, os conteúdos dessa *vivência qualitativa* são elaborados em acordo com os interesses postos a vista desses índios e organizados em função do que pensam e sentem de si mesmos, tornando a pertença o elemento fundador de seus modos de vestir, cantar, dançar, viver, se organizar socialmente etc., e não o contrário.

Tentar estabelecer os marcos da Encantada, tomando isoladamente as práticas sociais como ponto de partida, pode resultar numa demasiada cristalização de sentimentos, sentidos e condutas dos Jenipapo-Kanindé. Entretanto, ao abolir os “aspectos concretos” que estão contidos nessa maneira de se conceber a *vivência qualitativa*, atribuindo-lhes significados mais profundos buscados nas identificações que sua história realizou, posso asseverar que essa *vivência* pode ser interpretada mais como uma consequência de um marco do que como seu

fundamento. Assim, não se tratará mais de um modo de vida organizado, especialmente, por práticas sociais ditas índias, mas via redes de relações que reelaboram infinitamente as diversas sociabilidades e que são sustentadas, ordenadas e manuseadas por uma identificação que o grupo nutre por essas redes.

Em meio a outro discernimento, muitas vezes as práticas sociais índias ou as *vivências qualitativas* são interpretadas comumente como uma cultura que quer identificar um grupo étnico. Entretanto, a compreensão dos fenômenos culturais como portadores de uma essência, digamos, diacrítica, que tenta identificar grupos indígenas, tornou-se por demais equivocada. Com efeito, o início e o término de um contraste étnico são dados, antes, pelo grau de interação que um grupo mantém com outros dele distintos etnicamente. A situação de identificação étnica, portanto, é relacional e histórica.

Conforme os apontamentos que MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (1986) nos faz, quando esse sentido objetivista atribuído à cultura veio tentar substituir o de raça como critério primeiro de identificação de grupos étnicos, especialmente após a Segunda Grande Guerra, buscou-se dar primazia aos traços “visíveis” que diferenciavam determinadas organizações sociais. Não há dúvidas de que tal mudança no modo de apreciar os fundamentos dos grupos étnicos acarretou conseqüências benéficas para essas coletividades, inclusive, negando a elas a obrigatoriedade de portar uma diferença somática comum - algo notadamente ausente de comprovação, dada a miscigenação histórica dos diversos povos. Mesmo com esse aspecto meritório imerso nesse sentido de cultura como critério de identificação desses agrupamentos, a autora percebe os equívocos que a eles se juntaram:

A noção de cultura veio substituir à de raça, dentro de um movimento que se quis generoso, e que certamente o foi. E já que cultura era adquirida, inculcada e não biologicamente dada, também podia ser perdida. Inventou-se o conceito de aculturação e com ele foi possível pensar – para gáudio de alguns, como os engenheiros sociais, e para pesar de outros, como os antropólogos – na perda da diversidade cultural e em cadinhos de raças e culturas. (...) ***A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras,***

enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (CUNHA, 1986: 98-99. Grifos meus).

Ousar identificar o modo de vestir, de falar, de se abrigar etc. dos Jenipapo-Kanindé a partir do sentido objetivista que o termo cultura pode conter, é imergi-los em um mar de interesses que pretende incansavelmente impedir que eles respirem os ares óbvios da mudança que toda cultura carrega em seus pulmões, sem o abandono da identificação étnica. A cultura cristalizada não pode, com efeito, ser pretendida como um marco da Encantada, haja vista que, sendo essa sistematização hipotética efetivada, esse lugar poderá perder o seu sentido de ser e se identificar, de reelaborar sua história e, ainda, de se relacionar com outros lugares. Ora, em que medida poderíamos pensar em um lugar ausente dessas redes de sociabilidades tão fundamentais para a sua existência? Penso que isso não é possível para os fins deste estudo.

A cultura entre os Jenipapo-Kanindé é, antes, compreendida por mim como uma análise que faço dos significados que os próprios índios realizam sobre suas condutas (GEERTZ, 1989). Evidentemente, em se tratando dos marcos da Encantada, a cultura assim entendida assume papéis distintos e complementares que merecem ser explicitados.

Ao manifestarem a cultura como sendo uma intensa identificação com os campos de sociabilidades que circunscrevem a Encantada em uma situação fundamentalmente doméstica e interna, os índios parecem dispensar a instrumentalização de suas idiosincrasias que possa evidenciá-los como tais. A ordem inclusa no sentimento de identidade remete tão-somente a significados não forjados politicamente e elaborados pelo próprio grupo sobre si mesmo. Ocorre, assim, uma construção simbólica que põe num mesmo plano a sua organização social e a identificação que surge com ela, a saber: trata-se de um movimento recíproco em que os índios dão sentido ao lugar, ao mesmo tempo em que recebem dele essa significação. Nesse momento, o papel da cultura se expressa em uma inter-relação significativa que articula o sentimento de pertença desses índios ao seu lugar, que, por sua vez, nutre essa idéia de pertencer.

Muitas foram as ocasiões em que pude perceber a ausência de interesse neles em identificar sinais diacríticos *no presente* que os pudessem apresentar a mim como índios. Em meio a conversas que sempre tínhamos, os argumentos que buscavam explicitar sua diferenciação étnica recaíam quase sempre numa identificação com fragmentos de uma organização social pretérita, vestida da objetividade que a sociedade nacional comumente exige para diferenciar grupos indígenas.

Certa vez estava eu a conversar com alguns deles no terreiro ao lado da casa da Cacique Pequena. Éramos aproximadamente dez pessoas, entre crianças, adolescentes e adultos, sentados em bancos de madeira ou pelo chão de areia branca, quando resolvi abordar as razões que os fazem um povo diferente, um povo índio. Chamaram-me bastante atenção as incursões que iniciaram a fazer ao passado, buscando pedaços de uma vida em comunidade que dão sentido e representam a origem comum índia que tem o grupo. Tratava-se do pouco ou nenhum uso de vestimentas; de casas empalhadas com único cômodo e que abrigavam muitos índios; de valas individuais cobertas por esteiras de palha e cipó que serviam como dormidas seguras contra insetos; de conversas à noitinha ao redor de fogueiras às margens da lagoa com seus corpos nus deitados ao chão; enfim, procuravam dar curso a uma legitimidade étnica atual cujo conteúdo pôde (e ainda pode, se assim o quiserem) ser percebido como sinal do *ser-índio*, e que hoje os faz se sentirem como sua continuidade, mesmo tendo sido reelaborada toda essa cultura objetiva no seu cotidiano.

No estudo que desenvolveu sobre esse mesmo grupo indígena, ROSELANE GOMES BEZERRA (1999) percebeu ainda - além dessa referência a um tempo passado que abrigava uma comunidade índia na Encantada e que alimenta sua pertença atualmente - outras “categorias de identificação” entre os Jenipapo-Kanindé, a saber: a) a referência que fazem da Encantada como um lugar onde sempre moraram índios e b) a identidade indígena que os não-índios lhes atribuem.

Sob esse ponto de vista, a cultura vem se revelar como análises de sentidos que esses índios constroem sobre os fundamentos de sua identidade, recaindo em pontos que se cruzam e sustentam esse sentimento de pertença, isto é, a *origem comum*, um *lugar de índios* e uma *atribuição índia* oferecida ao grupo pelos não-índios que de alguma forma se relacionam com eles.

Em um outro momento, a visibilidade com qual a cultura é revelada pelos Jenipapo-Kanindé expõe seus contornos estratégicos que, fundamentados na pertença e nas suas “categorias de identificação”, buscam forjar instrumentos de uso político com a intenção de, simultaneamente, atender as vontades externas que exigem um índio objetivamente idealizado num Brasil amazônico ou colonial, bem como a conquista efetiva dos direitos constitucionais garantidos aos índios⁶. Trata-se de uma organização étnica que visa a reelaborar as relações de identificação em curso num jogo de interesses erguido pelos sujeitos que o compõem, como bem nos fala DENYS CUCHE: “Na medida em que ela é um motivo de lutas sociais de classificação que buscam a reprodução ou a reviravolta das relações de dominação, **a identidade se constrói através das estratégias dos atores sociais**” (1999:196. Grifos meus).

A cultura, aqui, não se revela cristalizada, muda sim sua face e encarna um outro contexto com significados diferentes, com o qual a pertença é instrumentalizada politicamente para se substanciar e entrar num conflito que inclui e quer, ao mesmo tempo, evidenciar e subtrair a identidade que pretende se expressar. É exatamente o que ocorre com o estar-em-público dos Jenipapo-Kanindé, onde os sentidos de sua identidade são transformados em emblemas, como adornos, vestimentas, canções, coreografias e falas que intentam buscar uma consonância com as perspectivas externas do que é ser um índio. Essas estratégias dão ao grupo melhores oportunidades de visualizar e avultar sua diferença étnica nesse jogo de afirmação e negação de sua identidade, cujo horizonte muitas vezes não conseguimos enxergar por conta dos equívocos propositais que insistem em dar substância às identidades:

Emblemas ou estigmas, a identidade pode então ser instrumentalizada nas relações entre grupos sociais. **A identidade não existe em si mesma, independente das estratégias de afirmação dos atores sociais que são ao mesmo tempo o produto e o suporte das lutas sociais e políticas** (BELL,1975). Ao se enfatizar o caráter estratégico da identidade, pode-se ultrapassar o falso problema da veracidade científica das afirmações da identidade (CUCHE, 1999:197. Grifos meus).

⁶ Ver nota número 4.

A cultura, portanto, sendo vista como campo de sentidos em intenso e complexo devenir, pode sim revelar pontos nodais da Lagoa da Encantada como lugar dos Jenipapo-Kanindé, pois o que está em evidência são significados em curso reveladores de marcos de situações dadas sem torná-los absolutos. Com efeito, o sentimento de pertença que articula as “categorias de identificação” e a organização política desses índios, intentando a garantia efetiva de seus direitos, correspondem a um desses marcos, fazendo da naturalidade, vivência e sentido objetivista que o termo cultura pode ter, seus elementos complementares e não substitutos.

A Parentela Próxima

Sendo um marco do lugar dos Jenipapo-Kanindé, a pertença não se apresenta solitária no desempenho desse papel, uma vez que aos lugares correspondem redes de sociabilidades cujos sentidos ordinariamente impedem a concentração unilateral de importâncias que possam fundamentá-los. Por comum conseqüência, a Lagoa da Encantada revela outros pontos nodais que, se ajuntando a pertença, sustentam e organizam as relações entre esses índios. Refiro-me aqui, especificamente, ao fato dos laços de parentesco do grupo serem aproximados por práticas sociais cotidianas que, simultaneamente, vêm avultando esses laços e contribuindo para formar os sentidos que esse lugar apresenta.

Minha proposta intenta alcançar horizontes cujos matizes se aproximem, mesmo que incipientemente, de um formalismo estrutural que se articule à esfera simbólica e à complexidade que cada realidade apresenta, como bem nos revela EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, ao se referir aos caminhos que os estudos de parentesco vêm percorrendo na Antropologia Social brasileira, desde meados da década de 1980:

... a tarefa agora é de reconstruir uma antropologia social do parentesco que alie o rigor formal a uma sensibilidade frente à dimensão simbólica e à complexidade empírica de seu objeto, livre da idéia de que ele é uma ordem eminente, capaz de nos introduzir diretamente ao universal, de que as ‘sociedades primitivas’ encontram a

priori ali seu nível estratégico de descrição e seu plano empírico de totalização (VIVEIROS DE CASTRO, 1995: 9-10. Grifos meus).

As redes do parentesco Jenipapo-Kanindé revelam, dessa forma, tramas sociais que enaltecem seus laços enquanto nós das sociabilidades do grupo. Trata-se especialmente da *identificação entre grupos domésticos*,⁷ estabelecida a partir de uniões (casamentos) ordinariamente internas, endogâmicas, que se apresenta sob três aspectos: 1) considera a qualidade simbólica das alianças matrimoniais como meio de abreviar e restringir as desavenças conjugais e substanciar a organização política; 2) estende e confunde os limites das unidades residenciais, possibilitando uma ordem de sentidos que intensifica a identificação entre os índios e aponta para a instrumentalização de seus interesses coletivos e, 3) indica um corpo social minimamente estruturado pelas suas relações de consangüinidade e afinidade, cujo sentido não se furta às suas reivindicações étnicas .

Em acordo com a literatura clássica antropológica, mais precisamente com o estruturalismo de CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1967), as alianças matrimoniais são decorrentes de trocas de mulheres efetivadas por dois ou mais grupos tribais e podem ser divididas elementarmente em duas esferas denominadas de “trocas restritas” e “trocas generalizadas”. Nas primeiras, as permutas ocorrem com um ou mais pares de “unidades de trocas” e entre dois grupos distintos, sendo que o processo pode ocorrer separado ou simultaneamente. No caso das outras, as transferências de mulheres se dão de maneira seqüencial e entre mais de dois grupos, até que o percurso de trocas se complete: um grupo A oferece uma mulher ao grupo B, que dá outra ao grupo N... até chegar ao A novamente. Nesse segundo exemplo, as alianças matrimoniais tendem a se alargar muito mais do que no primeiro, haja vista que as trocas, além de não serem recíprocas, mas seqüenciais, envolvem um número maior de agrupamentos sociais.

Malgrado a simplificação dessa porção significativa do pensamento de LÉVI-STRAUSS – cuja a compreensão espero do leitor, uma vez que repetidas vezes essa discussão foi desenvolvida alhures -, é interessante notar que entre os Jenipapo-

⁷ “... a família deve ser claramente distinguida do *grupo doméstico*, cuja característica essencial é ser unidade de residência, produção e consumo, quer dizer, uma unidade que se define em função de outros critérios que não os do parentesco ou das alianças matrimoniais. O grupo doméstico pode ser composto de pessoas entre as quais não existe nenhum laço de parentesco ou, pelo contrário, pode reunir várias unidades familiares” (MARC AUGÉ, 1975:51-52).

Kanindé as alianças oriundas das uniões sucedem com mais freqüência em meio ao próprio grupo. Trata-se de um fenômeno que, além de expor uma teia estrutural do seu parentesco, revela significados que se aliam às tramas políticas que encenam os anseios internos de unidade étnica na busca da efetivação dos seus direitos.

As uniões internas apresentam, assim, duas variantes significativas: a primeira viabiliza uma convivência com conflitos domésticos abreviados pela familiarização que os cônjuges ordinariamente possuem de si mesmos, por conta de uma vivência próxima e anterior ao casamento ocorrida na aldeia, algo que, contrariamente, não sucede quando um dos pares não é índio, conforme nos fala a Pequena:

Na minha opinião eles **(os índios)** não querem se misturarem com os de fora né, porque eles sabem que são uma qualidade de gente que só pode ser eles mesmo, tudo um com o outro. É tão provável que quando casa um rapaz ou uma moça com alguém de fora já dá problema na família. E quando são eles mesmo da tribo não tem briga, não tem desencontro, não tem desavença, não tem nada. Tem algum problema de bate-boca porque isso é de casamento, mas essa história de haver outras dificuldades, problemas de desunião, não há essa desunião sendo só eles mesmo, prima com primo, tio com sobrinha... nunca há isso não. (Cacique Pequena. Lagoa da Encantada, março de 1999. Grifos meus)

A qualidade dessa relação parece acarretar, ainda, maior probabilidade de elaborações de acordos políticos que visem a um fim generoso para o grupo como etnicamente distinto. Isso implica dizer que a presença de um não-índio no convívio diário de um grupo doméstico poderia proporcionar embates que apontassem para outros fins, distintos daqueles que intentam um bem constitucional para os índios.

Muitos conflitos acontecem dentro da aldeia indígena por gente indígena casando com branca. Muitas vezes aquele branco... ele não aceita a convivência do índio com um índio dentro da comunidade, né. Porque muita gente vê que o trabalho da índio é defender a terra dele, só que o branco não entende, pra entrar na cabeça do branco é difícil. (José Maria, o Véio. Lagoa da Encantada. Março de 1999).

Esses sentidos que as alianças matrimoniais entre esses índios manifestam revelam um curso de organização que, antes de querer alongar acordos de matrimônio com outras tribos, como nos revela LÉVI-STRAUSS acerca de outras realidades, mostra-se atento em avigorar o grupo como indígena e garantir sua existência como tal. Em certa medida, ocorre uma reelaboração significativa de uma teia estrutural do seu sistema de parentesco, cuja qualidade é compreendida como um instrumento forjado politicamente que pretende encorpar os rumos e as estratégias de identificação.

Essas estratégias, por sua vez, não conduzem, como podem aparentar, a diálogos arcaicos com o evolucionismo e suas exigências de marcas somáticas para definir grupos étnicos. Muito além disso, elas buscam negociações internas que consigam unir pontos divergentes em torno de instrumentos que possam ser passíveis de se apresentar como consistentes no jogo de interesses que põe em pauta a própria existência do grupo. As alianças que fazem os grupos domésticos entre os Jenipapo-Kanindé por meio dos seus matrimônios, descobrem-se, portanto, como possibilitadoras instrumentais de luta política e de contenção das divergências internas.

Enlaçada a esses tons de sentidos, a identificação que os índios fazem notar de si mesmos por meio das uniões endogâmicas, envolve, ainda, o caráter que pode conter os limites das unidades residenciais. Comumente as fronteiras dessas unidades se revelam nas linhas que apresentam uma residência como abrigo de sociabilidades específicas. No entanto, as uniões entre os grupos domésticos tornam possível uma dilatação simbólica dessas linhas e, por efeito, um baralhar entre as relações correspondentes a cada residência. Em outras palavras, os códigos de relacionamento inerentes aos grupos domésticos estendem-se com os casamentos internos e confundem, em alguns momentos, as sociabilidades antes afastadas ou menos intensas.

Como os grupos domésticos constituem unidades de residência, produção e consumo, tais qualidades são reinterpretadas pelos índios que deles participam através das alianças de matrimônio. Com efeito, as residências passam a acolher normas que possibilitam, por exemplo, o trânsito de identidade de um índio pelas rotinas de grupos domésticos dos quais se aproximou com a sua união conjugal. Isso inclui sua participação em esferas específicas da produção – como prestar

auxílio na preparação de um terreno para o plantio e na sua colheita - e do consumo – repartindo, conforme os acordos firmados, os frutos desse trabalho.

A aproximação da identidade irrompida pelas tonalidades de cotidianos enleados por casamentos internos pode, além disso, favorecer a linguagem política e instrumental do grupo, uma vez que, sendo compartilhados os horizontes de uma vida diária, outros prováveis objetivos que busquem dar continuidade e garantias legais a uma possível manutenção dessa rotina não seriam – como não são – isentados pelos Jenipapo-Kanindé de discussões interessadas. Isso equivale a dizer que, subjacente à ordem dos matrimônios desses indígenas, que estende e reelabora normas e condutas entre grupos domésticos, há um curso sendo gerado, de identificação recíproca entre esses índios, que pode substanciar e canalizar as negociações internas no tocante aos seus anseios coletivos.

Soma-se a isso uma estrutura de parentesco que desvela as relações de consangüinidade e afinidade que indicam certa constância nos seus códigos sociais, sem perder de vista as situações nas quais possam surgir oportunidades de usar seus laços de parentesco como instrumentos de legitimação étnica no jogo de identificação que parece não querer cessar.

Por outro lado, a estabilidade de alguns dos códigos sociais inclusos no parentesco Jenipapo-Kanindé não apresentou elementos novos que pudessem deter minha atenção por mais tempo, ou, se revelados, não foram por mim compreendidos em virtude de as intenções em curso não estarem voltadas para tanto. Não obstante, pude perceber alguma continuidade na sua estrutura de parentesco ao elaborar um mapa genealógico do grupo que consubstancia os usos instrumentais que procuram dar a esse sistema.

Os laços de consangüinidade e afinidade expressos nas famílias elementares - um grupo formado pelo marido, pela esposa e pelos seus filhos - e extensas - constituído por um casal e as famílias conjugais de todos os seus descendentes - (MARC AUGÉ, 1975) predominam, portanto, nas cinco últimas gerações presentes no referido mapa. Isso vem confirmar códigos sócio-estruturais mínimos, presentes em sua rede de parentesco que em diversas ocasiões são referidos em conjunto com a intenção de apresentar o grupo como descendente de um mesmo antepassado, seja através de descendência direta, por afinidade ou por laços fictícios: pessoas aceitas pelo grupo como parentes “adotivos” por alguma razão. Em resumo, uma família no sentido lato do termo.

Essa apresentação do grupo como “uma família só” não está, porém, despida de contornos interessados. Mesmo sendo comum a idéia de que a Lagoa da Encantada é habitada por índios unidos por uma complexa teia de parentesco, muitos ultrapassam a pureza desinteressada dessa informação e enfatizam a necessidade de organizar essas relações para que os indígenas do lugar as compreendam como instrumentos políticos que possam contribuir com a busca da efetivação dos seus direitos.

Era pra se juntar índio com índio mesmo, pra fortalecer a comunidade e a comunidade ir pra frente, porque se casasse com gente lá de fora, aí eles não queriam ser índio, aí cada vez mais eles se distanciava os índios uns dos outros. Por que foi que vocês ainda hoje encontraram nós aqui? É porque todo nós era tudo junto, era uma aldeia só, uma comunidade de índio só. (Cacique Pequena. Lagoa da Encantada, março de 1999).

As uniões entre os Jenipapo-Kanindé apontam, por fim, sentidos que expressam sociabilidades inerentes aos grupos domésticos que permitem uma convivência com embates aceitáveis entre cônjuges considerados índios. Ao mesmo tempo, revela redes de consangüinidade e afinidade que intentam aduzir o grupo como tendo o mesmo ancestral, a fim de que, no jogo de afirmação e negação étnica em que estão imersos, possam ser compreendidos como um grupo indígena só, como mostra a seguir a sua genealogia.

LOCAL DA GENEALOGIA (PAG 31)

A proximidade de parentes encontrada entre esses índios, especialmente originada das uniões conjugais, refletem duas esferas fundamentais de sentidos que se articulam ao seu lugar como um de seus marcos e como instrumento político de expressão étnica.

A primeira remete a situações que expõem a) as causas da existência presente de índios nesse lugar e da convivência interna sem maiores complicações, isto é, as uniões endogâmicas; b) por consequência, há reordenamento e dilatação dos códigos sociais entre os grupos domésticos e c) um continuum estrutural da sua parentela⁸. A segunda esfera mostra os usos interessados que os Jenipapo-Kanindé fazem ou podem fazer dos aspectos ora referidos do seu parentesco, remetendo as tramas sociais criadas a partir da proximidade entre parentes a uma esfera política de apresentação do grupo ao *outro*, que exige dele sinais de identificação étnica.

A parentela próxima, portanto, constitui marco do lugar, ao mesmo tempo em que se fortifica, a pouco e pouco, como um instrumento de diálogo étnico e político com aqueles que participam do jogo de afirmação e negação da identidade dos Jenipapo-Kanindé.

A Serenidade do Lugar

As uniões que estabelecem os Jenipapo-Kanindé entre si, bem como os sentidos decorrentes dessas aproximações, relacionam-se diretamente com o caráter pouco intenso que esses índios mantêm diariamente com indivíduos deles distintos etnicamente, dando curso a uma dupla movimentação que faz surgir identificações entre 1) cônjuges índios e 2) com a rede de sociabilidades por eles qualificadas de serenas. Isso significa que a serenidade do lugar é atribuída às relações ordinariamente endogâmicas que põem na rotina conjugal valores, idéias e condutas pouco distintas das encontradas na vida de solteiro desses índios. De certa forma, há um prolongamento reelaborado e um deslocamento simbólico das tramas sociais de um grupo doméstico a outro, a partir dos seus matrimônios, que

⁸Espero retomar esse assunto em estudo posterior, com mais profundidade.

parece impedir que uma estranheza qualquer possa descaracterizar a tranqüilidade presente na Encantada.

Não obstante, o atributo de sereno oferecido a esse lugar esconde nuances que permitem pensá-lo no sentido inverso do seu termo, ou seja, a marca de serenidade dada à Encantada pelos próprios índios nem sempre encontra correspondente na sua vida diária, pois há situações que denunciam, inversamente, a ausência de calma.

É preciso ressaltar, porém, que a relevância oferecida à serenidade é de identidade e simbólica, e que a familiaridade que os Jenipapo-Kanindé têm com essas situações indicam teias de especificidades culturais nas quais estão inseridos, quais sejam: a de um baralhar de interpretações sobre a tranqüilidade do lugar que, ao mesmo tempo em que revela sentidos especiais e desordenados, nutre redes de significados que convergem para um mesmo plano. Trata-se, portanto, de pontos de vista dispersos que podem ser organizados em modelos do “tipo ideal”, para que a serenidade como particularidade e marco da Encantada possa ser apreendida.

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menos número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, ***a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento***. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia* (WEBER,1991:106. Grifos meus).

O campo de sentidos relacionado a esse ponto nodal merece, desse modo, ter explicitadas suas nuances, a fim de que sejam mais bem notadas as interpretações dos Jenipapo-Kanindé sobre a serenidade do seu lugar.

Ordinariamente, esses índios afirmam que o seu corpo social dispõe de uma rotina na qual um dos seus suportes é a presença de rede de sociabilidades despidas do caráter de uma violência de assaltos, tão comum em grandes centros urbanos. Sob esse ponto de vista, a serenidade denota segurança, como bem nos

mostram os relatos de alguns desses índios sobre os principais motivos que fazem da Encantada o seu lugar:

Eu acho bom né, porque você véve uma vida **sossegada**, apesar que as condição num é boa mais a vida da pra viver bem se a pessoa tiver coragem de enfrentar. Da pra viver e é uma vida boa porque o cara véve uma vida **despreocupada** porque não tem aquele coise que se preocupar com alguma coisa que tem em casa, se bem que pobre não tem nada que alguém chegue e leve, **mas pode dormir inté de portas abertas que esse medo ninguém tem** (José Maria, o Véio. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000. Grifos meus).

Eu adoro aqui meu irmão e ninguém me tira daqui. Eu nasci aqui e é uma **tranqüilidade e ninguém mexe com você**. Todos os meu negócio é direito... não devo a ninguém, não tenho intrigado (Luiz Pato. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000. Grifos meus).

Eu acho que morar aqui na Encantada que é um canto... é um canto livre, é um canto frio, **é um canto que a gente não tem medo. A gente anda sem olhar de lado, sem olhar pra trás... anda todo desprendido a andar mesmo**. Aqui não tem violência. (Joaquim Alves da Silva, o Carrapato. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000. Grifos meus).

O caráter de segurança atribuído à serenidade vem formar pontos de vista em rede que se expressam como essenciais para as suas relações cotidianas. Entretanto, tal especialidade é decorrente de um curso histórico de vidas enleadas que alimentam identificações entre si e velam os acontecimentos que habitam o lado pouco sereno do lugar. Isso equívale a dizer que a tranqüilidade da Encantada, ademais de ser fatural, constrói identidade consigo mesma porque dispensa pouca atenção aos fenômenos que podem negá-la parcialmente. Sob esse outro olhar, a serenidade mostra relações e interesses que atentam para uma historicidade familiar que, quando chamada a falar através dos índios, reflete uma identificação pelo lugar que tornam estranhas, alheias ou minimamente relevantes certas desavenças habituais, como os problemas acarretados pelo consumo de

bebidas alcoólicas e que nada tem de relação com a serenidade que caracteriza a Encantada:

As violências daqui é coisinha muito pouca mesmo... o caboco bebia umas cachaçinha, aqueles que bebia e ainda bebe ainda. ***Toma umas cachaçinha, tem umas violências mas depois que teve a proibição de vender cachaça aqui na área eles ficaram assim cirrado. Graças a Deus nunca mais houve nada não*** (Joaquim Alves da Silva, o Carrapato. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000. Grifos meus).

Aconteceu um caso há dois meses atrás com um irmão meu que foi cortado ali numa briga que eles teve por bebedeira onde... aqui mesmo na Cassinha né, a filha da Cacique, ***onde vei pegar parece que foi vinte e... dezesseis ponto parece que... ou foi vinte e dois ponto***. E quem deu o furo foi outro índio aculá que é o Edinésio. Eles trabalhavam pra mim junto naquele roçado. Daí pra cá foi feito... ele vei aqui me procurou o meu irmão. Eu fui lá na... e tentei conversar com os pais... os pais me receberam. Eu disse pra eles se a gente podia entrar num acordo né, pra ver se a gente resolvia as coisa por aqui mesmo. Aí chamei o meu irmão que é o Paulo, conversei com ele, pedi a ele que não levasse o caso pra polícia né, porque ia criar mais rixa, então a gente podia resolver o caso por aqui mesmo. E fui lá chamei o Edinésio, chamei a Dra. Clarice, o pessoal da Pastoral fizemo uma reunião e entremo num acordo (José Maria, o Véio. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000. Grifos meus).

Ainda outro dia um cara me deu um bufete...eu cheguei na bodega, ***o cara tava bebo***, não sei nem quem é o cara ***e o cara me abarcou*** (Luiz Pato. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000. Grifos meus).

O que parece existir são situações em curso, que ao se tornarem familiares, pelo fato de serem comuns, esses atritos internos vividos por alguns dos índios, em decorrência do consumo alcoólico de bebidas, organizam legitimamente a serenidade como marco do lugar sob pontos de vista semelhantes, quais sejam: o de tranquilidade, segurança, ausência de ou pouca violência, etc..

Essa legitimidade, por sua vez, muito além de erguer “tipos ideais” que possam ser conduzidos a generalizações plausíveis, auxilia na compreensão

delicada de interpretações distintas levadas a se reunirem em campos de significados que alimentem o traço de serenidade da Encantada e reelaboram os sentidos de situações que possam se opor a tal característica. Escrito de outra forma, o marco da serenidade é conduzido a uma ordem ideal pelos próprios índios que, ao retornar ao campo empírico, indica nuances que ao olhar externo e comum podem se apresentar como contrárias e negadoras desse ordenamento.

Esse ponto nodal se apresenta, pois, como portador de uma identidade histórica e categórica de serenidade, que, ao se relacionar com as situações de desavenças entre esses índios, constitui instrumentos de legitimação da serenidade por contraste.

C A P Í T U L O D O I S

A HISTÓRIA COMO UMA CARACTERÍSTICA DO LUGAR: OS PERSONAGENS E AS NARRATIVAS SOBRE OS ENCANTOS DA LAGOA

No ponto anterior apresentei uma discussão que intencionou revelar características à Lagoa da Encantada como um “lugar antropológico”, ou seja, um corpo social constituído de histórias, identidades e relações, e cujos marcos se revelaram como sendo a pertença, a parentela próxima e a serenidade local. A análise que segue neste capítulo objetiva oferecer uma continuidade a esse debate, porém, identificando as narrativas dos encantos da lagoa como uma especificidade desse lugar, isto é, como uma parte da história que a área carrega quando interpretada como o lugar dos Jenipapo-Kanindé.

Não tenho intenção nesse momento de tecer limites para uma compreensão excludente do que é história, isto é, eleger uma abordagem sincrônica ou diacrônica dessas narrativas. Isso decorre da insuficiência explicativa subjacente às categorizações que situam em planos opostos os acontecimentos com início, meio e fim, tão predominantes nas explicações evolucionistas da cultura, e os fatos que abrigam um presente infinito quando apreendidos por incursões funcionalistas.

O termo história que aqui emprego, antes de optar por um desses planos, quer simplesmente tornar visíveis os significados que os índios apresentam às narrativas tocantes aos encantamentos que circunscrevem a sua lagoa, independentemente se elas podem ou não ser encaixadas num passado ou num presente categórico. Vejo os significados de suas narrativas como uma movimentação de falas que ora abrigam um tempo pretérito, ora um tempo atual. Eleger um desses tempos pode acarretar uma redução da complexidade de sentidos que eles expressam.

A percepção dos papéis dessas narrativas acompanha a mesma ordem de significado que atribuo à história, isto é, a displicência na rotulagem de tempos. Sendo assim, os sentidos que os Jenipapo-Kanindé revelam quando dispensam atenção aos encantos da lagoa por meio de suas narrativas não conseguem

obedecer à pólos temporais precisos. Os significados dessas falas misturam, com efeito, o presente e o passado numa ordem que não obedece a seqüência do tempo ocidental.

Abolida a idéia de seqüenciar ou não a história e vê-la tão-somente no que ela leva de significativo para aqueles que a produzem, os encantos da lagoa narrados pelos índios podem, assim, ter os seus significados explicitados de duas maneiras: 1) como uma ponte que busca ligar a atualidade do grupo a uma organização social que não se encontra predominante nas suas atuais relações, dando continuidade a um sentimento de pertencer a um grupo étnico determinado, e 2) como possibilidade de instrumentalizar tais narrativas no intuito de encorpar a mobilização étnica que se vê conduzida por exigências externas a produzir sinais nítidos a mostrarem que o grupo possui identidade indígena.

Essas narrativas, portanto, muito mais do que ilustrar parcialmente uma história específica de um agrupamento de índios, mostram a relevância dos seus significados para a *continuação contextual* de um modo de viver que valoriza fundamentalmente a sua identidade étnica. Desse modo, as falas que contam a lagoa e os seus entornos constituem expressões de um lugar que, ao mesmo tempo em que se reelabora pelas redes de relações externas às quais está ligado, guarda ações e sentidos que baralham tempos e alimentam o caráter índio de suas sociabilidades.

Convido o leitor a me acompanhar agora, sem nenhuma interrupção, numa incursão a essas narrativas e às suas particulares maneiras de falar de um lugar que abriga desde o domínio missionário sobre os índios - quando aqueles encantaram a lagoa acalmando as enormes cobras que ali habitavam e ainda hoje habitam -, passando por falas que mencionam passeios de navios dourados pelo seu espelho d'água nas noites de Natal; que contam a maldizência que acompanha as andanças noturnas desses índios; que se referem à arpada que um índio deu no pai da Mãe D'água, entre outras, até chegar à oração que uma pessoa fez para acabar com as "belezuras" da Encantada, para desencantá-la, por assim dizer, contudo, sem obter sucesso.

Ressalto, entretanto, que alguns desses encantos são aqui reproduzidos em mais de uma fala e numa linguagem nativa, justamente para evidenciar a complexidade e, ao mesmo tempo, a unidade dessas narrativas. Ao fazer isso, imagino deixar o leitor numa situação próxima aquela em que me encontrei quando

ouvia essas falas e percebia nelas, simultaneamente, uma maleabilidade nos detalhes e a fixidez de idéias numa mesma narrativa. Em certo sentido, a variedade de versões para um mesmo encanto poderá acarretar uma compreensão do corpo social dos Jenipapo-Kanindé, perto do que ele (ou de qualquer outro campo de socialidades) realmente seja: complexo, em curso e oferecendo outras possibilidades de interpretação.

Após essa incursão, mostrarei o quanto tais narrativas contribuem para aproximar modos de vida embaralhados pelo tempo, bem como pode criar possibilidades de sua instrumentalização étnica.

2.1 AS NARRATIVAS DOS ENCANTOS

2.1.1 O ENCANTAMENTO DA LAGOA

A lagoa é encantada porque os primeiros missionário que chegaro por aqui foram até o olho d'água e o chefe velho, o bispo, disse: 'mas que lagoa bonita, mas mal empregada". Porque as cobra era pra lá e pra cá, cheio de cobra dentro d'água. Aí ele se ajoelhou e disse: "é pecado se dizer essa palavra mas vocês agora não vão bulir com nenhum vivente, nem com bicho nem com gente". Aí encantou a lagoa e as cobra ficaram aí, não buliro mais com ninguém. Quem contava essa história era o meu pai e os mais velho (Índia Maria do Carmo, 73 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1997).

2.1.2 A Viagem do Índio com a Mãe D'água

O meu bisavô arpoou um peixe. Só que não era um peixe, era gente ingual a gente. Aí ele vinha buscar água na bera da lagoa, aí quando foi uma vez ele foi e butou o pote assim e aí quando deu fé chegou uma moça muito bonita. Aí a moça disse: "ora, eu vim lhe buscar pra você tirar o ferrão do espinhaço do meu pai". Aí ele disse: "não, eu num enviei numa pessoa não, eu enviei num peixe". Ela disse: "não fio, você enviou numa pessoa". Ele disse: "não era um peixe. Ele apareceu mode um peixe dentro da lagoa". Aí ela disse assim: "sobe aqui na minha cacunda e feche os olhos e não abra, só abra quando eu mandar". Aí quando ela mandou abrir tava num palácio de ouro. Aí ele tirou o arpão, aí a depois ela disse assim: "olhe, se você quiser ir simbora você não pegue nada aqui desse sítio". E lá tinha pé de cajueiro, pé

de mangueira... tinha muita fruta lá. Aí do mesmo jeito ele não tocou em nada. Olhou tudim por lá mas não tocou em nada. Aí ela mandou de novo subir na cacunda dela, aí ela mandou ele abrir os zói de novo, aí tava na bera da lagoa e não tinha moça nenhuma incostado nele (Índia Conceição, 30 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 2 . 1

Meu irmão contou uma história de um rapaz que tava pescando lá na bera do corrente da Encantada né, aculá no espelho. Ele costumava sempre ir buscar água mei dia. Quando foi um dia ele foi pegar água ao mei dia num balde, aí quando chegou lá viu um pexão medõe lá na bera d'água. Aí olhou, olhou piscou aí voltou pra trás. No outro dia ele disse: "eu vou de novo lá". Chegou lá aí olhou de novo o mesmo peixe tava lá. Quando ele chegou... "agora eu vou arpar, eu vou pegar esse peixe". Aí pegaram um arpão aí foi pra lagoa de novo. Lá se trepou assim num giral aí cum pedaço o peixe chegou. Aí ele tava lá aí arpuou o peixe, aí o peixe fez carrera pra dentro e ele soltou linha, soltou linha. Até que quando ele já tava quase terminado a linha aí o peixe vaaá, aí mergulhou aí quebrou a linha. Aí ele ficou lá um pedaço aí disse assim: "viii rapaz, perdi a caça". Quando ele chegou, cum pedaçim que tava lá, aí chegou outro peixe, só que é... esse peixe quando chegou, aí se apresentou logo, aí virou-se logo numa moça, uma moça bonita. Aí disse assim: "seu menino quié que você tá fazendo aí?". Aí ele disse assim: "não, eu tô olhando pum peixe que eu arpuei ele, só que ele quebrou a linha e foi simbora". Aí ela disse: "Só que você não arpuou um peixe, você arpuou foi o meu pai. Ele tá lá embaixo cum uma imensa dor e você quem vai descer e ver se consegue tirá-lo". Aí ele disse: "e como é que eu vou?". Aí ela disse: "entãoce você se amonta aqui no meu pescoço, aí tudo que eu fazer você faz, o que eu mandar você fazer você faça". Aí ela disse assim: "feche os zói". Aí ele fechou. Quando ele fechou os zói ele sentiu que ia debaixo d'água já. Aí ela disse: "abra os zói". Quando ele abriu os zói aí tava embaixo dum palácio medõe que era uma coisa mesmo... Chegou lá mesmo num palácio bonito, tava lá... "ora taqui. Meu pai foi arpuado". Foi lá pra casa dele, chegou lá o velhinho dava lá numa cama num gemido medõe. "E agora como é que eu desato ele?". "Não, eu num sei não, você é quem sabe, foi você quem arpuou. Com certeza você é quem sabe desarpuar". "Entãoce traga uma faca". Aí a Mãe D'água trouxe uma faca. Chegou lá ele desatou o véi e tirou o arpão. Quando terminou o véi

disse assim: “você quer ficar aqui cum nós?” Ele disse assim: “não, eu num vou ficar não porque o meu pessoal tão lá em cima, ele tão lá em cima me esperando por mim e eu não sei nem onde é que eu tô”. Aí o véi disse: “não, mas se você quiser ficar aqui, num sincomode não que a gente vai lá e avisa”. Aí ele disse: “não, eu num vou ficar não”. Aí a Mãe D’água disse: “pois a então vamo simhora. Faça tudo que eu disser de novo”. Quando ela disse assim: “feche os zói”. Aí ele fechou os zói. Entrou lagoa a dentro e disse: “abra os zói”. Aí ele abriu e ele tava no mesmo cantim que ele tava e num tinha mais ninguém. Foi um parente nosso, mas eu tô esquecido. O papai é que contava essa história (Índio Novo. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 2 . 2

Eu acho que o pai da Mãe D’água mora aí mesmo porque eu já ouvi uma história que diz que quando ele chegou lá... Todo dia que ele ia tomar banho ou dar água a algum animal né, via esse peixe, um peixe medõe, igual a um camurim. Aí ele foi pescar... aí ele foi em casa pegou um arpão... chegou lá o bicho tava. Aí ele foi e disse: “ô bicho medõe”. Ficou no mato e tacou o arpão na carne do peixe. Esse peixe tirou de arranco pra frente, aí foi carregou, rebateu o arpão da mão dele e foi simhora. Aí ele foi simhora pra casa. Quando chegou em casa aí contou a família: “ói, eu arpuei um peixe aculá, lá na lagoa, mas o bicho tomou o arpão da minha mão e foi simhora”. Aí quando foi...num custou nada, quando deu fé chegou aquela mulher dos cabelo grande aí disse: “ora, cadê esse fulano? Chame ele aí”. Ele vei e disse: “o que foi?”. Ela disse: “ora, pra você e tirar o arpão das costa do meu pai. Ele tá lá numa rede gemendo que só”. Aí ele disse: “como é que eu vou?”. “Ora, feche os zói. Se amonte aqui nas minha costa e feche os zói e vamo simhora. Só abra os zói quando eu disser que abra os zói”. Aí ele fechou os zói e se agarrou nas costa dela. “Abra os zói”. Quando ele abriu os zói tava numa casa tão bonita... era uma casa mesmo que uma coisa mais linda do mundo. Aí ele tava lá deitado numa rede cum o arpão nas casta. Aí ele foi e tirou o arpão. Era um veião que era um medõe. Aí ele tirou e ela disse: “você quer ficar mais eu aqui? “. Aí ele disse: “não, eu num ficar não porque eu tenho minha família pra cuidar, eu quero ir mimbora”. “Pois então feche os zói que... só abra quando eu disser que abra os zói”. Fechou os zói e se amontou nas costa dela. “Pode abri os zói”. Quando ele abriu os zói

tava no mesmo canto dele, que ele tinha saído mais ela (Seu Brasileiro. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 2 . 3

O Odorico contava muito que o pai da Mãe D'água era um peixe. O Odorico sempre contava muito isso a gente. Um dia esse tio dele... esse pessoal mais antigo né, tinha ido buscar água. Quando chegou lá na berada da lagoa, diz que a lagoa muito cheia, diz que cobria de lá assim umas mata e cobria daqui pra lá e fazia aquele corredor, assim como fosse um corredor de casa, sabe? Aí diz que tudo coberto de mata. Embaixo era aquela água bem branquinha que via tudo. Aí diz que ele chegou assim aí foi tirar água. Enfiou o pote d'água, quando ele foi pra encher o pote d'água aí passou aquele camorinzão pra baixo, quando deu fé subiu de novo pra cima. E ele olhando. Quando deu fé desceu pra baixo de novo. Aí ele disse: "ah esse peixe tá me chamando a terreiro. Pera aí qu'eu vou já fazer um trabalho com você". Aí ele correu até em casa, chegou pegou o arpão, né, e quando chegou lá o peixe tava vindo lá e vindo cá, dançando na frente dele. Aí ele disse: "eu sei o quê que você quer". Tacou a arpa no peixe. Quando a arpa bateu no peixe ferrou o peixe. Aí quem foi que viu ele poder segurar o peixe. Ele num segurou de jeito nenhum porque diz que era um pexão enorme. Aí o peixe tomou da mão dele e foi simhora com o arpão com tudo. Aí ele disse: "perdi a caçada, butei a caçada no mato". Quando ele tava com essa história que tinha butado a caçada no mato, quando deu fé apareceu assim na frente dele uma moça bonita. Aí ele disse: "foi você que arpoi o meu pai?" Ele disse: "nã, eu não. Eu arpei aqui um peixe mas gente não". Ela disse: "não, você arpoi meu pai. Agora você tem tirar já já o arpão do meu pai". Ele disse: "não moça, eu arpei foi um peixe". Ela disse: "sente aqui, eu num quero discutir não, senti aqui. Vabora lá em casa pra você tirar o arpão do meu pai". Aí ele disse: "tá certo vamo". Aí ele sentou e ela disse: "feche os zói". Aí ele fechou os zói. "Só abra os zói quando eu disser que abra os zói" Quando ela disse "abra os zói" ele disse que tava num batente numa casa mais bonita do mundo. E olhou e viu uma cidade bonita. Aí ele entrou de casa adentro. Uma casa mesmo de sobrado mesmo, uma mansão mesmo, sabe? Toda banhada de ouro. Chegou lá quarto o veião tava deitado, gemendo. Aí ele disse: traga um ferro que eu disarpo já seu pai. Aí ela trouxe uma ferramenta e ele disarpou o véi. Aí ele fez o curativo, tratou, lavou, né, e deixou lá tudo direitim. Aí ela disse: "agora vamo conhecer aqui

a lavoura do meu pai, pra você ver como a lavoura do meu pai é bonita”. Aí diz que era uma selva aberta mesmo, tinha muita coisa bonita. Todo tipo de árvore tinha nessa lavoura mesmo. Aí ela disse: “mas num toque em nenhuma coisa dessa, num toque nada disso”. Era laranja, era caju, era tudo, muita coisa bonita. Tudo que tem aqui na terra que plantaram que no planeta terra, diz que lá tinha nessa lavoura desse peixe. Aí ela disse: “agora você quer focar mais nós ou quer ir simhora?” Aí ele disse: “não quero ir mimhora porque meu pai e minha mãe sabe nem pronde é que eu ando”. Ela disse: “tá certo. Mas num toque nada que tem aqui, porque se você tocar você num volta mais”. Aí ela disse: “se monte na minha cacunda”. Ele se montou e ela disse: “feche os zói”. Ele fechou os zói e quando ela disse “abre os zói” ele tava na berada do riacho, do jeito que tinha ficado. Aí ela disse: “pronto. Agora vá simhora que eu vou mimhora”. Ela mergulhou de nov e, foi simhora e ele pegou o pote d’água e vei simhora (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 2 . 4

Quando foi um dia, diz um velho que foi buscar um pote d’água na lagoa. Diz que quando chegou lá era tanto do peixe boiando em cima. Aí ele tinha um arpão grande e foi buscar esse arpão. Aí voltou pra casa deixou o pote na berada do riacho, aí foi buscar o arpão. Quando chegou diz que era um peixão grande e aferrou o bicho. Aí quando ele aferra o peixe, diz que chega uma moça uma bonita. Aí ela disse: “você aferrou aquele peixe?” Aí ele disse: “aferrei”. Aí ela disse: “pois se amonte nas minhas costa e vamo lá onde o peixe tá, porque aquele peixe que ele aferrou era o meu pai. E feche os zói”. Aí ele foi se amontou nas costa dela e ela megulhou. Quando ela mergulhou aí pronto, se acabosse o mundo pra ele. Aí desceu, desceu, desceu, desceu, quando chagou numa cidade muito bonita. Diz que era a coisa mais beleza da vida. Aí ela disse: “me acumpanhe”. Aí ele entrou com ela. Quando chegou lá ele tava gemendo em riba duma cama. Aí ela disse: “agora eu quero que você tire esse arpão das costa do meu pai”. Aí ele foi pensar: “como é que eu vou fazer”. Aí ela disse: “num sei não. É pra você tirar. Você butou você tira. E se você não tirar você não volta mais ao seu lugar”. Aí ele percurou de todo jeito e tirou. Aí ela disse: “você tirou o arpão das costa do meu pai”. E ele: “tirei”. “Você tá sartifeito porque tirou o arpão das costa do meu pai?”. Ele disse: “tô”. Ela disse: “você quer ficar morando aqui comigo?”. Ele disse: “não senhora porque eu tenho a minha família,

tem meus fi, tem meus neto, tem minha mulher e eu não posso abandonar eles”. “Pois vamo conhecer o sítio do meu pai. O senhor tá sabendo onde é que tá?”. “Eu não sei”. “Pois você tá numa cidade muito bonita e encantada, porque aqui é a Encantada”. Aí foi correr o sítio, o sítio mais lindo da vida, a coisa mais beleza da vida. Tinha toda qualidade de fruta, era banana, era laranja, era manga, era toda qualidade. Aí ela disse: “mais num pegue em nenhuma. Você quer comer uma?”. Ele disse: “não senhora”. “Não mas você vai querer já comer uma. Leve uma. Eu vou tirar pra lhe dar”. Aí diz que tirou uma laranja grande e deu a ele. Aí ela disse: “rapaz vamo ficar aqui mais nós”. Ele disse: “não, tenho que ir”. “Quer ir simhora?”. “Quero”. “Então sobe nas minhas costa de novo e feche os zói”. Ele saltou nas costa dela e quando deu fé tava ali naquele pé de morro. Essa história era os bisavô do Odorico que contava, ele não sabe nem o nome dele, só sabe que aconteceu (India Maria do Carmo, 74 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.3 O Pote, o Olho D'água e a Secagem da Lagoa

A negrada conta... os mais velhos contavam que aparecia muita novidade na lagoa. O meu avô mesmo cansou de dizer que ali naquele oí d'água... lá de cima do morro descia um pote e quando chegava na bera d'água ele se sumia. E o oí d'água no tempo de semana santa ele se abria e saia era uns tanque, e Quinta pra Sexta-feira essa lagoa secava. E era só quem tivesse coração mesmo pra ver. Meu padrim odorico tentou ver se ela secava mas num viu não (Índio Carrapato, 56 anos. Lagoa da Encantada, janeiro de 2000).

2.1.4 A Mãe D'água e a Menina

Todo dia ia pra lagoa lavar roupa, aí diz que tinha uma menina. Essa menina é d'aqui desse lugar, agora eu não sei se a Maria... talvez a Maria não saiba dessa história. Aí essa menina ia pra beira da lagoa lavar roupa, e diz que quis se incostar. Agora eu num posso falar, a mulher eu não via, só via a menina, a criança. Aí se incostava a mulher, uma moça, uma mulher bonita, o cabelo batia na cintura, incostado à menina. Ela estava dragando a menina, dragando... diz que dando comer, peixe. A mulher tava comendo peixe cru. Aí essa menina começou a ficar amarela, começou ficar amarela,

aí levaram a menina parece que pro curador. Aí quando chegou lá, o curador disse que era a Mãe D'água que toda vez que ela ia pra lagoa essa menina ia e a Mãe D'água tava agradando a menina, tava dando peixe cru a menina e queria carregar ela. Aí ele disse: “essa menina eu não sei se morreu ou se tá viva, mas eu sei que ela é d'aqui desse lugar”. Diz que era a Mãe D'água que queria carrega a menina (Índia Ma. Luiza Soares, 64 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.5 O Passeio do Navio na Lagoa

O meu pai contava essa história. Ele diz que noite de natal era uma noite que quem quisesse ver bunitiza viesse aqui pra lagoa. Assim lá pra 12:00 horas da noite, justamente a hora das missa né, agora não tem mais horário pra ter as missa, mas antigamente no horário das missa, 12:00 horas noite de natal diziam que era muito bonito aqui nessa lagoa. Quem quisesse ver bunitiza viesse pra cá. Diz que era um navio passando aí dentro dessa lagoa com uma banda de música tocando e cantando na lagoa, indo lá pra cima depois voltava de novo, era, aí vinha terminar aí nesse pé de morro, aí quando chegava nesse pé de morro aí terminava. Aí era a hora pur galo cantava, aí pronto. O pessoal contava muito e eu acho que era verdade mesmo porque essa lagoa na época que eu cheguei aqui – e aqui acolá eu sempre andava por aqui, num morava não mas também não era longe e pegava e andava por aqui - essa lagoa era um braço de mar bonito, bonito mesmo. Chegava nessa lagoa qualquer hora, tanto faz ser ao meio dia, como ser de tarde, como ser de noite, tava aí as mardita maretta do mar. Era aquela maretta chega era aquela lapada na berada d'água. A água era tão alva que era mesmo que água de coco. Por isso que eu digo: ‘eu não vejo mas não, tenho certeza que eu morro e não vejo mais essa lagoa não’. Tá ficando cada vez mais seca (Índia Ma. Luiza Soares, 64 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.5.1

Tinha uma mulher chamada Dona Aline. Ela já contava pra gente que noite de natal... aí lá no dispejo, a lagoa dispeja dentro do riacho, aparecia um navio de ouro, as banda maiores medonha cantando e tocando dentro do navio. Sempre aparecia (Índio Novo. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 5 . 2

O meu avô contava que aqui na lagoa passava um navio de ouro, cheio de ouro dentro, as veis tocanto na noite de... dezembro, dezembro passava esse navio de ouro pra banda do mar e subia de novo (Índia Conceição, 30 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 5 . 3

Quando era noite de natal meus ti dizia dos encanto da lagoa mesmo. Eles vio os navio, as embarcação subindo daí do pé do morro pra o final da lagoa lá embaixo né, que hoje em dia é a coisa da Ypióca, e voltando pra trás, passeando dentro da lagoa pra lá e pra cá. Diz que o navio era coisa mais linda do mundo, tudo iluminado, tudo banhado de ouro, com música, com gente tocando né, com banda de música. Eles ficava assim olhando e vendo aquelas buniteza sabe e isso era noite de natal que acontecia isso (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 5 . 4

O pessoal contava que esse navio vinha por dentro do riacho, aí descia pelo lado de cá da lagoa. Diz que era as coisa mais beleza da vida. Nem papai alcançou essa época. Já era os antigo, já era os velho que contava essa história dos navio. E ele era encantado. Aí ele ia até aqui embaixo. Aí quando chegava lá, cortava pelo outro lado e vinha, vinha, vinha, vinha e quando chegava aqui no riacho aí entrava de riacho a dentro e voltava pro mar. Agora no navio diz que o que tinha era muita luz, que era todo clariado de luz. Diz que tinha banda de música também. Diz que era uma coisa beleza, muito bonita (Índia Maria do Carmo, 74 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.6 A Bola e a Roda de Ouro

Eu já ouvi contar essa história dessa bola de ouro... diz que é uma bola de ouro, outros diz que é uma roda de ouro... uns conta de um jeito outros conta doutro. Era aqui nesse pé de morro aqui. Diz que ela roda assim dentro d'água sem ninguém pegar. Descia lá no morro de riba pra baixo e pá dentro d'água aí começa a rodar. Era tipo aquela bola que a gente joga hoje pequena. Agora a roda era uma roda grande era do tamanho de uma roda que de primeiro puxava mandioca, rodando assim, aquela rodona chega

clareava. Aí quando o pessoal ia pegar, quando chegava lá ela desaparecia. Tanto fazia se era a roda ou a bola. E era de noite e clareava tudo e nunca conseguiram a pegar (Índio Manuel Simplício, 73 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 6 . 1

E também ouvia falar que tinha uma bola de ouro aculá em cima do morro, tinha umas corrente, o pessoal passava e via umas corrente. Hoje em dia é que o pessoal parece tão mais sabido, né, num ver mais essa coisa. Mas o pessoal mais tolo, né, via mesmo. Eu num cheguei ver não, só mesmo o pessoal mais pra trás contava que tinha essa bola de outro, corrente e que descia morro abaixo e caia dentro da lagoa (Índio Brasileiro. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 6 . 2

Nessa lagoa aí, uma vez a mãe do meu marido viu uma bola assim de ouro encostado do meu marido, da minha cunhada e do meu cunhado. Aí ela disse: "vale-me Deus, vai pegar os menino". Aí ela pediu os menino pra saí de repente de dentro d'água porque se não a bola levava os menino. Era uma bola de ouro. A minha sogra viu. Uma bola rodando assim fazendo curruio dentro da lagoa (Índia Conceição, 30 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 6 . 3

A bola de ouro quem contava era a Isaura. Era uma menina que morava aqui do outro lado da Encantada lá onde hoje em dia mora... na casa da Maria Grigória. Ela disse que um dia ela tava em casa quando viu aquela bola de ouro bonita andar dentro da água, bem na berinha da água. Aí ela disse: "ói meu pai, olhe". Aí diz que o seu Joaquim disse: "parece que é uma bola. Vá lá ver o que é". Aí ela correu pra berada da lagoa. Quando chegou lá era uma bola de ouro chega espelhava. Aí ela correu pra agarrar a bola. Aí a bola correu pra dentro da lagoa. E ela butou o braço pra pegar a bola e a bola foi caminhando e ela nadando, e ela nadando. Quando ela foi até o meio da lagoa e não pôde pegar essa bola de ouro. Quando ela chegava bem pertim essa bola caminhava mais pra frente. Sei que quando ela chegou em certo mei, em vez da bola caminhar pra frente, a bola desceu de água abaixo e desapareceu, aí ela num viu mais. O Odorico também contava que esta bola de ouro, várias pessoa, não só a Isaura, dentro daqui

dos índio como dos não índio que vinham pescar aqui nessa lagoa via essa bola de ouro, dentro da lagoa andando, aboiando em cima. Só que eles iam buscar pa pegar, ver se pegava né, nunca que eles conseguia pegar. Quando eles ia pegando na bola, a bola descia água abaixo, aí se acabava, aí eles num pegava (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.7 A Maldizência do Mato

As vezes a gente tava assim de noite quando dava fé aparecia aqueles grito penoso, ninguém sabe é assim ou se ia assim, quando dava fé era um aqui outro aculá. Ninguém sabe se é chorando, num sabe se é gemendo, num sabe se é cantando. Não seu menino é isso mesmo, esse negócio aqui tem. É aculá naquele pé de morro, daquele daculá do corrente. Aí esse negócio sai daculá, mais pra lá do olho d'água. É cramor que ninguém num entende o que é. Num sabe se é chorando, num sabe se é gemendo, num sabe se é se mal dizendo... menino é uma coisa que ninguém sabe divulgar. O que eu sei diz é que não é coisa desse mundo. Esse negócio aí... nós já viemo da Pindoretama... olhe daqui pra Pindoretama é longe. Eu vinha da Baxinha (Pidoretama) mais esse home, essa outra criatura lá do Barro Preto. Quando nós chegamo lá nesse lugar que eu tô dizendo, que lá chama o Apertar da Hora, lá se vem a maldizência, lá se vem e nós escutando... nós no camim e a maldizência assim dentro do mato, acompanhando. Nós pela estrada. Mas aquela maldizência lá se vem, lá se vem, nós andando e a maldizencia andando igual com nós dentro do mato. Era de noite, bem negócio de 10 pra onze hora da noite. E lá se vem e nós andando e nós andando e eu digo: "vou ver meu Deus até onde isso vai". Agora até tem demorado passar mais de primeiro sempre passava. E lá se vem e nós andando e a maldizência por dentro do mato, e era aquela maldizência, e era aquela maldizência, num sei nem como é. Aí quando chegou bem ali eu disse: "pronto seu Baldo, agora o senhor vai aí com essa companhia que é uma companhia que não é desse mundo que é o jeito que tem". Aí ele disse: "é...não, eu vou. Ele ou ela num bolindo comigo eu também não vou bolir com ele ou com ela". Aí nós entremo e ele tirou pra lá. Aí ela acompanhou. Diz ele que ela ficou lá naquele dito canto que eu tô dizendo, aculá no corrente. O negócio sai daculá, vai e volta pra culá. O certo é o encanto da lagoa (Índia Ma. Luiza Soares, 64 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.8 A Cidade Sob a Lagoa

Eu já nasci e me criei e a lagoa tinha esse nome Encantada. Diz que é porque ela tinha encanto. O que se conta é isso: tinha encanto. E qual é o encanto? O encanto é porque virou uma cidade, tinha até uma igreja, justamente a igreja é aqui nesse canto, ali no olho d'água, onde tá o morro. Desde o começo do mundo que já foi com essa lagoa que era o mar (Índio Manuel Simplício, 73anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.8.1

O papai contava que tem morão de ouro aí dentro né, tem morão de ferro. É que nem um... num tem aqueles prédio né, aqueles coiso, aqueles bicho que a gente coisa né, aquele poste né, pois é aquele poste, acredita? É sim, tem dentro. Aí é uma cidade, é uma cidade sim. Se desencantar ela aí pronto, seca a lagoa. O pessoal mais velho sempre dizia e com certeza tem. E tem uma igreja embaixo do morro, uma igreja grande, esse monte aí (Índia Branca. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.8.2

Aí tinha um parente nosso que dizia que tinha uns porte embaixo de energia, sabe? Aí muita gente diz que aí é uma cidade encantada. Tem gente que diz que via de noite, parece que era... Sexta feira maior, via as luminária assim na lagoa (Índio Brasileiro. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.9 A Mãe D'água Lavando o Cabelo

Meus avô, os pai, os tio contava que tinha visto essa Mãe D'água. Era uma moça com o cabelão grande e ela sentava assim na berinha daquele corrente que a gente passa hoje que tá seco. Aí ela sentava lá nas pedra. Aí ela ia passando e tinha uma moça sentada assim no corrente, sentada ou de cocara na berada lavando uns pano, quando ela ia passando. Aí ela viu aquela moça muito bonita com um cabelo grande, ela sentada, abaxada e diz que o cabelo batia arrastando no chão assim nas beradinha dos pé. Pensava que ela tava batendo os pano mas era os cabelo. A Mãe D'água lava é os cabelo dela. Ela é a metade peixe. E a minha tia passou ou daqui pra lá ou de lá pra cá, e ela lá. Não sei se ela tava sem blusa, só sei que era um cabelão que arrastava no chão. Também não sei se ela tava assim

abaxada ou se era sentada. A minha tia passou e ela trabalhando. Aí quando ela voltou só tava o canto (Índio Manuel Simplício, 73 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 9 . 1

O Odorico também contava que o pai dele, o pai dele mesmo via, o Mateus Pereira. Aí ele contava que o finado Joaquim Iscurujuba que era o pai do Mateus avô do Odorico, que se chamava Joaquim Iscurujuba porque morava lá na Iscurujuba. Diz que ele mandava ele campiar o gado dele sabe, o pai do Odorico campiar o gado. Aí diz que ele ia. Quando ele chagava ali por aquelas Córrego das Galinha, ele disse que só via era bater sabe, batendo um pau: pá, pá, pá. Aí ele disse: “vixe, quem é que tá batendo cum pau uma hora dessa”. Era negócio de cinco hora pra seis hora. Quando ele chegou pra perto do Córrego né, lá no Córrego das Galinha, aí diz que tava era uma moça lavando o cabelo. Pegava cum as mãos no cabelo, molhava o cabelo e tacava na água chega espalhava água pra todo lado. Pegava de novo tacava na água chega espalhava água pra todo lado. Diz Que assim ela fazia esse trabalho várias vez no cabelo. E ele pensava que era lavando roupa. Aí diz que ele saía por ali devagazim e ia simbora né, não espantava ela né, porque se espantasse ela mergulhava n’água e ia simbora (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 10 A Mãe D’ água Lavando Pano

Quando era antigamente o meu irmão foi descer aí pra lagoa negócio de 6:00 hora, o mais velho que é Célio. Aí ele desceu quando chegou lá no alto, na quebrada aí viu aquela pessoa batendo roupa lá na bera d’água, aí ele foi descendo, foi descendo. Aí quando foi cabá... chegou mais próximo aí era uma moça bonita assim, os cabelo bem grande. Aí só que quando ela viu ele, quando ela pressentiu que era o Célio aí ela tibungo dentro d’água aí desapareceu. Entãoce aí eu acho que é por que a gente sabe que essa lagoa é encantada que tem os encanto né. Aí ele chegou lá em casa contando a gente aí eu fiquei acreditando que existe mesmo os encanto da lagoa, Mãe D’água, essa coisa (Índio Novo. Lagoa da Encantada, setembro de 1999)

2.1.11 A Luta do Índio com o Pai da Mãe D' água

O Manuel viu um tempo o pai da Mãe D'água. Diz o Manuel que era um peixe muito bonito. Eu tava pescando assim um peixe na berada d'água negócio assim de sete horas da noite. Rapaz eu digo que era o pai dela porque... mas pra mim era um peixe. Aí num dava jeito de ser gente não. Agora era assim um tipão, um peixe assim desse tipo assim... de um metro pra mais. Eu achei que era o pai da Mãe D'água porque eu pelegei pra matar ele e num consegui. Eu andava amarado com o samurá e um faxo na mão aceso e uma faca grande também. Ele só faltou se roçar nas minha perna. Aí eu pagava o facão e tacava com força chega pegava no bicho... e pra mim era um camorim, era tipo um camorim. O facão, pra mim entrava chega pisava assim. E ele só fazia se trocar pra lá e pra cá e dava aquela rodada e entreva assim e divagazim num corria não. Aí o bicho foi simhora e eu disse: “esse aqui vai morrer”. Uma pancada dessa, um corte desse ele se cortou na certa. Aí eu fiquei por aculá alumiando pra ver se ele tinha caído por ali mas nada. Quando da fé lá se vem ele de novo bonzim como se não tivesse levado pancada nenhuma. Quando nós vimo lá tava ele se roçando na gente de novo. Aí eu disse: “ah Zé o bicho ainda tá aqui rapaz, esse peixe”. Eu até inventei e disse: “Zé vai pegar uma foice lá em casa pra ver se nós mata esse peixe”. Aí ele disse: “rapaz eu num vou não, num rô pra lá só não”. Eu disse: “rapaz né possíve. Então vamo ficar por aqui mesmo”. Aí pelejemo com esse peixe, pelejemo, eu dei num sei quantas crucilada com o facão nesse peixe e nunca deu vez. Aí desconfiei: “isso num é peixe não é o pai da Mãe D'água”. Aí pronto, como nós já tinha feito a pescaria dos moré nós avançamo. Até no outro dia eu fui reparar pra ver esse peixe morreu. Cheguei lá nem parecia que tinha andado peixe aculá. Era o encanto da lagoa num era peixe não. O Encanto da lagoa é assim, se apresenta de todo jeito (Índio Manuel Simplício, 73 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.12 A Cobra dos Olhos de Fogo

Sempre o meu pai falava que lá no seu Valdemar... um dia tinha um pessoal lá pescando.... é porque o papai quando contou essa história eu num lembro qual era o nome das pessoa que ele diz. Aí ele diz que esse pessoal era

acostumado a ir lá pescar. Eu sei que nesse dia foi pescar de novo. Mas essa já era outra pessoa. Aí foi pescar quando chegou lá aí começou a pescar: butava a linha... isso era a noite. Cum um pedaço ele só viu foi aquele zóin de fogo lá do outro lado da lagoa, lá perto do seu Valdemar lá. Cum um pedaço os zóin de fogo andou pra lá, voltou e desapareceu. Nesse tempo a gente só pescava nos pau atrepado. Cum pedaçim que ele tava lá atrepado com a linha mole... cum pedaço ele já viu os zói já mergulhando no mei da lagoa, lá na ponta. Aí disse assim: “rapaz ali é uma cobra. Essa cobra é muito, muito grande”. Ele voltou, desceu dos pau e tentou fazer uns fogo pa se esquentar porque pescava né aí quando cansava que dava o frio aí eles iam se esquentar no fogo. Aí abriram o fogo bem pegou um tição escondeu aqui detrás e foi lá de novo pro mesmo canto que ele tava. Nessa hora ele tava de baixo já, o negócio mermo, o cobrão de baixo dos pau. Aí ele foi olhou bem e disse: “viche Maria, viche Maria”. Uma imensa cobra. Aí nessa hora ele criou coragem e sapecou em cima da cobra e a bicha saiu numas carreira medonha. Mas diz ele que dava na faxa de uns cinco metro (Índio Novo. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.13 A Panela que Gira na Lagoa

A minha mãe cantava também uma história que lá na bera da lagoa. Aí ela tava batendo roupa quando acabar só viu aquele negócio *guaco*, tipo assim uma panela e ficou rodando. Só via a panela bem alvinha rodando e ela foi tentar pegar e a bicha ia andando, ia andando. Sei que ela foi com água no pescoço e não conseguiu pegar a panela. A panela era de barro só que a bicha num pegava não. (Índio Novo. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.14 O Cordão e a Igreja no Morro do Urubu

Essa mesma mulher chamada Aline ela contava que ali no Morro do Urubu, diz ela que na Sexta-feira santa havia atrás do Morro não é Morro, é uma igreja que foi enterrada. Diz que aparece esse cordão de ouro lá. Mas só vê assim quem fica mesmo prestando atenção na semana santa, na Sexta-feira santa. Aparece em cima aí no próprio instante que o cordão aparece aí cum

um pedaço aparece a igreja também. Diz que os cordão é as torre da igreja (Índio Novo. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.14.1

O meu bisavô falava que aí nesse morro era uma igreja e que ali naquele ôi d'água passava um cordão descendo de ouro de dentro do ôi d'água e entrava na lagoa (Índia Conceição, 30 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.14.2

Os meus ti também diziam que nesse morro aí, eles também viam o morro se transformar numa igreja sabe, aquela igreja bonita... toda desenhada mesmo conforme uma igreja. E eles ficam assim observando e vendo aquelas beleza da noite se transformando, aquelas beleza da lagoa. E quando era depois no outro dia eles num via mais nada, eles via a lagoa mesmo vestida com a água e o morro do jeito que é, todo vestido de mata (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.15 A Mãe D'água Hostilizou um índio

Ele tava pescando numa rede, fazendo o arrasto dele, e ele pegou... tinha mergulhado, aí ele pegou e quando ele mergulhou, o meu irmão, diz que ele quando mergulhou aí mergulhou outro atrás, outro mergulhador que é pro mode desenganchar a rede que tava aí dentro dessa lagoa porque ela tava enganchada. Aí meu irmão tava assim encostado... pensava de ser o outro que mergulhou né, pensava de ser ele né, mas não era ele era a Mãe D'água que pegou e arranhou ele todim. Aí ele subiu e disse: "seu Manel, cadê Pedim? ". Aí ele disse: " tá aqui". "E quem foi que me arranhou, foi Pedim? Não, Pedim tá lá fora. Pedim num mergulhou não". "Pois então foi a Mãe D'água". Ispiram, quando ispiaram ela tava lá em cima da ponta da rede assentada. Ela tinha os cabelo grandão, preto (Índia Branca. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.16 A Tentativa de Desencantamento da Lagoa

Diz que veio um home... dois home que sabia uma oração. Aí vieram pra desencantar a lagoa. Aí numa certas altura eles subiram aí no pé do morro. Aí chegou a ler um livro, aí o outro ficou ali encostado, ouvindo né. Diz que a lagoa foi secando, foi secando e foi aparecendo aquelas pessoa. A lagoa já tava seca, já tava mesmo no solo... num ia encher mais... vendo tudo já, as casa..., Aí esse outro companheiro que tava com ele disse: “rapaz o que você ver num se admire, porque se não desaparece tudo e volta o que tava”. Aí ele pegou a se admirar e desapareceu tudo e a lagoa continuou encantada (Índio Brasileiro. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 1 6 . 1

O finado Eduardo mais o finado ti Juvenal, diz que tava aí um dia quando chegou um cidadão vindo daqui da banda do Iguape mais um iguapero. E quando ele chegou aí, trazendo parece umas carga de animal, a pessoa que era conhecida do finado ti Juvenal. Aí disse: “ora seu Juvenalzim nós viemo hoje aqui, queromo que o senhor dê uns agazai a nós aqui mas por um instante, porque por umas hora nós vamo lá pra lagoa. O ti Juvenal disse: “tá certo”. Nessa época só existia a casa do ti Juvenal aí, a casa do ti Chico Pinchiga aí e a casa do Mané simplício lá em baixo. Só existia três casa (...). Aí quando foi umas horas esse home - num sei se era alemão, se era galego, num sei, só sei que era gente estrangeiro num era gente do Brasil não – trazendo um livrão bem grande, bem grosso, um livro bem grosso. Aí ele disse: “pronto seu fulano (...) já tá na hora da nós ir simbora”. Diz que o ti Juvenal conversando disse: “isso num é da minha conta mas pra onde é que vocês vão?”. “Vamo pra bera da lagoa desencantar a Encantada hoje”. Aí o ti Juvenal disse: “eu quero ver vocês desencantar a nossa Encantada, eu quero ver”. Diz que o home atravessou e foi lá pro mei do morro. Aí disse: “você num diga nada, fique calado num diga nada. Tudo o que você ver não se admire”. Aí pegou aquele livrão, abriu no mei do livro e pegou ler, pegou a ler, pegou a ler. Aí diz que começou a água se afastar. A água se afastando, a água se afastando... e as coizarada, as beleza da lagoa foi se aparecendo: vila de casa, as coisa bonita que tem dentro da lagoa... Diz que quando a lagoa tava querendo secar uma parte dela, ali na frente do morro, aí se apresentou uma cobra bem grande, bem monstra, bem monstra mesmo como se fosse assim uma dragão, uma serpente bem grandona, bem grossona. Diz que cum zoião de fogo que era uma coisa medonha. Diz que a língua da cor de ouro chega ela lambia a língua, uma linguana bem

grossa de ouro, mas de ouro. Aí diz que o home disse: “vixe Maria seu fulano”. Aí pronto, quando ele disse “vixe Maria” que se admirou né, aí a água voltou toda no nalmalzinho. Aí o home disse: “rapaz porque é que você fez isso. Agora nunca mais essa lagoa vai ser desencantada por ninguém”. Pode vir um que saiba o trilho dele, mas não desencanta mais. Ele ia desencantar, mas quando vir um aqui que saiba o dobro e o redobro e o redobro dele mas não desencanta mais. Aí o home disse: “seu Juvenalzim nós vamo simhora. Nós ia desencantar a sua cidade. Amanhã você ia ver como aqui tava uma cidade aqui mas como o amigo que eu trouxe não teve coragem, cabou-se o desencanto”. Aí pronto, a Lagoa continua encantada (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2 . 1 . 1 6 . 2

Diz que nesse tempo num tinha carro. Os carro era animal ou de pés. O pessoal andava pra todo canto de pés. Ia daqui pra Fortaleza de pés. Era pra todo canto de pés. Nesse tempo o Odorico nera nem nascido. Aí quando vei esse missionário pro Aquiraz, aí desejaram a conhecer essa lagoa. Aí perguntaram como era que vinha aqui pra essa lagoa. Aí o pessoal disse que era fácil de ir, vai de pés porque num tem transporte. O transporte era andar de pés. Aí vieram. Se arrumaram, parecem que era dois ou três. Aí quando chegara aí alguém disse que a lagoa era aqui. Aí um foi e disse: “você tem coragem de desencantar essa lagoa?” Aí um disse: “tenho”. Aí diz que ele abriu um livrão grande e disse: “óí, o que você ver você não se admire, porque você vai ver coisa aqui que você nunca viu”. Aí ele começou a ler e a água ia afastando, fastando, fastando, fastando, fastando, aí um disse: “viche nossa senhora”. Aí voltou a água de novo. Aí ele disse: “aqui é Encantada e não tem mais quem desencante ela”. Aí ficou encantada (Índia Maria do Carmo, 74 anos. Lagoa da Encanta, setembro de 1999).

2.1.17 Mourão, Corrente e Cordão de Ouro na Lagoa

Quando era boca da noite - agora não, que agora a gente quando anoitece cada qual vai pra suas rede não se conversa mais nada -, mas quando era boca da noite a gente saia assim pra casa do ti Odorico, chega lá a gente pegava a conversar mais ele e perguntava pra ele: “ti Odorico conta as história da lagoa que a gente ouvi falar daqui, das beleza daqui da

Encantada”. E ele pegava a contar as beleza daqui da Lagoa. Contava que ti Juvenal que já era outra pessoa mais véi do que ele, que é da mesma família dos Alves, ti Juvenal e o ti Eduardo via as beleza das lagoa aí, via cordão de ouro descendo aí no riacho, via mourão de ferro. Mourão de ferro eles dizia que era um pedaço de ferro bem grande né, que no modo deles falar eles chamavam que era mourão, na língua deles eles chamavam mourão. E diz que esse mourão era fincado dentro do chão, na bera da água assim. Aí eles iam arrancar pra ver... porque esse mourão de ferro era do sisteme dum poste de luz, daquele poste de eletricidade, dos fi de luz né. E ele disse que... das estrada de fi num tem aqueles poste né, pois eles disse que os mourão que eles chamavam na língua deles é como que fosse um poste daquele de estrada de fio que era de ferro antigamente. E ele disse que enterrado assim dentro da lagoa, aí ele... o finado ti Eduardo ia pegar pra arrancar. Só que o finado ti Eduardo quando abaxava a mão pra pegar o mourão, em vez dele pegar o mourão pra arrancar, o mourão puxava ele pra baixo e se sumia de água abaixo, aquele mourão fazia era aprofundar pra dentro da lagoa. Aí ele subia, porque ou subia ou morria porque faltava o ar no corpo dele né, e ele subia pra cima. Ele via também cordão de ouro e corrente de ouro grande descendo daquele ói d’água que tem ali no pé do morro, diz que eles via aquelas coisa bonita tudo caindo pra dentro da lagoa, e mourão de ferro e tudo (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.17.1

Agora quem viu essa corrente foi um primo meu, primo pela parte do papai. Ele diz que mergulhou e quando chegou disse: “negrada, aqui tem uma corrente com um morão de ferro. Vocês querem ver?” Aí os outro disse: “nós quer”. “pois então eu vou mergulhar de novo e vocês mergulha atrás d’eu”. Diz que quando chegari lá o morão não encontraram, se encantou. Só era só pra ele ver, a corrente amarrado no morão, encostado assim pra de baixo do morro. Só ele mesmo que viu (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.18 O Índio que Pegou a Mãe D’água

O Odorico contava muito essa história. Diz que não sei qual foi deles dos mais véi, dos mais antigo, que diz que tinha os canteiro de verdura na bera da lagoa. Essa história de verdura num d’agora não, é desde o começo dos

mais véi que faz essa plantação de orta na berada da lagoa. Aí diz que um dia eles estava vendo que sumia a verdura, sumindo o coento, sumindo a cebola, e ele num sabia quem tava usando: “quem tá tirando minha verdura?”. Aí disse que um dia ia pasturar. Aí quando foi de tardzinha ele foi pasturar atrás de uma moita. Quando deu fé viu o cunveceiro, aquele cunveceiro e disse: “agora é que eu vou pegar quem é que tá usando a minha verdura”. Quando chegou lá era duas moça , aí ele disse: “ah, quem tá usando minha verdura é essas muié. Eu vou já pegar uma delas”. Aí diz que correu e se agarrou com uma, e foi lá vei cá e foi lá e vei cá e a outra chuun foi simhora. Aí ele arrastou ela e levou pra casa aí disse: “oh minha mãe eu truxe quem tava pegando minha verdura”. Aí ela disse: “meu fi você trouxe a mãe d’água pra cá ela vai nos carregar”. Aí diz que ele passou um dia, passou dois cum ela e pelejou pra ela pegar comida, só que a comida deles acho que já era cozida né, e ela num comia. Aí a mãe dele pegou a dizer: “meu fi vá deixar a Mãe D’água no canto dela”. Ele foi e soltou a Mãe D’água. Aí quando foi cuns tempo ele foi e adoeceu, adoeceu e foi indo, foi indo e morreu (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999)

2.1.19 O Passarinho Encantado

Agora vária pessoa tem visto já muita coisa aqui nessa lagoa. O ti Chico via em forma de passarim um príncipe. O príncipe num tem uma coroa né, pois o ti Chico via em forma de passarim mergulhando dentro da lagoa assim. Um passarim mergulhando dentro da lagoa depois se sumia num via mais. Da crista vermelha, as pena tudo banhada de ouro, as pena aqui das asas tudo banhada de ouro e aquela crista bem, bem vermelha, tipo crista de peru. Ele dizia que era um passarim mas ele notava que aquilo ali não era um passarim que voava nos ares, não era um passarim daqui do planeta terra. Era passarim mas era passarim encantado. E ele só via esse passarim seis hora da manhã quando ele ia pescar, de madrugada. Esse passarim nadando dentro da lagoa, mergulhando, mergulhando depois diz ele que dava um mergui e sumia aí ele num sabia pra onde é que esse passarim ia (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.1.20 A Cobra que Virou Toco

O Chiquim aos uns quinze anos atrás, o Chiquim viu um nó em cima dum peixe e o peixe saltou bem aculá, dum modo que fosse uma tainha. Aí ele disse: “ah, vou já pegar essa taípa”. Aí deu um lance aí a taípa caiu bem aculá. Aí ele pegou a tarrafa e jogou lá aonde o peixe tinha caído. Quando ele jogou o lance lá que caiu em cima da peixe e vei arrastando, vei arrastando um peso. Aí ele disse: “ô, peguei a taípa”. De primeiro tinha taípa aí dentro dessa lagoa até desse tamanho aqui, dessa grossura assim. E aquele pesão e ele arrastando. Quando ele foi fazer o plano da tarrafa era uma cobra, uma cobra preta. Aí ele disse: “ah é uma cobra, uma sucurujubinha”. Aí ele disse: “onde é que eu vou buscar um pau pra matar essa cobra?”. Aí ele disse que caminhou uns dez passo e encontrou um pau. Voltou pra trás e quando chegou num tinha cobra e num tinha nada, Tava só a tarrafa e um toco de baixo da tarrafa. Aí ele disse: “vala-me Deus, a cobra se virou num toco. Aí ele pegou a tarrafa e rebolou assim o toco. Aí ele chegou em casa e disse: “se existe coisa encantada na lagoa hoje eu vi uma. Arrastei uma cobra, butei pro seco, quando fui buscar um pau pra matar quando cheguei a cobra num tava mais e tinha era um toco de baixo da tarrafa”. Disse ele que virou num toco como se fosse a cabeça de um bode. Aí eu disse: “olha, tinha sido muito fácil desencantar. Se tu andasse com uma faca tu tinha cortado teu dedo assim em cruz, tinha pingado o sangue em cima e tinha desencantado e visto o que era”. Ele disse: “era, mais eu num andava cum faca” (Índia Pequena, 54 anos. Lagoa da Encantada, setembro de 1999).

2.2 Os Significados das Narrativas

Como havia me referido, os significados que essas narrativas expressam ou podem expressar no grupo foram compreendidos por mim em dois planos concomitantes e complementares: articulam campos de sentidos distanciados pela seqüência ocidental do tempo, ou seja, passado e presente, e abrem possibilidades para sua instrumentalização étnica.

A aproximação de sociabilidades através das falas sobre os encantos da lagoa contribuiu, inicialmente, para encorpar o sentimento que os Jenipapo-Kanindé nutrem de pertencer a um mesmo grupo indígena. Isto decorre da relação

entre o sentir-se índio fundamentado em uma descendência étnica comum e os próprios representantes dessa descendência que alicerçam tal pertença. Isto é, os índios que habitaram a Encantada num passado remoto, construíram conteúdos narrativos sobre a lagoa e o seu entorno que, ao ultrapassarem gerações e alcançarem o presente com legitimidade social - talvez semelhante à que havia em sua época - colaboraram para que a distinção étnica dos Jenipapo-Kanindé fosse por eles alimentada.

Quando esses indígenas marcam sua identidade buscando no passado as razões para isso – “porque meus pais e avós eram índios” -, não estão revelando vínculos unicamente de sangue. Ao afirmarem que seus antepassados eram indígenas, os Jenipapo-Kanindé procuram muito mais do que extensões somáticas, buscam sim, campos de sentidos, formados por aqueles que possam unir numa continuidade étnica todas as gerações de índios que habitaram (e habitam) a Encantada. Os significados que pude perceber e que fazem o papel dessa ponte simbólica entre os tempos vividos por esses índios são encontrados nas narrativas sobre os encantos da lagoa.

Os conteúdos narrativos que contam as “belezura” desse lugar, por si, parecem querer explicar de um modo muito particular os diversos acontecimentos vividos, testemunhados ou partilhados por esses índios. Entretanto, a essas explicações fenomenológicas, aparentemente isoladas de um sentido mais amplo, articulam-se corpos sociais separados pelos anos, mas que têm em comum uma identidade étnica que se faz continuar, também, pelos encantos que as narrativas contam sobre a lagoa. Sendo mais preciso, os significados das falas sobre os encantos da Encantada servem, fundamentalmente, para relacionar um passado índio a um presente não menos indígena.

Quando os Jenipapo-Kanindé falaram a mim sobre os encantos de sua lagoa, pude perceber uma Encantada dilatada simbolicamente no tempo e no espaço por esferas de sentidos postas em articulação que, além de expressarem a pertença do grupo, como mostrei há pouco, deixam notar ideais de serenidade, de laços de parentesco, de fartura de alimentos, da existência simultânea do bem e do mal em suas narrativas e, enfim, revelam que os seus encantos ultrapassaram as fronteiras da lagoa e de seu entorno e adentraram o simbolismo cotidiano de suas vidas. Se não, vejamos.

A oração que encantou a lagoa no passado teve como principal objetivo acalmar as enormes cobras que na época traziam perigo aos índios que moravam às suas margens e que precisavam dos seus frutos para sobreviver. Em certa medida, esse “mito”, muito além de parecer dar origem aos encantos da Encantada, nutre ainda o início da serenidade que possui o lugar. A partir do momento em que o missionário terminou sua reza – “é pecado se dizer essa palavra (cobra), mas vocês agora não vão bulir com nenhum vivente, nem com bicho nem com gente”- ademais de encantado, a lagoa ficou serena, tranqüila, podendo os índios ir e vir a qualquer hora por suas águas. Hoje, quase ninguém vê as enormes cobras porque elas estão acalmadas, presas ao fundo das águas pelo encanto do missionário, dando continuidade à serenidade que ele inaugurou.

Essa narrativa, assim como muitas outras, tem, em geral, como primeiro narrador um parente de quem a conta no presente. Esse parente - que ora é avô, avó, ora tio, tia, ora pai, mãe etc. – atua como um mensageiro que nunca se vai por definitivo; ele está sempre por perto à espera de um chamado simbólico para contar, por exemplo, como eram as noites de natal antigamente, quando um navio iluminado cruzava a lagoa de ponta a ponta, alegrando-os com belas músicas e com a novidade do próprio passeio e estética do barco que margeava suas águas. Momentos de diversão que atualmente continua a ter como palco o espelho d'água da Encantada, onde não se vê mais navios a deslizar, mas se tem a certeza de que um antepassado vivenciou as alegres novidades daquelas noites natalinas.

Esses antepassados indígenas, ou simplesmente o *parente-mensageiro*, ao se fazer presente nas falas dos índios de hoje por meio de palavras que descrevem sociabilidades passadas, tornam largos os campos de vivência dos Jenipapo-Kanindé. Índios como a Pequena, a dona Maria do Carmo, a Conceição, o Zé Maria, entre outros, ao terem suas falas conduzidas simbolicamente pelo *parente-mensageiro*, vivenciam o lugar dos seus ancestrais, um lugar que é sentido como seu no infinito momento em que são contados seus encantos. Trata-se, pois, de uma aproximação simbólica de cenários sociais distanciados pelo tempo, que têm nas narrativas os instrumentos de comunicação, vivência e identificação com o passado.

Essa interação de sociabilidades passadas e presentes pode ser percebida, ainda, nas falas que contam a existência de uma cidade habitada no fundo da lagoa. Em uma dessas descrições, caro leitor, você deve lembrar que um índio

acompanha a Mãe D'água sob as águas para retirar um arpão que ele, o índio, havia fincado, por engano, no pai daquela moça bonita com lindos e longos cabelos negros, que o guiava dentro da lagoa. Segundo os relatos, a cidade submersa é belíssima - "a coisa mais linda do mundo", e muito farta em frutas e verduras.

Pois bem, a denúncia de fartura de alimentos nessa "cidade" remete o narrador a trilhar caminhos que a ele possibilita percorrer com familiaridade tal "cidade". Isso tem por causa as fruteiras e hortaliças cultivadas no lugar que Mãe D'água habita e que também são encontradas nos arredores da lagoa, quais sejam: caju, manga, sirigüela, coco, goiaba, coentro, alface, tomate, cebolinha, pimentão etc.. Com outras palavras, a fartura de alimentos é encontrada simultaneamente na cidade submersa e na Encantada, fazendo da flora presente nesta última um prolongamento simbólico da primeira e vice-versa.

A cidade submersa é, assim, compreendida pelos índios como sendo um tipo particular de "paraíso", pois não constam em suas falas relatos de violência, conflitos, desavenças ou algo que se assemelhe a isso entre os seus habitantes. Tudo nessa "cidade" parece se conduzir numa ordem perfeita. Ora, o lugar dos Jenipapo-Kanindé abriga condutas, segundo os próprios índios, que não se distanciam plenamente desse ideal de lugar. Na Encantada, como procurei mostrar neste ensaio, a serenidade é apontada pelo grupo como um dos pilares que sustentam sua rede de relações; o solo desse lugar é muito fértil, "dá de um tudo, menos arroz"; enfim, a convivência entre os índios é harmônica.

Esses pares de semelhanças me levam a pensar, pois, que a "cidade" submersa que se encontra em suas narrativas corresponde a dois planos: no primeiro, trata-se de um corpo social que abriga o campo simbólico desses índios como um ponto de partida, isto é, como uma rede de socialidades que "originou" todas as relações que são ou que foram formadas por esses índios e pelos seus antepassados. O segundo plano diz respeito a uma vida melhor no futuro, que vê na "cidade" submersa um ideal de comunidade que pode ser alcançado um dia. Em meio a esses dois planos, se encontra uma Encantada histórica, que ao movimentar sentidos diversos para as ações de seus filhos, busca retornar ao "paraíso" de onde veio e de onde, ao mesmo tempo, nunca saiu: um lugar farto em alimentos, sereno e com relações amistosas entre seu moradores

Acredito ser interessante destacar, ainda, que as narrativas sobre os encantos da lagoa traduzem, à sua maneira, a existência do Bem e do Mal em

seus conteúdos. A Mãe D'água, por exemplo, é explicada como alguém que, simultaneamente, pode beneficiar ou prejudicar o índio pescador. Em uma das falas, a Mãe D'água é vista maltratando com arranhões um índio que tentava soltar sua rede de pesca no fundo da lagoa. A atitude da bela moça é compreendida pelos índios como um socorro aos peixes e um ataque aos seus predadores: os índios. Em um outro momento, os Jenipapo-Kanindé pedem em oração à Mãe D'água que a pescaria seja produtiva e que consigam apanhar muitos pescados. A figura da Mãe D'água assume, assim, valores mundanos que variam em acordo com as situações. Em outros encantos essa dubiedade também existe.

Quando a bola, a corrente ou o pote de ouro descem do morro do Urubu em direção à lagoa, causam um impacto estético muito grande naqueles que os vêem. Esse impacto se traduz como uma beleza poucas vezes vista na vida, sem, entretanto, esses objetos nunca se deixarem tocar. É como se estes quisessem despertar nos índios um sentimento de alegria ao se deixarem ver e de desilusão ao não se permitirem tocar.

Esses encantos, portanto, carregam em si traços de uma realidade bem familiar, de uma realidade que abriga a curiosidade de saber como se portam pessoas diante de situações novas; de uma realidade que sabe muito bem que não é finita e que muda de interesse em acordo com os motivos que se apresentam em seu entorno; de uma realidade, enfim, que se mostra encantada porque os sentidos da vida são realmente encantadores por não serem únicos, por poderem mudar suas formas, tons, sons, cheiros e sabores conforme a sensibilidade de quem a tenta compreender.

As narrativas sobre os encantos da Lagoa, pois, não revelam contos, lendas, histórias ou falácias, denunciam sim, outras maneiras de interpretar acontecimentos que, por serem diferentes, não devem ser postos à margem do corpo de explicações do social. Essas narrativas, ademais de pautar interpretações com propriedade, apresentam ainda íntima comunicação entre o que se entende por encantado e o que se tem como real.

Essa ligação entre os “mundos” se dá pelo sentimento de pertença que os encantos despertam nos índios, pela fartura de alimentos na “cidade” submersa e na Encantada, pelos laços de parentesco entre o narrador presente e o *parente-mensageiro* e, por fim, pela coexistência, nos encantos, de valores do mundo como o Bem e o Mal.

Toda essa concomitância me leva a pensar, portanto, em um lugar que movimenta em seu seio o passado e o presente, uma racionalidade etnocêntrica e uma interpretação simbólica, o “encantado” e o “real”. Não se trata de “mundos” diferentes, mas de sociabilidades e sentidos inúmeros que revelam sua complexidade ao mostrar o alheio como íntimo, a história ou a lenda como acontecimentos precisos, a falácia como uma explicação possível.

As narrativas apontam, ainda, possibilidades de usos organizacionais dos seus conteúdos, especialmente por conta das cobranças comuns e externas feitas a esses índios e que exigem deles sinais diacríticos que possam “evidenciá-los” como um grupo indígena. Os encantos da lagoa podem, com efeito, ser instrumentalizados e apresentados pelos Jenipapo-Kanindé como uma característica legítima ao olhar comum, de sua cultura e identidade étnica. Não é demais ressaltar, entretanto, que, mesmo sendo parte constituinte dos significados que expressam sua cultura, essas narrativas, ao se tornarem instrumentos políticos e públicos de afirmação étnica, estarão imersas em um contexto que exige delas esse sentido, podendo, em um outro momento histórico, construir outros significados.

Atualmente, os encantos que contam da Lagoa da Encantada parecem dilatar os limites do lugar no instante em que são enunciados. As narrativas se mostram como uma ponte simbólica que condensa acontecimentos passados e presentes num único tempo, traduzindo a realidade de sua identidade, de sua agricultura, de seus laços de parentesco, do que há ali de Bem e de Mal, como uma continuidade dos encantos que tiveram origem com a oração de um missionário. O que é “real” e o que é “encantado” na Lagoa da Encantada se encontram, portanto, sendo apartados unicamente quando o olhar “sábio” da racionalidade julga ser marginal a sensibilidade distinta dos índios que explica de outra forma os mesmos acontecimentos.

C a p í t u l o T r ê s

A RELAÇÃO COMO UMA CARACTERÍSTICA DO LUGAR E SUAS CONSEQÜÊNCIAS INTERNAS

EM MEIO A DISCUSSÕES COM COLEGAS E ALUNOS AO LONGO DOS ÚLTIMOS ANOS, TENHO PERCEBIDO QUE QUANDO ALGO CONDUZ O PENSAMENTO COMUM A INCURSÕES SOBRE ORGANIZAÇÕES SOCIAIS INDÍGENAS, O PLANO DO VIVIDO DESSAS COMUNIDADES SE MOSTRA DESVINCULADO DE INTERAÇÕES PROVÁVEIS, POSSÍVEIS E CONCRETAS COM GRUPOS OUTROS QUE NÃO SEJAM ÍNDIOS. POR CONSEQÜÊNCIA, AS ILUSTRAÇÕES QUE O SENSO POPULAR EXPRESSA A ESSE RESPEITO ATENDE COM MÉRITOS ÀS SUAS FONTES INSPIRADORAS QUE, EM RESUMO, OCUPAM A ESFERA DA INÉRCIA CULTURAL. É HABITUAL, ASSIM, QUE AS IDÉIAS DE CERTAS PESSOAS SOBRE OS AGRUPAMENTOS INDÍGENAS SEJAM CARACTERIZADAS POR SINAIS “PRÓPRIOS”, COMO A AUSÊNCIA DE VESTES, USO DE LÍNGUA NATIVA E RELIGIÃO DIFERENCIADA, AVERSÃO AO TRABALHO, POLIGAMIA ETC.

IMERSO NESSA SITUAÇÃO EM QUE A ETNOLOGIA ENSAIA CONTRIBUIR COM A SUPERAÇÃO EM NOSSO ESTADO, INTENTO ORGANIZAR ALGUMAS CONCEPÇÕES QUE TRATAM DESSE “PROBLEMA”, ISTO É, A MOVIMENTAÇÃO CULTURAL ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ, SOB O PONTO DE VISTA DOS LUGARES EM REDE OU CAMPOS DE SOCIABILIDADES EM ARTICULAÇÃO PERMANENTE. TRATA-SE DE UM EMBATE QUE EM NENHUM MOMENTO PRETENDO SEJA NOVO, PORÉM, ESPERO CONTRIBUIR PARA AVULTAR OS EQUÍVOCOS DA PERCEPÇÃO CRISTALIZADA DA CULTURA, ESPECIALMENTE QUANDO ESTA ACOMETE OS GRUPOS DE ÍNDIOS EM INTERAÇÃO PERMANENTE COM OUTROS POVOS DELES DISTINTOS ETNICAMENTE.

COM EFEITO, O CORPO SOCIAL DA LAGOA DA ENCANTADA SE REVELA NUM RICO E PERMANENTE CURSO, QUE ENLAÇA OS CAMPOS DE SENTIDO LOCAIS ÀQUELES INTERNALIZADOS POR VIAS DIVERSAS, TORNANDO O LUGAR DESSES ÍNDIOS, SIMULTANEAMENTE, PRÓPRIO E COMUM A TANTOS OUTROS LUGARES, SEM QUE PARA ISSO A IDENTIDADE DO GRUPO TENHA QUE SER SUBTRAÍDA OU ENGRANDECIDA EM ÚNICO PLANO. A IDENTIFICAÇÃO DE UM POVO, SEJA OU NÃO ÉTNICA, NÃO PODE OCORRER POR MEIO DE DADOS EMPÍRICOS, MAS SIM ATRAVÉS DE SITUAÇÕES ORGANIZACIONAIS EM MOVIMENTO PERMANENTE DE INTERAÇÃO INTERNA E EXTERNA, REVELANDO SEUS MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS, COMO BEM NOS MOSTRA BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS:

SABEMOS HOJE QUE AS IDENTIDADES CULTURAIS NÃO SÃO RÍGIDAS NEM, MUITO MENOS, IMUTÁVEIS. SÃO RESULTADOS SEMPRE TRANSITÓRIOS E FUGAZES DE PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO. MESMO AS IDENTIDADES APARENTEMENTE MAIS SÓLIDAS, COMO A DE MULHER, HOMEM, PAÍS AFRICANO, PAÍS LATINO-AMERICANO OU PAÍS EUROPEU, ESCONDEM NEGOCIAÇÕES DE SENTIDO, JOGOS DE POLISSEMIA, CHOQUES DE TEMPORALIDADES EM CONSTANTE PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO, RESPONSÁVEIS EM ÚLTIMA INSTÂNCIA PELA SUCESSÃO DE CONFIGURAÇÕES HERMENÊUTICA QUE DE ÉPOCA PARA ÉPOCA DÃO CORPO E VIDA A TAIS IDENTIDADES. **IDENTIDADES SÃO, POIS, IDENTIFICAÇÕES EM CURSO** (SANTOS, 1995:135. GRIFOS MEUS).

NESTA PERSPECTIVA, A CULTURAL DE EXISTÊNCIA DESSES INDÍGENAS - INCLUINDO AÍ A ORGANIZAÇÃO E DIVISÃO DO TRABALHO, BEM COMO O CARÁTER DA APROPRIAÇÃO DOS BENS ALI PRODUZIDOS OU IMPORTADOS - DENOTA RELAÇÕES TAMBÉM ENCONTRADAS EM OUTROS AGRUPAMENTOS HUMANOS NÃO IDENTIFICADOS COMO ÍNDIOS. DO PONTO DE VISTA CULTURALISTA, ESSAS EVIDÊNCIAS SERIAM SUFICIENTES PARA NEGAR AO GRUPO A PROPRIEDADE ÍNDIA QUE POSSUI. NÃO OBSTANTE, TORNAR LEGÍTIMA TAL INTERPRETAÇÃO É O MESMO QUE, ENTRE OUTRAS MANEIRAS DE SE PERCEBER A MUDANÇA CULTURAL, FECHAR OS OLHOS PARA TODO O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO, DOMINAÇÃO CAPITALISTA E PARA A ATUAL ORDEM FRONTEIRIÇA – A GLOBALIZAÇÃO –, QUE LANÇA HISTORICAMENTE ÀS POPULAÇÕES NA MESMA MEDIDA EM QUE É POR ELAS PRODUZIDA, OCASIONANDO QUASE QUE INEVITAVELMENTE NOVAS FORMAS DE ORGANIZAÇÕES E SIGNIFICADOS NEM SEMPRE CONVERGENTES COM SEUS ELEMENTOS CULTURAIS.

ESSE ORDENAMENTO DE FRONTEIRAS DO PRESENTE, PORÉM, AO CONTRÁRIO DO QUE O SEU CARÁTER DE APROXIMAÇÃO DOS POVOS CARREGA IMPLICITAMENTE, OU SEJA, O PRESSUPOSTO DO ENCONTRO E UNIFORMIZAÇÃO DE CULTURAS DISTINTAS, TEM REVELADO UM CURSO DE DIFERENCIAÇÕES CULTURAIS QUE SE ACENTUA EM PROPORÇÕES SEMELHANTES AOS ENLAÇOS ENTRE POPULAÇÕES QUE A GLOBALIZAÇÃO PROMOVE A PARTIR DO DESENVOLVIMENTO DAS COMUNICAÇÕES E DOS TRANSPORTES. EM CERTA MEDIDA, PARECE HAVER UM CHOQUE ENTRE REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS LOCAIS E NACIONAIS CUJAS CONCLUSÕES, NO CASO PARTICULAR DAS DIFERENÇAS DE IDENTIDADE E CULTURAS, ENCAMINHAM-SE PARA NOVOS CAMPOS DE SENTIDO NÃO MENOS PRÓPRIOS E DISTINTIVOS DO QUE AQUELES POSTOS A VISTA ANTES DA ORDEM FRONTEIRIÇA ATUAL TOMAR CORPO.

O CLIMA GERAL DAS REVISÕES É QUE O PROCESSO HISTÓRICO DE DESCONTEXTUALIZAÇÃO DAS IDENTIDADES E DE UNIVERSALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS SOCIAIS É MUITO MENOS HOMOGÊNEO E INEQUÍVOCO DO QUE ANTES SE PENSOU, JÁ QUE COM ELE CONCORREM VELHOS E NOVOS PROCESSOS DE RECONTEXTUALIZAÇÃO E DE PARTICULARIZAÇÃO DAS IDENTIDADES E DAS PRÁTICAS. (...) A RECONTEXTUALIZAÇÃO DAS IDENTIDADES EXIGE, NAS CONDIÇÕES ACTUAIS, QUE O ESFORÇO ANALÍTICO E TEÓRICO SE CONCENTRE NA DILUCIDAÇÃO DAS ESPECIFICIDADES DOS CAMPOS DE CONFRONTAÇÃO E DE NEGOCIAÇÃO EM QUE AS IDENTIDADES SE FORMAM E DISSOLVEM E NA LOCALIZAÇÃO DESSAS ESPECIFICIDADES NOS MOVIMENTOS DE GLOBALIZAÇÃO DO CAPITAL E, PORTANTO, NO SISTEMA MUNDIAL (SOUSA SANTOS, 1995: 146,147-8. GRIFOS MEUS).

PERCEBENDO AS SITUAÇÕES SOCIAIS COM O OLHAR ASSEMELHADO AO DE SOUSA SANTOS, QUANDO COMPREENDE A ATUALIDADE DAS RELAÇÕES ENTRE CULTURAS, PAULA MONTERO DESENVOLVE UM INTERESSANTE ARTIGO NO QUAL ENFATIZA AS QUALIDADES DE RELACIONAL E SIMBÓLICO DAS IDENTIDADES QUE SE RECUSAM A PARTILHAR A ESSENCIALIDADE E A UNIVERSALIDADE CULTURAL QUE ALGUNS ACREDITAM SER INERENTE AO MOMENTO PRESENTE DE ENCONTROS ENTRE POPULAÇÕES. PARA A AUTORA, ALÉM DA SURPRESA QUE A PERSISTÊNCIA DAS DIFERENÇAS CULTURAIS CAUSA AOS ESTUDIOSOS DA GLOBALIZAÇÃO, ELAS REVELAM UMA MOVIMENTAÇÃO POLÍTICA ADEQUADA ÀS SUAS EXPRESSÕES ORGANIZACIONAIS INTERESSADAS:

NA VERDADE, O QUE HOJE ESPANTA OS QUE ESTUDAM A GLOBALIZAÇÃO É A PERSISTÊNCIA, E MESMO A RENOVAÇÃO, DAS DIFERENÇAS EM CONTEXTOS DE INTENSA INTERAÇÃO SOCIAL. ESSA CONSTATAÇÃO OBRIGOU A ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA A REPENSAR O MODO, DIGAMOS, SUBSTANCIALISTA COM QUE VINHA TRATANDO O PROBLEMA DAS DIFERENÇA CULTURAIS. (...) A MULTIPLICAÇÃO ACELERADA DE REIVINDICAÇÕES DE IDENTIDADES ETNICAMENTE FUNDADAS LOGO TORNOU EVIDENTE QUE A IDENTIDADE, MAIS DO QUE UM CONCEITO EXPLICATIVO DE UM SISTEMA CULTURAL EM SI MESMO AUTÊNTICO, ERA UMA PERFORMANCE SIMBÓLICA CAPAZ DE REALIZAR POLITICAMENTE A REALIDADE QUE SE PROPUNHA ELUCIDAR (MONTERO, 1997:59-60. GRIFOS MEUS).

EM MEIO ÀS PROPOSTAS E EVIDÊNCIAS DA REORGANIZAÇÃO DOS LIMITES ENTRE POVOS E NAÇÕES, ESPECIALMENTE AS QUE TOCAM AS ESFERAS DA ECONOMIA, OS FENÔMENOS DE UNIFORMIZAÇÃO SOCIOCULTURAIS PARECEM OCUPAR ANÁLISES INVERSAS ÀS DISCUSSÕES HABITUAIS ACERCA DO ESPERADO E PROGRESSIVO ENCONTRO DA HUMANIDADE COM A “SOCIEDADE GLOBAL”. OS NOVOS SENTIDOS QUE O TEMPO DO INTERCURSO ENTRE INFORMAÇÕES VÊM REALIZANDO, COM O INCREMENTO DAS COMUNICAÇÕES E DOS TRANSPORTES, OFERECEM AOS LUGARES INTERSEÇÕES DE PRÁTICAS E VALORES LOCAIS E NACIONAIS (EM OUTROS MOMENTOS GLOBAIS) QUE, ANTES DE PRETENDEREM UMA INTEGRAÇÃO TOTAL DE CULTURAS, REVELAM NOVAS INTERPRETAÇÕES DO QUE SÃO O PRÓXIMO E O DISTANTE, DO QUE SEJA O PRÓPRIO OU O COMUM, DO QUE SEJA A IDENTIDADE CATEGÓRICA OU A IDENTIFICAÇÃO EM CURSO. NESSE CONTEXTO, UM LUGAR, ALÉM DE APRESENTAR SIGNIFICAÇÕES ESPECÍFICAS, ARTICULA SUAS PROPRIEDADES A CAMPOS DE SENTIDOS MAIS GERAIS, DANDO RITMO A UM JOGO POLISSÊMICO DE CONDUTAS E INTERESSES SOCIAIS QUE NÃO PERMITE A RECUSA UNILATERAL DO PARTICULAR EM FAVOR DO GERAL OU VICE-VERSA, COMO NOS APONTA ANA FANI ALESSANDRI CARLOS:

O PROCESSO DE REPRODUÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS QUE VEM OCORRENDO, HOJE, NÃO INVALIDA O FATO DE QUE O LUGAR APARECE COMO UM FRAGMENTO DO ESPAÇO ONDE SE PODE APREENDER O MUNDO MODERNO, UMA VEZ QUE O MUNDIAL NÃO SUPRIME O LOCAL. **O LUGAR SE PRODUZ NA ARTICULAÇÃO CONTRADITÓRIA ENTRE O MUNDIAL QUE SE ANUNCIA E A ESPECIFICIDADE HISTÓRICA DO PARTICULAR** (CARLOS, 1996:28-29. GRIFOS MEUS).

ORA, SE AO LUGAR SE AJUNTAM ELEMENTOS CONTRÁRIOS, QUE NUMA ANTÍTESE SE TORNAM COMPLEMENTARES, POR QUAL RAZÃO NEGAR AOS ÍNDIOS O DIREITO E A OBRIGADAÇÃO DE ELABORAR SENTIDOS PARA A SUA CULTURA QUE SEJAM CONSONANTES COM A REALIDADE EM QUE ELES VIVEM, SEM QUE PARA ISSO PRECISEM SE DESPIR DE SUAS IDENTIDADES? POR QUAIS MOTIVOS A MOVIMENTAÇÃO CULTURAL PODE UNICAMENTE SE VERIFICAR EM MEIO AOS GRUPOS SOCIAIS CUJO SENTIMENTO DE PERTENÇA NÃO PRECISE SER LEMBRADO E ORGANIZADO PARA QUE TENHAM SEUS DIREITOS CONSTITUCIONAIS ASSEGURADOS? COMO PENSAR EM UMA EXPLICAÇÃO CULTURALISTA DA IDENTIDADE QUE SEJA EXCLUSIVA APENAS PARA DETERMINADOS POVOS? ENFIM, COMO REFLETIR SOBRE ÍNDIOS EM LUGARES NORDESTINOS ISOLADOS, ILHADOS, IRREAIS POR ASSIM DIZER?

ESTAS INDAGAÇÕES PROCURAM MUITO MENOS RESPOSTAS PRONTAS DO QUE CAMINHOS PARA REFLEXÕES SOBRE OS SENTIDOS SUBJACENTES AOS LUGARES CATEGÓRICOS E AO AFLORAMENTO ORGANIZADO DE SUAS DIFERENÇAS. SEGUINDO OS RUMOS APONTADOS POR ESSAS QUESTÕES É QUE BUSCO COMPREENDER A LAGOA DA ENCANTADA COMO UM LUGAR EM PERMANENTE RELAÇÃO COM OUTROS LUGARES, CUJO MOVIMENTO MOSTRA A INTERIORIZAÇÃO DE PRÁTICA E VALORES SOCIAIS, CULTURAIS E ECONÔMICOS QUE, AO ENCERRAR MÚLTIPLOS ELEMENTOS, REVELAM SIGNIFICADOS NEM SEMPRE IDENTIFICADOS COM A REDUÇÃO CULTURALISTA QUE PRETENDE DIZER O QUE É UM LUGAR ÍNDIO.

A ANÁLISE QUE PROponHO AQUI, PORTANTO, RECAI PARTICULARMENTE NO MODO COMO ESTÃO ORGANIZADOS O TRABALHO E O CARÁTER DE APROPRIAÇÃO DOS SEUS FRUTOS ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ. PENSO QUE ESSAS ESFERAS DA SUA VIDA SOCIAL EXPRESSAM BEM OS PLANOS DO QUE É PRÓPRIO A ESSES ÍNDIOS E DO QUE É COMUM A TANTOS OUTROS AGRUPAMENTOS, REVELANDO, COM ISSO, AS REDES EXTERNAS DE SOCIABILIDADES, ÀS QUAIS ESSES ASPECTOS DE SUA ORGANIZAÇÃO SOCIAL ESTÃO CONECTADOS, EVITANDO, ASSIM, A COMPREENSÃO SIMPLIFICADA, E MUITAS VEZES PROPOSITAL, QUE PRIVILEGIA A INÉRCIA CULTURAL.

DIVISÃO DO TRABALHO

FALAR DE ASPECTOS ORGANIZACIONAIS DOS JENIPAPO-KANINDÉ PODE PARECER AOS OLHARES COMUNS, UMA INACEITÁVEL INSISTÊNCIA ACADÊMICA EM FAZER NOTAR A EXISTÊNCIA DE ÍNDIOS NO CEARÁ, EM RAZÃO, SOBRETUDO, DAS IDÉIAS CULTURALISTAS AINDA BEM PRESENTES NA NOSSA EDUCAÇÃO ESCOLAR E NO CONHECIMENTO POPULAR. NÃO OBSTANTE, A VISIBILIDADE QUE INTENTO OFERECER À LÓGICA E À DIVISÃO DO TRABALHO ENTRE ESSES INDÍGENAS É ENLAÇADA POR UMA ANÁLISE QUE, ANTES DE PRETENDER ALGO NOVO, TRÁZ UMA DISCUSSÃO SOBRE A DINÂMICA CULTURAL QUE, MESMO SENDO REDUNDANTE, PÕE-SE NECESSÁRIA E LEGÍTIMA POR ESTAR IMERSA EM UM CONTEXTO ONDE AFLORAM ETNIAS ÍNDIAS EM BUSCA DE RECONHECIMENTOS SOCIAL E OFICIAL NESSE ESTADO¹.

¹ Os grupos indígenas do Ceará que buscam reconhecimento étnico oficial são: **Jenipapo-Kanindé**, em Aquiraz; **Kanindé**, em Aratuba e Canindé; **Kalabaça**, em Poranga; **Pitaguary**, em Maracanau e Pacatuba; **Potiguara de Monte Nebo**, em Crateus e Monsenhor Tabosa; **Tapeba**, em Caucaia; **Tabajara**, em Monsenhor Tabosa e **Tremembé de Almofala**, em Almofala; **Tremembé do Córrego João Pereiro**, em Itarema e Acaraú; **Tremembé de São José do Buriti**, em Mundaú/Itapipoca.

OS ASPECTOS EM DESTAQUE NO TRABALHO DO GRUPO EXPRESSAM, ASSIM, FORMAS DE EXISTÊNCIA QUE ALIMENTAM INTERPRETAÇÕES ETNOCÊNTRICAS ACERCA DA MANEIRA COMO ELE ESTÁ ORGANIZADO. SENDO MAIS PRECISO, A PRESENÇA DE UMA ATIVIDADE DE LAVOIRA ENTRE O GRUPO, QUE A PRINCÍPIO POSSA PARECER POUCO FAMILIAR À LÓGICA DE ACUMULAÇÃO DE BENS NA SOCIEDADE CAPITALISTA, REMETE À RELAÇÃO QUE ESSES ÍNDIOS MANTÊM COM A SUA AÇÃO PRODUTIVA, A JULGAMENTOS CENTRADOS NOS VALORES DO SISTEMA ECONÔMICO ATUAL, ESPECIALMENTE NO QUE DIZ RESPEITO À REGULARIDADE HORÁRIA E COTIDIANA DO SEU TRABALHO. ISSO FAZ QUE A ORDEM DE TRABALHO DOS JENIPAPO-KANINDÉ SEJA PENSADA E REDUZIDA A SIGNIFICADOS UNIVERSAIS, E, POR CONSEQÜÊNCIA, ESTIGMATIZADA EM ARQUÉTIPOS QUE REMETEM, POR EXEMPLO, À INDOLÊNCIA.

A ROTINA DE TRABALHO DO GRUPO COSTUMA SER OCUPADA POR AÇÕES NECESSÁRIAS À MANUTENÇÃO DE UM MODO DE VIVER POUCO IDENTIFICADO COM A COERÊNCIA CULTURAL DE ACUMULAÇÃO DE BENS. ENTRE ESSES ÍNDIOS, A ATENÇÃO DISPENSADA À COMPLEXIDADE HORÁRIA DO TRABALHO SE ENCONTRA ESPECIALMENTE ARTICULADA A FORMAS SOCIAIS QUE ORGANIZAM O TEMPO A CONFERIR-LHE UMA RACIONALIZAÇÃO DIFERENCIADA DA QUE É HABITUAL NA SOCIEDADE ENVOLVENTE. SENDO ASSIM, A REGULARIDADE DE SUAS ATIVIDADES PRODUTIVAS OBEDECE MUITO MENOS À RAZÃO DO CAPITAL, DO QUE À ORDEM NATURAL DO PLANTIO, DA COLHEITA OU DA PESCA. ISSO SIGNIFICA QUE TAIS ATIVIDADES PREENCHEM MOMENTOS DIFERENCIADOS DA TOTALIDADE DO TRABALHO QUE COMPÕEM OS DIAS, AS SEMANAS, OS MESES E OS ANOS, SEM PREJUÍZO AOS INTERVALOS DE TEMPO DESTINADOS A OUTROS FEITIOS.

DURANTE O PLANTIO DA MANDIOCA, DO FEIJÃO OU DO MILHO, OS ÍNDIOS GASTAM MUITAS HORAS DO DIA COM O PREPARO DO TERRENO QUE VAI RECEBER AS SEMENTES. ESSE PREPARO CONSISTE FUNDAMENTALMENTE NA IDENTIFICAÇÃO DA ÁREA, SEPARAÇÃO DESTA DAS DEMAIS ATRAVÉS DA LIMPEZA RASTEIRA DE SUA CIRCUNFERÊNCIA PARA QUE, EM SEGUIDA, AO TER SUA VEGETAÇÃO QUEIMADA COMO FORMA DE PREPARÁ-LA PARA A PRÓXIMA PLANTAÇÃO, NÃO PERMITA A EXPANSÃO DAS CHAMAS PARA ALÉM DOS SEUS LIMITES. A INTEGRAÇÃO DESSE PROCESSO VARIA EM ACORDO COM O TAMANHO DO TERRENO E A QUANTIDADE DE ÍNDIOS DISPENSANDO SERVIÇOS NELE, PODENDO IR DE DOIS A SETE DIAS DE ATIVIDADES NOS TURNOS DA MANHÃ E DA TARDE, SEM HORÁRIOS RIGOROSOS PARA O INÍCIO E TÉRMINO DA ATIVIDADE.

A COLHEITA, POR SEU LADO, OBEDECE AO RITMO DE AMADURECIMENTO DOS FRUTOS ESPERADOS PARA DADO PERÍODO DO ANO. NO CASO PARTICULAR DO CAJU,

ALGUNS ÍNDIOS CHEGAM A PASSAR DE OITO A DEZ HORAS DIÁRIAS PERCORRENDO OS CAJUAIS EXISTENTES EM SUA ÁREA COM SACOS DE ESTOPA, CUJA CAPACIDADE É DE APROXIMADAMENTE CINQUENTA LITROS, BUSCANDO COLHER AS CASTANHAS PARA VENDÊ-LAS A COMPRADORES VINDOS DE LOCALIDADES PRÓXIMAS, COMO IGUAPE E PINDORETAMA. ESSA ATIVIDADE COSTUMA SE ESTENDER POR TODO O PERÍODO DA SAFRA, QUE TEM INÍCIO EM SETEMBRO E SE ALONGA ATÉ MEADOS DE NOVEMBRO.

A PESCA, ESPECIALMENTE, É UMA DAS ATIVIDADES QUE PODE SER REALIZADA O ANO INTEIRO NA LAGOA QUE CORTA E NOMEIA TODA A ÁREA. FREQUENTEMENTE, OS ÍNDIOS SE DESLOCAM PARA PESCAR, SEJA NA LAGOA OU NOS SEUS IGARAPÉS, NO INÍCIO DAS MADRUGADAS E MUNIDOS DE SUAS TARRAFAS, CAÇOEIRAS E CAÇUÁS. SEGUNDO ELES, A AUSÊNCIA DA LUZ SOLAR E A BAIXA SONORIDADE ARTIFICIAL ACLIMATIZAM AS SITUAÇÕES DE PESCA NOTURNA, FACILITANDO O ENCONTRO E O APANHO DOS PESCADOS NAS ÁGUAS. O RETORNO DOS ÍNDIOS DESSA ATIVIDADE COSTUMA OCORRER NAS PRIMEIRAS HORAS DA MANHÃ, O QUE NÃO INVIABILIZA, PORÉM, A CONTINUIDADE OU MESMO O COMEÇO DA PESCARIA SOB A LUZ DOS RAIOS DO SOL.

MINHA INTENÇÃO AQUI, ALÉM DE DESCREVER AS ATIVIDADES SUSTENTÁVEIS, É APRESENTAR O PLANO DE ORGANIZAÇÃO DO SEU TRABALHO QUE BARALHA HORÁRIOS E PERÍODOS DE ATIVIDADES, AFASTANDO SEUS SENTIDOS DA REDUNDÂNCIA QUASE MECÂNICA DO LABOR FREQUENTE EM GRANDES CENTROS URBANOS. ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ, O ORDENAMENTO DO PLANTIO, DA COLHEITA OU DA PESCA, ACOMPANHA UMA RAZÃO CUJOS FUNDAMENTOS SÃO ENCONTRADOS NAS CORES ESCURAS E NOS SONS NATURAIS DE UMA NOITE DE PESCARIA, NO FRESCOR OU NO ARDER DE UMA TERRA PREPARADA PARA RECEBER SEMENTES OU TER SEUS FRUTOS RETIRADOS, NOS FENÔMENOS, ENFIM, QUE A NATUREZA ORDENA, E NÃO EM UMA COERÊNCIA LEGAL QUE DETERMINA DEVERES E DIREITOS A QUEM SE PROPÕE ACORDOS OFICIAIS DE TRABALHO.

ISSO EXPLICA A FALTA DE IDENTIFICAÇÃO QUE A LÓGICA DO TRABALHO DESSES ÍNDIOS ALIMENTA NO PENSAMENTO COMUM, ESPECIALMENTE QUANDO OS OBJETIVOS QUE USUALMENTE O GRUPO PRETENDE COM ESSA MANEIRA DE ORDENAR SUAS ATIVIDADES ARTICULAM-SE QUASE EXCLUSIVAMENTE COM A MANUTENÇÃO DA EXISTÊNCIA ATUAL DE SEUS PARES. EM OUTRAS PALAVRAS, TAIS ATIVIDADES PARECEM PRETENDER FRUTOS NECESSÁRIOS UNICAMENTE PARA O PROLONGAMENTO DO RITMO DE SOBREVIVÊNCIA DOS MEMBROS DO GRUPO DOMÉSTICO DAQUELES QUE DESENVOLVEM E PRODUZEM COM ESSES FEITIOS.

DESSA FORMA, A ORGANIZAÇÃO DO TEMPO DISPENSADO ÀS ATIVIDADES SUSTENTÁVEIS, JUNTAMENTE COM A EFETIVAÇÃO DAS PRETENSÕES POR ELAS ALCANÇADAS - QUAIS SEJAM, A MANUTENÇÃO E A REPRODUÇÃO DO SEU MODO DE VIDA -, PROVOCAM ESTRANHEZA NAQUELES QUE EXPRESSAM DIFICULDADES EM PERCEBER AS RIQUEZAS QUE ESSAS DIFERENÇAS APRESENTAM. EM CERTA MEDIDA, ESSA ESTRANHEZA É ATÉ COMPREENSÍVEL EM VIRTUDE DA FORTE PRESENÇA DO ETNOCENTRISMO NO PENSAMENTO COMUM, ALIMENTADO PELO CURSO HISTÓRICO DAS SOCIEDADES QUE PRODUZIU (E AINDA PRODUZ) INTERPRETAÇÕES SOBRE AS DIFERENÇAS CULTURAIS, NAS QUAIS OS SEUS SENTIDOS TÊM SIDO APREENDIDOS EM LINHA VERTICAL, MARGINALIZANDO A ALTERIDADE PARA DOMINÁ-LA. O SEU RECONHECIMENTO COMO DISTINÇÃO CULTURAL E SIGNIFICATIVA É ALGO NOVO, MODERNO:

EMBORA A ALTERIDADE TENHA SIDO SEMPRE PARA OS HOMENS OBJETO DE CURIOSIDADE E REFLEXÃO, ***SEU RECONHECIMENTO ENQUANTO DIFERENÇA CULTURAL É UMA ATITUDE ABSOLUTAMENTE MODERNA, QUE INAUGURA A POSSIBILIDADE (E NECESSIDADE) DE UM CONHECIMENTO POSITIVO E EMPÍRICO DO OUTRO.*** OS DIVERSOS PRESSUPOSTOS QUE ORGANIZAM ESSA PERCEPÇÃO DO OUTRO EM MOMENTOS ANTERIORES, ELABORANDO AS IMAGENS DO BÁRBARO, PAGÃO, SELVAGEM, DEFINIRAM UM OUTRO A SER CONQUISTADO (MONTERO, 1997: 54-5. GRIFOS MEUS).

A ACEITAÇÃO RELATIVA DA DIVERSIDADE CULTURAL APONTADA POR MONTERO TORNA-SE UM DOS PARADOXOS DA ATUAL ORDEM FRONTEIRIÇA QUE APROXIMA LUGARES, SOBRETUDO, PELO APRIMORAMENTO DAS COMUNICAÇÕES E DE UM MERCADO QUE SE GLOBALIZA, UMA VEZ QUE SE SITUA ISOLADAMENTE NA RECUSA DA SUBTRAÇÃO DE UM ORDENAMENTO, SEJA ELE DE QUE CARÁTER FOR, POR OUTRO QUE SE PROPÕE UNIVERSAL. POR CONTA DISSO, OS CAMINHOS MOSTRADOS PELA GLOBALIZAÇÃO NÃO CONSEGUEM ASSUMIR UMA UNILATERALIDADE CONTEXTUAL DA CULTURA, VIABILIZANDO, CONSEQÜENTEMENTE, A EXISTÊNCIA CONCOMITANTE DE LÓGICAS DE TRABALHO POUCO ASSEMELHADAS EM LUGARES APROXIMADOS PELA DILATAÇÃO REAL E VIRTUAL DOS SEUS LIMITES. ADEMAIS, A GÊNESE DE TAIS LÓGICAS NÃO PODE E NÃO DEVE SER ATRIBUÍDA ALGO PRONTO, CABAL, HAJA VISTA QUE SUA FLUIDEZ E POLISSEMIA SE RELACIONAM, ANTES, A JOGOS DE SIGNIFICADOS SUBJACENTES AS EXPRESSÕES CULTURAIS EM ARTICULAÇÃO PERMANENTE: "... A CULTURA DE UM DADO GRUPO NÃO É NUNCA UMA ESSÊNCIA. É UMA

AUTOCRIAÇÃO, UMA NEGOCIAÇÃO DE SENTIDOS QUE OCORRE NO SISTEMA MUNDIAL E QUE, COMO TAL, NÃO É COMPREENSÍVEL SEM A ANÁLISE DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA E DA POSIÇÃO DESSE GRUPO NO SISTEMA MUNDIAL” (SOUSA SANTOS, 1995:148).

SENDO ASSIM, A ORGANIZAÇÃO DO TEMPO DE TRABALHO DOS JENIPAPO-KANINDÉ, QUE CORRESPONDE A UMA REGULARIDADE NÃO MUITO HABITUAL EM GRANDES CENTROS URBANOS, MANIFESTA-SE MENOS COMO UMA NÃO-ORDEM OU UMA ORDEM MARGINAL (NO SENTIDO PEJORATIVO DO TERMO), DO QUE AO FEITIO DE UMA COERÊNCIA SITUACIONAL QUE LEVA EM CONTA OS RECURSOS NATURAIS DISPONÍVEIS, SUA INSERÇÃO NAS REDES QUE ARTICULAM A ENCANTADA A OUTROS LUGARES E, SOBRETUDO, OS OBJETIVOS QUE CONSTRÓEM PARA SUAS VIDAS.

A CRIAÇÃO EXTERNA DE MODELOS QUE TENTAM DAR TONS PEJOSOS À MANEIRA COM ESSES ÍNDIOS ORGANIZAM O TEMPO PARA A REALIZAÇÃO DE SUAS ATIVIDADES SUSTENTÁVEIS, PORTANTO, SÃO AQUI REORGANIZADAS E ASSUMIDAS COMO PARTES CONSTITUTIVAS DA PRÓPRIA EXPRESSÃO FATUAL DA GLOBALIZAÇÃO, ISTO É, A COEXISTÊNCIA DOS DIFERENTES. NÃO SE TRATA MAIS DE UMA ESPECIFICIDADE MARGINALIZADA QUE DEVA SER SUBTRAÍDA EM FAVOR DE UMA ORGANIZAÇÃO GLOBAL, MAS DE SITUAÇÕES ESPECIAIS QUE PASSAM A INCLUIR A PRÓPRIA MOVIMENTAÇÃO POR QUE AS FRONTEIRAS SOCIOCULTURAIS E ECONÔMICAS ESTÃO A PASSAR ATUALMENTE, POR CONTA DO VULTO QUE ESSA MESMA MOVIMENTAÇÃO FAZ NOTAR DA LÓGICA DE TRABALHO DESSE GRUPO.

UNE-SE A ESSA FORMA DE ORGANIZAR O TEMPO DAS ATIVIDADES SUSTENTÁVEIS ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ O FATO DE HAVER EM SEU MEIO HÁBITOS COMUNS À DIVISÃO DO TRABALHO QUE CORRESPONDE A AGRUPAMENTOS NÃO-ÍNDIOS. ISSO QUER DIZER QUE HOMENS E MULHERES OCUPAM ATIVIDADES DISTINTAS, MAS NÃO EXCLUSIVAS, E QUE, AO SE COMPLETAREM, REVELAM UMA TOTALIDADE SIMBÓLICA DO TRABALHO QUE DECEPCIONA OS OLHARES DOMESTICADOS PELO CULTURALISMO, AO MESMO TEMPO EM QUE CAUSAM EUFORIA IRREAL NAQUELES QUE BUSCAM JUSTIFICATIVAS PARA A NÃO-EXISTÊNCIA DE ÍNDIOS NO CEARÁ. SENDO MAIS PRECISO, A ESTÉTICA E A DIVISÃO DO TRABALHO DESSES ÍNDIOS NÃO SÃO, EM SUA TOTALIDADE, ESTRANHOS ÀS COMUNIDADES RURAIS OU PESQUEIRAS QUAISQUER. ISSO OS LEVA A OCUPAR ERRONEAMENTE O BANCO DOS RÉUS EM JULGAMENTOS CENTRALIZADOS EM IDEAIS DE CERTEZAS DOMINANTES DE UNS E EM INTERESSES PARTICULARES DE OUTROS, QUE QUEREM VER O ÍNDIO DO NOSSO ESTADO TAL QUAL O NATIVO COLONIAL DO BRASIL OU AQUELE QUE HABITA CERTOS LUGARES NA

AMAZÔNIA BRASILEIRA, ISTO É, COM SINAIS CULTURAIS BEM DISTINTOS DE UMA POPULAÇÃO NÃO ÍNDIA.

AS REDES DE SOCIABILIDADES NAS QUAIS OS JENIPAPO-KANINDÉ FORAM INSERIDOS AO LONGO DOS ANOS OCASIONARAM CURSOS E REELABORAÇÕES DE SENTIDOS EM SUA ORGANIZAÇÃO, CUJAS CONDUTAS DA VIDA DIÁRIA DO GRUPO SE DISTANCIARAM DOS RÓTULOS INERTES, HABITUAIS E INTERESSADOS DO QUE SEJA UMA CULTURA ÍNDIA. NO CASO ESPECÍFICO DA DIVISÃO DO TRABALHO, HOMENS E MULHERES REALIZAM PAPÉIS QUE EM NENHUM MOMENTO REFLETEM UMA IDENTIFICAÇÃO COM MODELOS INTERESSADOS QUE BUSCAM ILUSTRAR OS ÍNDIOS. MUITO ALÉM DESSA INTERPRETAÇÃO, A ESTÉTICA DO TRABALHO, O PARCELAMENTO DE TAREFAS E O ORDENAMENTO DE SEUS FEITIOS, EXPRESSAM UMA MOVIMENTAÇÃO CULTURAL MUITO MAIS PRÓXIMA DA COMPLEXIDADE ATUAL DOS LUGARES EM REDE, DO QUE DE UMA PRETENZA RECUSA DESSE FATO E O CONSEQUENTE ISOLAMENTO FÍSICO DO LUGAR.

O TRABALHO MASCULINO, ASSIM, É CARACTERIZADO POR TAREFAS QUE CIRCUNSCREVEM AS BUSCAS DE SOLUÇÕES PARA PROBLEMAS COTIDIANOS QUE EXIGEM UM DISPÊNDIO MAIOR DE FORÇA FÍSICA, RECAINDO NA PROCURA DE LENHA NO MATO PARA QUE O FOGO QUE COZINHA OS ALIMENTOS SEJA ACESO; RECAI TAMBÉM NA PREPARAÇÃO DO TERRENO QUE ABRIGA AS PLANTAÇÕES DE FEIJÃO, MILHO E MANDIOCA; INCIDE AINDA NA PESCARIA E, POR ÚLTIMO, EM AFAZERES DIVERSOS QUE CONSOMEM CARGAS MAIORES DE ENERGIA DO CORPO. POR SEU LADO, O TRABALHO FEMININO ASSUME QUALIDADES OPOSTAS AO MASCULINO. A MULHER ÍNDIA COSTUMA DISPENSAR ATENÇÃO ÀS ATIVIDADES DOMÉSTICAS OU QUE REQUISITEM UMA MENOR FORÇA FÍSICA, COMO PÔR EM CONDIÇÕES DE SERVIR AOS FAMILIARES OS ALIMENTOS DA HORA; LAVAR AS ROUPAS, PANOS E LOUÇAS EM GERAL; ORGANIZAR O AMBIENTE DA RESIDÊNCIA QUANDO ESSE FOGE AOS PADRÕES INTERNOS DE ORGANIZAÇÃO; BUSCAR FRUTOS DE COLHEITA FÁCIL, ENTRE OUTRAS TAREFAS.

NÃO É DEMAIS RESSALTAR QUE O PARCELAMENTO DAS ATIVIDADES ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ POSSUI SIM CERTA USUALIDADE BILATERAL, PORÉM, EM NENHUM MOMENTO SE REVELA ABSOLUTO. ESSES ÍNDIOS DISPÕEM DE SUTIS HABILIDADES CULTURAIS QUE PERMITEM A ELES, QUANDO NECESSÁRIO, PERMUTAR PAPÉIS ENTRE OS SEXOS SEM A DELIBERAÇÃO DE ESTIGMAS JOCOSOS. DESSE MODO, UM HOMEM PODE BEM ORGANIZAR SUA CASA E UMA MULHER BUSCAR A LENHA EM CIRCUNSTÂNCIAS QUE SOLICITEM ESSA TROCA OU UMA OUTRA PERMUTA QUALQUER.

A INTERAÇÃO CONTEXTUAL DO TRABALHO NA QUAL ESSES ÍNDIOS SE ENCONTRAM ARTICULADOS PODE BEM SER RESUMIDA DO SEGUINTE MODO: POR UM LADO, O CONJUNTO DE ATIVIDADES QUE O GRUPO REALIZA É CIRCUNSCRITO POR UM CARÁTER POUCO USUAL, QUE EM VEZ DE LEVAR EM CONTA OS HÁBITOS COMUNS ÀS RELAÇÕES DE TRABALHO URBANO, COMO POR EXEMPLO A REGULARIDADE DO TEMPO DE TRABALHO E A ACUMULAÇÃO DE BENS, CONSIDERA UM BARALHAR DE HORÁRIOS E UM CUIDADO COM A REPRODUÇÃO DO IMEDIATISMO DA VIDA. COMO O ALCANCE DA MANUTENÇÃO DO MODO DE VIDA NÃO REQUER ATENÇÃO EM DEMASIA E ESTÁ INTIMAMENTE RELACIONADO À ORDEM DOS SEUS HORÁRIOS DE TRABALHO, HÁ CONSEQÜENTE IDENTIFICAÇÃO COM AFAZERES LÚDICOS QUE SE MOSTRAM COM RELATIVA FREQUÊNCIA NO SEU COTIDIANO, A SABER: CONVERSAR COM OS PARENTES NOS INTERIORES DAS CASAS, VARANDAS OU TERREIROS; BRINCAR COM AS CRIANÇAS; CATAR PIOLHOS DA CABEÇA DOS OUTROS ETC.

NO OUTRO LADO, A DIVISÃO DO TRABALHO REGA UMA ORDEM FAMILIAR DE CONDUTAS QUE DENUNCIA O CAMINHAR E O ENCONTRO PERMANENTE DE SUA CULTURA COM CAMPOS DE SENTIDOS PRESENTES EM OUTROS AGRUPAMENTOS SOCIAIS, TAIS COMO A DELIBERAÇÃO DE ATIVIDADES FUNDAMENTADAS NO DISPÊNDIO DE ENERGIA CORPÓREA E A COMPREENSÃO INTERNA DE TROCAS DE PAPÉIS ENTRE ÍNDIOS E ÍNDIAS, QUANDO ALGUMAS SITUAÇÕES SOLICITAM TAIS PERMUTAS.

A VISIBILIDADE QUE BUSQUEI APRESENTAR DA LÓGICA E DA DIVISÃO DO TRABALHO ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ, EM NENHUM MOMENTO PRETENDEU ENCONTRAR TRAÇOS QUE PUDESSEM IDENTIFICÁ-LOS COMO ÍNDIOS, ATÉ PORQUE ESSE RUMO DE COMPREENSÃO SOCIAL SÓ ADQUIRE MOVIMENTO E VELOCIDADE QUANDO OS OBJETIVOS A ALCANÇAR CIRCUNSCREVEM O CULTURALISMO, O ETNOCENTRISMO E A PARALISIA CULTURAL, ALGO QUE COMPROMETE POR DEMAIS A CIENTIFICIDADE DOS ESTUDOS POR CONTA DO EXCESSIVO REDUACIONISMO QUE REVELA. ADEMAIS, TAL INTERPRETAÇÃO DAS REALIDADES SOCIAIS NÃO APENAS TORNA ILHADOS OS LUGARES DE INVESTIGAÇÃO, COMO TAMBÉM O PRÓPRIO CURSO DE SUA APREENSÃO, UMA VEZ QUE RECUSA, SIMULTANEAMENTE, A MOVIMENTAÇÃO E ARTICULAÇÃO HISTÓRICA DAS MÚLTIPLAS SOCIABILIDADES E DOS CONHECIMENTOS SISTEMATIZADOS A PARTIR DELAS.

A PARCELA AQUI MENCIONADA DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DESSE GRUPO SE REVELA, ANTES DE TUDO, POSTA EM UM CONTEXTO BEM MAIS COMPLEXO DE INTERAÇÃO SOCIAL DO QUE AQUELE FORJADO PELOS ENTUSIASTAS DO “ÍNDIO IDEAL”, PSEUDO-ENCONTRADO EM LITERATURAS DO BRASIL COLONIAL OU EM LUGARES PRECISOS DA ATUAL AMAZÔNIA BRASILEIRA. OS SENTIDOS QUE O TRABALHO ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ APRESENTAM

NÃO SE PRETENDEM IDIOSSINCRAÓICOS, QUEREM SIM MOSTRAR QUE OS LIMITES CULTURAIS QUE POSSAM TER ESTÃO LOCALIZADOS MUITO MENOS NA PLÁSTICA E NA ORDEM CONCRETA DE SUAS ATIVIDADES, DO QUE NAS RAZÕES E NOS OBJETIVOS DE SUAS AÇÕES CONSTRUÍDAS EM SITUAÇÕES DETERMINADAS DE CONVIVÊNCIA MÚTUA CONSIGO MESMOS E COM OS OUTROS AGRUPAMENTOS SOCIAIS.

O ORDENAMENTO CULTURAL DESSES ÍNDIOS E A SUA EXPRESSÃO PARTICULAR ENCONTRADA NA LÓGICA E NO PARCELAMENTO DE SUAS ATIVIDADES, APONTAM, PORTANTO, REDES DE SIGNIFICADOS QUE, SEM QUERER CARACTERIZAR IDENTIDADES, GUARNECEM OS CAMINHOS PARA SE COMPREENDER AS SOCIABILIDADES ÍNDIAS EM ARTICULAÇÃO COM OUTRAS QUE DELAS SE DISTINGUEM ETNICAMENTE. É O QUE É MAIS RELEVANTE: SEM QUE ISSO IMPLIQUE IDENTIFICAÇÕES CATEGÓRICAS DE SER OU NÃO SER ÍNDIO, MAS QUE CONDUZA UNICAMENTE AO ENTENDIMENTO DE SUA VIDA SOCIAL EM CURSO PERMANENTE DE MUDANÇA NOS SEUS CAMPOS DE RELAÇÕES E DE SENTIDOS.

A CULTURA DE EXISTÊNCIA

QUANDO UM DETERMINADO LUGAR É PERCEBIDO NA SUA QUALIDADE DE *RELACIONAL*, SEJA NO SEU PLANO INTERNO OU EXTERNO, O ABRIGO DE APARENTES PARADOXOS, COMO O DA RELAÇÃO DE COEXISTÊNCIA ENTRE PARTICULARIDADE E GENERALIDADE, TORNA-SE MESMO EIXO FUNDAMENTAL DA PRÓPRIA IDENTIFICAÇÃO DO LUGAR ENQUANTO TAL. NO ITEM ANTERIOR, ELABOREI UMA ANÁLISE DA LÓGICA E DIVISÃO DO TRABALHO ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ, QUE REFLETE BEM ESSE RELACIONAMENTO QUE OS LUGARES ACOLHEM. MINHA INTENÇÃO NESSE MOMENTO É DAR CURSO E VULTO A ESSE CARÁTER DE SOCIABILIDADES EM REDE QUE POSSUI A LAGOA DA ENCANTADA, DANDO RELEVO ESPECIAL 1) A CARACTERIZAÇÃO DA SUA PRODUÇÃO E 2) AOS IDEAIS DE PROPRIEDADE FORMADOS A PARTIR DESSA CARACTERIZAÇÃO.

COMO OS JENIPAPO-KANINDÉ NÃO CONSTITUEM UM GRUPO INDÍGENA CUJO PLÁSTICA EXPRESSE A IDEALIZAÇÃO INTERESSADA E INERTE DO QUE SEJAM OS ÍNDIOS, OS SIGNIFICADOS DE SUA ORGANIZAÇÃO RESULTAM DE CONTÍNUAS TROCAS E REELABORAÇÕES CULTURAIS, ENTRE ELES E OS NÃO-ÍNDIOS COM QUEM, DE ALGUMA FORMA, ESTÃO RELACIONADOS. É O CASO DO CARÁTER DOMÉSTICO-INDIVIDUALISTA DAS SUAS ATIVIDADES SUSTENTÁVEIS, ISTO É, DE UMA PRODUÇÃO NA QUAL SUAS RAZÕES E INTENÇÕES ESTÃO DIRECIONADAS PARA O ATENDIMENTO DAS NECESSIDADES DO GRUPO DOMÉSTICO QUE AS DESENVOLVE. ESSE CARÁTER DAS ATIVIDADES PRODUTIVAS SE REPRODUZ, COM EFEITO,

EM OUTRAS ESFERAS DE SUA VIDA SOCIAL, COMO NAS EXPLICAÇÕES DE PROPRIEDADE QUE ESSES ÍNDIOS MANIFESTAM SOBRE AS SUAS POSSES E TERRAS.

EM ACORDO COM O QUE BUSQUEI MOSTRAR NO ITEM ANTERIOR, AS ATIVIDADES PRODUTIVAS DESSES ÍNDIOS FREQUENTAM COM MAIOR REGULARIDADE AS ESFERAS DA AGRICULTURA, DA PESCA E DA COLHEITA. EM TODAS ELAS, A ESTÉTICA DO TRABALHO SE ALTERNA ENTRE A INDIVIDUALIDADE E A COLETIVIDADE, OU SEJA, EM ALGUNS MOMENTOS OS ÍNDIOS PODEM SER VISTOS DANDO CURSO PLENO E INDIVIDUAL AO SEU TRABALHO, E, EM OUTRAS OCASIÕES, SUAS ATIVIDADES SÃO PARCELADAS POR GRUPO DE INDIVÍDUOS. NÃO OBSTANTE, O QUE VEM FUNDAMENTAR ESSAS RELAÇÕES DE TRABALHO NÃO ACOMPANHA A MOBILIDADE ORGANIZACIONAL QUE ELAS EXPRESSAM. ANTES DISSO, O CARÁTER QUE SE REVELA COMO ALICERCE DO TRABALHO DE UM ÍNDIO SÓ, OU EM GRUPO, É BEM FAMILIAR À SOCIEDADE MODERNA E À SUA CARACTERIZAÇÃO COMO SOCIEDADE CAPITALISTA: O INDIVIDUALISMO.

NÃO ME CABE NESTE MOMENTO TECER REFLEXÕES SOBRE A GÊNESE E OS DESDOBRAMENTOS DOS SENTIDOS QUE O INDIVIDUALISMO ADQUIRIU AO LONGO DA HISTÓRIA DOS HOMENS, EM VIRTUDE, ESPECIALMENTE, DO PRIMOROSO ESTUDO QUE LOUIS DUMONT (1985) ELABOROU SOBRE A MESMA TEMÁTICA. TENHO O PROPÓSITO, SIMPLEMENTE, DE ME VALER DA IDÉIA MODERNA DESSE CONCEITO A FIM DE SITUAR MELHOR MINHA ANÁLISE EM TORNO DO INDIVIDUALISMO ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ.

A MODERNIDADE CONSTITUIU UM PERÍODO NO QUAL MUITAS TRANSFORMAÇÕES OCORRERAM, TANTO NA ESFERA ECONÔMICA, POLÍTICA, ARTÍSTICA, INTELLECTUAL, E CULTURAL, POR FIM. EM MEIO A ESSAS MUDANÇAS, O HOMEM E AS RELAÇÕES QUE ELE MANTINHA COM A NATUREZA E COM OS SEUS SEMELHANTES DEIXARAM DE SER EXPLICADOS POR PROPOSIÇÕES DIVINAS. NESSE MOMENTO, O HOMEM SE CONDUZ A TRILHAS REFLEXIVAS ONDE A RACIONALIDADE IRÁ PREDOMINAR E DARÁ A ELE UMA CARACTERÍSTICA AUTÔNOMA, INDEPENDENTE, AUTO-SUFICIENTE, TAL QUAL NOS FALA DUMONT:

PARA OS MODERNOS, SOB A INFLUÊNCIA DO INDIVIDUALISMO CRISTÃO E ESTÓICO, AQUILO A QUE SE CHAMA DIREITO NATURAL (POR OPOSIÇÃO AO DIREITO POSITIVO) NÃO TRATA DE SERES SOCIAIS MAS DE INDIVÍDUOS, OU SEJA, DE **HOMENS QUE SE BASTAM A SI MESMO ENQUANTO FEITOS A IMAGEM DE DEUS E ENQUANTO DEPOSITÁRIOS DA RAZÃO**. DAÍ RESULTA QUE, NA CONCEPÇÃO DOS JURISTAS, EM PRIMEIRO LUGAR, OS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO (E DA SOCIEDADE) DEVEM SER EXTRAÍDOS, OU DEDUZIDOS, DAS

PROPRIEDADES E QUALIDADES INERENTES NO HOMEM, **CONSIDERADO COMO UM SER AUTÔNOMO, INDEPENDENTEMENTE DE TODO E QUALQUER VÍNCULO SOCIAL E POLÍTICO** (1985:87. GRIFOS MEUS).

PARECE-ME EVIDENTE, E CREIO QUE AO LEITOR TAMBÉM, QUE ESSE SENTIDO MODERNO ATRIBUÍDO AO INDIVIDUALISMO É POR DEMAIS PLENO PARA SE TENTAR REFLETIR SOBRE UM GRUPO SOCIAL PARTICULAR. NÃO OBSTANTE, É PRECISAMENTE COM A IDÉIA CENTRAL DE *BASTAR-SE A SI MESMO* - AINDA QUE ELA NÃO ACONTEÇA CABALMENTE NA PRÁTICA - QUE PRETENDO GUIAR MINHAS REFLEXÕES ACERCA DO INDIVIDUALISMO QUE PENSO EXISTIR ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ, PARA ONDE AGORA RETORNO A ATENÇÃO.

NO CASO DA ATIVIDADE DISPENSADA POR UM SÓ ÍNDIO, SEJA QUAL FOR A ESFERA DA PRODUÇÃO A QUE ELE ESTEJA CONCEDENDO CUIDADOS, OS SIGNIFICADOS QUE COSTUMAM CIRCUNSCREVER OS MOTIVOS E OS OBJETIVOS PARA A REALIZAÇÃO DESSAS AÇÕES SÃO SEMELHANTES AOS SENTIDOS DAS PRÁTICAS ENCONTRADAS EM OUTROS AGRUPAMENTOS HUMANOS QUE NÃO SÃO ÍNDIOS, O MESMO OCORRENDO COM O TRABALHO EM GRUPO. DITO DE OUTRA FORMA, A CULTURA DE EXISTÊNCIA DOS JENIPAPO-KANINDÉ NÃO CONSTITUI, NEM EXPRESSA UMA CARACTERÍSTICA ÍNDIA, ESPECIALMENTE PORQUE TAIS INDÍGENAS INFUNDIRAM AO LONGO DE SUA HISTÓRIA OS VALORES SOCIAIS DA PRODUÇÃO CAPITALISTA ATRAVÉS DAS RELAÇÕES QUE MANTIVERAM E CONTINUAM A MANTER COM OS NÃO-ÍNDIOS.

POIS BEM, SE O CARÁTER DA SUA PRODUÇÃO É DOMÉSTICO-INDIVIDUALISTA, OS IDEAIS DE PROPRIEDADE, POR SUA VEZ, PARECEM ACOMETIDOS DE SENTIDOS BILATERAIS CUJO OS PÓLOS EXPRESSAM SIMULTANEAMENTE O VALOR HISTÓRICO DA PROPRIEDADE INDIVIDUAL E A BUSCA DE EFETIVAR AS PROPOSIÇÕES DE TERRA COMUM.

NO PRIMEIRO CASO, O INDIVIDUALISMO SE REVELA MAIS PRECISO E IMEDIATO NA OCUPAÇÃO FÍSICA DAS RESIDÊNCIAS E NAS ÁREAS TERREIRAS QUE AS CIRCULAM, DEIXANDO NOTAR ATRAVÉS DAS CERCAS DE ARAME FARPADO A EXISTÊNCIA DE PROPRIETÁRIOS DISTINTOS PARA OS TERRENOS. ISSO NÃO SIGNIFICA, PORÉM, QUE SENDO PLENA A POSSE INDIVIDUAL DE UMA ÁREA, AS SOCIALIDADES ÍNDIAS QUE ALI SE DESENVOLVEM TENHAM QUE TER EXATAMENTE O MESMO CARÁTER. NÃO É BEM ASSIM. POR SE TRATAR DE UMA POPULAÇÃO CONDENSADA, NUMERICAMENTE PEQUENA E EM RELAÇÃO PERMANENTE COM GRUPOS VIZINHOS E DISTINTOS ETNICAMENTE, OS SIGNIFICADOS QUE APRESENTAM SUAS AÇÕES COTIDIANAS FLUEM ENTRE O QUE É SENTIDO COMO SENDO COMUM A TODOS E O QUE É PRÓPRIO, PARTICULAR, INDIVIDUAL.

NÃO SE TRATA AQUI DE CATEGORIZAR SUAS RELAÇÕES COMO SENDO COMUNITÁRIAS – AQUELAS QUE REPOUSAM “NO SENTIMENTO SUBJETIVO DOS PARTICIPANTES DE PERTENCER (AFETIVA OU TRADICIONALMENTE) AO MESMO GRUPO” – OU ASSOCIATIVAS – AQUELAS QUE REPOUSAM EM “INTERESSES RACIONALMENTE MOTIVADOS” (WEBER, 1991:25). PENSO QUE SEJA MAIS PRÓXIMO ÀS SITUAÇÕES QUE POR MIM FORAM COMPREENDIDAS, DIZER QUE HÁ UMA EXISTÊNCIA CONCOMITANTE DESSES PONTOS DE VISTA E QUE EM OCASIÕES DETERMINADAS ALGUNS PODEM ASSUMIR CONTORNOS MAIS PRECISOS QUE OUTROS. CONSIDERANDO ESSA SIMULTANEIDADE E O CONTEXTO EM QUE ELA ESTÁ INSERIDA, DESTACO INICIALMENTE O INDIVIDUALISMO COMO FATOR MAIS DENSO ENTRE AS RELAÇÕES COTIDIANAS DESSES ÍNDIOS.

ULTRAPASSANDO OS LIMITES DAS CERCAS DOS TERRENOS E DAS PAREDES RESIDENCIAIS, PUDE PERCEBER QUE O SENTIDO INDIVIDUAL DE SUAS AÇÕES PERMANECE. OS CÔMODOS DAS CASAS CONSTITUEM EXPRESSÕES MICROCÓSMICAS DO LUGAR QUE ACOLHEM A INDIVIDUALIDADE. NELES SÃO PRESENTES CURSOS DE IDENTIDADES, HISTÓRIAS E RELAÇÕES NAS QUAIS AS PARTICULARIDADES PODEM SER VISUALIZADAS PELOS LIMITES CONCRETOS DE SUAS DIVISÓRIAS QUE DEMARCAM OU TENTAM DEMARCAR RELAÇÕES SOCIAIS PRÓPRIAS DESSES LOCAIS. EVIDENTEMENTE, O GRAU DE ESPECIFICIDADE DO CÔMODO VARIA EM ACORDO COM A SITUAÇÃO E A SUA PROPOSTA ORIGINAL DE DESENVOLVER E GUARDAR SOCIABILIDADES, PODENDO SER CLASSIFICADOS EM TRÊS TIPOS: OS CÔMODOS ONDE PREDOMINAM AS CONDUTAS INDIVIDUALIZADAS; OUTROS ONDE ESSE CARÁTER, MESMO DOMINANTE, PERMITE INTERAÇÕES E, POR FIM, AQUELES CUJA QUALIDADE DAS AÇÕES PREVALECE FLUINDO ENTRE O QUE É INDIVIDUAL E O QUE É DE TODOS.

O PRIMEIRO CORRESPONDE AOS APOSENTOS DESTINADOS, ORIGINALMENTE, À HIGIENE DO CORPO E ÀS SOLUÇÕES DAS NECESSIDADES FISIOLÓGICAS, ONDE O CURSO DAS CONDUTAS É COM HABITUALIDADE INDIVIDUAL. REFIRO-ME AOS BANHEIROS E A TODAS AS AÇÕES NELES REALIZADAS. É CERTO QUE A INDIVIDUALIDADE, NESSE CASO, PODE SER CONFUNDIDA COM A PESSOALIDADE, MESMO ASSIM, SEUS SENTIDOS RECAEM NUM *BASTAR-SE A SI MESMO* PROPOSITAL, CULTURAL, POR ASSIM DIZER. O SEGUNDO DIZ RESPEITO AOS COMPARTIMENTOS QUE, MESMO TENDO MAIOR IDENTIFICAÇÃO COM QUEM OS OCUPAM COM REGULARIDADE, DEIXAM ABERTOS CAMINHOS PARA QUE OUTROS OS ABRIGUEM OCASIONALMENTE E PARTICIPEM DE SUA IDENTIDADE: SÃO OS QUARTOS DE DORMIR, QUE GUARDAM IDENTIFICAÇÕES DOMINANTES COM SEUS USUÁRIOS FREQUENTES, SEM NEGAR-LHES ENVOLVIMENTOS COM OUTRAS PESSOAS QUE OS VISITAM EXCEPCIONALMENTE E

PARTICIPAM DE SUA HISTÓRIA PARTICULAR. POR ÚLTIMO, HÁ AQUELES ONDE A FLUIDEZ ENTRE O PARTICULAR E O COMUM PREDOMINA: SÃO AS SALAS, AS COZINHAS E AS VARANDAS (QUANDO EXISTEM) QUE ACOLHEM RELAÇÕES ENTRE TODOS OS MORADORES DA CASA E OS VIZINHOS QUE SE CHEGAM POR MOTIVOS DIVERSOS.

AS CASA ÍNDIAS VISTAS SOB ESSE PRISMA MOSTRAM COMPLEXIDADES SOCIAIS POR HOSPEDAR TEIAS DE RELAÇÕES QUE GUARDAM SENTIDOS APARENTEMENTE DIVERGENTES POR EXPRESSAR UMA UNIDADE E PARTICULARIDADE AO MESMO TEMPO. NA REALIDADE, OS MUNDOS DAS CASAS REFLETEM OS VALORES DO QUE SÃO O INDIVIDUAL E O COMUNAL, DILATADOS OU REDUZIDOS PELO GRAU DE RELEVÂNCIA QUE A ELES É ATRIBUÍDO EM CADA CÔMODO. DESSA FORMA, É POSSÍVEL NOTAR, POR EXEMPLO, QUE AS INDIVIDUALIDADES DO BANHEIRO, DO QUARTO, DA SALA, DA COZINHA E DA VARANDA, TAMBÉM ESTÃO PRESENTES NA PRÓPRIA CASA COMO UNIDADE E EM COMPARAÇÃO E RELAÇÃO COM OUTRAS CASAS. ELAS CONSTITUEM, ASSIM, COSMOS ESPECÍFICOS DE INTEGRAÇÃO SOCIAL COMO, BEM NOS FALA GASTON BACHELARD:

... A CASA É, EVIDENTEMENTE, UM SER PRIVILEGIADO; ISSO, É CLARO, DESDE DE QUE A CONSIDEREMOS AO MESMO TEMPO EM SUA UNIDADE E EM SUA COMPLEXIDADE, TENTANDO INTEGRAR TODOS OS SEUS VALORES PARTICULARES NUM VALOR FUNDAMENTAL. A CASA NOS FORNECERÁ SIMULTANEAMENTE IMAGENS DISPERSAS E UM CORPO DE IMAGENS. (...) ELA É, COMO SE DIZ AMIÚDE, O NOSSO PRIMEIRO UNIVERSO (BACHELARD, 1998:23-4. GRIFOS MEUS).

AS REDES DE SOCIABILIDADE QUE PODEM SER PERCEBIDAS ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ, TANTO NO PLANO DA PRODUÇÃO COMO NO DOMÉSTICO, INDICAM, PORTANTO, ENCADEAMENTOS DE SENTIDOS SUBJETIVOS ELABORADOS POR SUA AÇÕES TAMBÉM EM RECÍPROCA INTERAÇÃO. NESSE CASO, AS CATEGORIZAÇÕES DOS SEUS SIGNIFICADOS, ALÉM DE ABRIGAR A MODÉSTIA DA FINITUDE INTERPRETATIVA, APONTAM CAMINHOS NÃO DETERMINISTAS PARA A SUA COMPREENSÃO, ESPECIALMENTE PORQUE SEU PONTO DE PARTIDA É O INDIVÍDUO ARTICULANDO PERMANENTEMENTE AS RAZÕES E AS INTENÇÕES DE SUAS CONDUTAS ÀS DE OUTRAS PESSOAS. ESSA ARTICULAÇÃO DE PONTOS DE VISTAS ÍNDIOS SOBRE A PRÓPRIA CULTURA DE EXISTÊNCIA LEVA-ME AO ENCONTRO DOS INSTRUMENTOS WEBERIANOS DE EXPLICAÇÕES SOCIAIS, EM PARTICULAR, A INTERPRETAÇÃO DO INDIVIDUALISMO NA LAGOA DA ENCANTADA COMO UM TIPO IDEAL.

NÃO É DEMAIS RESSALTAR QUE, COMO ESTOU TRATANDO O INDIVIDUALISMO COMO UMA ARTICULAÇÃO DE SENTIDOS EM ÚNICO PLANO, O TIPO IDEAL QUE RESULTA DESSA INTERAÇÃO NÃO PODE SER ENCONTRADO CABALMENTE NA REALIDADE SOCIAL DE ONDE FOI ORIGINADO, POIS, SEGUNDO WEBER (1991), TRATA-SE DE UMA PUREZA CONCEITUAL E NÃO REAL. COM EFEITO, A CULTURA DE EXISTÊNCIA DOS JENIPAPO-KANINDÉ, AQUI EXPRESSADA NAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E NOS PAPÉIS DOS CÔMODOS E DA UNIDADE DA CASA, POSSUI OS SEUS MEANDROS COMUNITÁRIOS QUE EM SITUAÇÕES PRECISAS PODEM MUITO BEM ASSUMIR CONTORNOS MAIS PREDOMINANTES.

ESSA PARTE NÃO ENTRA NA DISSERTAÇÃO. ATÉ O FINAL PG 19
DEIXAR PARA DESENVOLVER EM UM OUTRO MOMENTO

ORA, SE AS CASAS ÍNDIAS REPRODUZEM NUMA ESFERA SUPERESTRUTURAL AS RELAÇÕES INDIVIDUALIZADAS QUE SÃO FORMADAS NO PLANO DA PRODUÇÃO DOS BENS DE SUSTENTAÇÃO SOCIAL, MINHA ANÁLISE PODERIA SER CONCLUÍDA DE DOIS MODOS: NO PRIMEIRO, ENFATIZARIA A LEGITIMIDADE DO DETERMINISMO ECONÔMICO TÃO PRESENTE NAS INTERPRETAÇÕES MARXISTAS DAS REALIDADE SOCIAIS. ENTRETANTO, MESMO ACREDITANDO QUE ESSE FATOR SEJA IMPORTANTE NA CARACTERIZAÇÃO DE UM GRUPO SOCIAL, PENSO NÃO SER ELE O ÚNICO. POR OUTRO LADO, AFIRMARIA QUE SE TRATA DE UM CORPO VALORATIVO CONSTRUÍDO AO LONGO DA HISTÓRIA DESSES ÍNDIOS E QUE LHES É

IMPOSSÍVEL A FUGA POR CONTA DA COERÇÃO SOCIAL QUE ESSE CORPO EXERCE NAQUELES QUE TENTAM FRAUDA-LO. AQUI A ANÁLISE RECAIRIA NA PERCEPÇÃO DURKHEIMIANA DOS FATOS SOCIAIS, QUE MESMO SENDO LEGÍTIMA, NÃO DISPENSA A ATENÇÃO QUE PENSO SER NECESSÁRIA AOS INDIVÍDUOS EM MÚTUA RELAÇÃO, ACARRETANDO, EM CERTA MEDIDA, NUM OUTRO TIPO DE DETERMINISMO: O SOCIAL.

COMO O INDIVIDUALISMO PRESENTE NO GRUPO SE TRATA APENAS DE UM NORTE QUE VIABILIZA O ENTENDIMENTO DE SUA ESPECIFICIDADE SOCIAL, OUTROS FATORES VÊM, NUM CURSO CONTRÁRIO, COMPLEXIFICAR O CARÁTER DA VIDA AGRUPADA DESSES ÍNDIOS. ESTOU ME REFERINDO AOS INTERESSES ORGANIZADOS COM OBJETIVOS DECLARADOS COMUNS, SOBRETUDO, AQUELES QUE INCIDEM NA QUALIDADE COLETIVA DA TERRA, OU SEJA, A DEMARCAÇÃO DE SUA ÁREA. ENQUANTO O INDIVIDUALISMO PODE SER NOTADO QUASE QUE PLENAMENTE NA MANEIRA COM QUE A PRODUÇÃO DE BENS SUSTENTÁVEIS E OS PAPÉIS DOS APOSENTOS DAS CASAS ESTÃO ORGANIZADOS, É POSSÍVEL PERCEBER FINS COMUNS QUANDO HÁ UMA ARTICULAÇÃO MÍNIMA EM TORNO DE TEMAS QUE SE RELACIONAM A IDENTIDADE ÉTNICA DO GRUPO.

NO CASO ESPECÍFICO DA DEMARCAÇÃO DAS TERRAS QUE OCUPAM, EXISTE UM ORDENAMENTO INTERESSADO CUJO A QUALIDADE TENTA CONDUZIR O GRUPO À FINS FALADOS E IDENTIFICADOS COMO SENDO DE TODOS. A ÁREA QUE É HABITADA PELOS JENIPAPO-KANINDÉ É, ASSIM, LEGITIMAMENTE REIVINDICADA COMO PERTENCENTE AO GRUPO POR ESSE OCUPA-LA DESDE TEMPOS IMEMORIAIS (BEZERRA, 1999). O CERNE DESSA REIVINDICAÇÃO ABRIGA, AINDA, POSSIBILIDADES DE CONDUTAS SOCIAIS QUE VENHAM SE AJUNTAR AO CARÁTER COMUM QUE É SUBJACENTE A PROPOSTA DE POSSE COLETIVA DA TERRA. COM EFEITO, AS PROPOSIÇÕES QUE VISAM REORGANIZAR, POR EXEMPLO, O CARÁTER INDIVIDUALIZADO DAS SUAS ATIVIDADES SUSTENTÁVEIS, DANDO AOS SEUS FUNDAMENTOS UM SENTIDO SOCIAL, ISTO É, UMA DISTRIBUIÇÃO COLETIVAS DOS BENS PRODUZIDOS OU ADQUIRIDOS, SÃO CITADAS COMO UMA DESSAS POSSIBILIDADES. ENTRETANTO, NA CONTRAMÃO DO SENTIDO COMUNITÁRIO DA PRODUÇÃO E REPARTIÇÃO DOS BENS QUE PODEM SER ENCONTRADOS E EFETIVADOS COM A POSSE COMUM DAS TERRAS, ENCONTRAM-SE OUTROS PONTOS DE VISTAS SOBRE O TEMA.

ENQUANTO É PRESENTE UM ORDENAMENTO DE LÍDERES CUJO OS FINS MAIS PRÓXIMOS CIRCUNSCREVEM OS DIREITOS QUE AOS ÍNDIOS SÃO ASSEGURADOS PELA CONSTITUIÇÃO, INCLUINDO NELES A DEMARCAÇÃO DE SUAS TERRAS, É POSSÍVEL NOTAR

VOZES DESORDENADAS QUE ENTOAM *DESINFORMAÇÃO* OU POSIÇÕES *CONTRÁRIAS* SOBRE ESSE ASSUNTO.

NO PRIMEIRO CASO, O DESENLAR CONSEQÜENTE DESSE PROCESSO É ALGO OBSCURO PARA ALGUNS ÍNDIOS, SOBRETUDO PORQUE A ELES FALTAM A HABILIDADE CONSTRUÍDA HISTÓRICA E SOCIALMENTE QUE VIABILIZA DIÁLOGOS COM FINS COMUNITÁRIOS. O GRAU DE INSERÇÃO, PARTICIPAÇÃO E DISCERNIMENTO DESSES ÍNDIOS NAS COMUNICAÇÕES ACERCA DE TEMAS E OBJETIVOS COMUNS É, POR ASSIM DIZER, INGÊNUE E INCIPIENTE. NO SEGUNDO CASO, OUTROS INDÍGENAS CONSEGUEM DISCRIMINAR AS INTENÇÕES ORDENADAS E POSTAS AO GRUPO PELAS LIDERANÇAS LOCAIS COMO SENDO ANSEIOS DE TODOS PARA TODOS, NÃO OBSTANTE, FAZENDO RESSALVAS CONTUNDENTES COMO A IMPOSSIBILIDADE QUE A DEMARCAÇÃO DA TERRA TRÁS PARA A VENDA OU A TRANSMISSÃO POR HEREDITARIEDADE DAS SUAS PROPRIEDADES, OU AINDA, PARA O “DESENVOLVIMENTO” INTERNO DO LUGAR POR INTERESSES PARTICULARES DE NÃO-ÍNDIOS QUE POR ALGUM MOTIVO PODEM QUERER ALI SE INSTALAR.

É MUITO NÍTIDO NA ARGUMENTAÇÃO DESSES ÍNDIOS A PREOCUPAÇÃO QUE MANTÊM COM O FUTURO DOS SEUS DESCENDENTES QUE, ASSIM COMO ELES, ESTÃO INSERIDOS EM UM CONTEXTO DE INTERAÇÃO COM OUTROS LUGARES QUE PODE LHES TRAZER UMA MUDANÇA DE ESTRATO SOCIAL PELA EDUCAÇÃO DOS MAIS NOVOS POR EXEMPLO, E A CONSEQÜENTE POSSIBILIDADE DE MUDANÇA DE ÁREA DOMICILIAR. ALÉM DISSO, PREOCUPA-OS, AINDA, A INVIABILIDADE DE DEIXAR POR HERANÇA ÀS NOVAS GERAÇÕES, SUAS PROPRIEDADES QUE ATUALMENTE SÃO PARTICULARES. OUTRA INQUIETAÇÃO DESSA PARCELA DE ÍNDIOS RECAI NA MOROSIDADE COM QUE AS POLÍTICAS PÚBLICAS PODEM SE CARACTERIZAR QUANDO CONCLUÍDA A DEMARCAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA. SEGUNDO ELES, A NÃO DEMARCAÇÃO PODE ACARRETAR MAIORES BENEFÍCIOS PARA O LUGAR ESPECIALMENTE SE PARTE DA ENCANTADA FOR OCUPADA POR “CASAS DE RICO”, HAJA VISTA QUE, EM ACORDO COM ESSES INDÍGENAS, AS PREOCUPAÇÕES E ANSEIOS DE GRUPOS DESTACADOS ECONOMICAMENTE NA SOCIEDADE, PODEM SER MAIS PRONTAMENTE ATENDIDOS PELOS GOVERNANTES DO QUE AS SEUS CLAMORES. POR CONSEQÜÊNCIA, A LAGOA DA ENCANTADA TERIA ENERGIA ELÉTRICA, POSTO DE SAÚDE, CRECHE E ESCOLAR COM ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO, UM MERCADO DE PRODUTOS MAIS DIVERSIFICADO, ESTRADAS PAVIMENTADAS, TRANSPORTE COLETIVO REGULAR, ETC.

AS INTENÇÕES QUE OS DIVERSOS PONTOS DE VISTA APRESENTAM APONTAM DUAS INTERESSANTES SITUAÇÕES: 1) A PERMANÊNCIA DO SENTIMENTO DE PERTENCER A UM GRUPO INDÍGENA EM NENHUM ESTEVE AUSENTE DE SUAS NARRATIVAS POR CONTA DAS

POSIÇÕES INCIPIENTES OU CONTRÁRIAS A DEMARCAÇÃO DE SUAS TERRAS. AS OPINIÕES SOBRE A POSSE COLETIVA DA ÁREA PODEM SER E SÃO DIVERGENTES, PORÉM, NÃO DESPEM OS JENIPAPO-KANINDÉ DE SUA IDENTIDADE ÉTNICA; 2) POR CONTA DA AMBIGÜIDADE DE OBJETIVOS QUE CIRCUNSCREVEM OS IDEAIS DE POSSE DAS TERRAS, HÁ INDICAÇÕES VELADAS E DESORGANIZADAS QUE ENXERGAM FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO LUGAR QUE, MESMO SENDO AINDA TURVAS E AMORFAS, DISTANCIAM-SE DOS DISCURSOS SISTEMATIZADOS DAS LIDERANÇAS QUE BUSCAM EVITAR O DESAPARECIMENTO GRUPO POR MEIO DA EFETIVA DEMARCAÇÃO DA ÁREA QUE OCUPAM.

TODAS ESSAS SITUAÇÕES QUE A MIM FORAM REVELADAS E QUE AQUI EXPUS, QUALIFICAM COMO INDIVIDUALISTAS A PRODUÇÃO E DISTRIBUIÇÃO DOS SEUS BENS SUSTENTÁVEIS, REVELAM QUE NA ORGANIZAÇÃO INTERNA DE SUAS CASAS E ARREDORES PREDOMINA A INQUIETAÇÃO COM O QUE É PARTICULAR E QUE, AINDA, VÊM DIVERGIR, SUBTERRANEAMENTE, DO DISCURSO OFICIAL DO GRUPO QUE PRETENDE EFETIVAR A DEMARCAÇÃO DAS TERRAS. TAL COMPLEXIDADE MEÂNDRICA ME FAZ SISTEMATIZAR REFLEXÕES QUE PÕE EM DISCUSSÃO A LEGITIMIDADE INTERNA DA POSSE COLETIVA DE ÁREAS INDÍGENAS, ESPECIALMENTE DAQUELES AGRUPAMENTOS QUE ESTÃO A MUITOS ANOS EM RELAÇÃO PERMANENTE COM GRUPOS DELES DISTINTOS ETNICAMENTE E QUE CUJO OS VALORES, MODOS DE VIDA E INTENÇÕES FUTURAS, SÃO SEMELHANTES A DE GRUPOS RURAIS OU PESQUEIROS QUAISQUER.

ISTO NÃO SIGNIFICA A NEGAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO E DE TODAS AS REIVINDICAÇÕES QUE AS LIDERANÇAS CONSTRUÍRAM E ALCANÇARAM AO LONGO DOS ANOS. APONTO UNICAMENTE QUE ESSA LEGITIMIDADE PODERIA SER AVULTADA SE, POR OUTRO LADO, CONSEGUISSSE TORNAR MAIS EVIDENTE OS ANSEIOS QUE A ELA SÃO CONTRÁRIOS E, CONSEQÜENTEMENTE, POSSIBILITAR OUTROS CAMINHOS PARA AQUELES QUE DELA SE DISTANCIAM.

C A P Í T U L O Q U A T R O

A IDENTIDADE COMO CARACTERÍSTICA DO LUGAR: OS INTERESSES EM JOGO NA ENCANTADA

Nos dois capítulos anteriores busquei analisar as características da *história* e *relação* que apresentam a Encantada como um “lugar antropológico”. Fiz isso a partir das narrativas sobre os encantos da lagoa, da lógica e divisão do trabalho e, por último, da sua cultura de existência, expressada ali na caracterização de suas atividades sustentáveis e nos ideais de propriedade que os Jenipapo-Kanindé revelam.

Dando continuidade a essa reflexão, intenciono agora discutir o caráter de *identidade* que esse lugar expressa, dando ênfase à fluidez de interesses que dela decorre em virtude, sobretudo, das intenções nativas que nem sempre se encontram convergindo, quando são relacionadas ao uso que fazem ou irão fazer de suas terras, especialmente após a conclusão do processo demarcatório em que estão inseridos. Resumindo em uma indagação, minha proposta aqui é a seguinte: como se comporta a identidade de índio do grupo quando está articulada a objetivos distintos de uso atual e futuro de suas terras?

Refletir sobre a identidade étnica dos Jenipapo-Kanindé e sobre esse jogo particular de interesses que dela decorre é pensar, ao mesmo tempo, em campos de sociabilidades nos quais estão imersos pontos de vistas opostos numa busca complexa de solução para essa oposição. Sendo assim, os campos a que me refiro acima serão por mim compreendidos como *Territórios* ou *Situações Territoriais*, isto é, relações sociais que abrigam, genericamente, posições contrárias sobre um mesmo tema¹.

A ordem de análise que proponho aqui, portanto, divide-se em dois momentos: no primeiro, farei uma discussão sobre as interpretações que a antropologia emprega para definir o que é uma identidade étnica no presente; em seguida, refletirei sobre o comportamento da identidade Jenipapo-Kanindé frente

¹ A distinção entre os conceitos de *Território* e *Situação Territorial* será mais bem tratada no ponto a seguir.

as diferentes intenções nativas para usufruir as terras que ocupam, diferenças essa que podem ser polarizadas no uso coletivo ou individual de seu solo.

4.1 Identidade e Interesses em Curso

A compreensão antropológica das identidades étnicas superou, há muito, os fundamentos somáticos e culturalistas como critérios de identificação de grupos indígenas. Refazer o percurso dessa superação, entretanto, não é minha intenção aqui, especialmente porque um estudo desse tipo foi muito bem desenvolvido alhures². Meu objetivo nesse momento limita-se unicamente a articular pontos de vistas semelhantes que abordam atualmente a temática da identidade étnica e, em particular, a indígena, não isentando, evidentemente, os Jenipapo-Kanindé dessa articulação.

Um dos primeiros estudiosos desse tema, ainda no início do século XX, construía uma metodologia de análise da sociedade que lhe permitia se desvincular das interpretações evolucionistas tão vigentes em seu tempo. Refiro-me à Sociologia Compreensiva de MAX WEBER (1992:3-35), que, ao priorizar o estudo dos sentidos que os indivíduos davam às suas ações em interação permanente, desvelou a importância da interpretação histórica dos acontecimentos sociais. Tal método acarretou uma oposição à visão generalizante dos positivistas e organicistas e incluiu no rol dos estudos sociais a explicação causal das situações presentes. Essa metodologia veio contribuir, por conseguinte, com as reflexões sobre os fenômenos sociais particulares, incluindo neles as manifestações específicas dos grupos étnicos e de suas identidades.

No seu estudo sobre as *Relações comunitárias étnicas*, WEBER (1992:267-77) vem nos mostrar que a origem de uma ação comunitária, que expressa um sentimento coletivo qualquer em um dado grupo, é ocasionada geralmente por fatores externos que de alguma forma se diferenciam dos fatores internos. Em se tratando de identidades étnicas, a ação comunitária que visa a diferenciar etnicamente um grupo, segue o mesmo caminho. Em outro torneio, a identificação étnica, segundo o autor, ocorre por meio de um encontro com elementos externos contrastivos que vêm organizar internamente um sentimento comum entre os

² Sobre o assunto conferir a obra de PHILIPPE POUTIGNAT & JOCELYNE STREIFF-FERNAT (1998): **Teorias da Etnicidade**.

membros do grupo. Tal sentimento condensa numa crença grupal uma mesma origem. Ao fazer essa afirmação, WEBER despe a importância dos traços somáticos como essenciais para identificar um grupo étnico. Para ele, a identidade étnica se fundamenta numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos de um agrupamento nutrem e que expressa uma pertença a uma procedência comum.

Refletindo sobre a identidade dos Jenipapo-Kanindé, pude perceber que sua sustentação recai justamente em lembranças que os fazem encontrar uma organização social passada que, ao ser conduzida ao presente, alimenta o sentimento comum de pertencer ao mesmo grupo indígena. Entretanto, essas lembranças que fundamentam a afirmação étnica do grupo não se manifestam ao sabor do acaso. Com frequência, essa distinção ocorre quando é construída uma necessidade de diferenciação. Sendo assim, em situações cotidianas, a identidade do grupo fica latente “à espera” de um momento preciso para se diferenciar etnicamente de outras. Esses momentos, porém, comumente são antecidos de uma dinâmica interna que visa a conduzir o grupo a interações com outros que dele se distinguem.

Quero ressaltar que essa sistematização não é necessariamente coletiva. Muitas vezes ela emerge do plano individual e a partir de único índio a identidade do grupo pode ser evidenciada. Essa contrastividade organizada e expressada individualmente ocorre quando algum entre eles é chamado a falar do grupo em si. Nesses momentos, os elementos de identidade para os Jenipapo-Kanindé são articulados significativamente e postos à vista como sinais diacríticos. É o que acontece com o sentimento de pertencer ao mesmo grupo tão presente entre esses índios e externados em falas habituais que dizem: “sou índio porque meus pais e avós eram índios”.

Ora, quando WEBER percebeu a importância da pertença na identificação de grupos étnicos, organizada por fatores externos, compreendeu ainda que sua expressão coletiva sucede numa esfera política que também a desperta e que ele a chamou de “comunidade política”:

Por outro lado, **é a comunidade política que costuma despertar**, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, **a crença na comunhão étnica**, sobrevivendo esta geralmente à

decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam (WEBER, 1992: 270. Grifos meus).

De forma muito semelhante, num estudo sobre os *Grupos étnicos e suas fronteiras*, FREDRIK BARTH vem, assim como WEBER, enfatizar a importância dos fatores externos para uma organização social dada buscar sua afirmação étnica, desconstruindo, por consequência, a idéia de que os traços culturais podem constituir os limites de identidade grupos étnicos. Segundo o autor, os limites dessas identidades não podem circunscrever uma cultura objetiva, sobretudo porque as culturas reelaboram permanentemente suas formas e seus significados por meios, inclusive, das interações sociais, que, como muitos pensam, não acarretam aculturação. O que ocorre é justamente o inverso: elas se tornam mesmo as razões da elaboração de novos sentidos culturais e de contrastes de identidade:

... as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva ao seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos (BARTH IN: POUTIGNAT & STREIFF-FERNART, 1998:188. Grifos meus).

A interação social na qual estão inseridos os Jenipapo-Kanindé desencadeou mesmo o seu processo de organização e afirmação étnica. Quando convidados a falar sobre a assunto, esses índios discorrem sobre o papel do *outro* nessa busca de reconhecimento externo, enfatizando que “os de fora”, os que iam à Encantada pescar, passar um dia de lazer na lagoa etc., sempre diziam que eles eram um povo diferente, um povo indígena. Essas atribuições externas foram, ao longo dos anos, articulando a pertença e a afirmação interna e dando, juntas, o sentido organizacional que possuem na qualidade de um grupo étnico que são. Sobre o assunto nos fala Barth:

Concentrando-nos naquilo que é socialmente efetivo, **os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social**. Então, um traço fundamental torna-se... a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. **Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e aos outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional** (BARTH IN: POUTIGNAT & STREIFF-FERNAT, 1998: 193-4. Grifos meus).

Como podemos ver, o sentido organizacional dado por esse autor aos grupos étnicos vem pôr em evidência os interesses articulados para a interação social e fundamentados em uma origem comum. O papel dos traços culturais passa do primordial, na caracterização de identidades, para o relevante unicamente como instrumento que cria os matizes para a organização e interação política, matizes esses que, além de serem eleitas pelo próprio grupo, muitas vezes são estigmas reelaborados internamente e transformados em emblemas de distinção étnica, como bem nos mostra PIERRE BOURDIEU acerca da identidade regional :

O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela a reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema ... pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização. (..) é porque existe como unidade negativamente definida pela dominação simbólica e econômica que alguns dos que nela participam podem ser levados a lutar (e com probabilidades de sucesso e ganho) para alterarem a sua definição, para inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas, e que a revolta contra a dominação em todos os seus aspectos – até mesmo econômicos – assume a forma da reivindicação regionalista (BOURDIEU, 1989:125-6. Grifos meus).

Entre os Jenipapo-Kanindé a vergonha de ser índio foi presente num passado distante, quando os reflexos da dominação “branca” eram sentidos com maior intensidade em categorias estigmatizantes que os rotulava de indolentes, por exemplo. Atualmente esses índios nutrem sua pertença e reelaboram dia a dia os

sentidos que os fazem se orgulhar de serem o que são: um grupo indígena. Sendo assim, a indolência perde seus tons pejorativos e se apresenta com outro sentido, a saber: lógica e divisão do trabalho diferenciadas (como apontei no capítulo imediatamente anterior) nas quais, muito antes de alimentar um modelo estigmatizado, constrói um emblema étnico fundamentado numa ordem horária de trabalho diferente das encontradas nos grandes centros urbanos. O que antes era um estigma agora é compreendido como um traço distintivo.

De uma maneira ou de outra, as identidades étnicas parecem se sustentar em três pontos convergentes: uma **auto-identificação** fundamentada em lembranças de **procedência comum** e/ou em **atribuições externas**. Entretanto, não é demais ressaltar que os grupos indígenas assim definidos só articulam essas categorias em um contexto de interação social, isto é, para se relacionarem distintamente com outros agrupamentos sociais. A identificação, portanto, aparece unicamente pelo contraste, formando, com isso, o que ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA chamou de “identidade contrastiva” (sic):

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

Na realidade, as identidades de uma forma geral, sejam elas sexuais, econômicas, sociais, profissionais, étnicas etc., só conseguem se manifestar em relação de contraste com outra ou outras que dela se diferenciam. Sendo assim, ao incluírem a atribuição externa no rol das razões que os faz se sentirem índios, os Jenipapo-Kanindé têm sua identidade visualizada em oposição a uma outra: a dos

“de fora”, isto é, daqueles que não moram na Encantada. E como esse percurso é organizacional, pois visa a interação social com outros grupos, os interesses em jogo nem sempre se encontram convergindo.

Seguindo o raciocínio de CARDOSO DE OLIVEIRA, a identidade social, além de denunciar contrastes, revela interesses para, dessa maneira, se mostrar. O contraste, com efeito, não é ingênuo, apresenta, sim, propósitos conscientes que podem acelerar a organização interna na busca de determinados fins. A identidade social é, assim, ideológica também: “a idéia que gostaríamos de desenvolver, (...) será a de que a identidade social, ela própria, é uma ideologia e uma forma de representação coletiva” (1976: 39).

Os interesses manifestos na identidade Jenipapo-Kanindé recaem, assim, em um modo de vida no qual as terras que possuem de fato e direito individual sejam suas também de direito comum, segundo o que rege a Constituição Federal. Não obstante, em planos mais imediatos, a organização interna do grupo intenta alcançar soluções para problemas do seu cotidiano, como um atendimento à saúde mais regular e constante e melhorias nas condições de educação de suas crianças: material e merenda escolar, melhores salários para os professores índios etc.. De toda forma, seja em que plano de interesses for, sua identidade acompanha um curso de instrumentalização política que condensa, mesmo que momentaneamente, um “*nós*” expresso geralmente através de um discurso organizado e generalizado que, mesmo não conseguindo ressonância cabal na *realidade sensível*³, é necessário para distinção étnica e alcance de objetivos que buscam e perpassa todo o grupo, como bem nos fala SYLVIA CAIUBY NOVAES:

O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para criação de um nós coletivo (nós índio, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). ***Este nós se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.*** Indispensável porque é a partir da descoberta e reafirmação – ou mesmo criação cultural – de suas semelhanças que um grupo qualquer, numa situação de confronto e de minoria, terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação (NOVAES, 1993: 24. Grifos emus).

³ Chamo *realidade sensível* as informações que nos chegam pelos cinco sentidos do corpo, em articulação com as interpretação que fazemos delas.

A identidade Jenipapo-Kanindé e os interesses a ela subjacentes, constituem, portanto, um complexo de movimentação de identidade que vem confirmar que esses índios não podem ser identificados como tais a partir de traços culturais objetivos ou de uma ausência efetiva de miscigenação. A indianidade desse grupo está inserida em um contexto de interação social amplo, que os faz diferentes sob o prisma étnico tão-somente por uma definição própria, interna, e outra alheia, externa, e que visam, juntas, a interagir socialmente em busca de fins que não se esgotam, porque nem sempre se convergem.

4.2 Territórios e Situações Territoriais

Sendo a identidade dos Jenipapo-Kanindé vista em meio a campos de socialidades diversos, nos quais estão inseridas múltiplas identificações sociais e interesses, minha intenção neste ponto é fazer uma reflexão sobre a articulação da indianidade do grupo e as pretensões subjacentes ao uso que fazem ou desejam fazer de suas terras. De uma outra maneira, o debate que intento propor está dividido em planos complementares: primeiro, o caráter do usufruto do solo por parte desses índios, que em pólos categóricos pode ser compreendido como sendo individual e/ou coletivo e, segundo, a relação entre essa categorização e a afirmação étnica que possuem.

Como a discussão que proponho envolve um jogo interessado de uso interno de suas terras, penso que a inserção nesse debate do que entendo ser um Território e uma *Situação Territorial* possa vir a contribuir com a compreensão dessa movimentação de interesses e a relação que mantém com o ser-índio do grupo. Isso se deve ao fato de que o conteúdo reflexivo inerente a tais conceitos guarda jogos de interesses precisos no seu interior. Sendo assim, para que eu possa imergir em tal realidade e dar voz e vida a ela, busco nesse momento um

diálogo com alguns autores que contribuíram (e continuam a contribuir) bastante com as discussões em torno do conceito de território e de suas fronteiras.

CLAUDE RAFFESTIN (1993) NOS DIZ QUE O ESPAÇO DEVE SER COMPREENDIDO COMO SENDO ANTERIOR AO TERRITÓRIO, OU SEJA, SE O TERRITÓRIO É CARACTERIZADO PELAS RELAÇÕES SOCIAIS QUE ENGENDRAM TRABALHO, SEJA ELE ABSTRATO OU NÃO, O ESPAÇO PRESSUPÕE A AUSÊNCIA DESSES ASPECTOS. ESPAÇO É, PORTANTO, ESPAÇO NATURALIZADO; E TERRITÓRIO É ESSE ESPAÇO MODIFICADO PELO HOMEM:

O TERRITÓRIO SE FORMA A PARTIR DO ESPAÇO, É O RESULTADO DE UMA AÇÃO CONDUZIDA POR UM ATOR SINTAGMÁTICO (ATOR QUE REALIZA UM PROGRAMA) EM QUALQUER NÍVEL. AO SE APROPRIAR DE UM ESPAÇO, CONCRETA OU ABSTRATAMENTE (POR EXEMPLO, PELA REPRESENTAÇÃO), **O ATOR 'TERRITORIALIZA' O ESPAÇO** (RAFFESTIN, 1993:143. GRIFOS MEUS).

NESSA PERSPECTIVA, A ÁREA JENIPAPO-KANINDÉ É COMPREENDIDA COMO TERRITÓRIO NA MEDIDA EM QUE OS ÍNDIOS DISPENSAM TRABALHOS QUE, DE ALGUMA FORMA, MODIFICAM O ESTADO NATURAL DO ESPAÇO. ASSIM, OS LIMITES ENTRE ESPAÇO E TERRITÓRIO, SEGUNDO RAFFESTIN, PARECEM ESTAR NO CARÁTER NATURAL E NAS RELAÇÕES SOCIAIS E DE TRABALHO, RESPECTIVAMENTE. O “PERCURSO” QUE ESTE AUTOR MOSTRA, EM ACORDO COM LEFEBVRE, E QUE LEVA O ESPAÇO A “ SE TERRITORIALIZAR”, PARECE RATIFICAR BEM TAIS LIMITES:

A PRODUÇÃO DE UM ESPAÇO, O TERRITÓRIO NACIONAL, ESPAÇO FÍSICO, BALIZADO, MODIFICADO, TRANSFORMADO PELAS REDES, CIRCUITOS E FLUXOS QUE AÍ SE INSTALAM: RODOVIAS, CANAIS, ESTRADAS DE FERRO, CIRCUITOS COMERCIAIS E BANCÁRIOS, AUTO-ESTRADAS E ROTAS AÉREAS ETC. (LEFEBVRE, 1978:259).

PODEMOS VER, PORTANTO, QUE, NO CONCEITO DE TERRITÓRIO QUE RAFFESTIN APRESENTA, ESTÁ INCLUÍDO O SUBSTRATO MATERIAL, OU SEJA, O ESPAÇO FÍSICO. ISTO DE CERTA FORMA LIMITA A ABRANGÊNCIA DO TERMO, UMA VEZ QUE ENTRE OS JENIPAPO-KANINDÉ A IDÉIA DE TERRITÓRIO INCORPORA TAMBÉM UMA TEMPORALIDADE DISTINTA: O PASSADO. ENQUANTO RAFFESTIN (1993:154) APRESENTA UM SENTIDO DE TERRITÓRIO QUE SE FUNDAMENTA IMPLICITAMENTE NO PRESENTE, OS JENIPAPO-KANINDÉ BUSCAM NAS

RELAÇÕES SOCIAIS, ENGENDRADAS NA ENCANTADA POR SEUS ANTEPASSADOS, UM SENTIMENTO DE PERTENÇA AO GRUPO INDÍGENA QUE É – “SOU ÍNDIO PORQUE MEUS PAIS E AVÓS ERAM ÍNDIOS, POR QUE NASCI E ME CRIEI NO LOCAL DOS ÍNDIOS”⁴. O TERRITÓRIO DESSES INDÍGENAS PERPASSA ATRAVÉS DAS LEMBRANÇAS AS FRONTEIRAS DO TEMPO PRESENTE, TRAZENDO DO PASSADO ELEMENTOS TERRITORIAIS QUE FORTALECEM SUA INDIANIDADE.

OUTRA MANEIRA DE PENSAR OS LIMITES TERRITORIAIS, ULTRAPASSANDO O CONTEXTO SOCIOCULTURAL DO PRESENTE, PODE SER VISTA NO ESTUDO QUE MARIA ROSÁRIO G. DE CARVALHO (1984) DESENVOLVEU SOBRE *A IDENTIDADE DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE*. NELE UM TERRITÓRIO PODE TER RELACIONADO ÀS SUAS FRONTEIRAS ALGUNS ASPECTOS MÍSTICOS:

POR OCASIÃO DA REALIZAÇÃO DOS RITUAIS, O TERRITÓRIO CONFIGURA UMA TOTALIDADE NO TEMPO E NO ESPAÇO – ***OS MORTOS RETORNAM SOB A FORMA DE ‘ENCANTADOS’ E SE JUNTAM AOS VIVOS, COMPONDO A TOTALIDADE DA NAÇÃO QUE SIMBOLICAMENTE OCUPA A TOTALIDADE DO SEU TERRITÓRIO*** (CARVALHO, 1984: 186. GRIFOS MEUS).

PARA ESSES ÍNDIOS⁵, PORTANTO, OS MOMENTOS DOS RITUAIS DO TORÉ E DO PRAIÁ VÃO ALÉM DOS ASPECTOS GEOGRÁFICOS E RELACIONAIS DO PRESENTE COMO SENDO FRONTEIRAS TERRITORIAIS. BUSCAM NO CONTATO COM OS “ENCANTADOS” (ESPÍRITOS DOS ÍNDIOS QUE JÁ MORRERAM), E NUMA NOVA DIMENSÃO DE TEMPO E ESPAÇO, UMA RECOMPOSIÇÃO, POR EXEMPLO, DA CULTURA DE EXISTÊNCIA (PRODUÇÃO MATERIAL PARA A SOBREVIVÊNCIA) E A ALTERAÇÃO NO PRÓPRIO SENTIDO DO MUNDO:

O MODELO DE TRABALHO RITUAL RECOMPÕE AS CONDIÇÕES MATERIAIS DE EXISTÊNCIA, AFIRMANDO A PROEMINÊNCIA DA ‘AGRICULTURA DO ROÇADO’ VISTA COMO AGRICULTURA DA VIDA SOBRE A AGRICULTURA DO MERCADO, AGRICULTURA QUE AO INTRODUIZIR CERCA DE ARAME, PRENUNCIA A MORTE (CARVALHO, 1993: 186).

AO REALIZAREM O TORÉ OU O PRAIÁ, OS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE TENTAM ALTERAR O ESTADO DO MUNDO, INVOCANDO

⁴ Parte de uma entrevista com um índio feita pela pesquisadora ROSELANE G. BEZERRA e que está contida em sua Dissertação (1999).

⁵ Ver Capítulo Um e nota de rodapé número 2.

PODER, AO TEMPO EM QUE REAFIRMAM SUA POSIÇÃO EM RELAÇÃO A UM SISTEMA MAIOR, POSIÇÃO REFERIDA A UM TEMPO PRETÉRITO – O TEMPO DOS ANTEPASSADOS – BUSCANDO REASSEGURÁ-LA MEDIANTE A EFETIVA POSSE DO TERRITÓRIO. MEDIANTE OS RITUAIS, EXPRESSAM O SENTIDO PLENO DA ‘COMUNIDADE INDÍGENA’ QUE PRODUZ E SE REPRODUZ NA MESMA TERRA DOS ANTEPASSADOS E REAFIRMAM SUA DISPOSIÇÃO DE LUTAR PELA SUA PRESERVAÇÃO OU RETOMADA, COM CORAGEM E ALTIVEZ, PRÓPRIAS DOS ANTIGOS (CARVALHO, 1984:182-83).

POR SEU LADO, MARCELO J. LOPES DE SOUSA (1995) CONCORDA COM RAFFESTIN, AO FALAR NA DIFERENÇA ENTRE ESPAÇO E TERRITÓRIO, NO ENTANTO, ACREDITA, TAMBÉM, QUE O SENTIDO DE TERRITÓRIO PARA ESTE AUTOR É POUCO UNIVERSALIZANTE, SOBRETUDO, POR ESTAR VINCULADO DE MANEIRA MUITO FORTE AO SUBSTRATO MATERIAL: “NATURALMENTE QUE CONCORDO AQUI COM RAFFESTIN EM QUE O ESPAÇO É ANTERIOR AO TERRITÓRIO. MAS ACREDITAMOS QUE ESTE AUTOR INCORRE NO EQUÍVOCO DE COISIFICAR, REIFICAR O TERRITÓRIO, AO INCORPORAR AO CONCEITO O PRÓPRIO SUBSTRATO MATERIAL” (1995:96).

SOB UM OUTRO PRISMA, SOUSA, RAFFESTIN E CARVALHO CONVERGEM AO PENSAREM O TERRITÓRIO COMO UM CORPO SOCIAL ONDE SE MANIFESTAM, FUNDAMENTALMENTE, RELAÇÕES DE INTERESSES QUE ENGENDRAM ALTERIDADE. PARA ESSES AUTORES, AS AÇÕES E INTERAÇÕES DE INDIVÍDUOS NUMA DADA COLETIVIDADE IDENTIFICAM O “NÓS” DIFERENCIANDO-O DO “OUTRO”. CONCORDAM TAMBÉM COM A IDÉIA DE QUE ESSA DELIMITAÇÃO TANTO PODE ASSUMIR UM CARÁTER MOMENTÂNEO, COMO DURADOURO, VARIANDO DE ACORDO COM OS OBJETIVOS DO GRUPO QUE MANIFESTA A DIFERENÇA: “DELIMITAR É, POIS, ISOLAR OU SUBTRAIR MOMENTANEAMENTE OU, AINDA, MANIFESTAR UM PODER NUMA ÁREA PRECISA” (RAFFESTIN, 1993:153), OU AINDA:

TERRITÓRIOS, QUE SÃO NO FUNDO ANTES RELAÇÕES SOCIAIS PROJETADAS NO ESPAÇO QUE ESPAÇOS CONCRETOS, **PODEM FORMAR-SE E DISSOLVER-SE, CONSTITUIR-SE E DISSIPAR-SE DE MODO RELATIVAMENTE RÁPIDO, SER ANTES INSTÁVEIS QUE ESTÁVEIS** OU, MESMO, TER EXISTÊNCIA REGULAR MAS APENAS PERIÓDICA, OU SEJA, EM ALGUM MOMENTO – E ISTO APESAR DE QUE O SUBSTRATO ESPACIAL

PERMANECE OU PODE PERMANECER O MESMO (SOUSA, 1995:87. GRIFOS MEUS).

EM SE TRATANDO DE TERRITÓRIOS ÍNDIOS, OS LIMITES ESTABELECIDOS SÃO, SOBRETUDO, ÉTNICOS, E, COMO SALIENTAM OS AUTORES HÁ POUCO CITADOS, ASSUMEM TAMBÉM ESTAS RELAÇÕES DE INTERESSES, BEM COMO POSSUEM CARÁTER PROVISÓRIO. RESSALTO PORÉM QUE, NESSE ÚLTIMO CASO, ISTO É, NA CARACTERÍSTICA PROVISÓRIA DE UM TERRITÓRIO, PENSO HAVER BREVE DIFERENCIAÇÃO QUE O REELABORA E O TRANSFORMA EM *SITUAÇÃO TERRITORIAL* JUSTAMENTE POR DETER ESSE CARÁTER MOMENTÂNEO, E DE, ADEMAIS, ABRIGAR INTERESSES MUITO FLUIDOS, QUE INDUZ OS INDIVÍDUOS A MUDAREM DE OBJETIVOS COM RAPIDEZ.

OS LIMITES ÉTNICOS PUDERAM SER PERCEBIDOS *IN LOCO*, QUANDO, NO PERCURSO DE SUA AFIRMAÇÃO ÉTNICA, OS JENIPAPO-KANINDÉ SENTIRAM A NECESSIDADE DE ELEGER UM CACIQUE NO INÍCIO DE 1995 PARA QUE O GRUPO PUDESSE SER MAIS COESO E SER BEM REPRESENTADO TANTO INTERNAMENTE COMO EM APARIÇÕES PÚBLICAS OU ENCONTROS REGIONAIS E NACIONAIS (BEZERRA, 1999:118). FOI ELEITA, ASSIM, UMA ÍNDIA DE INQUESTIONÁVEL LIDERANÇA PARA SER A CACIQUE DO GRUPO: A PEQUENA. DA MESMA FORMA E POR MOTIVOS SEMELHANTES, NO PRIMEIRO SEMESTRE DE 1999, FOI ELEITO UM CONSELHO COMUNITÁRIO COMPOSTO POR NOVE ÍNDIOS. PODEMOS VER QUE A CONSTANTE INTERAÇÃO DESSES ÍNDIOS NA BUSCA DE DELIMITAR SUAS FRONTEIRAS ÉTNICAS - UM “NÓS” DIANTE DO “OUTRO” - MATERIALIZOU E DEU CONTINUIDADE - NOS PAPÉIS DE UMA CACIQUE E DE REPRESENTANTES COMUNITÁRIOS - ÀS RELAÇÕES DE INTERESSES QUE EXISTIAM INTERNAMENTE E QUE CARACTERIZAVAM OS PRÓPRIOS LIMITES TERRITORIAIS.

EM ALGUNS MOMENTOS, PORÉM, ESSA ALTERIDADE TERRITORIAL CONDENSA-SE EM UM LOCAL PRECISO, DANDO MAIS ÊNFASE ÀS SUAS MATIZES ÉTNICAS. ISSO OCORRE, POR EXEMPLO, QUANDO OS JENIPAPO-KANINDÉ FAZEM SUAS REUNIÕES MENSAIS EM BAIXO DAS MANGUEIRAS - UMA PEQUENA ÁREA QUADRANGULAR QUE FICA A UNS 100M DA LAGOA E AO LADO DA ESTRADA PRINCIPAL. ALI, DURANTE ALGUMAS HORAS O *NÓS-INDÍGENA* TOMA CORPO DEBATENDO PROBLEMAS E INTERESSES QUE ESTÃO, DIRETA OU INDIRETAMENTE, NORTEADOS POR ESSA DIFERENCIAÇÃO ÉTNICA, POR UMA RELAÇÃO COM O *OUTRO-NÃO-INDÍGENA*. QUANDO TERMINA A REUNIÃO, A ALTERIDADE ÉTNICA PARECE SE DISPERSAR EM RELAÇÕES SOCIAIS ESPECÍFICAS, INDIVIDUALIZADAS, NAS QUAIS A DIFERENCIAÇÃO NÃO ACABA, TORNA-SE SERENA, VOLTANDO A ENCORPAR-SE NO MÊS SEGUINTE OU EM ALGUMA OCASIÃO EXCEPCIONAL.

A ESSE CARÁTER MOMENTÂNEO DOS TERRITÓRIOS COM PERMANÊNCIA DO SUBSTRATO ESPACIAL, A QUE ESTOU CHAMANDO DE *SITUAÇÃO TERRITORIAL*, SOMA-SE A COMPREENSÃO SALUTAR QUE GLÓRIA DIÓGENES (1999) FAZ DOS TERRITÓRIOS DE GUANGUES, GALERAS E TORCIDAS DE FUTEBOL NA CIDADE DE FORTALEZA. SEGUNDO A AUTORA, OS TERRITÓRIOS DESSES JOVENS MANIFESTAM-SE FUNDAMENTALMENTE ATRAVÉS DO CORPO, ADQUIRINDO UM CARÁTER DE MOBILIDADE ESPACIAL:

O TERRITÓRIO SE CONSTITUI COMO MARCA QUE CADA UM CARREGA PARA ONDE VÁ, MARCA QUE CADA UM CARREGA DENTRO DE SI, CUJO TERRENO CARTOGRÁFICO É, FUNDAMENTALMENTE, O CORPO. O TERRITÓRIO DAS GUANGUES É MOVEDIÇO. ELE SE CONSTITUI SOB O REFERENTE TERRITORIAL, O LUGAR DE MORADIA E CIRCULA, EXPLICITA-SE, ATRAVÉS DO NOMADISMO DE SEUS INTEGRANTES, EM PONTOS DIVERSOS DA CIDADE. É DESSE MODO QUE A CADA LUGAR DE ENCONTRO, DE FESTA, UMA MESMA TRAMA TERRITORIAL SE DESENHA. AS DIVISAS DOS BAIRROS PROJETAM-SE NOS ESTÁDIOS, ATRAVÉS DAS TORCIDAS ORGANIZADAS E NOS BAILES FUNKS ATRAVÉS DAS GALERAS (DIÓGENES, 1999:05. GRIFOS MEUS).

O TERRITÓRIO TRAFEGA PELA CIDADE E É IDENTIFICADO PELA LINGUAGEM QUE OS CORPOS EXPRESSAM ORA ATRAVÉS DAS FORMAS DE DANÇAR NOS BAILES *FUNKS* – “COMO UMA ONDA QUE FLUI E REFLUI...”; ORA NA MANEIRA CONDENSADA E COREOGRÁFICA DE CAMINHAR ATÉ O CLUBE – “EM PASSOS RITMADOS, CABEÇAS ERGUIDAS, NUM RITUAL COLETIVO DE MARCAÇÃO TERRITORIAL”; ORA NOS SINAIS QUE EXPLICITAM AS DIFERENÇAS ENTRE BAIRROS – “TATUAGENS, CAMISAS, ADEREÇOS”; ENFIM, NOS GRITOS ORDENADOS QUE, LEMBRANDO O LOCAL DE ORIGEM (BAIRRO, RUA, BECO), ESTABELECEM FRONTEIRAS TERRITORIAIS – “UH! É A PIEDADE; UH! É SERVILUZ”. O TERRITÓRIO, DESSA FORMA, É “TERRITÓRIO-EM-MOVIMENTO”. A ESPACIALIDADE TERRITORIAL ENTRE AS GUANGUES, GALERAS E TORCIDAS, PORTANTO, ASSUME DIVERSAS TONALIDADES EM DIFERENTES PONTOS DA CIDADE (DIÓGENES, 1999).

AS FRONTEIRAS TERRITORIAIS DOS JENIPAPO-KANINDÉ TAMBÉM ASSUMEM, EM DIVERSAS OCASIÕES, O CARÁTER MÓVEL E DE LINGUAGEM CORPORAL COMO AS QUE DIÓGENES PERCEBEU EM GRUPOS JUVENIS CIDADINOS.

COMO PROCUREI MOSTRAR NO PRIMEIRO CAPÍTULO, DURANTE AS MANIFESTAÇÕES PÚBLICAS OU EM ASSEMBLÉIAS INDÍGENAS, OS JENIPAPO-KANINDÉ PARECEM DESLOCAR

SIMBOLICAMENTE SEU TERRITÓRIO ATRAVÉS DA COMUNICAÇÃO QUE OS SEUS CORPOS EXPRESSAM. O DIÁLOGO QUE IDENTIFICA A DIFERENÇA ÉTNICA E TERRITORIAL SE DÁ POR MEIO DOS ADORNOS QUE O CORPO ÍNDIO CARREGA: COLARES, SAIAS, COCARES ETC. A ESSES SOMA-SE A COREOGRAFIA DA DANÇA DO TORÉ, ONDE CRIANÇAS, JOVENS E VELHOS, CAMINHANDO EM CÍRCULO E COM PASSOS QUE ACOMPANHAM UM RITMO NATIVO, CANTAM: “VAMOS DANÇAR O TORÉ, VAMOS DANÇAR O TORÉ, SOMOS OS ÍNDIOS JENIPAPO-KANINDÉ”. *VESTINDO A DIFERENÇA*, OS JENIPAPO-KANINDÉ ORGANIZAM E CONSTRUEM UMA PONTE SIMBÓLICA ATRAVÉS DA LINGUAGEM CORPORAL, EM QUE O MODO DE SER E VIVER, AS RELAÇÕES SOCIAIS PRESENTES E PASSADAS, ENFIM, POR ONDE TODO O TERRITÓRIO É DESLOCADO, CONDENSADO, DIFERENCIADO E APRESENTADO EM UM LUGAR MOMENTANEAMENTE SEU.

AS FRONTEIRAS ENTRE O QUE SE DISCUTE SER UM ESPAÇO E UM TERRITÓRIO, E ENTRE O QUE SEJAM TERRITÓRIOS E *SITUAÇÕES TERRITORIAIS*, PARECEM SE APRESENTAR COMO TÊNUES, EXPRESSANDO CARACTERÍSTICAS POLISSÊMICAS, QUE VARIAM SEGUNDO A ESPECIFICIDADE DADA À PROPOSTA DE INVESTIGAÇÃO E À SITUAÇÃO INVESTIGADA. NESSE SENTIDO, VIMOS QUE GRUPOS SOCIAIS, EM PARTICULAR OS JENIPAPO-KANINDÉ, MANIFESTAM SEUS TERRITÓRIOS E SUAS DIFERENÇAS DE FORMAS DIVERSAS, E QUE OS ESTUDIOSOS, MESMO QUERENDO POR VEZES ATRIBUIR UM CARÁTER UNIVERSALIZANTE AO CONCEITO, NÃO INVALIDAM UM SIGNIFICADO DIANTE DE OUTRO. ANTES, ACRESCENTAM AO SENTIDO DE TERRITÓRIO *ARRANJOS* QUE EXPLICAM MELHOR O QUE SE QUER PESQUISAR. POR ESTE MOTIVO, O SIGNIFICADO QUE TENÇIONO DAR A ESTE CONCEITO, MESMO POSSUINDO UMA DEFINIÇÃO ANTERIOR, NÃO DEVE SER TOMADO NA SUA EXPRESSÃO CABAL.

PROCURO, DESSA FORMA, COMPREENDER O TERRITÓRIO DOS JENIPAPO-KANINDÉ ME UTILIZANDO DA VARIABILIDADE DE SENTIDOS ATRIBUÍDA A ESTE CONCEITO, ENTENDENDO-O COMO UM PALCO ONDE OS ÍNDIOS DISPENSAM ALGUM TIPO DE ATIVIDADE, SEJA ELA ABSTRATA OU NÃO. ACRESCENTO-LHE AINDA VARIADAS DIMENSÕES DE TEMPO, MOBILIDADE E IDENTIDADE, O QUE ME LEVA A ENXERGAR TERRITÓRIOS COM OS CONTEÚDOS E EXPRESSÕES DISTINTOS, *SEMPRE FUNDAMENTADOS EM RELAÇÕES QUE EXPRESSAM CONFLITOS DE INTERESSES*. EXATAMENTE A ALGUNS DESSES INTERESSES DIVERGENTES PRETENDO DISPENSAR ATENÇÃO AGORA, ESPECIALMENTE OS QUE DIZEM RESPEITO AOS USOS COLETIVO E INDIVIDUAL DE SUAS TERRAS, BEM COMO OS REFLEXOS QUE ELES ACARRETAM PARA A IDENTIDADE ÉTNICA DO GRUPO.

O EMPREGO QUE OS JENIPAPO-KANINDÉ FAZEM DE SUAS TERRAS SÃO, COM CERTA REGULARIDADE, INDIVIDUALIZADOS. ISSO CORRESPONDE A DIZER QUE AOS GRUPOS

DOMÉSTICOS SE AJUNTAM ATIVIDADES DE PLANTAÇÃO, COLHEITA E PESCA, QUE TÊM COMO PRINCIPAL FIM ATENDER AS NECESSIDADES DAQUELES QUE AS DESENVOLVEM. ESSA RELAÇÃO HABITUAL COM OS FRUTOS QUE SUAS TERRAS E ÁGUAS LHEM OFERECEM É PRESENTE, AINDA, NOS LIMITES DAS ÁREAS RESIDENCIAIS. CADA TERRENO, COM EFEITO, POSSUI FRONTEIRAS CLARAS, MESMO QUE ELAS NÃO ESTEJAM SEMPRE EXPRESSAS EM CERCAS DE ARAME OU ESTACAS FINCADAS. ISSO DEMOSTRA QUE ENTRE OS ÍNDIOS SUA ÁREA TERREIRA É BEM DELIMITADA, POSSUINDO CADA GRUPO DOMÉSTICO UM PEDAÇO DE CHÃO NA ENCANTADA.

ORA, COMO ESSES ÍNDIOS ESTÃO INSERIDOS EM UM PROCESSO DE AFIRMAÇÃO ÉTNICA E DEMARCAÇÃO OFICIAL DE SUAS TERRAS, QUE TEVE INÍCIO NA PRIMEIRA METADE DA DÉCADA DE 1980⁶, E COMO O RESULTADO FINAL DESSA BUSCA DEVE LEGITIMAR O USUFRUTO COMUM DA ÁREA POR PARTE DESSES ÍNDIOS, A PERGUNTA QUE FORMULO É A SEGUINTE: COMO OS JENIPAPO-KANINDÉ ARTICULARÃO UMA ÁREA TOTAL QUE VAI SER COMUM, AO USO PARTICULAR QUE FAZEM ORDINARIAMENTE DE SEUS PEDAÇOS DE TERRA? TRÊS FORAM OS PÓLOS CATEGÓRICOS QUE ENCONTREI E QUE PODEM TENTAR COSTURAR ALGUM SENTIDO PARA ESSA INDAGAÇÃO.

DE UM LADO, ENCONTREI PONTOS DE VISTA QUE SE MOSTRAVAM DESPACIENTES COM RESPEITO À DEMARCAÇÃO DA TERRA. SÃO ÍNDIOS QUE VIVEM NA ENCANTADA HÁ MUITAS GERAÇÕES E QUE NÃO MOSTRAM INTERESSES EFETIVOS EM DISCUTIR ESSE TEMA. PARA ELES, A TERRA JÁ LHEM PERTENCEM E ESTÁ BEM DEFINIDA A PARTE QUE A CADA UM CABE, SENDO, PORTANTO, DESINTERESSANTE UM DIÁLOGO QUE PRETENDA PÔR EM JOGO O USO DE UM CHÃO QUE ELES TÊM COMO SEU E SABEM PRECISAMENTE COMO USUFRUÍ-LO. ENTRE ESSE GRUPO, O EMPREGO DA TERRA REPRODUZ O QUE JÁ MENCIONEI, OU SEJA, O TRABALHO QUE DISPENSAM VISA A NUTRIR FUNDAMENTALMENTE SUA EXISTÊNCIA E É RETIRADO DA PARTE DE CHÃO QUE LHEM PERTENCE.

EXISTE, ENTRETANTO, UMA PORÇÃO DA ENCANTADA NA QUAL OS RECURSOS NATURAIS SÃO UTILIZADOS OU EXTRAÍDOS POR QUEM ALI DISPENSA TRABALHO. É O CASO DA EXTRAÇÃO DO MURICI E DA CASTANHA DO CAJU, FEITAS EM “ÁREAS COMUNS”, ISTO É, CONSTITUEM TERRENOS NOS QUAIS OS QUE SE DIZEM “PROPRIETÁRIOS” SÃO CONHECIDOS DOS ÍNDIOS E PARECEM NÃO SE IMPORTAR COM O USO NÃO PREJUDICIAL QUE OS JENIPAPO-KANINDÉ FAZEM DO “SEU” SOLO PARA TÃO-SOMENTE SOBREVIVER.

⁶ Para maiores informações acerca desse processo, consultar a dissertação de ROSELANE GOMES BEZERRA, Mestrado em Sociologia – UFC, 1999.

SENDO ASSIM, O USUFRUTO DOS RECURSOS NATURAIS DA ENCANTADA SE DÁ NESSAS DUAS ÁREAS CATEGÓRICAS: NOS TERRENOS QUE PERTENCEM AOS ÍNDIOS E NO QUE EU CHAMEI ACIMA DE “ÁREAS COMUNS”, ISTO É, “TERRAS ALHEIAS” ONDE ELES FAZEM VISITAS SAZONAIS PARA OBTER OS FRUTOS DA ESTAÇÃO QUE SERVEM PARA INCREMENTAR A ALIMENTAÇÃO DIÁRIA.

ESSE GRUPO DE ÍNDIOS, PORTANTO, NÃO ESTÁ ENVOLTO DE FORMA PLENA NAS COMUNICAÇÕES INTERNAS ACERCA DO PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DE SUA ÁREA. A PARTICIPAÇÃO EM DELIBERAÇÕES COMUNITÁRIAS NAS QUAIS SE INSEREM COM UM POUCO MAIS DE HABITUALIDADE, REMETE A PROBLEMAS IMEDIATOS QUE, AOS SEUS OLHOS, PODEM TER SOLUÇÃO MENOS DEMORADA DO QUE A DEMARCAÇÃO DA TERRA: SÃO TEMAS RELACIONADOS À SUA SAÚDE E DE SEUS PARES E À EDUCAÇÃO DE SEUS FILHOS, POR EXEMPLO.

ENTRE ESSES ÍNDIOS, AS REUNIÕES QUE ACONTECEM MENSALMENTE EMBAIXO DAS MANGUEIRAS E QUE BUSCAM DEBATER TEMAS DIVERSOS COMO OS QUE CITEI ACIMA (TERRA, SAÚDE, EDUCAÇÃO ETC..) SÃO POUCO ATRAENTES POR EXPRESSAREM, COM CERTA FREQUÊNCIA, INTERESSES DIVERGENTES QUE NÃO CONSEGUEM SE ENCONTRAR OU SE SUPERAR AMISTOSAMENTE. PARA ESSES JENIPAPO-KANINDÉ, SEMPRE HÁ “CONFUSÃO” NAS REUNIÕES, POR ISSO, NÃO PARTICIPAM COM FREQUÊNCIA DELAS. CHAMO-OS, POR ESSE MOTIVO, DE **JENIPAPO-KANINDÉ NÃO ENVOLTOS NA COMUNIDADE**.

POR OUTRO LADO, PUDE PERCEBER QUE EXISTE UM GRUPO DE ÍNDIOS INSERIDOS COM REGULARIDADE NAS DELIBERAÇÕES COMUNITÁRIAS, INCLUÍDO AÍ, OBVIAMENTE, A DEMARCAÇÃO DE SUAS TERRAS. ESSES ÍNDIOS SE DIFERENCIAM DAQUELES PORQUE BUSCAM TORNAR EFETIVA E COMUM A POSSE DA ÁREA QUE HABITAM E QUE USAM PARA RETIRAR SEU SUSTENTO E REPRODUZIR SUA EXISTÊNCIA. HÁ UMA PREOCUPAÇÃO CONSTANTE ENTRE ELES DE POR ADIANTE UMA MOBILIZAÇÃO INTERNA A FIM DE QUE POSSAM OBTER OFICIALMENTE AS TERRAS QUE SEMPRE HABITARAM COM A MAIOR BREVIDADE POSSÍVEL. ISSO SIGNIFICA QUE A ATENÇÃO MAIOR ESTÁ VOLTADA PARA UM PLANO DE MOBILIZAÇÃO QUE CONTRIBUA PARA VIABILIZAR A CONCRETA DEMARCAÇÃO DE SUA ÁREA, INDEPENDENTEMENTE SE A ORGANIZAÇÃO INTERNA DE SEU SOLO SEJA PARCELADA EM ÁREA INDIVIDUAIS OU EM “ÁREA COMUNS”.

ENTRETANTO, A PRÁTICA USUAL DO SOLO ENTRE ESSE SEGUNDO GRUPO SEGUE A MESMA ORGANIZAÇÃO DAQUELES QUE HÁ POUCO MENCIONEI. O COTIDIANO DESSES ÍNDIOS REVELA, ASSIM, QUE A RELAÇÃO QUE MANTÉM COM OS RECURSOS NATURAIS DE SUAS TERRAS SE DÁ TAL QUAL A RELAÇÃO QUE AQUELES *JENIPAPO-KANINDÉ NÃO ENGAJADOS NA*

COMUNIDADE DESENVOLVEM, A SABER: RETIRAM SEUS ALIMENTOS DA PARTE DO CHÃO QUE LHE PERTENCE E DAS “ÁREA COMUNS”. TEMOS, COM EFEITO, A REPETIÇÃO DE UMA PRÁTICA DE USO DO SOLO QUE SE CARACTERIZA POR SER INDIVIDUALIZADA, E UMA MOBILIZAÇÃO INTERNA QUE TENTA OFICIALIZAR O USO COMUM DAS TERRAS.

Os **JENIPAPO-KANINDÉ ENVOLTOS NA COMUNIDADE**, COMO PASSO A CHAMAR ESSE SEGUNDO GRUPO, AO CONSEGUIREM ARTICULAR PONTOS DE VISTA SEMELHANTES SOBRE O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DE SUAS TERRAS, CONTRIBUÍRAM PARA FORMAR UM TERCEIRO CAMPO DE INTERESSES SOBRE A QUESTÃO. ENQUANTO O PRIMEIRO GRUPO MOSTRA POUCA OU NENHUMA SIMPATIA COM ESSA TEMÁTICA - POIS PARA ELES A DISCUSSÃO EM TORNO DISSO É DESNECESSÁRIA PORQUE É MUITO CLARO PARA ELES DE QUEM SÃO AS TERRAS QUE OCUPAM, ISTO É, DELES MESMOS -, O SEGUNDO, AO CONTRÁRIO, ABRAÇA A POSSIBILIDADE DE TER A POSSE DEFINITIVA DE SUAS TERRAS COMO ALGO MUITO PRÓXIMO, PRIORIZANDO, ASSIM, A MOBILIZAÇÃO DOS ÍNDIOS EM TORNO DESSE OBJETIVO. JÁ O TERCEIRO GRUPO MOSTRA CERTO CUIDADO AO REFLETIR SOBRE A DEMARCAÇÃO DA ÁREA. VEJAMOS DO QUE SE TRATA.

ESSE ÚLTIMO GRUPO DE ÍNDIOS PROJETAM CONSEQÜÊNCIAS DIVERGENTES COM A POSSÍVEL DEMARCAÇÃO DE SUAS TERRAS. NUM MOMENTO INICIAL, ELES ACREDITAM SER BENÉFICO AO GRUPO O FATO DE POSSUÍREM UMA ÁREA QUE, SEGUNDO A CONSTITUIÇÃO DO BRASIL, NÃO PODERÁ SER NEGOCIADA SOB JUSTIFICATIVA ALGUMA. EM CERTA MEDIDA, ISSO POSSIBILITA A ELES UMA TRANQÜILIDADE AO SABEREM QUE, POR MAIS DIFICULDADES QUE PORVENTURA VENHAM A PASSAR, SEMPRE TERÃO UM CHÃO ONDE FICAR E BUSCAR SOLUÇÕES PARA TAIS DIFICULDADES. POR OUTRO LADO, ELES SE MOSTRAM PREOCUPADOS EM NÃO PODER DISPOR DE SEU PEDAÇO DE TERRA COMO BEM LHE APROUVER, INCLUSIVE NEGOCIANDO-O DE ALGUMA FORMA E POR MOTIVOS QUE SÓ A ELES INTERESSAM. A DEMARCAÇÃO DA ÁREA É, ASSIM, ENCARADA PELOS **JENIPAPO-KANINDÉ ENVOLTOS COM CUIDADO NA COMUNIDADE** COMO COMPLEXA E MERECEDORA DE UMA ATENÇÃO QUE POSSIBILITE PENSAR EM OPÇÕES QUE CONTEMPLAM, TALVEZ, A SEGURANÇA DE TER UM CHÃO E A LIBERDADE DE MANEJÁ-LO.

ÁDEMAIS, ENTRE OS TRÊS GRUPOS DE INTERESSES QUE APRESENTEI, NÃO É CLARO COMO PODE OCORRER O USO DAS TERRAS APÓS A DEMARCAÇÃO. A PRINCÍPIO, OS **ENVOLTOS NA COMUNIDADE** PENSAM EM DESENVOLVER ALGUM TIPO DE ATIVIDADE COLETIVA ONDE TODOS QUE SEJAM APTOS AO TRABALHO O DESENVOLVAM E DISTRIBUAM OS FRUTOS COM OS MEMBROS DOS SEUS GRUPOS DOMÉSTICOS. ISSO, ENTRETANTO, NÃO INVIABILIZARIA O CURSO INDIVIDUAL DAS ATIVIDADES QUE ORA PREDOMINAM ENTRE OS

JENIPAPO-KANINDÉ. A PROPOSTA TEM COMO FIM PRIMEIRO TENTAR EQUACIONAR A PRODUÇÃO E DISTRIBUIÇÃO DOS FRUTOS DA TERRA E DAS ÁGUAS. COM EFEITO, HAVERIA DUAS ESFERAS DE ATIVIDADES: A COMUM E A INDIVIDUAL.

ESSES TRÊS GRUPOS DE INTERESSES ACERCA DA DEMARCAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA, QUE NÃO CONSEGUEM SE ENCONTRAR OU SE SUPERAR PLENAMENTE, DENUNCIAM O QUANTO É INUNDADO DE COMPLEXIDADE O TERRITÓRIO DESSES ÍNDIOS, ESPECIALMENTE QUANDO ESTÁ EM PAUTA UMA TEMÁTICA COMO ESSA. PUDE VISUALIZAR PONTOS DE VISTA **NÃO ENVOLTOS**, **ENVOLTOS** E **CUIDADOSOS** QUE PRODUZEM AS MATIZES DE UM TERRITÓRIO QUE CARREGA AS MARCAS DE UMA SITUAÇÃO HISTÓRICA QUE NÃO VIABILIZA O ENTENDIMENTO UNILATERAL DOS SEUS SIGNIFICADOS.

MESMO ASSIM, POR MAIS DESENCONTRADAS QUE POSSAM PARECER TAIS OPINIÕES, O INTERESSANTE E COMUM A ELAS É O PREDOMÍNIO DO SENTIMENTO DE PERTENÇA A UMA ORIGEM ÍNDIA COMUM. COM TODAS AS COMPLICAÇÕES QUE POSSAM TRAZER OS DIÁLOGOS EM TORNO DA OFICIALIZAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA, EM NENHUM MOMENTO OS GRUPOS DE JENIPAPO-KANINDÉ, QUE CATEGORIZEI ANTERIORMENTE, DESCONHECERAM SUA IDENTIDADE ÉTNICA EM FAVOR DO FORTALECIMENTO DA POSSIBILIDADE DE TER ALCANÇADO UM OBJETIVO PARTICULAR SOBRE A DEMARCAÇÃO DE SUAS TERRAS. A INDIANIDADE DESSAS PESSOAS PREVALECE, MESMO SENDO DISTINTAS AS MANEIRAS INTERNAS DE ENCONTRAR SOLUÇÕES PARA O USO DE UM CHÃO QUE SÓ É POSTO EM DISCUSSÃO PORQUE É CHÃO DE ÍNDIO.

Outras Considerações

A territorialidade Jenipapo-Kanindé

Refletir sobre o que escrevi até aqui e tentar chegar a um tipo qualquer de síntese me parece muito complicado, especialmente porque eu mesmo tenho dúvidas se cheguei mesmo ao que se costuma denominar de "conclusão" ou considerações finais". O que tenho a expressar nas últimas laudas deste trabalho não tem, ou pelo menos não pretendo que tenha, um caráter conclusivo. Quero simplesmente que o leitor entenda estas outras considerações, bem como todas aquelas que estiveram presentes nas páginas anteriores, como reflexões parciais que têm como pretensão maior contribuir, mesmo que minimamente, com o diálogo e a compreensão em torno da realidade social dos Jenipapo-Kanindé.

Imerso na perspectiva de deixar esse estudo aberto a outras interpretações, buscarei articular, em resumo, as idéias que apresentei e que caracterizam a Lagoa da Encantada como o "lugar antropológico" desses índios, dando melhor oportunidade para visualizar o que há de complexo e, ao mesmo tempo de simples, na sua territorialidade, que vem aqui sé mostrar como a interseção significativa das interpretações nativas com as minhas sobre o lugar, o território e as *situações territoriais* desses índios.

Quatro foram as idéias que desenvolvi e que, relacionadas, dão sentido ao meu objeto de estudo, que foi fazer uma etnografia de aspectos de sua vida cotidiana, abordando os significados que determinadas redes de sociabilidade possuem para a caracterização de sua organização social e étnica. Tentei, assim, visualizar relações sociais que organizam, dão sentidos e identidade à territorialidade desses indígenas, isto é, a campos de sentido que articulam vivência, memória, ritos, relações e põem-se como cenário de esferas diversas de sociabilidades.

Num primeiro momento, tive a intenção de encontrar, em meio a um complexo de relações sociais, aquelas que os índios apresentam como sendo os pontos

nodais de sustentação de toda a sua organização interna, a saber: a *pertença*, a *serenidade local* e a *parentela próxima*.

Ao me guiar inicialmente pelos pressupostos teóricos de Max Weber (1992), compreendi que o que chamei de *vivência qualitativa* e *quantitativa*, assim como os sinais diacríticos de uma cultura e, até certo ponto, a naturalidade, não constituem critérios exclusivos para delimitar a indianidade de alguém ou de um grupo de indivíduos. A esses fatores se ajunta um sentimento de pertença que pode ou não instrumentalizar os critérios da *naturalidade*, das *vivências* ou da *cultura* para contrastar com outros grupos sociais. O que vem se apresentar como fundamental afirmação étnica dos Jenipapo-Kanindé é precisamente esse sentir-se e querer-se índio, o primeiro marco da Encantada. Ao mesmo tempo, pude visualizar os dois outros pontos nodais que sustentam seu corpo social: o fato das relações sociais serem predominantemente tranqüilas e entre parentes.

Ao serem encontrados esses marcos, a territorialidade do grupo começa a ter desvelados os seus sentidos, a começar pela oportunidade de compreender a Encantada como um "lugar antropológico" (Augé, 1992), onde se cruzam *identidade*, *relações entre indivíduos* e *história*.

Logo em seguida tento mostrar traços da história do grupo numa perspectiva, digamos, "mítica". Nela busco dar sentido às narrativas desses índios sobre os encantos que sua lagoa apresenta ao longo de gerações; sentido esse que pode ser categorizado em dois planos: primeiro, articula por meio das narrativas uma organização índia passada a uma outra presente; segundo, aponto uma possibilidade de instrumentação étnica dessas narrativas, com o intuito de reelaborá-las como sinais diacríticos, capazes de melhor defini-los publicamente como índios.

Mais adiante continuo minha reflexão em torno do é o lugar desses índios, valendo-me agora da cultura de existência, da lógica e da divisão do seu trabalho. Minha intenção aqui foi mostrar que os Jenipapo-Kanindé estão postos em interação social, tornando-se impossível pensá-los esteticamente como índios coloniais ou de algum local preciso da Amazônia brasileira. O interessante desse momento do trabalho foi ter mostrado que a presença simultânea de traços específicos ou

comuns a um grupo qualquer não desmonta a identidade que as pessoas que o constituem querem afirmar. Na verdade, como muito bem nos falou FREDRIK BARTH (1998), a interação de agrupamentos humanos com culturas diferentes não acarreta uma "aculturação" ou a subtração cultural de grupo social por outro. Muito antes disso, o que ocorre é uma afirmação pelo contraste.

Por último, exponho uma articulação desencontrada de pontos de vistas que pensam a demarcação das terras índias com perspectivas distintas. Apresento, assim, três grupos de interesses que mostram, por um lado, uma *displícência* em relação ao tema; por outro, há aqueles que demonstram muita atenção e *engajamento* no curso que visa a tornar efetiva a posse oficial das terras que ocupam; por fim, existem ainda os que preferem o *cuidado* ao tratar com o problema, pois discernem conseqüências positivas e negativas nesse processo. Isso sem implicar o abandono da indianidade que possuem e afirmam.

As idéias que expus neste trabalho e que resumi brevemente aqui, vão, a pouco e pouco, articulando sentidos e tornando mais precisa a territorialidade do grupo. Se *história, relação e identidade* constituem os elementos definidores do "lugar antropológico" dos Jenipapo-Kanindé, esse, por sua vez, compõe apenas uma das faces de sua territorialidade. As outras podem ser encontradas na' discussão que fiz sobre os pontos de vista acerca da demarcação de sua área. São elas o território e as *situações territoriais*, subjacentes à discussão que fiz de território e *situação territorial*.

A territorialidade Jenipapo-Kanindé, portanto, abriga uma multiplicidade de significados que podem ser postos categoricamente no que eu chamei de "lugar antropológico", território e *situação territorial*. Trata-se de um plano mais amplo onde é possível encontrar, discernir e interpretar, campos de sentido e interesses diversos, que não estão localizados num tempo preciso, num local dado ou desenvolvendo relações cabais. A territorialidade Jenipapo-Kanindé envolve uma complexidade de ações em permanente movimentação que, mesmo sendo posta nos grilhões deste estudo, denuncia uma cultura que não se cansa de criar maneiras de "vestir a diferença" no momento certo e se despir no instante exato, sem que precisem abandonar o que os faz tão diferentes: a sua identidade étnica.

Bibliografia

ABREU FILHO, Ovídio de. Parentesco e Identidade Social. In: **Anuário Antropológico 81**. Fortaleza: ed UFC, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 95-118.

ARRUTI, **O Reencatamento do Mundo**. S/L, S/E, 1996.

AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1978.

___ ' **Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. São Paulo: Papyrus, 1994.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BARRETO FILHO, Henyo T. **Tapebas, Tapebanos e Penas-de-Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado/Museu Nacional/UFRJ, 1992.

BARTH, Frederik. **Los Grupos Étnicos y sus Fronteiras**. Fondo de Cultura Econômica, México, 1976

BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: HUCITEC, 1993.

BEZERRA, Roselane G.; SOUSA, C. Kleber S. de. **Os índios da Lagoa da Encantada: uma Análise Demográfica Autônoma**. Comunicação apresentada no V Encontro de Antropólogos do Norte / Nordeste, Recife, 1997.

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

BEZERRA, Analúcia Sulina. **Bastões: uma Comunidade de Origem Negra no Ceará**. Fortaleza, Monografia de Graduação/UFC, 1999.

BORDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil. 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia. Construção da Pessoa e Resistência Cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Lugar no/do Mundo**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. A Importância dos Povos do Nordeste. In: **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed. UFC/Tempo Brasileiro, 1984, p. 169/187.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: o Povo do Ipixuna**. São Paulo: CEDE, 1992.

_____, (ORG.). **Antropologia do Parentesco. Estudos Ameríndios**. Rio de Janeiro: Ed, UFRJ, 1995.

CASTRO, Iná Elias et alii (orgs). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. Campinas: Papyrus, 1995.

_____, **A Invenção do Cotidiano. Artes de Fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo: Ed. Saraiva, 1992.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSP, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, Ed Universidade de São Paulo, 1986.

DIÓGENES, Glória. **Territorialidade e Violência: Novos Ritos de Ordenação Urbana nas Grandes Metrôpoles**. Fortaleza: S/E, 1999.

_____' **Cartografias da Cultura e da Violência. Gangues, Galeras e o Movimento Hip Hop**. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Seco da Cultura e Desporto, 1998.

DUMONT, Louis. La Alianza Matrimonial. In: **Introducción a dos Teorías de la Antropología Social**. (org) Louis Dumont. Barcelona: Anagrama, 1975.

_____' **Homo Hierarchicus. O Sistema de Castas e suas Implicações**. São Paulo: EDUSP, 1992

_____' **O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURHAM, Eunice R. et alii . **A Aventura Antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E. **Sistemas Políticos Africanos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, S/D

, **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FIGOLLI, Leonardo H. G. A Emergência de uma Identidade Regional no Campo das Relações Interétnicas. In: **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed. UFC/Tempo Brasileiro, 1984, p. 215-224.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

, o **Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1998.

, **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

CLIFFORT, J. A **Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX**. Rio de Janeiro: Ed, UFRJ, 1998.

GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991:

GONDIM, Linda (org) **Pesquisa em Ciências Sociais: O Projeto da Dissertação do Mestrado..** Fortaleza: Ed. UFC, 1998.

LEFEBVRE, H. **De L'état 4. Les contradiction de L'Étal Moderne**. Paris: UGE, 1978.

LEROI-GOURHAN, André. **O Gesto e a Palavra. Memória e Ritmos**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1991~.

___ ' **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1989.

___ ' **O Totemismo Hoje**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed, Victor Civita, 1976.

MALDI, Denise (Org.). **Direitos Indígenas e Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso**. Cuiabá: EDUFMT, 1994.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O Que Todo Cidadão Precisa Saber Sobre Ideologia**. São Paulo: Global, 1985.

MAYBURY-LEWIS, David. **O Selvagem e o Inocente**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

, **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

Mauss, Marcel. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.

MONTERO, Paula. **Globalização, Identidade e Diferença**. S/L: CEBRAP; Novos Estudos, 1997.

MORALES, Lúcia Arraes. **A Feira de São Cristóvão: um Estudo de Identidade Regional**. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, UFRJ, 1993.

MORGAN, Lewis. Os Períodos Étnicos. In: **A Sociedade Primitiva**. Vol. 1, S/L: Martins Fontes, 1976, p. 13-30.

, A Família Arcaica. In: **A Sociedade Primitiva** Vol. 2, S/L: Martins Fontes, 1976, p. 121-253.

, **Sistemas de Consangüinidade e de Aliança da Família Humana**. S/L: S/E, S/D.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogos de Espelho**. São Paulo: EDUSP, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Enigmas e Soluções**. Fortaleza: Ed. UFC, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro 1985.

, **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

, **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: UNESP, 1998.

, **O índio no Mundo dos Brancos**. Campinas: Ed, UNICAP, 1996.

, **A Crise do Indigenismo**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O Nosso Governo. Os Tikuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

, **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

OLIVEIRA JR., Gerson Augusto de. **Torém: Bricadeira dos índios Velhos**. São Paulo: Amablume, Fortaleza: Secretaria da Cultura, 1998.

ORTINS, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEIXOTO SILVA, Isabelle Braz. **Identidade Étnica: Uma Investigação do Papel da Cultura na sua Constituição**. Campinas: S/E, 1997.

PENNA, Maura. **O Que Faz Ser Nordestino? Identidades Sociais, Interesses e o "Escândalo" Erudina.** São Paulo: Cortez, 1992.

PORTO-ALEGRE, Maria Sylvia. Etnicidade e Mudança Cultural. In: **Revista de Ciências Sociais Vol. 27. Números 1 / 2 1996.** Fortaleza: Ed. Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Federal do Ceará, 1996, p.136-142.

, et alii. **Documentos Para a História Indígena do Nordeste.** São Paulo: NHII/USP - FAPESP, 1994.

, **Fontes Inéditas Para a História Indígena do Ceará.** Fortaleza: Ed. UFC/NEPS, 1992.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1997.

QUIVY, R. & CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de investigação em Ciências Sociais.** Lisboa: Gradiva, 1992.

RADCLIFF-BROWN, Alfred R. **Estrutura e Função na Sociedade. Primitiva.** Petrópolis: Vozes, 1973.

, **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1950.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. Entre Pais e Esposas: A Propósito de Regime Desarmônico e Suas Conseqüências. In: **Anuário Antropológico 80.** Fortaleza: Ed. UFC, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.

, Vozes Indígenas: o Contato Vivido e Contado. In: **Anuário Antropológico 87.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1990.

, **Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami.** São Paulo: Marco Zero, 1990.

'. **Descendência e Afinidade: o Contraste Entre duas Sociedades Yanoama.** Departamento de Ciências Sociais, UnB, Série Antropologia, no. 18, 1977.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Poul. **Interpretação e Ideologia.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RIVIERE, Claude. **Os Ritos Profanos.** Petrópolis: Vozes, 1997

- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 1995.
- SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- , **Por Uma Geografia Nova**: São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SCHUSKY, Ernest L. **Manual Para Análise de Parentesco**. Col. Antropologia e Sociologia. São Paulo. EPU, 1973.
- SEEGER Anthony. Identidade Suyá. In: **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza: Ed. UFC, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, -1984.
- , et alii. **A Noção de Pessoa. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras**. Boletim do Museu Nacional. no. 32, 1979.
- SILVA, Vagner **Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia**. São Paulo: EDUSP, 2000.
- Sociedades Indígenas e Ação do Governo**/Fernando Henrique Cardoso, Brasília: Presidência da República. Ministério das Relações Exteriores. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 1996.
- SOUZA, Lorival Rodrigues. **Ideologia Hoje**. Campinas: Papyrus, 1987.
- SOUSA, Marcelo J. Lopes. O território: sobre o espaço e o poder, autonomia e desenvolvimento. In: **Geografia. Conceitos e Temas**. CASTRO et alii (orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- THOMPSON, P. A Transmissão Cultural Entre Gerações Dentro da Família: Uma Abordagem Centrada em Histórias de Vida. In: **Ciências Sociais Hoje 1993**. São Paulo: HUCITEC. 1993.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar. A Perspectiva da Experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.
- UECE/SUBIM. **Contribuição ao Estudo Integrado da Paisagem e dos Ecossistemas da Área do Município de Aquiraz-CE**. Fortaleza: UECE, 1983.
- VIERTLER, Renate Brigitte. **Os Kamayurá e o Alto Xingu**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.
- WEBER, Max. 1864-1920. Relações Comunitárias Étnicas. In: **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.
- WERNER, Dennis. Mulheres Solteiras entre os Mecranoti-Kaiapó. In: **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza: Ed. UFC. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1984.

Bibliografia

ZALUAR, Alba G. **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990 .

