



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA



Trajетórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas



Carmen Lúcia Silva Lima

Recife – PE



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas

Carmen Lúcia Silva Lima

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

Orientador

Recife - 2007

CARMEN LUCIA SILVA LIMA

**TRAJETÓRIAS ENTRE CONTEXTOS E MEDIAÇÕES: A CONSTRUÇÃO DA
ETNICIDADE POTIGUARA NA SERRA DAS MATAS**

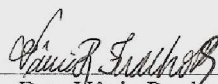
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 05/03/ 2007.

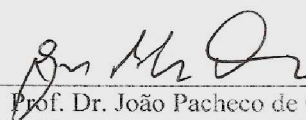
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (Orientador/UFPE)



Profa. Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza
(Examinador Titular Interno/UFPE)



Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho
(Examinador Titular Externo – UFRJ/Museu Nacional – Depto Antropologia)

Lima, Carmen Lúcia Silva

Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da
etnicidade Potiguara na Serra das Matas. – Recife: O Autor, 2007.
160 folhas : il., fig.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco.
CFCH. Antropologia. Recife, 2007.

Inclui bibliografia

1. Etnicidade – direitos indígenas. 2. Escola indígena. 3.
Potiguaras – Serra das Matas (Ceará) I. Título.

397
305.8

CDU(2. ed.)
CDD (22. ed.)

UFPE
BCFCH2007/15

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Renato Monteiro Athias, pela orientação eficiente, que me proporcionou a tranqüilidade, a liberdade e a segurança indispensáveis à pesquisa e à construção desta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGA da UFPE; agradeço a todos os professores que colaboraram com a minha formação.

Aos funcionários do PPGA, particularmente à Regina, pelo atendimento acompanhado de carinho e amizade.

Ao Prof. Peter Schröder e Vânia Fialho pelas considerações pertinentes dispensadas ao projeto de pesquisa e à versão preliminar desta dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa de estudos em nível de mestrado concedida ao longo do curso.

À Karine Leão, do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade – NEPE, pela disponibilidade e pela conversa sempre agradável.

Aos colegas de curso, pela trajetória acadêmica compartilhada.

À Tercina, que, além de colega de curso, foi também uma vizinha sempre prestativa e solidária durante minha permanência em Recife.

Ao Prof. Edson Silva, pela amizade e dicas sempre oportunas.

À Isabelle Braz, pela amizade e pela contribuição em minha formação acadêmica.

A Alyne e Clauber, desde a graduação, meus amigos tão queridos.

A Marlúcia e Sonja, minhas irmãs de comunidade em Fortaleza, pelo incentivo e solidariedade ao longo deste percurso.

A Adélia, César, Benilda, Daniêta, Glória e Vitória, por terem me acolhido em Recife e pela generosidade com que disponibilizaram todos os recursos da Casa Regional.

A Sonja, Francisca, Lourdinha, Orlane e Jesus, da Equipe Regional de Fortaleza, pelo apoio que tornou viável este empreendimento.

À Welma, pela amizade e incentivo constante.

À Casilda, pela presença amiga em todas as situações.

A todas as minhas irmãs MJC, família religiosa que, independente de onde eu esteja, sempre fará parte da minha história.

Aos meus pais, irmãos, irmãs e muitos sobrinhos; junto a vocês, encontro a energia e a disposição necessárias para viver intensamente.

Aos Potiguara da Serra das Matas pela amizade, acolhimento e colaboração ao longo de toda a pesquisa. Em especial, a Teka e Paulinho, em Mundo Novo; à família de Rosa e Antonio, na Viração, e à Marlúcia, no Jacinto, que me acolheram em suas casas durante minha permanência na Serra das Matas.

A Seu Guilebalde, Dona Dos Anjos e Mima pela hospedagem amigável na cidade de Monsenhor Tabosa.

Ao Chico Dimas, um colaborador de todas as horas.

A Pe. Gel, Siebra e Eudes pelo acolhimento tão fraterno na Casa Paroquial de Tamboril.

A Fernando Tremembé (COPICE), ao cacique João Venâncio (APOINME), a Weber Tapeba (APROINT), pela atenção dispensada.

À Margareth, pelo diálogo sempre produtivo.

À SEDUC, pelos dados cedidos, com destaque a Rosa Carlota e Socorro, que gentilmente sempre me atenderam.

Às funcionárias do CREDE 13, em especial Maria Lima e Bel, por facilitarem meu acesso às informações solicitadas.

Ao Sr Nemésio, administrador do NAL / CE da FUNAI, e aos demais funcionários, pelo atendimento cordial.

A Sérgio Brissac, antropólogo do Ministério Público, pelos dados cedidos.

Ao Beto, Abelardo, Ivo e Keilane, pela agilidade em disponibilizar os dados presentes no CDPDH.

Enfim, na impossibilidade de citar todos os nomes, minha gratidão a todos que direta ou indiretamente colaboraram para a efetivação deste trabalho.

Resumo

Esta dissertação é uma etnografia do processo de construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas, localizados nos municípios de Monsenhor Tabosa e Tamboril, no centro-oeste do estado do Ceará. Consiste, portanto, numa descrição do cotidiano e das trajetórias dos núcleos familiares que compõem esse grupo étnico. Procuramos evidenciar, neste trabalho, os múltiplos contextos de formação da identidade étnica Potiguara. Enfatiza-se a importância da mediação das agências externas no desenvolvimento da identidade Potiguara, revelando as relações que se estabelecem em vista da afirmação da etnicidade e do acesso aos direitos indígenas assegurados na Constituição Federal. Verificada a íntima relação entre etnicidade e direitos indígenas, bem como as implicações desta na identidade Potiguara, a análise efetuada privilegia a criação da escola indígena pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC, evidenciando como o grupo projetou sua indianidade através desta ação, demarcando uma nova fase, caracterizada pelo reconhecimento oficial presente na implantação da educação diferenciada. Como conclusão, é possível afirmar que a identidade Potiguara vai sendo construída a partir da relação entre o processo e o contexto das interações. Contrariando a crença na total liberdade dos atores sociais, essa construção está ancorada em uma realidade, ou seja, está condicionada por elementos culturais e históricos do grupo. Os dados utilizados nesta dissertação foram obtidos através da observação, a partir de uma pesquisa de campo durante os períodos de fevereiro a julho de 2006, junto aos Potiguara e algumas agências que atuam em seu meio.

Palavras-chaves: etnicidade – direitos indígenas – escola indígena

Abstract

This dissertation is an ethnography of the construction process of the Potiguara ethnicity way of the Serra das Matas, located in the districts of Monsenhor Tabosa and Tamboril, in the middle west of the state of Ceará. It consists, therefore of a description of the day-by-day life and ways of the family group that compose this ethnic group. We tried to put in evidence in this essay the multiple contexts of the formation of Potiguara ethnic identity. It emphasizes the importance of the cooperation of the external agencies in the development of the Potiguara identity, revealing the relationships that are formed in the light of an affirmation of ethnicity and of access to indigenous rights assured in the Federal Constitution. Once verified the intimate relationship between ethnicity and indigenous rights, as well as looking at the implications of this on the Potiguara identity, the analysis looks at the indigenous school created by the Secretary of Education of the state of Ceará, SEDUC, citing as evidence the way the group projected its indigenous way through this action, initiating a new phase characterized by the official recognition presented in the implantation of differentiated education. As a conclusion, it's possible to state that the Potiguara identity is being constructed from the relation between the process and the context of the interactions. Contrary to the belief in the total liberty of the social actors, this construction is based in a reality that is conditioned by cultural and historical elements of the group. The data used in this dissertation was attained through observation from research in the field using a survey during the periods of February to July of 2006 together with the Potiguara and some agencies that work in their area.

Key-words: ethnicity - indigenous rights - indigenous school

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

INTRODUÇÃO: situando a pesquisa, o campo e a construção dos dados.....	11
A escolha do objeto	12
O campo	15
A construção dos dados	22
CAPÍTULO I – EMERGÊNCIA ÉTNICA E DIREITOS INDÍGENAS	26
1.1 – A construção da identidade e etnicidade	27
1.2 – A emergência étnica	36
1.3 – Direitos e políticas indigenistas	40
1.4 - A educação escolar indígena no Ceará	47
CAPÍTULO II – OS POTIGUARA NA SERRA DAS MATAS.....	56
2.1 – Parentesco, residência e “afinidade”: múltiplos critérios de identificação	62
2.2 – Atividades produtivas	69
CAPÍTULO III – MEMÓRIA E IDENTIDADE	87
3.1 – Os filhos da Cuiã, a irmã da Cobra	89
3.2 – Os olhos d’água que foram entupidos.....	95
3.3 – A trajetória dos Potiguara na serra das Matas.....	100
CAPÍTULO IV – A EDUCAÇÃO DIFERENCIADA	117
4.1 – A criação das escolas indígenas	118
4.2 – Uma descrição das escolas Potiguara.....	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
BIBLIOGRAFIA.....	155

Lista de siglas e abreviaturas

ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista

AMIT – Associação Missão Tremembé

APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

APROINT – Associação dos Professores Indígenas Tapeba

APROV – Associação dos Produtores Rurais da Viração

BIRD - Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento

CDE – Conselho de Desenvolvimento da Educação

CDPDH – Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEC – Conselho de Educação do Ceará

CEP – Conselho de Ética na Pesquisa

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNE – Conselho Nacional de Educação

COPICE – Coordenação dos Povos Indígenas do Ceará

CPI – Comissão Pró-Índio

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CREDE 13 – Centro Regional de Desenvolvimento da Educação

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

DCs – Programa de Desenvolvimento Comunitário

DEMEC - Delegacia do MEC no Ceará

DERE - Delegacias Regionais de Educação

EMATERCE – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

ESPLAR – Centro de Pesquisa e Assessoria

FAT – Fundo de Amparo ao Trabalhador

FNE – Fundo Constitucional de Financiamento do Nordeste

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

FUNDESCOLA – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação

GT – Grupo de Trabalho

IDACE - Instituto do Desenvolvimento Agrário do Ceará
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INTA – Instituto Superior de Teologia Aplicada
IPECE – Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará
IPLACE – Instituto de Planejamento do Ceará
ISA – Instituto Socioambiental
LDB – Leis de Diretrizes e Base
MEC – Ministério da Educação e Cultura
NFE – Núcleo de Formação do Educador
OGs – Organizações Governamentais
ONGs – Organizações Não-Governamentais
ONU – Organizações das Nações Unidas
OPAN – Operação Anchieta
OXFAM – The Oxford Committee for Famine Relief
PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais
PI – Pastoral Indigenista
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PT – Partido dos Trabalhadores
RIS/CE – Rede de Intercâmbio de Sementes do Ceará
SEDUC – Secretaria de Educação do Ceará
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SUS – Sistema Único de Saúde
TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI – Temática Indigenista
UNEB – Universidade do Estado da Bahia
UFC – Universidade Federal do Ceará
UNEMAT – Universidade do Estado do Mato Grosso
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação
UNI – União dos Povos Indígenas
USP – Universidade de São Paulo
UVA – Universidade do Vale do Acaraú
VIGISUS – Vigilância do Sistema Único de Saúde

Introdução: situando a pesquisa, o campo e a construção dos dados

Aldeia Mundo Novo
Monsenhor Tabosa / CE



Casa de Teka
aldeia Mundo Novo
Monsenhor Tabosa / CE

Casa de Marlúcia,
aldeia Jacinto
Monsenhor Tabosa / CE



Margaret, da Pastoral Raízes Indígenas,
e indígenas de Poranga / CE

A escolha do objeto

Meu primeiro contato com os Potiguara da Serra das Matas foi em outubro de 2001, ocasião em que participei da Assembléia dos Povos Indígenas da Diocese de Crateús, realizada em Viração, no município de Tamboril. Fui acompanhando as lideranças indígenas das etnias Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, que ficam localizadas na Região Metropolitana de Fortaleza. Nesta ocasião, eu fazia parte da coordenação da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, que na época agia em parceria com o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos – CDPDH, dando assessoria técnica e jurídica aos povos citados. Nesse primeiro contato, não havia nenhuma pretensão minha de desenvolver uma pesquisa entre eles. Sobre minha participação na Pastoral Indigenista, posso afirmar que ela facilitou bastante o acesso aos espaços e às pessoas que compõem os grupos indígenas cearenses, porque, como integrante desta agência, fui imediatamente identificada como aliada da causa indígena.

Com o bacharelado em Ciências Sociais na UFC em curso, verifiquei que os estudos contemporâneos acerca dos indígenas contemplavam apenas os Tremembé e os grupos acima citados. Feita esta constatação, passei a refletir sobre a importância de pesquisar um grupo desprovido deste feito e assim colaborar na ampliação dos dados acerca dos índios no Ceará. Motivada por esta idéia, recordei meu primeiro contato com os Potiguara da Serra das Matas realizado na assembléia já mencionada. Lembrei-me de que, nesta ocasião, fiquei bastante impressionada com os relatos referentes ao processo de emergência étnica por eles empreendido. Na assembléia, os Potiguara da Viração anunciaram a retomada do grupo escolar pertencente à Prefeitura de Tamboril, local onde o evento foi realizado. Dotados de entusiasmo, os discursos informavam as batalhas travadas pelos indígenas com o poder público municipal e a conquista da escola indígena nas comunidades de Mundo Novo e Viração.

Foi, ainda, nessa assembléia que conheci Teka, uma das principais lideranças indígenas dos Potiguara da Serra das Matas. Ela, bastante acolhedora, convidou-me para conhecer a comunidade de Mundo Novo da qual faz parte. Agradei o convite, mas, naquele momento, faltou-me disposição e tempo para aceitá-lo.

Em Fortaleza, numa conversa com Alyne Silva Almeida, colega de curso, e Isabelle Braz, nossa orientadora, considerando as razões acima citadas, resolvemos visitar Monsenhor Tabosa e ver a possibilidade da realização de nossas pesquisas de graduação neste município.

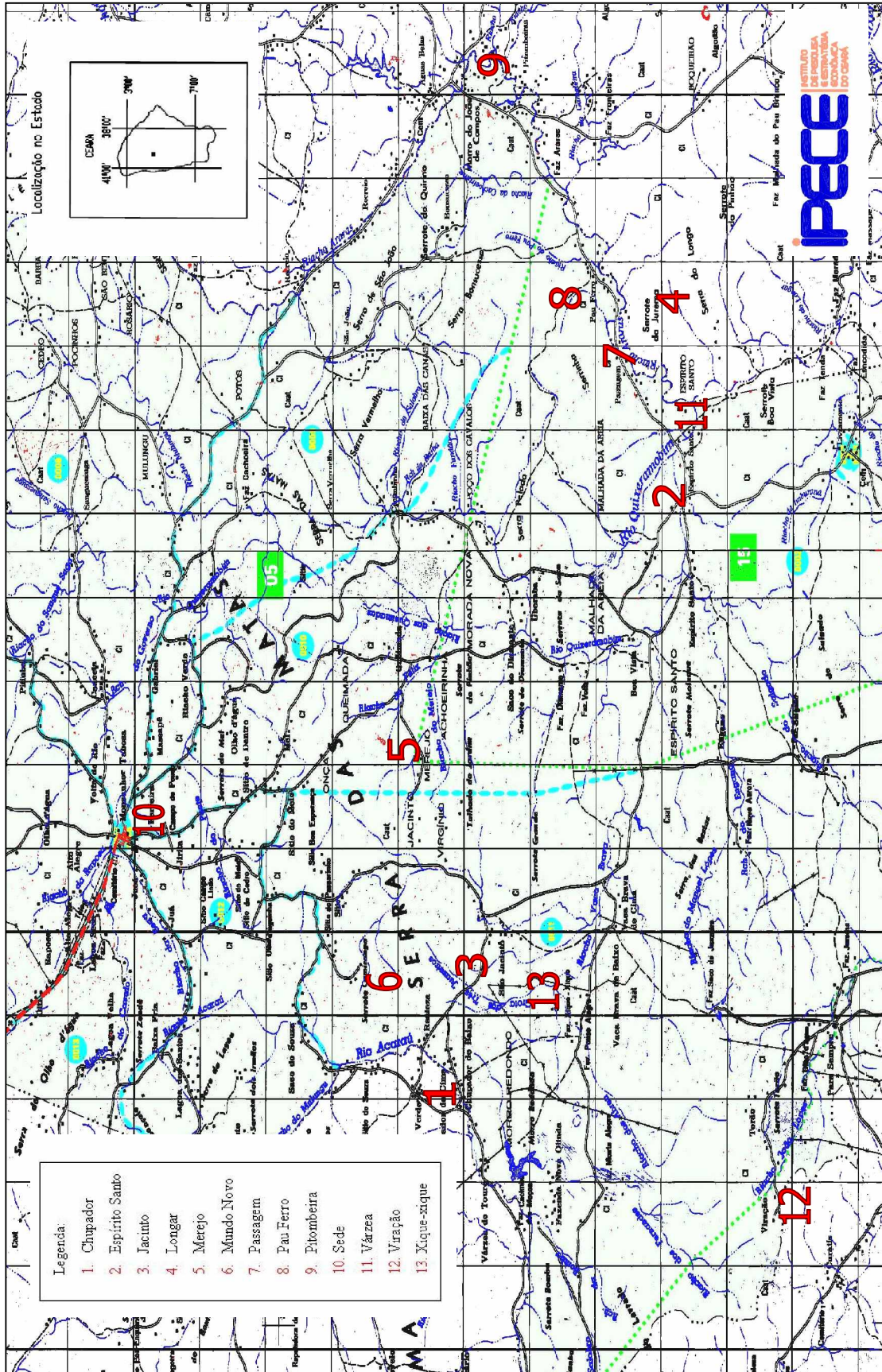
Em 13 maio de 2002, Alyne e eu chegamos a essa cidade pela primeira vez. Somente após o contato que durou uma semana, decidimos firmar a pesquisa, contemplando os dois grupos existentes: Alyne ficou com os Tabajara do Olho d'Água dos Canuto e eu com os Potiguara do Mundo Novo.

Em 28 de novembro de 2003, apresentei minha monografia: *Os Potiguara do Mundo Novo: estudo acerca de uma etnicidade indígena*. Para elaboração desse trabalho, o campo constou de três visitas a Mundo Novo: a primeira em maio de 2002, a segunda em outubro de 2002 e a terceira em agosto de 2003. Nas duas primeiras, permaneci uma semana e na terceira, 15 dias. A distância geográfica e minha profissionalização impediram-me de realizar um número maior de visitas. Para compensar essa ausência, estive presente em várias etapas do Curso de Formação do Magistério Indígena da SEDUC e em muitos eventos que contaram com a participação dos Potiguara ao longo dos anos de 2002 a 2004, tais como reuniões, assembléias, encontros de formação e manifestações.

Durante a pesquisa de graduação, embora tenha respondido a muitas das questões que me inquietavam, emergiram novas interrogações. Por ter privilegiado aspectos mais interiores da cultura e da identidade de uma das comunidades Potiguara, passei a sentir a necessidade de alargar o horizonte de compreensão, contemplando a existência Potiguara de forma mais situada, em processo, em relação com outros grupos indígenas e com agentes e agências externas.

Inicialmente a emergência Potiguara foi verificada nas localidades de Mundo Novo, Jacinto e Viração, habitadas respectivamente na sua maioria pelos núcleos familiares Paixão, Bento e Da Luz. Em outubro de 2003, quando lá estive, totalizavam 383 pessoas distribuídas em 84 famílias. Em julho de 2005, retornei ao campo, como aluna do mestrado em Antropologia da UFPE, com o objetivo de coletar mais alguns dados para elaboração do projeto de pesquisa. Nesta ocasião, verifiquei um aumento, bastante considerável em relação à visita anterior, nas adesões ao processo de emergência étnica, estendendo a presença Potiguara às localidades de Várzea, Pitombeira, Espírito Santo, Passagem, Longar, Chupador, Merejo, Passarinho; ao assentamento Xique-xique e à zona urbana do município de Monsenhor Tabosa. De acordo com os indígenas, o grupo passou a contar com 1.747 pessoas distribuídas em 327 famílias. A transformação ocorrida foi bastante significativa, resultando nas seguintes questões: O que mudou na Serra das Matas? Quem são as pessoas que agora integram a etnia Potiguara? Como, por que e em que circunstâncias acontecem as novas adesões? Que transformações elas provocam na configuração desse grupo étnico?

ALDEIAS POTIGUARA NA SERRA DAS MATAS



A afirmação da identidade e a reivindicação dos direitos indígenas, por parte dos Potiguara, resultaram na implementação de políticas voltadas às populações indígenas realizadas por agências estatais. Dentro do processo de emergência étnica do grupo, foi se evidenciando a importância da ação da Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC, com destaque para a implantação das escolas indígenas. Dessa constatação brotou a necessidade de uma maior atenção à ação desta agência, procurando perceber como os Potiguara situam as ações desenvolvidas pela SEDUC em sua realidade social e quais os efeitos destas ações na construção da etnicidade do grupo.

As questões apresentadas apontam para o objetivo geral desta pesquisa, que é compreender o processo de construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas. Diante da complexidade e do dinamismo presente neste processo, decidi continuar a investigação, expandindo a coleta de dados, além de Mundo Novo, a Jacinto e a Viração. O relato etnográfico empreendido nesta dissertação é, portanto, uma continuidade do trabalho iniciado e desenvolvido na minha graduação. E como tal, faz-se uso de dados acumulados ao longo de toda essa trajetória.

O campo

O modelo clássico de etnografia estabelecido na década de 1920 e desenvolvido a partir do encontro colonial já não se aplica à realidade atual. O antropólogo, conseqüentemente, não pode mais ser concebido como o profissional que se depara com membros de culturas isoladas ou semi-isoladas, os quais, após um período de contato, ele tinha autoridade de representar.

Por maiores que sejam as críticas e as mudanças no âmbito da Antropologia, o trabalho de campo e o relato etnográfico permanecem bastante atuais na construção do conhecimento nessa disciplina. Sobre eles gostaria de fazer algumas considerações. Como ponto de partida, baseei-me em Cardoso de Oliveira (1994). Embora suas reflexões se apliquem a todas as ciências sociais, ele situa a sua escrita na esfera da Antropologia.

Refletindo acerca da produção do conhecimento social, Cardoso de Oliveira problematiza os atos de olhar, ouvir e escrever como etapas constitutivas deste processo de produção. Afirma que os dois primeiros constituem atos preliminares do trabalho de campo e o último seria a configuração final desse empreendimento, ocasião em que o pensamento se exercita de forma mais cabal.

Sobre o olhar, destaca o processo de domesticação deste pela teoria ao longo do nosso itinerário acadêmico. Assim, a teoria funcionaria como uma espécie de prisma através do qual a realidade sofre uma espécie de refração, constituindo o “olhar etnográfico” devidamente sensibilizado e disciplinado para ver a realidade.

Mas o olhar não é suficiente para a construção do conhecimento. É necessário também ouvir. Sobre este, ainda afirma que se aplica o mesmo processo de domesticação. Considerando que na pesquisa há informações que só podem ser acessadas através de entrevistas, aponta a importância de se *saber ouvir*. O autor destaca, então, a necessidade da superação da relação pesquisador/informante presente em uma longa e arraigada tradição na literatura etnológica, que tem como marco de referência a obra de Malinowski. Sustenta que, somente transformando o informante em interlocutor, haverá espaço para uma nova modalidade de relacionamento: o diálogo, marcado pela capacidade de ouvir e ser ouvido. Desta nova relação surge o encontro etnográfico, ou seja, o espaço denominado pelos hermenutas de fusão de horizontes. Concluindo, “o ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, numa outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, 13).

Passando ao ato de escrever, esse autor evoca a formulação de Geertz (2002 [1987]), que distingue em duas etapas a investigação: O estando lá (*Being There*) e o estando aqui (*Being Here*). A primeira etapa equivale ao estar em campo; e a segunda, ao ato de trabalhar em seu próprio ambiente. O olhar e o ouvir fazem parte da primeira, enquanto o escrever, da segunda, que seria a mais alta função cognitiva.

As reflexões de Cardoso de Oliveira são bastante pertinentes, porém gostaria de retomar a primeira fase da pesquisa, caracterizada pelos atos de olhar e ouvir e fazer algumas apreciações. Vejamos. Em campo, é evidente a importância dessas duas faculdades no processo de obtenção dos dados, porém elas não dão conta da nossa percepção. Ao evidenciá-las, o autor desconsidera outras faculdades, tais como o paladar, o olfato e o tato, que são importantes na construção do nosso conhecimento. Ao privilegiar o olhar e o ouvir, ele realiza uma espécie de apagamento do corpo, atitude própria da modernidade (LE BRETON, 1985).

Quanto ao trabalho de campo, sintetizado por Cardoso de Oliveira nos atos de olhar e ouvir, gostaria de afirmar que o ato de conhecer se realiza a partir de todo o nosso corpo, com todas as suas potencialidades e/ou limitações sensoriais. Em outras palavras e aplicando minha própria experiência, conhecer os Potiguara da Serra das Matas foi um exercício e um

aprendizado constituído de olhar suas práticas sociais, ouvir seus discursos e a sonoridade que os envolve, degustar a sua comida, sentir os cheiros de seus corpos e ambientes e tocar a materialidade que os envolve e os constitui. Isso me leva a crer que o encontro etnográfico pressupõe o encontro dos corpos do pesquisador e do pesquisado, afinal o corpo é a condição primordial da existência humana.

O encontro etnográfico que conduz a experiência da fusão de horizontes envolve, portanto, todo o ser do pesquisador e do pesquisado. Desse modo, o conhecer-se como pesquisador é tão importante quanto conhecer o pesquisado e fazer-se conhecer por ele. A atenção a este dado faz uma grande diferença na construção do nosso conhecimento.

A fusão de horizontes não acontece instantaneamente. Na verdade, é um processo que envolve aprendizagem e que pressupõe a aquisição de uma certa competência e performance necessárias a uma relação dialógica, resultando na construção de um espaço compartilhado por pesquisador e pesquisado.

Nesse processo, a teoria é de suma importância, pois, como sustenta Cardoso de Oliveira, ela disciplina o nosso olhar e, na minha percepção, todo o nosso ser; porém por vezes se revela insuficiente diante do dinamismo dos acontecimentos. Isso pode ser verificado nos momentos em que nos deparamos com realidades que escapam do previsto. Nessas ocasiões, retornando ao corpo como instrumento de pesquisa, é preciso uma atenção aos corpos que falam através de postura, de gestos, de um sorriso e mesmo de uma expressão no olhar. Captados esses códigos, resta-nos apelar para o bom senso, a sensibilidade e, quem sabe, até para uma certa intuição. Por mais que alguns textos apontem para essa dimensão do trabalho de campo, não há uma teoria que contemple toda a complexidade desses momentos, o que conduz a uma constatação já feita por muitos: o campo traz consigo sempre o elemento surpresa da investigação.

Em minha pesquisa, experimentei isso claramente na definição do *locus* da coleta de dados. No projeto de pesquisa, o trabalho de campo contemplava duas etapas: a primeira junto aos Potiguara e a segunda junto às agências que atuam em seu meio. Na prática, as duas fases aconteceram simultaneamente e de acordo com as possibilidades e oportunidades. Para explicitar melhor como isso aconteceu, será feita agora uma descrição de meu percurso em campo.

A coleta de dados desta pesquisa foi iniciada em fevereiro, quando cheguei a Fortaleza e, não podendo viajar para Monsenhor Tabosa devido a questões pessoais, passei a recolher dados junto à COPICE, SEDUC e FUNAI. Sabendo que João Venâncio, cacique Tremembé e

atual coordenador da APOINME no estado do Ceará, estava na cidade, aproveitei para ter com ele uma conversa sobre a atuação desta agência. Feito isto, em 26 de fevereiro, segui para Monsenhor Tabosa.

Chegando a esse município, pensava em ir direto para Mundo Novo, mas, devido à troca de ônibus no meio do caminho, parte de minha bagagem seguiu para Nova Russas. Enquanto esperava por minha bagagem, resolvi visitar os Tabajara do Olho d'Água dos Canutos¹. Fui bem recebida por eles, contudo o conhecimento dos recentes conflitos entre estes e os Potiguara deixou-me apreensiva. Sabedora das divergências existentes entre os dois grupos, sempre procurei evitar qualquer atitude que pudessem ser considerada partidária. Conseqüentemente, o *controle das impressões*² tornou-se um desafio constante em nossas interações. Atentamente escutei tudo o que queriam me dizer sobre a conjuntura indígena local. Ao longo do relato, notei que eles esperavam um posicionamento de minha parte. Com certa dificuldade, procurei mostrar que, embora tivesse interesse em conhecer os fatos, não tinha nenhuma intenção ou condição de interferir nos acontecimentos. Mantendo o papel de pesquisadora e amiga, o máximo que podia fazer era expressar minha opinião sincera. Inicialmente, tive receio de que eles não entendessem ou aceitassem minha opção, mas, ao receber o convite para participar do acampamento que aconteceria no mês de abril, fiquei mais tranqüila, pois o interpretei como uma demonstração de aceitação de minha performance.

Uma vez de posse de toda a minha bagagem, no dia 28 cheguei a Mundo Novo. Como das outras vezes, fiquei hospedada na casa de Teka, professora e uma das lideranças de maior expressividade do grupo. Na comunidade, a casa dela é sempre referência para quem chega. Teka é solteira e mora apenas com Paulinho, seu filho adotivo. Devido às inúmeras atividades da comunidade e do movimento indígena, ela passa muito tempo fora de casa. A vida doméstica não lhe agrada muito. Minha chegada é motivo de alegria, pois quando lá estou, ajudo nos afazeres da casa e gosto de cozinhar, coisa que ela detesta.

¹ Ao longo da pesquisa de graduação, estabeleci uma relação de proximidade com os Tabajara do Olho d'Água dos Canutos. Embora Alyne tenha ficado com os Tabajara e eu com os Potiguara, nossas pesquisas foram realizadas em relativa parceria. Sempre que chegávamos a Monsenhor Tabosa, eu passava rapidamente pelo Olho d'água, e ela, por Mundo Novo.

² Goffman (1985[1959]) propõe a descrição e análise da interação social em termos dos meios pelos quais os indivíduos buscam controlar as impressões que os outros dele recebem. O controle das impressões é um aspecto integrante de qualquer interação social, sendo uma prerrogativa de sua continuidade. Aplicando esta abordagem à antropologia, a “pesquisa etnográfica pode ser vista como um sistema que envolve a interação social entre o etnógrafo e seus sujeitos” (BERREMAN, 1975, 141).

Fiquei em Mundo Novo até o dia 14 de março, quando então segui para Viração. Lá fiquei na casa de Rosa e Sr. Antonio Rufino, que são bastante acolhedores, o que fez com que eu me sentisse adotada por eles. Esta casa é mais povoada, além do casal, nela residem quatro dos seus sete filhos. Já os conhecia, pois quando participei, em 2001, da Assembléia dos Povos Indígenas de Região de Crateús, fiquei hospedada na casa deles.

No dia 29 de março, fui a Poranga encontrar com Margaret, da Pastoral Raízes Indígenas. Tornei-me amiga dela ao integrar a Pastoral Indigenista. Fiquei com ela três dias, durante os quais pudemos conversar bastante sobre o processo de emergência étnica dos indígenas no centro-oeste do Ceará e a atuação da Diocese de Crateús junto aos Potiguara da Serra das Matas.

Como precisava coletar alguns dados sobre as escolas indígenas no CREDE 13³, que fica localizado em Crateús, segui para esta cidade. Acatando a orientação de Margaret, resolvi visitar os grupos indígenas nela residentes. No dia 1º e 2 de abril, visitei rapidamente as etnias localizadas na zona urbana: os Potiguara, os Tabajara, os Kariri, os Tupinambá e os Kalabaça. Fiquei hospedada no bairro Maratoã, onde moram os Kariri, os Tabajara e os Potiguara. No dia 3, pela manhã, fui ao CREDE 13 e, após o almoço, segui com Cristina Kariri, rumo ao Monte Nebo, onde está localizada a Furna dos Cablocos. Há muito tempo desejava conhecer este lugar onde ocorreu o massacre de índios Potiguara, fato presente na memória dos Potiguara do Mundo Novo, pois parte dos Paixões, núcleo familiar predominante entre eles, vem desta região,

Infelizmente, quando lá chegamos, não foi possível visitar a Furna dos Cablocos, pois os Potiguara que residem na zona urbana de Crateús desejam retomar o seu *território originário* e, com esse intuito, ocuparam o assentamento Santa Rosa, localizado no distrito de Monte Nebo, desencadeando um conflito entre fazendeiros, assentados e indígenas. Sabedores da importância da Furna dos Cablocos para os indígenas, a família Sabóia, a atual proprietária dessas terras, proibiu qualquer visita a este local. Por ser um momento de muita tensão, fomos orientadas a não chegar até o assentamento ocupado. Ficamos em um distrito

³ Em 1996, as 14 Delegacias Regionais de Educação – DERE da SEDUC foram transformadas em 21 Centros Regionais de Desenvolvimento da Educação – CREDE, que passaram a articular e executar a política educacional do Estado nas regiões, junto aos Órgãos Municipais e Unidades Escolares, na busca da construção de uma rede única de ensino público. Na nova sistemática de trabalho, os CREDE passaram a desenvolver atividades administrativo-financeiras (gerenciamento de recursos financeiros, material e humano), de ensino (acompanhamento do processo ensino-aprendizagem) e gestão escolar (viabilização dos organismos colegiados, regularização das Unidades Escolares e realização de parceria). Além de Monsenhor Tabosa e Tamboril, onde estão localizados os Potiguara da Serra das Matas, o CREDE 13 tem como área de atuação os Municípios de Ararendá, Catunda, Crateús, Independência, Iporanga, Ipueiras, Nova Russas, Novo Oriente e Poranga.

denominado Filadélfia. Embora decepcionada, aproveitei para conversar com os parentes do Sr. Mariano Barata, descendente da única índia sobrevivente desse episódio. Ao longo de nosso contato, percebi que eles estão bastante amedrontados com as ameaças dos fazendeiros e assentados, o que fragiliza bastante a afirmação da identidade indígena.

Quando retornei a Crateús, as lideranças indígenas da Vila Vitória insistiram que eu conhecesse a situação do assentamento Nazário, também ocupado pelos indígenas Tabajara, Potiguara e alguns Kalabaça. Não pude aceitar o convite, pois o local ficava distante demais e com difícil acesso. Como não era possível fazer esta visita em um dia apenas, resolvi retornar a Viração. O fato é que fiquei com medo de estar me afastando do objetivo de minha pesquisa, já que ela não contemplava os indígenas de Crateús. E finalmente, o contato estabelecido já era o bastante para avaliar que o crescimento numérico dos indígenas, devido a novas adesões, não era um fenômeno específico da Serra das Matas. Isto se evidenciou principalmente no período em que estive com os Kariri. Estes, até bem pouco tempo atrás, tinham D. Tereza como sua única representante no estado do Ceará. Agora eles constituem pelo menos treze famílias.

No dia 4 de abril, à tarde, já estava de volta a Viração, onde fiquei até o dia 11, quando segui para o Jacinto. No dia 13, fui para Olho d'Água dos Canutos, pois resolvi aceitar o convite dos Tabajara para participar do acampamento por eles realizado. A lembrança do objetivo de minha pesquisa fez com que, em alguns momentos, pensasse em não ir, porém o fato de saber da importância desta atividade para o grupo e a lembrança de que este convite se repetia desde 2002, quando pela primeira vez estive nessa comunidade, fizeram com que me sentisse na obrigação de comparecer ao evento. Realmente, estar na cidade e não participar do evento seria algo bastante constrangedor para nossa relação.

O acampamento começou no dia 12, porém só cheguei ao local no dia 13, ficando até o final, dia 15, quando retornei a Jacinto. Nesta comunidade fiquei hospedada na casa de Marlúcia, professora e liderança da comunidade. Ela é solteira e mora sozinha numa casa que construiu próximo à casa de seus pais. Assim como Teka, ela pouco fica em casa. Como consequência, por várias vezes fiquei sozinha. Nessas ocasiões, aproveitei para revisar os dados acumulados até o momento. Haja vista a proximidade do fim da pesquisa, crescia o desejo de fazer uma síntese de todo o trabalho.

Nessa fase da investigação, senti a necessidade de extrapolar os limites do campo previstos no projeto de pesquisa. À medida que coletava os relatos alusivos à família Bento,

as referências à região da Várzea dos Bentos⁴ ficavam cada vez mais fortes. Percebi, então, que precisava ir até lá. Todos os sábados as lideranças das comunidades indígenas se reúnem para estudar, no período da tarde, em Jacinto. Combinei minha ida numa dessas reuniões. Não pretendia visitar os Gaviões, na localidade de Boa Vista, mas, como eles se ofereceram para me levar de moto, tornou-se indelicado não fazer a visita. Dia 22, à tarde, fui para Boa Vista, onde dormi. Dia 23, visitei Longar e Espírito Santo e, no dia 24, Várzea e Pau-Ferro. Ao final dessa empreitada, concluí que acertei em minha decisão. Embora o contato estabelecido tenha sido breve, foi o bastante para entender melhor a trajetória dos Bentos, os responsáveis pelo expressivo aumento dos indígenas na Serra das Matas.

No dia 25 de abril, regressei à localidade Jacinto. No dia 1º de maio, quando o pessoal do assentamento Xique-xique veio me buscar para uma reunião, estava muito cansada. O esforço de registrar o maior número possível de dados sobre a região da Várzea me deixou exausta. Senti o desejo de recusar o convite, que veio acompanhado de um pedido de ajuda. Eles desejavam escrever uma carta para o INCRA, o Ministério Público e a FUNAI, solicitando a intervenção destas agências, com vistas a solucionar o conflito existente em torno da escola indígena retirada do assentamento. Por um instante hesitei em aceitar, considerando os fatos de estar fisicamente indisposta, de já conhecer esse assentamento e a certeza de que dispunha das informações necessárias a uma reflexão acerca desse conflito envolvendo assentados e indígenas assentados. Mas cedi ao lembrar que, ao longo de toda a pesquisa, contei com a colaboração das mais variadas pessoas que compõem esta etnia. A gratidão pelo acolhimento e amizade recebida em suas casas, pelo tempo gasto nas entrevistas e pela paciência em me contar um mesmo fato por várias vezes fez com que a retribuição se tornasse uma obrigação. Ser identificada como pesquisadora e aliada, nesta ocasião, assim como em outras, não facilitou apenas o acesso aos dados necessários, mas gerou também uma obrigação de responder a algumas solicitações e dessa forma confirmar minha identidade.

Sobre a minha identidade de pesquisadora, ela despontou com a adoção dos procedimentos exigidos pelas diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, presentes na Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Segundo esta, toda pesquisa dessa natureza deverá respeitar os referenciais básicos da bioética, tais como a autonomia, não maleficência, beneficência e justiça, assegurando, assim, os direitos e os

⁴ A região da Várzea dos Bentos é composta pelas localidades de Várzea, Longar, Espírito Santo, Passagem e Pau-ferro. Essa denominação se deve ao fato de que todas são habitadas majoritariamente por esse núcleo familiar.

deveres da comunidade científica, dos sujeitos da pesquisa e do Estado. Desse modo, merecem destaque os efeitos do pedido da anuência coletiva, as explicações constantes sobre o objetivo, conteúdo e procedimentos da pesquisa e a solicitação da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE. A adoção de todos estes resultou na exaltação da pesquisa como um empreendimento científico. Conseqüentemente, minha identidade de pesquisadora passou a ter uma maior evidência nos contatos estabelecidos.

No dia 3, fui novamente a Crateús, porém desta vez com o objetivo de colher mais alguns dados junto ao CREDE 13. No dia seguinte, retornei a Mundo Novo, pois precisava conferir dados sobre as escolas indígenas. Nesta comunidade reside a diretora, a secretária e a coordenadora da Escola Povo Caceteiro, à qual estão nucleadas todas as salas de aula das demais aldeias.

Como na zona urbana de Monsenhor Tabosa vivem cerca de 80 famílias procedentes de Mundo Novo, Jacinto e região da Várzea, sempre que descia até à cidade para comprar comida, remédio, efetuar algumas ligações telefônicas e acessar e-mail, aproveitava para estabelecer contato com essas pessoas. Percebendo a riqueza das informações coletadas nestas ocasiões, segui para a cidade no dia 13, com o objetivo de explorar ainda mais essa fonte de dados. Em 15 de maio, finalizei a pesquisa na Serra das Matas e retornei a Fortaleza, onde passei a transcrever as fitas cassetes e a coletar mais alguns dados junto à SEDUC, FUNAI, COPICE, APOINME, IDACE e ao Ministério Público Federal. Sentindo a necessidade de situar historicamente os dados presentes na memória dos Potiguara passei a freqüentar o Arquivo Público do Ceará na busca de dados. Esta etapa foi encerrada no final de junho, quando retornei a Recife e continuei a transcrição das fitas, a análise e a seleção dos dados e a escrita desta dissertação.

A construção dos dados

Em todo o trabalho de campo acima relatado, a observação foi uma atitude eficaz para coleta de dados. Através dela estive atenta à objetividade e subjetividade presente nos encontros etnográficos realizados, considerando sempre nossos corpos (pesquisadora/pesquisados) como suporte de signos sociais, sendo, portanto, de grande relevância para a compreensão dos fenômenos socioculturais presentes no processo de emergência étnica dos Potiguara.

Além do diário de campo, fiz uso de cadernetas e papéis avulsos, em que pude fazer minhas anotações, registrar impressões momentâneas e construir ensaios interpretativos, possibilitando a construção de uma memória que, por muitas vezes analisada e posteriormente selecionada, se tornou imprescindível à construção desta dissertação.

Sobre a coleta de dados junto às agências, fiz uso de entrevistas semi-estruturadas com seus agentes, com vistas a possibilitar o conhecimento de sua composição, de suas atividades e dos recursos por elas utilizados.

Como técnica de coleta de dados junto aos Potiguara, fiz uso da Entrevista Narrativa – EN, que tem por princípio básico reconstruir acontecimentos sociais a partir da perspectiva do informante. Considerada uma forma de entrevista não estruturada de profundidade, ela emprega um tipo específico de comunicação cotidiana, o contar história, indo além do esquema pergunta e resposta (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2003). Nela a entrevista se processa em quatro fases: 1) *iniciação*: explicação da pesquisa e da entrevista ao informante, leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, exigido pelo Conselho de Ética na Pesquisa – CEP, pedido de permissão para gravar e apresentação do tópico inicial que servirá de base para a narração; 2) *narração central*: sem interrupção até que o entrevistado sinalize que terminou; 3) *fase dos questionamentos*: formulação de perguntas, tais como o que aconteceu antes/depois/então? Utilizar expressões do informante na construção das questões e jamais apontar contradições na narrativa; e 4) *fala conclusiva*: o gravador é desligado. Continua-se a conversa de forma descontraída, prestando atenção aos comentários informais acerca da narrativa.

Educação e escola indígena, Identidade indígena e Terra foram os tópicos iniciais utilizados. Esta escolha se efetivou na medida em que percebi que estes eram temas dotados de uma amplitude capaz de produzir narrativas longas que partiam de uma situação inicial, passavam por acontecimentos passados, os quais possuíam significância pessoal e comunitária, levando à situação atual.

Como previsto nesta técnica, a análise dos dados coletados realizou-se através da análise temática de acordo com os tópicos iniciais acima mencionados. Estes resultaram na construção de um referencial de codificação, a partir da transcrição literal das narrativas; de sua redução em parágrafos e frases sintéticas; que foram reduzidas a palavras-chave. Tal processo possibilitou a criação de categorias que foram ordenadas em um sistema de categorização geral de todas as ENs da pesquisa. O produto final consistiu em uma interpretação das entrevistas, a partir da junção das estruturas de relevância do informante

com a da pesquisadora, ou seja, a fusão de horizontes do informante e da pesquisadora. Deste processo brotou o esquema geral que orienta a escrita desta dissertação.

As ENs foram realizadas primordialmente com as lideranças Potiguara que estão diretamente relacionadas ao processo de emergência étnica do grupo e às ações desenvolvidas pelas agências, tais como os professores e os membros das coordenações e dos conselhos. Contemplaram, também, algumas pessoas que demonstraram potencial narrativo significativo.

Ainda entre os Potiguara, realizei entrevistas semi-estruturadas. Nelas o diálogo empreendido foi mais livre, deixando a conversa transcorrer com uma certa espontaneidade.

O gravador e a máquina fotográfica foram recursos bastante empregados. Ambos foram utilizados apenas mediante o consentimento dos pesquisados. O gravador permitiu o registro na íntegra das falas, bem como a contemplação por várias vezes das sonoridades dos discursos. Assim como na graduação, este recurso revelou-se bastante eficaz, na medida em que, após a transcrição das fitas cassetes e a análise das falas, por vezes os fatos mostravam-se confusos e contraditórios. Para solucionar esta limitação, o contato era retomado e a entrevista repetida.

O uso da fotografia se fundamenta na crença de que ela contribui para a compreensão da descrição etnográfica, uma vez em que fornece índices, embora incompletos, da realidade.

Se o encontro etnográfico consiste em um relato de experiências vividas e compartilhadas, fotografias, enquanto meios e produtos desta experiência, fornecem pronunciamentos visuais dos indivíduos portadores e criadores de suas culturas e do etnógrafo que recria um universo de sentido (BITTENCOUT, 1994, 238-239).

Ela é, ainda, um meio pelo qual o encontro humano, que forma a base da etnografia, é destacado e posicionado em uma moldura de significados. A interpretação das imagens que proponho será uma reconstrução do contexto cultural e social no qual o encontro ocorreu e dos indivíduos nele envolvidos.

Acampamento dos Tabajara
do Olho d'Água dos Canutos
Monsenhor Tabosa / CE





Cozinha do acampamento
dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos
Monsenhor Tabosa / CE

Momento de espiritualidade no acampamento
dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos
Monsenhor Tabosa / CE



Índia Potiguara do Monte Nebo,
residente no distrito Filadélfia,
Crateús / CE

D. Tereza, índia Kariri,
e seu esposo, índio Tabajara;
residentes na periferia de Crateús / CE



Capítulo I – Emergência étnica e direitos indígenas

Reunião das professoras indígenas,
em Jacinto



Encontro das lideranças indígenas,
em Grota Verde

Comemoração do Dia do Índio
no centro de Monsenhor Tabosa / CE



Elisa, professora Potiguara da Viração

1.1 – A construção da identidade e etnicidade

No cenário contemporâneo, já não é mais possível abordar a formação das identidades contemplando apenas aspectos locais, uma vez que ela acontece de forma multilocalizada (Agier, 2001; Bauman; 2001; Castells, 2002; Hannerz, 1997 e Marcus, 1991). Considerando a emergência dos Potiguara na Serra das Matas, pode-se afirmar que ela faz parte de um processo maior de emergências indígenas presentes, de forma mais acentuada, na região Nordeste; estas, por sua vez, estão relacionadas a outras emergências efetuadas no cenário nacional, tais como a dos quilombolas e das “novas etnias”. Como um fenômeno mais amplo, todas essas emergências estão inseridas numa escala maior de afirmações de identidades diferenciadas presentes nas mais variadas sociedades. Por ser um fato de grande extensão, necessita de um arcabouço teórico apropriado, capaz de fazer compreender a construção dessa etnicidade de forma situada, em processo e em relação. Vejamos as possibilidades aqui adotadas.

Segundo Castells (2002), uma nova forma de sociedade foi introduzida pela revolução da tecnologia da informação e pela reestruturação do capitalismo, a *sociedade em rede*. Essa nova forma de organização social penetra em todos os níveis da sociedade. Na contramão deste processo, emergem novas identidades coletivas, reivindicando o reconhecimento de sua alteridade. Em outras palavras, contrariando as previsões de que o mundo globalizado resultaria na homogeneização das identidades e culturas, a afirmação de identidades diferenciadas é um fenômeno consolidado e em contínua expansão. Com otimismo, refletindo sobre este fenômeno, afirma que “vivenciamos o avanço de expressões poderosas de identidades coletivas que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em função da singularidade cultural e do controle das pessoas sobre suas próprias vidas e ambientes” (CASTELLS, 2002,17).

Identidade, para ele, considerando os atores sociais, equivale ao processo de construção de significado com base em um atributo cultural e/ou conjunto de atributos culturais inter-relacionados, que prevalecem sobre outras fontes de significado. Sua construção se faz a partir do uso da matéria-prima fornecida pela História, Geografia, Biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Todos estes aspectos são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado

em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como a sua visão de tempo/espço.

Considerando que as identidades são forjadas em contextos marcados por relações de poder, Castells propõe três formas e origens de identidades: 1) *identidades legitimadoras*: implementadas pelas instituições dominantes em vista de expandir sua dominação em relação aos atores sociais; 2) *identidade de resistência*: criadas por atores sociais que estão em posição desvalorizadas ou discriminadas e que são contrários à demarcação atual, criando resistência com princípios diferentes ou opostos à sociedade; e 3) *identidades de projeto*: produzidas por atores que se utilizam dos materiais culturais acessíveis para redefinir sua posição na sociedade.

Sobre esta tipologia, afirma que identidades que começam como resistência podem acabar resultando em projetos ou tornar-se dominantes nas instituições da sociedade, transformando-se em identidades legitimadoras. Estamos, portanto, diante de um processo dinâmico de formação das identidades, algo bastante evidenciado nas teorias sociais.

Cada tipo de identidade leva a um resultado distinto em termos de constituição das sociedades. A identidade legitimadora dá origem a uma sociedade civil, ou seja, um conjunto de organizações, instituições e atores sociais estruturados e organizados, reprodutores da identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural. A identidade de resistência resulta na formação de comunas, ou comunidade. E finalmente, a identidade de projeto produz sujeitos, segundo a definição de Alain Touraine:

Chamo de sujeito o desejo de ser um indivíduo, de criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo o conjunto de experiências da vida individual...A transformação de indivíduos em sujeitos resulta da combinação necessária de duas afirmações: a dos indivíduos contra as comunidades, e a dos indivíduos contra o mercado (TOURAINÉ, *apud*, CASTELLS, 2002,26).

A formulação de Castells é de grande amplitude. Com sua tipologia identitária, ele pretende abarcar todas as manifestações identitárias atuais. Numa crítica positiva a esta produção, Cardoso afirma que “sua contribuição foi oferecer uma explicação abrangente, instigante, que renova a teoria da mudança social e apresenta uma visão totalizante que engloba as transformações tecnológicas, a cultura e a sociedade” (CARDOSO, 2002,10).

É importante destacar que seu conceito de *sociedade em rede* é bastante oportuno para o entendimento dos fenômenos sociais na atualidade. No meu caso, como minha pretensão é

entender a emergência Potiguara de forma situada, em processo e em relação, ele se torna bastante útil, na medida em que me permite contemplar as redes que se formam entre os Potiguara, outros grupos indígenas e agentes e agências externas, possibilitando, assim, a afirmação de sua etnicidade e o acesso aos direitos indígenas.

Hannerz é outro autor bastante oportuno para o meu empreendimento. A partir da análise de três palavras-chave – *fluxo, fronteiras e híbridos* - para a Antropologia, ele realiza uma verdadeira investigação da genealogia do vocabulário utilizado pela antropologia transnacional. Consegue situar o lugar ocupado pelos estudos sobre a globalização na história das idéias antropológicas, partindo do pressuposto de que as interconexões nunca estiveram ausentes das preocupações dessa disciplina.

Iniciemos a apreciação deste autor com o conceito de *cultura em fluxo*, o qual é bastante apropriado para a análise da cultura como dimensão temporal, ou seja, como processo de movimentos constantes que permitem sua recriação. É através destes movimentos que os significados e as formas significativas tornam-se duradouras. “E para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiência com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira, discuti-la e transmiti-la)” (HANNERZ, 1997,12).

Mas os fluxos não são sempre constantes. Em alguns lugares ele estaciona, configurando assim o *limite cultural*. Nas palavras do autor, “se o fluxo cultural estaciona de algum modo em algum lugar, onde existe uma descontinuidade na distribuição de significados e/ou formas significativas entre indivíduos e relações sociais, então identificamos um limite cultural” (HANNERZ, 1997,12).

Quanto à noção de limite, ele apresenta alguns problemas em sua aplicação, quando entendida como uma linha nítida mais ou menos contínua de demarcação. Isto se evidencia quando aplicada à diversidade cultural, principalmente as evidenciadas no presente. Considerando esta limitação, o autor evoca e relaciona duas metáforas geográficas, *fronteira* e *zona fronteira* [*Borderland*], apresentando uma preferência pela segunda, que, para ele, não implica linha nítidas, e sim regiões, nas quais uma coisa gradualmente se transforma em outra e onde há indistinção, ambigüidade e incerteza.

A liberdade da zona fronteira é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteira, há espaço para a ação [agency] no manejo da cultura (HANNERZ, 1997, 24).

Retomando a afirmação das identidades como fenômeno social, é bom que se diga, este é um tema bastante recorrente em nossa disciplina, sendo que na atualidade ele está em alta. Assim, vivemos um momento caracterizado pelo desejo de atribuir identidade a todos. Hall (2000) afirma que nos últimos anos podemos observar uma verdadeira explosão discursiva em torno do conceito da identidade. Como consequência, ele vem sofrendo severas críticas, que afastam cada vez mais a possibilidade de contemplar a identidade como algo original ou integral.

Neste processo discursivo, gostaria de chamar atenção para a íntima relação que se estabelece entre cultura e identidade, facilmente constatada nas abordagens dessa natureza. A perspectiva de cultura adotada traz sempre implicações diretas no conceito de identidade que se assume, sendo a relação inversa também verdadeira, ou seja, investigações que adotam perspectivas que contemplam a cultura com uma segunda “natureza”, como uma herança que nos envolve e define, geralmente vêm acompanhadas da concepção de identidade relacionada à descendência de um grupo originário, ao qual o seu portador estaria vinculado por laços biológicos ou culturais.

A perspectiva culturalista é um bom exemplo dessa adoção, pois ao privilegiar a existência de uma herança cultural, ela determinou o processo de socialização do indivíduo, relegando este à posição de simples receptor de modelos culturais impostos pela coletividade da qual fazia parte. Pesquisas norteadas por esta visão resultaram na busca de atributos culturais evidenciados como base da essência da identidade coletiva.

Algo que merece destaque nos estudos acerca da identidade é o velho e permanente dilema estabelecido entre a perspectiva *objetivista* e a *subjetivista*. Na primeira se enquadram as produções que definem a identidade como um conjunto de traços considerados objetivos, tais como origem comum, língua, religião e território; estes, por sua vez, determinam a autenticidade da identidade do indivíduo ou do grupo.

Na perspectiva subjetivista, encontram-se todas as abordagens que vêem a identidade como uma escolha feita a partir de um sentimento de vinculação, ou de identificação, a uma coletividade. Esta privilegia as representações que os indivíduos fazem da realidade social. Como consequência, estamos diante de uma identidade flutuante, pois permite variações a partir das escolhas efetivadas.

Como críticas mais contundentes a tais perspectivas, temos: a primeira foi acusada de naturalizar as identidades, e a segunda, de reduzi-las a uma simples escolha.

Para sair deste impasse, vem sendo adotada a perspectiva *relacional* ou *situacional*, que vê a identidade como uma construção edificada em meio às relações de contato estabelecidas pelos atores sociais. Em conseqüência, a identidade existe frente a uma outra, resultando sempre de uma relação dialética. Pode-se afirmar ainda que a identidade se constrói no interior de contextos sociais, nos quais são determinadas as posições dos agentes sociais, bem como suas escolhas e representações. Finalmente, a identificação e diferenciação nesta abordagem andam de mãos dadas.

Considerando a identificação, ela se tornou um conceito bastante utilizado nos chamados estudos culturais. Empréstada da psicanálise, a identificação vem dar conta do processo pelo qual nos identificamos com os outros, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação; seja como resultado de supostas similaridades (WOODWARD, 2000). Pela dimensão processual que ela contempla, este pode ser um conceito bastante útil ao entendimento do atual processo de construção da etnicidade aqui analisado.

Para encerrar as considerações, gostaria de chamar a atenção para os aspectos multidimensionais da identidade. Uma vez que a identidade é uma construção social que faz parte da complexidade do social e cultural, não podemos restringi-la a um fenômeno unidimensional. Mais do que nunca, precisamos atentar para a plasticidade que resulta das interpretações e manipulações diversas da identidade. Considerar esta maleabilidade significa conceber as denominadas *estratégias de identidade*, um caminho para se chegar a um destino, ou seja, um indivíduo ou grupo manifesta sua identidade motivado por interesses materiais e/ou simbólicos.

Não podemos esquecer que o uso das estratégias é limitado por fatores como a situação social, a relação de poder existente e as manobras adotadas pelos outros. A identidade flutua entre dois pólos, o da auto-identificação e o da identificação imposta pelos outros. Feitas estas apreciações, passemos à análise da etnicidade, o tipo de manifestação identitária de maior relevância para esta produção.

O tema da etnicidade tem sido bastante recorrente não apenas nas ciências sociais, o que faz com que ele seja contemplado nas mais variadas perspectivas. Conseqüentemente, construiu-se, a partir da década de 1970, uma considerável bibliografia⁵, que possibilita vislumbrar a movimentação teórica que envolve este tema.

⁵ Para uma boa análise das teorias de etnicidade e indicação bibliográfica ver Hutchinson & Smith (1996) e Poutignat & Streiffe-Fenart (1998).

No Brasil, os estudos de etnicidade têm como referencial mais recorrente o texto *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, de Barth (2000 [1976])⁶. Este antropólogo norueguês possui uma visão interacionista, que chama a atenção para os equívocos muitas vezes presentes nas reflexões feitas à luz da teoria de aculturação que foram incapazes de perceber que as fronteiras étnicas com suas distinções são possíveis justamente pela intensa interação social entre os grupos. Dessa forma, produziu um enfoque relacional no qual as “fronteiras étnicas” passam a ser o espaço central de investigação da organização dos grupos étnicos. Em consequência desta abordagem, vem a aceitação da flexibilidade nas fronteiras étnicas como uma característica. Grupo étnico passa a ser considerado um “tipo organizacional”, no qual seus membros se identificam e são identificados.

A influência barthiniana pode ser verificada desde a produção de Cardoso de Oliveira, no final da década de 1970, quando este assimila a definição de grupo étnico por aquele antropólogo proposta e passa a assumir a idéia de “identidade contrastiva”, na qual o processo de identificação aparece unicamente pelo contraste (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, 36).

Nas abordagens hoje consideradas estudos de etnicidade, Cardoso de Oliveira pode ser considerado um pioneiro. Ao longo da década de 1960, ele coordenou as pesquisas que faziam parte do projeto *Estudos de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil*,⁷ contemplando as questões do contato interétnico e da mudança social. Relevantes para nossa disciplina, os estudos do contato interétnico podem ser considerados a contribuição mais original da antropologia brasileira⁸.

Retomando o uso de Barth, esta recorrência recebe críticas bastante pertinentes, uma vez que esta repetição, além de resultar num empobrecimento das análises, por vezes tem se revelado insuficiente frente ao dinamismo presente na etnicidade indígena.

Menos recorrente que Barth, Cohen (1978 [1974]) também é um autor bastante utilizado no Brasil. Ele adota a categoria etnicidade como dimensão política de grupos organizados informalmente com base em atributos e num idioma étnico, de modo a atuarem como “grupo de interesse” em relação à sociedade envolvente.

Thomas Eriksen, gostaria de destacar, se apresenta como uma boa opção para a análise deste fenômeno. Para ele, etnicidade se refere ao relacionamento entre grupos que se

⁶ Para a leitura crítica do conceito de etnicidade na obra de Barth, ver Villar (2004).

⁷ Para um maior conhecimento deste projeto, ver Corrêa (1995) e Peirano (1999 e 2000).

⁸ Hoje estes trabalhos têm continuidade nos estudos realizados por João Pacheco de Oliveira (1999) sobre territorialização, Antonio Carlos de Souza Lima (1995) sobre o indigenismo como conjunto de ideais relativos à inserção de povos indígenas em estados nacionais e Stephen Baines (1991) para a relação entre grupos indígenas e a Fundação Nacional do Índio – FUNAI (PEIRANO, 2000,9).

considerem e são considerados como culturalmente distintos (ERIKSEN, 2002, 4). Assim, dois grupos podem até ser iguais em sua forma cultural, porém, na medida em que se considerem distintos, eles passarão a agir de modo a encontrar diferenças voltadas a fundamentar esta diferenciação. Dois grupos podem, ainda, ser culturalmente diferentes, sem que entre eles se desenvolvam relações interétnicas, o que acontece caso não haja consciência da distinção necessária à configuração da etnicidade.

Muitos acreditam, equivocadamente, que um grupo étnico possui sempre características distintas dos outros grupos que o cercam e que por isto são culturalmente diferentes. Entretanto, para que um grupo seja diferente basta que ele se considere como tal.

Ainda segundo Eriksen, a interação é indispensável à configuração de um grupo étnico, uma vez que ethnicity “is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction” (ERIKSEN, 2002,12).

Eriksen defende, ainda, a necessidade de atenção à relação entre cultura, história e etnicidade, em oposição ao equívoco da crença na total liberdade dos atores sociais na construção da identidade étnica. Assim ele rejeita as abordagens instrumentalistas da etnicidade que, ao privilegiarem a dimensão relacional e política da etnicidade, criaram uma falsa noção. Segundo ele, é preciso considerar que as escolhas são condicionadas por elementos históricos e culturais dos grupos.

A partir de sua experiência de trabalho de campo na Ilha Maurício, em 1986, e em Trinidad, em 1989, ele defende a importância do contexto das interações que, segundo sua análise, tem sido negligenciado pelas abordagens que se fecham na análise do processo, por isso ele alerta que o contexto é constituído anteriormente à interação (ERIKSEN, 1991).

Como as relações interétnicas são caracterizadas por tensões, faz-se necessária uma reflexão acerca da relação que se estabelece entre etnicidade e conflitos. Brown (1999), em sua análise sobre as causas e as implicações do conflito étnico, nos alerta para o uso equivocado do termo, muitas vezes adotado para nomear conflitos que não são de natureza étnica.

Partindo da definição de comunidade étnica, formulada por Anthony Smith, esse investigador afirma que esta é uma população que possui denominação própria, mito ancestral comum, memória e elementos culturais compartilhados, referência territorial ou *homeland* histórica e solidariedade coletiva. Por conseguinte, para que um grupo possa ser considerado étnico, ele deve: 1) possuir um nome, pois a falta de um nome reflete uma identidade coletiva

insuficientemente desenvolvida; 2) acreditar em uma ancestralidade comum que não se limita a laços genéticos; 3) compartilhar de uma mesma memória histórica; 4) ter uma cultura compartilhada, geralmente baseada em elementos como a língua, religião, leis, costumes, instituições, vestuário, música, arquitetura e alimentação; 5) sentir-se parte de um território específico; e 6) pensar-se como uma coletividade, ou seja, os indivíduos que deles são membros devem se pensar parte ou, ainda, possuir a autoconsciência de sua pertença.

Definido grupo étnico, conflito étnico obviamente “is a dispute about important political, economic, social, cultural or territorial issues between two or more ethnic communities” (BROWN, 1999, 82). Considerando tal definição, é necessário destacar que a concepção de Smith, na qual Brown se baseia, é bastante ampla, o que possibilita a inclusão de vários conflitos, porém devemos estar atentos para o fato de que muitas disputas domésticas e guerras civis não possuem caráter étnico.

A partir de estudos acadêmicos desenvolvidos, Brown apresenta três níveis de análise das causas de conflito étnico: *sistêmico*, *doméstico* e *perceptivo* (BROWN, 1999, 83). No *sistêmico*, para que um conflito aconteça, é necessário que os grupos envolvidos estejam próximos, que haja uma disputa de interesses e que eles se sintam ameaçados em sua segurança. Estes conflitos acontecem quando as autoridades nacionais, regionais e internacionais são consideradas fracas, gerando dúvidas quanto a sua capacidade de garantir a segurança dos grupos envolvidos.

No *doméstico*, verifica-se que muitos conflitos étnicos se iniciam como decorrência da dificuldade do Estado em responder aos interesses de seus membros. Diante de um nacionalismo fraco, as probabilidades de existência destes conflitos são maiores. Nestes casos, eles resultam na formação de um nacionalismo étnico, solo fecundo para a proliferação de partidos políticos organizados a partir de ideais étnicos.

No *perceptivo*, percebe-se que os conflitos étnicos se fundamentam em “falsas histórias” acerca do outro grupo. As histórias que alimentam estas percepções são distorcidas e exageradas. Durante sua transmissão, elas vão se transformando e alimentando os preconceitos e as discriminações.

Quanto a uma explicação das causas do conflito étnico, não há uma clareza; não se sabe ao certo por que alguns são mais intensos que outros e por que as hostilidades se iniciam, contudo é bom lembrar que, é necessário os grupos estarem perto para que eles aconteçam e que as autoridades, por serem fracas, não garantam a sua segurança.

Em termos de implicações, Brown apresenta três possibilidades para a resolução dos

conflitos étnicos: “peaceful reconciliation, peaceful separation, and war. In other words, groups might agree to live together, agree to live apart, or fight for control of the situation” (BROWN, 1999, 89).

Quando os conflitos se transformam em guerras, em alguns casos surge a necessidade de intervenções, o que se explica pelos imperativos morais e pela ameaça aos interesses estratégicos dos poderes exteriores ou da comunidade internacional como um todo. O uso de armas de destruição em massa, o problema dos refugiados, os efeitos de uma reação em cadeia, o envolvimento de adeptos próximos, a intervenção externa são outras implicações que resultam no aumento da proporção do conflito.

Como a probabilidade e a intensidade de um conflito étnico são determinadas por vários fatores, as recomendações voltadas à sua resolução são um desafio, mas algumas são apresentadas. No nível sistêmico, por ser a insegurança um aspecto fundamental, os esforços devem estar voltados à garantia da segurança dos grupos envolvidos. No nível doméstico, aponta-se para uma atuação de poderes exteriores, incentivando e possibilitando a construção de estados eficazes, o desenvolvimento de instituições políticas representativas e a ênfase no respeito à diversidade cultural, resultando na construção de estados multiétnicos. As sanções externas de natureza diplomática, econômica e bélica são também importantes, na medida em que propiciam o desenvolvimento e a criação de padrões de direitos das minorias. No nível perceptivo, os poderes externos devem colaborar com o desenvolvimento de histórias dotadas de uma visão positiva dos grupos envolvidos.

Para concluir, Brown apresenta reflexões bastante oportunas ao entendimento da relação que se estabelece entre etnicidade e conflitos. Seu ponto de vista é bastante claro e objetivo, porém, numa crítica à sua abordagem, pode-se afirmar que suas formulações são muito amplas e globais, o que gera dúvidas quanto à sua validade, considerando a complexidade e a especificidade de cada conflito étnico.

Feitas as considerações sobre a construção da identidade e a etnicidade, faz-se necessária a apresentação de alguns dados sobre o fenômeno da emergência étnica presente na sociedade brasileira, a fim de possibilitar uma compreensão situada da construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas.

1.2 - A emergência étnica

No Brasil assistimos a um número crescente de grupos sociais reivindicando o reconhecimento de sua alteridade. Desde a década de 1970, temos os “remanescentes indígenas” e, desde 1990, os “remanescentes quilombolas”. Estas emergências revelam uma estreita relação entre cultura e política, resultando no que se pode chamar de *eticização da política* (ARRUTI, 2002).

Mais recentemente, segundo Almeida (2002), outras identidades coletivas, tais como as quebradeiras de coco-babaçu, as artesãs de arumã do Rio Negro, os seringueiros e os castanheiros, os ribeirinhos e os atingidos por barragens, estão se afirmando. Coetâneas do movimento quilombola, elas com ele coexistem em termos de mobilização étnica. Considerando os processos de emergências étnicas em curso, o estudioso chama a atenção à complexidade da composição daqueles que incorporam uma identidade coletiva para mobilização e luta, apontando uma abrangência que vai além do critério morfológico ou racial. A fim de exemplificar esta complexidade, evoca sua experiência de campo, falando de agentes sociais de ascendência indígena que se mobilizam e autodefinem como pretos, sendo o inverso também verificável.

Concebendo essa complexidade, Almeida apresenta a necessidade de um deslocamento do foco de análise para as práticas e as representações dos que compõem as coletividades. Como os grupos sociais chamados “remanescentes” se auto-afirmam passa a ser um dado elementar, uma vez que foi por esta via que se construiu a identidade coletiva. Em outras palavras, atualmente, para se compreender o significado de quilombo e o sentido dessa mobilização que está ocorrendo, é preciso entender a trajetória histórica destes agentes sociais, a sua lógica, as suas estratégias de sobrevivência e como eles se colocam ou autodefinem e desenvolvem suas práticas de interlocução.

Também Almeida verifica que estamos diante de uma redefinição do conceito de quilombo exposta por aqueles que assim se afirmam. Isto pode ser constatado a partir das mobilizações étnicas que se apóiam na expectativa de direitos sustentados numa identidade cultural. Levando em conta o dinamismo das mobilizações e as especificidades da questão quilombola, o autor faz um alerta quanto ao perigo das generalizações produzidas pelo movimento quilombola, que tem se constituído como interlocutor indispensável na resolução dos conflitos territoriais, e por certos partidos políticos. A intensificação do trabalho etnográfico é apresentada como sendo capaz de dar respostas a esta situação, pois, através da

identificação e análise das situações concretas, evitar-se-ia, assim, a linguagem classificatória das regras e predefinições.

Outro risco a ser superado é o de relacionar a noção de quilombo ao passado, transformando-o em uma figura para escavação arqueológica. Lidar com a emergência dos quilombolas como “sobrevivência”, como “remanescentes” ou como resíduo é inapropriado. Faz-se necessária, por parte do judiciário dentre outros, a superação do fascínio empirista dos “vestígios materiais” como prova de sua existência.

O autor constata ainda que, na formação social brasileira, o fator étnico não foi incorporado ao processo de formalização jurídica da estrutura fundiária. Isto se expressa em relação às terras de preto, que compreendem: 1) domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos; 2) concessões feitas pelo Estado a famílias de ex-escravos, mediante a prestação de serviços guerreiros; 3) ocupações de famílias de ex-escravos e seus descendentes na condição de foreiros, sem quaisquer obrigações maiores, possibilitando, inclusive, uma coexistência de formas de uso comum com a cobrança simbólica de foro; 4) os domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, que permanecem em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito, os quais orientavam a apropriação comum dos recursos; e 5) aquisições feitas por meio de prestações de serviços guerreiros aos estados, notadamente na Guerra da Balaiada (ALMEIDA, 2006). O mesmo se aplica a outras formas de uso comum que vêm se impondo e a outras identidades coletivas, como as quebradeiras de coco babaçu, as artesãs de arumã do Rio Negro, os seringueiros e castanheiros, os ribeirinhos e os atingidos por barragens, já citadas. Todos estes segmentos revelam o advento de territorialidades específicas e autônomas. A sociedade civil ganha assim um novo contorno a partir da reivindicação destas “novas etnias”.

Em relação aos quilombos e às novas etnias, pode-se afirmar que o que está em pauta é uma unidade social baseada em novas solidariedades, cuja construção contempla formas de resistência consolidadas historicamente, e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor frente às estruturas de poder que regem a vida social. A realidade apresentada requer novos conceitos de etnia e de mediação capazes de permitir a compreensão sobre esse fenômeno político em transformação.

As considerações de Almeida acerca dos quilombolas e das “novas etnias” são bastante pertinentes. Muitas delas podem ser de grande utilidade para o estudo dos grupos

indígenas. Atentando para esta constatação, passemos a estes que são o foco de interesse deste trabalho.

Embora seja verificada em outras regiões do país, a emergência étnica indígena é um fenômeno que vem ocorrendo de forma mais expressiva no Nordeste brasileiro. Para se ter uma idéia do seu dinamismo, segundo os dados da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, na década de 20 do século XX contávamos com apenas um grupo indígena reconhecido pelo Estado nesta região, os “carnijó”, ou Fulni-ó, como são mais conhecidos. Este reconhecimento abriu precedentes para as reivindicações de outros segmentos populacionais. Na década de 30, passamos a contar com três grupos, na década de 40, com sete. Nas décadas de 50 e 60, nenhuma emergência foi verificada. Nos anos 70, elas reaparecem em número de quatro. Na década de 80, são quatorze e até o final da década de 90, totalizam dez. Atualmente, não há uma precisão quanto a esse quadro, pois novos grupos continuam emergindo. O certo é que já se pode afirmar que este fenômeno vem revertendo um quadro tido como consumado, uma vez que a assimilação e o desaparecimento dos indígenas eram considerados como certos, resultando na constituição de um “nordeste indígena” (ARRUTI, 1997 e 2002).

Contemplando especificamente o Ceará, a projeção dos grupos indígenas acontece a partir da década de 1980. Inicialmente tivemos os Tapeba, os Tremembé, os Pitaguary e Jenipapo-Kanindé; em seguida, os Kanindé, os Kalabaça, os Potiguara, os Tabajara, os Tupinambá e os Kariri. Mais recentemente se organizaram os Anacés, os Paupina (Potiguara), os Gaviões, os Tubiba-tapuio e, discretamente, os Jucás. A visibilidade desses grupos acontece a partir da organização social e da mobilização política, na qual merece destaque a ação mediadora das agências indigenistas, tais como a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos – CDPDH⁹, a Associação

⁹ A arquidiocese de Fortaleza inicia sua atuação junto aos indígenas na década de 1980, através da Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais – EACR, junto aos Tapeba (ver BARRETO FILHO, 1992). Extinta a EACR, ainda nesta década, surge a Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena, conhecida como Pastoral Indigenista – PI. Esta para efeitos legais, trabalhistas e de captação de recursos, juntamente com o Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos – CDPDH, funcionou ligada à Cáritas Arquidiocesana. Na década de 1990, o CDPDH institucionaliza-se, tornando-se independente da Cáritas e a PI transforma-se em Temática Indigenista – TI do CDPDH, acatando o conselho de Dom Aloisio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza na época, devido ao caráter de defesa dos direitos humanos presentes nas duas equipes. No ano 2000, a PI volta a funcionar na Arquidiocese de Fortaleza. A pedido de João Acioli, o então diretor do CDPDH, inicia-se um processo de parceria e transição da TI, com todas as suas atividades e projetos, para a PI. Em 2004 a PI se desarticula, encerrando o processo de transição. Atualmente, a ação da arquidiocese é desenvolvida apenas pela TI do CDPDH, que conta com financiamentos da Broedelijk Delen, da Bélgica, Misereor, da Alemanha, e Cordaid, da Holanda.

Missão Tremembé – AMIT¹⁰ e a Pastoral Raízes Indígenas. Elas colaboraram, entre outros, na organização desses grupos, na divulgação e na defesa dos direitos indígenas, na formulação de projetos e no financiamento das atividades do movimento indígena. Através dessas ações, foram se consolidando como parceiras dos indígenas.

Algo merecedor de destaque é que as coletividades que agora se afirmam como indígenas não se enquadram na visão estereotipada, muitas vezes presente na sociedade, de um habitante da mata, que vive em bandos nômades, anda nu, com tecnologia e religião próprias. Verifica-se nessas populações a ausência de marcos diferenciais que venham a expressar unidade e diferenciação em relação aos não-índios. A formulação teórica de Eriksen (2002) é bastante oportuna para tal realidade. Ele defende que os grupos podem ser iguais em sua forma cultural, no entanto, ao se considerarem distintos, eles passarão a agir de modo a encontrar diferenças que fundamentem a diferenciação. Etnicidade, para ele, se refere ao relacionamento de grupos que se concebem e são concebidos como distintos. Esta definição se opõe à crença equivocada de que um grupo étnico é culturalmente diferente por ser portador de características distintas dos outros que o cercam.

No processo de emergência étnica indígena, verifica-se o reaparecimento de grupos julgados extintos e de novos grupos, ou seja, indígenas cujas denominações étnicas não possuem nenhum registro historiográfico ou etnológico. Vitimados pela descrença e pelo preconceito da sociedade não-índia, os grupos indígenas que agora reaparecem vivenciam um processo de “invenção de tradições” (HOBSBAWN, 1997) voltado à criação de limites culturais que possibilitem a reivindicação do reconhecimento de sua identidade indígena.

A expressão emergência étnica merece considerações. Esta metáfora – assim como *etnogênese*, *ressurgimento* e *novas etnias* – causa incômodos entre pesquisadores e pesquisados. Oliveira Filho (1999) alerta para o uso destas metáforas na descrição do processo acima citado. Estas devem ser vistas com reserva e desconforto, já que elas comprometem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados. Este autor, analisando especificamente os termos *etnogênese* e *emergência étnica*, afirma que a aplicação dessas noções pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que o processo de formação de identidades estaria ausente nos outros casos aos

¹⁰ Na década de 1980, Maria Amélia Leite passou a agir junto aos Tremembé colaborando na organização étnica indígena do grupo. Inicialmente, ela fazia parte do Conselho Indigenista Missionário Região Nordeste – CIMI/NE. Devido à divergência com a equipe do CIMI, ela se desligou e fundou a Associação Missão Tremembé – AMIT. Para maior conhecimento da ação da AMIT, ver Oliveira Jr (1998) e Valle (1999).

quais ela não é aplicada. A emergência conduz, ainda, à idéia de aparição imprevista, ressaltando o fator surpresa.

O termo emergência étnica, embora gerando desconforto para alguns, permanece sendo bastante utilizado devido à sua eficácia operacional. Sua aplicação no estudo do caso Potiguara contempla o processo de construção da etnicidade indígena de determinados núcleos familiares residentes na Serra das Matas, visando o acesso aos direitos indígenas assegurados na Constituição Federal. Adotando a perspectiva dos próprios Potiguara, equivale *ao se levantar* ou *ao assumir* da identidade indígena.

Chegou a hora da gente se levantar. Tem muita gente por aqui dizendo que a gente resolveu virar índio agora. Que antes não tinha isto, não. Quando a gente vai lá na cidade, perguntam porque que antes do governo dar este direito a gente não sabia que era índio. A gente sempre soube que nós era índio. Como é que não ia saber? Desde que eu me entendi neste mundo fui vendo os mais velhos falando das histórias dos índios do passado, das perseguições dos fazendeiros, das furnas do Monte Nebo, das perambulações pra Serra Grande. Como é que a gente não ia saber? Ninguém pode virar índio. É porque eles não entendem . . . Índio a gente sempre foi, o que não sabia era que tinha direito (Chica, 53 anos, Mundo Novo. Grifo meu).

Não basta ser índio, tem que se assumir. Antes a gente era mas não ficava dizendo. Também, dizer pra quê? Depois que a gente resolveu se assumir e passou a se organizar e a lutar por nossos direitos ficaram achando ruim. Mas isto é por causa dos nossos direitos, por causa das nossas escolas. Nós descobrimos que índio tem valor. Nós já fomos muito massacrados. Agora chegou a nossa vez, é hora da gente se levantar e assumir o que a gente é (Tonha, 64 anos, Mundo Novo. Grifos meus).

A emergência étnica dos Potiguara, assim como outras, aponta para a etnicização da política devido ao estabelecimento de uma íntima relação entre cultura e política, sendo o inverso também verdadeiro. Os embates travados na arena política estão localizados no âmbito do direito. Para melhor entendermos este cenário, passemos à análise da relação entre emergência étnica e direitos indígenas.

1.3 – Direitos e políticas indigenistas

Política compensatória foi o ideal originário da política indigenista brasileira (SOUZA LIMA & BARROSO-HOFFMANN, 2002). A mobilização e a pressão dos indígenas e indigenistas, motivados por este ideal, nas mais variadas esferas do poder junto ao Estado

brasileiro, possibilitaram a institucionalização de leis que asseguram os direitos indígenas e a atual assistência estatal às populações indígenas.

De fato, o resgate e a afirmação das identidades indígenas emergentes estão intimamente relacionadas à descoberta destes direitos, o que nos faz verificar que estamos diante de um processo de criação de sujeitos políticos, que se organizam através da mobilização de uma série de elementos da identidade comum e de caráter localizado, em vista da conquista de recursos.

Desse modo, o conhecimento dos direitos indígenas é fundamental para a compreensão da realidade indígena brasileira. É certo que os direitos não engendram as realidades sociais, porém não podemos deixar de considerar que ele sanciona, ordena e produz intervenções sociais de longo alcance. Ao formalizar, dá um contorno específico a problemas sociais que poderiam se organizar e representar de outras maneiras.

Em termos de legislação, a Constituição de 1988 inovou ao afastar definitivamente a perspectiva assimilacionista, garantindo direitos coletivos aos povos indígenas, entre os quais podemos destacar o reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; os direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis; a posse permanente dessas terras; o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos que nela se encontrarem; o uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem e a proteção e a valorização das manifestações culturais indígenas.

Outra inovação foi o reconhecimento da capacidade processual dos índios, das suas comunidades e organizações para a defesa de seus direitos e interesses, sendo o Ministério Público o responsável pela garantia e intervenção em todos os processos judiciais a eles relativos, fixando assim a competência da Justiça Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas. Os indígenas, assessorados por organizações da sociedade civil e pelos representantes do MPF, obtiveram grandes vitórias judiciais, abrindo precedentes que possibilitaram a multiplicação de interpretações favoráveis à garantia e consolidação de seus direitos (ARAÚJO & LEITÃO, 2002).

A atual retração do Estado na gestão direta da “questão indígena” e o esvaziamento político e orçamentário da FUNAI resultaram na criação cada vez maior de associações indígenas, possíveis graças à já referida Constituição de 1988 e voltadas à captação de recursos sob a forma de projetos.

Na Amazônia brasileira, Albert (2000) afirma que, como resultado desse quadro, as organizações indígenas, criadas nos anos de 1980, que eram informais, politicamente ativas, pouco institucionalizadas e voltadas a reivindicações territoriais e assistenciais frente a um Estado tutor, tornaram-se, nos anos de 1990 a 2000, institucionalizadas e direcionadas ao desempenho de serviços econômicos e sociais cada vez maiores, cujos interlocutores fazem parte de uma rede de agências financiadoras nacionais e internacionais. Verifica-se, então, segundo o autor, a passagem de uma forma de etnicidade estritamente política, voltada a reivindicações territoriais e legalistas, a uma “eticidade de resultados”, na qual a afirmação identitária passou a ser um pano de fundo para o acesso ao mercado de projetos.

Oliveira Filho (2006), assegura que este novo modelo organizativo apresenta aspectos muito positivos se o compararmos com o clientelismo típico da estrutura tutelar ou com a mediação individualizadora exercida pelas “lideranças” e “assembléias indígenas”. Pela primeira vez, há um reconhecimento explícito da importância da incorporação das culturas e tradições indígenas nos projetos de desenvolvimento e nos processos políticos de mediação. Prevalece, ainda, a ênfase de que a gestão dos recursos e as iniciativas de projetos precisam acontecer no nível local, ajustando-se o mais possível aos procedimentos coletivos e locais. Finalmente, verifica-se uma preocupação com a transparência e a racionalidade nos processos decisivos, assim como no planejamento e avaliação dos resultados.

O mercado de projetos mostra claramente como os indígenas se inserem na esfera global. Ele nos faz perceber que a atual situação e as perspectivas de futuro dos povos indígenas são cada vez mais afetadas por projetos cuja elaboração e decisão não se dão apenas no âmbito dos Estados, uma vez que seguem um conjunto de normas, convenções e diretrizes definidas em foros internacionais e em agências multilaterais. Oliveira Filho (2000) faz tal constatação ao analisar a diretriz operacional de 1991, que estabelece as condições a serem seguidas por todos os projetos apoiados pelo Banco Mundial, realizando uma leitura crítica a partir do contexto histórico brasileiro e dos interesses e das demandas indígenas aí manifestados.

Assim, o Estado brasileiro não é o único a agir junto às populações indígenas. O cenário de intervenções é compartilhado pelas ONGs, bastante variadas em sua procedência, constituição, finalidade e metodologia de trabalho. O mesmo pode ser afirmado quanto aos recursos por elas utilizados. Uma vez que contamos com um considerável número de trabalhos que dão conta da realidade indígena, a ação das agências não-governamentais mereceria uma investigação mais acurada, em vista do conhecimento mais profundo de suas

especificidades, bem como da compreensão do seu significado como fenômeno político-administrativo associado aos fenômenos da globalização e da emergência étnica indígena. Infelizmente, até o momento as referências a elas são quase sempre genéricas, por isso entende-se que a análise desenvolvida por Athias (2002), acerca da ação da OXFAM junto às populações indígenas no Brasil, durante o período de 1972 a 1992, é bastante significativa.

Retomando os direitos indígenas, gostaria de me deter no direito à educação diferenciada, pois, mesmo sendo constituída por outros elementos, é em torno da escola indígena que o processo de emergência étnica dos Potiguara acontece.

As políticas e ações voltadas às escolas indígenas atualmente experimentam uma fase de expansão, o que se deve minimamente a dois fatores: a ação do movimento indígena e indigenista e o estabelecimento legal deste direito. Por ser um dever do Estado, reivindicado pelos indígenas e indigenistas, a escola indígena passou a ser assunto da agenda do Ministério da Educação e Cultura - MEC e secretarias estaduais de educação.

Esta configuração, no entanto, é bem recente. Para um maior entendimento desse contexto precisamos retroceder no tempo e resgatar um pouco da trajetória escolar dos povos indígenas. Iniciemos pelo Brasil Colônia.

No período colonial, a educação escolar dos indígenas esteve voltada à negação da diversidade indígena e à incorporação de sua mão de obra à sociedade não-índia. A atuação da Igreja aqui merece destaque, visto que até a expulsão dos jesuítas, em 1759, a educação escolar foi por ela desenvolvida. Através dos aldeamentos, da catequese e do ensino obrigatório do português, esta buscou promover a assimilação dos índios à civilização cristã (FERREIRA, 2001; SILVA e AZEVEDO, 1995). Este foi o momento mais longo da história da educação escolar dos indígenas no Brasil.

Em 1822, com o advento do império, o cenário da educação escolar indígena permanece inalterado em seus aspectos mais gerais. A proposta de criação de “estabelecimentos para a Catechese e civilização dos índios” fez parte do Projeto Constitucional que foi elaborado após a independência. No ano de 1834, a educação escolar indígena passou às Assembléias Provinciais para que fosse promovida, cumulativamente com as Assembléias e os Governos Gerais, a “catequese e a civilização do indígena e o estabelecimento de colônias”. Assim permaneceu até o século XX, quando os assuntos indígenas, e particularmente a educação escolar indígena, no ano de 1906, passaram ao encargo do recém-criado Ministério da Agricultura. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Nesta nova conjuntura jurídicoadministrativa, as primeiras escolas indígenas

mantidas pelo governo federal são criadas. Na década de 1930, o SPI deixa de fazer parte do Ministério da Agricultura, passando para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (1930), depois para o Ministério da Guerra (1934), voltando para o Ministério da Agricultura (1939), onde permanece até sua extinção (LUCIANO, 2006).

A criação do SPI pode ser considerada um marco na intervenção do Estado brasileiro junto às populações indígenas. Este, motivado por ideais positivistas, resolveu formular uma política indigenista “mais humana”. Na educação escolar, evidenciou a preocupação com a diversidade lingüística e cultural dos povos indígenas. Diante do crescente desinteresse dos indígenas em relação ao processo de escolarização, o SPI elaborou, a partir de 1953, o Programa Educacional Indígena, visando à reestruturação das escolas indígenas tendo como objetivo adaptá-las às condições e às necessidades de cada grupo indígena, a fim de prepará-los para assumir os papéis requisitados pela sociedade envolvente.

Extinto o SPI e criada a FUNAI, em 1967, verificam-se mais algumas modificações. Uma delas foi o ensino bilíngüe que passou a ser realizado pela FUNAI como forma de respeitar os valores tribais. Em 1973, com o Estatuto do Índio, o ensino das línguas nativas nas escolas indígenas tornou-se obrigatório. Para colocá-lo em prática, iniciou-se a capacitação dos indígenas em vistas deles assumirem esse processo. Esta medida estava fundamentada no princípio de menor intervenção possível nos valores culturais de cada povo.

Sobre a política da FUNAI, é válido informar que, desse período até os dias atuais, ela se fundamenta em Programas de Desenvolvimento Comunitário – DCs, implementados no período pós-guerra pelos países capitalistas desenvolvidos, visando à criação de melhores condições de vida no Terceiro Mundo. Esta adoção, respaldada pela ONU, objetivava o estabelecimento de uma política indigenista aceita internacionalmente (FERREIRA, 2001). Porém, a educação oferecida pela FUNAI visava à integração dos indígenas e as ações implementadas podem ser vistas como táticas voltadas à prevalência do interesse do Estado brasileiro sobre eles.

Em fevereiro de 1991, com o esvaziamento da FUNAI, o Ministério da Educação assumiu a responsabilidade das ações referentes à educação dos indígenas em todos os níveis e modalidades de ensino, que passaram a ser desenvolvidas pelas secretarias de educação dos estados e dos municípios, em articulação com a Secretaria de Educação do Ministério da Educação. Estabelecidas as mudanças através do Decreto Presidencial N^o. 26, de 4/02/1991, iniciaram-se os protestos por parte das organizações indígenas e indigenistas. O esvaziamento

do órgão indigenista oficial foi interpretado como um risco no trato diferenciado da questão indígena, assegurado na Constituição de 1988.

Segundo Ferreira (2001), grande parte das reivindicações indígenas foi atendida através da Portaria Interministerial Nº. 559 de 16 de abril de 1991. Esta garantiu legalmente as características específicas da educação indígena no que se refere à formação de professores, currículos, calendário, metodologia, avaliação e material didático, e criou no MEC a Coordenação Nacional de Educação Indígena constituída por técnicos do MEC, por especialistas de organizações governamentais - OGs e organizações não-governamentais - ONGs atuantes nesta área e por profissionais das universidades, com o objetivo de coordenar, acompanhar e avaliar as ações pedagógicas da educação indígena no país.

Ao longo do processo, foi crescendo o protagonismo dos indígenas e a atuação das organizações indigenistas, que foram se consolidando como parceiras do movimento indígena, ou seja, aliadas da causa indígena. A gênese de ambas as organizações pode ser localizada ainda durante o período militar, no final da década de 1970.

Paralelamente e em consonância com o surgimento das organizações não-governamentais pró-indio no país, no período da ditadura militar, o movimento indígena começou a se organizar. A partir da década de 70, realizaram-se, em diferentes regiões do país, assembleias, encontros ou reuniões que culminaram com a criação das organizações indígenas atuais, como a União das Nações Indígenas e suas regionais, o Conselho Geral da Tribo Ticuna, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, o Conselho Indígena de Roraima, o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé, a Organização do Conselho Indígena Munduruku, entre outras. Lideranças e representantes de sociedades indígenas de todo o Brasil passaram a se articular, procurando soluções coletivas para problemas comuns – basicamente a defesa de territórios, o respeito à diversidade lingüística e cultural, o direito à assistência médica adequada e a processos educacionais específicos e diferenciados (FERREIRA, 2001, 95).

Ainda em torno da parceria entre indígenas e indigenistas, em termos de educação, um momento importante pode ser identificado no ano de 1979, quando aconteceu o Primeiro Encontro de Educação Indígena, organizado pela Comissão Pró-Índio – CPI/SP, com o objetivo de propiciar a troca de informações relativas a experiências concretas na educação formal em áreas indígenas no Brasil, e promover um debate mais amplo sobre a questão da educação (SILVA, 1981). O pano de fundo das discussões foi o exame da educação como fator de autodeterminação e respeito aos direitos indígenas.

Este evento desencadeou a realização de outros que resultaram na realização do Encontro Nacional de Educação Indígena, no ano de 1987, no Rio de Janeiro, organizado pela

Fundação Nacional Pró-Memória do Ministério da Cultura e pelo Museu do Índio do Rio de Janeiro, por meio do Núcleo de Educação Indígena. Dele participaram entidades, organizações e instituições como a UNI, CPI/SP, CIMI, OPAN, CTI, MEC, secretarias estaduais e municipais de educação. Resultado das discussões, foi elaborado um documento dirigido às entidades educacionais, no qual se reivindicava a criação de organismos próprios de educação indígena nos ministério da Educação e Cultura – MEC.

Considerando a urgência de propostas para a Assembléia Nacional Constituinte e para a Lei de Diretrizes e Bases – LDB, criou-se o BONDE – GT “Mecanismos de Ação Coordenada”, que apresentou propostas sobre a educação indígena tanto para a Assembléia como para a LDB. Sintetizando, este momento foi marcado pela mobilização da sociedade civil que contribuiu na elaboração de uma política nacional de educação indígena. O que agora se apresenta em termos de direito muito se deve a este momento.

Inserido no quadro de mobilizações, cada vez mais a educação diferenciada se tornou uma bandeira de luta do movimento indígena. Desse modo, um dos desdobramentos da articulação do movimento indígena foi a organização dos professores indígenas que passou a se instituir em torno dessa temática, resultando na elaboração da filosofia e diretrizes básicas para a questão da educação escolar dos indígenas, visando à construção de experiências de autogestão escolar.

Nesta linha de raciocínio, os encontros de professores indígenas realizados até o momento indicam claramente que professores e comunidades, apoiados por várias ONGs, têm procurado criar alternativas de ação para o processo escolar. Em geral, este se inicia pela crítica da inadequação das escolas implantadas nas áreas indígenas, justificando a reunião dos professores em busca de soluções para as carências e as expectativas da comunidade. Resultantes deste debate, emergem novas concepções de educação, baseadas nos processos tradicionais de socialização das sociedades indígenas e na reinterpretação e criação de novas alternativas de ação (FERREIRA, 2001).

Ainda quanto a este processo, algo que merece destaque é o assumir crescente da educação escolar pelos próprios indígenas, fruto da partilha de diversas experiências efetuadas nos encontros de formação de professores indígenas os quais surgiram a partir da década de 1980, nas diferentes regiões do país. Iniciadas fora do aparelho do Estado e contando com o apoio das organizações da sociedade civil, estas experiências, devido ao seu êxito, tornaram-se fonte de inspiração para a elaboração de propostas oficiais de formação de professores

indígenas, desenvolvidas pelas secretarias estaduais de educação, influenciando positivamente a política pública de educação escolar indígena.

O que agora se apresenta como proposta educacional, pode-se afirmar, representa um rompimento com o padrão de escolarização norteado por intenções catequizadoras e/ou civilizatórias, marcadas pela negação da diferença, o qual fez parte do processo de educação escolar dos indígenas.

No cenário indigenista nacional, parece ser um consenso a proposta de que escolas indígenas de qualidade só serão possíveis se à sua frente tiverem os próprios indígenas. Desta forma, a capacitação dos indígenas para serem professores e gestores das mais de 1.400 escolas localizadas em terras indígenas, tornou-se um dos principais desafios e prioridades para a consolidação de uma educação escolar indígena pautada nos princípios da diferença, da especificidade, do bilingüismo e da interculturalidade (GRUPIONI, 2003,13).

Descendo a uma escala mais próxima dos Potiguara da Serra das Matas, vejamos a partir de agora como se constitui o cenário da educação escolar indígena no estado do Ceará. Este conhecimento é indispensável ao entendimento do processo de emergência étnica desse grupo, pois a implantação das escolas indígenas tornou-se um marco na projeção de sua etnicidade, uma vez que representou o reconhecimento oficial de sua identidade indígena.

1.4 – A educação escolar indígena no Ceará

Com o projeto *Reafirmando a cultura do índio cearense*, no ano de 1996, iniciou-se a atuação da SEDUC junto aos povos indígenas no Ceará. Ele tinha por objetivos: 1) desenvolver uma educação escolar indígena que reconhecesse o direito à diferença e preservasse as organizações sociais, costumes, crenças e tradições próprias das populações indígenas, e 2) construir uma escola que seja um espaço positivo da reconstrução da identidade indígena, formando educadores indígenas que assumam o papel de pesquisadores de suas próprias culturas e se tornem os professores e gestores de seu sistema escolar. Somente a partir da implementação deste projeto, a educação diferenciada se evidencia neste estado como direito assegurado aos povos indígenas e um dever do Estado. Antes a educação dos indígenas era realizada quase totalmente pelas escolas formais existentes em seu meio ou nas proximidades de onde eles vivem.

A coordenação deste projeto ficou sob a responsabilidade da Coordenadoria de Desenvolvimento Técnico-Pedagógico, que então se chamava Coordenadoria de

Desenvolvimento Educacional – CDE, através do Núcleo de Formação do Educador – NFE. Esta ação foi marcada pela parceria entre agências governamentais e não-governamentais e as lideranças indígenas. Neste sentido merece destaque a atuação da Missão Tremembé, Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, Procuradoria Geral de Justiça, Conselho de Educação do Ceará, Delegacia do MEC no Ceará – DEMEC e Instituto Sócio-Ambiental. Do lado indígena, podemos destacar a presença das lideranças dos povos Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, os quais foram fundamentais, segundo os agentes da SEDUC, na definição dos referenciais teóricos norteadores do projeto.

Após sua construção e apresentação ao Conselho de Educação do Ceará – CEC, em 16 de outubro de 1996, o projeto foi aprovado com o parecer técnico da Dra. Maria Sylvia Porto Alegre. Por conseguinte, no ano de 1997, várias reuniões se efetivaram nas comunidades indígenas, contando com a participação de professores e lideranças. Estas visaram à construção de um diagnóstico preliminar sobre a realidade da educação entre os povos indígenas, contemplando a situação dos professores em termos de escolaridade, nível de ensino por eles desenvolvido, número de escolas e alunos e ações curriculares em desenvolvimento. Propiciaram, ainda, a discussão e a organização do sistema de educação escolar indígena. Colaborando no andamento deste processo, deve ser citado, no ano de 1998, a realização do Primeiro Censo Escolar Indígena. Simultaneamente, os técnicos da SEDUC foram se integrando aos mais variados encontros voltados à discussão da temática indígena, promovidos pelo MEC.

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

Em 2001, houve um investimento em equipamentos, materiais permanentes, materiais de limpeza e recursos de apoio didático para as escolas indígenas. As 36 escolas receberam carteiras, birôs, televisores, vídeos, fogões, botijões, refrigeradores, cartolinas, papel madeira, lápis, pincéis e utensílios para a preparação da merenda escolar, tais como panela, pratos e colheres.

Diante da precariedade e inexistência das instalações físicas, a SEDUC investiu num processo de discussão com os técnicos do FUNDESCOLA/MEC, com vistas a estabelecer

critérios para a construção das escolas indígenas. Em decorrência deste processo, elaborou-se o projeto e o orçamento de duas escolas: uma em Caucaia, com duas salas; e outra em Itarema, com quatro salas.

A equipe técnica da SEDUC, no intuito de alargar os horizontes de compreensão da educação indígena, analisou em loco as experiências de educação diferenciada nos estados de Minas Gerais (etnia Pataxó) e Amazonas (etnias Munduruku, Sateré-Mawe e Mura). Os critérios desta escolha não consegui identificar.

Quanto ao Programa de Formação Inicial e Continuada de Educadores Indígenas, podemos destacar algumas ações. Em outubro de 1996 e março de 1998, no Centro de Treinamento Prof. Antonio Albuquerque, realizou-se um seminário estadual que contou com a participação de professores, lideranças indígenas e representantes das ONGs indigenistas, totalizando 160 pessoas. Identidade e cultura dos Povos Indígenas no Ceará – Novos rumos da Política Nacional de Educação Escolar Indígena e Escolas Específicas e Diferenciadas foi o tema abordado. Os conferencistas foram os antropólogos Bety Mendlin, da USP, e José Augusto Sampaio Laranjeira (Guga), da UNEB e ANAI.

A divulgação e a compreensão do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas se deu a partir de encontros nas áreas indígenas, sendo contempladas as comunidades Jenipapo-kanindé, Tapeba, Tremembé e Kalabaça.

Em maio de 1999, em Crateús, e em junho de 1999, em Acaraú, foram realizados seminários regionais com o tema Referencial Curricular para as escolas indígenas e Resolução N^o. 03/99. Nestes estiveram presentes, além dos professores e lideranças indígenas, os representantes de professores não-índios, secretários municipais, diretores de escolas e membros da SEDUC/CREDE.

Nesse ano, efetuaram-se em três etapas estudos intensivos. A primeira, que aconteceu nas áreas indígenas dos Jenipapo-Kanindé (Aquiraz), dos Kalabaça (Crateús), dos Pitaguary (Maracanáu), dos Tapeba (Caucaia) e dos Tremembé (Itarema), teve como tema “A Problemática Ambiental, Direitos Indígenas e Arte Indígena”. A segunda, realizada no CETREZ, em Caucaia, abordou a “Concepção de Escola Diferenciada”; História: Processo de Colonização do Ceará; Direitos Indígenas e o Referencial Curricular Nacional/Planejamento das Escolas Indígenas. Seus participantes, que totalizaram 130 pessoas, foram professores e lideranças indígenas, representantes da FUNAI de João Pessoa, ONGs indigenistas e Universidade Federal do Ceará. A terceira etapa constou de oficinas pedagógicas, realizadas novamente nas áreas indígenas, com o tema Jogos Pedagógicos.

Ainda em 1999, no mês de outubro, aconteceu o I Seminário de Educação Escolar Indígena da Região Nordeste, em Caucaia. Os temas abordados foram “Resolução do Conselho Nacional de Educação – CNE”; “PCN em ação para Educação Escolar Indígena”; “Formação de professores indígenas e aspectos lingüísticos dos Povos Indígenas no Nordeste”. Deste evento participaram os representantes da Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas e do Comitê Nacional; alguns consultores da área da educação; representantes dos estados da Bahia, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Paraíba, Maranhão e Minas Gerais; representantes dos povos indígenas no Ceará; técnicos da SEDUC e membros de ONGs locais.

No ano de 2002, teve início o processo de discussão da formação de professores indígenas, em nível médio/magistério. Em julho, houve um primeiro momento assessorado pela Prof^a. Marivânia Leonor Furtado Ferreira, resultando na elaboração do diagnóstico (proposta de trabalho) e na definição das responsabilidades. Daí se iniciou a sistematização do Projeto do Curso de Formação Inicial de Professores Indígenas, em nível médio/magistério, baseado no material produzido ao longo da formação continuada. Em agosto, ocorreu um segundo momento, assessorado por Luiz Donizete B. Griponi (MEC), Ivete Campos (MEC) e Zélia Rezende (Minas Gerais), e no qual foi definida a orientação do diagnóstico. Em janeiro e fevereiro de 2001, com assessoria do Prof. Francisco José Pinheiro, Historiador da UFC, o diagnóstico foi operacionalizado.

Em março de 2001, realizou-se a primeira reunião técnica sobre o Curso de Formação de Professores Indígenas em Nível Médio/Magistério, assessorada por Prof. Pinheiro. Nela, discutiu-se a pré-proposta do Curso de Magistério e indicaram-se nomes de especialistas para o assessoramento e desenvolvimento do curso. Estavam presentes os representantes das etnias Tapeba, Tremembé, Potiguara e Kalabaça, representantes da FUNAI/CE e dirigentes e técnicos da SEDUC. A segunda reunião, realizada em maio de 2001, teve como assessores Gilvan Mülle de Oliveira, Marivânia Leonor Furtado Ferreira, Francisco José Pinheiro e José Augusto Sampaio Laranjeira e foi destinada ao aprofundamento da concepção e proposta metodológica do curso, tendo como participantes os dirigentes e técnicos da SEDUC. A terceira e última reunião aconteceu em junho de 2001, tendo como tema a discussão da primeira versão do projeto: concepção pedagógica, curricular e metodológica do formato do curso e das distribuições das vagas. Estiveram presentes os técnicos dos CREDES de Maracanaú, Canindé, Crateús, Baturité e Acaraú; o consultor Gilvan Müller de Oliveira; representantes do CEC, técnicos da SEDUC/CREDE e cinquenta representantes dos povos

indígenas no Ceará. Nesta reunião, depois de intensas discussões marcadas por divergências, decidiram não mais participar do curso quatro etnias: Tapeba, Pitaguary e parte dos Tremembé e Jenipapo-Kanindé. Como resultado desta divisão, no estado do Ceará, foram realizados três cursos de formação de professores indígenas: o *Magistério Indígena dos Tremembé*, o *Curso de Formação para Professores Indígenas* e o *Curso de Magistério Indígena Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé*. O primeiro foi promovido por alguns pesquisadores da UFC e contou com os Tremembé de Almofala. O segundo, organizado pela SEDUC, contou com os Potiguara, os Tabajara, os Kanindé, os Kariri, os Tremembé do Córrego João Pereira e parte dos Pitaguary e Jenipapo-Kanindé. O terceiro, proposto pela APROINT e ligado à FUNAI, contou com os Tapeba, parte dos Pitaguary e Jenipapo-Kanindé¹¹.

Secretaria de Educação do Estado do Ceará - SEDUC

Curso de Magistério Indígena

ETAPAS	PERIODO	CARGA HORÁRIA	CUSTO
1 ^a .	19 a 26 de agosto de 2001	64h/a	42.654,00
2 ^a .	19 a 23 de novembro de 2001	40h/a	14.040,00
3 ^a .	7 a 26 de janeiro de 2002	144h/a	53.530,00
4 ^a .	14 a 18 de maio de 2002	40h/a	27.528,00
5 ^a .	16 a 20 de setembro de 2002	40n/a	19.879,00
6 ^a .	17 a 20 de novembro de 2002	32h/a	17.316,00
7 ^a .	13 a 16 de dezembro de 2002	64h/a	9.814,00
8 ^a .	15 a 23 de março de 2003	88h/a	39.110,00
9 ^a .	23 a 31 de maio de 2003	80h/a	35.200,00
10 ^a .	2 a 16 de julho de 2003	144h/a	69.500,00
11 ^a .	20 a 28 de setembro de 2003	80h/a	69.700,60
12 ^a .	20 a 28 de setembro de 2003	80h/a	78.520,00
13 ^a .	12 a 29 de maio de 2004	160h/a	135.018,00
14 ^a .	02 a 30 de julho de 2004	144h/a	192.000,00
15 ^a .	12 a 20 de setembro de 2004	80h/a	188.240,00
16 ^a .	08 a 20 de novembro de 2004	120h/a	130.000,00
Total		1.400h/a	1.121.969,60

Fonte: SEDUC

¹¹ Devido à participação dos Potiguara da Serra das Matas, minha abordagem privilegia o curso proposto pela SEDUC. Para maior conhecimento do Magistério Indígena Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, ver Nascimento (2006).

Em agosto de 2001, foi iniciado o Curso de Formação de Professores Indígenas, proposto pela SEDUC, em nível médio/magistério, do qual participaram os Potiguara da Serra das Matas. Este aconteceu em dezesseis etapas, ao longo dos anos de 2001 a 2004, contando com a participação de professores atuantes e interessados que poderiam atuar de acordo com a necessidade de cada comunidade, totalizando 135 indígenas. Seu custo total foi de R\$ 1.121.969,60, dos quais R\$ 871.969,60 foram financiados pelo Banco Mundial e R\$ 250.000,00, pelo FUNDESCOLA. Sua carga horária constou de 1.400h/a de etapas presenciais; 960h/a de atividades individuais e coletivas; 1.100h/a de prática docente orientada e 60h/a de intercâmbio profissional e cultural, totalizando 3.520h/a.

Os cursos de magistério indígena funcionaram simultaneamente, porém é válido ressaltar que em condições financeiras bastante distintas. O curso coordenado pela SEDUC contava com financiamento garantido, já os outros dois funcionaram precariamente. Esta disparidade resultou em conflitos constantes. Como forma de contornar a situação, inicialmente a SEDUC passou a financiar a alimentação dos participantes do curso proposto pela APROINT e FUNAI. Não satisfeitos com a desigualdade de recursos, os indígenas que dele faziam parte acionaram o Ministério Público Federal, que obrigou a SEDUC a assumir os dois magistérios. Esta decisão foi colocada em prática a partir da 10^a. etapa, em julho de 2003.

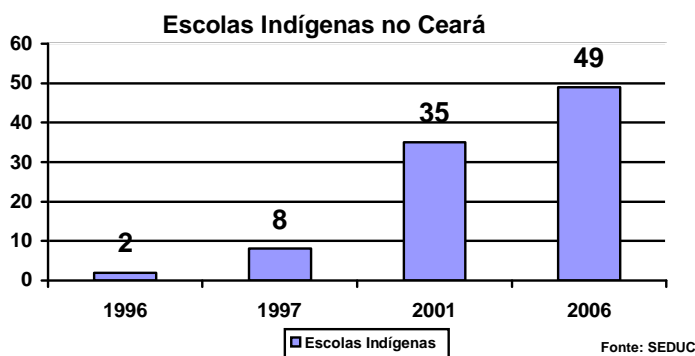
O conflito envolvendo os cursos de magistério permanece mesmo após a sua conclusão. Os embates agora giram em torno da expedição dos diplomas. O curso da SEDUC dispõe de todos os registros necessários a esta ação, já o coordenado pela APROINT e FUNAI encontra sérias dificuldades para isto. Os indígenas participantes deste têm pressionado a SEDUC, responsável pela certificação em nível médio, em vistas a receberem o comprovante de sua capacitação, mas a SEDUC afirma que só poderá realizar esta ação se forem apresentados todos os registros necessários. A transferência da técnica da educação da FUNAI que esteve à frente desta iniciativa veio a agravar ainda mais a situação. O curso realizado entre os Tremembé enfrentou a mesma dificuldade. Este estava sendo considerado um curso de especialização, contudo, no início do mês de agosto, a SEDUC, pressionada pelos Tremembé e Conselho de Educação, expediu certificado de magistério indígena aos 46 professores que dele participaram.

O curso de magistério indígena, juntamente com a criação das escolas indígenas, ao longo da pesquisa, foi apontado como a iniciativa de maior relevância em termos de educação escolar indígena, tanto pelos Potiguara, como pelos técnicos do CREDE 13 e da SEDUC.

Sobre os magistérios, gostaria de destacar alguns benefícios que ele trouxe para as comunidades indígenas. As pesquisas realizadas pelos seus participantes ao longo das etapas forneceram um material bastante favorável à construção e afirmação da identidade indígena. Desse modo, os livros publicados até o momento com este conteúdo são uma demonstração disso. Estou me referindo ao *Tradição por trás da criação* e o *Fazendo Escola*, dos Tremembé; ao *Memória vivida dos índios Tapeba*, dos Tapeba; ao *Povo Caceteiro da Serra das Matas - A força que vem da terra*, dos Potiguara do Mundo Novo e ao *Livro das Raízes Indígenas*, dos povos indígenas de Crateús.

O conteúdo do curso promovido pela SEDUC, pode-se afirmar, colaborou na capacitação dos indígenas para assumirem não apenas as escolas indígenas, mas também a organização da própria comunidade. Quem frequentou este espaço, sabe da constância das reuniões nos intervalos das atividades previstas nas etapas de capacitação. Para as articulações do movimento indígena, ele foi bastante útil. As lideranças indígenas dele se apropriaram constantemente, utilizando-o para as discussões e, até mesmo, deliberação de questões de seu interesse. O mesmo se aplica às ONGs indigenistas que fizeram destes momentos uma boa oportunidade para manter contatos com os destinatários de suas ações.

Sobre as escolas indígenas, pode-se afirmar que desde o *Projeto Reafirmando a cultura do índio cearense*, elas foram se expandindo e se consolidando. Vejamos graficamente este processo.



Como podemos verificar, no ano de 1996, quando se iniciou o projeto, havia apenas 2 (duas) escolas (Tapeba e Tremembé); em 1997, temos 8 (oito). Quatro anos depois, este número sobe para 35 e, atualmente, elas chegam a 49. Destas, 44 fazem parte da rede estadual de educação, e cinco do município. Para entendermos o salto verificado no ano de 2001, podemos citar o Decreto 25.970, publicado no Diário Oficial do Estado, de 31/07/2000, que

estadualizou as escolas indígenas no Ceará. Uma vez institucionalizadas pelo decreto, através de contratos temporários foram efetivadas as contratações de vários professores. Até então, os pagamentos eram efetuados por meio de convênio com as associações indígenas.

Quanto ao processo de criação das escolas, a SEDUC destaca a construção de prédios escolares como sendo um grande avanço, pois a precariedade das instalações físicas sempre foi um dos grandes desafios para o funcionamento da educação escolar indígena. Até o momento foram inauguradas três escolas: em Caucaia, em Itarema e em Poranga. A primeira custou R\$ 442.750,76; a segunda, R\$ 457.041,22 e a terceira, R\$ 514.841,45. O valor total deste investimento foi R\$ 1.568.052,34, sendo R\$ 1.414.633,43 gastos na construção e R\$ 153.419,00 na aquisição de equipamentos. Em fase de conclusão está a escola de Aratuba; em construção, duas escolas em Monsenhor Tabosa (Jacinto e Mundo Novo), e com construção prevista, sete escolas (Maracanaú, Itarema, Aquiraz e duas em Itarema e Caucaia).

Não desconsiderando alguns agentes da SEDUC que podem ser qualificados como comprometidos com a causa indígena, gostaria de encerrar este item, afirmando que todas as ações aqui descritas devem ser vistas, antes de tudo, como uma conquista, resultado da mobilização, pressão e reivindicação dos que acreditam que novos rumos podem ser traçados para os povos indígenas através da educação. Este cenário foi construído, portanto, a partir de embates constantes travados entre os indígenas, os indigenistas e os agentes governamentais. Desta forma, bastante promissora é a formação da Comissão Interinstitucional de Educação Escolar Indígena, publicada no Diário Oficial da União, em 03/09/2004, visando fortalecer a política estadual de educação escolar indígena e as práticas sócio culturais dos povos indígenas do estado do Ceará. Formada por representantes das sociedades indígenas e agências, como a SEDUC, FUNAI, Conselho de Educação, APOINME, AMIT e Pastoral Raízes Indígenas, este tem função consultiva, deliberativa e de acompanhamento técnico junto às comunidades indígenas vinculadas à SEDUC.

Finalmente, tudo o que foi apresentado nos permite conceber a complexidade, o dinamismo e os desafios que envolvem a questão da educação, dos direitos e da própria existência dos indígenas. Somente a partir do conhecimento desta realidade é possível entender a emergência étnica dos Potiguara da Serra das Matas, que se encontra intimamente relacionada com a criação das escolas indígenas em seu meio.

Professores Potiguara da Viração



Professoras Potiguara do Mundo Novo

Professores Potiguara do Merejo



Professoras Potiguara do Espírito Santo

Capítulo II – Os Potiguara na Serra das Matas



Veim e Pergentino,
Potiguara do Mundo Novo

Darico, o Pajé, e sua esposa Madalena
Potiguara do Mundo Novo



Pedro, Potiguara do Mundo Novo

Noberto, Potiguara do Mundo Novo



Este capítulo apresentará um relato etnográfico da vida Potiguara, possibilitando o conhecimento mais profundo do cotidiano e das relações desenvolvidas pelos atores sociais que compõem esta etnia. A descrição contemplará aspectos como o parentesco, a organização social, a espacialidade, as crenças, as práticas terapêuticas, as atividades produtivas e as fontes de renda; revelando quem são, onde estão e como vivem as pessoas que constroem o processo de emergência étnica Potiguara na Serra das Matas. Permitirá, ainda, conhecer a trajetória e a lógica de identificação acionada na integração a este processo, bem como na implantação das escolas indígenas em seu meio.

Para alguns, esta descrição poderá ser considerada desnecessária e os dados etnográficos que ela contém serão possivelmente identificados, por estes, como enfadonhos, porém a riqueza dos dados apresentados tem o mérito de oferecer informações que permitirão ao leitor realizar sua própria avaliação da realidade em questão e, até mesmo, contestar a análise por mim efetivada.

Ao longo desta narrativa, será perceptível que os núcleos familiares que compõem os Potiguara são culturalmente semelhantes aos demais habitantes da Serra das Matas. Isto nos permite assegurar, assim como Eriksen (2002), que dois ou mais grupos podem ser iguais em sua forma cultural, contudo, na medida em que se considerem distintos, passarão a agir em vista de fundamentar esta diferenciação¹². Por outro lado, mesmo que sejam culturalmente variados, os grupos não necessariamente desenvolvem relações interétnicas, pois isso só acontecerá caso haja a consciência da distinção. Etnicidade se refere, portanto, ao relacionamento entre grupos que se considerem e são considerados como culturalmente diversos.

Segundo os dados dos próprios indígenas, os Potiguara da Serra das Matas totalizam 1.747 pessoas distribuídas em 327 famílias. Habitam a região da Serra das Matas, no centro-oeste do Ceará, mais especificamente na microrregião do Sertão de Crateús. O maciço da Serra das Matas é composto por um conjunto de serras (Olho d'Água, Serra Branca, Bomsucesso, Anuês e São Gonçalo) e serrotes (Dois Irmãos, Caramiranga, Mundo Novo e Torão) (MARTINS & SALES, 1999).

Estão organizados na zona urbana de Monsenhor Tabosa e na zona rural: no assentamento Xique-xique e nas localidades de Chupador, Espírito Santo, Longar, Merejo, Mundo Novo, Passagem, Pau-ferro, Pitombeira e Várzea. No município de Tamboril, estão na

¹² Esta ação voltada a fundamentar a diferenciação equivale ao fenômeno aqui denominado de processo de emergência étnica dos Potiguara da Serra das Matas.

localidade Viração. Em seus discursos, para se referirem a esta localização, utilizam a denominação comunidade e/ou aldeia. Ao que tudo indica, a primeira foi apreendida no contato com a Igreja Católica, principalmente com as pastorais sociais e Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. Já a segunda, mais recente, foi adotada com o processo de emergência étnica a partir do contato com outros grupos indígenas promovido principalmente por agências indigenistas e pelo movimento indígena cearense.

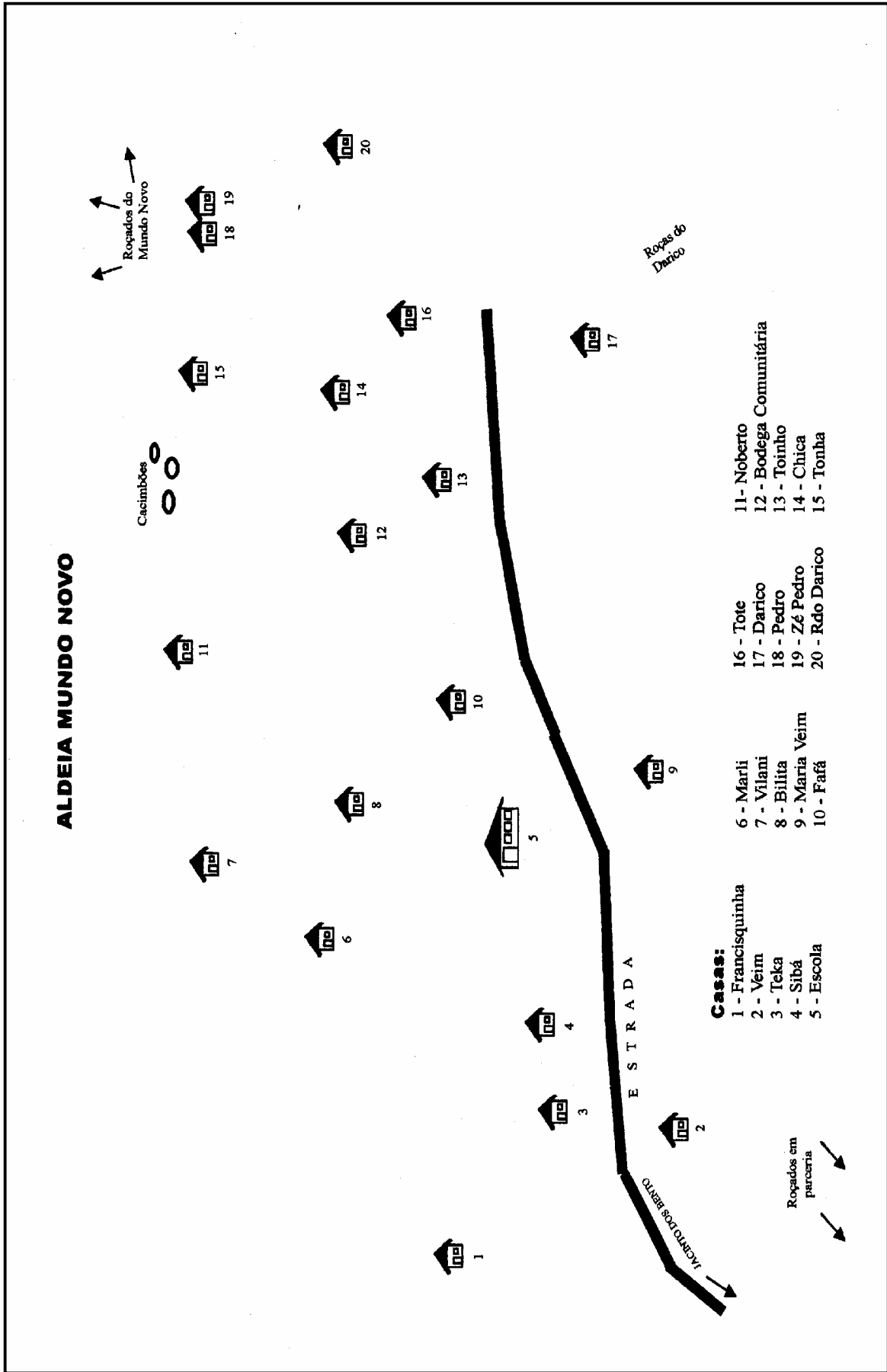
Monsenhor Tabosa possui uma área de 877,7 km² e está a 675 m do nível do mar, sendo um dos pontos mais altos do estado; latitude 4°47' e longitude 40°04' são suas coordenadas geográficas; está a 297 km de Fortaleza, a capital do estado; sua temperatura varia de 18° C a 27° C e sua média pluviométrica é de 718,4 mm; com densidade demográfica de 19,24 hab/ km², possui uma população de 15.119 habitantes¹³. Já Tamboril, que ao leste faz divisa com Monsenhor Tabosa, ocupa uma área de 1.700 km², distante 282 km de Fortaleza, fica a 322 m do nível do mar, com latitude 4°50' e longitude 40°20'; possui um clima com temperaturas médias anuais compreendidas entre 27° C e 29° C e com médias pluviométricas inferiores aos 800 mm; e conta com uma densidade demográfica de 15,45 hab/ km² e uma população de 28.329 habitantes¹⁴.

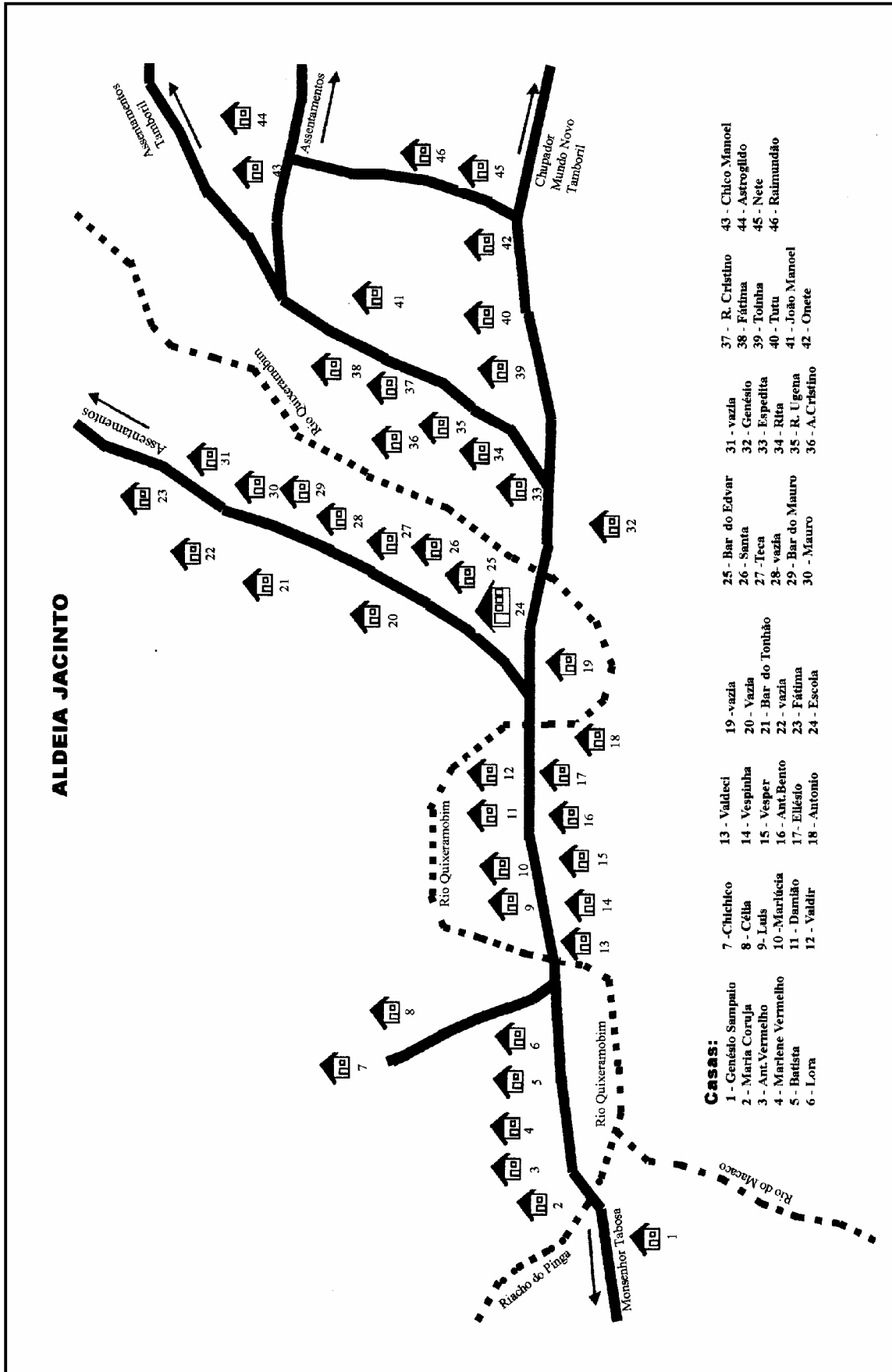
Nos dois municípios, predomina a vegetação composta por floresta caducifolia espinhosa (caatinga arbórea), caatinga arbustiva aberta e floresta subcaducifolia tropical pluvial (mata seca). Trata-se de uma área serrana geomorfologicamente composta por depressões e maciços residuais dissecados em cristas e colinas. Com clima semi-árido, as poucas chuvas se concentram no período de janeiro a maio (IPLANCE – Anuário Estatístico do Ceará, 2001).

A pesquisa empreendida e da qual resultou esta dissertação, embora não tenha se limitado a elas, privilegiou três das comunidades ou aldeias acima citadas: Mundo Novo, Jacinto e Viração. Por essa razão, a descrição dos aspectos da vida Potiguar revela este recorte. Os dados que serão apresentados mostram quase sempre o cotidiano dessas aldeias.

¹³ Disponível em: <<http://www.ceara.com.br/m/monsenhortabosa/>>. Acessado em: 08/08/2006.

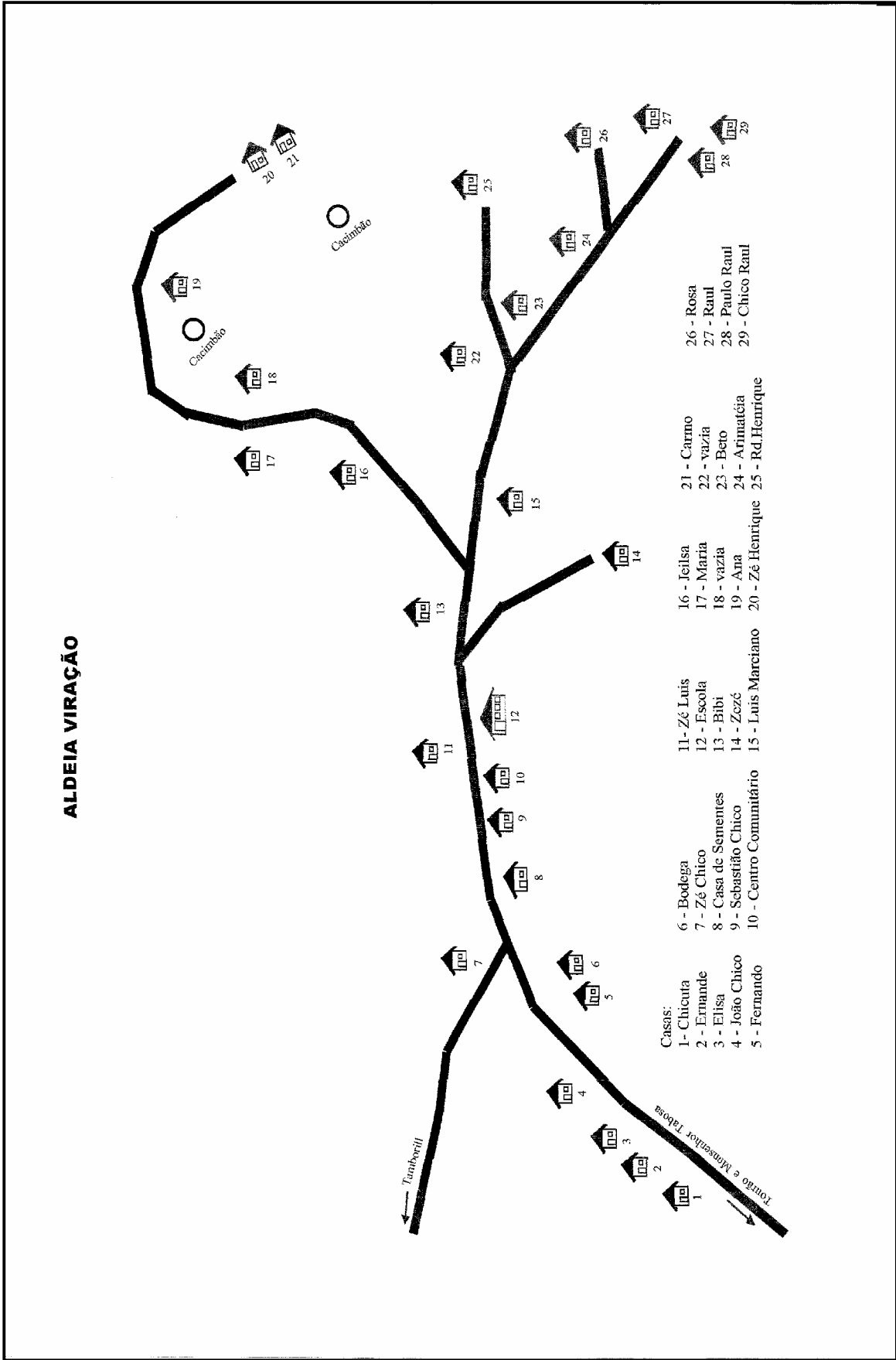
¹⁴ Disponível em: <<http://www.ceara.com.br/m/tamboril/>>. Acessado em: 08/08/2006.





Casas:

- 1 - Genésio Sampaio
- 2 - Maria Coruja
- 3 - Ant. Vermelho
- 4 - Marlene Vermelho
- 5 - Batista
- 6 - Lora
- 7 - Chichico
- 8 - Célla
- 9 - Luis
- 10 - Mariúcia
- 11 - Damião
- 12 - Valdir
- 13 - Valdeci
- 14 - Vespinha
- 15 - Vesper
- 16 - Ant. Bento
- 17 - Elésio
- 18 - Antonio
- 19 - vazia
- 20 - Vazia
- 21 - Bar do Touthão
- 22 - vazia
- 23 - Fátima
- 24 - Escola
- 25 - Bar do Edvar
- 26 - Santa
- 27 - Teça
- 28 - vazia
- 29 - Bar do Mauro
- 30 - Mauro
- 31 - vazia
- 32 - Genésio
- 33 - Espedita
- 34 - Rita
- 35 - R. Ugena
- 36 - A. Cristino
- 37 - R. Cristino
- 38 - Fátima
- 39 - Toíinha
- 40 - Tutu
- 41 - João Manoel
- 42 - Onete
- 43 - Chico Manoel
- 44 - Astrogildo
- 45 - Nete
- 46 - Raumundão



2.1 – Parentesco, residência e “afinidade”: múltiplos critérios de identificação

Em Mundo Novo, aldeia composta quase totalmente pelo núcleo familiar dos Paixões, a endogamia parece ter sido uma regra, porque contam que no passado só eram permitidas uniões na mesma linhagem. Porém, com a redução da população, esta regra encontrou dificuldade em ser seguida, resultando em mudanças. Primeiramente, aos homens foi permitido casar com mulheres de fora e trazê-las para Mundo Novo. Quanto às mulheres, uma vez casadas com os de fora, deviam acompanhar seus maridos para o seu local de residência.

Devido a essa orientação, algumas mulheres permaneceram solteiras. Da geração passada: Maria, Isabel, Clarinda, Vicência e Marta, as cinco filhas de Maria Tomázia, a ancestral dos Paixões, não contraíram casamento. Na geração atual, temos Teka, Tonha e Tereza Virgil, que foi morar no assentamento com seu sobrinho. A primeira, a mais jovem das três, chegou a namorar o filho de Sr. Darico, que viajou para São Paulo. Devido a dificuldades financeiras, ele não conseguiu voltar. Como por lá foi ficando, terminou casando com outra, deixando Teka sem pretendentes no grupo.

Atualmente, na falta de pretendentes no grupo, as mulheres também podem casar com homens de fora e morar com eles na comunidade. Marli, Sibá e Maria, na geração atual são um exemplo desta possibilidade.

Em Viração, os relatos também apontam para a prática da endogamia, resultando na predominância das famílias Ciana e Henrique, que no passado constituíam o núcleo dos Da Luz. Para garantir a continuidade do grupo também, passaram a aceitar uniões com pessoas de fora. Aos homens foi permitido casar fora do grupo e trazer suas mulheres para morar na comunidade. Já em relação às mulheres, a restrição permanece. Estas só podem trazer seus companheiros para a comunidade se eles não possuírem terra própria. Para evitar que ela se torne moradora de algum fazendeiro da região, a permissão é dada.

Em relação às mulheres que casam com homens de fora, é bom que se diga que eles são aceitos, mas não totalmente integrados ao grupo, o que só acontecerá com seus filhos. Diante de qualquer dificuldade vivenciada por um destes casais, esta diferenciação é facilmente evidenciada. Embora isto aconteça tanto em Mundo Novo como em Viração, nesta ocorre com maior frequência. Para ilustrar esta afirmação, podemos citar duas mulheres do núcleo dos Cianas que se casaram com dois irmãos vindos de uma outra família e localidade. Estas uniões são facilmente evidenciadas como sendo mal sucedidas e, sempre que há algum

desentendimento no grupo ou quando alguma coisa não dá certo, eles são prontamente vistos como os culpados.

Na localidade de Jacinto, não foram verificadas referências à endogamia e sim uma recorrência de uniões com determinadas famílias, o que aponta para a existência de casamentos preferenciais. Por exemplo, na região da Várzea são comuns os casamentos dos Bentos com os Sampaio e no Jacinto, com os Ugenas.

Embora as três comunidades, frente a outras comunidades da região, componham uma unidade tendo como referência maior o parentesco e a residência, internamente elas se dividem em núcleos familiares. Em Mundo Novo há os núcleos do Veim, do Pedro, do Darico e do Norberto. Na Viração, temos os núcleos familiares Ciana, dos Henrique, dos Raul e Marciano. Em Jacinto; os Bentos, os Ugenas, os Pereiras e os Vermelhos.

Em Mundo Novo, esses núcleos, que recebem o nome de *touceira*, são denominados com o nome de seu chefe e compostos pela família deste, por suas filhas casadas e irmãs solteiras e viúvas. Por exemplo: a touceira do Veim é composta de sua família, a família de Maria, Sibá e Marli, que são suas filhas casadas; de Teka, sua irmã solteira e de Fafá, sua irmã viúva. Somente após a morte do chefe da touceira, uma nova touceira se forma. A chefia da touceira parece ser sempre exercida por homens. As touceiras servem de orientação para identificação dentro de Mundo Novo. Nas adjacências eles são conhecidos como a família dos Paixões.

Em Viração e Jacinto, a morte do chefe dos núcleos familiares necessariamente não resulta na constituição de uma nova nucleação. Na primeira comunidade temos o núcleo dos Cianas e dos Henriques formado, respectivamente, sobre a liderança da Ciana e do Henrique, ambos falecidos. Na segunda, temos os Bentos e os Ugenas, que permanecem nucleados, mesmo após a morte de seus chefes, Mané Bento e Joaquim Ugena.

Entre estes núcleos há uma maior solidariedade, expressa em atividades como cuidado do roçado, partilha de alimentos e aquisição de bens. A aquisição e a distribuição de recursos são feitas mais facilmente a partir destes núcleos. Vejamos. No primeiro semestre de 2004, em Mundo Novo, comprou-se uma antena parabólica para Veim. Esta compra foi parcelada em 10 (dez) prestações de R\$44,00 (quarenta e quatro reais), rateadas pelos membros de sua touceira. Maria, Sibá, Marli e Teka, cada uma delas contribuiu com R\$11,00 (onze reais). Fafá, que também faz parte de sua touceira, não partilhou, pois como viúva tinha que sustentar sozinha toda a sua família. Ainda nesta comunidade, o cavalo e o cultivador de Seu Pedro e Seu Darico foram comprados a partir dessa mesma lógica. Os carrinhos de mão,

doados em 2005 pela FUNAI, foram distribuídos a partir dessa referência. A touceira de Veim ganhou dois por ser a maior e as demais, apenas um.

Em Viração, os projetos financiados pelo Fundo Nacional de Educação – FNE e Fundo de Amparo ao Trabalhador – FAT, anos atrás, foram elaborados a partir dos núcleos familiares. Os Cianas fizeram um e os Henriques, outro. Alguns cercados dos animais também possuem esta referência. Há um curral único para colocar o gado de Xavier, Zé Chico e Sebastião, que fazem parte do núcleo dos Cianas; outro para Luís Marciano, Zé Luís e Mariano, do núcleo dos Marcianos, e um para Raimundo Henrique, Arimáteia, Zé Henrique, Chico Henrique e Beto, do núcleo dos Henriques. O quarto núcleo, composto pela família de Sr. Raul, não tem cercado próprio. Ele, além de ter o menor terreno, possui apenas quatro vaquinhas. Nesta e em outras atividades, ele é acolhido pelos Cianas. Em Mundo Novo e Viração os núcleos familiares são mais coesos. Já em Jacinto, eles são mais dispersos. Neste lugar as práticas relatadas não são tão verificáveis e a solidariedade parece estar quase sempre limitada a núcleos menores, como a família nuclear.

A lógica de aquisição e administração dos recursos relacionada aos núcleos familiares persiste no processo de emergência étnica. No capítulo VI, quando será analisada a implantação das escolas indígenas, um marco na projeção da etnicidade indígena do grupo, veremos claramente como ela se evidenciará nas contratações e na administração dos salários dos professores, fazendo-nos verificar a relação que se estabelece entre cultura, história e etnicidade (ERIKSEN, 1991 e 2002). Esta relação nos mostra que as escolhas dos atores sociais são condicionadas por elementos históricos e culturais do grupo, o que desfaz a crença equivocada na total liberdade destes quanto à construção da identidade étnica.

A partilha de alimentos, que em Mundo Novo é chamada de *fazer a vizinhança*, é um hábito encontrado nas três aldeias. De acordo com os relatos, ela possui regras de inclusão das pessoas, considerando o tamanho do animal. A partilha acontece preferencialmente entre pais e filhos casados, depois entre os núcleos familiares e finalmente entre os vizinhos mais próximos. Por exemplo: se na casa de Antonio Rufino, onde fiquei hospedada em Viração, matam uma ovelha, eles mandam um pedaço primeiramente para a casa de seus dois filhos casados, depois para os irmãos de sua esposa, Rosa, que faz parte do núcleo dos Cianas e finalmente, se for uma ovelha maior, mandam para a casa de Seu Raul e Paulo, os vizinhos mais próximos. Todos estes que receberam têm a obrigação de fazer o mesmo quando matarem uma ovelha ou outro animal do mesmo porte. Uma outra opção verificada é chamar para comer em sua casa. A escolha dos convidados segue a mesma ordem de preferências.

Quando a pessoa está precisando de dinheiro, ela avisa previamente à comunidade que matará um animal e que o colocará à venda. Assim, ela fica desobrigada da partilha. Não há preferências nesta negociação, o critério é a disponibilidade do dinheiro para pagar.

Entre os núcleos familiares não encontramos apenas solidariedade. Por vezes evidenciam rivalidade e, até mesmo, exclusão. Em Jacinto, por exemplo, há duas famílias que, mesmo sendo identificadas como Bentos, nem sempre são integradas como parte deste núcleo familiar. Para explicar tal exclusão, afirmam que “eles são Bento, mas não Bento do Jacinto, são de fora, vieram da Várzea”.

É possível verificar, ainda, nas três aldeias a existência de pessoas que não constituem nem fazem parte de um núcleo familiar e casos em que uma família é adotada, passando a fazer parte de um núcleo. Por exemplo: em Jacinto temos a família de Geraldo Pau-Ferro e a de Chico Caboquim não consideradas um núcleo familiar, pois vieram “de fora” e não têm nenhuma “tradição” no lugar. Em Viração, a família de Xavier também veio de fora, mas ele foi adotado pelo núcleo dos Cianas, por ser irmão da mulher de um deles e um bom vizinho.

Em termos de localização na Serra das Matas, Viração e Mundo Novo são bastante parecidas. Como os próprios Potiguara afirmam: “as duas são fim de linha, lá só vai quem tem negócio”. A primeira fica próximo à cabeça do serrote do Tourão e a segunda, no serrote Mundo Novo. Já Jacinto, também de acordo com as afirmações locais, “é um corredor, é beira de estrada”. De fato, esta aldeia dá acesso a vários destinos. Por exemplo, saindo da zona urbana de Monsenhor Tabosa, passando por Jacinto, consegue-se chegar a Mundo Novo, Viração, Chupador, Barreiros, Grotta Verde, aos assentamentos Xique-xique, Paulo Freire, Margarida Alves e Santana, e aos municípios de Tamboril e Boa Viagem. Mundo Novo e Jacinto estão localizadas, como já foi dito, no município de Monsenhor Tabosa; a primeira fica a 18 km da zona urbana, e a segunda, a 12 km. A Viração pertence ao município de Tamboril, distante 36 km da sede deste.

Para chegar a essas localidades, os meios de transportes mais utilizados são carro, moto e bicicleta. Os carros são bem poucos. Em Viração são três: um de Chico Henrique (núcleo dos Henriques), um de Zé Luis (Núcleo dos Marcianos) e um da associação, que fica sob os cuidados de João Chico (Núcleo dos Cianas). Em Jacinto, também são três: um de Tonhão, um de Lionete e outro de Mauro, membros do núcleo dos Bentos. Em Mundo Novo, não há carros. Quase todas as famílias possuem uma moto e algumas até duas. Além de econômica, é bastante adequada para a região, acidentada e carente de estradas. Já as

bicicletas, estas são bem poucas. O cavalo, como meio de transporte, foi o mais usado no passado; ultimamente é mais destinado ao trabalho no roçado.

Em Viração, o carro da associação desce quase semanalmente para o centro de Tamboril. Nele vão os aposentados e todos os que desejam fazer compras, ir ao médico ou realizar alguma atividade na zona urbana. A passagem varia de acordo com a estação. No verão custa R\$ 4,00 e no inverno, quando a estrada fica quase intransitável, sobe para R\$ 5,00. Este transporte é utilizado ainda no deslocamento da comunidade em atividades como manifestações na cidade, atividades do movimento indígena e reuniões do sindicato e do PT. Nessas ocasiões a passagem baixa, independente da estação, passando a custar R\$ 3,00.

Na localidade Jacinto, contam com o transporte coletivo chamado de *Horário*; geralmente uma D10 ou D20, com a traseira coberta e cheia de bancos, uma espécie de pau-de-arara pequeno. Na quarta, é o dia do Horário do Antonio Guerreiro; e na sexta, é o do Assis. Esporadicamente, passa o do Coelho do assentamento Santana. A passagem custa R\$ 5,00. Todos eles passam às 6h30 indo para a cidade e retornam às 15h30.

Em termos de comunicação, Mundo Novo é a comunidade mais privilegiada pois foi contemplada com o programa de inclusão digital do Ministério da Educação – MEC. Desde 2001, conta com três computadores e com internet via satélite. Viração, devido ao bom relacionamento com o assentamento Santana e com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tamboril, utiliza os computadores e a internet de propriedade destes. Caso precisem de telefone, os moradores de Mundo Novo se deslocam até a localidade de Grota Verde, no município de Tamboril, distante 6 km de onde vivem. Os de Jacinto seguem para Grota Verde ou para a cidade e os de Viração utilizam um orelhão na sede do distrito de Curatis, distante 5km. Quanto às correspondências, nas três comunidades, quando precisam deste serviço, deslocam-se até à zona urbana, pois o correio não atende a zona rural.

As descrições feitas até agora permitem algumas conclusões acerca da constituição da identidade Potigurara. A identificação (WOODWARD, 2000) como Potiguara da Serra das Matas é prioritariamente resultado da conjugação de dois aspectos: do parentesco biológico com o local de residência. Explicitando melhor, os Potiguara do Mundo Novo são na verdade a família dos Paixões que residem na aldeia Mundo Novo. Os Potiguara do Jacinto são o núcleo familiar dos Bentos e dos Ugenas, que se misturaram e moram em Jacinto. E os Potiguara da Viração são o núcleo familiar dos Cianas e dos Henriques que vivem em Viração.

Um terceiro aspecto é levado em consideração na afirmação da indianidade, a “afinidade”. Por exemplo, em Viração o núcleo do Sr. Raul não é originário de nenhum dos núcleos locais, porém ele está integrado ao processo de emergência étnica porque seus membros são considerados bons vizinhos e por participarem ativamente em todas as lutas da comunidade, inclusive do movimento indígena. Em Jacinto, os Pereiras, também conhecidos como os Corujas, e os Vermelhos são identificados como indígenas por participarem do movimento indígena e das atividades da comunidade. Estas incorporações à etnia Potiguara acontecem a partir do estabelecimento de parcerias, aqui denominadas de “afinidade”, constituídas por laços afetivos e políticos.

O parentesco, a residência e a afinidade, como critérios de identificação, podem ser vistos como indicadores de *limite cultural* (HANNERZ, 1997). Através deles são identificados quem são os Potiguara da Serra das Matas, demarcando a composição do grupo. No processo de identificação, dependendo dos interesses, adotam um, dois ou todos os três critérios. Desse modo, a identidade Potiguara, além de abrigar uma multiplicidade de critérios de identificação, é caracterizada por uma plasticidade bastante significativa. Isto nos permite afirmar que estamos diante de uma *zona fronteira* (HANNERZ, 1997). Embora por muitas vezes isto tenha se evidenciado ao longo da pesquisa, gostaria de citar uma ocasião que ilustra muito bem o que estou querendo dizer.

Ao longo de minha permanência em campo, colaborei em atividades, como a arrumação da casa, o preparo dos alimentos, a digitação de projetos, as anotações das reuniões do movimento indígena, a redação de documentos e a elaboração de cartazes, algumas vezes por iniciativa própria e outras respondendo a solicitações dos indígenas. Julgo tal envolvimento como sendo bastante positivo, pois resultou numa inserção bastante intensa no cotidiano destas pessoas e na possibilidade de uma maior compreensão da lógica presente em suas vidas. Certa vez, quando estava na aldeia de Jacinto fui convidada pelas professoras a ajudar na elaboração de um cartaz que seria apresentado em uma reunião do movimento indígena, na localidade de Grota Verde. O cartaz deveria apresentar a realidade da aldeia, ou seja, a sua composição. Resolvemos simular a distribuição das famílias, destacando aquelas que se identificam como indígenas. Listamos as famílias, cada uma delas foi representada por uma casa, e iniciamos a colagem. Passado algum tempo, percebi que todas as casas identificadas como indígenas pertenciam a membros da família dos Bentos e dos Ugenas. Concluí que o parentesco era o elemento de identificação. Apressei-me, então, em separar todas as casas pertencentes a estes núcleos familiares e assim adiantar o serviço, pois

economizaria a interrogação: esta é indígena? De repente, quando estava colando duas famílias dos Bentos, fui advertida: “Estas aí não! Eles não são indígenas”. Retruquei perguntando: “Mas eles não são Bento?” Marlúcia, que é professora e membro desta família, respondeu: “São, mas não são daqui. São de fora. São da Várzea”. Insisti: “Mas o Mané Bento, seu bisavô, também veio da Várzea, não?” Ela, que é filha de um Bento com uma Ugena, respondeu: “Veio, mas a família dele passou a ser daqui depois que se casaram com os Ugena”. Conclui: “Ah! Entendi. Então são indígenas os que pertencem à família dos Bentos e dos Ugenas que são daqui, é isto?” Ela respondeu: “É”. Mas adiante quando selecionei a casa de Maria Coruja, do núcleo dos Pereiras, e a do Sr. Antonio Vermelho, recebi outra advertência. Eliete: “Estes aí são indígenas”. Perguntei se eles eram da família dos Bentos ou dos Ugenas e elas responderam que não. Mas acrescentaram que eles, mesmos não sendo da família, participavam da comunidade, ou seja, do movimento indígena. Para finalizar, ao identificar a família de Chico Caboquim, Geraldo Pau-Ferro e Zé Sampaio, fui orientada a classificá-los como não-indígenas, por terem vindo de fora e não participarem da comunidade.

Na localidade de Viração, acontece algo parecido. Prioritariamente são considerados indígenas os membros dos núcleos dos Cianas e dos Henriques, considerados originários da aldeia. O núcleo dos Rauis é de fora, mas como sempre participou das lutas na comunidade e é um bom vizinho, é considerado indígena. Já quanto ao núcleo dos Marcianos, embora estas famílias sejam resultado da união de dois marcianos com duas mulheres do núcleo dos Cianas, são considerados indígenas os descendentes destas uniões, os pais não.

Em Mundo Novo, todos são considerados indígenas. Mesmo os que vieram de fora assim são identificados, na medida em que contraíram casamento com membros da família dos Paixões e passaram a residir nessa localidade.

No plano individual, é perceptível a existência de múltiplas identidades, evidenciadas em distintos níveis de interação, ou seja, dependendo do contexto e dos atores sociais envolvidos nas interações a identificação, sofre variações. Vejamos um exemplo. Teka na aldeia Mundo Novo, é identificada como membro da touceira do Veim, que é seu irmão. Nas redondezas do município, é vista como membro da família dos Paixões. Entre os indígenas na Serra das Matas, como Potiguara do Mundo Novo. E finalmente, diante dos demais povos indígenas do Ceará, é uma Potiguara da Serra das Matas ou de Monsenhor Tabosa. Todas estas identidades, ou estratégias de identidade, são acionadas constantemente, no fluxo da vida dos Potiguara.

2.2 – Atividades produtivas

A agropecuária é a atividade produtiva de maior expressividade, servindo de base para organização do cotidiano nas aldeias. Organizada de forma cíclica, a agricultura divide-se em três etapas:

Agricultura entre os Potiguara da Serra das Matas

Etapas	Atividades desenvolvidas
1- Preparação do roçado	Brocam o roçado, ciscam os asseiros, encoivaram, tocam fogo, aradam a terra, constroem ou mantêm das cercas.
2 - Plantação	Plantam as sementes, realizam a primeira limpa e a segunda limpa.
3 - Colheita	Realizam a primeira colheita (melancia, milho, feijão verde e jerimum) e depois, a segunda (milho e feijão maduro).

A temporalidade dessa atividade depende da chegada das chuvas. É sempre bom lembrarmos que os Potiguara estão localizados na região do semi-árido, caracterizada por anos secos, por baixa pluviosidade, distribuição intra-anual da chuva bastante adversa, concentrando mais de 70% do seu total em apenas quatro meses. Nestes meses o solo apresenta a umidade adequada ao desenvolvimento da agricultura.

Além dos anos secos e da curta duração da estação chuvosa, os veranicos, períodos multidiários com pouquíssimas ou nenhuma chuva durante a estação chuvosa, são uma adversidade climática que vem agravar ainda mais a produção agrícola na região. Estes, chegando a aproximadamente dez dias sem chuvas, causam a perda parcial e até total da safra, configurando o fenômeno denominado de seca verde.

Como moradores desta região, desenvolveram a capacidade de fazer previsões sobre a chuva a partir de alguns elementos da natureza como o choro da catingueira, o ninho da maria-de-barro, da jitirana de boi, do feijão brabo e do canto da peitica. De acordo com essas previsões, são iniciadas as atividades no roçado. Quando há sinal de bom inverno, encoivaram o roçado em novembro e em dezembro esperam a chuva. Caso ela venha, plantam em janeiro e seguem fazendo a limpa e esperando a colheita, que acontece por volta do mês de maio. Já nos anos em que as previsões não são boas, chegam a plantar até no mês de março, o que faz com que a colheita aconteça por volta do mês de setembro.

Os produtos mais cultivados são feijão, milho, melancia e jerimum. Dentre eles, o feijão, por ser o alimento mais recorrente no almoço e jantar, é chamado de *panela certa*, e a carne, denominam de *mistura*. No passado, além dos produtos citados, afirmam que o algodão e a mamona já foram bastante cultivados. O primeiro foi abandonado principalmente devido ao bocado e o segundo, à desvalorização.

Roça e roçado são os nomes mais utilizados para denominar o local onde realizam a agricultura, porém por algumas vezes, adotam outras nomenclaturas, tais como lastro (plantação só de milho ou só de feijão), uma tarefa (roçado de dois litros e meio de qualquer produto) e um hectare (plantação de dez litros de feijão ou milho ou plantaçoão de cinquenta braças em quadra).

O trabalho do roçado é geralmente uma atividade masculina, mas a participação das mulheres ocorre mais facilmente na fase da plantaçoão e da colheita. A maioria acredita que ela pode até executar este trabalho, porém não é sua obrigação. A ela cabe a limpeza da casa, o preparo dos alimentos, cuidados com a roupa e com as crianças. Demarcam esta diferença afirmando: “o homem trabalha no roçado, a mulher só ajuda. Agora, na casa é ela que trabalha e a gente ajuda se tiver necessidade” (Noberto, 64 anos, Mundo Novo).

Nas três aldeias, os filhos solteiros trabalham no roçado do pai, sem dele exigir nenhum pagamento, pois a ele cabe o seu sustento. Somente depois de casados eles passam a ter seu próprio roçado, geralmente nas terras do pai. Em Jacinto, muitos pais se queixam de estar havendo uma recusa dos filhos em cumprir esta obrigação. Diante do desafio, algumas famílias passaram a permitir que os filhos solteiros, além de ajudar a cuidar do roçado da família, tenham um roçado próprio. Afirmam que assim os incentivam a praticarem a agricultura e a criarem gosto por esta atividade. Alguns jovens aprovaram esta decisão:

A terra não é minha, mas o roçado é. Tudo que eu tirar de lá é meu. Assim dá gosto de trabalhar. Eu pego o dinheiro do meu roçado e compro uma roupa, um calçado novo no final do ano. Se quiser ir pra um divertimento, não preciso ficar pedindo pro pai (Valbin, 17 anos, Jacinto).

As mudanças na agricultura acontecem também no âmbito do uso de tecnologias. Antes tudo era feito manualmente, agora utilizam algumas máquinas. Este uso é mais expressivo em Viração e Jacinto. Na primeira, adquiriram com recursos do FNE e FAT algumas máquinas, tais como debulhadeira de milho, cultivador e farrageira. Ultimamente, o trator também foi adotado no preparo das terras. Este, na maioria das vezes, é de propriedade dos assentamentos, a quem pagam por diária de serviço, que varia de R\$70,00 a R\$80,00. Em

Jacinto, alguns pagam a terceiros pelo uso do trator, porém o mais comum é utilizarem o da prefeitura. Esta atuação da prefeitura só é recorrente nos relatos desta comunidade.

Embora percebam as vantagens do uso da tecnologia que agiliza as atividades desenvolvidas, é recorrente a lembrança de como era no passado; falam sempre do tempo em que a debulha do feijão era realizada coletivamente. Nesta ocasião, a comunidade toda se reunia no terreiro da casa de uma das famílias e passava a noite inteira debulhando feijão e contando histórias. Em sua maioria, estas narrativas giravam em torno da agricultura, pecuária, olho d'água, seca e ovinocultura. Conheçamos uma delas.

Um tempo pra trás, veio uma seca medonha. Todo mundo teve que arribar daqui. Mas tinha um que não queria sair por que tinha umas coisinhas, um roçadinho de feijão, uma vaquinha. Mas vendo que tava difícil, o homem olhou pra mulher dele e disse:

– Mulher arruma as coisas que nós vamos embora, senão, nós vamos morrer de fome aqui.

E assim eles fizeram. Com muita pena deixaram a casinha deles, o terreninho, e foro lá pra Serra Grande, foro escapar por lá. Mas ele não esquecia daqui não. Passado uns anos, eu não sei quanto tempo foi, mas foi bastante tempo, ele viu que tava relampando pro lado do Piauí. Aí ele disse:

– Mulher este inverno vai ser bom. Vai ser água! Vamos embora pra nossa terra.

– Homem tu tá doido. Lá não tem mais nada pra nós não.

– Mulher tu não quer ir, mais eu vou ver o que é meu. Eu vou na frente e quando lá tiver bom eu venho te buscar.

Assim ele fez e veio embora. No meio do caminho já foi aquele toró (chuva). Aí ele chegou. Pois num é que a casinha dele tava do mesmo jeito. Ele ficou tão feliz de ver a casinha dele. Ele limpou ela todinha. E a chuva caindo. No outro dia, logo cedo ele foi limpar o quintal, e pois não é que foi uma surpresa! Ele encontrou um pé de feijão que era uma maravilha, verdinho, verdinho. Aí ele pensou:

– Êita que agora eu sou um homem feliz. Com toda essa chuva e eu ainda acho um pezinho de feijão como este.

Aí ele todo feliz, pegou a limpar este pé de feijão, e o feijão foi se espalhando numa rapidez tão grande que tomou conta de todo o roçado. Em pouco tempo ele estava tão carregado que ninguém dava vencimento.

Noutro dia ele continuou limpando o terreno, aí ele teve outra surpresa. Encontrou um pé de jerimum que era uma maravilha. Cada jerimum deste tamanho.

– Vala meu Deus, que agora eu tô feito! Já tenho o meu feijão garantido, que é a panela certa, e agora ainda mais o jerimum. O que eu posso querer mais? No dia seguinte, logo cedo, o sol num tinha nascido, ele ouviu o barulho de um chocalho, aí ele pensou:

– Num pode ser!

Saiu procurando pra ver de onde vinha o barulho. Pra sua alegria avistou a sua vaquinha que tinha dado cria a um bezerro naqueles dias.

– Vala meu Deus! Agora é que eu sou mesmo o homem mais feliz do mundo. Nunca mais vou passar fome. Já tenho o meu roçado de feijão,

tenho jerimum à vontade e ainda mais o leite da minha vaquinha. Vou buscar minha mulher e meus filhos. Nunca mais eu vou embora daqui. Pois foi assim que aconteceu. Este homem colheu tanto feijão que comeu o verão inteiro e ainda sobrou três quarta (120 litros). E isto foi verdade. Meu pai contava que este homem era lá da Lagoinha (Sr. Antonio Rufino, 57 anos, Viração).

Esta história é bastante significativa para os moradores de Viração. Por várias vezes a escutei enquanto estive por lá. Com ela explicam como abandonaram as costumeiras migrações e se fixaram na Serra das Matas. Se observarmos, encerram dizendo que este homem era lá de Lagoinha, povoado que fica a 5 km de Viração. Sobre este povoado, afirmam que foi onde primeiramente seus antepassados, fugitivos de um massacre de índios no Riacho do Sangue, se fixaram. Veremos este episódio, com mais detalhes, no próximo capítulo.

A falta de terra é um problema para as três aldeias, porém Mundo Novo é a mais afetada, pois está localizada na cabeça de um serrote e a maior parte de suas terras é muito acidentada e de baixa qualidade. Como consequência, muitos são obrigados a plantar em outras terras. Berto, Pergentinho, Toinho, Chico Sota, Chico Maria, Stênio e Vandim, por exemplo, plantam nas terras de Genésio Sampaio, da família dos Bentos. Em troca pagam renda com parte da colheita e com a forragem. Embora a terra não seja de qualidade, Seu Pedro, Raimundo, Sebastião, Chico Pedro e Darico preferem fazer seus roçados na parte superior do terreno da comunidade. Sr. Pedro já fez sua roça nas terras do Zé Mano, proprietário não-indígena de Jacinto, mas um grande desgosto o fez prometer a si mesmo que nunca mais trabalharia em parceria com ele.

Tive um desgosto muito grande. Deu um negócio na minha cabeça. Eu disse: Enquanto vida eu tiver nunca mais eu arrendo roça dele. Tinha uma roça de 34 dias de broca, 6 de derruba, 4 dias fazendo a cerca e quando foi pra tocar fogo ele embargô, só deixava tocar quando acabasse a solta, o pasto bom pros animal dele, mode não queimar. Quando ele foi dá a orde foi no dia 13 de dezembro. Eu ia tocar no dia 14. Quando foi no dia 13 a noite caiu água, caiu água a noite toda. No outro dia eu fui lá.

– Você tome conta do . . . seu sataná, que eu nunca mais ponho os pés aqui. Tá dito pode tomar de conta.

Isto foi lá embaixo nas terras do Zé Mano. Os outros têm uma fartura lá em baixo, mas eu por capricho não vou. Mas sabendo que a terra é boa. Num trabalho por que carregou no capricho. Isso faz mais de 15 anos, acho que foi em 88 (Seu Pedro, 71 anos, Mundo Novo).

Na localidade de Jacinto, há os que plantam em suas próprias terras, os que plantam nas terras dos outros e os que arrendam suas terras para os outros plantarem. Exemplificando,

temos Genésio Sampaio, que arrenda suas terras para algumas famílias de Mundo Novo e para duas famílias de Jacinto: Raimundo Teodósio e Ariclens; Tonhão e Mauro plantam na terra de Lezim, e Vanderley, na terra de D. Lucila. Já Astrogildo, Chico e João plantam nas terras de Pedro Joaquim, fora de Jacinto.

Em Viração, todos plantam em suas próprias terras e embora já tenham passado por esta experiência, detestam até mesmo a idéia de trabalharem nas terras de outros, pagando renda. Detestam ainda mais a possibilidade de se tornarem moradores de algum fazendeiro. Como saída, para evitar que isso aconteça, preferem integrar os assentamentos. Em nossas conversas, verifiquei que, quando se referem a estas duas situações, a qualificam como “o tempo da escravidão”.

Minha filha a gente já sofreu demais. Muitos anos nós fomos morador do Dr. Zé Camilo. Neste tempo a gente num tinha direito de nada. Nem dinheiro a gente pegava. Este Raul aí, num é por que seja meu marido não, mas sempre foi trabalhador. Agora não, que já tá velho. Mas antes trabalhava que nem um bicho. Aí quando chegava naquele dia, ele (patrão) dava aquele pedaço de papel, naquele tempo chamavam de boró. Aí a gente tinha que tirar aquelas coisinha só onde ele queria . . . era um sofrimento danado, era o tempo da escravidão (Antonia, 81 anos, Viração).

Relatos dessa natureza são bem recorrentes em Mundo Novo, só que lá eles qualificam esta época como “o tempo do cativo” e os patrões são denominados de “os Malvados”¹⁵.

No desenvolvimento da agricultura, nas três aldeias, alguns trabalham trocando diárias de serviço e outros recebem pagamento. As trocas são mais recorrentes entre os núcleos familiares anteriormente descritos; fora deles são quase sempre pagas, variando de R\$10,00 a R\$15,00. O primeiro valor é pago quando o empregador dá o almoço e a merenda. O segundo, quando as refeições ficam por conta do contratado.

Os frutos da colheita do roçado são usados quase sempre para o consumo da família. Somente quando há excedentes ou em casos de necessidade é que trocam ou vendem. A venda é quase sempre efetuada nos armazéns da cidade, onde alguns entregam parte de sua produção aos comerciantes, saldando dívidas ou em troca de mercadorias. Em Mundo Novo e Viração, ao lembrarem destas ocasiões, sentem-se explorados. Em busca de uma saída, já tentaram por algumas vezes implantar uma bodega comunitária, porém as tentativas até o momento não foram bem sucedidas.

¹⁵ Para conhecer as Histórias do Tempo do Cativo e dos Malvados, ver Lima (2003).

Em Viração, por exemplo, a primeira experiência desta natureza aconteceu em 1967, funcionando muito bem durante cinco anos, quando a inadimplência resultou no seu fechamento. A segunda tentativa fracassou em 1983, ocasião em que consumiram todos os produtos e devido a uma seca medonha (alarmante), não conseguiram pagar o consumo. Em 1995, com a ajuda da Cáritas Brasileira¹⁶, a bodega voltou a funcionar, porém três anos depois veio outra seca e ela novamente fechou. Esta é a versão geralmente apresentada pela comunidade, porém alguns apresentam outras razões. Uma delas é que a bodega só fornece produtos básicos, tais como arroz, feijão, farinha, sal, açúcar e óleo. O consumo Potiguara não se restringe a esta oferta, por isso muitos são obrigados a continuar comprando na cidade. Outra é que o endividamento não acontece apenas na época da seca. As pessoas compram dentro e fora da comunidade, porém, quando têm dinheiro, preferem pagar as dívidas “de fora”, deixando a bodega sempre para depois. A última é a defasagem do capital de giro da bodega, ou seja, como o seu objetivo não é o lucro, as mercadorias são vendidas quase a preço de custo. A pequena margem de lucro existente contempla apenas o deslocamento das mercadorias e uma pequena partilha para quem a administra. Como na cidade os preços dos produtos variam muito, o capital de que dispõem vai perdendo sempre o poder de compra, tornando-se defasado. Esta descrição também se aplica a Mundo Novo.

Ainda em Viração, visando à autonomia econômica do grupo, implantaram uma outra iniciativa coletiva, a *Casa de Sementes*. Esta funciona desde 1996, com o objetivo de guardar as sementes que serão distribuídas na época da plantação entre eles mesmos. Inicialmente cada família depositava três litros de milho e de feijão. Atualmente estão depositando sete. As sementes devem ser selecionadas e entregues a uma equipe formada por Antonio Rufino, Marlene Raul e Lili. Estes, ao receberem conferem a qualidade das sementes, catalogam-nas, cuidam de seu armazenamento e, na época da plantação, devolvem-nas a seus respectivos donos.

As casas de sementes, ou bancos de sementes, são organizações comunitárias que surgiram no Brasil na década de 1970, por iniciativa da Igreja Católica junto a diversas comunidades do Nordeste brasileiro, visando a auto-suficiência dos agricultores. A ESPLAR, ONG que atua no semi-árido cearense, é a responsável pela coordenação desta iniciativa

¹⁶ A Cáritas Brasileira faz parte da Rede Cáritas Internacional, rede da Igreja Católica de atuação social composta por 162 organizações presentes em 200 países e territórios, com sede em Roma. No Brasil, foi criada em 12 de novembro de 1956, sendo um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, reconhecido como de utilidade pública federal. A Cáritas Internacional é reconhecida pelo Conselho Socioeconômico da ONU como de "status consultivo geral".

através da Rede de Intercâmbio de Sementes do Ceará – RIS-CE. Segundo esta agência, atualmente a rede conta com 130 casas, que beneficiam diretamente 2.968 famílias. Esse empreendimento veio sanar um problema ocasionado pela má distribuição de sementes efetuadas pelas Secretarias de Agricultura dos Municípios e EMATERCE, que não levam em conta a especificidade climática da região, resultando num atraso no início do plantio e menor colheita de grãos. Elimina, ainda, a possibilidade de uso de sementes transgênicas.

Sobre a restrição ao uso das sementes transgênicas, é válido ressaltar que a consciência ecológica desta comunidade é bem desenvolvida. Durante o tempo em que lá estive, por várias vezes percebi cuidados com o meio ambiente e principalmente com a educação das crianças quanto a isto. Por conseguinte, não se encontram sacos plásticos, latas ou garrafas pelos caminhos ou jogados pelos quintais. As casas são sempre limpas. Estão, ainda, bastante empenhados no reflorestamento da área em que vivem e na preservação de alguns animais em vias de extinção. Sobre estes animais falarei mais adiante.

Nas três aldeias, além do roçado, muitas famílias possuem canteiros onde cultivam cebola, coentro, pimentão, pimenta de cheiro e tomate. O cuidado do canteiro (plantar, limpar, adubar, irrigar e colher) é responsabilidade das mulheres e sua confecção, obrigação dos homens. Como acreditam na existência do mau olhado, para combater este mal, em Mundo Novo costumam colocar sal grosso nos três cantos do canteiro, deixando o quarto livre para o mau olhado por ele sair. Adotam este procedimento também nos roçados. Em Jacinto e Viração, é mais comum colocar um chifre pendurado. Crêem, ainda, que algumas pessoas possuem a mão boa. Estas são mais bem sucedidas em suas plantações e até mesmo no cuidado dos animais.

A pecuária é a outra atividade de maior expressividade na vida dos Potiguara. Os rebanhos mais comuns são o bovino, o ovino e o caprino. Sobre o primeiro, é possível afirmar que ele é o mais apreciado, devido ao seu valor econômico. Os ovinos também são apreciados, porém em menor escala que o gado. O prestígio desses não se deve tanto ao valor econômico, mas ao seu temperamento. Segundo eles, as ovelhas são mansas e requerem poucos cuidados. Andam sempre juntas, o que facilita a condução do rebanho pelos cercados e currais. Já os caprinos, são vistos como um problema. Eles se espalham pelo cercado, andam separados e sobem nos penhascos, dando muito trabalho a seu proprietário. São causadores de má vizinhança, pois com facilidade passam por qualquer buraco da cerca, pulam e invadem os roçados, criando atritos no grupo. “É um bicho medonho. Quem cria bode, faz mal vizinho” (Sebastião Chico, 61 anos, Viração).

Sobre a pecuária bovina, os Potiguara afirmam que aprenderam “no outro tempo com o povo de fora, que chegou na região para criar gado”, quando ainda não tinha nenhuma estrada.

Meu pai disse que nem sempre teve fazendeiro aqui não. Quando foi no outro tempo, é que eles chegaram, vieram de fora pra criar gado. Neste tempo, ele disse que não tinha nem estrada. Estes homens vinham pelo rio. Foi assim que chegaram os Quitiliando, os da Vaca Braba (Raimundo, 56 anos, Assentamento Xique-xique).

O rebanho de um modo geral, em especial o gado, serve para identificar quem são os ricos não apenas entre os Potiguara, mas também na região, pois quem possui o maior rebanho é considerado mais rico. Há ainda uma escala valorativa englobando as três espécies. “Os que criam gado, são os mais ricos; os que criam ovelha, são mais ou menos; já os que criam bode, estes são uns coitados” (Chico Cidis, 55 anos, Assentamento Paulo Freire). Comparam vacas e ovelhas afirmando: “uma vaca dá apenas uma cria por ano e come por duas ovelhas. Já a ovelha, dá duas crias por ano. O preço de uma ovelha gira em torno de R\$ 50,00, enquanto que uma vaca leiteira vale pelo menos R\$ 1.500,00” (Sebastião Chico, 60 anos, Viração).

Em termos de rebanho bovino, a comunidade do Jacinto é a numericamente mais bem sucedida (315 cabeças), seguida da comunidade de Viração (149 cabeças). Já em termos de ovinos, a situação se inverte. E finalmente, considerando os caprinos, Mundo Novo detém o maior rebanho (122 cabeças). Sobre os habitantes desta aldeia, além de serem os mais desprovidos de recursos, a concentração do rebanho caprino se deve ao fato de eles residirem numa área bastante acidentada, sendo este o rebanho mais apropriado à localização.

Passando a uma escala menor de observação, vejamos a distribuição por núcleo familiar em cada aldeia. Em Mundo Novo, o rebanho bovino é pouco expressivo. As poucas cabeças (9) que existem são destinadas à produção de leite para crianças e alguns idosos. Todo o rebanho ovino (40 cabeças) está concentrado na touceira de Darico, mais especificamente nas mãos de Raimundo Darico. Já os caprinos, são os mais numerosos e apropriados para a terra acidentada em que vivem. Finalmente, merece destaque o rebanho comunitário (30 cabeças) existente na localidade. Este foi adquirido no ano de 2002 com recursos da Cáritas Brasileira e se encontra sob os cuidados de Pergentino, remunerado no regime de cinco por um, ou seja, a cada cinco novas crias, uma é dele.

Sobre os bovinos existentes em Jacinto (315 cabeças), há uma concentração no núcleo dos Bentos (238 cabeças). Para evitar uma apreciação equivocada, é válido ressaltar que se encontram quase totalmente concentrados nas mãos de Genésio Sampaio (150 cabeças), considerado o maior proprietário de terra e gado da comunidade. O segundo maior proprietário é Verper (30 cabeças). Os dois, da família dos Bentos, são contrários ao atual processo de emergência étnica indígena. Em caso de demarcação da terra indígena, eles, mesmo sendo parentes, segundo as lideranças da comunidade, deverão sair da terra.

Contemplando a localidade Viração, pode-se afirmar que os Cianas (72 cabeças) são os maiores detentores de bovinos, seguido dos Marcianos (50 cabeças) e dos Henriques (23 cabeças). Considerando os ovinos, também prevalece o núcleo dos Cianas (343 cabeças), sendo Sebastião Chico e Xavier os maiores proprietários. Finalmente, quanto aos caprinos, estes são detestados na comunidade. Dizem que, além de fazer mal vizinho, fedem e que sua carne não é boa. Isto explica a ausência total deste rebanho.

Enquanto a agricultura está mais voltada ao consumo doméstico, em geral a pecuária, além desta finalidade, é destinada à comercialização. Em termos de consumo, o leite e seus derivados são bastante apreciados no cotidiano, juntamente com a carne. A extração do leite é uma atividade masculina e a produção de queijo, manteiga, coalhada, nata e doce, uma responsabilidade das mulheres.

O cotidiano do homem Potiguara está organizado em torno da agricultura e pecuária, desenvolvidas de forma integrada e em relação com o meio ambiente. No inverno, período das chuvas, ele levanta, toma o café da manhã, chamado de merenda, e leva os animais para o cercado, seguindo para o roçado, onde trabalha até a hora do almoço. À tarde retorna ao roçado, onde trabalha por mais um tempo, seguindo para o cercado onde recolhe o rebanho e o coloca no curral, geralmente próximo de sua casa.

Quando cessam as chuvas, após a colheita, diminuem as atividades agrícolas e aumenta a atividade pecuária. Neste período, o homem levanta, toma café e leva o gado para a solta (roçado após a colheita); cuida da manutenção das cercas para evitar a invasão dos animais. Volta para o almoço, retornando no meio da tarde quando leva o gado para beber, recolhendo em seguida para o curral. Depois que o gado come toda a forragem (plantação após a colheita), surge a necessidade de providenciar alimentação para o rebanho. Este período é o mais cansativo em termos de jornada de trabalho, pois passa a gastar a maior parte do seu dia providenciando alimento para o rebanho.

O gado se alimenta de capim, palma e leucena. As duas últimas espécies são as mais utilizadas, pois seu cultivo exige pouca água, sendo apropriadas para o semi-árido. Quando estas não são suficientes, complementam a alimentação com ração balanceada, que, segundo eles, é muito cara. Embora os currais sejam coletivos, as plantações de palma e leucena são separadas, ou seja, cada família nuclear proprietária de rebanho deve ter a sua plantação, pois cabe a cada uma delas providenciar o alimento de seu rebanho.

A pecuária bovina em Viração teve impulso no ano de 1996, quando três dos núcleos familiares desta localidade compraram cerca de 100 (cem) cabeças de gado, com recursos do FNDE, porém tal empreendimento foi mal sucedido. Embora o projeto elaborado contemplasse, além do rebanho, plantações de palma e leucena, depois que cessaram as chuvas, o rebanho morreu quase todo de fome. Como explicação deste fracasso, acusam a falta de orientação por parte dos técnicos do Banco do Nordeste.

Ora, a palma e a leucena demora mais de ano pra poder usar. A gente não sabia. Eles (os técnicos do banco) não disseram nada. Imagina, chegou o gado junto com a palma e a leucena. Daqui que a gente preparou a terra e plantou. Depois que acabou a chuva, aí quando num tinha mais pasto, a palma ainda estava crescendo. Morreu tanto bicho que dava pena (Antonio Rufino, 57 anos, Viração).

Além da pecuária bovina, ovina e caprina, responsabilidade dos homens, quase todas as famílias criam galinha e algumas criam peru, capote e porcos, sendo todos estes encargos das mulheres. Os porcos são criados em um chiqueiro perto da casa e as galinhas, perus e capotes vivem pelos quintais.

Em Mundo Novo, quase todas as casas possuem um cercado que serve para alimentar as galinhas, capotes, cachorros, cavalos e jumentos, evitando assim as desavenças entre eles provocadas pelos animais. Dessa forma, cada categoria de animal possui o seu horário de nutrição. Nesta ocasião, o proprietário abre a cancela de seu cercado e coloca seus animais para dentro e os alimenta segundo a espécie. Quando as galinhas e/ou os capotes estão comendo milho, os porcos não podem entrar.

Tonha, a Cacique, conta que, antes de cada um possuir seu cercado, houve algumas desavenças entre as famílias. Quando alguém chamava suas galinhas para comer, vinha também as do vizinho. Diante da mistura dos animais, às vezes a pessoa era obrigada a afastar os que não lhe pertenciam, gerando desconforto em alguns. O cercado, assim, visa estabelecer e manter relações harmônicas entre os moradores.

Ainda sobre os animais, podemos verificar a existência de venda, troca e doações entre as pessoas. As trocas e as vendas acontecem de acordo com os interesses e as necessidades de cada um. A primeira é mais comum entre amigos e parentes próximos. A segunda é mais freqüente em casos de necessidade de dinheiro. As doações, em Viração, são uma obrigação em relação aos recém-casados, pois manda a etiqueta que todas as famílias da comunidade presenteiem o jovem casal com algum animal. O mais comum é a doação de galinhas, porém se a família dispõe de um rebanho considerável de ovelhas, é de bom tom presentear com um destes animais. Já os bovinos, estes não fazem parte do rol dos presentes, devido ao seu alto valor. O que pode ocorrer é que, havendo relações de muita proximidade do tipo pai e filho, o primeiro pode doar um bezerro ao segundo. Esta prática tem por objetivo favorecer a sobrevivência e a estabilidade da nova família.

As doações podem ainda ser verificadas dentro do sistema de saúde Potiguara, composto de rezas e uma infinidade de remédios caseiros. As pessoas que exercem este ofício são unânimes em dizer que não aceitam pagamento por ele. Afirmam que receberam este dom gratuitamente e por esta razão não seria legítimo cobrar por ele. Porém, são recorrentes “os agrados”, ou seja, em retribuição, a pessoa curada presenteia seu curador com animais e, às vezes, com alimentos de seu roçado. Estes agrados são bastante apreciados pelos terapeutas e, caso eles não se efetivem após a cura, pode surgir um certo ressentimento, pois será interpretado como falta de reconhecimento do benefício recebido.

As rezas são executadas tanto por homens como mulheres. Vejamos: em Mundo Novo temos Darico, Madalena e Bilita; em Jacinto, Socorro Vermelho e Astrogildo, e em Viração, Chicuta. Estar na presença do enfermo, do animal ou plantaço é um requisito para a eficácia da ação, porém com uma exceção, Astrogildo, que, quando alguém nas redondezas sofre de alguma enfermidade e por esta razão não pode ir ao seu encontro, caso seja requisitado, efetua a cura de sua própria residência. Logo cedo, ele se posiciona na frente de sua casa e passa a rezar na intenção da pessoa. Esta, por sua vez, neste exato momento, onde quer que esteja, deve se concentrar para receber a cura.

Nas pessoas as rezas são destinadas à cura de enfermidades, tais como dores de cabeça, quebranto, espinhela caída, ferida braba, diarreias, vômitos, febre e estrepada. Nos animais, curam o quebranto e as bicheiras. Nos roçados, essa ação livra a plantaço do mau olhado e dos insetos. Em Jacinto, por exemplo, Astrogildo reza nos três cantos do canteiro ou roçado, deixando o quarto livre não apenas para o mau olhado sair, mas todo tipo de praga de insetos.

Em todas as três aldeias, presenciei relatos da existência de muitos casos de hipertensão, alguns de diabetes e colesterol. Para estes, não há indicação de rezas ou remédios caseiros; são acompanhados pelo Sistema Único de Saúde do município. Quando o enfermo não consegue êxito, é encaminhado para a Casa de Apoio, coordenada pela COPICE, em Fortaleza, onde recebem atendimento da FUNASA, como indígena.

O acesso à rede de saúde através da FUNASA tem sido motivo de conflitos. A insuficiência de recursos e o crescimento cada vez maior do número dos indígenas no estado do Ceará, o que aumenta a demanda, estão gerando um mal estar entre eles. Como consequência, ganha força a distinção “reconhecidos”¹⁷ e “não-reconhecidos”. Os povos que se auto-intitulam reconhecidos reclamam que estão sendo prejudicados com a inclusão dos não-reconhecidos neste benefício, uma vez que as verbas existentes contemplam apenas eles.

A FUNASA fomenta ainda mais esta divisão ao incentivar que, pela falta de dados sobre as populações indígenas no Ceará, os indígenas sejam responsáveis pela identificação de quem é ou não índio, determinando, assim, quem deve receber a assistência.

Para finalizar, nas transações de doação, troca e venda de animais, podemos verificar a crença na existência do sangue ruim. Quando alguém recebe, troca ou compra um animal de alguém que tem o sangue ruim, é só questão de tempo para que o animal seja afetado por algum infortúnio. Sumiço, perda de peso, doença e até morte do animal, são as adversidades mais comuns nestes casos. Este mal não tem cura, resta a quem recebeu, trocou ou comprou, lamentar a sua falta de sorte e evitar novas transações com estas pessoas.

Passemos agora à caça. Dentre as três comunidades, essa atividade é mais comum em Mundo Novo. Os instrumentos de caça mais utilizados são o quixó e a espingarda. O primeiro é mais utilizado por crianças, adolescentes e algumas mulheres. Já o segundo só é permitido aos homens jovens ou adultos. As caças mais encontradas são preá, rabudo, avoante, juriti, tejo, rainha, mocó, nambu, peba, tatu, mambira. Estão quase que totalmente extintos o macaco, gato-do-mato, casca virina e porco-do-mato.

Terça, quarta, sexta e sábado são os dias próprios para caçar. Segunda e quinta não são dias bons. O primeiro por ser o dia das almas e estas fazerem visagem no mato; o segundo por ser o dia do caipora, o protetor das caças, e este fazer *marmota* (assombração). Além dos dias apropriados, caçar também depende da sorte, uma vez que pode acontecer que não se tenha êxito, mesmo saindo para caçar num dia apropriado. Ao sair de casa, a mulher do caçador não

¹⁷ Consideram-se reconhecidos os povos Tapeba, Tremembé, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, que fazem parte da estatística oficial da FUNAI e que passaram por algum tipo de estudo antropológico orientado por esta agência.

pode dizer nada, pois dá azar. O número das pessoas é determinado. Segundo Gean, considerado um especialista nesta arte: “Um é bom, dois é melhor, três não presta e quatro é pior”.

Quanto ao resultado da caça, a mulher tem a obrigação de preparar o alimento para a família, porém seu marido deve lhe entregar o animal no ponto, ou seja, sem pêlos ou casco e totalmente limpo.

Embora as localidades da região possuam limites definidos, os caçadores transitam livremente por ela. Por exemplo, os Paixões caçam em Mundo Novo, Jacinto e nas localidades da redondeza. O mesmo acontece com os caçadores de Jacinto e demais comunidades.

Reclamações quanto à escassez de animais são recorrentes em todas as comunidades, porém apenas em Viração elas resultaram na adoção de medidas preventivas, em vista de proteger algumas espécies e evitar os impactos ambientais da caça. Pararam de caçar o mambira, o peba e o tatu porque estes se alimentam de insetos. Com a diminuição dessas espécies, aumentaram os insetos que, por sua vez, passaram a prejudicar os roçados. Deixaram de caçar o rabudo, porque ele serve de alimento para as raposas e gato-do-mato. Com a sua redução, estas passaram a atacar as galinhas. Evitam matar a cobra cascavel e a jararaca, pois estas se alimentam de ratos. Na falta delas, aumentam os ratos que empestam as casas.

Ainda em Viração, abandonaram as queimadas e evitam o uso de agrotóxicos nos roçados. Para combater as pragas, estão utilizando o *biofertilizante*, o qual aprenderam a fabricar nos encontros da Comissão Pastoral da Terra – CPT, da qual fazem parte.

BIOFERTILIZANTE

Ingredientes:

5 litros d'água

3 kg de fezes de gado fresca

1 litro de urina de gado

2 rapaduras pisadas

Preparo:

Misturar todos os ingredientes e deixar descansando por 15 dias.

Passado este tempo, é só aplicar na plantação.

O consumo das caças obedece a algumas regras. Em geral, os homens podem comer a carne de quase todos os animais. Já as mulheres e as crianças sofrem restrições. Por exemplo: as mulheres não podem comer carne de veado porque causa dor de cabeça e inflamação, não devem comer peba se estiverem gripadas ou no período da menstruação. Caso comam, devem tomar cuidado, pois durante quarenta dias o corpo fica aberto. Neste período qualquer arranhão torna-se uma ferida braba. A criança, se estiver gripada, não pode comer o peba, pois o catarro fica serrado no peito, muito menos se estiver nascendo os dentes, pois estes se recolhem.

Vejamos a coleta do mel, que acontece nas três comunidades. Em Mundo Novo e Jacinto, ela acontece de forma artesanal e em pequena escala. Quando descobrem onde há uma colméia, fazem um fogo com uma casa de cupim ou folhas e pedaços de madeira que produza fumaça, para que esta atinja a colméia. Depois de um certo tempo, é só coletar, pois as abelhas bêbadas com a fumaça não fazem nenhum mal.

Em Viração, adotaram o cultivo em apiário. Desde 1998, esta técnica foi introduzida na região através dos assentamentos. Devido à relação de amizade com os assentados, pois muitos deles são seus parentes, perceberam o êxito desta tecnologia, despertando o seu interesse. Passaram a participar das capacitações oferecidas pelo INCRA, nos assentamentos da região, por conseguinte, em 2004 compraram algumas colméias e implantaram seu próprio apiário.

Por ser uma produção coletiva, escolheram três pessoas da comunidade para ficar à frente deste processo: Zezé, Zé Chico e Demir. Na prática, os dois primeiros assumiram mais intensamente esta atividade; o terceiro ajuda, quando é solicitado.

Adquiriram algumas máquinas para o beneficiamento do mel, na tentativa de viabilizar seu comércio. A adoção desta tecnologia gerou o aumento da produção na comunidade, provocando a queda do preço e o menor número de pessoas envolvidas nesta ação. Antes a coleta do mel era realizada por núcleos familiares. Atualmente, Zezé e Zé Chico conseguem quase sozinhos produzir o mel destinado ao abastecimento da comunidade e à comercialização. O aumento da produção em Viração e nos assentamentos criou um excesso do produto na região da Serra das Matas. A falta de um mercado que absorva esta produção tem causado transtornos. No período em que estava entre eles, presenciei a distribuição de mel destinado à comercialização devido à ausência de compradores. Como saída, estão participando da Associação dos Apicultores da Região e buscando contato com algumas

agências como FUNAI, EMATERCE, Sindicato dos Trabalhadores Rurais – STR e Comissão Pastoral da Terra – CPT, a fim de escoarem a produção para outros mercados.

Para finalizar, ainda em termos de economia, além das atividades acima citadas, merecem destaque como fonte de renda nas aldeias as aposentadorias e os empregos. A primeira é bastante apreciada por sua segurança. Uma vez aposentados, só a morte altera este status. Quanto aos empregos, há os do município e os do estado. Os primeiros, embora sejam valorizados, geram descontentamento, pois além da baixa remuneração, não oferecem nenhuma estabilidade, pois seus ocupantes variam de acordo com o chefe político. Já os do estado, referentes aos contratos da escola indígena, são bastante valorizados. Salários mais altos, maior atualidade dos pagamentos e a liberdade em relação ao poder político local, são as vantagens mais citadas quando a eles se referem. Estes contratos serão retomados no capítulo IV, quando farei uma descrição da escola indígena e apresentarei a lógica das contratações dos professores indígenas e da administração dos salários.

Manoel Ugena,
único caceteiro vivo da família Ugena



Genésio Sampaio e Lindalva, família dos Bentos



Raul e Maria, Potiguara da Viração,
família Raul



Luis Marciano e Raimunda,
família Marciano



Zé

Henrique e Maria,
família Henrique



D. Joana e Chico Tibúrcio,
Família Ciana

Zé Chico, família Ciana, coletando abelhas para o apiário dos Potiguara da Viração



Apiário dos Potiguara da Viração

Casa de Sementes dos Potiguara da Viração



Carro da Associação dos Pequenos Produtores da Viração – APROV

Cancão, família Pedro, passando o cultivador
no roçado de seu pai em Mundo Novo



Luiz Durica, Bento do Jacinto,
trazendo feijão de seu roçado

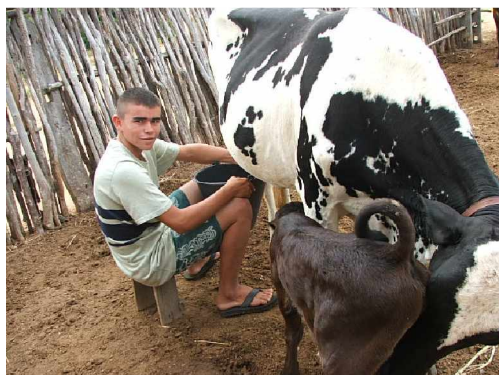
Tonha, cacique Potiguara,
em seu cercado.



Jean abastecendo de água a casa de Teka

Capítulo III – Memória e identidade

Rebanho caprino comunitário
dos Potiguara do Mundo Novo



Valbin, Bento do Jacinto,
tirando leite da vaca

Rebanho ovino dos Ciana,
Potiguara da Viração



Astrogildo, Bento do Jacinto,
em seu roçado de milho

Bastante fecunda é a vinculação entre etnografia e história, na medida em que permite o entendimento da atual existência dos Potiguara na Serra das Matas e evidencia a relação entre história, cultura e etnicidade (ERIKSEN, 2002). Busquei, então, propiciar o encontro dos relatos presentes na memória Potiguara com alguns registros da historiografia cearense. Este encontro é, de certa forma, a base da representação da trajetória e da construção da identidade Potiguara abordada neste capítulo. A confluência proposta é marcada pela diferença e não o estabelecimento de uma hierarquia, ou seja, as narrativas apresentadas, dos Potiguara e da historiografia, são apenas formas diversas de contar a história. Como tais, apontam para a existência de múltiplas histórias, em oposição a uma história totalizante que abarca toda a realidade e se impõe como verdade. Esta multiplicidade é evidenciada na seleção dos fatos, no conteúdo das narrativas e até mesmo na cronologia apresentada.

O encontro aqui privilegiado quer representar, ainda, uma possibilidade de contemplar a história a partir da experiência dos indígenas, considerando o seu protagonismo nas situações de contato. Por considerar este protagonismo, opõe-se à crônica da destruição e do desaparecimento dos indígenas, que por tantas vezes prevaleceu na interpretação da realidade nativa.

Antes de apresentar os relatos, mais algumas considerações são necessárias para melhor situá-los na construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas. Os atores sociais que compõem esta coletividade vivem um processo de intensa rememoração, na busca do reconhecimento de sua etnicidade indígena. A memória é acionada como estratégia política de afirmação da identidade.

Lembremos que as identidades são sempre resultado de construções sociais dotadas de caráter flutuante, apresentando, desse modo, a possibilidade de diversas interpretações. Num contexto marcado pela necessidade de afirmação identitária, os atores sociais agem de acordo com seus interesses materiais e simbólicos. Com esta finalidade, adotam estratégias, ou seja, o grupo na busca de seus objetivos se constrói e reconstrói de acordo com a situação.

Entretanto, ao enfatizarmos o caráter flutuante das identidades, não podemos esquecer que esta construção não é totalmente livre. Na análise do processo de emergência étnica dos Potiguara, proponho uma atenção maior ao conteúdo acionado e utilizado na formulação das estratégias adotadas por estas populações. Sobre ele, é bom que se diga, está ancorado em uma “realidade social”, povoada por elementos culturais e históricos, que na abordagem de Eriksen (1991) equivale ao contexto.

Note-se que no capítulo II foram apresentados alguns aspectos da vida dos Potiguara,

que podem ser vistos como dimensões de sua cultura. Neste capítulo serão contemplados fragmentos da história do grupo. Ao longo do processo de emergência étnica, os atores sociais que compõem esta etnia vão acionando estes elementos culturais e históricos que fazem parte de sua trajetória. À medida que acionam, vão efetuando escolhas através das quais vão edificando sua cultura e história.

Retomando a memória, que ao meu ver é um dos espaços privilegiados de conhecimento da realidade social do grupo, é possível afirmar que, para os Potiguara, o seu resgate é fundamental à afirmação de sua indianidade. Todas as narrativas apresentadas estão fixadas em um espaço que é bem mais que uma paisagem. Este se configura como um *lugar* onde as práticas sociais acontecem e o sentido da vida se faz (SANTOS, 1996). Incorporando o pensamento de Augé (1994), podemos contemplá-lo como *lugar antropológico*.

Adotando a perspectiva de Fentress & Wickham (1992), os relatos selecionados constituem a *memória social* dos Potiguara, na medida em que eles são uma demonstração da experiência coletiva que identifica o grupo, conferindo sentido ao seu passado e definindo as suas aspirações para o futuro. Partindo da visão de Pollak (1992), são acontecimentos *vividos por tabela*, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Na formulação proposta por Halbwachs (1990), estão localizados no *primeiro plano da memória*, pois são lembranças dos acontecimentos e das experiências que concernem ao maior número de seus membros e que resultam de sua própria vida ou das suas relações com aqueles com quem estão em contato.

Iniciemos a descrição pelo mito de criação dos Potiguara: os filhos da Cuiã, a irmã da Cobra.

3.1 – Os Filhos da Cuiã, a irmã da Cobra

“Uma mulher que tinha muita vontade de ter filhos. Quando foi um dia, ela saiu pro mato e falou para as árvores:

– Eu queria ter uma filha nem que fosse uma cobra.

Tempos depois essa mulher ficou buxuda e teve uma barriga de dois, uma menina e uma cobra. Jogaram a cobra dentro do mar e ficou a menina sendo criada pelos seus pais. Quando a menina estava mocinha, morreu a sua mãe e ela ficou sendo criada por seu pai.

A menina ficou moça e um dia pegou a mexer nas coisas de seu pai e encontrou um anel de tucum, pegou o anel e colocou no dedo, ficou bonzinho para ela. Ela saiu correndo e foi mostrar a seu pai. O pai vendo ela com o anel no dedo ficou assustado e falou:

– Você agora vai casar comigo porque sua mãe disse que eu me casasse com

quem esse anel servisse.

– Eu não vou casar com você, porque você é meu pai – disse a Cuiã.

Seu pai insistiu que ia casar com a Cuiã sua filha. A Cuiã saiu para a beira do mar e pediu ajuda a sua irmã.

– Moi de Cobra?

– O que você quer Cuiã?

– Que você me ajude, pois o nosso pai quer casar comigo, porque o anel que nossa mãe deixou serviu para mim e ele falou que ia casar comigo.

Disse a Cobra:

– Vá para outra aldeia e lá procure uma mulher que tenha um filho rapaz e você fique sempre assanhada, para eles pensarem que você é feia e no começo o rapaz não vai se interessar por você.

O tempo passou e tudo estava bem na aldeia que a Cuiã estava houve grande cerimônia de casamento. A Cuiã saiu correndo em direção ao mar e disse:

– Minha irmã Cobra?

A Cobra disse:

– O que foi minha irmã?

A Cuiã disse:

– Eu quero um vestido da cor do céu com todos os planetas.

Sua irmã Cobra atendeu ao pedido. A Cuiã voltou para festa e passou toda a noite namorando o filho da mulher onde estava morando. Ele não reconheceu ela devido ela está tão bonita com aquele vestido. Bem cedo a Cuiã guardou seu vestido dentro da caixinha de pau que sua irmã havia dado. No dia seguinte a Cuiã voltou novamente ao mar e pediu sua irmã um vestido da cor do campo com todas as flores. Sua irmã Cobra fez seu pedido. No outro dia pediu um vestido da cor do mar com todos os peixes, sua irmã lhe atendeu e pediu que quando ela fosse se casar na hora da cerimônia chamasse por ela, que assim iria desencantar, desvirar de cobra pra mulher. Na hora do casamento a Cuiã se esqueceu de chamar sua irmã e por isso que ainda hoje ela está encantada no mar. Do casamento da Cuiã com esse rapaz foi que começou os Potiguara”.

Considerando que os mitos não são frutos da fantasia e dos devaneios, e sim uma forma de contar a história, conquistas, perdas e valores (ZANNONI & BARROS, 2002), pode-se afirmar que com o mito *Os filhos da Cuiã, a irmã da Cobra*, os que o narram fundamentam sua pertença à etnia Potiguara. Dentre outras razões de ser, ele possibilita a afirmação do presente, ou seja, “de onde viemos e como chegamos aqui” (JOHNSON, 1997, 149). No processo de emergência étnica, ele se torna bastante significativo, na medida em que torna plausível a atual existência Potiguara na Serra das Matas, centro-oeste do Ceará. Lembremos que historicamente os Potiguara habitaram o litoral.

Porém, migrações aconteceram devido às perseguições, resultando em uma nova configuração habitacional. A fuga da Cuiã evoca estas migrações, ou seja, no mito, se observarmos, da barriga da mulher saem dois seres vivos: a Cobra e a Cuiã. A Cobra é jogada no mar, dela originam-se os Potiguara do litoral. Já a Cuiã é obrigada a fugir de seu pai, pois não é possível enfrentá-lo. Ela segue para uma outra aldeia – a Serra das Matas. Os Potiguara

da Serra das Matas são, portanto, *os filhos da Cuiã, a irmã da Cobra*. Esta é a chave de leitura apresentada pelos próprios indígenas.

Para enriquecer ainda mais a nossa compreensão, vejamos o que a historiografia nos diz a respeito deste grupo indígena. Provenientes do Rio Grande do Norte e da Paraíba, a presença Potiguara no estado do Ceará foi registrada desde 1603, tempo em que eles ocupavam grandes porções territoriais do Baixo Jaguaribe e talvez, em alguns trechos do litoral, ressurgindo, depois de larga interrupção, na faixa praiana que vai das margens do Parnaíba até muito além do gólfão maranhense (STUDART FILHO, 1965: 50/51/110).

Constituíam um grupo bastante numeroso. Os vários topônimos¹⁸ de origem tupi identificados no Ceará levam a crer que eles dominavam considerável parte da região. Habitavam ainda o litoral do Rio Grande do Norte e trechos da Paraíba. Os vários confrontos nas capitanias da Paraíba e do Rio Grande do Norte causaram a dispersão dos Potiguaras que passaram a fugir da dominação portuguesa.

Coligados aos franceses, eram perseguidos pelos portugueses, então aliados dos Tabajaras que dominavam a serra da Ibiapaba. Em 1611, quando Martins Soares Moreno se estabeleceu no Ceará, a relação entre Potiguara e portugueses se tornou mais amistosa. Isto se deve à influência e amizade existente entre Soares Moreno e Jacaúna – principal potiguar que serviu de vínculo entre os brancos e os indígenas.

Durante o período colonial, é válido registrar que os acordos entre colonizadores e indígenas foram uma constante. Estas alianças envolviam portugueses, franceses e holandeses e os mais variados grupos indígenas. “Alguns colonizadores eram hábeis negociadores e conseguiam sem maiores dificuldades a ‘amizade’ de alguns grupos, como aconteceria com Moreno e os Potiguara da aldeia de Jacaúna” (BARROS 2002, 86).

Peixoto da Silva (2005), ao tratar das dinâmicas locais nas vilas de índios no Ceará Grande sob o Diretório Pombalino, verificou o exercício indígena de práticas políticas, tais como subverter instituições, fazer alianças, ceder e negociar. Estamos, portanto, diante de uma maleabilidade significativa relacionada às necessidades e interesses dos colonizadores, assim como dos indígenas, o que contradiz a visão simplista de ingenuidade e passividade destes.

Retomando a trajetória dos Potiguara, os laços mantidos com os franceses foram abalados com a aproximação entre eles e os portugueses, porém esta cordialidade com os

¹⁸ Sobre os topônimos de origem tupi presentes nesta região, ver Aragão (1994).

lusitanos durou até 1631, quando Soares Moreno seguiu para Pernambuco. A partir de então, emergiram as antigas divergências e os Potiguara aproximaram-se dos holandeses. Estes, com a ajuda daqueles, em 1637, dominaram o Forte de São Sebastião, única praça forte da capitania. Mas a amizade com os holandeses durou pouco. A não remuneração dos trabalhos indígenas realizados nas salinas gerou grande revolta. Em 1644, os indígenas ocuparam o forte e mataram todos que lá se estavam (STUDART FILHO, 1965).

Por ocasião da segunda invasão neerlandesa, em 1649, acolheram Mathias Beck amistosamente e passaram a viver desta forma até 1654, quando o comando lusitano é restabelecido. Amedrontados diante do poder português, muitos Potiguara abandonaram o litoral, seguiram rumo à Ibiapaba, então dominada pelos Tabajara. Após esta dispersão, não há, no Ceará, registros históricos consistentes que venham a demonstrar o que ocorreu com os segmentos que migraram para região serrana.

Nem todos partiram. Em 1665, os Potiguara habitavam um grande aldeamento conhecido como Bom Jesus da Aldeia de Parangaba. Alguns indígenas dele egressos passaram a compor a Aldeia de São Sebastião de Paupina e, posteriormente, Caucaia e a Aldeia Nova de Pitaguari. Dessa forma, pode-se afirmar que em 1694 havia quatro aldeamentos habitados por Potiguara nas proximidades de Fortaleza.

Contemporaneamente, vários grupos indígenas cearenses afirmam suas origens nesta etnia. Por exemplo, além dos Potiguara de Monsenhor Tabosa e Tamboril, aqui estudados, existem Potiguara em Crateús e Novo Oriente. Mais recentemente, os Paupina, em Fortaleza, que há tempo afirmavam esta origem, passaram a utilizar a denominação Potiguara também. Adotando um outro nome, podemos citar os Tapeba, em Caucaia e os Pitaguary, em Maracanaú e Pacatuba, que, em muitas assembleias e eventos sustentam publicamente esta origem comum. É válido registrar que a localização dos Tapeba, Pitaguary e Paupina correspondem respectivamente a dos aldeamentos Caucaia, Aldeia Nova de Pitaguari e São Sebastião de Paupina existentes em 1694.

Voltando ao mito, é bom que se diga que a versão apresentada foi redigida pelos professores que fazem parte do curso de Magistério Indígena, promovido pela Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC. Em campo, sua identificação foi mais recorrente na localidade Mundo Novo, comunidade que iniciou o processo de afirmação da identidade Potiguara. Em Jacinto e Viração, este relato é pouco freqüente e variado.

Gostaria de me deter sobre duas práticas presentes no mito. Primeira, “a mulher saiu pro mato e falou para as árvores”. O hábito de conversar com as plantas é verificado nas três

comunidades, sendo que com algumas mutações. Em Viração, onde é mais recorrente, quando sonham, logo cedo sem conversar com ninguém, vão para o mato e contam o sonho a uma planta bem verdinha. Se o sonho foi bom, pedem para se realizar, mas caso tenha sido ruim, pedem que não aconteça. Nos roçados, enquanto trabalham, conversam também com a plantação para que ela fique bonita e produza uma boa colheita. Até quando vão andando pelos caminhos, alguns seguem conversando. Em Mundo Novo, é mais comum conversar com as plantações nos roçados. Já em Jacinto, apenas quando possuem um sonho ruim é que se levantam bem cedo, para não correr o risco de encontrar e falar com alguém, procuram uma planta viçosa no quintal e passam a bater nela com um cipó, para que o sonho não se torne realidade. Como, segundo eles, sonhar com negros dá azar, batem nas plantas também nestas ocasiões.

A instituição casamento é a segunda prática que quero destacar. No mito é motivo de perseguição e, posteriormente, de grande alegria. Na perspectiva dos indígenas, faz alusão ao contato mantido entre os Potiguara e os colonizadores, marcado por alianças e perseguições. O pai representaria a figura do colonizador. No atual processo de rememoração, há uma preferência por retratar o contato a partir desta relação, ou seja, de forma negativa. E esta afirmação não se aplica apenas aos Potiguara da Serra das Matas. Vejamos um momento em que isto ficou bastante evidente.

No período de 15 a 17 de abril de 2002, no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza, aconteceu o *Seminário Ceará: terra da luz, terra dos índios*, promovido pela Procuradoria Geral da República, com o objetivo de proporcionar uma maior visibilidade da existência indígena neste estado. O evento contou com a apresentação de alguns ensaios de pesquisadores sobre a temática indígena e, especialmente, sobre os indígenas no Ceará. Diante de uma das explanações, lembro-me da forte reação dos indígenas frente à possibilidade de uma interpretação favorável do encontro entre indígenas e colonizadores. Refiro-me ao texto de autoria do historiador Eduardo Hoornaert, que trazia uma representação bastante positiva e até mesmo romântica do contato, partindo do namoro *de um branco perfeito com uma virgem morena*, ou seja, o encontro de Martim e Iracema, presente no romance de José de Alencar. Segundo o autor, esta relação representaria o nascimento de um país original, o Brasil mestiço.

Com este namoro a colônia desmorona. Alencar inverte a relação e faz com que Martim, o suposto branco perfeito, viva suspirando por sua Iracema e se torne vulnerável às flechas do amor. É a subversão dos valores fundantes da

colonização. É preciso captar a novidade do texto de Alencar e sua aderência ao realmente vivido no Brasil. A descrição romântica do primeiro namoro cearense funciona como chave interpretativa do que se passa na vida vivida. Em todos os lugares há europeus seduzidos por virgens morenas, como Caramuru e Catarina Paraguaçu na Bahia e outros namoros celebrados por cantadores e poetas. Esses namoros constituem o nascimento do Brasil enquanto país original. Através dele forma-se o país, do encontro entre o mundo ‘branco’ e o mundo ‘indígena’ nasce o Brasil, o Brasil mestiço (HOORNEART, 2002,18).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, assim ele encerra seu texto:

Possuidor de uma identidade complexa e por vezes múltipla, decerto, mais do outro lado não violenta, não mortífera, adaptável, aberta, tolerante, ecumênica. Eis a grande lição do Brasil ao mundo: a convivência pacífica e ‘erótica’ entre elementos aparentemente opostos. E a história recente está sempre mais demonstrando que, cedo ou tarde, todos os povos do mundo terão que passar pela prova que o Brasil já passou com sucesso, a prova da convivência ‘mestiça’ entre povos, raças, culturas, mentalidades e idéias (HOORNEART, 2002,25).

Terminada a apresentação, iniciaram-se os protestos dos indígenas. Houve uma rejeição fortíssima a tal interpretação. Luis Cabloco, pajé dos Tremembé, afirmou veementemente: “Não é esta a nossa história. O encontro dos nossos antepassados com o branco não foi um encontro de amor. O que houve foi um estupro”. Outras vozes indígenas somaram-se a esta, nelas a figura do estupro adotada por Luis Cabloco para retratar o encontro entre os indígenas e os colonizadores foi bastante recorrente e quase sempre acompanhada do relato da ancestralidade indígena partido de uma índia que foi pega no laço, ou ainda, pega no mato a dente de cachorro e depois trancada dentro de uma casa até que amansasse, ocasião em que era obrigada a viver maritalmente com seu opressor.

O efeito desta reação para os presentes foi muito interessante. De alguma forma, houve uma clareza quanto ao protagonismo dos indígenas frente à produção acadêmica, o que de certa forma representava no momento uma certa ameaça à autoridade dos pesquisadores. Ficou evidente que o diálogo necessário à produção do conhecimento acerca dos povos indígenas continuava mesmo após a coleta dos dados. O resultado da pesquisa configurava-se não apenas num falar sobre eles, mas incluía o falar para eles e com eles.

Como síntese, ficou evidente que aos indígenas não interessam interpretações positivas do contato com os colonizadores. Uma das razões é que os atuais benefícios destinados aos indígenas estão baseados na necessidade de uma reparação ao mal que lhes foi

causado ao longo destes 500 anos de contato, ou seja, como foi mostrado no capítulo I, o ideal que norteia os direitos indígenas é o de políticas compensatórias. A eles interessa mais do que nunca a escrita de uma nova história, de narrativas que contemplem seu sofrimento e suas perdas. Essas sim serão úteis ao movimento indígena, que luta pela garantia dos direitos indígenas e pelo acesso aos benefícios e aos recursos que eles contemplam.

Para finalizar a reflexão, gostaria de resgatar mais uma vez o mito de criação Potiguara e explorar o casamento feliz presente em seu final, do qual nascem os Potiguara da Serra das Matas. Ele, poderíamos afirmar, aponta para as uniões realizadas entre os indígenas de diferentes denominações. Num período mais próximo, ele pode ser relacionado aos casamentos realizados entre os Bentos e os Ugenas na região do Jacinto. Estes, resultaram no estabelecimento da paz entre os Bentos e os Paixões. É válido explicitar que, em Monsenhor Tabosa, são comuns os relatos de atritos entre os Bentos e os Paixões devido a disputas territoriais. Na medida em que os Bentos foram se casando com os Ugenas, que tradicionalmente são amigos dos Paixões, pois ambos são caceteiros, os atritos foram cessando, até que foi celebrado o acordo de paz. Logo à frente, esta relação será retomada. Passemos agora aos relatos dos entupimentos dos olhos d'água.

3.2 - Os olhos d'água que foram entupidos

Os relatos do entupimento dos olhos d'água são bastante recorrentes na memória Potiguara. Estes ocorreram em um tempo pretérito, em um tempo feliz em que o sertão era habitado somente por eles. Nesse período não havia problemas com a falta d'água, pois os olhos d'água presentes em seu meio, acrescidos do hábito de migrar, possibilitavam uma forma de vida integrada a este ambiente. "Eles ficavam daqui para serra [Serra Grande] por causa da água. Quando faltava água lá na serra, eles vinham pra cá, ai eles usavam os olho d'água" (Raimundo Cornélio, 70 anos, Pau-Ferro). Porém, com a chegada dos não-indios começam os sofrimentos, as disputas e as perseguições.

Meu avô contou pro meu pai que os mais velhos contavam que os índios bebiam dum olho d'água . . . meu Deus como era o nome? Olho d'água do Tatu Perdido. Eles tiravam água deste olho d'água no pé de uma serra, junto de uma pedra grande. Aí quando foi neste tempo que estes homens de fora chegaram com gado, aí eles saíram. Brigaram muito, mas tiveram que sair. Saíram, mas entupiram os olhos d'água tudinho, para ver se estes homens iam embora, mas eles ficaram. Esta gente que morava aqui e foi embora,

vinha de tempo em tempo, ficava observando para ver se o povo de fora saía. Aí eles viram que eles não saíam, aí eles voltaram e se misturaram tudo e foro criar bicho que nem os outros criavam. (Cícero João, 71 anos, Longar)

(...)

Pegou a chegar gente, aí eles iam se afastando. Meu pai contava que eles entupiram porque tinham muita raiva do povo que veio de fora. Eles bebiam de lá, davam água aos animais, plantavam legumes e dava. Se plantasse gerimum, dava. Eles iam se afastando e o pessoal ia tomando conta. Lá no Estreito, onde eu morava tinha um olho d'água velho que eles tamparam. Onde eles tamparam não saiu mais (água). Isto era por causa das perseguições. Este outro povo espancava eles. Eles pensaram:

– Nós também vamos fazer o mal.

Os índio eram inteligentes, eles eram experiente. Eles eram danados (Raimundo, 75 anos, Pau-ferro).

Vejamos agora como estes relatos podem ser contextualizados. Entre os Potiguara da Serra das Matas, narrativas com este conteúdo são encontradas principalmente nas comunidades de Viração, Longar, Várzea e, em menor escala, Jacinto e Mundo Novo. Segundo Margaret, da Pastoral Raízes Indígenas, são recorrentes entre os indígenas de Poranga; e de acordo com Cícero, indígena Tabajara, também podem ser encontradas em Ipueiras.

Alguns elementos presentes nos relatos merecem destaque. O primeiro deles é a água. A região habitada pelos Potiguara da Serra das Matas, como já foi dito, está inserida no semi-árido cearense, que possui o clima tropical do tipo quente e seco na maior parte do ano, sendo caracterizada por temperaturas elevadas, grande quantidade de luz solar durante o ano inteiro e forte evaporação da água dos rios e açudes, que são temporários. As chuvas irregulares concentram-se num curto período do ano, geralmente nos meses de janeiro a maio. Grande parte da água subterrânea é salobra, sendo imprópria para beber. Para os habitantes da região, este é um dos maiores, senão o maior, desafio à sobrevivência.

Com a chegada dos fazendeiros, iniciam-se as disputas territoriais, que incluem a luta pelo acesso e uso dos recursos hídricos existentes, entre eles os olhos d'água. Nestes embates, segundo os Potiguara, os indígenas ainda tentaram resistir à dominação do “povo de fora”, mas ele era mais forte. Diante da impossibilidade de vencê-lo, a única saída encontrada foi entupir os olhos d'água e fugir, na esperança de que sem água eles também partiriam. Esta capacidade de arquitetar um plano, aparece nos discursos atuais, sempre acompanhada da

qualificação dos indígenas como inteligentes, espertos e danados. Em alguns momentos, este relato assume o status de grande feito.

O índio faz um serviço e fica bem feito. Aquilo, ele pega uma pedra e une ela como seja um pedreiro, com cimento, cal. Pode pelejar pra quebrar que não quebra não (Mota, 73 anos, Longar).

(...)

No Estreito eles também fecharo os olho d'água. De certo que era pra não haver perseguição do povo de fora. Eles foro chegando e foro expulsando eles (os índios). Eles faziam uma gororoba velha com lama e folha de pau. Era um negócio bem feito. A gente vê onde eles tamparo; tem uma pedra e aqueles remendozinho bem feito. Eles eram inteligentes. Êta bicho medonho (Chico Preto, 63 anos, Várzea).

Assim aconteceu, entupiram os olhos d'água, partiram e de longe ficavam observando, para ver quando os fazendeiros iriam embora. Aguardavam na esperança de poderem voltar, desentupir os olhos d'água e retornar ao tempo feliz. Mas, com o passar dos dias, foram entristecendo porque os fazendeiros não partiam, e então tiveram que retornar. Quando perguntei o que dera errado no plano dos indígenas, seu Mota me respondeu: “Não foro tudo embora [os indígenas]. Ficaram uns manso. Os manso sabiam dos olho d'água. Eles ficaram, aprenderam a criar gado e passaram a perseguir os outros’. O plano não foi bem sucedido devido à divisão entre os próprios indígenas: alguns partiram, mas outros ficaram e se aliaram aos fazendeiros. Uma outra explicação dada para o fracasso é a inocência dos indígenas. “Onde eles tampavam não saiu [água], mas espocava lá na frente. Eles não sabiam que era assim”(Josa, 38 anos, Longar).

Outro elemento dentro das narrativas do entupimento dos olhos d'água que merece considerações é *o povo de fora*. Aqui temos mais uma possibilidade de conhecer, a partir da visão dos Potiguara, como ocorreu a ocupação do sertão do Ceará. Segundo eles, o povo de fora chegou na região com gado. Para exercer esta atividade produtiva, precisavam de terra, e muita terra, pois criavam gado solto.

Os indígenas não conheciam gado como propriedade privada, o que além das disputas territoriais, foi motivo de violentos atritos. Vejamos o relato do massacre das furnas dos caboclos, que é bastante recorrente entre os Potiguara do Mundo Novo e os de Crateús.

A mamãe contava e eu também conversei com o senhor de lá. Na época o pessoal daquela área, aquela área era toda índio Potiguara. Conta a história

que os indígenas nunca tinham visto gado. Tinham caça, arco e flecha. Eram nômades, saíam do Monte Nebo até a Serra das Matas. Faziam este percurso todinho a pé, todo mundo andando. Apareceu gado, na área, era dos fazendeiros. Então eles desciam pegavam o gado e comia. Bom, aí tinha o vaqueiro do fazendeiro que fazia amizade com os índios. Como tava desaparecendo o gado, o fazendeiro pensou assim: Vou mandar o vaqueiro fazer ainda mais amizade com os índios, dormir lá com os índios para poder matar. Índio não vale nada na lógica deles, comiam o gado, não presta pra nada. Foi assim que aconteceu. O vaqueiro foi dormir na fumaça com os índios. Aproveitou quando todo mundo estava dormindo, aí ele cortou os arcos e as flechas de todos eles. Quando ele terminou de cortar, ele desceu. Quando chegou a uma certa altura, lá embaixo, ele encontrou o fazendeiro com espingarda. E os índios tudo desarmado. Aí foi pei, pei, pei, pei. Aí os índios pegavam os arcos e as flechas e tudo cortado. Mataram tudinho, só escapou uma menina que pulou da fumaça. O nome dela é não sei o que Barata. Mataram tudinho, só sobrou ela. Neste tempo parte da minha mãe estava lá na Chame-inchuga, por isto escaparam. Pegaram a menina e levaram. Não foi este vaqueiro não, foi outro. Deixaram a menina trancada numa casa. O nome Barata é por causa de que a menina comia os bicho do mato, tanajura, disse que a menina comia muito. Por isto chamam de Barata. Aquele senhor que me contou essa história chamavam ele de Barata, ele era filho dessa índia que comia barata. Seu Manoel Barata. As irmãs da mamãe, a Pititi casou com o Manoel Rosa, ele era neto do Manoel Barata. Eles sabem que são Potiguara. Eles perderam a terra, trabalham na terra do patrão. Mas ainda consegue viver junto. São mais de 70 pessoas, tudo primo nosso. São filhos e netos da irmã da mamãe.

Essa história ninguém gosta de contar, porque ninguém gosta de dizer que é parente de ladrão. Todo mundo dizia que os índios eram um bando de ladrão de vaca. Não prestavam para nada, então vamos matar. A história foi escrita pelo que venceu. É claro que eles não iam dizer que mataram um monte de índio. O motivo é que eles eram ladrão. Ladrão, comedor de vaca. E aí o que robô a vaca, o que comeu a vaca resolveu se calar, não falar nada pra não dizer que é parente de ladrão. Se você for lá muitos vão dizer que não conhece esta história, mas conhece tudo direitinho, só não quer é falar. É melhor ficar calada do que contar. Ou então, quando contava dizia que era com outra pessoa. Sempre contavam que tinham visto dizer. Era sempre a história dos outros. Minha mãe e minhas tias sempre diziam: é muito ruim contar história de sofrimento (Teka Potiguara, 54 anos, Mundo Novo).

A Furnas dos Cablocos fica localizada na serra do Monte Nebo, no município de Crateús, estado do Ceará. Sobre o episódio, que segundo os indígenas ocorreu por volta de 1850, é válido registrar que, dependendo de quem conta, sofre variações. A versão aqui citada é a presente em Mundo Novo. Os Potiguara de Crateús afirmam que o fazendeiro contratou um caçador e não um vaqueiro. Uma terceira, menos utilizada pelas lideranças indígenas, assegura que o fazendeiro contou com a ajuda de um dos índios do próprio grupo.

Para melhor situar conflitos dessa natureza, passemos ao processo de povoamento do Ceará e vejamos alguns registros historiográficos. Por não apresentar atrativos econômicos e

por estar politicamente isolada, a capitania do Ceará permaneceu despovoada até meados do século XVII, quando se iniciou a ocupação do interior pela pecuária. Esta se deu a partir de duas rotas, uma vinda da costa litorânea, saindo de Pernambuco em direção ao Maranhão e ao Pará, e a outra originária do interior, vinda da Bahia e Pernambuco, abarcando o médio São Francisco até o Rio Parnaíba, nos limites do Piauí e do Maranhão. Nela merece destaque a figura do vaqueiro, seu principal agente, quase sempre um arrendatário, agregado ou escravo do proprietário da terra, que agia motivado pelo desejo de acumular seu próprio rebanho e, assim estabelecer-se, mesmo com pouco ou nenhum capital, nas terras ainda livres da ocupação pastoril (PORTO ALEGRE, 1992).

Impulsionado pela pecuária, o processo de povoamento acontecia sempre a partir da obtenção de uma sesmaria ou uma renda de largo trecho de território, para onde os colonizadores seguiam com seu rebanho. No sertão, o gado multiplicava-se espantosamente nas caatingas abertas e fartamente cobertas de excelentes ervas forrageiras e leguminosas. O clima bastante propício a esta atividade facilitou o trabalho do vaqueiro, uma vez que a vegetação arborescente pouco esparsa propiciava mais facilmente a revista e o recolhimento do gado (GIRÃO, 1986).

A expansão da pecuária só aconteceu a partir de 1650 incentivada pelo atendimento da demanda de carne, couro, peles e animais para transporte presente no mercado do litoral. Isso resultou na abertura de novas trilhas, implicando conquistas e delimitações de terras a serem povoadas por homens e gado, resultando na expulsão dos indígenas que aí habitavam. Este processo resultou em conflitos muito intensos.

Diante da expropriação de suas terras, os indígenas reagiram ao contato através de uma série de revoltas que explodiram no sertão a partir dos anos 80 do século XVII e até mais ou menos a década de 20 do século seguinte (Barros, 2002). No tempo mais próximo, embora muitas acomodações tenham acontecido, ela permanece sendo motivo de disputas territoriais e discórdias entre famílias. Isto se evidenciará, de agora em diante, quando nos determos na trajetória dos núcleos familiares que compõem os Potiguara.

3.3 – A trajetória dos Potiguara na Serra das Matas

Para entender quem são os Potiguara na Serra das Matas, além do conhecimento dos critérios de identificação apresentados no Capítulo I, faz-se necessário contar a história de

alguns núcleos familiares que predominam entre eles, através dos quais são efetuadas as adesões ao atual processo de emergência étnica. Iniciemos pelos Paixões.

Residentes no município de Monsenhor Tabosa, os Paixões tomam como marco inicial da história de sua família o casamento realizado em setembro de 1897 entre José Maria da Paixão e Maria Tomázia da Anunciação, ambos primos e Potiguara. Uma vez casados, passaram a residir na localidade de Jacinto, onde permaneceram por quinze anos, trabalhando para a família dos Lorentinos. Em 1918, conseguem comprar uma parte do Jacinto por 400 mil réis (PROF. POTIGUARA, 2001), a qual denominam de Mundo Novo. Esta aquisição é considerada injusta, pois afirmam que compraram o que já lhes pertencia. Segundo eles, como nômades, no passado habitavam da Serra das Matas até a Serra Grande. Somente com a chegada dos fazendeiros criadores de gado solto é que foram perdendo seu território, transformando-se em moradores destes.

Ao chegarem a Mundo Novo, encontraram pedaços de vasilhas e sepulturas, que juntamente com as inscrições rupestres presentes na região são assumidas pela geração atual como herança de seus antepassados. Este é um elemento importantíssimo no processo de re-elaboração da identidade indígena, porque na medida em que assumem estes achados como heranças de seus antepassados fazem uma ponte entre eles e os indígenas que ali viviam.

Algo semelhante acontece com os caxixós. Na visão deste grupo indígena, o conjunto dos sítios arqueológicos presentes na região em que estão inseridos, incorpora e reproduz a narrativa de sua formação como povo (SANTOS, 2003).

Acompanhada de Chica e Pergentino, visitei o local onde afirmam que moravam os antepassados, ocasião em que me apontaram a localização da casa de farinha, das taperas e do lugar onde cozinhavam os alimentos. Este local atualmente pertence a Sr. Darico, que nele faz seu roçado. Mostraram-me alguns pedaços de cerâmica por eles encontrados e contaram várias histórias dos índios que eram perseguidos pelos *malvados*, que, de acordo com as narrativas são num tempo mais distante, os colonizadores, e no presente, os fazendeiros da região. Pelo brilho no olhar e a entonação da voz, verifiquei que o local é dotado de significado e eficácia social na vida deste grupo.

Mundo Novo está assentado sobre um antigo cemitério, sendo para eles um espaço sagrado, mesmo quando nômades retornavam sempre ao local por esta razão. Devido à erosão do solo, algumas destas sepulturas vieram à tona. Há hipóteses de que estas seriam de escravos do coronel José de Araújo Costa, o Zé Felipe. Contam que ele possuía dois

cativeiros, um em Campo Nobre, município de Tamboril, e outro em Jacinto, município de Monsenhor Tabosa.

Visitei, ainda, três das furnas – a Furna dos Araçás, das Panelinhas e das Onças – onde se escondiam *os índios do passado* para escapar da perseguição. Neste tempo eram caçados no mato como animais. Utilizam a expressão *pego no laço e pego a dente de cachorro* para descrever a violência com que eram capturados.

Em toda a Serra das Matas, há locais em que é possível encontrar inscrições rupestres. Estas, além de fundamentar a identidade indígena, são consideradas as escrituras dos índios do passado, ou seja, funcionam como demarcadores do território indígena na Serra das Matas.

Meu pai disse que o pai dele falou, que há muito tempo atrás encontraram um índio lá pras banda da Serra Grande. Aí perguntaram a este índio velho:

– Índio, onde é que tu mora?

Ele respondeu:

– Eu e meu povo, as nossas terras fica lá na Serra Branca, lá na Serra das Matas.

– Não índio, lá agora tem outro povo. Eu sou de lá e conheço o povo que mora lá. Lá não é tua terra não. Todo mundo que mora por lá tem escritura.

– Sim, é nossa terra sim. Se você andar por lá vai ver que nós deixamos nas pedras os nossos letreiros. Eles são as nossas escrituras. E um dia a gente volta pra nossa terra.

Espia minha filha, estes letreiros nas pedras são as escrituras dos índios do passado. E é mais velho do que os documento de hoje em dia (Mota, 73 anos, Longar).

(...)

Tem muito aqui em Monsenhor Tabosa. Aqui e acolá você vê nas pedras. As letra são tão bonita. De longe você vê elas. É o documento da terra deles. Diz que é mais velho do que a nossa. (Raimundo Cornélio, 70 anos, Pauferro).

Mundo Novo, a morada dos Paixões, faz divisa com Jacinto, que por sua vez é habitado predominantemente pelo núcleo familiar dos Bentos, seguido dos Ugenas. Sobre Jacinto, podemos afirmar que sua origem remonta a era de 1700, quando o Coronel José de Araújo Costa o adquiriu através de Data de Sesmaria. Este coronel, falecido em 1864, foi o maior latifundiário da Serra das Matas¹⁹. Em seu inventário, podemos encontrar em sua lista de bens a propriedade Jacinto, mais especificamente no item 57.

¹⁹ Para maior conhecimento acerca do Coronel José de Araújo Costa, ver Farias (1994, 1995 e 1996).

57. Declarou haver mais por aforamento de Quixeramobim, desta Província, um sítio de uma légua denominada ‘JACINTO’, extremado ao Poente, com água do Acaraú, ao Nascente, com a Barra do Olho d’Águinha, ao Norte, no divisor das águas do Sedro, ao Sul, nas quebradas da serra, avaliada por 200\$00. (FARIAS, 1996, 77).

Atualmente Jacinto se encontra dividido devido à partilha de herança e posteriores negociações. Parte dele foi comprada pela família dos Paixões, tornando-se Mundo Novo, outra parte foi adquirida pelos Ugenas, que a denominaram de Selado.

Em 1918, chegam os Bentos ao Jacinto, mais especificamente Manoel Vitorino de Sousa, conhecido como Mané Bento, originário da região da Várzea, local onde predomina a sua família. Contam que, após a morte de seu pai, Manoel Bento de Sousa, conhecido também como Mané Bento, surgiu um conflito entre ele e seus irmãos, que o acusaram de, por estar de posse das escrituras das terras, querer “passá-los para traz”. Devido às ameaças, ele deixa a Várzea e vai morar primeiro em Cachoeirinha, depois em Cupira e só então chega a Jacinto. Nesse momento, começam as disputas territoriais dos Bentos com os Paixões e os Ugenas.

As disputas com os Paixões²⁰ são intensas e bastante conhecidas em toda a região, pois para resolvê-las recorriam ao juiz, padre, prefeito e delegado da cidade. Os atritos se devem, quase sempre, à incompatibilidade das atividades produtivas exercidas por ambos. Os Paixões eram agricultores e os Bentos criadores de gado solto.

Um dia teve uma questão dum gado que comeu o roçado do papai. Aí eu trabalhando acolá em cima e vi o gado chegando lá. Nós corremos, eu e o Manelo, pra botar o gado pra fora do roçado de feijão do velho. O Manelo muito afobado, por que tem gente que sabe tirar as coisa com jeito, outros não. Nós tava roçando no mato, nós tangendo as vacas e as vacas quiseram passar pro cima dele. Ele meteu a foice numa vaca e cortou o rabo da vaca bem no meio. Menina, por causa do rabo desta vaca foi uma questão medonha. Ave Maria! Quando a vaca chegou lá com o rabo cortado chamaram nós a justiça. Fumo pra delegacia: eu, o Manelo, o Zé Doca, fomos juntos. O papai foi espiar também por lá. E os Bento tudo junto. A delegacia ficou cheia. Nós conversando, conversando e conversando. O sargento por fim deixou uma destruição, a destruição do roçado pela vaca. A justiça é infeliz. Ele deixou a destruição de um roçado pelo rabo da vaca. O prefeito tava lá também nesta hora, acompanhando o negócio. Aí o sargento disse:

– É, mais o rabo da vaca é crime. Pra nós num prender o rapaz, o rapaz que cortou o rabo da vaca, nós faz assim: fica a destruição do rabo da vaca pelo roçado.

²⁰ Para conhecer as disputas entre as famílias Bento e Paixão, ver Lima (2003).

Aí os velhos apoiaram. Aí houve uma conversa, o Raimundo Bento, filho do Doca, enfrentou nós lá dentro. Disse que enfrentava nós em todo canto. Quando ele fecho a boca nos tava nos guarguelo (pescoço) dele.

– Você enfrenta ninguém, você enfrenta nada. Você lá é gente.

Aí a polícia bateu.

– Olha! Calma! Senão eu planto na cadeia todo mundo. (risos)

Aí nós esfriemo. Mas nós esfreguemo, encostamos o cabra na parede.

– Você enfrenta ninguém.

O prefeito disse:

– Calma todo mundo! Senão nós bota todo mundo na cadeia.

Aí o prefeito disse:

- Pois bem, a questão fica resolvida. Mas de hoje em diante se entrar gado no roçado deste velho, pode trazer o gado, que aí vocês vão pagar o velho e o novo. Eles olharam e assinaram que sim.

Quando nós vinha vindo da justiça eu vi o chocalho lá longe. Eu pensei: elas tão lá em cima da serra. Menina, no outro dia eu tava roçando o roçado lá no serrote do Montevitel. Quando cheguei tava o cardume. Dezessete gado ia descendo lá naquela sentada. Lá vem, nós vamos deixar ela chegar lá no roçado. Eu desço de lá mais o Manelo. O compadre Antonio Guilebalde e o Zé Doca tava trabalhando. Aí nós descemos, era mais de quatro horas.

– Agora a gente tira por aqui, nós vamos levar o gado pra rua. A gente leva pro aqui com jeito.

Os outros chegaram e foro ajudando. Descemos com ele de rua a baixo, com as foice, não fomos nem em casa. Levamos pra casa do prefeito Luís Alves. Chegamos lá, batemos na porta, a mulher velha saiu e disse.

– Ele não está, não.

– É por que ele disse que nós pegasse o gado e podia trazer aqui pro curral.

Ela disse:

– Bota aqui no muro. Taca o gado aqui, que este gado só sai daqui com ordem do Luís. Enquanto ele num chegar, num sai.

Deixamos o gado e voltamos pra trás. Chegamos aqui bem nove horas da noite. Eu, o compadre Antonio, o Zé Doca, o Mané Luís, o finado Cidi, nós era bem seis. Passou um dia, quando foi no outro eu recebi uma carta. Eu era o filho do velho do roçado, a carta veio pra mim. Pra amanhã se achar às oito horas na casa do prefeito. O padrim do meu irmão disse:

– Eu vou contigo.

Eu e o velho Chico Pedro, pensei nós vamos pedir cinco contos. Mas olha cinco contos neste tempo era dinheiro demais. Vamos pedir cinco contos pela destruição. Se aprontemos e fumo lá. Chegamo lá, mandaram buscar café e nós tomamos. Aí pegou a chegar eles. Até que chego uns quatro.

– Num vem mais não?

– Não, é só esses.

Começou a conversa. Por que o gado e tal, e tal, e tal. E o Luis Alves:

– Por que naquele dia, a questão foi resolvida pelo rabo da novilha, lá na delegacia. Mas hoje os rapazes trouxeram mais gado e até a novilha do rabo cortado, a novilha velha. Pelas prova a novilha velha está aqui no curral.

Aí perguntou a eu, perguntou ao Manelo:

– Manelo quanto custa a destruição do terreno do velho, do lastreão do velho?

Ele falou:

– Cinco contos.

Ai os homens esmoreceram mesmo.

– Não pelo amor de Deus!

– Pois é. Vocês vão pagar os cinco conto. Eu num disse a vocês que vocês prendesse o gado, por que se o gado voltasse vocês iam pagar o novo e o velho. Pois agora vocês vão pagar o novo e o velho. É cinco contos. Se não for do acordo é cinco contos. Agora se vocês fizerem o acordo pode ser por menos. Por hora a tacada é cinco contos.

Ah! Que os cabra deram paz ligeiro. Aí nós deixemos por três contos. Eles pagaram, ali, em riba da ruma. Aí pagou os três contos e o prefeito disse:

– Agora vocês pagaram os três conto, mas se entrar gado de vocês de novo, vocês vão pagar é o preço que eles pedirem.

Aí eles pagaram e nós nos despedimos, viemos embora. E eles, soltaram o gado e ficaram na bodega bebendo na cabeça da rua. Quando chegaram do riritão pra cá, soltaram o gado. O gado entrou no roçado dum homem e quase acaba tudo (risos). Aí foi questão de novo (risos). Acho que eles pagaram uma mereca. Eles tava tudo fuchicado, bebo. Mas também este gado tomou um sumiço. Ninguém nunca mais viu (Sr. Pedro, 68 anos, Mundo Novo).

Ainda sobre essas disputas, os membros da família Paixão acusam os Bentos de contar com a ajuda de Honório Melo, um grande fazendeiro e político da região, que foi vereador e prefeito de Monsenhor Tabosa. Os Bentos afirmam que os Paixões contavam com a proteção do escrivão João Brasil de Assis Barbosa, o primeiro tabelião do cartório do município de Tamboril, do qual Monsenhor Tabosa na época fazia parte, porque anualmente, após a colheita, João Brasil colocava o seu gado pra pastar em Mundo Novo.

Honório Melo chegou aqui um dia de tarde. Você sabe menino é um bicho sem vergonha, gosta de está escutando as conversa. Mas é até bom né, nós escutamos muita conversa. Eu hoje em dia me lembro dessa história assim, às vezes uma história de agora eu já num lembro mais. Pois aí subiu dois homens a cavalo, vinha daqui de baixo. Eu não conhecia o Honório Melo. Ele disse:

– Onde é a casa da Tomázia aqui?

Era eu e outro menino. Eu disse

– É bem ali em riba. Pode subir neste caminho aí, a casa dela é bem aí pra riba da bodega.

Aí eles chegaram lá, era por volta das três horas. Desapiaram. Aí a Dona Tomázia:

– É Seu Honório, novidade.

– É Tomázia, a gente tem que andar mesmo.

Entrou e conversaram. Demora um instante ele disse:

– Bem Tomázia eu vim aqui, eu vim aqui é por que o Mané Bento me pagou pra mim vir aqui pra fazer um acordo com vocês das extremas da terra.

– Não seu Honório, num tem acordo não. Eu num tô ainda onde a minha terra marca. Vou dar o que é meu pra eles?!

– Não Tomázia faça o acordo. A pessoa fazendo acordo é melhor do que estar com questão.

– Não seu Honório eu num tô com questão não. Agora eles – eu ainda hoje me lembro – agora eles, a questão é deles que querem tomar o que é meu.

Minha terra a escritura marca a raiz da serra do rumo do Jacinto, aí eu vou fazer um acordo desse dentro da minha terra, não.

Ele disse:

– Tomázia você tem as escritura desta terra?

– Tenho - me lembro como hoje- Eu tenho seu Honório.

– Você faz questão de me dar mode ver.

– Ora num faço questão não. As escritura são minhas, a terra é minha, ninguém vai me tomar.

– Pois tá.

Ele leu e disse:

– Tomázia você que tem razão. É de vocês mesmo.

Ele era o prefeito aqui de Monsenhor Tabosa.

– Sabe Tomázia, eu vim esta viagem porque eles me deram duas vacas.

– Pois é seu Honório, é do jeito que eu estou lhe dizendo.

– Tomázia quem foi que fez esta escritura?

– Foi o João Brasil

– Foi o João Brasil, Tomázia. Ah Tomázia - ele disse botando uma vaga por acolá - o João Brasil é doido. O João Brasil é um doido, tudo o que ele faz é errado, Tomázia.

Aí ele se esqueceu e continuou a conversa. Mais adiante ele falou:

– É Tomázia, eu tenho também uma terra acolá, tá sem escritura. Mas eu vou mandar o João Brasil fazer a escritura.

A velha num deixava passar nada não. Ela disse:

– Oh seu Honório, o senhor não disse que o João Brasil é doido. Como você vai mandar ele fazer sua escritura?

Pode perguntar esta história. É porque os mais velho morreram tudo. Isto foi em 39, até isto eu me lembro (Sr. Darico, 81 anos, Mundo Novo).

Esses conflitos permaneceram até à morte de Mané Bento, patriarca dos Bentos do Jacinto, na década de sessenta. Após o seu falecimento, por iniciativa de Jorge Bento, um dos seus filhos, o acordo de paz foi celebrado.

Segundo os membros da família Paixão, além do empobrecimento dos Bentos, o acordo teve a influência dos Ugenas que, segundo eles, “são um povo que não gosta de fazer questão”. Explicitando melhor, muitos dos Bentos, ao chegarem ao Jacinto, se casaram com os Ugenas. Em decorrência desta mistura, a natureza daqueles abrandou.

É válido registrar que os Ugenas são tradicionalmente amigos da família Paixão; ambos, juntamente com os Pereiras, são conhecidos na região como *os caceteiros da Serra das Matas*. Esta denominação se deve à dança dos cacetes por eles praticada no passado. Pelas descrições, a atividade era desenvolvida por um grupo de indivíduos do sexo masculino, sempre em pares que, carregando cacetes em suas mãos, fazem coreografias. O cacete é um pedaço de pau de aproximadamente um metro extraído do jucá e, algumas vezes, do mameleiro. Nesta dança a agilidade é fundamental, sendo demonstrada no domínio dos nove pontos do jucá, os quais equivalem a posições de simulação de ataques e defesas, sendo

capacitado aquele que domina todos eles.

Sobre as disputas territoriais, os Ugenas atuais também relatam este tipo de ocorrência entre eles e os Bentos, mas dizem que foi “coisa pouca”. Confirmam a versão da família Paixão, afirmando que Joaquim Ungena, seu patriarca, era um homem pacífico e que os casamentos realizados entre as duas famílias amenizou os atritos. Mesmo que atualmente estejam misturados, sentem-se lesados pelos Bentos devido às perdas territoriais sofridas. De fato, os Bentos exercem um certo domínio sobre os Ugenas. Para se ter uma idéia, com a chegada destes, o território dos Ugenas muda de denominação, deixa de ser Selado e volta a ser Jacinto, só que desta vez Jacinto dos Bentos. Esta denominação é a utilizada atualmente.

A trajetória dos Bentos vem me inquietando desde a graduação. Embora minha pesquisa estivesse localizada em Mundo Novo, já em outubro de 2002 visitei a Várzea, motivada pelo desejo de conhecer estas pessoas. Minha decisão foi influenciada por alguns fatos. Lembro-me de que, em minha segunda ida a campo, Teka me apresentou a Alcides, o atual vigário da Paróquia São Sebastião, sediada em Monsenhor Tabosa. Neste contato, sabendo ele do motivo da nossa presença (Alyne e eu), afirmou literalmente: “se vocês estão procurando índios nesta cidade, vão lá na Várzea. Estes sim são índios de verdade”. Curiosa em saber o conceito de indígena por ele acionado, pedi que me explicasse sua afirmação. Em resposta, ele relatou que os Bentos eram gente braba e desconfiada. Quando alguém chega lá, quase ninguém se aproxima, ficam de longe só olhando. Só quando a pessoa vai embora é que eles se juntam, então a pessoa que se aproximou da visita conta aos demais do que se tratava. Além disso, por muitas vezes escutei referência aos Bentos como valentões, sendo bastante recorrente a afirmação: “com eles ninguém brinca”.

Nesta primeira visita, eles ainda não estavam organizados como indígenas, mas asseguravam ter consciência desta origem. Afirmavam que, quando seus antepassados lá chegaram, a região era habitada por “selvagens”. Nas disputas por territórios, alguns indígenas chegaram a morrer e outros fugiram, mas não sabiam dizer para onde. Como naquela região mulher era muito difícil, alguns deles se casaram com “índias pegas no mato a dente de cachorro”. Estas eram trancadas dentro de uma casa até que amansassem, ocasião em que elas passavam a viver maritalmente com eles. A origem indígena desta família resultava dessas uniões.

Retornando a Várzea, em maio de 2005, o quadro mudou. Não só os Bentos da Várzea estão organizados como indígenas, mas também toda a porção territorial denominada de região da Várzea, ou seja, além da Várzea, as localidades de Longar, Pitombeiras, Passagem,

Espírito Santo e parte de Pau-ferro. Todas elas têm em comum o fato de serem habitadas quase totalmente por essa família.

Ao perguntar por que resolveram fazer parte do processo de emergência étnica, escutei variadas respostas. Numa síntese, pode-se dizer que havia uma desconfiança quanto às conseqüências da afirmação da identidade indígena, ou seja, como este processo era muito recente, eles resolveram esperar “pra ver no que dava”. A espera terminou com a chegada de melhoramentos, tais como o atendimento da FUNASA e da SEDUC, e a elaboração dos projetos Carteira Indígena e VIGISUS. De fato, o acesso de seus parentes a estes benefícios foi um grande atrativo, que, juntamente com uma maior consolidação do processo, resultou na adesão de toda a região da Várzea.

Uma vez fazendo parte do movimento indígena, os Bentos da região da Várzea passam por um processo de rememoração com vistas a fundamentar ainda mais a sua identidade indígena. Assim, a origem desta família tem recebido bastante atenção, resultando no surgimento de novos dados.

Os relatos agora evidenciados informam que a presença dos Bentos na região acontece com a chegada de dois irmãos, Pedro Bento e Mané Bento²¹, que fogem de um massacre de índios ocorrido em Riacho do Sangue, ou Rio do Sangue, como falam alguns. Inicialmente, eles ficaram em Onça, localidade na Serra das Matas, até que um dia eles brigam por causa de um roçado.

Tinha um irmão dele, Pedro Bento, que morava mais ele aqui na terra dele. Aí este irmão dele pegou uma questão com ele. O Mané Bento tinha uma capoeira de algodão muito grande, toda no ponto da apanha. O Pedro botou fogo na capoeira de algodão. Aí ele se virou:

– Inácia [mulher dele] o que é que eu faço, Inácia? Vou caçar uma propriedade noutra canto pra mim morar.

Foi pras Passagem, comprou esta propriedade lá de um fulano de tal, pessoal antigo. Deixou a maiada da onça e foi morar nas passagem e lá foi onde ele acabou de criar a família todinha. Uma légua de terra de largura com meia de cada lado. É aonde hoje vive aboletada a geração dele, da Várzea pro Longar, com as Passagem. É tudo um terreno só (Chico Preto, 63 anos, Várzea).

Pedro Bento, ao tocar fogo no roçado que ele tinha encoivarado, destruiu o roçado de algodão de seu irmão, por esta razão os dois se separaram. Mané Bento, agricultor, ao chegar à região da Várzea, passa a criar gado e torna-se um grande proprietário de terra, estendendo

²¹ Em alguns relatos são quatro os irmãos que juntos fugiram de Riacho do Sangue. Dois deles vieram para a serra das Matas e os outros dois foram para serra Grande. Ainda para escapar da perseguição, parte da família foi para serra da Uburetama, onde, segundo eles, assim como na serra Grande, é possível encontrar seus parentes.

seus domínios a Longar, Espírito Santo, Passagem, Pitombeira e Pau-ferro. Com a sua morte, começam as desavenças entre seus filhos. Um deles, Manoel Vitorino de Sousa, também conhecido como Mané Bento, foge para o Merejo, pois seus irmãos o acusam de, por estar de posse das escrituras da terra, querer “passá-los para trás”. De Merejo ele segue para Cachoeirinha, depois para Cupira, chegando então a Jacinto. Aqui se inicia a história dos Bentos do Jacinto, citada anteriormente.

Sobre o Riacho do Sangue, é bom que se diga, aparece também como origem dos Potiguara da Viração, dos quais falarei mais adiante. Estes também afirmam que alguns de seus antepassados chegaram à região como fugitivos de um massacre de índios lá ocorrido.

Na tentativa de melhor situar este episódio, busquei a historiografia cearense, onde encontrei alguns registros. Segundo Girão (1983), Riacho do Sangue foi a primitiva sede do município de Jaguaribe, criado pela Resolução do Conselho Provincial, de 6 de maio de 1833, depois transferido para o núcleo Cachoeira, hoje Solonópoles, e por fim, para o de Jaguaribe. Extinto em 1873, o município de Riacho do Sangue foi restaurado em 1879. Extinto mais uma vez em 1920, é novamente restaurado em 1926. Suprimido em 1931, foi anexado ao território de Jaguaribe-Mirim, em 1935. Por decreto é elevado à categoria de cidade, em 1938, com o nome de Frade, conservando esta denominação até 8 de maio de 1956, quando recebeu a atual denominação, Jaguaretama.

Brígido (2001) afirma que esta denominação se deve aos embates ocorridos entre as famílias Montes e Feitosa, que durante muitos anos se digladiaram no interior do estado do Ceará. Estes embates contaram com a adesão dos indígenas. Segundo ele, os Montes tiveram os Jucás como aliados e os Feitosas, os Quixelôs e Icôs.

Já Bezerra (1918) sustenta que o Riacho das Pedras, sua denominação primitiva, passou a se chamar riacho do Sangue em consequência do combate entre os Tapuias e a bandeira de Matias Cardoso, vinda do rio São Francisco, onde, indica a tradição, o sangue correu até o riacho. No requerimento destas terras feito por Cristovam Soares, Padre João de Matos Serra, Manuel Amaro de Azevedo e Antônio da Fonseca, há o registro deste fato: “pede terras que são pelo rio das Pedras, que corre da parte do norte e deságua no Jaguaribe, fazendo a sua barra entre o primeiro e o segundo boqueirão, na parte onde os Tapuias mataram os homens do rio de San Francisco” (BEZERRA, 1918, 97). Este autor diverge de João Brígido.

Não foi dada a denominação de riacho do Sangue ao riacho das Pedras, em consequência dos combates entre Montes e Feitosas, como escreve o coronel João Brígido, a página 38 dos Apontamentos, porque a luta entre aquelas famílias teve começo mais ou menos ao tempo de José Mendes Machado, nomeado Ouvidor por acto de 23 de outubro de 1723, quando já em 23 de outubro de 1708, Manuel Pinheiro e Martinho Leal dizem no seu requerimento que, havendo terras devolutas no riacho do Sangue . . . (BEZERRA, 1918, 97/98. Grifos meus).

O último registro encontrado é o do Padre José de Almeida Machado, cura e vigário da Vara do Carri-Novo, nomeado para freguesia de Riacho do Sangue. Este afirma que “os primeiros habitantes desta terra brigaram na divisão dela, isto é, os mesmos sesmeiros, nas margens deste riacho e houveram muitas mortes correndo sangue pelo dito riacho, e correu este ensangentado e daí lhe sobreveio o nome” (MACHADO, 1906, 192).

Diante dos registros, considerando a cronologia do fato e da existência do primeiro Mané Bento, resta considerar que o massacre de Riacho do Sangue relatado pelos Potiguara, trata-se de um acontecimento “vivido por tabela”, ou seja, “acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga dizer se participou ou não” (POLLAC, 1992, 201).

Ao chegar à região da Várzea, como já foi afirmado, Mané Bento se torna um pecuarista. Como se deu esta passagem, eles não sabem informar. Como conquistou as terras em que hoje vivem seus descendentes, também não. Porém, quando se evidencia a fama dos Bentos como briguentos e tomadores de terras, eles se defendem acusando a família dos Sampaio de serem responsáveis por esta reputação e evocam esta influência desde o conflito entre Pedro Bento e Mané Bento.

O finado Pedro Bento era casado com a Ció, este que botou fogo no cercado do Mané Bento. A Ció era Sampaio legítima. Ela era irmã do Coronel Pedro Sampaio, num tinha os coronel antigamente? Ela morava lá na Serra Branca, encostada do Canindé. Ela era rica. Era branca, de família. Ele era moreninho. Foi ela que atçou o Pedro Bento pra tocar fogo nesta capoeira. Família, minha filha, quando se mistura fica abragaiada²². A natureza fica misturada. A natureza de um é dum jeito e do outro é de outro jeito. A família dos Sampaio é uma família muito questioneira, são invejosos, família branca (Cícero João, 70 anos, Longar).

De fato, entre os Bentos e os Sampaio muitos casamentos foram efetuados nesta região. Embora não disponha de dados sobre tal família, é possível afirmar que ela é bastante

²² Desmantelada ou arruinada.

numerosa e conhecida nas redondezas. Alguns afirmam que eles são descendentes da mistura dos Feitosas com os Araújo, os grandes colonizadores da região do alto e médio Acaraú²³.

Na região da Serra das Matas, a identidade das pessoas está relacionada aos núcleos familiares. É dessa forma que as pessoas se identificam e são identificadas. Sobre as uniões verificadas entre os Bentos e os Sampaio, assim como entre os Bentos e os Ugenas, uma coisa me chama a atenção: os que dela descendem identificam-se como Bento, o que me faz crer que os Bentos possuem algum tipo de prestígio que os faz prevalecer diante dos Ugenas e dos Sampaio. No caso dos Ugenas, imaginei que seria a questão econômica, ou seja, os Bentos eram financeiramente mais privilegiados. Em relação aos Sampaio, esta realidade se inverte, o que gera uma dúvida quanto à minha interpretação. O fato é que as uniões mereceriam uma maior atenção, o que exigiria um grande esforço e um tempo bem maior do que o que disponho no momento.

Passemos ao núcleo dos Cianas e dos Henriques, que formavam o núcleo dos Da Luz, vivente de Viração. Estes afirmam que seus antepassados, assim como os Bentos, são originários de Riacho do Sangue, fugitivos de um massacre de índios lá ocorrido. Asseguram ainda que outra parte da família veio da Serra do Baturité. Porém, antes disso já conheciam o território da Serra das Matas, pois migravam constantemente neste perímetro. Na época das chuvas, habitavam a Serra das Matas e, quando estas cessavam, seguiam para a região do Baturité. Esta parte da família, segundo eles, relatava ainda as perseguições sofridas pelos índios no litoral. Amedrontados, eles fugiram e passaram a morar no sertão, quase sempre na beira dos rios ou próximo a algum olho d'água da região. Este pessoal, antes de ir para a Serra do Baturité, também habitou Riacho do Sangue.

De acordo com os relatos da comunidade, antes de chegarem a Viração, os antepassados se fixaram na localidade de Lagoinha, atualmente denominada de Curatis. Esta denominação local está relacionada aos Curatis ou Curatizes, um grupo indígena habitante desta região. Sobre eles, Studart Filho afirma que

são indígena a respeito dos quais sabemos simplesmente que eram inimigos dos Baiacus, ao tempo em que Moraes Navarra andava em expedição de guerra pelo Nordeste. Na carta endereçada a El-Rei pelo paulista, em 10 de março de 1.700, consta serem os Curatis do número de tribos contra os quais

²³ Se assim for, a esta família também pertence o General Sampaio, o herói da Guerra do Paraguai e Patrono da Infantaria do Exército Brasileiro, nascido em 24 de maio de 1810, na fazenda Queimadas, município de Tamboril. Devido ao recrutamento forçado para esta guerra, nos relatos acerca deste fato, alguns se referem a ele como sendo um cangaceiro.

mandava uma bandeira por se não quererem sujeitar a confessar obediência a Sua Majestada (STUDART FILHO, 1965,133).

Nesta localidade viveram por muito tempo, até que a falta de terra fez com que Chico Cândido resolvesse fazer uma casa no local hoje denominado de Viração. Como o Coronel Salustiano Melo alegou que esta construção estava situada na extrema de sua propriedade, a mesma teve que ser desmanchada e construída em outro lugar. Esta foi habitada por Damião, genro de Chico Cândido. Firme, cunhado de Damião, tempos depois construiu a segunda casa. As pessoas que hoje habitam Viração são descendentes das duas famílias.

Com o passar do tempo e o crescimento das famílias, a terra tornou-se pequena. Para agravar ainda mais a situação, vieram as medições de terra. Segundo Arimatéia, na década de 1950, houve uma medição requerida pelo Dr. José Camilo. Com ela perderam grande parte das terras que possuíam. Em 1965, uma outra medição, desta vez requerida pelo Sr. Tarso Martins, tomou outra parte, deixando-os apertados em uma porção de terra ainda menor e insuficiente para a sobrevivência. Para permanecerem no local, compraram algumas sobras de terras, ficando ainda mais empobrecidos. Esta compra é qualificada como injusta. Assim como os Paixões do Mundo Novo, afirmam que compraram o que já lhes pertencia.

O papai [Henrique] ficou com 60 braças, o finado Moisés com 80 braças e o finado Chico com 70 braças. Depois disto apareceram uns ausentes. Aí nossos pais tiveram que comprar estas terras dos ausentes. Com esta compra, foi aí que acabamos todas as nossas condições financeiras. Mesmo sabendo que a terra era deles, eles compraram. Tudo isto pra gente não sair daqui (José de Arimatéia, 53 anos, Viração).

A partir da década de 1970, ficou ainda mais difícil sobreviver com as poucas terras que tinham. Passaram então a trabalhar nas terras do Dr. Zé Camilo, pagando renda. Plantavam milho, feijão e algodão, mas tinham direito de ficar apenas com os dois primeiros produtos. Inconformados com a situação, passaram a se organizar no Sindicato dos Trabalhadores Rurais e fundaram uma delegacia sindical na comunidade, passando a refletir sobre a reforma agrária e a lei da renda presente no Estatuto da Terra.

Na década de 1988, criaram a Associação de Moradores de Viração, que, no ano de 1994, se tornou Associação dos Pequenos Produtores da Viração – APROV, existente ainda hoje. Sobre esta forma de organização coletiva, foi detectada também em Mundo Novo e Jacinto. Na primeira comunidade, inicialmente ela foi denominada de Associação São José;

com o processo de emergência étnica, tornou-se Conselho Indígena do Povo Potiguara da Serra das Matas. Na segunda comunidade, criaram a Associação São Jacinto, sendo Lindalva sua atual presidente. As famílias que aderiram à etnicidade indígena criaram, no ano 2005, o Conselho Indígena dos Potiguara do Jacinto. A criação dessas organizações indígenas é bastante influenciada pela necessidade de uma personalidade jurídica que viabilize o acesso a projetos e demais benefícios.

Na Amazônia, Albert (2000), em sua análise acerca das organizações indígenas criadas na década de 1980, verificou uma passagem de uma etnicidade estritamente política, voltada a reivindicações territoriais e legalistas, a uma etnicidade de resultados (anos 1990 a 2000), na qual a firmação identitária tornou-se o pano de fundo para o acesso ao mercado de projetos. Na Serra das Matas, como podemos perceber, as organizações indígenas já nascem voltadas à captação de recursos, ou seja, caracterizadas pela etnicidade de resultados.

Quanto a Viração, ainda na década de 1980 surgem os primeiros assentamentos na região. Como as famílias continuavam crescendo, evidenciando ainda mais a insuficiência da terra, os assentamentos passaram a ser uma saída. Este movimento pode ser verificado, além de Viração, em Mundo Novo e, em menor escala, Jacinto.

O primeiro assentamento da região foi o Santana, que contou com a presença bastante significativa do pessoal de Viração. Este é tido como um assentamento modelo no estado do Ceará, pelos seus altos índices de produção. Arimatéia, uma das lideranças de maior expressividade da comunidade, morou com sua família nos anos de 1987 a 1990 neste assentamento, sendo o seu primeiro presidente. Mesmo se destacando dentro do movimento dos assentados, não conseguiu se adaptar e retornou a Viração.

Atualmente, ao recordarem a migração para os assentamentos da região, as lideranças do movimento indígena afirmam que ela foi a única saída encontrada naquele momento para garantir o acesso dos trabalhadores rurais a terra e, no caso dos indígenas que para lá foram, foi a única forma de retomar parte do território originário perdido nas mais variadas circunstâncias. Porém, é válido afirmar que, com o processo de emergência étnica, a convivência entre as duas categorias encontra dificuldades. Sobre isso falarei no próximo capítulo.

Ainda na década de 80, surge o Partido dos Trabalhadores no município de Tamboril. No processo de fundação deste partido, a comunidade de Viração esteve à frente. Orgulham-se em afirmar que foram os responsáveis pelo maior número de filiações no município. As perseguições por parte do poder público municipal e as divisões internas do grupo se

evidenciam com esta filiação. Quando me debruçar sobre a criação das escolas indígenas, aprofundarei esta ocorrência.

Finalmente, na década de 1990, com a atuação da Pastoral Raízes Indígenas da Diocese de Crateús, tomaram conhecimento dos direitos indígenas assegurados na Constituição de 1988. Entram então num processo de rememoração de sua indianidade e passam então a se organizar como grupo étnico indígena Potiguara.

Assentamento Margarida Alves



Assentamento Paulo Freire

Assentamento Xique-xique



Arimatéia, família Henrique da Viração,
coletando mel

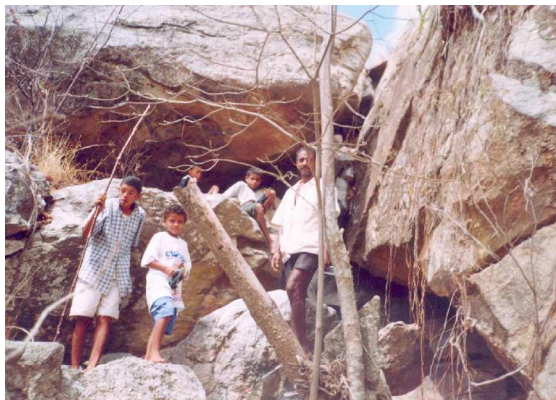


Chico Preto, Bento da Várzea

Maria Coruja, família Coruja do Jacinto



Socorro e Antonio Vermelho,
família Vermelho do Jacinto



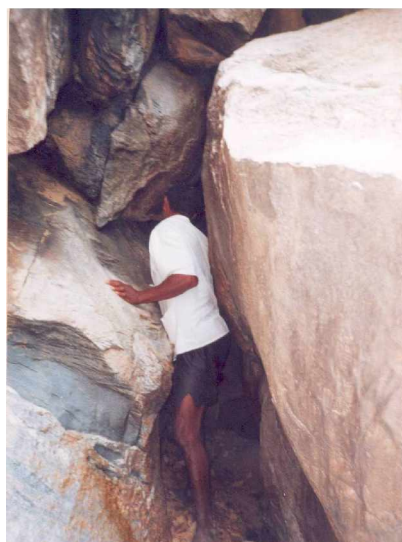
Subida rumo às furnas em Mundo Novo

Furna dos Araçás, em Mundo Novo



Furna das Panelinhas, em Mundo Novo.

Pergentino na entrada da Furna das Onças,
em Mundo Novo





Cícero João, Bento do Longar, residente na zona urbana de Monsenhor Tabosa / CE

Mulher pegando água no olho d'água na Várzea dos Bento



Olho d'água em Mundo Novo

Olho d'água do Simão, em Jacinto



Capítulo IV – A educação diferenciada

Reunião dos professores
Potiguara da Serra das Matas,
na Escola Municipal Manoel Vitorino de Sousa,
em Jacinto



Encontro das lideranças indígenas,
em Grota Verde, Tamboril / Ce

Alunos do Assentamento Xique-xique,
assistindo aula na casa de Marlúcia,
em Jacinto.



Professores Potiguara
do assentamento Xique-xique

Neste capítulo minha atenção estará voltada à análise da relação que se estabelece entre a implantação das escolas indígenas e o processo de emergência étnica dos Potiguara. No capítulo I, apresentei os dados sobre a educação indígena no Ceará implementada pela SEDUC, que permitem compreender como se constituiu o cenário considerado “favorável” à projeção dos Potiguara e como os indígenas cearenses, em especial estes, se apropriaram das ações da SEDUC em seu próprio benefício. Esta descrição esteve situada em um contexto maior, o das emergências étnicas presentes na sociedade brasileira, revelando uma estreita relação entre cultura e política (ARRUTI, 2002); e em especial o das emergências étnicas indígenas, motivadas pela descoberta e/ou reivindicação dos direitos indígenas assegurados na Constituição Federal de 1988.

Conhecido esse contexto, neste capítulo, através do relato etnográfico, mostrarei como ocorreu a implantação das escolas indígenas na Serra das Matas e como os Potiguara projetaram a sua etnicidade indígena a partir desta política pública. Nesta descrição merece destaque a realidade local, marcada por conflitos, que nos mostra como a reivindicação da educação diferenciada se tornou uma boa opção diante dos impasses que se constituíram a partir da divergência de interesses seja com o poder público local, com os núcleos familiares antagônicos ou com outros seguimentos sociais, tais como os assentados e os proprietários rurais.

A atuação da SEDUC e as escolas indígenas serão vistas como mediadoras do processo de emergência étnica dos Potiguara. Mas esta não foi única mediação identificada. Veremos a ação da Pastoral Raízes Indígenas, articulada em *rede* com outras agências como AMIT, Pastoral Indigenista da Arquidiocese e CDPDH, e o próprio movimento indígena cearense.

O dinamismo presente nas interações entre os próprios indígenas, estas agências e a sociedade envolvente, nos revelam que este é um campo em permanente construção, o que nos permite qualificar apropriadamente de *cultura em fluxo* (Hannerz, 1997) esta situação.

4.1 – A criação das escolas indígenas

Em Mundo Novo, a história da educação escolar se inicia com Maria Tomázia, a ancestral dos Paixões, que sabia ler e escrever. Os Potiguara afirmam que ela aprendeu em algum aldeamento com os padres da Igreja Católica. Já Anastácio Martins, ex-presidente do Sindicato dos Proprietários Rurais de Monsenhor Tabosa, sustenta que ela foi escrava de seus

antepassados, que eram pessoas muito bondosas e por isto a ensinaram, assim como a muitos de seus escravos.

Na década de 1960, Madalena, que aprendeu com Maria Tomázia, passou a alfabetizar várias pessoas da comunidade. Somente em 1983 acontece a implantação da escola convencional mantida pela prefeitura, sendo Teka e uma de suas primas, ambas membros da família Paixão, as professoras. Na época, elas lecionavam até a terceira série do ensino fundamental; quem ultrapassasse este nível deslocava-se para a sede do município ou comunidades vizinhas. Assim funcionou a escola, até que os Paixões passaram a questionar algumas ações do poder público, resultando em conflitos. Essa nova postura, segundo os membros da comunidade, é resultado da consciência que adquiriram após a participação no Sindicato dos Trabalhadores Rurais e nas pastorais sociais da Igreja Católica. Neste novo contexto, marcado por divergências, Teka foi afastada da escola. Em seu lugar foram colocadas professoras “de fora” (que não residiam em Mundo Novo e não pertenciam à família dos Paixões) e que eram aliadas políticas do prefeito.

Com a chegada das professoras de fora, inicia-se na comunidade uma fase caracterizada pela ausência de aprendizagem e insatisfações. Os moradores de Mundo Novo afirmam que não entendiam nada do que as novas professoras falavam, porque a metodologia utilizada não convergia com a vida deles. Já estas professoras afirmam que eles são um “povo rudo”, sem inteligência, e por isto não aprendiam.

Esta situação se estendeu até o dia 31 de janeiro de 2000, quando decidiram ocupar a escola do município dirigida pelo Sr. José Pereira da Silva, vulgo Zé Mano. A partir deste dia, como combinado, sempre que as professoras de fora chegavam para dar aula tinha alguém de Mundo Novo em seu lugar, deixando-as sem espaço para exercer seu ofício.

Informada da ocupação da escola, a Secretaria de Educação, acompanhada de policiais, fez uma reunião com todos da comunidade, buscando exercer seu poder através do *domínio legal* (WEBER, 1991). Mas, esta tentativa fracassou, pois terminada a reunião, os Paixões continuaram se revezando na sala de aula, impedindo o acesso dos professores do município à sala.

Assim permaneceram até o dia 6 de fevereiro, quando o município mudou de tática; cortou a merenda escolar ainda na tentativa de retomar o seu domínio. Mesmo diante das estratégias do município, eles continuaram firmes no seu propósito.

Com este conflito emerge a questão indígena. Antes ela já estava posta, porém aqui ela ganha novas conotações. Ao ocuparem a escola indígena, reivindicaram a implantação da

educação diferenciada, direito assegurado às populações indígenas.

Sobre a questão indígena, ela se inicia na década de 1990 com a atuação da Pastoral Raízes Indígenas, criada na Diocese de Crateús. A pedido de Dom Frago, bispo desta diocese, a missionária belga Margaret Mafliet iniciou um trabalho pastoral de resgate e conscientização das raízes indígenas na área de atuação da diocese. A princípio não se imaginava que surgiriam grupos indígenas. Com o andar do processo foi que perceberam o que estava em construção.

Ninguém imaginava que surgiriam povos indígenas. Quando Dom Frago me pediu pra organizar a Pastoral Raízes Indígenas, ele pensava num trabalho parecido com o da Pastoral Negra que existia na Diocese. Neste tempo já havia na igreja um trabalho de resgate e valorização da cultura negra. Foi aí que ele pensou nos indígenas também, afinal o povo da Diocese era resultado da mistura e os indígenas foram os mais massacrados nestes 500 anos de contato. Quando nós vimos os grupos se organizando, resgatando a história e o nome, nós ficamos impressionados. Hoje, quando eu olho e vejo que tem Potiguara, Tabajara, Kariri, Calabaça, Tupinambá,...todo esse povo organizado, eu fico impressionada. É como se eles estivessem apenas esperando, como se precisassem apenas de uma ajuda para se levantar (Margaret – Pastoral Raízes Indígenas).

Depois da criação da Pastoral Raízes Indígenas, com o aprofundamento da questão indígena, alguns membros da pastoral passaram a se identificar como indígenas e a organizar suas famílias como grupos étnicos. Esta identificação foi se consolidando ao longo dos encontros de formação realizados pela pastoral, nos quais refletiam sobre cultura, identidade, história dos povos indígenas e os direitos indígenas.

Ao longo deste processo, a Pastoral Raízes Indígenas foi se integrando à *rede de agências* que atua junto aos povos indígenas. Em suas atividades, firmou parceria com a Associação Missão Tremembé – AMIT, Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos – CDPDH, CIMI Nordeste e Universidade Federal do Ceará. Sobre esta última, merece destaque a atuação do Prof. Pinheiro, historiador, que na década de 1990 assessorou alguns encontros da pastoral. Segundo Margaret, esta assessoria ajudou a nortear o resgate em curso da trajetória dos grupos indígenas cearenses e até mesmo na adoção dos etnônimos. Em suas palavras,

na medida em que Prof. Pinheiro apresentava dados da história indígena no Ceará, os indígenas iam reconstruindo suas trajetórias. Tinha muita coisa que os mais antigos falavam, que as pessoas não sabiam explicar. Elas contavam, mas explicar, isto era muito difícil para eles. Com a assessoria de Pinheiro, os

indígenas foram conseguindo localizar estas histórias dentro da história do Ceará (Margaret – Pastoral Raízes Indígenas).

Ainda em termos de parcerias, que devem ser vista como mediações na construção da etnicidade indígena, na medida em que as pessoas foram se identificando como indígenas, a pastoral viabilizou a integração destas às atividades do movimento indígena cearense tais como reuniões, assembléias, manifestações e campanhas.

Castells (2002) indica que, na era da informação, há uma tendência histórica dos processos dominantes se organizarem em torno de redes. Esta nova morfologia social, *a sociedade em rede*, penetra em todos os níveis da sociedade, resultando na previsão de que um mundo globalizado resultaria na homogeneização das identidades e culturas, mas, na contramão deste processo, também segundo o autor, emergem novas identidades coletivas, reivindicando o reconhecimento de sua alteridade. Estas emergências, como podemos perceber a partir da realidade aqui descrita, também se organizam através de *redes*, ou seja, a parceria da Pastoral Raízes Indígenas com as demais agências, assim como a integração dos indígenas às atividades do movimento indígena, nos mostra as redes estabelecidas, e em construção, em torno da existência indígena no Ceará, a qual, como foi apontado no capítulo I, está inserida num contexto maior de emergências étnicas e relacionada a ele.

Ainda quanto à Pastoral Raízes Indígenas, atualmente o seu trabalho está sendo finalizado, pois acreditam que ela cumpriu o seu propósito, uma vez que os indígenas já estão consolidados em sua luta. Nesta nova fase, a pedido de Dom Jacinto e Margaret, está sendo encaminhada a criação de uma equipe do CIMI Nordeste na diocese, devendo a partir de agora assumir a ação da Igreja Católica junto aos grupos indígenas locais.

Em Mundo Novo, depois do afastamento do município e do corte da merenda escolar, a escola funcionou por um ano sob a responsabilidade dos Paixões. Nela os professores da comunidade davam aula voluntariamente. Somente em 2001, a SEDUC os assumiu como escola diferenciada, funcionando, assim, até o momento.

Nas falas acerca do embate entre eles e o município, verifiquei que, na busca da legitimação da identidade indígena e do acesso à educação diferenciada, além de incorporar os aspectos de sua cultura apresentados no capítulo II e de sua história descritos no capítulo III, eles acionaram as recordações de todo o “processo educacional” vivenciado na comunidade. Desse modo merece atenção o fato: quando esta dimensão era responsabilidade das pessoas que fazem parte do grupo, não há relatos de insatisfações. Mesmo quando é

implantada a educação convencional, sendo as professoras membros da comunidade, o conflito não é evidenciado. A partir do momento em que a educação passa a ser assumida pelos “de fora”, emergem os atritos.

A aquisição da escola indígena em Mundo Novo teve efeitos positivos em duas dimensões. Internamente ela, além de tornar o grupo mais coeso, elevou a auto-estima de todos eles como atores políticos. Externamente, projetou a etnicidade indígena, demarcando uma nova fase, caracterizada pelo reconhecimento oficial presente na implantação da educação diferenciada, um direito assegurado às populações indígenas na Constituição Federal e na atual Leis de Diretrizes e Base – LDB.

Sobre a educação diferenciada no estado do Ceará, é possível afirmar que, diante da morosidade e ineficiência do poder público em dar assistência aos indígenas, a atuação da SEDUC é vista por alguns como positiva e até mesmo pioneira, pois, antes mesmo de a FUNAI reconhecer a existência de muitos dos grupos indígenas cearenses, a SEDUC já assumia entre estes a implantação de escolas diferenciadas, dando, dessa forma, o seu reconhecimento.

Ainda sobre o reconhecimento da SEDUC, pode-se verificar que ele motivou novas ações em Mundo Novo. A escola ocupada, denominada de Grupo Escolar São José, tornou-se Escola de Ensino Fundamental Indígena Potyguara da Serra das Matas ou Centro Cultural Indígena Potyguara. A morada dos Paixões, que era denominada de Mundo Novo, passou a ser Aldeia Mundo Novo. A Associação São Sebastião, existente em seu meio, transformou-se em Conselho Indígena Potyguara da Serra das Matas. Adotaram Tonha como cacique e Seu Darico como pajé. E finalmente, no ano de 2001 criaram celebrações de casamento e batizado na “religião indígena”. A primeira destas celebrações foi realizada durante a publicação do livro *Povo Caceteiro da Serra das Matas - A força que vem da terra*, de autoria dos professores da comunidade e financiado pela SEDUC.

Algumas das mudanças acima citadas se enquadram no *processo de territorialização* gerado pela política indigenista do século XX, que envolveu as populações indígenas no Nordeste, descrito por Oliveira Filho (1999). Em linhas gerais, este processo trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio dos índios que habitam reservas indígenas. Dentre os componentes desta ‘indianidade’ ganha destaque a estrutura política e ritual. “A organização política em quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados – o cacique, o pajé e o conselho (isto é membro do ‘conselho

tribal') -, tomados como 'tradicionais' e 'autenticamente indígenas' ” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 25).

É certo que os Potiguara, no momento de sua emergência, não contaram com a ação direta da agência político-administrativa oficial, a FUNAI. No caso deles, este contato se deu indiretamente, via movimento indígena. Na medida em que passaram a participar dos encontros e articulações com outros grupos que tinham cacique, pajé e conselho, eles resolveram fazer esta adoção. Esta prática de invenção de tradições (HOBSBAWN, 1997) pode ser facilmente verificada nas demais etnias no Ceará e no Nordeste, o que nos permite afirmar que os grupos indígenas não estão e não agem de forma isolada. As relações que se estabelecem, como já foi destacado, nos permitem visualizar a existência de uma organização em rede.

Quanto aos casamentos e batizados na religião indígena, gostaria de fazer algumas considerações. Estas celebrações foram iniciadas em 20 de dezembro de 2001, às 9h da manhã, embaixo da mangueira e próximo aos cacimbões. Aproveitaram, como já foi dito, a vinda do Secretário de Educação do Estado do Ceará, Antenor Naspolini, que tinha por objetivo realizar o lançamento do livro *Povo Caceteiros da Serra das Matas – a força que vem da terra*, escrito pelos professores de Mundo Novo e financiado pela SEDUC. Estavam presentes os Potiguara da Viração e do Jacinto, os Tabajara do Olho d'Água dos Canutos e várias autoridades do município de Monsenhor Tabosa. A descida de helicóptero do Secretário de Educação, impressionou a todos na região, fazendo com que aumentasse o número dos que lá estavam.

Nesta ocasião trajaram-se de “índios”: com penas, colares, pulseiras, cocares e pinturas sobre o corpo, dançaram o toré, apreendido com os demais indígenas do Ceará. A cerimônia do casamento foi registrada pela secretária do Conselho Indígena no Livro de Cerimônias da Comunidade, comprado para tal finalidade.

No dia 06 de junho de 2002, foi celebrado o casamento de Toinho e Gerlândia. Em 05 de janeiro de 2003, foi a vez do batizado de Tiago, filho de Toinho e Gerlândia. No evento estavam presentes os representantes dos Pitaguary, dos Jenipapo-Kanindé, dos Kanindé e dos Tremembé, e a Secretária Geral da AMIT, Maria Amélia Leite.

Os Potiguara do Mundo Novo afirmam que, com estas celebrações, pretendem restaurar a “religião dos antepassados”, porém continuam se afirmando católicos. Esta iniciativa, para eles, é perfeitamente conciliável com a prática católica, por isso, na última visita pastoral de Dom Jacinto, o atual bispo de Crateús, a Monsenhor Tabosa, Teka

Potyguara e Margaret, da Pastoral Raízes Indígenas, foram ao seu encontro solicitar o apoio formal da Igreja a esta iniciativa. Em resposta, Dom Jacinto prometeu consultar os especialistas da Igreja Católica e futuramente dar o seu parecer.

Sobre a relação dos Potiguara com a Igreja Católica, é bom que se diga, havia um diálogo na esfera diocesana, porém em termos paroquiais a situação é complicada. Os indígenas acusam Pe. Alcides, o atual pároco de Monsenhor Tabosa, de não apoiá-los. Afirmam que ele não acredita na indianidade dos moradores do Mundo Novo, na medida em que este assegura que tudo é pura ilusão e por esta razão eles não devem ser levados a sério.

No ano de 2004, a relação com a Igreja ficou estremecida em todas as dimensões. Vejamos por quê. Em uma reunião onde estavam presentes vários grupos indígenas e Célia Abreu, a técnica da educação da FUNAI, foi relatado o preconceito sofrido pelos indígenas no âmbito religioso, sendo citada a iniciativa dos casamentos e batizados indígenas realizados pelos Potiguara. Após a reunião, Célia Abreu registrou uma denúncia junto à FUNAI, encaminhada ao Ministério Público Federal. Como desdobramento desta denúncia, em 21 janeiro de 2005, Dom Jacinto, como chefe da Igreja, foi intimado pelo Procurador Geral da República, Márcio Andrade Torres, a prestar esclarecimento, num prazo de 15 dias, quanto às ações discriminatórias da Igreja Católica em relação às práticas culturais dos indígenas. Desde então, Pe. Alcides afastou-se ainda mais das comunidades indígenas presentes em sua paróquia e o diálogo com o bispo ficou suspenso.

Sobre a intervenção do Ministério Público Federal, pode se afirmar que esta prática vem se consolidando de forma crescente. Cada vez mais os indígenas apelam para esta instância judicial na resolução dos conflitos e reivindicação de seus direitos. Vejamos graficamente como tem sido esta evolução.



Analisando os dados²⁴, até o ano de 2000, as denúncias registradas no Ministério Público Federal no estado do Ceará crescem lentamente, porém, a partir de 2002, elas aumentam numa escala mais acentuada, atingindo 41 registros em 2005, e 46, em 2006.

No período de 1991 a maio de 2006, foram efetuadas 162 denúncias; destas, 82 estão relacionadas a conflitos territoriais; 17, à violência; 13, à educação; 7, à saúde e 43 são outros casos, como disputas internas, alcoolismo e práticas discriminatórias. Se pensarmos nas denúncias por etnias, em primeiro lugar estão os Tapeba com 49; em segundo, os Tremembé, com 39 denúncias; em terceiro, os Pitaguary, com 25; em quarto, os Jenipapo-Kanindé, com 15; e finalmente, os demais grupos indígenas, que são responsáveis por 19 denúncias. Destas, 7 são dos Potiguara da Serra das Matas, sendo 4 delas relacionadas à educação indígena.

De um modo geral, para entendermos o aumento da demanda do Ministério Público Federal, entre outros fatores, merecem destaque as audiências públicas realizadas no ano de 2002, em todos os municípios cearenses com grupos indígenas organizados. Estas tinham por objetivo evidenciar a existência dos povos indígenas, porém pode-se afirmar que, simultaneamente, elas evidenciaram a competência da justiça federal na resolução de questões indígenas.

Retomando o processo de criação da escola indígena em Mundo Novo, a descrição feita até o momento nos mostra como os Paixões se projetaram e afirmaram sua etnicidade indígena no cenário em que estão inseridos. Se antes a questão indígena já estava posta, a partir da ocupação e da conquista da escola indígena, ela alcança a esfera do poder público oficial, ou seja, a Prefeitura Municipal de Monsenhor Tabosa e o Governo do Estado do Ceará, através da ação da SEDUC.

A conquista da escola indígena em Mundo Novo serviu de motivação para novas adesões ao processo de emergência étnica Potiguara. Em torno da escola indígena, criou-se toda uma rede de relações a fim de se viabilizar e projetar a afirmação da etnicidade indígena. Passemos a Jacinto, para ver como lá isso aconteceu.

Nessa localidade, a história da educação escolar se inicia como em Mundo Novo, ou seja, sendo desenvolvida nas casas, até que o poder municipal efetuou a construção de um prédio e implantou o ensino convencional. Após a criação da escola do município, que foi denominado Grupo Escolar Manoel Vitorino de Sousa em homenagem a Mané Bento, merece destaque a atuação de Lindalva, esposa de Genésio Sampaio, da família dos Bentos. Estes

²⁴ Dados cedidos por Sérgio Brissac, Antropólogo do Ministério Público Federal.

moravam na região da Várzea, mais especificamente em Espírito Santo, até que em 1979 chegaram a Jacinto. Uma vez na comunidade, ela passou a trabalhar como professora, tornando-se a primeira diretora da escola, cargo que ocupou quase ininterruptamente. Deste só foi afastada no ano de 1984, quando Chico Madeira se torna prefeito de Monsenhor Tabosa. Ela, como partidária de Zé Souta, era oposição ao atual prefeito. Em seu lugar, foi nomeada Marlúcia.

Na eleição seguinte, o lado de Zé Souta volta ao poder e com ele Lindalva assume mais uma vez a direção da escola. Marlúcia, desgostosa, se afasta totalmente da escola e vai morar em Brasília. Ao retornar, sabendo das reuniões que estavam sendo realizadas em Mundo Novo em torno da questão indígena, resolveu participar.

Essas reuniões foram muito importantes na construção da etnicidade dos Potiguara e tiveram início no ano de 1998, quando se intensificou o engajamento dos Paixões na Pastoral Raízes Indígenas. A ação mediadora desta pastoral contemplava a realização de estudos e pesquisas com vistas a resgatar a cultura e a identidade indígena de seus membros. Sob a orientação de Teka, que dessa pastoral fazia parte, iniciou-se a coleta das histórias dos mais velhos sobre os índios do passado.

Ainda nessas reuniões, acontecia o repasse do conteúdo assimilado nos eventos proporcionados pela pastoral. Refletiam sobre cultura, identidade indígena, história e direitos indígenas. Foi em uma destas reuniões, no ano de 1999, que os moradores de Mundo Novo redigiram um abaixo-assinado para a FUNAI, solicitando a vinda do GT para o reconhecimento do grupo como indígena e a demarcação da localidade onde residem como terra indígena. Diante da ineficiência deste órgão em responder à reivindicação feita, passaram a buscar outras estratégias de legitimação e acesso aos direitos indígenas. Os Paixões, sabedores do “contexto favorável” em termos de educação indígena no estado do Ceará, resolveram ocupar a escola do município e reivindicar a implantação da educação diferenciada.

Quanto à integração do Jacinto, é importante ressaltar que, o fato de que Marlúcia e algumas pessoas da comunidade passaram a frequentar essas reuniões, também chamadas de aula, e com esta participação iniciam o processo de afirmação da identidade indígena.

Aí eu perguntei como era este negócio. Ela falou (Teka) que tava ali pra trabalhar com os indígenas, com a identificação dos indígenas. Ela passava uns trabalhos e a gente voltava pra casa. A aula só era de oito em oito dias. Vinha e passava a semana estudando. Aí eu fiquei gostando. Assim foi um

ano. Era eu, o Geovane, meu irmão, o Sérgio, a Cristina, a Neusa e a Valnísia. Quando foi um certo tempo, a comunidade viu que a gente tava bem, que já tinha estudado bastante, aí viu que a gente tava pronto pra trabalhar com a comunidade. Com o tempo nós fomos aprendendo como se trabalha na educação indígena. Aí nós começamos a nos identificar. Uns tiveram mais facilidade, outros foi mais difícil de entender a vida dos índios de hoje. Tinha gente que pensava que era pra viver como os índios do passado: nu, morar no mato, dentro das furnas . . . Mas quando eles foram vendo que não precisava disto não, aí todo mundo se animou (Marlúcia, 34 anos, Jacinto).

Aos poucos, o processo de resgate e construção da identidade foi se consolidando. Com a conquista da escola indígena em Mundo Novo, os moradores do Jacinto se motivaram ainda mais e passaram a agir seguindo na mesma direção. No ano 2000 resolveram organizar a escola indígena na comunidade, ensinando como voluntários. Assim permaneceram, até que em 2002 a SEDUC efetuou o primeiro contrato de professora, o de Marlúcia. Em 2003, foi a vez de Eliete. A cada ano foram avançando nas contratações. Atualmente, além de Marlúcia e Eliete, temos Damiana, Fabiana e Valnísia.

Depois de Mundo Novo e Jacinto, a próxima comunidade Potiguara a implantar a escola indígena foi a de Viração, no ano de 2001. Assim como em Mundo Novo, nesta comunidade a educação escolar traz consigo uma história de embates, porém, com uma diferença, em Viração as disputas são travadas, além do poder público municipal, entre os núcleos familiares da própria comunidade.

Segundo a memória dos moradores dessa comunidade, a primeira professora foi dona Francisquinha, esposa do Sr. Raimundo Henrique, a qual dava aula em sua própria casa. A partir de 1960, Francisco Lidugero e Raimunda Lidugero assumiram este ofício. Somente no ano de 1975 é que a Prefeitura de Tamboril construiu o grupo escolar, implantou o ensino convencional, contratando Neném e Fátima como professoras. No ano de 1972, a primeira, casada com Chico Henrique, do núcleo dos Henriques, foi afastada. Este quadro permaneceu até o início da década de 1980, quando a comunidade passou a se empenhar na fundação do PT.

Quando ainda acontecia as escolas do município, sempre tem em todo lugar aquele cabo eleitoral. E quando a gente aqui na comunidade começou a fundar o Partido do Trabalhadores, as reunião era sempre lá no colégio. E até que um dia uma das pessoas do prefeito denunciou dizendo que tava usando o colégio pra criar um partido político do PT. Com isso a polícia veio e tirou o pessoal de lá de dentro. E com isso surgiu a necessidade de construir o Centro Comunitário (Elisa, 25 anos, Viração).

Embora a questão política tenha sido o motivo deste conflito, segundo os moradores já havia uma insatisfação quanto à escolarização realizada na comunidade, pois “a escola estava nas mãos dos Marcianos. Até a chave ficava com eles” (Arimatéia, 53 anos, Viração). Fátima, que era professora, além de ser de fora da comunidade, é casada com Zé Luis, filho de Luis Marciano. Para entendermos a insatisfação, lembremo-nos da descrição feita nos Capítulos II e III sobre a composição e a trajetória dos núcleos familiares que compõem esta comunidade.

No ano de 1983, quando estavam reunidos na escola, foram expulsos pelos Marcianos. A partir de então, agilizaram a construção do Centro Comunitário, que contou com recursos do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Tamboril, e continuaram firmes na articulação para a fundação do PT. Retiraram os filhos da sala de aula de Fátima e colocaram na sala de Sebastiana e Socorro, que nesta ocasião também eram professoras na comunidade. Em resposta, o prefeito demitiu as duas.

Tiramos os nossos filhos da sala da Fátima. Os alunos que tinha colocamos com a Sebastiana e a Socorro. Elas eram do nosso lado. Quando chegou aos ouvidos do prefeito que elas também eram do PT, ele cortou elas. Neste tempo ficou empregada só a Fátima e a Maria, que é zeladora do grupo (Arimatéia, 53 anos, Viração).

A demissão de Sebastiana e Socorro causou uma revolta ainda maior nas pessoas da comunidade. Estas, a partir de então, retiraram as crianças da escola do município, que ficou fechada por falta de alunos. Neste período os alunos passaram a estudar em Lagoinha, distante cinco quilômetros de Viração. Assim permaneceram até que eles souberam o que havia acontecido em Mundo Novo, ficaram entusiasmados diante da conquista da escola indígena por parte da família dos Paixões. Como também já refletiam sobre a identidade indígena através da atuação da Pastoral Raízes Indígenas, resolveram então buscar ajuda nesta comunidade.

A gente buscou apoio porque eles já tinham esta experiência. Já tinham experiência de educação diferenciada, porque na verdade a gente não tinha, não sabia o que era diferenciada mesmo. Aí a Sibá passou um ano aqui com a gente, trabalhando. Inicialmente pesquisando a identidade do povo e buscando até mesmo a própria identificação das famílias. Algumas famílias tinham resistência de se identificar. A gente já era, mais pra ser pra pessoas da sociedade tem que tá se identificando. Este relacionamento foi muito bom. Isto contribuiu muito para o desenvolvimento da gente (Beto, 28 anos, Viração)

Sibá faz parte da comunidade de Mundo Novo, ajudava Teka desde o início na escola indígena. Por esta razão, foi enviada pela comunidade para colaborar na fase inicial de implantação da escola indígena em Viração. Durante o ano de 2000, tempo em que ela passou a residir nesta comunidade com seu marido e suas três filhas, dava aulas no Centro Comunitário para os adultos e os adolescentes.

No ano de 2001, após um ano de experiência, a própria comunidade passou a assumir a escola indígena. Foram contratados pela SEDUC dois professores: Beto, do núcleo dos Henriques, e Elisa, do núcleo dos Cianas. Como a Assembléia dos Povos Indígenas da Região de Crateús estava prevista para acontecer nessa comunidade, aproveitaram o evento para pressionar o prefeito e conquistarem o grupo escolar.

Em 2001, eu a Marlene e o Zé Chico, nós fomos lá no prefeito. Estava previsto a assembléia indígena, aquela que você veio aqui pela primeira vez. Aí nós tivemos a idéia de dizer que estava vindo os indígenas de todo o Estado do Ceará e a SEDUC. Por que a educação dos indígenas era estadual, a SEDUC tava exigindo que a assembléia fosse no grupo e que a escola ficasse funcionando no grupo e sendo estadual. Quando a gente disse isto, ele disse: eu não só cedo, como faço a reforma do prédio. Isto tava faltando quinze dias pra assembléia. Nestes quinze dias ele deu o grupo todo restaurado (Arimatéia, 53 anos, Viração).

Quando a comissão retornou da cidade com a notícia, houve uma reação dos Marcianos. “Pra entregar a chave foi preciso o Pedro Timbó (o prefeito) vir na casa do Luis Marciano. Quando veio o pessoal da reforma, já não procuraram mais o Luis Marciano. Já se arrancharam no Sebastião Chico (núcleo dos Cianas)” (Arimatéia, 53 anos, Viração).

Na assembléia, a notícia foi comemorada por todos. Embora não estivesse muito atenta à importância da escola para estas pessoas, lembro-me do entusiasmo presente no relato das conquistas efetuadas em Mundo Novo e Viração. Com a continuidade da nossa relação fui percebendo como o processo de emergência étnica e a construção da etnicidade indígena acontecem e se fortalecem a partir da rede de relações que se forma a partir da implantação das escolas indígenas. Hoje percebo claramente o protagonismo dos indígenas e a capacidade que eles possuem de negociar, na medida em que se apropriam deste espaço, utilizando-o de acordo com seus próprios interesses.

Sobre a contratação dos professores indígenas nesta comunidade, pode-se afirmar que há uma íntima relação com o parentesco descrito no capítulo II, que fornece os critérios de identificação dos indígenas. Os professores contratados pela SEDUC pertencem ao núcleo dos

Cianas (Elisa, Zezé e Simone) ou dos Henriques (Beto, Cleomar). Esta predominância é vista pelo núcleo dos Marcianos como uma forma de exclusão. Para eles, a questão indígena é apenas um pretexto para retirá-los da escola, assim como de outras atividades. Vejamos um momento em que esta interpretação se evidenciou.

Certo dia, quando retornava de uma entrevista, fui abordada por Fátima, que me convidou a entrar em sua casa para conversarmos. Iniciou o diálogo dizendo que sabia que eu estava ali para pesquisar e escrever sobre os indígenas de Viração e que ela também queria ser ouvida. Passou então a contar a sua versão dos fatos. Enfatizou bastante sua atuação na educação escolar da comunidade desde a criação do grupo do município, seu amor pela sala de aula e o prazer de ser professora. Emocionada, mostrou-me os remédios de tarja preta que anda ingerindo devido ao estado depressivo em que se encontra após o seu afastamento da escola. A retirada das crianças de sua sala de aula e o fechamento da escola por falta de alunos foram muito dolorosos para ela. Ver as pessoas se deslocarem cinco quilômetros para estudar em Lagoinha também. Passou então a relatar o surgimento da questão indígena na comunidade a partir da escola indígena. Inicialmente, ela tentou se integrar a esta atividade, porém, como sempre, foi rejeitada por ser uma pessoa que veio “de fora”. Disseram que a escola era diferenciada e só podia ser professora na escola indígena quem era índio e participava das reuniões. Ela passou a participar. Alegaram, então, que tinha que colocar os filhos na escola e dançar o toré todas as sextas-feiras à noite. Colocar o filho na escola, isto ela fez, mas, em suas palavras, “vestir de índio e dançar de roda, isto não dá”. Embora seu filho esteja na escola indígena, em casa ela continua sendo sua professora, por esta razão ele possui dois cadernos: o dos indígenas e o dela. Passou a folhear os cadernos, mostrando-me que era tudo igual, o alfabeto e as palavras. Assegurou que esta história de que a escola é diferenciada é mentira. Concluiu, informando que, mesmo que ela dançasse o toré, não seria aceita como professora, porque a razão é outra. Ela é excluída porque é “de fora”. Para piorar a situação, ela é casada com Zé Luis, filho de Luís Marciano, que também veio “de fora”.

Feita a descrição de como se processou a criação das escolas indígenas em Mundo Novo, Jacinto e Viração, rapidamente podemos alargar ainda mais este horizonte de compreensão, contemplando mais algumas adesões.

Quando os Paixões ocuparam o prédio da escola do município, a reivindicação de implantação da educação diferenciada vinha acompanhada da exigência de que todos os professores fossem de Mundo Novo, porém, como não havia ninguém capacitado para lecionar matemática na comunidade, nesta fase inicial abriram uma exceção, Chico Dimas, o

qual vive na zona urbana de Monsenhor Tabosa e pertence à família dos Bentos.

Para entender melhor como ele foi integrado à comunidade, passei a analisar os discursos que lhe fazem referência. Verifiquei então que, mesmo não residindo em Mundo Novo e não tendo nenhum parentesco biológico com a família dos Paixões, ele é tido como um forte aliado, sendo muitas vezes considerado membro do grupo, porque, quando em Monsenhor Tabosa duvidam da legitimidade da identidade indígena, Chico Dimas se coloca como defensor.

No período de 1 a 22/02/2002, foram realizadas audiências públicas, promovidas pelo Procurador da República Paulo Roberto de Alencar Araripe Furtado, nos municípios cearenses onde se encontram os grupos indígenas organizados: Acaraú, Aratuba, Aquiraz, Canindé, Caucaia, Crateús, Itarema, Maracanaú, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente, Pacatuba, Poranga e Tamboril. Estes eventos tiveram como objetivo propiciar a maior visibilidade da questão indígena no estado do Ceará, através de apresentações e discussões com as comunidades locais. No dia 2 de fevereiro de 2002, foi a vez de Monsenhor Tabosa, município que até este ano contava apenas com a presença de dois grupos indígenas: os Potiguara e os Tabajara.

Depois de realizada a audiência entre os taboenses, acirraram-se os conflitos em torno da existência de indígenas neste município. Como foi anunciada a criação de uma extensão da escola indígena na localidade Passarinho, muitos interpretaram que os Potiguara do Mundo Novo invadiriam estas terras. Alguns proprietários da região que seria supostamente invadida, amedrontados com esta versão, passaram a se reunir sob a liderança de Anastácio Martins de Araújo, o então Presidente do Sindicato dos Proprietários Rurais de Monsenhor Tabosa. Nestas reuniões, levantaram, entre outros, argumentos para a negação da indianidade de seus conterrâneos e contrataram uma advogada, Erinalda Escarcela, para defender seus interesses.

Anastácio de Araújo Martins, vulgo Tarso Martins, goza de grande prestígio entre os taboenses. Sua fala, dotada de grande entusiasmo, e a lembrança detalhada dos fatos e datas históricas causam a admiração de várias pessoas. Por seus conhecimentos, é referência para os historiadores locais em suas produções (LIMA, 1994; FARIAS, 1996; MARTINS, 1997 e MARTINS & SALES, 1999). Foi vereador e é tio de Zé Souta, o prefeito de então.

No dia 4 de fevereiro, no programa Barra Pesada, da rádio local Serra Branca, que tinha como locutor Fernando Rodrigues e ia ao ar no horário do meio-dia, Tarso Martins se apresentou. Em seu pronunciamento, negou a existência indígena no município, afirmando

que a performance dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos e dos Potiguara do Mundo Novo foi uma fantasia.

Por ocasião da audiência pública, os dois grupos indígenas mais uma vez se vestiram de “índios” e dançaram o toré, dança indígena assimilada e utilizada como sinal diacrítico (CUNHA, 1986) em vista do reconhecimento da indianidade por muitos dos índios no nordeste (ARRUTI, 1999; BRASILEIRO, 1999; CARNEIRO MARTINS, 1999). Esta performance é recorrente nos atos públicos, sendo adotada não apenas pelos indígenas de Monsenhor Tabosa. Esta atuação é muitas vezes recriminada pelos segmentos da população não-índia, que a consideram fictícia, porque no cotidiano ninguém os vê assim.

Chico Dimas, após a declaração de Tarso Martins compareceu à emissora para prestar esclarecimentos. Neste momento publicamente assumiu sua identidade indígena: “Vou falar na condição de indígena assumido. Esta é a premissa básica do ser indígena, é se assumir”. Mais conhecido como Chico Dimas, passou a ser chamado de Chico Potiguara, tanto pelos moradores de Mundo Novo quanto pelo povo da cidade.

Com a adesão de Chico Dimas e dos parentes do Jacinto, a família dos Bentos, que reside na região da Várzea, buscou ajuda em Mundo Novo e passou a reivindicar a criação de escolas indígenas também entre eles, no final de 2003. Como o processo de criação das escolas indígenas já estava mais consolidado, eles iniciaram o processo de emergência étnica com a sua implantação. Em 2004, abriu-se sala de aula na Várzea, Passagem, Longar e Espírito Santo. Seguindo estas, em 2005, novas turmas foram lotadas em Boa Vista e no assentamento Xique-xique. E finalmente em 2006, houve a abertura de turma na sede do município de Monsenhor Tabosa e em Grota Verde, no município de Tamboril.

Algumas tensões emergiram com estas adesões e os próprios indígenas criticaram a rapidez com que elas se efetivaram. Os moradores de Viração, por exemplo, sustentam que todas estas comunidades deveriam passar por um estágio e, só ao final deste, poderiam ser incorporadas ao movimento indígena e conseqüentemente à educação escolar indígena. Para fundamentarem este pensamento, evocam a trajetória de adesão das comunidades que iniciaram o processo de emergência étnica na Serra das Matas: todas elas iniciaram com a reflexão e resgate da cultura indígena, depois passaram a organizar a escola indígena ensinando como voluntários e só depois conseguiram os contratos da SEDUC. Com a criação da escola indígena na localidade Grota Verde, esta visão dos Potiguara da Viração tornou-se evidente.

Devido à decisão da SEDUC de nuclear as escolas indígenas por município, os Tabajara da Grota Verde deveriam trabalhar articulados com os Potiguara da Viração, pois estão localizados em Tamboril. No momento da efetivação desta medida, estes tentaram dificultar a criação da escola daqueles, alegando que esta estava acontecendo de forma precipitada. Propuseram então a adoção do estágio e se colocaram à disposição para acompanhar o processo. Assim, desejavam repetir a experiência positiva feita por eles com a vinda de Sibá de Mundo Novo para Viração. Os Tabajara da Grota Verde divergiram, pois não concordam que seja necessário o estágio e o acompanhamento como pré-requisito ao acesso aos benefícios e aos direitos indígenas, neste caso aos contratos da SEDUC. Para resolver o impasse, os Tabajara recorreram a Mundo Novo e foram nucleados na Escola Povo Caceteiro, sediada nesta comunidade.

Os Potiguara do Mundo Novo, por estarem à frente do processo de abertura das salas de aula, contestam a postura de resistência às novas adesões, afirmando que não é possível impedir que elas aconteçam; afinal, todas as comunidades que buscam ajuda, com exceção dos Rodrigues da Boa Vista, são compostas por parentes dos indígenas já organizados. Desse modo, eles possuem os mesmos direitos.

A adesão dos Bentos para alguns é a mais complicada, principalmente quando os identificam como gente danada, briguenta, valente ou como tomadores de terra. Há uma certa desconfiança em relação à incorporação deste núcleo familiar ao processo de emergência étnica Potiguara. Alguns membros da família dos Paixões afirmam que inicialmente acolheram os Bentos do Jacinto devido à mistura com os Ugenas, pois estes sim são indígenas como eles; já “os Bento, são índios, mas de outro tipo” (Tonha, 69 anos, Mundo Novo). Mesmo que tenham consciência desta diferença, não há como excluí-los, pois quando eles buscaram ajuda em Mundo Novo para abrir as escolas indígenas, afirmaram literalmente: “Os Bentos do Jacinto e Chico Dimas são nossos parentes, se eles são indígenas, nós também somos”.

Os Bentos são considerados indígenas. Dentre as comunidades indígenas, em nenhum momento verifiquei afirmações que colocassem em dúvida esta condição, mas o pertencimento à etnia Potiguara é incerto. Embora eles adotem este etnônimo, por vezes se evidenciam discursos que apontam na direção de uma origem diversa, por isso, mesmo sem o apoio da maioria da família, parte dos Bentos que residem na comunidade de Pau-ferro recentemente passaram a se identificar como Tubiba-Tapuio, ou Tapuia-Tubiba. Uma vez que o contexto em que se desenvolvem as relações indígenas é marcado por tensões e dinamismos

constantes, caso surjam divergências mais significativas, considerando a consciência da origem diversa, aumentarão as possibilidades de uma cisão maior entre os núcleos familiares que compõem os Potiguara na Serra das Matas.

Ainda em relação ao parentesco como critério de identificação, reação maior houve por parte dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos, que também residem em Monsenhor Tabosa. Para estes, só podem ser indígenas na região quem pertencer à família dos primeiros núcleos familiares que se assumiram na região, ou seja, os Paixões de Mundo Novo, os Da Luz (Ciana e Henrique) da Viração e os Canutos, Ambrósio ou Braz, que são a sua família.

Pra mim tá claro o seguinte: se alguém se identificar como Tabajara aqui no município no mínimo ele tem que ser da nossa família, família Canuto, Ambrósio ou Braz. Então, como é que todos os grupos agora são Potiguara? O que é que tem a ver o povo lá da Várzea dos Bento com o povo lá do Mundo Novo? O que tem a ver o povo da Pitombeira com o povo do Mundo Novo? Será que pertence tudo a uma família só? Porque pra ser da mesma etnia tem que ter o mesmo sangue, tem que ser o mesmo povo (Luiza Canuto, 46 anos, Olho d'Água dos Canuto).

Os Tabajara criticam também a rapidez com que foram implantadas as escolas indígenas nestas novas comunidades. Neste aspecto concordam inteiramente com os Potiguara da Viração, que defendem a existência de um estágio antecedendo o acesso aos benefícios e direitos indígenas, porém os Tabajara foram mais longe em sua posição. Enviaram uma denúncia à SEDUC, à FUNAI e à revista indígena Mensageiro, do CIMI.

Achamos importante que, assim como nós Povo Tabajara do Olho D'Água dos Canutos nos identificamos com nossas raízes, outras pessoas possam também fazer o mesmo. Contudo, não podemos concordar que o movimento indígena seja usado como meio de empreguismo e oportunismo. Não concordamos e nem apoiamos a forma como vem surgindo professores 'indígenas' em Monsenhor Tabosa. Entendemos que a motivação das pessoas que vêm sendo contratadas como professores indígenas é o emprego... Para conseguir o contrato com a SEDUC a professora forma uma turma de pessoas sem que antes tenha havido qualquer identificação a uma etnia indígena. Assim sendo, queremos, através deste documento, deixar claro para a sociedade e as autoridades em geral que não compartilhamos com essa forma oportunista de pessoas que querem apenas aproveitar dos recursos públicos; seja povos indígenas ou povos não-indígenas (Revista Mensageiro, 153 ed., set/out de 2005,17).

Com esta denúncia, as relações entre os Tabajara e os Potiguara do Mundo Novo ficaram ainda mais tensas. As pessoas que compõem estes dois grupos indígenas possuem

uma trajetória comum em termos de militância nos movimentos sociais, pastorais da Igreja Católica e partido político²⁵, contudo já há algum tempo, vêm se distanciando, devido a opções e posturas divergentes. Os Potiguara, embora sejam membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Monsenhor Tabosa e sejam eleitores cativos do PT, vêm priorizando a participação e a articulação do movimento indígena. Já os Tabajara se assumem como indígenas, mas priorizam a participação no sindicato e no PT.

A questão política foi um agravante nas relações dessas duas etnias. Na última eleição, Chico Dimas foi candidato a vice-prefeito na chapa de Chico Madeira (PMDB). Luiza Canuto, uma das maiores lideranças dos Tabajara, do Sindicato do Trabalhadores Rurais de Monsenhor Tabosa e do PT, também foi candidata a prefeito pelo PT. O terceiro candidato foi Joãozinho (PSDB), indicado por Zé Souta, o atual prefeito, que é tido como inimigo dos indígenas. Luiza teve uma votação pouco expressiva (167 votos), porém a disputa entre Chico Madeira (5.037 votos) e Joãozinho (5.002 votos) foi acirrada, sendo o primeiro vencedor com uma pequena diferença (35 votos). Alguns moradores de Mundo Novo, que até então eram eleitores fiéis do PT, antes da eleição já haviam afirmado que não votariam em Luisa porque ela não tinha chances de ganhar e porque Chico Madeira era uma boa opção, uma vez que seu vice era Chico Dimas. Quando saiu o resultado da votação, passou a ser divulgado o boato de que os Paixões haviam sido os responsáveis pela eleição de Chico Madeira. Isto desagradou profundamente os Tabajara, que passaram a qualificar como traição a suposta postura política dos Potiguara do Mundo Novo.

Esses fatos resultaram na construção de um novo contexto no município de Monsenhor Tabosa, resultando na mudança das relações entre os Potiguara e o poder público local. Agora eles já não se sentem perseguidos por este, que vem se constituindo como um parceiro do movimento indígena. Verifiquei isso principalmente no dia 19 de abril de 2006, quando os indígenas fizeram uma manifestação no centro da cidade comemorando o Dia do Índio. A prefeitura assumiu quase totalmente este evento. Cedeu os transportes para deslocamento dos indígenas, o carro de som para manifestação, o local e o almoço para todos os presentes. Ao longo de toda a caminhada pelo centro da cidade, o prefeito esteve à frente afirmando seu apoio incondicional aos indígenas do município. Este fato revoltou ainda mais os Tabajara do Olho d'Água dos Canuto.

²⁵ Para conhecer a trajetória dos Tabajara do Olho d'Água dos Canuto, ver Almeida (2005).

Para entendermos melhor o aborrecimento dos Tabajara frente à aproximação dos Potiguara com o atual prefeito, devemos retroceder alguns anos na conjuntura política de Monsenhor Tabosa. No ano de 1984, Chico Madeira foi eleito como prefeito e Sebastião Messias, índio Tabajara, vereador. Devido às irregularidades na administração, Sebastião Messias denunciou Chico Madeira na Câmara de Vereadores, o que resultou em seu afastamento temporário do cargo. Depois de recorrer na justiça, Chico Madeira retornou à prefeitura, porém contando sempre com a oposição acirrada de Sebastião Messias na Câmara de Vereadores.

Sobre a denúncia dos Tabajara publicada na revista Mensageiro, os Potiguara responderam fazendo também acusações. Afirmaram que os Tabajara desconhecem a articulação e todos os eventos do movimento indígena na Serra das Matas, pois, ao priorizarem sempre as atividades do sindicato ou do PT, se tornaram ausentes destes espaços. Por esta razão, desconhecem o processo de criação das escolas indígenas nas novas comunidades. Em relação à atuação dos Tabajara no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, os acusaram de dominação, pois, segundo eles, é muito estranho que, desde a criação deste, ninguém mais, além deles, tenha sido capaz de assumir a sua direção.

4.2 – Uma descrição das escolas Potiguara

Conhecido o processo de criação das escolas indígenas, faz-se necessária uma descrição sobre a sua constituição na Serra das Matas, pois esta possibilitará o entendimento do uso que fazem os Potiguara desta política pública. Mostrará, portanto, como eles se apropriam desta ação e a integram em sua realidade social.

Em Mundo Novo, a escola indígena conta com 7 (sete) professores contratados pela SEDUC e 134 alunos matriculados. Suas instalações são o prédio escolar do município e uma das salas da bodega comunitária. Na localidade de Jacinto, ela possui 5 (cinco) professores e 82 alunos, sendo a casa de Marlúcia e João Manoel o local de seu funcionamento. Em Viração, são também 5 professores e 63 alunos, trabalhando no grupo escolar do município e salão comunitário. Todas elas funcionam nos três turnos.

De modo geral, as instalações físicas são precárias. Mesmo os prédios dos municípios utilizados em Mundo Novo e Viração são insuficientes à demanda da comunidade. Os espaços são pequenos e mal aparelhados, o que compromete o bem-estar dos que o utilizam. Desse modo, ao que tudo indica, haverá uma melhoria com a construção, já em curso, de uma

escola em Mundo Novo e outra em Jacinto. Em Viração, há uma previsão da construção, mas não se sabe ao certo quando se efetivará.

As condições de trabalho são bastante desafiadoras, uma vez que os recursos da SEDUC são escassos, contemplando regularmente apenas os salários dos professores e do núcleo gestor, a merenda escolar e a formação dos professores. Sobre os salários, eles obedecem à seguinte escala: R\$ 364,62 para professores sem nível superior, R\$ 442,92 para os polivalentes com nível médio e R\$ 504,86 para os de nível superior. Estes valores equivalem a uma jornada de 100 horas/aula de trabalho. Geralmente, esta é a carga horária de cada professor contratado.

A merenda escolar é insuficiente diante da demanda das escolas e, para agravar este fato, ela atrasa frequentemente. Esta insuficiência é mais gritante em Mundo Novo, pois o consumo é feito por toda a comunidade. Como a quantidade recebida está relacionada ao número de alunos matriculados, a merenda acaba sempre antes do final do mês. Como saída, destinaram um pedaço de terra da localidade para o cultivo de uma roça e uma horta comunitária, cujos produtos (milho, macaxeira, pipoca, jerimum, cebola, tomate e pimentão) vêm complementar a alimentação escolar.

Embora as condições de trabalho sejam desafiadoras, o emprego de professor indígena é bastante apreciado na região, principalmente quando comparado ao do professor do município. Isto se deve, principalmente, à remuneração. Enquanto o menor salário pago pela SEDUC é de R\$ 364,62, o do município gira sempre em torno de R\$ 160,00. Outra desvantagem deste, é o atraso constante em seu pagamento.

Diante da liderança da aldeia Mundo Novo no processo de emergência étnica presente na Serra das Matas, em termos teóricos, para compreendermos o processo de identificação aqui descrito, acredito ser bastante oportuno o uso da metáfora de *fluxos culturais* proposta por Hannerz (1997). Considerando que um aspecto fundamental do fluxo é que ele possui uma direção, gostaria de propor Mundo Novo, dando destaque para o processo de criação das escolas indígenas aqui descrito, como sendo o *centro* do qual irradiam as informações e as coordenadas do processo de emergência étnica na Serra das Matas em direção às demais comunidades que integraram este processo. A oposição dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos e dos Potiguara da Viração pode ser vista como um *contrafluxo*, que aponta não apenas para a complexidade do processo, e sim para a existência de uma *multicentralidade* ou, ainda, *entrecruzamento de fluxos*.

A predominância de Mundo Novo no processo de criação das escolas indígenas foi acentuada com a implantação do núcleo gestor por parte da SEDUC, o qual contempla a contratação de uma diretora, de uma coordenadora e de uma secretária e a nucleação das salas de aula por município. Em Monsenhor Tabosa, sua implementação representou, de certa forma, a institucionalização da liderança de Mundo Novo, na medida em que Teka tornou-se a diretora; Sibá, a coordenadora e Valda, a secretária. Todas elas residem nesta comunidade.

Embora haja a predominância descrita, cada comunidade possui autonomia na administração das salas de aula, sendo responsável pelo acompanhamento das atividades e a escolha dos professores, porém a indicação destes deve seguir os critérios estabelecidos pelo movimento indígena na Serra das Matas: ser indígena assumido, participar do movimento indígena e não possuir outro emprego. Estes valem para todas as comunidades indígenas da região.

Diante da limitação dos recursos, a sobrevivência das pessoas e o funcionamento das escolas são um desafio. Assim, merece atenção o uso que fazem dos recursos de que dispõem, em especial dos salários dos professores. Em Mundo Novo, este uso resulta na constituição de duas categorias de agentes em torno da educação escolar indígena: os contratados e os colaboradores. Na primeira categoria estão o núcleo gestor e os professores contratados pela SEDUC. Na segunda, a merendeira (Curita), a zeladora (Celeste), as animadoras culturais (Chica, Madalena e Tonha), os bombeiros (Toinho e Tote), os que cuidam da roça comunitária (Veim, Jean e Pioba) e dos canteiros da comunidade (Cancão, Zé Pedro e Chico Souta). Curita e Celeste são pagas com a partilha de R\$ 12,00 feita por todos os contratados. Chica, Madalena e Tonha recebem cada uma R\$ 30,00 pagos do salário de Teka, a diretora. Com a vitória de Chico Madeira, a prefeitura ofereceu cinco contratos no valor de R\$ 58,00; daí vem a remuneração de Jean, Pioba, Cancão, Zé Pedro e Chico Pedro. Erinalda dá metade de seu salário, cerca de R\$ 150,00, para seu sogro Veim. Valda e Chico Maria, ambos professores, partilham R\$ 70,00 com Toinho e Tote, para que estes abasteçam de água a escola.

É válido ressaltar que há critérios para a escolha das pessoas que ocupam os cargos, seja o de contratado ou de colaborador. Na ocupação destes, têm prioridade aqueles que demonstram aptidão para o trabalho requisitado e os que são mais desprovidos de recursos. O primeiro critério visa ao bom desenvolvimento da atividade e o segundo, à distribuição dos recursos.

Em Jacinto, a administração dos recursos é bem parecida com a verificada em Mundo Novo. Cada uma das professoras colabora com R\$ 20,00 para o pagamento da merendeira (Naiara) e da zeladora (Albanira). Valnísia divide seu salário ao meio com Espedita, que assume a sala de aula com ela. Damiana, como tem um contrato de 200 h, fica apenas com o valor referente a 100 h, as outras 100 h são divididas. Teka e Sibá recebem, juntas, 50 h pra ajudar na organização da comunidade, as outras 50 h são divididas com Chico Manoel, que tem a função de representar a comunidade, e João Manoel, que doa sua casa para realização das aulas. Segundo os critérios internos desta comunidade, todos os salários devem ser divididos. Porém, Marlúcia e Eliete não dividem porque estão pagando faculdade. Elas recebem esta isenção, como incentivo à sua capacitação.

Os moradores de Jacinto sentem muita dificuldade de acompanhar as atividades do movimento indígena, que, segundo eles, são intensas e exaustivas. Em Mundo Novo e Viração, esta dificuldade inexistente, pois já estão habituados a esta prática, uma vez que as duas comunidades possuem uma trajetória de participação em movimentos populares, sindicato, partido político e pastorais da Igreja Católica. Quanto a isso, diferenciam-se bastante de Jacinto. Considerando esta dificuldade, Teka e Sibá foram convidadas a ajudar na organização da comunidade. Elas executam esta função em tardes de formação, que acontecem semanalmente no grupo escolar do Jacinto. Embora esta atividade tenha sido requisitada pelos Potiguara do Jacinto, foi incentivada a participação de todas as comunidades. Como consequência, esta se tornou o ponto de encontro e articulação do movimento indígena na Serra das Matas. Como participar do movimento indígena é uma exigência de todos aqueles que se integram ao processo de emergência étnica na Serra das Matas, escolheram Chico Manoel como representante da comunidade. Uma vez remunerado, ele deve comparecer em todos os eventos que a comunidade indicar.

Em Viração, atualmente a única partilha que fazem é para o pagamento de Fátima, uma professora que ainda não foi contratada pela SEDUC. Esta recebe R\$ 50,00 de Beto, coordenador da escola, e de Zezé, professor e seu sobrinho. Os demais professores colaboram com R\$ 10,00. Antes os professores pagavam a merendeira. Com a posse do novo prefeito, Jeová, que tem como vice Raimundão, do PT, a comunidade recebeu três contratos da prefeitura. Estes foram ocupados por Rosa (merendeira), Raimunda (zeladora) e Bibi (bombeiro, que coloca água na escola).

As lideranças indígenas, que na Serra das Matas são geralmente as pessoas à frente da escola indígena, sustentam o discurso de que a escola indígena deve estar a serviço da

comunidade. Como tal, precisa atender às necessidades desta, e isso inclui a divisão de salários. Como a comunidade escolhe o professor, ela é dona do salário, por isso tem o poder de decidir como a quantia deve ser aplicada. A atuação do professor não deve se restringir à sala de aula. Ele tem a obrigação de participar ativamente na vida da comunidade e fazer tudo o que ela determinar, para que a educação escolar por ele desenvolvida esteja integrada à educação indígena, uma competência da comunidade.

A prática de divisão de salários não está limitada a Mundo Novo, Jacinto e Viração. Consegui identificá-la também em Boa Vista, Chupador, Longar, Pitombeira e na sede do município de Monsenhor Tabosa. Embora esteja presente em quase todas as comunidades, por vezes sua implementação gera conflitos. Em Jacinto, Sheila foi contratada como professora com 200 h. Inicialmente, ela seguiu a orientação da comunidade e dividia seu salário, mas, depois que se casou com Vespinha, deixou de repartir, gerando transtornos na comunidade.

A Sheila era uma pessoa muito boa, depois que ela casou, ela mudou. Ela tinha 200h. 100h era pra ela, as outras 100h era pra ajudar a merendeira, a zeladora, o Chico Manoel e o João Manoel. Depois de novembro pra dezembro (ano de 2005) ela não deu mais. Ela mudou de repente. Ela ficava com o dinheiro todo. Aí as meninas faziam compra na bodega; comprava o que comer e quando chegava o dia não pagava porque ela não dava a parte delas. Como ela não dava, eu e a Marlúcia passamos a segurar as pontas. Eu e ela ficamos pagando a merendeira (Eliete, 31 anos, Jacinto).

A mudança de comportamento de Sheila é atribuída à influência de seu marido, Vespinha, que ele é filho de Alvino Vesper. Os dois, embora sejam da família dos Bentos, não se assumem como indígenas. Pressionada pela comunidade, Sheila no início deste ano entregou o cargo de professora. Em seu lugar, foi contratada Damiana, que aceita dividir o salário.

No assentamento Xique-xique, desde o final do primeiro semestre de 2005, emergiram também conflitos em torno da divisão de salários. As primeiras professoras indígenas do assentamento foram Cléa e Rosiclé, que não dividiam os seus salários. Cléa, por estar enfrentando uma gravidez de risco, deixou de participar do magistério indígena promovido pela SEDUC. Verônica foi em seu lugar e passou a colaborar na escola indígena. Como tal, ela tinha o direito de ser remunerada, porém Cléa não aceitou a divisão. No início de 2005, Cléa foi morar no assentamento Paulo Freire e seu contrato passou para Lúcia, que aceitou dividir com Solene, uma nova colaboradora da escola. Foi sugerido que Rociclé fizesse o mesmo, todavia esta não aceitou e pediu seu afastamento da escola. Em seu lugar, foi

contratada Margarida, que aceitou dividir o salário com mais três pessoas: Verônica, Fátima e Joana Paula.

Alguns indígenas afirmam que Rociclé não tinha pretensões de sair da escola realmente; queria apenas pressionar os indígenas no intuito de não dividir seu salário. Como estes aceitaram seu afastamento, ela, descontente com o andamento das coisas, em julho de 2005 fez um abaixo-assinado para o CREDE 13 e para a SEDUC, pedindo o fechamento das salas de aulas indígenas. No documento alegou que não havia indígenas no assentamento e que a escola indígena estava gerando conflitos entre os assentados. A maioria dos assentados assinou o abaixo-assinado por se sentirem ameaçados com a possibilidade da demarcação da terra indígena atingir o assentamento. Com os devidos esclarecimentos das novas professoras junto ao CREDE 13 e à SEDUC, a escola continuou funcionando, e com ela o conflito permaneceu. Por esta razão, em 5 de novembro de 2005, na assembléia dos assentados foi proibido o funcionamento da escola indígena entre eles. Esta decisão foi anunciada ao CREDE 13 e à SEDUC, que acatou plenamente. Inconformadas, as famílias indígenas assentadas buscaram ajuda em Mundo Novo. Como saída, as duas turmas da escola indígena que funcionavam no assentamento foram lotadas nesta comunidade, passando uma a funcionar na casa de Marlúcia, em Jacinto, distante cinco quilômetros do assentamento, e a outra, na casa de Pedro Joaquim, um morador da redondeza, a qual ficava distante dois quilômetros.

As famílias indígenas assentadas não pretendem desistir da escola indígena, pois asseguram que ela é indispensável à construção e ao fortalecimento da identidade indígena devido aos conhecimentos que oferece. Por esta razão, no dia 1º de maio de 2006, fizeram um abaixo-assinado pedindo a intervenção do Ministério Público, do INCRA e da FUNAI, em vista de resolverem a situação. Reivindicam o retorno das salas de aula para o assentamento, pois argumentam que o deslocamento diário está se tornando inviável.

Adotando a tipologia de conflitos étnicos proposta por Brown (1999), a situação vivenciada pode ser vista como um conflito que se enquadra no *plano sistêmico*; visto que os dois grupos (assentados e indígenas assentados) habitam o mesmo espaço (assentamento Xique-xique), divergem em seus interesses e se sentem ameaçados em sua segurança. Para a resolução dos conflitos, este autor apresenta três possibilidades: *a reconciliação pacífica, a separação pacífica ou a guerra*. Em 6 de agosto deste ano, respondendo ao abaixo-assinado, o INCRA e a FUNAI se reuniram com todos os assentados para resolver o conflito. Diante da impossibilidade de os assentados e de os indígenas assentados viverem juntos em harmonia,

separação pacífica foi a saída adotada. Nesta reunião, decidiu-se pela retirada das famílias indígenas do assentamento²⁶. Como consequência da decisão tomada, algumas famílias indígenas já se mudaram para a localidade Tourão.

Este conflito teve repercussões nos outros assentamentos das imediações. O Movimento dos Sem-Terra, que atua na região, e o Movimento dos Assentados passaram a adotar medidas para conter o processo de emergência étnica indígena dentro dos assentamentos. Como eles sabem da existência de um número expressivo de parentes dos indígenas em seu meio, passaram a tentar impedir que estes venham a se identificar também. Uma das medidas adotadas foi a proibição de qualquer tentativa de criação de escolas indígenas. Esta medida foi verificada quando Cléa, chegando ao assentamento Paulo Freire, passou a organizar algumas mulheres e a coletar nomes de algumas crianças com esta finalidade. A diretoria do assentamento, da qual seu marido faz parte, sabendo da iniciativa, tornou pública a proibição de qualquer iniciativa dessa natureza. Joana que colaborou na escola indígena no assentamento Xique-xique, ao se mudar para o assentamento Margarida Alves, foi pressionada a escolher entre a identidade indígena ou a casa no assentamento. Esta ficou com a casa. Já Valnísia, atualmente professora em Jacinto, também tinha uma casa ali. Quando estava preparando sua mudança, foi intimada pela direção do assentamento para uma conversa. Nesta ocasião também foi convidada a escolher entre a identidade indígena e a casa. Como preferiu continuar no movimento indígena, perdeu a casa e continuou residindo em Jacinto.

Esses incidentes levam a crer que a Serra das Matas será o palco de intensos conflitos entre indígenas e assentados. A demarcação da terra indígena, ao que tudo indica, será um momento oportuno para consolidação desta previsão. É válido informar que, inicialmente, os indígenas tinham como proposta a incorporação dos assentamentos à terra indígena. Presenciei a verbalização desta aspiração por parte de vários indígenas em diversas ocasiões. Uma vez que a maioria dos assentados são seus parentes, eles acreditavam que a adesão destes ao processo de emergência étnica seria facilmente conquistada. Atualmente, estão dispostos a não incluí-los devido às resistências e aos conflitos acima citados; porém, com a efetivação do número crescente de benefícios como as cestas básicas distribuídas pela FUNAI, o atendimento da SEDUC, da FUNASA e a implementação de projetos do tipo

²⁶ O Sindicato dos Trabalhadores de Monsenhor Tabosa faz parte do Fórum dos Assentados. Sebastião Messias e Luiza Canuto, representando o sindicato, coordenaram essa reunião. Mesmo sendo indígenas, nesta ocasião eles se posicionaram a favor dos assentados.

Carteira Indígena²⁷ e Iniciativas Comunitárias da VIGISUS,²⁸ este quadro será mais uma vez alterado, por que, como já verificamos, os benefícios são um forte atrativo para a afirmação da etnicidade indígena.

Um outro elemento que fundamenta minha suspeita é o fato de que muitos dos parentes dos integrantes do movimento indígena residentes nos assentamentos da região estão esperando apenas um contexto mais favorável para efetivar sua adesão ao processo de emergência étnica. Verifiquei isso numa conversa com Valderi, esposo de Cléa e um dos dirigentes do assentamento Paulo Freire. Nessa ocasião perguntei como estava a questão indígena no assentamento. Em resposta, ele afirmou que, na atual circunstância, é inviável. Quando perguntei por que, ele me explicou que todos os assentamentos, em seus três primeiros anos, recebem muitos benefícios por parte do governo, através do INCRA. Este é o momento de estruturação do assentamento, quando são feitos vários investimentos a fim de viabilizar a vida dos assentados. Introduzir a questão indígena nesta fase pode ser um risco, pois os indígenas são assistidos pela FUNAI. Como a assistência via INCRA já está mais encaminhada, o melhor é não arriscar nenhuma mudança. Finalmente, depois dos três primeiros anos, geralmente cessam os benefícios. Quando isso ocorrer, a afirmação da identidade indígena será mais propícia.

Estes fatos, assim como outros já citados, nos permitem oportunamente evocar Eriksen (2002), que defende a importância do contexto das interações na construção da etnicidade, muitas vezes negligenciado nas abordagens que se fecham na análise do processo. O caso Potiguara nos revela que, sem a devida atenção aos contextos em que se encontram inseridos os atores sociais que compõem o grupo étnico, o entendimento do processo de emergência étnica seria bastante limitado. Estive sinalizando nesta direção desde o capítulo I quando,

²⁷ A Carteira Indígena é uma ação conjunta do Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome e do Ministério do Meio Ambiente, que financia projetos relacionados à segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas. Segundo os dados da Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável – CARTEIRA INDÍGENA, do Ministério do Meio Ambiente, na Serra das Matas foram elaborados treze projetos (Passarinho: R\$ 25.828,00; Mundo Novo: R\$ 49.373,90; Merejo: R\$ 34.298,00; Boa Vista: R\$ 49.613,00; Chupador: R\$ 46.937,00; Jacinto: R\$ 49.363,40; Viração: R\$ 49.344,84; Pau-ferro: R\$ 26.885,00; Passagem: R\$ 48.412,00; Espírito Santo: R\$ 48.412,00; Várzea: R\$ 44.622,50; Longar: R\$ 49.820,00 e Pitombeira: R\$ 46.755,00). Destes, cinco já estão sendo implementados (Mundo Novo, Jacinto, Merejo, Boa Vista e Chupador), um está em processo de liberação do recurso (Passarinho) e os demais estão aguardando novos recursos.

²⁸ O Fundo de Iniciativas Comunitárias em Saúde Indígena faz parte do projeto VIGISUS II e apóia projetos apresentados pelas comunidades para a redução da mortalidade infantil e do recém-nascido, a promoção da segurança alimentar e nutricional, a valorização da medicina tradicional e das organizações das mulheres indígenas. O projeto VIGISUS é uma parceria entre o Banco Mundial - BIRD e o Ministério da Saúde que, por meio da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, conta com a cooperação técnica da UNESCO. O teto máximo deste projeto é de R\$ 36.000,00. Na Serra das Matas foram elaborados até o momento quatro projetos (Mundo Novo, Boa Vista, Grota Verde e Viração).

através da descrição acerca do fenômeno da emergência étnica e da sua relação com os direitos indígenas, demonstrei os mais variados contextos nos quais se insere a construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas.

Gostaria ainda de falar sobre a escolarização dos professores e do núcleo gestor, que vem recebendo uma certa atenção e até mesmo incentivo em todas as comunidades indígenas da Serra das Matas.

Escola Indígena na Serra das Matas

Escolaridade dos Professores e Núcleo Gestor

ESCOLARIDADE	N ^o . DE PROFESSORES
Ensino fundamental	4
Ensino fundamental incompleto	1
Ensino médio	17
Ensino médio incompleto	1
Terceiro grau	2
Terceiro grau incompleto	6
Pós-gGraduação	1
Pós-Graduação incompleta	2
Total de professores	34

Fonte: CREDE 13

Em termos de escolaridade, cresce o interesse pelos cursos de graduação. O fato de que metade dos professores, 17 dos 34 contratados, já possui o ensino médio é uma das razões dessa procura. O salário, que aumenta com esta qualificação, e o desejo de implantação do ensino médio indígena na Serra das Matas também podem ser identificados como motivos deste interesse.

Como o terceiro grau indígena no estado do Ceará não ultrapassou a fase das discussões, a cada dia cresce o número daqueles que buscam as universidades da região. Uma das limitações deste acesso é que a formação recebida, além de não ser diferenciada, está condicionada à oferta das instituições. Por falta de opção, alguns dos indígenas estão cursando o bacharelado em Ciências Religiosas, no Instituto de Teologia Aplicada – INTA, que abriu um núcleo em Monsenhor Tabosa.

Marlúcia e Sibá são as duas indígenas que possuem graduação e cursaram pedagogia na Universidade Vale do Acaraú – UVA, no núcleo do município de Sobral; atualmente estão

fazendo especialização em Psicopedagogia, no INTA. Teka é a mais capacitada entre os indígenas. Ela, além de possuir graduação em Pedagogia, concluiu em 2004 especialização em Educação Escolar Indígena pela Universidade do Estado do Mato Grosso – UNEMAT.

Além da promoção pessoal, a busca de capacitação reflete o desejo de construir uma educação indígena de qualidade, que ofereça aos indígenas a competência necessária para exercer sua autonomia. Visa, desta forma, prepará-los para os embates travados constantemente com a sociedade envolvente. Afinal, embora os direitos indígenas estejam assegurados legalmente, a trajetória dos povos indígenas nos mostra que, somente com muita mobilização e luta, eles são colocados em prática.

Para finalizar, a descrição aqui efetuada vem nos mostrar o dinamismo do processo de emergência étnica dos Potiguara da Serra das Matas. Em meio à complexidade que os envolve, as identificações dos núcleos familiares que compõem esta etnia acontecem. A percepção destes constantes *fluxos culturais* (HANNERZ, 1997) nos revela que a etnicidade Potiguara é edificada a partir das relações de contato por eles estabelecidas no interior de contextos, contado com variadas mediações, que definem as posições dos atores sociais e apontam para as escolhas e representações possíveis.

Anastácio Martins, ex-presidente
do Sindicato dos Proprietários Rurais
de Monsenhor Tabosa



Prefeito Chico Madeira,
na caminhada de comemoração do Dia do Índio,
no centro de Monsenhor Tabosa

Chico Dimas,
vulgo Chico Potiguara,
atual vice-prefeito de Monsenhor Tabosa / CE



Sebastião Messias,
Tabajara do Olho d'Água dos Canutos

Luiza Canuto,
Tabajara do Olho d'Água dos Canutos



Teka no Encontro das Lideranças
Indígenas da Serra das Matas



Escola do Município ocupada pelos Potiguara do Mundo Novo.

Escola Municipal Manoel Vitorino de Sousa, assim denominada em homenagem a Mané Bento do Jacinto



Escola do Município conquistada pelos Potiguara da Viração

Salão Comunitário dos Potiguara da Viração



Considerações finais

Sibá, atual coordenadora da
Escola Povo Caceteiro, e suas filhas



Computadores doados à Escola Povo Caceteiro
pelo Programa de Inclusão Digital do MEC

Alunos indígenas,
comunidade Espírito Santo



Professoras e alunos indígenas retornando
do Jacinto para o Assentamento Xique-xique

Chegando ao final deste relato etnográfico, gostaria de fazer algumas considerações acerca desta produção, que teve como objetivo compreender o processo de construção da etnicidade dos Potiguara da Serra das Matas de forma situada, em processo e em relação com os demais grupos indígenas e com agências externas.

Como relato etnográfico, forneceu uma descrição detalhada de alguns aspectos da vida Potiguara que possibilitou o conhecimento do cotidiano e das relações desenvolvidas pelos atores sociais que compõem esta etnia. A riqueza dos dados apresentados ofereceu informações que permitirão ao leitor realizar a sua própria apreciação dos fatos.

Através deste relato, foram respondidas perguntas básicas, tais como: quem são estas pessoas que no presente se afirmam como Potiguara? Onde e como vivem? São interrogações bem triviais, mas de grande relevância para o entendimento dos processos de emergências étnicas.

Esta etnografia revelou, ainda, as trajetórias dos núcleos familiares e a lógica de identificação acionada na composição do grupo étnico Potiguara. Mostrou o como, o porquê e em que circunstâncias acontecem as adesões, bem como as transformações que elas provocam na configuração do grupo. As relações por eles empreendidas estão carregadas de conflitos e tensões, diante dos quais podemos contemplar o seu protagonismo.

Decorrentes de construções sociais, as identidades são dinâmicas. Frente à necessidade de afirmação e reconhecimento, os atores sociais que compõe uma coletividade, adotam estratégias de acordo com seus interesses materiais e simbólicos. Assim, o grupo se constrói e reconstrói. No entanto, esta construção não é totalmente livre. A análise do processo de emergência étnica dos Potiguara nos mostra que o conteúdo acionado e utilizado na formulação de estratégias está ancorado em um contexto (ERISEN, 1991); em uma “realidade social” povoada por elementos culturais e históricos. Ao longo do processo, eles vão acionando estes elementos. À medida que acionam, efetuam escolhas através das quais edificam sua cultura e história.

A identificação como Potiguara da Serra das Matas conjuga o parentesco biológico, o local de residência e as “afinidades”, ou seja, nas aldeias Mundo Novo, Jacinto e Viração são prioritariamente indígenas os membros de determinados núcleos familiares (Paixão, Ugena, Bento, Henrique e Ciana) que nelas residem. Além destes, são incorporados aqueles que são considerados bons vizinhos e que participam das lutas da comunidade e do movimento indígena. Estas incorporações acontecem a partir de parcerias, aqui chamadas de afinidades, edificadas por laços afetivos e políticos. A organização dos núcleos familiares presentes nas

aldeias fornece, ainda, a lógica que serve de base para aquisição e administração de recursos. A elaboração de projetos, repartição de bens, a contratação dos professores são algumas das atividades em que isto se evidencia.

Os Potiguara culturalmente não se diferenciam dos demais habitantes da Serra das Matas. Esta constatação nos permite assegurar, aplicando a perspectiva teórica de Eriksen (2002), que a diferença cultural não é uma prerrogativa para as relações interétnicas. Sendo assim, dois grupos podem ser iguais em sua forma cultural, pois a partir do momento em que se considerem distintos passarão a agir em vista de fundamentar esta diferenciação. Conseqüentemente, eles podem ser culturalmente distintos, mas não se constituirão como grupos étnicos se não houver esta consciência, que vai sendo fabricada ao longo das interações.

Considerando que, no cenário contemporâneo, já não é mais possível abordar a emergência étnica contemplando apenas aspectos locais, pois a formação das identidades acontece de forma *multilocalizada* (Agier, 2001; Bauman; 2001; Castells, 2002; Hannerz, 1997 e Marcus, 1991), procurei mostrar as *redes* (Castells, 2002) que se formam entre os próprios Potiguara, os outros grupos indígenas e agências, tais como SEDUC, FUNAI, FUNASA, Cáritas, Pastoral Raízes Indígenas, Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, CDPDH, AMIT, sindicatos e partidos políticos.

Na era da informação, evocando Castells (2002), há uma tendência histórica dos processos dominantes se organizarem em torno de redes. A *sociedade em rede*, esta nova morfologia social, penetra em todos os níveis da sociedade, resultando na previsão de que um mundo globalizado incidiria na homogeneização das identidades e culturas. Na contramão deste processo, emergem novas identidades coletivas que reivindicam o reconhecimento de sua alteridade. Estas identidades emergentes, como podemos perceber, também agem através de redes. A parceria da Pastoral Raízes Indígenas com as demais agências indigenistas, a integração dos Potiguara às atividades destas agências e ao movimento indígena nos mostram as redes estabelecidas, e em construção, em torno da existência indígena no Ceará. Estas redes de relações sociais mediadoras nos revelam como os Potiguara se inserem em uma esfera mais ampla que a Serra das Matas. O movimento constante presente nessas interações nos indica que a construção da etnicidade é um campo em permanente construção. O conceito de *cultura em fluxo* proposto por Hannerz (1997) é certamente bastante oportuno para o entendimento dessa realidade.

Um aspecto fundamental do fluxo é que ele possui uma direção. Diante da liderança da aldeia Mundo Novo no processo de emergência étnica Potiguara na Serra das Matas, visível na dinâmica de criação das escolas indígenas, proponho que esta aldeia seja vista como o *centro* do qual se irradiam as informações e as coordenadas deste processo. Como *contrafluxo* podemos identificar a oposição dos Tabajara do Olho d'Água dos Canutos e dos Potiguara da Viração, que aponta para a complexidade do processo e para a existência de uma *multicentralidade* ou, ainda, *entrecruzamento de fluxos*.

A predominância de Mundo Novo foi acentuada com a implantação do núcleo gestor por parte da SEDUC. Este contempla a nucleação das salas de aula por município e a contratação de uma diretora, de uma coordenadora e de uma secretária. Sua implementação representou, de certa forma, a institucionalização da liderança de Mundo Novo, na medida em que a Escola Povo Caceteiro passou a ser a sede desta nucleação e membros desta comunidade assumiram o cargo de diretora, coordenadora e secretária.

Retomando a atuação das agências indigenistas, elas trabalham decisivamente no processo de visibilidade dos grupos indígenas, que acontece através da organização social e da mobilização política. Como mediadoras, elas agem na conscientização e organização destas coletividades, na divulgação e defesa dos direitos indígenas, na formulação de projetos e no financiamento de atividades do movimento indígena. No estado do Ceará, o entendimento da atual existência indígena está intimamente relacionado à atuação da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza, CDPDH, AMIT e Pastoral Raízes Indígenas. Através delas, as pessoas que compõem os grupos indígenas tomaram conhecimento dos direitos indígenas, acessaram as informações necessárias à sua constituição como grupo étnico e passaram a integrar o movimento indígena. Os Potiguara da Serra das Matas, que contaram com a ação direta da Pastoral Raízes Indígenas, são um exemplo bastante oportuno para compreender a importância deste tipo de mediação e como ela ocorre.

Contando com variadas mediações, a etnicidade Potiguara vai sendo construída a partir das relações de contato que se estabelecem no interior de contextos, que definem as posições dos atores sociais e apontam para as escolhas e representações possíveis. Em decorrência disso, gostaria de afirmar que a atenção a esses dois aspectos é indispensável às investigações acerca de toda e qualquer emergência étnica; por conseguinte o foco das análises deve contemplar simultaneamente esses dois aspectos, com vistas a uma apreciação mais eficaz deste fenômeno.

Ao relacionar os relatos presentes na memória Potiguara com os registros historiográficos, procurei demonstrar a fecundidade da relação que se estabelece entre a etnografia e a história. Esta iniciativa nos revelou a possibilidade de narrar a história a partir da ótica das populações indígenas. O mito *os filhos da Cuiã, a irmã da Cobra* e os relatos *os olhos d'água que foram entupidos e a trajetória dos Potiguara na Serra das Matas* nos permitem conhecer como os indígenas situam os fatos, a si mesmos e os outros em seu universo cognitivo. Este conhecimento é indispensável para o entendimento das representações e das estratégias por eles adotadas na construção de sua etnicidade.

Nesta construção a memória, além de ser um espaço privilegiado de conhecimento da realidade social do grupo, torna-se imprescindível à afirmação da indianidade. O passado é instrumentalizado em vista de suprir as necessidades contemporâneas. Na busca do “reconhecimento social” de sua identidade, eles vivenciam um processo de intensa rememoração a partir do qual elaboram uma representação do grupo. Este processo de rememoração é auxiliado pelas informações que recebem nos encontros da Pastoral Raízes Indígenas, nas atividades do movimento indígena e na formação dada pela SEDUC. Os conhecimentos ofertados e as reflexões empreendidas nestes espaços acerca da identidade, cultura, história e direitos indígenas ajudam a nortear este resgate.

A descrição feita sobre a emergência étnica e os direitos indígenas expôs como a descoberta destes direitos tem implicações diretas nas emergências étnicas presentes na sociedade brasileira. Averiguou como a relação entre as comunidades indígenas e o Estado vem, de certo modo, estabelecendo contornos próprios para as políticas públicas. As formas de organização, o poder de pressão e a articulação dos diferentes grupos no processo de estabelecimento e reivindicação de demandas constituem fatores fundamentais na aquisição de direitos sociais.

Dentre os direitos indígenas, nesta etnografia houve uma atenção à educação escolar indígena. Mostrou-se como historicamente a escola esteve a serviço do Estado, colaborando com a submissão dos indígenas, sendo, portanto, um instrumento colonialista e integracionista. Atualmente, o movimento indígena, não apenas no Nordeste, faz da educação uma das principais bandeiras de luta. Buscam convertê-la em um instrumento a serviço da autonomia dos indígenas, pois acreditam que através dela seja possível fortalecer a cultura e acessar os conhecimentos da sociedade hegemônica.

A presente expansão das políticas e ações voltadas às escolas indígenas se deve a ação do movimento indígena e indigenista e ao estabelecimento legal deste direito, o que fez com

que elas entrassem para a agenda do MEC e das secretarias estaduais de educação. Apoiados por várias ONGs, os encontro de professores demonstram que professores e comunidade estão a procura de alternativas para o processo escolar. Baseadas nos conhecimentos tradicionais de socialização das sociedades indígenas e na reinterpretação e criação de novas alternativas de ação, surgem novas concepções de educação. Como requisito da construção de uma escola indígena diferenciada e de qualidade, investe-se cada vez mais no assumir da educação escolar pelos próprios indígenas. Contudo, uma educação escolar indígena pautada nos princípios da diferença, da especificidade, do bilingüismo e da interculturalidade permanece sendo uma prioridade e um desafio.

Ao longo da pesquisa, mesmo sendo evidente as carências e limitações da assistência dada, a atuação da SEDUC foi vista por alguns como positiva. Diante da morosidade e ineficiência do poder público em assistir os indígenas, a implementação de escolas indígenas foi qualificada como pioneira. Isto porque em certas comunidades indígenas cearenses, esta foi a primeira política pública implementada. Explicitando, antes mesmo da FUNAI reconhecer a existência de alguns grupos, a SEDUC dava o seu reconhecimento através da abertura de escolas indígenas.

Para os Potiguara, a escola diferenciada e o magistério indígena são vistos como espaços de aprendizagem onde a identidade se fortalece através da assimilação dos conteúdos ofertados, da troca de experiências com os demais grupos indígenas e do resgate e revitalização da cultura através das pesquisas realizadas. A capacitação recebida os torna aptos para assumir não apenas as escolas indígenas, mas também a liderança e a organização da própria comunidade.

Ao privilegiar a criação das escolas indígenas e a ação da SEDUC, no processo de emergência étnica dos Potiguara, é bom ficar claro que não foi minha intenção demarcar nenhuma origem para este processo ou, até mesmo, uma gênese para esta etnia. O recorte dado visou apenas demonstrar como o grupo projetou sua etnicidade indígena, demarcando uma nova fase, marcada pelo reconhecimento oficial presente na implantação da educação diferenciada, um direito assegurado às populações indígenas na Constituição Federal e atual LDB.

No processo de apropriação da educação pelos indígenas é recorrente o debate sobre o que seria uma escola verdadeiramente indígena. Como os povos indígenas no Brasil são diversos, as respostas são também bastante variadas. Especialmente por se voltar para grupos diferentes e dizer respeito a eles, o impacto das políticas sociais implementadas pelo Estado

sofre o efeito de interesses distintos expressos nas relações sociais de poder existentes nas comunidades indígenas. O caso Potiguara da Serra das Matas vem nos indicar que as ações empreendidas pelo Estado não se implementam automaticamente, têm movimento, têm contradições e podem gerar resultados diferentes dos esperados. A análise do processo de criação da escola indígena pela SEDUC evidenciou os conflitos presentes na Serra das Matas, manifestando como a reivindicação da educação diferenciada foi bastante oportuna diante das divergências de interesses, seja com o poder público local, com os núcleos familiares antagônicos ou com outros segmentos sociais, como assentados e os proprietários rurais. Esta constatação nos permite mais uma vez atestar o protagonismo dos indígenas frente às intervenções que sofrem.

Bibliografia

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: **Mana – estudos de Antropologia Social**, outubro 2001, v. 7. n. 2, p. 7-33.

ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos Indígenas no Brasil – 1996-2000**. São Paulo: ISA, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV/ABA, 2002.

_____, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ALMEIDA, Alyne Silva. **Ninguém queira saber o quanto custa uma saudade – índios Tabajara do Olho d'Água dos Canuto**. Fortaleza: UFC, 2005 (Monografia de Graduação).

ARAGÃO, R. Batista. **Índios do Ceará & Topônimos Indígenas**. Fortaleza: Barraca do Escritor Cearense, 1994.

ARAÚJO, Ana Valéria Araújo & LEITÃO, Sérgio. Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BAROSSOHOFFMANN, Maria (orgs). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa: 2002.

ARRUTI, José Maurício A. “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. In: **Mana – estudos de Antropologia Social**, outubro 1997, v. 3. n. 2, p. 7-38.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

_____. **De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidade no Nordeste contemporâneo**. Texto apresentado no IV Ciclo Nação e Religião – 500 anos – Experiência e destino. Rio de Janeiro: FUNART/UERJ/UENF, 2002.

ATHIAS, Renato. Tema, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972 – 1992). In: LIMA, Antonio C. S & BARROSO-HOFFMANN (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

AUGÉ, Marc. **Não lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade.** São Paulo: Papirus, 1994.

BAINES, Stephen G. **É a Funais quem sabe.** Belém: Museu Emilio Goeldi, 1991.

BARROS, Paulo Sérgio. **Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará.** São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. **Tapeia, Tapebanos e Pernas-de-pau: Etnogênese como processo social e luta simbólica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. (Dissertação de Mestrado).

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras” In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1976].

BAUMAN, Zigmunt. **Identity in Globalising World.** Social Anthropology, v. 9, part 2, 2001.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Desvendando as máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed. S.A, 1975.

BEZERRA, Antonio. **Algumas Origens do Ceará.** Fortaleza: Instituto do Ceará, 1918.

BITTENCOURT, Luciana. **A fotografia como instrumento etnográfico.** In: Anuário Antropológico/91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

BRASILEIRO, Sheila. Povo indígena Kariri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org). **A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

BRIGIDO, João. **A marcha do povoamento do Vale do Jaguaribe (1600 – 1700).** Fortaleza: [s.n] 1986.

_____. **Ceará (homens e fatos).** Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha, 2001.

BROWN, Michael E. Ethnicity and Violence – Causes and Implications of Ethnic Conflict. In: GUIBERNAU, Montserrat & REX, John (eds.) **The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration.** Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 1999.

CARDOSO, Ruth Correa Leite. Prefácio. In: CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____. **Olhar, ouvir, escrever.** Campinas: IFCH/UNICAMP, 1994.

CARNEIRO MARTINS, Silvia Aguiar. Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org). **A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002 [1942].

COHEN, Abner. **O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 [1974].

CORRÊA, Mariza. A antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, Sérgio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: IDESP/FAPESP/ED. SUMARÉ, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. **Man - Journal of the Royal Anthropological Institute**. v. 26, n. 1, 1991.

_____. **Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives**. London and Sterling, VA: Pluto Press, 2002.

FARIAS, Fernando Araújo. **História de Tamboril**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 1994.

_____. **Araújos e Feitosas – colonizadores do alto e médio Acaraú**. Fortaleza: Gráfica Ramos, 1995.

_____. **O Solar da Caiçara – história e genealogia**. Crateús: Gráfica Aquarela, 1996.

FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. **Memória Social**. Lisboa: Editorial Teorema, 1992.

FERREIRA, Marianna Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA. Aracy Lopes da Silva & FERREIRA. Marianna Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002 (1987).

GIRÃO. Raimundo. **Os Municípios cearenses e seus distritos**. Fortaleza: SUDEC, 1983.

_____. **A marcha do povoamento do Vale do Jaguaribe (1600 – 1700)**. Fortaleza: [s.n] 1986.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985[1959].

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Qual é a questão? Experiências e desafios na formação de professores indígenas no Brasil. In: **Experiências e desafios na formação de professores indígenas no Brasil**. Brasília: INEP, v. 20, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional. In: **Mana – estudos de Antropologia Social**, outubro 1997, v. 3. n. 1, p. 7-39.

HOBSBAWN, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **A Invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOORNEART, Eduardo. Descobrir o Ceará com os olhos de José de Alencar. In: PINHEIRO, Joceny (Org.). **Ceará: terra da luz, terra dos índios; história, presença, perspectivas**. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6^a. Câmara de Coordenação e revisão. FUNAI; IPHAN/4^a. Superintendência Regional, 2002.

HUTCHINSON, Jonh & SMITH, Anthony D. (eds.) **Ethnicity**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

JONHSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JOVCHELOVITCH, Sandra & BAUER, Martin W. Entrevista Narrativa. In: **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LE BRETON, David. **Anthropologie du Corps et Modernité**. Paris: 1990.

LIMA, Pe. Geraldo Oliveira. **Gênese da Paróquia de Monsenhor Tabosa**. Rio de Janeiro: Marques Saraiva Gráficos e Editores Ltda., 1994.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. **Os Potyguara do Mundo Novo: estudo acerca de uma etnicidade indígena**. Fortaleza: UFC, 2003 (Monografia de Graduação).

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Pe. José de Almeida. **Revista do Instituto do Ceará**, v. 16. Fortaleza: 1906.

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**. São Paulo: USP, n. 34, p. 197-221, 1991.

MARTINS, Lais Almeida. **De telha a Monsenhor Tabosa**. Porto Alegre: Alcance, 1997.

_____, Lais Almeida & SALES, Márcio. **Descobrendo e construindo Monsenhor Tabosa**. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha, 1999.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. **Educação escolar dos índios: consensos e dissensos no projeto de formação docente Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé**. UFRN: 2006 (Dissertação de Mestrado em Educação).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? – situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org). **A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

_____. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: novembro de 2000, n. 14, p. 125-141.

_____. Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (comp.). **Hacia una antropologia del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil**. Rio de Janeiro / Lima: Contra Capa / Centro Amzónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

OLIVEIRA JR, Gerson. **Torém - brincadeira de índio velho**. São Paulo: Annablume, 1998.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: MICELI, Sergio. **O que ler nas Ciências Sociais Brasileira (1970)1995**. São Paulo: Sumaré:AMPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

_____. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. In: **Etnográfica**, Vol IV, p. 219-232, 2000.

PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. **Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. Campinas: Pontes Ed., 2005.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Fontes inéditas para a história indígena no Ceará**. Fortaleza: UFC, 1992.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (Orgs.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

PROF POTYGUARA. **Povo Caceteiro da Serra das Matas - A força que vem da terra**. Monsenhor Tabosa: SEDUC, 2001.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. “A história ‘tá é ali’”: sítios arqueológicos e etnicidade. In: SANTOS, Ana Flávia Moreira e OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2003.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SILVA, Aracy Lopes da. Por que discutir hoje a educação indígena? In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **A questão da educação Indígena**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. IN: SILVA, Aracy Lopes da & FERREIRA, Marianna Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

SILVA, Marcio Ferreira da Silva e AZEVEDO, Marta Maria. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o Movimento dos Professores do Amazonas, Roraima e Acre. In: SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus**. Brasília: MEC / MARI / UNESCO, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz: Poder Tutelar: Idianidade e Formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. & BARROSO-HOFFMANN, Maria. Além da tutela: aspectos de uma nova regulação dos direitos indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa: 2002.

STUDART FILHO, Carlos. **Aborígenes do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1965.

TOURAINÉ, Alan. **O que é a democracia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. In: **Mana – estudos de Antropologia Social**, v. 10, n. 1, p. 165 - 192, 2004.

VALLE, Carlos Guilherme. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. UNB, 1991 [1922].

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZANNONI, Cláudio & BARROS, Maria M. dos Santos. Uma possível chave de leitura dos mitos. In: **... e Tonantzin veio morar conosco: IV Encontro Continental de Teologia Índia**. Belém: CIMI; AELAPI, 2002.

CD Rom:

Anuário Estatístico do Ceará. Fortaleza: IPLANCE, 2001. CD-ROM

Revista:

Messageiro. Belém: Messageiro, n.153, set/out de 2005.

Sites:

<http://www.ceara.com.br/m/monsenhortabosa/>.

<http://www.ceara.com.br/m/tamboril/>