

DESCOBRIR-SE ÍNDIO NA CIDADE: AS ALDEIAS URBANAS EM CRATEÚS/CEARÁ.

Estêvão Martins Palitot
Doutorando PPGS – UFPB/UFCG
Pesquisador LEME/UFCG/CNPq

Trabalho apresentado na 26^a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada
entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
GT 34 Povos Indígenas: Dinâmica Territorial e Contextos Urbanos
Coordenadores: Fábio Mura (LACED) e Maria Fátima Roberto Machado (UFMT)

DESCOBRIR-SE ÍNDIO NA CIDADE: AS ALDEIAS URBANAS EM CRATEÚS/CEARÁ.

Estêvão Martins Palitot*

1 - AS PERIFERIAS INDÍGENAS DE CRATEÚS

Crateús é um centro urbano destacado no interior do Ceará. Localizado no oeste do estado, próximo à divisa com o Piauí, tem uma população de mais de 70.000 habitantes. A cidade concentra importantes serviços públicos (ferrovia, quartel, bancos, universidade entre outros órgãos administrativos do Estado), possui um pequeno parque industrial e é sede de diocese da Igreja Católica.

A Diocese de Crateús ficou conhecida em todo o Brasil devido à inclinação progressista que tomou durante o episcopado de D. Antônio Fragoso, seu primeiro bispo. Entre as décadas de 1960 e 1990, inúmeras experiências de evangelização popular tiveram lugar na Diocese, com destaque para a atuação das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, as pastorais sociais e os sindicatos rurais (Thomé, 1994 e Montenegro, 2004). Durante os “anos de chumbo”, a orientação progressista da igreja nesta região foi alvo de perseguição constante das forças da repressão.

O atual movimento indígena na cidade de Crateús e nos demais municípios da região tem suas origens nestas experiências de organização da igreja voltadas para a *libertação* das classes mais pobres. Hoje podemos encontrar cerca de uma dezena de *aldeias urbanas* localizadas nas periferias da cidade e que se originaram de mobilizações populares estimuladas pelos agentes pastorais da Diocese¹.

A maioria das atuais *aldeias urbanas* teve início com ocupações de terrenos ociosos nas periferias da cidade para a construção de casas por famílias pobres. Assessoradas pelas pastorais, estas famílias, ao conseguirem os espaços para construção das casas, recebiam donativos que permitiam a edificação dos primeiros cômodos e trabalhavam em mutirão na construção de um centro comunitário que, ainda hoje, serve para reuniões e o funcionamento

* Doutorando em Sociologia no PPGS da Universidade Federal da Paraíba e da Universidade Federal de Campina Grande. Pesquisador do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos – LEME/UFCEG/CNPq.

¹ Além dessas aldeias urbanas, o movimento indígena na região conta com uma rede translocal de comunidades indígenas na zona rural de Crateús (Nazário e Santa Rosa) e nos demais municípios da região: Poranga (Imburana e Cajueiro), Novo Oriente (Lagoa dos Nérios e Açude dos Carvalhos), Quiterianópolis (Fidélis, Alegre, Vila Nova e Croatá), Tamboril (Grota Verde e Viração) e Monsenhor Tabosa (Olho D’água dos Canutos, Mundo Novo, Jacinto, Pau-Ferro, Passarinho, Merejo, entre outras), formados por grupos indígenas referenciados aos etnônimos Potyguara, Tabajara e Kalabaça em sua maioria.

de salas de aula. Este modelo de ação coletiva e organização do espaço desenvolvia-se sob orientação direta dos agentes pastorais, de modo a criar as condições mínimas para a consolidação dos grupos de sem-teto na forma de comunidades, cujo objetivo final era garantir organicidade enquanto *Comunidades Eclesiais de Base*, unidade básica do projeto da igreja popular (Thomé, 1994).

Localizadas na área de expansão da cidade nos sentidos sul e oeste, as aldeias urbanas atuais são: Vila Vitória (Tabajara e Kalabaça); Terra Prometida (Tabajara, Kalabaça e Tupinambá); Terra Livre (Potyguara); Nova Terra (Tabajara e Potyguara); Aldeia São José (Potyguara, Tabajara, Kalabaça e Kariri); Maratoã (Kariri, Tabajara, Potyguara e Kalabaça); Altamira (Potyguara); Planaltina (Potyguara, Tabajara e Kalabaça) e Pedra Viva (Potyguara).

Até o ano de 2007, essas etnias indígenas estavam organizadas no Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR, no entanto, após discordâncias acerca da gestão de recursos federais por parte da última diretoria do CINCRAR, o Conselho foi desativado e quatro novas associações indígenas foram criadas reunindo as famílias indígenas por alinhamentos étnicos. Uma associação dos Kariri (que inclui Tabajara e Tupinambá)², uma dos Potyguara³, uma dos Tabajara da Nova Terra⁴ e uma dos Tabajara e Kalabaça da Vila Vitória⁵. Uma quinta associação, dos Kalabaça está se organizando e deve ser registrada em cartório ainda no primeiro semestre de 2008.

No mês de abril de 2008, a FUNAI e a FUNASA⁶ realizaram o primeiro cadastramento oficial dos indígenas na área urbana de Crateús. Nesse cadastramento, foram contabilizadas não só as famílias residentes nas ocupações organizadas, mas também os familiares dos moradores indígenas dessas ocupações, que em sua maior parte estão filiados às associações citadas acima. Durante duas semanas foi realizado o trabalho de cadastro, que além de permitir acesso ao subsistema de saúde indígena da FUNASA, conferiu grau de reconhecimento étnico oficial às etnias que até então eram citadas muitas vezes como *não-reconhecidos* ou *em processo de reconhecimento*. Neste momento, muitas das ocupações que até então eram chamadas de *conjuntos*, *periferias* ou *bairros* adotaram o epíteto aldeia, para melhor se adequarem ao cadastro oficial.

Até a finalização deste artigo o resultado final do processo de cadastro da FUNASA não havia sido divulgado oficialmente. Apenas recebemos informações dos líderes indígenas

² A-I-KA-CRA – Associação Indígena Kariri de Crateús.

³ ARINPOC – Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús.

⁴ APITC – Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús.

⁵ AVFVLA – Associação da Aldeia Vila Vitória - Favela

⁶ Fundação Nacional do Índio e Fundação Nacional de Saúde respectivamente. Desde 1999, a FUNASA tem sob sua atribuição a execução das políticas de saúde indígena a partir da constituição dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEIs

de que a população cadastrada pela FUNASA na cidade chega a mais de 2300 pessoas. Em trabalho de campo, realizamos uma contagem das fichas e cadernos cadastrais das associações indígenas até então formalizadas e encontramos a seguinte distribuição:

ASSOCIAÇÃO	ETNIA					TOTAIS
	Tabajara	Kalabaça	Potyguara	Kariri	Tupinambá	
AIKACRA	48	01	05	60	11	125
APITC	274	-	-	-	-	274
ARINPOC	-	-	558	-	-	558
AVFVLA	456	54	-	-	-	510
TOTAIS	778	55	563	60	11	1467

A diferença de quase mil pessoas entre os dados da FUNASA e a contagem que fiz deve-se ao fato de que nem todas as famílias indígenas cadastradas estão filiadas às associações, como é o caso de parte dos Kalabaça, que estão organizando uma associação própria. Da mesma maneira, várias famílias Tabajara, Kariri e Potyguara ainda não estão filiadas às respectivas associações indígenas.

No processo de cadastro da FUNASA a etnia Tupinambá foi contabilizada como Potyguara, pois os funcionários do órgão afirmaram que estes, assim como os Kariri não podiam ser considerados como etnias, uma vez que não existiam documentos citando os dois grupos nos arquivos do órgão. No decorrer do processo de cadastro os Kariri conseguiram ser reconhecidos como grupo e foram cadastrados individualmente. Já os Tupinambá, não. A alternativa que se lhes ofereceu foi cadastrarem-se como Potyguara pois são uma única família extensa cujo patriarca identifica-se como Tupinambá e a matriarca como Potyguara⁷.

Nesse sentido, o processo de organização dos indígenas nas periferias de Crateús configura-se como uma “guerra de interpretações” (Alvarez et alli, 2000) e uma “luta pelo poder de di-visão” (Bourdieu, 1989) dos limites dos grupos sociais. Toda a problemática que envolveu, primeiro, a aceitação de que fossem cadastradas as etnias residentes nas periferias de Crateús, depois, a exclusão dos Kariri e Tupinambá sob a alegação de que não existiriam referências a estes dois grupos nos arquivos oficiais e, por último, as alternativas distintas de inclusão desses grupos no cadastro evidenciam parte do campo social onde se dá o contexto das etnogêneses indígenas no Ceará contemporâneo. Este quadro envolve não só as rotinas burocráticas e as ideologias próprias dos órgãos oficiais (FUNAI e FUNASA) como os elementos simbólicos e as concepções sobre a vida indígena atualizados pelas agências

⁷ Em um censo que realizei com os Tupinambá pude contabilizar 18 famílias e 33 pessoas, embora apenas 10 famílias residam em Crateús. As outras residem em Independência/CE (6 famílias), Assunção do Piauí (1 família) e Barreiras/BA (1 família).

missionárias e o movimento indígena estadual. Este ponto será melhor aprofundado na última parte deste artigo.

Por enquanto, vamos conhecer um pouco das periferias indígenas de Crateús. Para tanto, selecionamos três situações: Vila Vitória, Maratoã e Aldeia São José. Estas aldeias, são as unidades básicas de organização do movimento indígena na cidade e geralmente contam com um salão comunitário onde funcionam as salas de aulas das escolas indígenas e são realizadas reuniões e celebrações.

VILA VITÓRIA

A Vila Vitória é o resultado de uma ocupação de um terreno e um galpão abandonados por parte de famílias sem-teto no início dos anos 1990. Fica situada na saída da cidade para o Piauí, dando acesso aos distritos de Tucuns, Poty e Ibiapaba. É composta de três pequenas ruas coladas ao muro do Colégio Santa Inês⁸. Esta região da cidade é conhecida como *Favela*, talvez por comportar moradores pobres, talvez por sua vegetação original ser composta deste tipo de árvore.

Assumindo e reivindicando sua origem nas localidades Tucuns e serra das Melancias, no topo da serra Grande (Ibiapaba), as irmãs Mazé e Tereza Pereira, assumiram-se como índias Tabajara, num processo concomitante a luta pela aquisição de um espaço para construção de suas casas na periferia de Crateús. A Vila Vitória foi uma das primeiras ocupações urbanas organizadas pelas pastorais sociais da diocese de Crateús e nas suas três ruas a família Pereira pode reagrupar-se e fortalecer seus laços de sociabilidade.

Estes laços estavam fundados não só na intrincada rede de parentesco que une as irmãs Tereza e Mazé, com seus filhos, mas também Seu Doroteu, primeiro esposo de D. Tereza e pai de seus filhos. A separação entre D. Tereza e Seu Doroteu foi bastante amigável no passado sem existir ressentimentos da parte de ambos. Cícero Batata, um dos filhos de D. Tereza é casado com uma mulher Kalabaça, Cilene, de modo que além dos Tabajara, a família Kalabaça de Cilene também compõe o grupo que vive na Vila Vitória.

Outro dado importante das relações estreitas entre os membros da família era o culto mediúnico realizado por D. Tereza no Salão de Cura⁹ que mantinha em sua casa. Destes trabalhos espirituais participava toda a sua parentela, tendo D. Mazé como sua principal auxiliar.

⁸ Atualmente Sociedade Pestalozzi em Crateús.

⁹ Modalidade culto afro-brasileiro aprendido por D. Tereza no Maranhão e Piauí e bastante difundido na região de Crateús. Sua principais entidades de culto são: orixás e encantados. Também é chamado de Umbanda.

As festas e rituais no salão de cura eram momentos de atualização da fé do grupo nos seres encantados e guias espirituais, de união familiar e de lazer e diversão, uma vez que eram bastante animadas e contavam com música e dança. A prática dos cultos mediúnicos no salão de cura não trazia prejuízo para a filiação católica dos membros da família e as irmãs Tereza e Mazé participavam das atividades pastorais desenvolvidas pela diocese de Crateús.

A Vila Vitória foi uma das áreas privilegiadas pela Pastoral Raízes Indígenas nas suas ações, proporcionando o carreamento de recursos para a localidade: sala de aula, sede do Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CINCRAR e o próprio processo de formação de membros do grupo como mediadores indígenas. Neste sentido, destacaram-se três dos filhos de D. Tereza: Cícero Batata, Chagas e Zé, que se revezavam na presidência do CINCRAR.

Nos últimos anos, os Tabajara da Vila Vitória iniciaram um processo de retorno para suas terras de origem na região da serra da Ibiapaba que denominam de serra das Melancias. No ano de 2003, começaram a se organizar com o intuito de ocuparem o assentamento Nazário, abandonado pelo parceiros do INCRA e tido por eles como parte do seu território tradicional. Movidos pelas más condições de vida na Vila Vitória, periferia de Crateús e pelo abandono do assentamento pelos colonos, decidiram ocupar o Nazário e reivindicar a sua demarcação como terra indígena pela FUNAI. Em novembro de 2004 os Tabajara ocuparam definitivamente o Nazário, carregando seus pertences no lombo de animais e abrindo um olho d'água para o abastecimento das 15 famílias que se estabeleceram na nova aldeia (Palitot, 2007). No entanto, em novembro de 2007, as famílias que haviam subido a serra, retornaram para a cidade devido às dificuldades de acesso à área, que impediam a comercialização dos produtos e a falta de assistência dos órgãos oficiais. Ainda em 2005, D. Tereza faleceu na serra por falta de atendimento médico. Ficaram apenas 07 famílias na terra, oriundas das localidades rurais vizinhas e que possuem laços de parentesco com os Tabajara. No início de 2008, D. Mazé, que havia voltado para a cidade em 2005, retornou para o Nazário, para garantir a organização das famílias que ficaram lá.

MARATOÃ

Outra área periférica de Crateús, a Maratoã fica próxima ao centro da cidade ao rio Poty. Abriga um contingente étnico pioneiro na identificação indígena, articulado em torno da Família Tabajara-Kariri. Dona Tereza Kariri, matriarca dessa família assumiu-se como indígena pela primeira vez em 1988 durante uma romaria ao Canindé, quando foi “perseguida” pela missionária Maria Amélia Leite da Associação Missão Tremembé, que

espantou-se com a fisionomia tipicamente indígena de D. Tereza e de seus filhos. D. Tereza e suas filhas Cristina e Tetê administram conjuntamente a Escola Indígena que funciona numa casinha alugada vizinha à residência da família. Anteriormente era denominada Escola Raízes Indígenas e hoje ostenta o nome de Escola Tabajara-Kariri.

D. Tereza nasceu no sul do Ceará, na região conhecida como Cariri, tendo sido educada no Crato e depois migrado para Crateús para trabalhar em casas de família. Após chegar na cidade, conheceu seu Antônio Jovelino, que hoje assume a identidade étnica Tabajara. Seu Antônio, é pescador profissional e comenta que o seu povo é originário da beira do rio Poty, onde tinham terrenos de pesca e agricultura que foram tomados pelos mais ricos da cidade. Ambos exerceram, durante bastante tempo, atividades mediúnicas nos salões de cura da cidade. Atualmente nenhum membro da família se dedica a atividade religiosa regular nos salões, embora cultue seus guias e encantados de modo privado.

A Maratoã não resultou de nenhuma ação de ocupação assessorada pelas pastorais sociais. Contudo, suas habitações são pequenas e modestas, distribuindo-se ao longo de duas ruas compridas. Mesmo assim, a presença das pastorais da se fez sentir e existe uma sede comunitária no bairro, mas que não funciona já tem um certo tempo. Algumas famílias nesta rua e nos arredores identificam-se como indígenas, sustentando a identidade Tabajara, em seu maior número, mas há uma outra família Kariri, oriunda também do sul do Ceará. Em junho de 2007 foi criada a Associação Indígena Kariri, reunindo famílias do bairro e articulando as ações dos Kariri em torno de sua própria rede de parentesco e alianças.

ALDEIA SÃO JOSÉ

A ocupação indígena mais recente na periferia urbana de Crateús é a Aldeia São José. Inicialmente, foi denominada Vila São José, em homenagem ao padroeiro do Ceará e porque a ocupação deu-se no seu dia 19 de março. Entretanto, uma parte das famílias que há algum tempo já assumia identidade indígena, vinculando-se ao etnônimo Potyguara, passou a postular que o local fosse denominado Aldeia São José. Nesta ocupação destacaram-se as famílias de Luzinário, mais conhecido como Baião, D. Fátima e de Seu Ciço Pontes, escolhido como Pajé da Aldeia. Luzinário é oriundo da região do Monte Nebo, local onde segundo as tradições locais houve um grande massacre de índios pelos vaqueiros na gruta denominada *Furna dos Caboclos*. Já Seu Ciço Pontes vem da Serra das Matas, município de Monsenhor Tabosa, onde existem hoje 17 aldeias de índios Potyguara (Além de Tabajara, Gavião e Tubiba-Tapuia em menor número). Outras famílias provém, ainda, do município de Novo Oriente, onde existe também uma comunidade indígena Potyguara organizada.

A Aldeia São José fica a saída da cidade, em direção ao município de Novo Oriente e do distrito do Monte Nebo. Suas casas enfileiram-se longamente e ficam de frente para um descampado seco a ao lado do matadouro abandonado. Algumas famílias residem neste local e as reuniões costumam ser aí realizadas. Alguns dos moradores utilizam uma parte da aldeia para o tratamento de vísceras de animais sem o acompanhamento da vigilância sanitária. Não há água e nem esgoto nas casas, sendo uma das situações de maior dificuldade que já presenciei na região. A energia elétrica foi instalada no final do ano de 2007. Possui uma escola indígena que está em construção numa parte do terreno que foi doado pela prefeitura.

A relação com os cultos mediúnicos também é bastante forte na Aldeia São José, sendo que a sala da frente da casa do pajé é um típico salão de cura, com altar e estampas de entidades espirituais presentes nas paredes. Seu Ciço Pontes foi filho de santo de D. Tereza Tabajara, tendo depois seguido caminho próprio.

No ano de 2007, teve lugar um intenso conflito entre os dois grupos residentes na aldeia: os Potyguara e os não-indígenas. O objeto de disputa entre os dois grupos era uma parte do terreno ocupado que havia sido destinado pela prefeitura para a construção da escola indígena. A área reservada para a escola foi ocupada por um grupo de famílias não-indígenas que construiu vários barracos e passou a confrontar verbalmente os moradores indígenas. As discussões ocorriam tanto nas ruas da aldeia como nas emissoras de rádio da cidade, cujos programas jornalísticos deram ampla cobertura ao caso. A prefeitura municipal, o promotor da cidade, a FUNAI e as organizações indígenas sediadas em Fortaleza (COPICE e APOINME¹⁰) foram acionadas na tentativa de solucionar a questão.

A prefeitura já havia iniciado o processo de transferência do terreno para o governo estadual e chegou a cogitar a possibilidade de uso de força policial para retirar os moradores não indígenas e os barracos. Essa medida só não foi tomada pela intercessão do promotor. Ao mesmo tempo a tensão entre os grupos crescia com ataques e contra-ataques quase diários nas rádios. Houve uma situação até, na qual, durante uma entrevista de uma das líderes dos não-indígenas, uma Potyguara telefonou para a rádio e as duas trocaram insultos e palavrões enquanto o programa estava no ar. Após a intercessão do promotor foi elaborado um Termo de Ajustamento de Conduta, no qual os ocupantes do terreno se comprometiam a sair da área dentro de 48 horas. No terceiro dia desse prazo os últimos barracos estavam sendo desmontados e a FUNAI estava presente na cidade com uma equipe de técnicos. Foram realizadas duas visitas da equipe ao terreno e uma entrevista com o chefe da FUNAI foi

¹⁰ Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará – COPICE e Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME.

realizada no mesmo programa de rádio onde dias antes havia ocorrido o bate-boca entre as duas mulheres.

2 – AS DINÂMICAS URBANAS DE CRATEÚS: OCUPAÇÕES E PASTORAIS

Crateús é, historicamente, o ponto intermediário de várias rotas migratórias entre as zonas rurais próximas e as áreas de destinos dos migrantes. Tais destinos variaram no correr das décadas: Piauí, Maranhão, Fortaleza, Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro. Sua posição é estratégica para os migrantes. Por centralizar o fornecimento de bens e serviços, sempre atraiu pessoas. A linha férrea foi importante canal para o escoamento da produção algodoeira e para os contatos com outras cidades do Ceará (Sobral e Fortaleza) e com o Piauí e Maranhão. Desde séculos, as terras mais úmidas destes dois estados exerceram atração sobre as famílias fustigadas pelas secas periódicas e a ferrovia só veio incrementar este fluxo.

A própria construção da linha de trem e a instalação do quartel do Batalhão de Engenharia e Construção, atualmente da Infantaria, atraíram contingentes de trabalhadores que se fixaram na cidade. O Batalhão de Engenharia e Construção proveu a cidade durante algumas décadas de certo movimento econômico em torno das obras de construção de açudes, estradas e pontes.

Como ponto intermediário nas rotas migratórias, Crateús concentrou algumas famílias, empregadas em seu mercado de trabalho, que serviam como ponto de apoio aos parentes das zonas rurais em seus trajetos de ida e retorno. Estas famílias que aí se estabeleceram nunca perderam totalmente os contatos com seus locais de origem. A vida na cidade, assim como a migração, constituíram-se como uma etapa na trajetória de vida da maioria das pessoas.

Quem circula hoje pelas ruas de Crateús percebe um adensamento urbano significativo no centro comercial da cidade e caminhando em direção às suas periferias pode observar uma verdadeira colcha de retalhos de terrenos desocupados e cercados; casas suntuosas, que chegam a ocupar quarteirões inteiros e aglomerações de pequenas casas e casebres, resultantes de ocupações de terrenos públicos ou particulares por grupos organizados. Calçamento irregular, sistema de saneamento inexistente, iluminação precária, mato e lixo são elementos constantes nessa paisagem.

O processo de urbanização de Crateús, assim como das outras cidades do sertão nordestino acelerou-se nas últimas décadas em função dos processos de concentração fundiária no campo, esgotamento das oportunidades de trabalho no centro-sul e crise de sustentabilidade da agricultura familiar. Neste sentido, a maioria das cidades do semi-árido,

desde as pequenas até as grandes, passou por um processo de crescimento populacional, onde a população rural destes municípios passou a habitar as sedes urbanas, embaralhando de vez as fronteiras entre um domínio e outro. Esta população sem terra e sem trabalho passou a viver de pequenos serviços, empregos temporários e da agricultura em terras de terceiros quando as chuvas permitem, orbitando em torno das cidades, que passaram a concentrar também uma oferta mais abundante de escolaridade e de atendimentos à saúde. A expansão da previdência social para os trabalhadores rurais idosos e, nos últimos anos, os programas de renda mínima, também operaram no sentido de aproximar mais essas pessoas dos centros urbanos, onde podem viver com um pequeno, mas certo, rendimento fornecido pelo governo.

Assim como outras cidades, Crateús não estava preparada para esse rápido aumento populacional. Seu pequeno centro comercial e institucional estava envolto por terras particulares, cujos proprietários ou relutavam em cedê-las para ocupação residencial, ou utilizavam-nas exatamente para a especulação imobiliária. Pressionados pelos valores dos aluguéis e pelas dificuldades financeiras os moradores de baixa renda passaram a exercer pressão para que os órgãos públicos resolvessem o problema da moradia.

As estruturas políticas tradicionais não conseguiram abarcar as demandas crescentes dessas populações e novas formas de organização foram criadas a partir de experiências diversas. Uma delas foi coordenada pelas pastorais da igreja nos anos 1980 e 1990 e que deu origem as ocupações que hoje se definem como aldeias. Uma das principais figuras nesse processo foi Helena Gomes, animadora de bairro, que esteve envolvida em quase todas as ocupações de solo urbano desde então. Hoje, Helena identifica-se como Potyguara e é uma das principais lideranças indígenas na cidade e no estado. Nesta entrevista, cedida à uma revista indigenista, ela comenta que

“Estas ocupações que aconteceram aqui, na zona urbana da cidade, onde nós moramos, iniciou pela descoberta que todos estes moradores somos descendentes dos Povos Indígenas, que eram os verdadeiros donos desta terras.

Tudo iniciou por volta de 1988 quando o tema da Campanha da Fraternidade era sobre negro que nós iniciamos um trabalho nesta região, nesta região onde moro que é a Fátima II, visitando todas as famílias negras. E nesta visitas nós conseguimos nos organizar e conversar sobre os principais problemas que o nosso povo enfrenta. Então descobrimos que era importante não só contar a história de um povo negro mas também encontrar um lugar para morar; porque ninguém tinha um lugar para morar.

Ai quando foi no ano de 1990 aconteceu a primeira ocupação de terra que pegou a área da Prefeitura. Éramos 36 famílias que acampamos nesta área; foram 10 anos de lutas; conseguimos derrubar 04 processos que a Prefeitura botou contra nós, com ordem de despejo; conseguimos com a nossa luta derrubar estes processos e conseguimos a vitória, depois de muita luta. E

esta vitória que nós tivemos foi um incentivo para que acontecessem outras ocupações, aqui na região. Esta região em que estou teve cinco ocupações; mais afastado um pouco já teve outras ocupações. Depois a gente foi se perguntando 'de onde veio tanta força' para a gente resistir e conseguir conquistar estas lutas sem ter nunca derramamento de sangue. Houve sim muita perseguição por parte de homens brancos desta cidade, mas derramamento de sangue nunca houve, porque o trabalho foi feito na base da nossa fé, da nossa paciência, do nosso diálogo, da nossa perseverança. Ai a gente foi se perguntando 'De onde veio esta nossa força?' Ai a gente veio descobrir que lá não estava só a força do negro, tinham também outras forças e suas influências: através de nossas pesquisas das nossas histórias que os mais velhos contavam, descobrimos que a maioria éramos índios, aliás somos índios porque do nosso passado, dos nossos avós, dos nossos tetravós nasce esta realidade de hoje. Ai hoje tem o nosso trabalho e a gente já está com outros projetos, outros sonhos. Vendo a situação que nós moradores passamos nestas ocupações, chegamos a conclusão que a ocupação não é suficiente para sobreviver;; serve para morar, se livrou do aluguel, foi um alívio, mas não é o suficiente para a sobrevivência. Então agora surge um novo desejo dentro de nós, de organizar estas aldeias que chamamos de acampamento para a gente tentar conseguir uma terra maior. A maioria são pescadores, outros plantam alguma coisinha mas todos sem terra. Temos que ter uma terra maior para arrancar da terra não só moradia mas também a nossa fonte de sobrevivência: de caça, de pesca, de plantar, o que for necessário. Em cada ocupação tem muita criança e não tem mais local para fazer casa. A gente vê que não é mais possível continuar na cidade porque a onda da violência é muito forte, é muito grande. A maioria fica desempregado sem saber o que fazer e ai encosta toda a onda de vício que mata a vida. O nosso trabalho não é só de resgatar a cultura, o nosso direito de viver mas também de preservar a nossa vida e sem terra não é possível a gente continuar.

A cronologia das ocupações

Primeiro foi a Terra Prometida que foi em 1990 no dia 11 de agosto ; a segunda foi a da Nova Terra que se deu em 1991 no dia 30 de agosto; a terceira foi a Vila Vitória que aconteceu em 1993 no dia 17 de agosto; em 1994 começamos a trabalhar com um novo grupo e acampamos aqui nestas terras que estamos passando agora e que chama de Terra Livre; aconteceu em 1995 no dia 05 de agosto. E quando foi em 1996 aconteceu uma grande ocupação aqui no Planalto; mais de 190 famílias se acamparam numa terra grande, mas não foi possível conquistar esta terra toda; conquistamos só um pedaço de terra que se chama Campo Verde. Deu só para 30 famílias, mas a partir desta ocupação conseguimos mais 03 quadras de terra que hoje é o Planaltinho chamado. Lá também existe o trabalho da escola indígena, existe o trabalho da recuperação da nossa história. Nestas 03 quadras de terra moram mais de 200 famílias. Aconteceu que conseguimos terra também na Vila Nova que fica aqui perto do Batalhão e tem mais de 30 famílias. Então a primeira ocupação de 190 famílias ficou dividido em três grupos e todos foram assentados. Não foi fácil, aliás foi difícil; houve muito sofrimento para a gente conseguir alguma coisa, mas graças a Deus tivemos bom êxito. Por último tem a ocupação da Pedra Viva. A Pedra Viva é uma ocupação com mais de 40 famílias morando, sempre aqui na cidade de Crateús. Lá ainda não iniciou o trabalho do resgate cultural. Para fazer um bom trabalho tem que visitar

diariamente, incentivando, estimulando o povo a contar sua história. Ai vai se criando um novo desejo de se conseguir um espaço maior. Muita coisa bonita está acontecendo: os nossos encontros; na Terra Prometida a gente fez documentário através de uma fita vídeo, o renascer das raízes indígenas como a gente chama. Hoje a gente fica feliz com visitas, vê o povo contente, trabalhando, cuidando de suas hortas, seu artesanato.” (Revista Mensageiro nº 123 Julho-Agosto de 2000. <http://freeweb.supereva.com/mensageiro.freeweb/index.htm?p> . Grifos nossos.)

Desta fala de Helena podemos destacar alguns pontos que dizem respeito aos movimentos pela moradia e à lógica muito própria dos movimentos étnicos na cidade. O primeiro ponto são os nomes das áreas ocupadas: *Terra Prometida, Vila Vitória, Nova Terra, Terra Livre*. Conjugam-se termos bíblicos, referências à terra, à promessa, vitória, liberdade e futuro. Implicando numa mudança substancial nas condições de vida, através de um processo organizativo, denominado de *luta* e que encontra sua legitimidade numa ideologia religiosa que sustenta a confrontação com os poderes instituídos.

O processo organizativo das ocupações implicou em que as famílias envolvidas operassem, junto com os agentes pastorais, uma transformação de pobres anônimos em comunidades organizadas, que além de problemas e dificuldades, também tinham nomes, histórias e valores a serem cultivados e mostrados. Os trabalhos dos agentes pastorais com os grupos populares serviram como catalisadores de processos de reconhecimento e comunicação das experiências sociais, criando um campo comunicativo de interpretações e significados que afirmam uma trajetória comum: a abundância proporcionada pelas terras originariamente livres, a exploração do trabalho pelos donos de terras e as relações de patronagem, o êxodo rural movido pela perda das terras, a convivência nas periferias, o encontro com histórias de vida semelhantes na *caminhada* do movimento pastoral.

O amplo leque de saberes e fazeres existentes na cultura local permitiu a criação de nexos comunicativos das experiências passadas e das novas experiências do que é viver em comunidade. Os missionários e outros agentes pastorais valorizavam as realizações de reisados, bumbas-meu-boi, romarias, salões de cura e danças de São Gonçalo tanto como formas de atrair as pessoas para ouvirem as mensagens de *libertação*, quanto como conteúdos culturais específicos e metaforizados dessas mensagens. A valorização da forma e do conteúdo das expressões culturais populares têm sido trabalhadas como parte do processo de emancipação dos grupos evangelizados pelos missionários (Arruti, 2002).

Ao inserirem-se neste movimento, as famílias de sem-teto, a partir de então *comunidades*, passaram a pleitear o acesso a direitos políticos e recursos que o estado até então não lhes destinava. O investimento político, social e cultural que realizaram na

elaboração dos fundamentos morais das comunidades, estimulando-as para a ação coletiva assemelha-se ao que Chatterjee analisa para as ocupações urbanas em Calcutá na Índia:

“Muito embora o movimento crucial aqui tenha sido o de nossos ocupantes, de buscar e obter o seu reconhecimento como um grupo populacional, o que do ponto de vista do governamental é apenas uma categoria empírica utilizável que define os alvos das políticas públicas, estes próprios tiveram que achar meios de investir sua identidade coletiva com um caráter moral. Esta é uma parte igualmente crucial da política dos governados: dar a forma empírica de um grupo populacional os atributos morais de uma comunidade.” (Chatterjee, 2004. p. 135).

O processo de construção das comunidades eclesiais de base guarda imensas similitudes com o que Chatterjee propõe aqui: de uma *comunidade sociológica*, um grupo populacional empírico e quantificável: os trabalhadores, os sem-teto, os camponeses, os migrantes; forma-se uma *comunidade eclesial de base*, infundida de atributos morais construídos no processo de organização religiosa, sindical ou nas próprias ações de ocupação de terrenos públicos. Os meios para isso são dados através de reuniões, rituais (missas, grupos de oração), ações coletivas (hortas, campanhas, ocupações) e formação de associações registradas em cartório.

A prática pastoral realiza-se a partir de um quadro conceitual definido e com objetivos bem claros: propiciar a libertação espiritual e material dos grupos com os quais atua. Inclusive, programaticamente existe a idéia de que se forem levadas a bom termo as ações pastorais serão capazes de transformar as “comunidades sociológicas” em “comunidades eclesiais”, ou seja, entende-se que os grupos alvo da ação missionária constituem grupos sociais discretos, fundados seja no parentesco, vizinhança, relações de trabalho ou história comum (daí serem “sociológicos”), mas que estariam ainda desorganizados, incapazes de gerir seu próprio destino (seriam “classes em si” para utilizar uma terminologia marxista que serve de base a essa perspectiva pastoral). A ação missionária deve prover-lhes os meios de se libertarem, ensinando-os e estimulando-os a se organizarem para gerir suas próprias vidas. Para isso, devem romper com todas as relações sociais que lhes subordinam e caminhar para uma nova forma de consciência, utópica, onde se tornariam uma “comunidade eclesial”, ou seja, uma sociedade plena (uma “classe para si”). As comunidades eclesiais seriam uma “igreja em miniatura”, capazes de gerar novas comunidades, reproduzindo assim um processo de esclarecimento e organização que inevitavelmente levaria ao momento utópico onde toda a sociedade seria reconstruída a partir desta prática libertadora.

Quais os meios de realização dessa prática libertadora? Valorizar todos os aspectos negados e reprimidos da vida desses grupos, colocar em primeiro plano aquilo que é o seu “verdadeiro” modo de ser, e que é reprimido pela situação social em que vivem. Para alguns grupos é o trabalho, para outros a terra, para outros ainda, a cultura, o gênero, a raça e a identidade. Assim, a ação pastoral tem para si e para o seu público, uma conceitualização definida do que é cada domínio. Deve preparar e orientar os grupos na identificação de suas “verdades” e na superação das restrições que são impostas a estas verdades.

PASTORAL RAÍZES INDÍGENAS

A Pastoral Raízes Indígenas foi criada na Diocese de Crateús no início dos anos 1990, como mais uma das dimensões de ação da igreja popular. Suas atribuições consistiam em Localizar, identificar e organizar os povos indígenas na diocese de Crateús. As principais animadoras à frente da Pastoral foram a Irmã Margarete Maufliet e Helena Gomes. De acordo com Margarete, a Pastoral foi criada por uma iniciativa de Dom Fragoso, Bispo de Crateús:

*“...foi no tempo da Irmandade (do Servo Sofredor) e ... até o ... trabalho quando o Fragoso... sim eu não terminei de dizer isto. Quando ele disse que eu iria, quando andava... já tava convencida que tinha indígenas aqui. Que eu, Margarete, independentemente dele, e de seja o que for, onde eu andar, nos ônibus, nos interior, sempre cace espaço para tocar no assunto. Então de repente, ele disse: ‘então eu lhe peço – faz uma coisa na diocese’. Que a diocese nunca assumiu. Quem assumiu foi D. Fragoso. O Conselho Pastoral botou um voto contra. Não queria que se ... deixa os índios no que era. **Morto**. Porque é isso que se sabe. Aqui **era** dos índios, né? Aí todo mundo é de acordo. Campanha da Fraternidade, sobre o índio, do passado, era uma maravilha! Mas do presente, que tá aqui, necas. (...)*

Helena, que era da Irmandade me ajudou desde o início e a gente chamou Pastoral Raízes Indígenas. Porque naquela época eu pensava: o que posso fazer é aliviar a consciência... dos indígenas... que a parcela mais bonita que eles tem dentro de si é a parcela indígena. Porque o que eles herdaram da cultura branca é a mais vergonhosa. Porque aqui no ceará os brancos foram os da cadeia de Portugal. A ocupação do interior aqui foi isto. Trouxeram os vagabundo, os que estavam preso lá no Portugal e soltaram aqui. Como a França fez na Guiana. Como outros fizeram, né? Que os que eram os condenados perpétuo, para aliviar lá, mandavam para a colônia, né? E aqui tinha liberdade. Porque aqui a gente vê realmente, o menino da... da linha do branco casado com indígena. A gente vê muito disso aqui.” (Margarete Maufliet, entrevista em Poranga. Agosto de 2006. Ênfases na fala estão destacadas em negrito)

Assim, atuando enquanto uma das formas de evangelização da Diocese a Pastoral Raízes Indígenas começou seus trabalhos exatamente através das *comunidades* já organizadas, registrando-lhes a história, promovendo romarias e estimulando que a identidade indígena fosse assumida pelas pessoas. Neste sentido é importante a referência ao momento mítico de identificação da primeira indígena na região, justamente Dona Tereza Kariri:

“Mas Dona Tereza Kariri tem orgulho de contar que na Romaria da Irmandade do Servo Sofredor em Canindé, quando Maria Amélia¹¹ veio participar. Maria Amélia foi no rastro dela o tempo todo. Ela tava com a filha dela, a, a Tetê, que era uma índia (inaudível), ainda é. Mas lá, quando criança, ela tinha uns dez anos e Maria Amélia atrás, atrás, até encostar. Ela dizer: ‘mas você é de onde? Você é de quê? Você é índia!’ Aí ela dizia: ‘eu sou!’ Aí Dona Tereza diz: ‘eu sou a primeira! Foi eu que abri aqui!’ Ela em todo canto tem que dizer, né. E aí de quem diz que tem outro mais velho. Mas, bom! Deste mérito mesmo. E depois Maria Amélia disse: ‘Margarete, olha aí... é índia e se assume.’”

Aí já tem, Helena. Não começou como índia. Ela começou me ajudar... porque ela trabalhou muito com os negros, na vibração dela. (...) Mas Helena foi pesquisando a família dela, e descobriu... primeiro, ela ia trabalhar para os indígenas, os que tinham fisicamente, a gente começou porque... eram os limites, com quem fisicamente se parecia, né? Porque ao menos tava na cara.” (Margarete Maufliet, entrevista em Poranga. Agosto de 2006)

Inicialmente identificando as pessoas que possuíam fenótipo indígena na região e estimulando-as a assumirem sua indianidade, num processo homólogo aos dos movimentos negros, a Pastoral Raízes Indígenas foi tecendo uma trajetória singular de mobilização pastoral e étnica na região de Crateús. Além da família de Dona Tereza Kariri, uma migrante do Crato - cidade situada na região sul do Ceará, conhecida como Cariri - outros grupos foram sendo identificados a partir de critérios específicos de genealogia, origem geográfica e estigmas sociais.

Assim, as famílias que remontam sua origem à região da Serra Grande (Ibiapaba), reivindicam o etnônimo Tabajara, recorrendo ora à historiografia, ora à literatura, apresentando leituras particulares do romance Iracema, de José de Alencar. Os Kalabaça são classificados a partir de um contexto de alteridentificação, onde são sempre os membros dos outros grupos sociais que lhes designam essa alcunha, geralmente vinculada a predicados desabonadores como a marginalidade social e jurídica. Sendo associados ora a vida errante de coletores de mel (daí o sobrenome Jandaíra), ora a participação como guerrilheiros na Coluna

¹¹ Maria Amélia Leite, principal figura da Associação Missão Tremembé, ONG indigenista que assessorou a maior parte das etnogêneses indígenas no Ceará nos anos 1980 e 1990. Maria Amélia foi missionária do CIMI nos anos 1970 a 1980 e antes disso havia sido militante da JOC – Juventude Operária Católica, onde iniciou sua trajetória política e missionária.

Prestes, quando de sua passagem pela região, num episódio que ficou conhecido como *os revoltosos*.

Os Tupinambá são um grupo pequeno, todos descendentes de seu Severino Tupinambá, um senhor idoso com mais de 113 anos e que fez fama na região como curador. Reconhecido publicamente como indígena, afirma ser originário do Amazonas, tendo sido raptado de sua aldeia ainda quando criança.

Já os Potyguara, fundamentam sua trajetória histórica no episódio conhecido como o *Massacre da Furna dos Caboclos*. Segundo as narrativas locais, na localidade Monte Nebo, em meados do século XIX houve um massacre de indígenas que estavam abrigados numa furna. Estes indígenas flechavam o gado dos fazendeiros e refugiavam-se na serra. Para evitar prejuízos, os criadores instruíram um vaqueiro para que se fizesse amigo dos índios, lhes oferecesse comida e quando todos estivessem dormindo cortasse a corda dos arcos para que eles não tivessem como se defender. Feito isto, os outros vaqueiros adentraram a furna e massacraram os índios, escapando apenas uma menina que foi trancafiada num quarto, para ser amansada. Após ser amansada ela casou-se com um dos vaqueiros e deixou grande descendência. Contam ainda, que durante o seu cativeiro ela alimentava-se de baratas, daí advindo um apelido que tornou-se o patronímico dos descendentes desta índia. Além de ser voz corrente na região, essa narrativa foi registrada pela Pastoral Raízes Indígenas, junto a um dos descendentes da índia sobrevivente, seu Mariano Barata. Já falecido. Na narrativa em vídeo¹², seu Mariano afirma que os indígenas massacrados na furna seriam Potyguara, em oposição aos Tabajara, que viviam em outra área próxima. Constrói-se assim uma *geografia imaginária*¹³, concorrente às definições dominantes. Nesse processo devemos salientar que a própria furna constitui-se como um *lugar da memória* onde, como testemunhas da veracidade da história, existem pinturas rupestres e o chão está repleto de ossos e artefatos de cerâmica. Inúmeras são as narrativas sobre a *furna dos caboclos*, podendo-se inclusive encontrar cartões postais da mesma a venda nas bancas de revista da cidade.

Para infundir ainda mais legitimidade à narrativa indígena, nos primeiros anos da pastoral organizaram-se romarias ao Monte Nebo e foi fincada uma cruz dentro da Furna. Estas romarias foram canceladas em 1994, pois os proprietários das terras cercaram a furna

¹² Vídeo realizado pelo antropólogo Ivo Souza. Agradeço à Irmã Margarete e Eliane Tabajara, da Poranga a cessão da cópia do vídeo vertida em DVD.

¹³ Segundo Helena Potyguara, no início dos trabalhos da Pastoral Raízes Indígenas ela e Irmã Margarete confeccionaram um *mapa imaginário* da cidade de Crateús e da região, onde constavam referências aos lugares marcantes da presença indígena: Morro dos Urubus, Maratoã, Terra Prometida, Vila Vitória, Tucuns, Monte Nebo. Assim, utilizo o termo imaginário a partir do uso que as duas principais animadoras da Pastoral Raízes Indígenas utilizaram e não a partir de algum referencial teórico das teorias do imaginário ou da idéia de etnias e nações como “comunidades imaginadas” (Anderson, 1989), embora concorde que este conceito é operacional para as situações analisadas, mas ainda não o utilizo aqui.

para impedir o acesso dos indígenas da cidade até lá. Ainda hoje, as famílias que se identificam como Potyguara são aquelas que vivem na cidade e são originárias do Monte Nebo e das serras vizinhas. Mas as famílias que residem no povoado do Monte Nebo e nas suas imediações, evitam assumir-se como indígenas¹⁴.

Essa geografia imaginária produzida pela ação da Pastoral Raízes Indígenas coloca a narrativa histórica no centro de um campo de forças em disputa pelos sentidos constituídos nas classificações sociais. Tal processo não constitui uma ruptura radical com os métodos de ação da igreja popular, pelo contrário, possui uma continuidade evidente. Dada uma fórmula geral de organização de comunidades, a sua transfiguração em grupos étnicos é um passo muito curto numa trajetória organizativa que se utiliza dos mesmos procedimentos de “conversão” política e simbólica (Arruti, 2006).

Até meados da década de 1990, o que era um movimento social organizado por agentes pastorais envolvidos com as camadas populares e com vistas a conquistar melhorias nas condições de vida, tornou-se decididamente um movimento de reivindicação étnica, quando uma parte desses atores sociais assumiu-se como indígenas. Embora, inicialmente muitos assumissem a identidade negra, esta via de mobilização não avançou para fora dos quadros pastorais da diocese como o movimento indígena o fez, articulando-se com outras etnias organizadas no Ceará e, fora dele, ao movimento indígena nacional. Devemos destacar aqui, embora apenas de passagem, que o trânsito entre as identidades negra e indígena deu-se dentro do processo mais geral de organização das *comunidades* e que os métodos pastorais para auxiliar na organização dos grupos eram os mesmos: reuniões, celebrações, coleta de narrativas sobre o passado, estímulo às manifestações culturais tradicionais que envolvem canto e dança e dramatizações¹⁵. Ainda assim, salientamos que em um determinado momento, houve um refluxo no processo organizativo do movimento negro que levou algumas famílias a abandoná-lo e aderir com mais ênfase ao movimento indígena. Infelizmente, não há espaço para aprofundarmos esta discussão aqui.

Neste processo, a definição dos grupos populares enquanto povos indígenas, dá-se através de um campo semântico marcado pela pluralidade de atores e pela disputa de significados, cabendo aos grupos indígenas alicerçarem suas identidades por meio de elementos como o território, o parentesco e a memória coletiva, enquanto os agentes sociais da igreja e da academia contribuem com a sinalização de um conjunto de características culturais “tipicamente indígenas” e a atribuição de etnônimos referendados em compêndios de

¹⁴ Este quadro tornou-se mais agudo quando os indígenas da cidade tentaram ocupar o assentamento Santa Rosa, vizinho ao Monte Nebo, no ano de 2004 e não conseguiram se manter no local, frente a pressão dos proprietários (Brissac e Marques, 2005).

¹⁵ Ver a respeito de ação pastoral e etnificação de conflitos sociais o texto de Steil, 1998^a.

história regional. Em um nível de compreensão mais básico, o relevante na definição dos grupos por si mesmos não parece ser o etnônimo mas a relação histórica que eles mantêm com uma determinada localidade, tida como o seu lugar de origem e que se atualiza nas narrativas registradas e divulgadas pelo movimento indígena.

Para alguns dos grupos que residem nas cidades, reconstituir um território próprio na zona rural é um projeto que os mobiliza na aquisição de um terreno que venha a se constituir em seu espaço de autonomia. Assim, além dos Tabajara que retornaram para o Nazário e dos Potyguara que ocuparam o assentamento Santa Rosa, um conjunto de famílias Tabajara, oriundos do município de Quiterianópolis, retornaram para o Fidélis, sua localidade de origem, e estimularam a organização de mais três grupos aparentados na zona rural do município, que hoje assumem a identidade Tabajara.

Contudo, há grupos que preferem continuar residindo na cidade. Nestes casos, as escolas indígenas funcionam como o principal projeto coletivo que sustentam a partir de sua identidade étnica, alicerçada nos laços de parentesco e na condição de habitantes das periferias da cidade. Nestes casos, os estigmas sociais que os cercam constituem um forte elemento de diferenciação: são “pobres”, moram nas periferias, ocupam-se em trabalhos braçais ou de baixa remuneração, tem a pele escura, e muitos são praticantes de umbanda e outras religiões mediúnicas.

Em termos de reconhecimento oficial, os grupos indígenas da periferia de Crateús, organizados de modo mais decisivo a partir de 1994, ficaram durante mais de dez anos aguardando atitudes mais positivas dos órgãos públicos. Inicialmente, apenas a Secretaria Estadual de Educação atendeu as suas reivindicações reconhecendo as salas de aula das aldeias urbanas como escolas diferenciadas, com direito a um núcleo gestor próprio e com repasse de recursos oficiais. Já o reconhecimento por parte da FUNAI e da FUNASA demorou mais. A FUNAI os reconheceu a partir de 2003, após a realização de um encontro nacional em Olinda/PE que discutiu a temática dos povos indígenas ditos “emergentes”. Quanto à FUNASA, como dissemos, apenas neste ano de 2008, o órgão realizou o primeiro cadastramento das etnias residentes na cidade.

O que se coloca como problema para o indigenismo é exatamente a sobreposição entre dois movimentos não-previstos na sua ideologia: as etnogêneses e os processos de urbanização dos indígenas. No caso de Crateús, a urbanização dos grupos precede a sua organização como indígenas, que é resultado exatamente das escolhas e das alternativas formuladas por estes grupos para responder às situações precárias que enfrentam na cidade. Mesmo havendo certa noção de ancestralidade indígena desses grupos que seja anterior à sua chegada na cidade, é apenas através do trabalho da Pastoral Raízes Indígenas, enquanto um

desdobramento da pastoral mais ampla da igreja popular, que eles passam a se organizar e a reivindicar o reconhecimento étnico oficial.

3 – ETNOGÊNESES COMO LUTA DE CLASSIFICAÇÕES

Há uma larga tendência de se conceituar as situações dos índios urbanos como uma dicotomia entre índios puros e aldeados de um lado e índios aculturados e desaldeados de outro lado. Esta dicotomia faz-se presente tanto na antropologia quanto no indigenismo. Neste, ela ocorre por força de imperativos políticos e ideológicos próprios da administração tutelar; naquela, são opções teóricas e metodológicas que orientam as escolhas dos campos de investigação.

Na antropologia, mesmo com todos os debates sobre as relações entre estrutura e história (Sahlins, 2003), mudança social (Gluckman, 1987) e hibridização (Hannerz, 1997), terminamos por orientar nossos olhares para grupos sociais com limites mais nítidos, principalmente em termos de população e território. As etnografias ainda são estimuladas a investigar grupos discretos, onde se possa, através do trabalho de campo intenso levantar os padrões culturais aí existentes.

As situações de urbanização dos indígenas foram vistas durante muito tempo como processos de desagregação, complexificação e ruptura com ordens culturais anteriores, que se já não eram mais vistas com estáticas e homogêneas, eram encaradas como produto de uma história singular do grupo e coextensiva com este. Pelo caráter plural, recente e vertiginoso dos processos de urbanização temia-se em enveredar – e se perder – pelos múltiplos meandros das situações sociais dos índios urbanos.

Em casos como o de Crateús as etnografias perdem suas bases espaciais fixas expandindo-se para toda uma região, seguindo as rotas migratórias das *terras de origem* para a cidade, as tentativas de territorialização dos grupos atuais em áreas rurais, a dispersão da ação missionária na área da diocese e as constantes e necessárias viagens das lideranças para Fortaleza, onde travam contatos com os órgãos indigenistas oficiais, organizações indígenas e entidades de apoio. O que nos leva a adotar a postura proposta por Marcus (1991, 1995) na definição de uma etnografia multisituada.

No indigenismo, a conservação de um esquema ideológico, informado pela aplicação das noções de *assimilação* e *aculturação* características da antropologia dos anos 1950¹⁶, e

¹⁶ Importante lembrar da contribuição de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) para a superação dessas perspectivas a partir do estudo do próprio processo de urbanização dos Terena (MS).

sustentado numa perspectiva tutelar, não consegue enxergar as múltiplas dinâmicas de articulação e identificação dos grupos indígenas, restringindo-os a contextos de delimitação territorial e controle típicos de uma política de exceção para estes grupos. Esse descompasso aumenta ainda mais quando os grupos em questão resultam de processos de emergência étnica recentes, como é o caso de todas as etnias do Ceará, não só os grupos de Crateús.

No contexto mais geral do Nordeste indígena vamos encontrar muitas referências à condição camponesa da maioria dos grupos (Amorim, 1970 e Oliveira, 1994), mas Crateús apresenta uma situação diferente, pois suas demandas iniciais eram todas urbanas, com vagas referências aos territórios de origem. Descobrir-se índio na cidade é o processo mais geral vivenciado pelos protagonistas deste movimento indígena. Eles não provêm de terras indígenas formalmente reconhecidas ou de lugares tidos regionalmente como habitados por indígenas no presente. As referências territoriais e simbólicas, desses lugares de origem, constituem-se mais como narrativas subterrâneas acerca do processo de conquista da região, onde sítios arqueológicos, furnas encantadas, habitações isoladas, olhos d'água tampados e comportamentos marginais são tidos como indícios de uma origem indígena sempre estigmatizada e negada.

Como todo processo de definição das fronteiras étnicas (Barth, 2000), a emergência do movimento indígena em Crateús dá-se num campo social formado por lutas de classificação (Bourdieu, 1989) constantes, que envolvem além dos membros dos grupos étnicos, agentes missionários, servidores das agências indigenistas, pesquisadores e muitos outros atores sociais. Como mencionei algumas páginas atrás o processo de cadastramento dos grupos indígenas na cidade, com a exclusão de duas etnias, coloca diversas questões para serem discutidas: a quem compete definir quem são os indígenas? Quem define os parâmetros adequados para a classificação dos grupos enquanto etnias a serem cadastradas? Quais os critérios para delimitar um território indígena em área urbana? São questões que este texto não pretende responder, mas colocá-las em função de um contexto de lutas sociais, indicando possíveis caminhos teórico-metodológicos.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia E.; DANIGNO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. "Introdução: o cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos." In. ALVAREZ, Sonia E.; DANIGNO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. (orgs.) Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos. Belo Horizonte. Editora da UFMG. 2000.

ANDERSON, Benedict. Nação e Consciência Nacional. São Paulo, Ed. Ática, 1989.

ARRUTI, José Maurício. “De como a cultura se faz política e vice-versa: Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo.” Texto apresentado ao “IV Ciclo NAÇÃO E REGIÃO – Brasil 500 anos – Experiência e Destino” promovido pela FUNART/UERJ e UENF, 2002. disponível no site: www.antropologia.com.br acesso em 10 de outubro de 2003

_____. “A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas.” In. MONTERO, Paulo (Org.) Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo. Editora Globo. 2006.

AMORIM, Paulo Marcos. Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ. 1970.

BARTH, Frederik. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2000.

BOURDIEU, P. O Poder Simbólico. Lisboa, Difel. 1989.

BRISSAC, Sérgio e MARQUES, Marcélia. Parecer antropológico dos Potiguara de Monte Nebo, município de Crateús, Ceará. Fortaleza. MPF. 2005.

CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, modernidade e política. Salvador: EDUFBA. CEAO. 2004.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna.” In, Feldman-Bianco, B. (org.) Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.

HANNERZ, U. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional”. In: Mana. Estudos de Antropologia Social, 3 (1). 1997

MARCUS, George. “Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial” in: Revista de Antropologia, 34. 1991.

_____. Ethnography in / of the world system: the emergence of multisided ethnography. Annual Review of Anthropology. 24: 95-117. 1995.

MONTENEGRO, Antonio T. “Arquiteto da Memória. Uma memória de Crateús.” GOMES, Angela de Castro (Org.). Escrita de Si, Escrita da História. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004. pp. 309-333.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “A Viagem da Volta” Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste. In _____ (Org.) Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/MN/PPGAS/UFRJ, 1994. Pp. v-viii.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Urbanização e Tribalismo. A integração dos índios Trena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1968.

PALITOT, Estêvão Martins. Conflitos socioambientais e disputas territoriais: a RPPN Serra das Almas e os Tabajara de Crateús/CE. Trabalho apresentado no 31º Encontro Anual da ANPOCS, de 22 a 26 de outubro de 2007, Caxambu, MG. Seminário Temático 07 -Conflitos ambientais, processos de territorialização e identidades sociais.

Revista Mensageiro nº 123 Julho-Agosto de 2000.

<http://freeweb.supereva.com/mensageiro.freeweb/index.htm?p> . Acesso em 22 de abril de 2001.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro. Jorge Zahar ed. 2003.

STEIL, Carlos. A etnicização da política. Tempo e Presença, n 298. 1998a (Suplemento especial: comunidades negras tradicionais – afirmação de direitos).

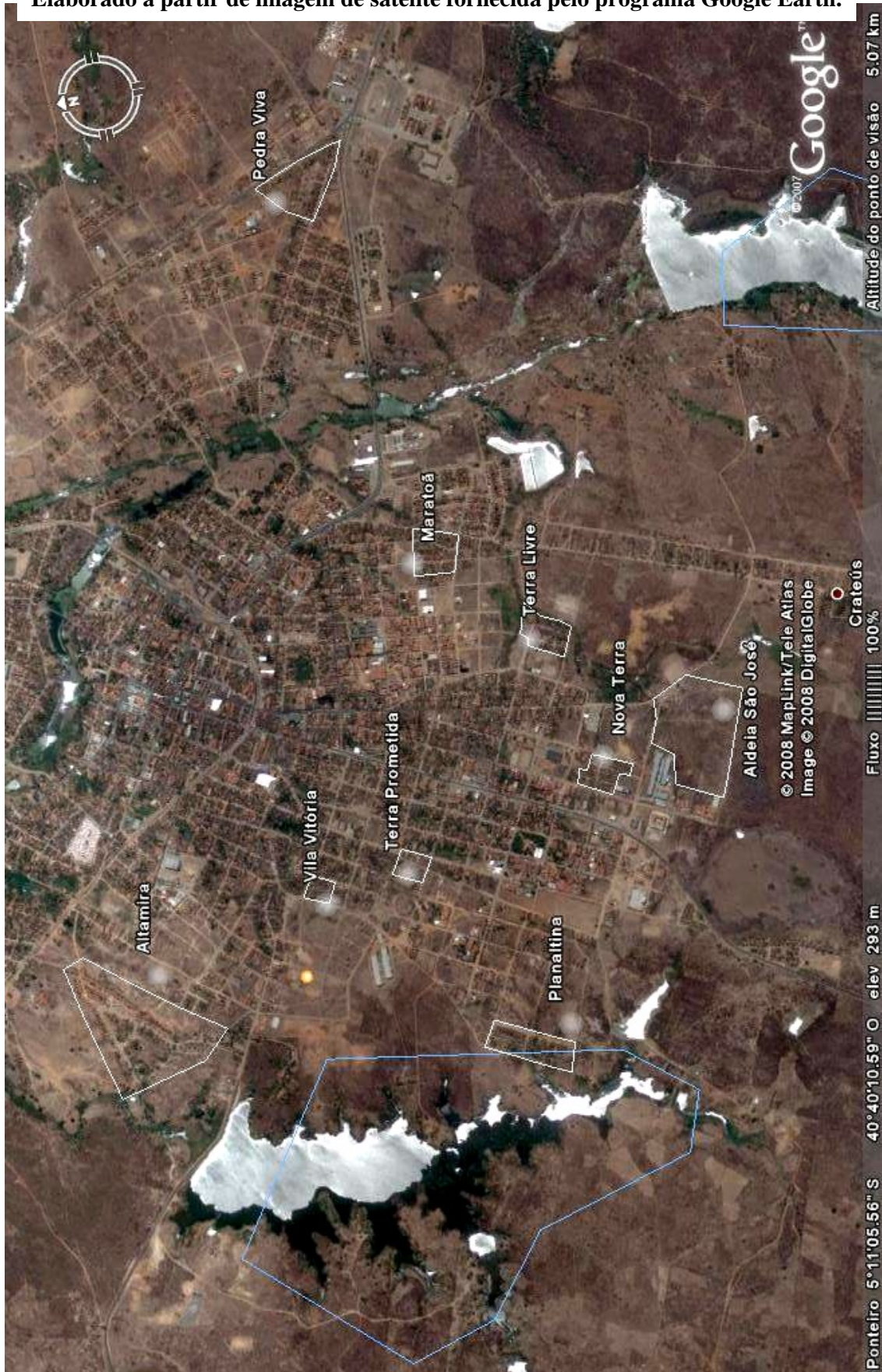
THOMÉ, Yolanda B. Crateús. Um povo, uma Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 23.

RESUMO

Nas últimas décadas, vários grupos indígenas passaram a reivindicar o reconhecimento étnico oficial e a regularização de territórios urbanos e rurais no Ceará. Na periferia de Crateús em meio à luta pela concessão de áreas para a construção de casas populares e contando com o estímulo de agentes missionários católicos, organizaram-se os grupos indígenas autodenominados Tabajara, Kalabaça, Kariri, Tupinambá e Potyguara. O presente trabalho aborda o processo de constituição destas aldeias urbanas, desde as primeiras ocupações de terrenos públicos, em 1990, até a disputa entre indígenas e não-indígenas pelo controle de um terreno destinado a construção da escola indígena, em 2007.

PALAVRAS-CHAVE: aldeias urbanas – movimento indígena – Crateús – luta por classificações.

Mapa de Crateús identificando as “aldeias urbanas”.
Elaborado a partir de imagem de satélite fornecida pelo programa Google Earth.



This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.