

Raízes

Revista de Ciências Sociais e Econômicas

CDD - 330 - CDU -33843 (05) - ISSN 0102 - 552X

Revista de Ciências Sociais e Econômicas
v.31, n.1, jan-jun /2011

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES

Av. Aprígio Veloso, 882

58109-970 - Campina Grande - PB

Fone: (83) 3310-1066 - Fax: (83) 3310-1051 - e-mail: raizes@ch.ufcg.edu.br

www.ufcg.edu.br/~raizes



EQUIPE EDITORIAL

EDITORES

Ramonildes Alves Gomes - mildes@hotmail.com
Luis Henrique Cunha - luishcunha@uol.com.br

EDITORES ASSISTENTES

Edgard Malagodi - emalagodi@uol.com.br
Jean-Philippe Tonneau - tonneau@cirad.fr
Lemuel Dourado Guerra - lenksguerra@yahoo.com
Marilda Aparecida de Menezes - marildamenezes@uol.com.br

SECRETARIA/NORMATIZAÇÃO

Kellyane Freitas Carvalho

CONSELHO EDITORIAL

Afrânio Raul Garcia (EHSS-CNRS) Aldenor Gomes da Silva (UFCG) Antônio Carcanholo (UFES) Antônio Gomes da Silva (UFCG) Bernard Roux (INRA-Paris) Bernd R. Rabeהל (FU/Berlim) Delma Pessanha Neves (UFF) Emília Pietrafesa de Godoi (UNICAMP) Eric Sabourin (CIRAD/FR) Francisco de Paula Barreto Filho (UFCG) Gian Mário Giuliani (UFRJ) João Otávio Paes de Barros Júnior (UFCG) Josefa Salete Barbosa Cavalcanti (UFPE) Lemuel Dourado Guerra Sobrinho (UFCG) Leonilde Sérvolo Medeiros (CPDA-UFRJ) Magnólia Gibison da Silva (UFCG) Maria Nazareth Bandel Wanderley (UFPE) Norma Montalvo de Soler (UFCG) Olivio Alberto de Teixeira (UFS) Paolas Cappelim Giuliani (UFRJ) Reinaldo Antônio Carcanholo (UFES) Robério Ferreira dos Santos (UFCG) Rodrigo de Azeredo Grunewald (UFCG) Sônia Maria Pessoa Bergamasco (UNICAMP) Theotônio dos Santos (UFF)

PROJETO GRÁFICO / CAPA E DIAGRAMAÇÃO:

Thayroni Araújo Arruda
(Ilustração da capa a partir da foto de Luis Henrique)

REITOR:

Thompson Fernandes Mariz

VICE-REITOR:

José Edilson Amorim

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO:

Rômulo Feitosa Navarro

CENTRO DE HUMANIDADES

DIRETORA:

Rosilene Dias Montenegro

VICE-DIRETOR:

Luciênio de Macêdo Teixeira

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

COORDENADORA:

Ramonildes Alves Gomes

ENDEREÇO DA REDAÇÃO

Revista Raízes
UFCG - CH
Av. Aprígio Veloso, 882
58109-970 - Campina Grande-PB
Fone: (83) 3310-1066 - Fax: (83) 3310 1051
E-mail: raizes@ch.ufcg.edu.br
www.ufcg.edu.br/~raizes

Raízes: revista de ciências sociais e econômicas/Universidade Federal de Campina Grande,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - v.31 n.1, jan-jun /2011 - . -
Campina Grande: UFCG/PPGCS, 1982 - .
v.
Semestral
Resumos em *português, abstracts in Ebglis*
ISSN 0102-552X

1. Sociologia - Periódico. 2. Sociologia rural - Periódico. 3. Economia - Periódico. I.
Universidade Federal de Campina Grande. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
CDD 330
CDU 338-43 (05)



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Pluralismo rural: povos e comunidades tradicionais no Brasil.....5

ARTIGOS TÉCNICO-CIENTÍFICOS.....9

Giralda Seyferth

O colono múltiplo: transformações sociais e (re)significação da identidade camponesa.....10

Estevão Martins Palitot

A multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX.....25

Carlos Guilherme do Valle

Entre índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará.....45

Rodrigo de Azeredo Grunewald

Ilha de Aritingui: sociogênese e territorialização de uma comunidade tradicional ribeirinha...76

Fábio Mura e Alexandra Barbosa da Silva

Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais.....96

Mariana Ciavatta Pantoja, Eliza Mara Lozano Costa e Mauro William Barbosa de Almeida

Teoria e a prática da etnicidade no Alto Juruá acreano.....118

Alfredo Wagner Berno de Almeida

*Os movimentos indígenas e autoconsciência cultural: diversidade linguística e identidade coletiva.....*137

Vânia Fialho

*Tensões e dinâmicas territoriais: povos e comunidades tradicionais no contexto do desenvolvimento de Pernambuco.....*153

José Maurício Arruti

*Da 'educação do campo' à 'educação quilombola': identidade, conceitos, números, comparações e problemas.....*164

Raízes

v. 31, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

APRESENTAÇÃO

Raízes

v.33, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünewald - Orgs.)

APRESENTAÇÃO

PLURALISMO RURAL: POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO BRASIL

Carlos Guilherme Octaviano do Valle¹
Rodrigo de Azeredo Grünewald²

Ao longo da história, muitas territorialidades foram suplantadas com a hegemonia territorial do Estado-Nação brasileiro. Com a afirmação dos movimentos sociais camponeses e indígenas nas décadas de 1970 e 1980, o reconhecimento dos seus direitos territoriais e o subsequente conjunto de reivindicações por terras, por parte de diversos segmentos sociais, além do debate sobre a conservação da biodiversidade, a ideia genérica de populações tradicionais toma vulto, abarcando uma enorme diversidade de grupos sociais, cultural e historicamente distintos e com formas fundiárias e regimes de propriedade específicos. Na década de 1990, o Governo Federal se organiza para atender a grande demanda por diversas formas de territorialidade, não só das etnogêneses indígenas e quilombolas, mas de várias outras sociogêneses de comunidades que, se afirmando como grupos e territórios específicos, reivindicando uma ancestralidade peculiar e com uma história singular de apropriação dos recursos naturais, se afirmavam também como novos sujeitos de direitos específicos.

No âmbito do rótulo genérico de povos e comunidades tradicionais, que hoje é uma categoria jurídica e um objeto de política pública, um amplo conjunto de grupos sociais se consolida, ressaltando, cada qual, características próprias quanto aos seus modos de vida e especificidades culturais e históricas. Esse movimento, contudo, se complexifica, ao notarmos tanto fluidez ou hibridismo entre tais grupos, quanto um conjunto de tensões na aplicação da própria noção de tradicionalidade.

Os trabalhos que compõem este número de Raízes mostram uma preocupação com processos históricos, com a sociogênese de grupos e coletividades, com a multiplicidade de tradições culturais, com as implicações e paradoxos decorrentes da presença e contraste entre identidades sociais, bem como com a presença do Estado e as políticas públicas que decorrem de sua atuação. Nesse caso, os trabalhos deste dossiê concentram um interesse de entender tais dinâmicas em termos de processos identitários.

Considerando os trabalhos mais detidamente, vemos que alguns autores, tais como Giralda Seyferth e Estevão Pali-

1. Professor de Antropologia da UFRN (cgvalle@gmail.com)

2. Professor de Antropologia da UFCG (grunewald.ufcg@gmail.com)

tot, mostram que as questões identitárias não se remetem apenas a períodos históricos mais contemporâneos, pois articulam-se à formação do Estado-nacional. Isso fica bem claro no estudo de Seyferth, que se volta às implicações da política de colonização interna do Brasil Imperial, portanto lidando especificamente com as últimas décadas do século XIX. Além disso, contamos com um trabalho que ilustra que a imigração europeia para a região Sul do Brasil evidencia questões pertinentes e correspondentes para se pensar, considerando diferenças socioculturais óbvias, processos sociais mais contemporâneos, tais como os artigos que estão aqui incluídos, que se referem ao Nordeste brasileiro (Ceará, Paraíba e Pernambuco), à Amazônia e ao Mato Grosso do Sul. Desse modo, a interface entre Antropologia e História se mostra aparente e relevante _em alguns trabalhos mais enfaticamente do que em outros -, ou então, lida com a dimensão diacrônica que envolve, na maioria das vezes, a formação de coletividades e grupos étnicos.

Além de termos um foco sobre processos históricos, a memória social e étnica recebe uma atenção especial em certos estudos (Palitot, Grünewald e Valle), referindo-se à questões étnicas mais particulares, voltadas à formação de grupos e coletividades, as decorrências e leituras do passado por parte de seus membros e a compreensão cultural desses processos de formação societária. Assim, os Potiguara, estudados por Palitot, os Tremembé, pesquisados por Valle, e a formação da comunidade de Aritingui, investigada por Grünewald, evidenciam a preocupação de certos povos indígenas e comunidades tradicionais com sua memória social, definida por meio de narrativas culturais e da história oral.

Essa preocupação com processos históricos e com a formação de coletividades toma o sentido particular e constitutivo, em termos das dinâmicas societárias, do conflito como elemento central dos estudos aqui abarcados, que incluem, sobretudo, os trabalhos de Vânia Fialho, Rodrigo Grunewald, Estevão Palitot, Carlos Guilherme Valle e Fábio Mura e Alexandra Barbosa da Silva. Conflito esse que, muitas vezes, remetem-se aos planos de ação e aos efeitos políticos das agências governamentais e políticas públicas. Nesse sentido, temos a relevância da administração pública como fio condutor, em um primeiro plano, para as implicações dos processos de regularização fundiária, que são geridos por agências governamentais, tais como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ou, em um segundo plano, ao pensarmos as implicações de políticas de reconhecimento, tal como tomado por José Maurício Arruti, para se entender a educação quilombola ou o debate em termos das línguas indígenas. Aqui, nesse caso, o estudo de Alfredo Wagner Berno de Almeida ilustra, comparativamente, como podem ser analisadas as modalidades históricas de se lidar com as línguas indígenas no Brasil. Seria válido incluir aqui, ainda, o estudo de Vânia Fialho que privilegia os efeitos que têm as políticas desenvolvimentistas sobre povos e populações tradicionais na região Nordeste.

Embora haja a inclusão maior de estudos e pesquisas no Nordeste brasileiro, consideramos que estes mesmos processos e planos de determinação estão presentes em outras situações e contextos brasileiros, tal como os artigos de Seyferth, Mauro Almeida et alli e Fábio Mura/Alessandra Barbosa da Silva, que se referem ao Sul, ao Norte e ao Centro-Oeste brasileiros.

Há um grande interesse de pensar os processos e dinâmicas identitárias, sem buscar reificações e naturalizações, mas entendendo as identidades como sendo forjadas em contextos específicos, historicamente situados, associados a planos e escalas variadas de ação política, tanto aquelas governamentais, como aquelas pautadas nas interações e dinâmicas societárias em termos situacionais. Assim, como pensar os usos e dilemas próprios das identidades sociais e étnicas que, sem serem uniformes e exclusivas, referem-se ao signo próprio da heterogeneidade societária e da pluralidade cultural. Pautados na discussão teórica de Max Weber, tal como ressaltado por Mauro Almeida et alli, de Fredrik Barth e dos estudos de etnicidade mais contemporâneos, que questionam per-

spectivas mais dualistas para se entender os processos sociais, diversos artigos nesse dossiê ilustram e ressaltam analiticamente a coexistência de fronteiras, fluxos e dinâmicas que perpassam e cruzam entre coletividades, vistas normalmente como sendo distintas e opostas. Mas, ao contrário, podemos ver associações muito curiosas e teoricamente intrigantes para se entender a coexistência, as tensões e os dilemas que envolvem diversos grupos sociais e as afinidades que podem, assim mesmo, existir entre estes grupos, sobretudo entre caboclos e agricultores, índios e trabalhadores rurais, tal como os trabalhos de Grünewald, Palitot e Valle demonstram.

Para finalizar, podemos salientar que, recorrentes em diversos trabalhos, são as preocupações teóricas sobre a relação entre cultura e história ou cultura e política. Ou, então, uma preocupação com a coexistência de múltiplos fluxos culturais e tradições de conhecimento, que tem evidentes implicações para pensarmos as identidades plurais em contextos concretos e dinâmicas relacionais societárias no mundo rural brasileiro.

É assim, por fim, que este número de Raízes convida os leitores a um vislumbre do pluralismo sociocultural no meio rural brasileiro, com atenção especial para identidades étnicas ou tradicionais que imbricam com características rurais (ou camponesas), nos permitindo evocar rotas analíticas para nos aprofundarmos teoricamente nesse amplo tema e a partir dos sinais emitidos pela diversidade rural brasileira.

Boa leitura a todos.

Os editores

Raízes

v.31, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünwald - Orgs.)

ARTIGOS TÉCNICO-CIENTÍFICOS

Raízes

v.31, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

O COLONO MÚLTIPLO: TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E (RE)SIGNIFICAÇÃO DA IDENTIDADE CAMPONESA *

Giralda Seyferth

RESUMO

Este artigo aborda aspectos da formação camponesa ocorrida numa área de colonização estrangeira em Santa Catarina (o vale do Itajaí), povoada mais intensivamente por imigrantes a partir de 1850, ano da fundação do núcleo colonial de Blumenau. A análise contempla as representações e apropriações da categoria colono, conformada como identidade social aludida ao processo histórico de ocupação do território e à dicotomia clássica rural/urbana, só em parte associada a exploração familiar da terra e a ruralidade. Nesse caso, destaca-se principalmente o período histórico do povoamento e da emergência de núcleos urbanos (entre 1850 e 1914), fonte da simbólica que marca os discursos, inclusive atuais, sobre a colonização e seus pioneiros.

Palavras-chave: Colonização; campesinato; identidade social.

THE MULTIPLE COLONIST: SOCIAL TRANSFORMATION AND THE SIGNIFI- CANCE OF PEASANT IDENTITY

ABSTRACT

The present article deals with aspects of peasantry formation occurring within an area of foreign colonization in Santa Catarina state (the Itajaí valley). This region began to be intensively colonized by immigrants after 1850, the year in which the Blumenau colonial nucleus was founded. The present analysis looks at representations and appropriations of the category colonist understood here as a social identity referring to the historical process of land occupation and the classic rural/urban dichotomy, but only partially associated with family farming and rurality. In the case under consideration I principally emphasize the historical period of settlement and the emergence of urban centers (1850-1914) as the sources of the symbolisms that characterize discourses regarding colonization and pioneers up to the present day.

Key words: Colonization, peasantry, social identity.

Giralda Seyferth. Doutora em Ciências Humanas (USP), professora do PPGAS – Museu Nacional – UFRJ. E-mail: gseyfert@gmail.com

*Trabalho apresentado no GT 23 – Transformações sociais, projetos políticos em concorrência na América Latina: Mundo Rural em questão, VIII Congresso Latino Americano de Sociologia Rural, Porto de Galinhas, 2010.

Raízes, v.31, n.1, jan-jun / 2011

A fundação da colônia de São Leopoldo por imigrantes alemães em 1824 marcou o início da ocupação de terras no sul do Brasil por colonos europeus. A colonização interessava o governo imperial, que investiu na imigração subsidiada para instaurar um regime de exploração agrícola diverso da grande propriedade monocultora escravista. Motivações geopolíticas e econômicas conformaram essa forma de povoamento: por um lado, as guerras platinas apontavam à defesa do território e à questão da segurança das fronteiras internacionais, numa região de baixa densidade demográfica; por outro lado, a necessidade de abastecimento levou ao privilegiamento da concessão de pequenas parcelas de terra (o chamado “lote colonial”) para cultivo familiar no sistema de policultura. Dessa forma, a colonização européia não concorreu diretamente com a grande propriedade, pois foi implementada sobretudo nas chamadas “terras devolutas”, cuja definição legal aparece na Lei 601, a “Lei de Terras”, de 1850. Devolutas eram terras não possuídas por sesmeiros, ou por posseiros legítimos, portanto, pertenciam ao Estado que decidiu povoá-las com colonos europeus, coisa que explica a vinculação entre imigração e colonização ressaltada nas discussões sobre as políticas migratórias e na própria legislação³.

A subordinação da imigração a essa forma de povoamento pode ser observada na própria sinonímia entre colono e imigrante, e persistiu também após 1889, explicitada na legislação. No ano de 1906, um dispositivo contido no artigo 35 da Lei 1.617 (que fixou a despesa geral da República para o ano de 1907) autorizou o Presidente a promover o povoamento do solo nacional, cujas bases regulamentares foram aprovadas pelo Decreto 6.455, de 19 de abril de 1907, incluindo a imigração e a colonização. Pouco depois, o Decreto 6.479, de 16 de maio de 1907, criou a Diretoria Geral do Serviço de Povoamento, encarregada dos trabalhos concernentes à imigração e colonização, promovidos ou auxiliados pelo Governo Federal. Sem

grandes modificações, um novo regulamento do Serviço de Povoamento surgiu em 1911, subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Nos 26 capítulos e 277 artigos do Decreto 9.081, de 03 de novembro de 1911, a introdução de imigrantes, a organização e localização de núcleos coloniais, e o funcionamento do Serviço, são minuciosamente prescritos. Nessa minúcia, interessa reter o significado de núcleo colonial — uma área demarcada através das linhas e seus “lotes rurais” destinados às famílias de imigrantes, com um lugar reservado ao futuro povoado. Essa definição do lote vinculada à presença de imigrantes, porém, não pode ser tomada ao pé-da-letra pois em 1911 abriu-se a possibilidade de localização de até 25% de famílias “nacionais” (isto é, brasileiras), já num contexto de discussão sobre a assimilação dos estrangeiros, tornada mais explícita a partir do Estado Novo, em 1937.

As breves referências ao modelo de colonização tem o objetivo de mostrar sua continuidade ao longo do tempo, baseado no acesso à terra por compra, conforme disposto na citada Lei 601 de 1850, em situação de frente pioneira, ou fronteira, configurando a pequena propriedade familiar onde o colono devia (por lei) residir e produzir.

A primeira fase da colonização do sul encerrou-se em 1830, com o cancelamento das verbas destinadas ao agenciamento e localização de imigrantes. Apesar disso, a ocupação do Vale do Itajaí começou em 1835, um ano marcado pelo início da guerra civil (a Revolução Farroupilha) no Rio Grande do Sul, inviabilizando a introdução de colonos até seu término, em 1845. A região foi escolhida para estabelecer famílias alemãs egressas da primeira colônia estrangeira fundada em Santa Catarina em 1829 — São Pedro de Alcântara, no Vale do Maruí — com o mesmo objetivo: viabi-

3. Sobre os princípios que nortearam a colonização européia no sul do Brasil, ver Waibel (1958) e Seyferth (2008).

lizar a comunicação entre o litoral e o planalto, promovendo o povoamento através de linhas coloniais com gente dita “civilizada”, e resolvendo, ao mesmo tempo, o problema indígena. Em 1835 apenas o curso inferior do rio Itajaí-açu estava ocupado, nas proximidades da vila de Itajaí. Além da realocação dos alemães, o governo imperial autorizou a fundação de uma colônia belga numa área relativamente próxima à vila de Itajaí, em terras compradas por Charles van Lede. De fato, entre 1835 e 1845, foi incentivada a fundação de colônias particulares, sem ônus para o governo, mas nem a colônia belga, nem outras iniciativas ocorridas em Santa Catarina, naquele período, deram resultados satisfatórios. O governo imperial, em conjunto com os governos provinciais (aos quais foi repassado o controle de uma parte das terras devolutas), voltou a promover oficialmente a colonização depois de 1845, regulamentando também a colonização privada (obviamente controlada pelo Estado). O povoamento efetivo da parte ainda inexplorada (e coberta pela floresta) do Vale do Itajaí, na prática, começou com a fundação de uma “colônia particular” em 1850 — Blumenau — devidamente autorizada pela Assembléia Legislativa Provincial. Em 1860, o governo imperial e o governo provincial iniciaram a colonização do rio Itajaí-mirim, fundando uma colônia oficial, mais tarde denominada Brusque. Nesse mesmo ano, diante das dificuldades financeiras do seu fundador, Blumenau, passou à condição de colônia oficial. Seu fundador, Hermann Blumenau, porém, foi mantido como diretor do empreendimento. Houve o estabelecimento de outras colônias particulares, implementadas por empresas colonizadoras formadas no estrangeiro para essa finalidade. Mas a maior parte do povoamento da região com colonos, pequenos proprietários, realizou-se através da expansão progressiva dos dois núcleos iniciais. Eles tiveram sua emancipação política assegurada

na década de 1880, com a criação dos municípios de Blumenau e Brusque, e os assentamentos de imigrantes continuaram nas décadas seguintes sob controle dos órgãos estatais criados para administrar a colonização.

O Vale do Itajaí é mais conhecido como área de “colonização alemã”, mas essa suposta homogeneidade étnica só ocorreu nas primeiras décadas, pois ali também se estabeleceram outros grupos europeus de diferentes nacionalidades, principalmente italianos e poloneses. Houve predomínio numérico de alemães (o maior contingente) e italianos, com certa constância dos fluxos migratórios até a 1ª Guerra Mundial. O modelo de colonização, imposto pelo Estado, seguiu as determinações legais. A demarcação dos lotes destinados aos colonos tomou por referência a topografia regional: ao longo dos principais cursos d’água foram abertas as “linhas” (ou picadas), e a partir delas, cada lote com dimensão aproximada de 25 hectares, num formato alongado (entre 100 e 200 metros de largura e 600 até 1.000 metros de comprimento), para garantir acesso à via de comunicação, água e pequena área de várzea, tendo em vista os terrenos acidentados e muitas vezes impróprios para a atividade agrícola. Essas linhas convergiam para uma via principal, cujo ponto de partida era o lugar do povoado, demarcado com “lotes urbanos” (segundo definição legal) destinados a comerciantes, artesãos, prestadores de serviços, administração, igrejas, escolas, etc. As cidades que hoje existem na região surgiram desse tipo de núcleo, que os colonos alemães denominaram *Stadtplatz*. Os geógrafos chamaram esse modelo de povoamento rural disperso em fileiras, apesar da regularidade que marcou a ocupação dos lotes (cf. WAIBEL, 1958; ROCHE, 1969). Cada colônia se expandiu a partir de um centro demarcado com “lotes urbanos”, as linhas coloniais acompanhando as margens dos rios e ribeirões, afastando-se pro-

gressivamente até chegar à parte montanhosa mais inacessível.

Essa forma de povoamento, no contexto da colonização européia, no sul do Brasil, resultou numa polarização rural-urbana bastante peculiar. A própria definição de núcleo colonial — uma área cortada por linhas (ou picadas), demarcadas em lotes, que partiam do lugar previsto para ser “urbano” — ajudou a conformar uma identidade social de colono, apropriada como coisa genérica e ao mesmo tempo única, na medida em que o “rural” e o “urbano” emergiram numa paisagem “natural”, onde ainda não existia o campo e a cidade. Este artigo aborda aspectos da formação camponesa, resultante da colonização do Vale do Itajaí, e as representações e apropriações da categoria colono, indicadora de uma identidade social multiforme, aludida ao processo histórico de ocupação territorial. Destaca-se o período do povoamento e da emergência de núcleos urbanos, entre 1850 e 1914, fonte da simbólica da identidade que fundamenta os discursos, inclusive atuais, acerca da colonização e seus pioneiros. A análise contempla algumas estratégias de reprodução social e usos de uma identidade associada a um princípio civilizador, cujas as principais referências são o ethos do trabalho agregado a família e gênero, a exploração familiar da terra recebida na forma de propriedade privada, a dicotomia rural/urbano, e uma dupla alusão à diferença cultural que remete a princípios de ruralidade e pertença étnica. Na prática, trata-se de uma formação camponesa transformada ao longo do tempo por mudanças sociais e culturais produzidas pela necessidade de reprodução social e pelo desenvolvimento econômico industrial dos principais núcleos urbanos, mas que, ao mesmo tempo, manteve uma certa continuidade estrutural. Nesse caso, a categoria colono, inicialmente usada com um sentido mais geral reportado à imigração, assumiu progressivamente uma condição cam-

ponesa; por outro lado, a diferenciação interna do campesinato, mas principalmente a proletarização e seus efeitos sobre a imagem idealizada do colono unívoco, primordial, e o englobamento de uma parte do mundo rural pelo *Stadtplatz*, repercutiram na significação da identidade social.

Falar de uma identidade coletiva requer o enfoque nas representações que indivíduos e grupos fazem de si mesmos e dos outros. Sua afirmação por parte dos atores sociais envolve a exploração de uma imagem, muitas vezes idealizada, mas não desprovida de referências à realidade social cotidiana passada e presente. Berger e Luckmann (1976) observaram que a identidade (social) — elemento chave da realidade subjetiva — é formada por processos sociais e remodelada no âmbito das relações sociais. De certo modo, os enunciados enfatizam o universo simbólico da subjetivação e os processos históricos que engendram diferentes identidades, bem como sua natureza plural e sua importância na configuração de papéis sociais. Como observou Bourdieu (1977), ao tratar do campesinato como “classe objeto”, é preciso analisar as condições sociais de produção das categorias sociais de percepção e de representação do mundo. Nesse caso, a representação do mundo social é produto de ações de construção e reconstrução, portanto, um constante fazer e refazer em torno da realidade social objetiva.

Não pretendo estabelecer, de fato, o que constitui o campesinato formado no Vale do Itajaí desde 1850; portanto, não estão em discussão as dificuldades habitualmente relacionadas à conceitualização do camponês e da “sociedade camponesa”, principalmente num contexto de transformação social marcado pela industrialização, ensejando representações multifacetadas da categoria colono. Trata-se de olhar a representação de uma pertença comunitária, vinculada à participação num processo de povoamento, no qual a

categoria de identificação é construída a partir da visão de uma história compartilhada e de valores usualmente associados à ideia de comuna e à vida rural.

Assim, o ponto de partida da subjetivação demarcadora da identidade social, reportada à colonização do Vale do Itajaí, está no passado pioneiro, objetivando a produção de uma imagem só em parte associada a um pequeno produtor rural (o camponês da parcela, ou lote colonial definido pelo Estado). No início, o termo colono, apropriado do vocábulo oficial, foi empregado como indicador coletivo de diferentes parceiros num processo de povoamento. Na prática, a própria localização dos dois primeiros povoados é um demarcador consistente da situação de “frente pioneira” ou “fronteira”, associada ao avanço da civilização⁴. Não existiam vias de comunicação terrestre na região e os núcleos de Blumenau e Brusque, que iniciaram a ocupação, foram localizados onde os rios Itajaí-açu e Itajaí-mirim deixam de ser navegáveis. Nesse caso, as primeiras levas de imigrantes não tiveram acesso imediato aos lotes coloniais e muitos chefes de família, na condição de jornaleiros, trabalharam na abertura de estradas, picadas e serviços de demarcação.

A historiografia aponta para a existência de avaliações preliminares sobre a localização dos dois núcleos acima referidos, inclusive as viagens de reconhecimento realizados por Hermann Blumenau antes da concessão e compra das terras que viabilizaram a instalação da colônia. E, apesar da forma mais ou menos laudatória adotada por alguns historiadores da colonização ao destacar o pioneirismo associado às primeiras levas de imi-

grantes e às lideranças locais (caso de Hermann Blumenau e do primeiro administrador da colônia Brusque, o austríaco M. von Schneeberg)⁵, é preciso observar que as condições iniciais de localização dos colonos eram bastante precárias, dando margem à elaboração de uma imagem épica dos “pioneiros”, associada à ideia de desbravamento. De fato, os primeiros imigrantes chegaram aos locais escolhidos para estabelecer o futuro povoado em embarcações de pequeno porte, sem possibilidade imediata de acesso à terra, pois não houve demarcação definitiva, nem abertura das linhas (ou picadas de acesso) antes do ato de fundação das respectivas colônias. Sob este aspecto, a documentação produzida pelos administradores é bastante significativa: as construções para abrigar as famílias recém chegadas, os trabalhos de demarcação e abertura das linhas coloniais, e outros serviços essenciais, que deviam anteceder a distribuição dos lotes rurais, foram executados pelos futuros colonos, homens adultos, contratados por jornada, obtendo um ganho fundamental à subsistência antes da primeira colheita.

Assim o acesso à terra podia demorar meses, período em que as famílias ficaram precariamente alojadas em ranchos na sede da colônia, e cuja subsistência dependia dos comerciantes estabelecidos, aos poucos, na região. A maior parte daqueles que monopolizaram o comércio, as atividades de beneficiamento de produtos coloniais, e o transporte de mercadorias, eram imigrantes que, no início, identificaram-se como colonos. Esse perfil inicial, mais geral, do colono, estava associado ao ideal de comuna que marcou os discursos de algumas lideranças, reforçado por atos de re-

4. Nesse caso, o conceito de “frente pioneira” foi introduzida por Waibel (1958) para referir-se à colonização como uma forma de povoamento associada à expansão agrícola.

5. Ver, por exemplo d’Amaral (1950), Cabral (1958) e Silva (s/d).

percussão simbólica quando se trata de conformar aquela identidade social de característica primordial. A primeira distribuição de lotes na colônia Blumenau é um bom exemplo. Ela ocorreu muitos meses depois do evento fundacional (a chegada dos primeiros imigrantes) e, na ocasião, Hermann Blumenau, também identificado pela categoria *Kolonieunternehmer* (empresário da colônia), recebeu o lote nº 1 na condição de “primeiro colono”, conforme registro de um dos seus biógrafos (FOUQUET, 1999). A ideia de uma comuna igualitária, por sua vez, aparece na correspondência com familiares e outros escritos datados do início da colonização, onde procura mostrar que vive na mesma penúria dos demais colonos, mas, como idealista, vislumbra um futuro melhor para seus compatriotas emigrados.

Na conjuntura inicial, a categoria colono não designa apenas o pequeno produtor agrícola, proprietário de um “lote rural”, dada a ênfase no compartilhamento de um processo de ocupação territorial, em condições precárias delineadas por historiadores locais (a partir da documentação oficial), nos escritos de natureza mnemônica legados por imigrantes e seus descendentes (publicados ou disponíveis nos arquivos públicos e particulares), e na literatura ficcional (contos, romances, poesia) que focaliza os “pioneiros” e seu trabalho árduo de construção de uma nova pátria no Brasil. Essa noção de compartilhamento de uma história comum, portanto, tem fontes bem precisas que permitem sua apropriação no tempo presente, mas também evidenciam a elaboração de uma identidade reconhecida pelo Estado, dado seu significado de fixação (definitiva) no território nacional.

A simbólica da identidade, em primeiro lugar, ajusta-se à vinculação entre colonização e imigração, estabelecida pelo próprio Estado, afirmando a diferença em relação aos brasileiros; e, em segundo lugar, baseia-se sobretudo num ethos

do trabalho, cuja ênfase recai na atividade agrícola e na superação das dificuldades próprias da situação colonial. No primeiro caso, emerge o etnocentrismo que, associado aos subsistemas culturais formados em áreas de colonização, transforma uma categoria social em elemento consoante às identidades étnicas — um assunto que analisei em outro texto (SEYFERTH, 1993). A dimensão étnica, portanto, não será abordada no presente trabalho, apesar da sua importância na conformação das identidades advindas da imigração.

No segundo caso, relacionado ao contexto pioneiro, a definição pelo trabalho iguala o morador da linha colonial e o habitante do *Stadtplatz*, empenhados no desenvolvimento de um projeto comum de colonização, num passado em que a diferenciação social era (pelo menos na aparência) menos evidente. Os imigrantes que chegaram ao Vale do Itajaí tinham diferentes profissões no país de origem, em sua maioria agricultores e artesãos. Poucos vieram com recursos suficientes para manter a família até atingir certo grau de produtividade, coisa evidenciada pela necessidade de venda dos lotes a prazo (com incidência de juros), assumindo a “dívida colonial” com o Estado (nas colônias oficiais) ou com as empresas de colonização (nas particulares). Esse fato, e também a padronização dos lotes (em cerca de 25 hectares), que vigorou a partir de 1850, característica mais evidente daquela formação camponesa, não produziram diferenciação significativa só observável entre os colonos cujas propriedades estavam situadas em áreas mais acessíveis, próximas aos povoados.

O termo colono, como denominador comum, abarcava um conjunto heterogêneo de indivíduos originários de diferentes camadas sociais (no país de origem), e isso tem relação com a polarização rural-urbana inicial, num território onde dominava a natureza. Na definição dos dois pólos (oficializada na legislação, inclusive na República)

__ povoado e linhas coloniais __ fica evidente a dicotomia pois o imigrante, localizado no lote rural, não deveria residir na área demarcada para a futura cidade, passando a integrar uma comunidade de vizinhos da mesma linha. No “espaço da cidade” (tradução para o termo *Stadtplatz*), ficaram imigrantes com capital cultural e/ou econômico, ou com formação profissional. Alguns começaram sua trajetória de ascensão como proprietários de lote rural, explorando (em uma ou mais linhas) o beneficiamento da produção e o pequeno comércio⁶. Outros fixaram-se diretamente na área “urbana”, como comerciantes, prestadores de serviços, ou exercendo atividades artesanais, bastante destacadas na historiografia, por sua importância no processo de crescimento econômico/industrial. Ali também ficava a administração, responsável pela concessão das terras, pela contratação e pagamento dos colonos que atuavam como jornaleiros na demarcação e abertura de linhas, e onde se iniciava a tramitação dos pedidos de regularização da propriedade do lote, etc. Nos primórdios, as sedes das colônias também concentravam a assistência religiosa, os serviços de saúde e as escolas primárias. Nesse contexto, a percepção mais geral da condição pioneira determinou a auto-atribuição de uma identidade aludida ao povoamento e, de certo modo, ao enfrentamento de uma natureza bela, porém inóspita, e não propriamente a uma inserção rural.

Para os habitantes do *Stadtplatz*, ser colono pioneiro representava privação, mas também a construção de uma nova vida comunitária num ambiente primitivo. A privação era associada à falta de

vida cultural e espiritual, ao isolamento no seio da floresta e aos problemas de abastecimento que exigiam uma horticultura para consumo familiar, fato que aumentava a carga de trabalho das mulheres que, no país de origem, pertenciam à classe média. Tem destaque, portanto, um trabalho que excede o da simples dona de casa numa unidade doméstica, presuntivamente urbana, com alguma produção agrícola para o consumo familiar. O lado positivo dessa condição diz respeito ao sucesso da colonização, articulada ao desenvolvimento econômico e urbano, e à consolidação de uma vida recreativa e cultural __ portanto, referida à sociabilidade. O percurso contido nas representações sobre os tempos pioneiros vai da privação absoluta no meio da floresta ao sucesso pelo trabalho (às vezes interpretado como qualidade étnica), em que a natureza é substituída pela civilização e progresso⁷.

A identidade do colono das linhas, por sua vez, tem relação direta com o modo precário dos assentamentos na fase pioneira e a própria formação camponesa refletida na organização comunitária e no ethos do trabalho familiar. Como já foi dito, para abertura de vias de comunicação, a demarcação das terras, e outros serviços públicos, as administrações coloniais empregavam imigrantes contratados por jornada. O povoamento do território adentrou o século XX e, mesmo depois da concessão dos lotes, muitos colonos buscaram esse tipo de trabalho acessório como forma de complementar a renda. A dupla ocupação tinha como corolário aumentar a carga de trabalho dos outros membros da família.

A concessão da terra, na forma predetermi-

⁶ A diferenciação interna tem duas causas principais: a renda adicional das famílias que puderam operar engenhos, atafonas ou serrarias em seus lotes, atendendo também a demanda de vizinhos da mesma linha colonial; e a prática do comércio em pequena escala por indivíduos que também exploravam um lote, mas integrando uma rede com os comerciantes dos povoados em formação. Cf. Seyferth, 1974.

nada pelo Estado, tinha caráter familiar, observável, inclusive, nas listagens de cada leva de imigrantes onde constam poucos solteiros, às vezes agregados a alguma família. De certa forma, isso configura um (tipo de) campesinato que se coaduna com certos princípios teóricos cuja referência é principalmente econômica, enfatizando a pequena propriedade agrícola trabalhada pela família e sua característica de unidade básica de produção, consumo e vida social. Destaca-se a relação específica com a terra, a estrutura ocupacional derivada da simbiose entre o domínio doméstico e a produção para o mercado, e o caráter próprio da produção agrícola associado ao ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. A unidade familiar e a aldeia são os elementos básicos de interação social⁸. Na situação de assentamento no lote, a divisão (familiar) do trabalho estava longe das condições ideais de produção, pois a realização do primeiro plantio dependia da derrubada da mata e da construção da moradia. Por outro lado, o que viria a ser a “comunidade” — a linha colonial — estava em formação, dificultando a solidariedade de vizinhança. Depoimentos dessa época destacam o trabalho penoso da derrubada da floresta, usando o que alguns estudiosos da colonização chamaram de tecnologia primitiva do caboclo (cf. WAIBEL 1958), a primeira moradia precária e, principalmente, a subversão do trabalho feminino, em parte associada à ausência dos homens.

A trajetória de uma família de imigrantes

alemães, narrada por um dos seus integrantes, é um bom exemplo das condições iniciais de localização na colônia Blumenau, e sua repercussão nas representações da categoria de identificação. A família Kleine desembarcou na sede da colônia em 1856, portanto, seis anos depois da fundação do núcleo. O texto de Karl Kleine tem o título “Blumenau Einst: Erlebnisse und Erinnerungen eines Eingewanderten” (“Blumenau de ontem: experiências e recordações de um imigrante”), com excertos publicados na revista Blumenau em Cadernos (no contexto dos festejos dos 150 anos de fundação, em 2000). São memórias de infância pois o autor era um adolescente quando chegou com os pais e um irmão ao lugar chamado Stadtplatz na condição de colono. Na Alemanha o pai era administrador de uma propriedade rural, mas não possuía muitos recursos quando decidiu emigrar.

O primeiro estranhamento expressado nesse memorial diz respeito às condições do povoado: ali viu apenas casebres, às vezes inacabados — a melhor construção era a casa da administração — e o abrigo para os recém-chegados (onde aguardariam, até adquirir o lote colonial) construído de troncos de palmeiras. Destaca a solidariedade recebida nessa “casa de recepção” durante o período de espera, mas também os problemas do abastecimento (pois nem sempre os mantimentos chegavam até as incipientes casas de comércio locais), as doenças contraídas no abrigo coletivo (provocadas por comida estragada, insetos, as no-

7. Tais representações aparecem nos escritos produzidos por alguns desses “colonos urbanos”, ou por viajantes de passagem pela região, publicados ainda no século XIX. Cartas, memórias, biografias e outros relatos voltados ao passado tem sido resgatados por descendentes e publicados como testemunhos de um passado difícil e sua superação. Junto com as obras de ficção, tem certo impacto na simbólica atual que embasa as identidades reportadas à imigração. Ver Huber (1993), Seyferth (2005) e, na perspectiva de gênero, Renaux (1995).

8. Essa é uma discussão iniciada nas décadas de 1960/70, que mantém sua atualidade. Ver as coletâneas organizadas por Shanin (1971), Firth e Yamey (1964), além de Chayanov (1966) e Tepicht (1973).

vas condições climáticas, etc), e as dificuldades do pai para vender uns poucos objetos trazidos e assim amealhar algum dinheiro para adquirir um lote bem localizado. Sobre esse início difícil, o autor é enfático:

Muitas semanas decorreram antes que meus pais pudessem mudar-se para sua primeira casa na nova pátria. Enquanto isso tivemos de suportar todo o sofrimento no rancho, dos emigrantes. A isso se somavam as preocupações diárias com o sustento, pois cada tostão do pouco dinheiro que lhe restava, precisava ser bem dividido⁹.

Dessa forma, descreve uma situação comum em áreas coloniais, também registrada na documentação oficial pelos administradores, acrescentando informações sobre a (incômoda) presença indígena, os encontros nem sempre pacíficos entre índios e colonos, e os 20 guardas armados que faziam a segurança da colônia na condição de “caçadores de bugres”. Tal referência reforça as representações sobre o pioneirismo no tempo presente, tanto quanto a peripécia da conversão de emigrante para colono “na selva”.

O pai comprou seu lote numa linha onde havia apenas três famílias (igualmente recém-chegadas), sem conhecer as condições locais de plantio da roça, numa situação onde era preciso primeiro derrubar a “floresta virgem” e construir uma casa. Descreve, então, as dificuldades da derubada para a primeira roça, a primeira casa construída com troncos de palmeira, que, segundo seus termos, estava longe de ser um verdadeiro

lar, a utilidade do encontro (anterior) do pai com um dos primeiros pioneiros, que lhe deu instruções úteis para um principiante no Brasil.

Sobressaem no texto a morada tosca, o desconforto, a privação e o trabalho duro de homens, mulheres e crianças (e, obviamente, a saudade da pátria). Mas o que interessa distinguir, configurando uma formação camponesa, não é tanto a fragilidade da família na “situação pioneira”. Ao tratar da exploração do lote, o texto de Kleine dá informações sobre a prática da policultura, desde o início voltada para a subsistência e o comércio, a divisão familiar do trabalho e, principalmente, as atividades exercidas pelos homens, alhures, dando contornos bem precisos da formação camponesa. Resumindo, todos os membros da família precisavam trabalhar na roça¹⁰, mas chama a atenção para a jornada particularmente penosa da colona __ no caso, sua mãe __ numa distinção de gênero que mostra a mulher assumindo tarefas masculinas. Assim como outros colonos, o pai de Karl Kleine procurou um trabalho como diarista (ou jornaleiro) fora da sua “colônia”¹¹, para obter uma renda adicional necessária à subsistência. Assim, um colono podia encontrar trabalho (pago por jornada) nos moinhos e serrarias existentes em áreas próximas ao seu lote (pertencentes a colonos dedicados a essa atividade, ou a comerciantes), na abertura de estradas e picadas, e demarcação de lotes. O pai de Karl Kleine trabalhou como “puxador” (de bois) num moinho não muito distante da sua propriedade; e ele próprio, depois do casamento e da aquisição da sua própria colônia, ficava longos períodos ausente, trabalhando naquele serviço público. Kautski (1968), no seu estudo sobre a questão agrária na

9. O memorial de Karl Kleine foi publicado em partes na revista Blumenau em Cadernos, tomos XLI (11/12) e XLII (1/10). Esta citação encontra-se no Tomo XLII (3/4), p. 9.

Alemanha, na virada para o século XX, chamou a atenção para essa característica do campesinato, que denominou “trabalho acessório”, mais comum na situação de escassez de terras e nos contextos de transformação social produzidos pela relação dos camponeses com a indústria. No caso da colonização do Vale do Itajaí, o trabalho acessório descrito por Kleine foi necessário para a subsistência até contar com as primeiras colheitas e o funcionamento pleno da unidade familiar, mas serviu principalmente para pagar a dívida contraída no ato da concessão da terra. O fato adicional do trabalho penoso tem um adendo na comparação que o colono Kleine faz com a Europa. Segundo seus termos, o colono nunca está em dia com suas tarefas porque necessita plantar e colher durante o ano todo, enquanto na Europa o camponês pode descansar no inverno. Certamente o camponês europeu não passava o inverno “descansando”, mas a perenidade de plantios e colheitas, aparentemente sem a perspectiva sazonal no novo contexto, dava um certo respaldo ao ethos de trabalho (penoso) valorizado pelos colonos.

A imagem da colonização produzida nesse tipo de publicação contribuiu para dar contornos épicos à vida de diligentes colonos na selva, com repercussão nas concepções atuais da identidade social que também enfatizam a dupla jornada como parte intrínseca da condição camponesa. O que se observa, ainda, no memorial de Kleine, além da selva onipresente e da situação quase miserável dos “pioneiros”, é o desdobramento – obviamente a partir de um ethos de trabalho familiar – para a

abundância e o progresso em toda a região. Na representação progressista, mesmo o mais pobre dos colonos está protegido da escassez pelo trabalho; por outro lado, depois de idas e vindas na atividade de desbravador da floresta (o trabalho de demarcação nas novas colônias surgidas na direção das nascentes do rio Itajaí-açu) observa que, aos poucos, as cabanas de troncos de palmeira foram substituídas por moradias bonitas e sólidas, inclusive nas propriedades rurais, os caminhos estavam mais transitáveis, multiplicavam-se os moinhos e serrarias, surgiram as primeiras escolas primárias nas linhas, e no Stadtplatz (no caso, a referência é Blumenau) prosperava a atividade comercial, a circulação de mercadorias, despontaram as associações culturais e esportivas, as cooperativas, as oficinas, etc. Enfim, os colonos povoadores haviam superado a natureza, produzindo a civilização.

O modelo de colonização bem sucedida, subjacente à identidade social, vai além dessa concepção de progresso, pois nela é ressaltada também a industrialização a partir da atividade artesanal familiar. Kautski (1968) mostrou a relevância do artesanato doméstico nos meios camponeses europeus, combinado com a atividade agrícola, nas regiões onde existe escassez de terras. Observou que a pequena exploração camponesa só subsistiu associada a algum tipo de artesanato ou trabalho acessório. Essa estratégia de reprodução social, evidenciada empiricamente nas memórias de Kleine, foi (e ainda é) bastante comum no Vale do Itajaí e pode ser considerada uma característica própria dessa formação camponesa. Nas listagens

10. O autor usa a palavra roça no original, designando a área cultivada do lote. Não é uma apropriação simples do termo nativo pois envolve a técnica da coivara, adotada pelos colonos após o desmatamento e o plantio sem o recurso do arado.

11. A palavra colônia tem mais de um significado: refere-se ao núcleo colonial como uma totalidade englobando também o povoado; com o crescimento urbano passou a designar a área rural (em oposição à cidade); e, num sentido mais restrito, o lote rural passou a ser chamado de “colônia”.

oficiais dos imigrantes assentados nas linhas coloniais pode ser observado, no registro profissional, que nem todos eram agricultores, ou assim se identificavam. Havia entre eles carpinteiros, marceneiros, curtidores, sapateiros, charuteiros, moleiros, oleiros, serralheiros, seleiros, ferreiros, funileiros, etc., e suas atividades nas linhas (portanto, nas propriedades rurais) e nos povoados figuram nas estatísticas de produtividade incluídas nos relatórios das administrações coloniais. Por outro lado, proliferaram na região as pequenas cervejarias, fábricas de conserva, alambiques, moinhos, cortumes, feculárias, fábricas de móveis, etc., de perfil familiar e com poucos assalariados.

O crescimento dessas atividades coincidiu com a urbanização dos povoados. Na dimensão rural eram consideradas parte das ocupações da família, tanto quanto o trabalho na roça e o trato dos animais domésticos, ajudando a compor uma imagem plural de colono bem sucedido, “forte” conforme as representações mais atuais da identidade (cf. SEYFERTH, 1993). Alguns pequenos empreendimentos localizados em área urbana, ali estabelecidos quase sempre por colonos que desistiram da agricultura familiar, tiveram papel secundário no processo de industrialização. A grande indústria, cujas origens remontam à década de 1880, porém, não tem origem no artesanato conforme a visão mais laudatória do senso comum e de muitos estudiosos da imigração. A industrialização foi obra dos empresários que enriqueceram no comércio (portanto, na relação econômica com os colonos estabelecidos nas linhas), formando principalmente um parque têxtil que atraiu a mão de obra excedente do campesinato¹². Aí entra em cena a proletarianização de uma parcela dos colonos, iniciada quase meio século depois da fundação da primeira colônia, quando os principais povoados já haviam recebido a designação oficial de vilas (obtida no ato de emancipação política – a criação

dos municípios na década de 1880) e, logo depois, de cidades. O crescimento urbano, portanto, tem relação com a indústria e a conseqüente demanda de mão de obra, atraída dos meios rurais.

A disponibilidade de emprego industrial, junto com o surgimento da cidade e, por outro lado, a continuidade da colonização na área até o início do século XX e, depois, alhures (ou, mais precisamente, no planalto catarinense e paranaense), deram margem à resignificação da identidade social, mantendo sua vinculação ao “pioneirismo” (que permitiu sua apropriação por cidadãos).

Os limites deste artigo não permitem um aprofundamento etnográfico da diversidade atual e passada desse campesinato formado num processo de colonização dirigida (pelo Estado). De fato, os múltiplos significados do termo colono, inicialmente apropriado como identidade unívoca, resultam das transformações sociais ocorridas no Vale do Itajaí a partir do crescimento urbano e da industrialização. Também tem relação com o reavivamento das etnicidades (próprias dos contextos imigratórios) nas últimas décadas a partir da multiplicação das festas (inclusive de apelo turístico), comemorações, encontros de famílias, e das publicações de relatos como o de Karl Kleine, fenômeno acompanhado por críticas à campanha de nacionalização do Estado Novo¹³.

Como categoria única, no passado e no presente, o termo colono identifica o pioneiro referido ao processo histórico de colonização, com seu referencial de progresso e civilização. Nesse sentido, a maioria dos descendentes consegue traçar sua genealogia a partir de um pioneiro na selva (camponês ou não) – o que remete à vinculação entre colonização e imigração. O pioneirismo entra nessa equação como corolário de um ethos do trabalho, numa representação que tem como premissa o percurso desde os povoados de casebres (evocados por Kleine a partir da realidade blumenauense

de 1856) até o presente de prosperidade urbana e rural. A figura do pioneiro continuou onipresente durante boa parte do século XX, inicialmente nos limites da ocupação do Vale do Itajaí, quando colonos da 2ª ou 3ª geração garantiram sua reprodução social camponesa nos novos núcleos coloniais, e depois na migração para novas frentes de expansão no oeste do Paraná e Mato Grosso. Isso aponta para a importância estrutural da migração nesse universo de pequenas propriedades que, sem o deslocamento de uma parte dos filhos para outras ocupações ou para novas frentes agrícolas, tornaria inviável a exploração familiar camponesa. Na simbólica da identidade sempre existe um pioneiro, no passado (quase sempre) ou noutra lugar. O ethos do trabalho nela evocado apela ao esforço empreendido para domar a natureza com equipamento simples, sacrificando todos os membros da família, particularmente as mulheres e as crianças.

Finalmente, não é simples explicar o colono múltiplo, no sentido de uma identidade comum com muitas referências, e que exprime as maneiras de ser de diferentes segmentos da população rural, e os usos eventuais da memória por outras categorias sociais, urbanas. Nesse último caso, o passado da imigração/ colonização é acionado e o discurso identitário recorre ao pioneirismo em certas situações sociais (festas e comemorações, por exemplo), designando um colono que, de certa forma, é destituído da ruralidade, incômoda para o cidadão, e localizado no Stadtplatz.

Na dimensão estritamente rural, a cat-

egoria colono está irremediavelmente associada a uma condição camponesa, mais precisamente, à agricultura praticada pela família, inclusive no sentido mais diminuto da produção para consumo doméstico. As representações da identidade, porém, mostram que as adjetivações categóricas levam em conta a proletarização, ou aquilo que no passado pioneiro consistia no trabalho acessório – dupla ocupação até hoje valorizada por causa da diminuição das propriedades agrícolas. Atualmente, são poucas as propriedades com o tamanho padrão de um lote colonial, coisa que identifica o “colono forte” (cf. SEYFERTH, 1993), mas não significa a existência de renda diferenciada em relação àqueles que precisam da dupla ocupação. Na verdade, a proximidade do mercado de trabalho urbano, numa região com muitas cidades médias e pequenas, permite que camponeses proletarizados permaneçam no meio rural (ou na colônia, para usar a palavra chave nesse caso), quase sempre mantendo uma horta ou animais (porcos, galinhas, vacas leiteiras) para consumo da família.

A mudança social na colônia remete à discussão teórica sobre dupla ocupação, proletarização e outras referências problemáticas que parecem anunciar o fim do campesinato. Mas a autoimagem, trazida pelos usos da identidade social, valoriza justamente a tradição camponesa da colonização e uma dimensão cultural que exprime um modo de vida comunitário, num discurso em que se destacam referências à subsistência, policultura, dupla jornada (como colonos e assalariados), auto

12 Sobre o processo de industrialização e sua vinculação ao comércio, ver MAMIGONIAN (1965) e SEYFERTH (1974). A visão mais laudatória pode ser observada nas publicações comemorativas e na obra de alguns historiadores (cf. SILVA, s/d; AMARAL, 1950).

13. Entre 1937 e 1945, o Governo Vargas impôs um processo de assimilação forçada, visando o “abrasileiramento” de imigrantes e descendentes, nos cânones da formação luso-brasileira da nação. O vale do Itajaí, considerado um dos piores “quistos étnicos” do país, sofreu, inclusive, intervenção militar com essa finalidade, atropelando os direitos de cidadania e as liberdades individuais.

suficiência (alimentar), solidariedade entre iguais, trabalho familiar, etc. Nessa objetivação, a identidade se manifesta por oposição aos cidadãos, estabelecendo um limite entre campo e cidade, apesar da dificuldade de predeterminar uma divisão territorial objetiva. As distinções internas, referidas às diferentes ocupações dos membros de cada unidade doméstica, ao tamanho das propriedades e também a imigração – pois a adjetivação inclui um componente de natureza étnica, portanto, existem colonos “alemães”, “italianos”, “poloneses”, etc. – não repercutem na concepção do colono unívoco e sua ruralidade. Os colonos múltiplos, e as características relacionais e situacionais desse fenômeno identitário, tem visibilidade no cotidiano, mas, no curso das transformações sociais que produziram diferentes significados para um termo associado primordialmente à colonização estrangeira, sobressaem as duas formas mais gerais de inclusão contidas na identidade coletiva e vinculadas respectivamente ao passado compartilhado por todos e à dualidade rural/urbana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, MAX T. D. Contribuição à história da colonização alemã no Vale do Itajaí. São Paulo, Instituto Hans Staden. 1950.
- BERGER, PETER E LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. 3ª Ed. Petrópolis, Vozes, 1976.
- BOURDIEU, PIERRE. Une classe objet. Actes de La Recherche em Sciences Sociales, 17/18, Paris, 1977, p 2-5
- CABRAL, OSWALDO R. BRUSQUE. Subsídios para a história de uma colônia nos tempos do Império. Brusque, Ed. da Sociedade dos Amigos de Brusque, 1958.
- CHAYANOV, ALEKSANDR V. The theory of peasant economy. Homewood, Ill. American Economic Association, 1958.
- FIRTH, RAYMOND E YAMEY, B. S. (Eds.). Capital, Saving and Credit in Peasant Society. Chicago, Aldine, 1964.
- FOUQUET, KARL. Vida e obra do Dr. Blumenau. Blumenau em Cadernos, XL (10), 1999, p.7-102
- HUBER, VALBURGA. Saudade e Esperança. Blumenau, Ed. FURB, 1993.
- KAUTSKI, KARL. A questão agrária. Rio de Janeiro, Ed. Laemmert, 1968.
- MAMIGONIAN, ARMEN. Estudo Geográfico das indústrias de Blumenau. Revista Brasileira de Geografia, ano XXVII, nº 3, Rio de Janeiro, 1965, p.389-481
- RENAUX, MARIA LUIZA. O papel da mulher no Vale do Itajaí (1850-1950). Blumenau, Ed. FURB, 1995.
- ROCHE, JEAN. A colonização alemã e o Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Ed. Globo, 2 vols, 1969.
- SEYFERTH, GIRALDA. A colonização alemã no Vale do Itajaí-mirim. Porto Alegre, Ed. Movimento / SAB, 1974.
- _____. Identidade camponesa e identidade étnica. Anuário Antropológico, 91, Rio de Janeiro, 1993, p.31-63.

_____. Cartas e narrativas biográficas no estudo da imigração. Estudos Migratórios. Perspectivas Metodológicas. São Carlos, Ed.UFSCar, 2005, p.13-51

_____. Imigrantes colonos: ocupação territorial e formação camponesa no sul do Brasil. In: Neves, Delma P. (org.). Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil. Vol. II. São Paulo, Ed. UNESP; Brasília, NEAD,2008, p.39-63.

SHANIN, THEODOR (Ed.). Peasants and Peasant Societies. Middlesex, Penguin Books,1971.

SILVA, JOSÉ FERREIRA DA. História de Blumenau. Florianópolis, Edeme,s/d.

TEPICHT, JERZY. Marxisme et agriculture. Paris, Armand Colin,1973.

WAIBEL, LEO. Capítulos de Geografia Tropical e do Brasil. Rio de Janeiro, IBGE,1958.

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünwald - Orgs.)

A MULTIDÃO POTIGUARA: PODER TUTELAR E CONFLITO NA BAÍA DA TRAIÇÃO AO LONGO DO SÉCULO XX*

Estêvão Martins Palitot

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise da situação histórica da imposição do poder tutelar indigenista na área da Baía da Traição durante o século XX. Tomando como ponto de partida os conflitos entre os representantes do órgão indigenista e os Potiguara, procedemos à análise da constituição de um território étnico, tutelado pelo estado e voltado para a produção rural. Este contexto revela-se como o de imposição de relações de patronagem e tutela promovidas pelo Estado sobre um território específico, junto à atualização de um recorte étnico plurissecular que atuam na reconfiguração das relações sociais e econômicas mais amplas do que veio, paulatinamente, se tornando o território dos índios Potiguara ao longo do século XX.

Palavras-chave: Índios potiguara; Conflito ; Multidão; Poder tutelar ; Campesinato.

THE POTIGUARA CROWD: TUTELARY POWER AND CONFLICT IN BAÍA DA TRAIÇÃO ALONG THE TWENTIETH CENTURY

ABSTRACT

This article presents an analysis of the historical situation in the imposition of tutelary power in Baía da Traição indigenous reservation during the twentieth century. Taking as its starting point the conflict between representatives of indigenous agency and Potiguara, we analyzed the constitution of an ethnic territory overseen by the state and destined to rural production. This context is revealed as the imposition of relations of patronage and tutelage filed by the state over a specific territory with the upgrade of a centuries-old ethnic cropping reconfiguring working in social and economic relations wider than came gradually becoming the territory of Potiguara Indians throughout the twentieth century.

Key words: Potiguara Crowd; Conflict; Crowd ; Tutelary power; Peasantry.

Estêvão Martins Palitot. Doutor em Sociologia (UFPB), Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

*O presente trabalho é uma releitura dos dados e argumentos do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado (Palitot, 2005).

Pergunta – *Tinha muita confusão aqui do Chefe do Posto com os caboco lá do Sítio, não?*

Antônio Gomes – *Não, eles fazia... porque esse negócio de confusão nunca se acabou.*

P. – *Por causa de arrendamento?*

A. G. – *Não, mas naquele tempo não tinha arrendamento. Esses cara de fora que vinha morar aqui, trabalhar, pagava.*

P. – *Pagava renda?*

A. G. – *Pagava, era.*

P. – *Mas não tinha briga não para ver quem ficava com o dinheiro da terra?*

A. G. – *Não, não, tinha não, eles vinha pagava todo mês, por ano. Fevereiro, arrendava o roçado. Quando no fim do ano, vinha, pagava. Todos eles pagava. Adepois, com os tempos, foi que... vamo deixar de, não vai pagar mais ninguém, ninguém num paga mais não. Vai ajudar no tempo das festa, né. Aí ficaro ajudando. Dava aqueles auxílio para as festa. Em São Francisco, ali em São Miguel, né. Inda hoje eles ajuda nas festa, né. Tem os noitero, né. Aí num paga mais ninguém, renda, não. Mas antigamente pagava.*

P. – *Quer dizer que deixaram de pagar renda ao Posto quando passaram a dar dinheiro para as festas?*

A. G. – *Foi. Que lá no Recife, eles disse: – “Não, vamo deixar esse negócio de renda. Vamo acabar com esse negócio de renda, porque não dá certo. Aí, os cara que pagava renda vão, vai pagar por ano, tem que dar, ajudar nas festa”. São nove noite de novena que eles fazem. Aí cada um tem a sua noite. Galego. Galego, tem uma noite aí se arreúne aquele pessoa, dá aquele auxílio né. São Francisco. Todo canto, até completar as nove noite. Ainda hoje eles fazem, as nove noite de novena. Jacaré. Jacaré, o cacique de lá reúne*

o povo, pede aquele dinheiro todinho e vem faz a noite. (Seu Antônio Gomes, Forte, agosto de 2004. Grifos nossos).

Seu Antônio Gomes mora na aldeia do Forte, na Baía da Traição – PB, Terra Indígena Potiguara e, durante muitos anos trabalhou como funcionário do Posto Indígena Nísia Brasileira, do Serviço de Proteção aos Índios – SPI¹. Dos trabalhadores indígenas do Posto nos tempos do SPI é o último ainda vivo. Seu Antônio nasceu na aldeia São Francisco (conhecida como *Sítio*) e só depois é que se mudou para o Forte, quando começou a trabalhar no Posto. Esta entrevista nos ajuda a compreender o quadro de relações sociais e políticas nas terras indígenas sob administração do SPI, durante a maior parte do século XX.

A partir de sua fala, podemos perceber o modo como o SPI atuava entre os Potiguara e os conflitos subjacentes à implantação do campo de ação indigenista, numa situação interétnica, marcada pela convivência de distintos grupos sociais e pela disputa em torno de recursos fundiários que deveriam ser garantidos aos indígenas (cf. PERES, 1992). Nosso objetivo é analisar os conflitos resultantes do processo de implantação da estrutura organizacional tutelar do SPI sobre as formas de organização social e produtiva mantidas pelos Potiguara. Neste artigo, apresentaremos primeiro os conflitos, depois a estrutura do poder tutelar do SPI e, por último, as formas de organização social indígenas baseadas em regras de hierarquia e reciprocidade, informadas por uma fronteira étnica latente no campo político local.

Atualmente, os Potiguara são a maior população indígena na Paraíba (13.729 pessoas²). Estão distribuídos em 31 aldeias e nas áreas urbanas dos municípios de Baía da Traição, Marca-

1. Atualmente Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

ção e Rio Tinto. Suas terras ocupam um espaço de 33.757ha distribuídos em três áreas contíguas. A Terra Indígena (TI) Potiguara (21.238ha); a TI Jacaré de São Domingos (5.032ha) e a TI Potiguara de Monte-Mór (7.487 ha), localizadas no três municípios citados. Estas terras remetem-se às antigas sesmarias dos aldeamentos missionários de Monte-Mór e São Miguel da Baía da Traição, criados no litoral paraibano em fins do século XVII (cf. BAUMANN, 1981).

1. O CONFLITO COMO DINÂMICA SOCIAL

A memória dos Potiguara sobre os acontecimentos ocorridos em torno da instância de administração do Posto Indígena, durante o século XX, está marcada por momentos de enfrentamento e violência entre os índios e os agentes desse órgão, seja o *Tempo de Castelo*, sejam as disputas em torno da escolha do líder dos índios ou o regime de trabalho pesado nas roças e coqueirais do Posto. Por seu turno, a documentação do SPI e da FUNAI está repleta de referências à “turbulência”, “rebeldia” e “desobediência” dos índios que, “insuflados” pelos regionais, “depredavam” as matas do Posto, vendendo madeira para a Companhia de Tecidos Rio Tinto e impediam a cobrança de arrendamentos, ficando eles mesmos com o que fosse recolhido.

Os principais conflitos davam-se justamente em torno das disputas pelo controle dos recursos e pela definição das direções que a atuação do Posto deveria tomar. Passemos, então, à narrativa de alguns desses embates para que o leitor

possa ter uma dimensão de como eles se processavam em meio à estrutura de poder estabelecida.

O *Tempo de Castelo* é o marcador cronológico através do qual os índios identificam o período em que o funcionário Oriculo Castelo Branco assumiu a responsabilidade pelo Posto Indígena Nísia Brasileira, construído no Forte em 1942. Corriam os primeiros anos da década de 1940, a Segunda Guerra Mundial provocava uma intensa movimentação de tropas e representantes de agências governamentais pelo litoral, com a instalação de bases aéreas militares em Natal, Recife e Fortaleza. Castelo Branco, ao que parece, era um militar ainda não vinculado ao SPI, que assumiu a responsabilidade do Posto Indígena nesse período, tendo ingressado formalmente no órgão depois dos fatos aqui narrados.

Nesse mesmo ano, falece Manoel Santana, último *Regente dos Índios* da Baía da Traição, que exercia o cargo desde os anos 1920. Para substituí-lo na função, Castelo Branco decide colocar o genro de Manoel, o índio conhecido como João Batista. Porém, os Cabocos do Sítio, como são conhecidos os habitantes de São Francisco³, já haviam escolhido Pedro Ciríaco para representá-los. Pedro Ciríaco havia sido uma espécie de “segundo homem” de Manoel Santana, e para uma parte dos índios seria a escolha “natural” para a sucessão na chefia. Deu-se o impasse e foi convocada uma reunião no Posto para decidir-se quem seria realmente o novo líder dos índios. Segundo o relato de Seu Antônio Gomes, a reunião deu-se da seguinte maneira:

2. Segundo dados da Fundação Nacional de Saúde.

Disponível em: http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=25 Acesso em :18 out, 2011.

3. São Francisco, ou o Sítio, é considerada pelos Potiguara como a sua aldeia mais antiga e tradicional, onde as características físicas, o modo de vida e os rituais indígenas foram mais preservados no contato e convívio com os não-índios.

Pergunta. – *Castelo, aqui, ele era um chefe também?*

Antônio Gomes. – *Era, Castelo era um chefe. P. – O povo diz que ele era ruim que era danado?*

A.G. – *Castelo aqui... Mas a ruindade primeira quem fez foi os... foi os caboco⁴ mesmo. Que naquele tempo ... O chefe que antigamente chamava era o tuxá, né. Hoje a gente chama o cacique, mas era o tuxá. (...) Eles queriam botar um chefe, que era o pai daquele Manoel Batista, um tal de João Batista, aí começava por isso. Que era até duas turma assim. Tinha a turma de João Batista, que era do lado do Posto. E a outra turma era do outro lado. Aí foi que começaram esse negócio. E dessa vez, Castelo quando chegou aqui, aí chamou... os índios para fazer uma reunião ali. A turma de João Batista foi pra cima, foi lá pra dentro do Posto. E a outra turma ficou em baixo. Rapaz! Aí veio gente de todo canto. Aí foi uma revoltação danada. Chegou aí. Aí ele viu que era muita gente, ele disse: – Cazuzza, pegue esse rifle aí, fique aí no portão, não deixe ninguém entrar! (...) aí eles chamaram o pessoal. Aí ele disse: – Quem for do Posto entra, e quem não for fica lá. Deixa, que ele chamou... o chefe disse: – É só para vir índio. Quem for particular⁵ não vem nenhum aqui. Ah! Eles chamou foi todo mundo que morava aqui dentro.*

Maria Gomes – *Quem chamou?*

A. G. – *Os caboco, chamaram tudinho.*

M. G. – *Mas essa questão era por que?*

A. G. – *Essa questão era pra botar o tuxá. Uns índios queria João Batista, outros não queria. Queria Pedro Ciríaco. Os caboco viram logo*

Cazuzza armado com rifle, né. Aí, o pai daquele Miguel Anísio (...) aí ele (inaudível) lá vai, lá vai e ele, e ele caindo de fora, saltando, saltando, ele em cima, em cima atrás de tomar o rifle. Aí Cazuzza via que ele (inaudível) aí, Cazuzza deu tiro. Mas pegou pra cima. Agora ele deu um tiro, e soltou o rifle e correu, aí foi o que eles quiseram. Aí botaram o pé atrás, correram atrás, e quando chegou lá embaixo, naquele barreiro ali, butaro ele no chão e meteram pau. Aí, foi pau mesmo!

M. G. – *Em Cazuzza.*

A. G. – *Foi. Em Cazuzza. Quase que mata. Aí chegou: – Mataram Cazuzza! Pegaro Cazuzza, butaro logo dentro dum carro e saíram para Rio Tinto. Aí, o Castelo foi e disse assim: – vocês podem ir simhora, já tá liberado. Pode ir embora. Aí foro embora. Aí quando foi no outro dia, (...) foro ver a polícia, né (...) aí ele fez assim: – Quem for índio pode chamar. É índio? Vem. Os camarada vinha de pés aí, ele dizia assim: – Vocês são índio? – É, somos. Aí, ele prendia. Passava três dias. Depois de três dias ele dizia: – Vou soltar vocês pra ir buscar os outros, virem pra cá. Mas só quero índio, quem não for índio não venha, não. Aí todos eles vieram aqui arrancar toco aqui, arrastava carroça, fazia tudo, rapaz, judiava demais dos caboco. (Seu Antônio Gomes, Forte, agosto de 2004).*

Num relato semelhante ao de Seu Antônio, Dona Joana, da aldeia do Galego, conta que nessa época as pessoas negavam que eram índios com medo de serem presas e obrigadas a trabalhos forçados. A prisão seria numa caixa d'água que existia ao lado do Posto onde os caboclos ficavam

4. É como os Potiguara se autodenominam, significa o mesmo que índio.

5. Termo utilizado localmente para designar os não-índios que vivem dentro das terras indígenas.

detidos por dias. Ainda de acordo com o que ela nos relatou, Castelo terminou sendo preso pelo Exército por maltratar demais os caboclos e andar montado a cavalo quase nu.

As narrativas a respeito da violência ficaram marcadas não apenas na memória dos índios, mas, na própria documentação do órgão indigenista, podemos perceber a perpetuação dos conflitos como parte da dinâmica social instaurada. Num ofício de 1951, enviado ao Diretor do SPI por Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da 4ª Inspetoria Regional do SPI, sediada em Recife⁶, este comenta que

A vida do Posto Nísia Brasileira, desde a sua instalação, tem sido uma verdadeira luta, pois, a falta de boa vontade dos índios, tem dificultado se impor ali, a disciplina e o mesmo ritmo de trabalhos que desenvolvemos nos outros Postos desta I.R. que seguem a orientação de seus respectivos encarregados”. (SEDOC/MI. Filme 169. Fotogramas 1003-1004).

Afirma que os índios são envolvidos por inimigos do SPI, que residem na Baía da Traição e os incentivam ao consumo de álcool e à desobediência. A mudança constante de encarregados era resultado da agressividade dos índios, pois

O primeiro encarregado do dito posto, Sr. Vicente Ferreira Viana (...), foi agredido e sofreu muitos vexames por parte dos índios. O Sr. Oriculo Castelo Branco, hoje inspetor deste Serviço sofreu idêntica agressão. O

Inspetor Tubal Fialho Viana não conseguiu encaminha-los, (...) e por último o Inspetor Leonel Carneiro de Moraes, sofreu o massacre que o deixou sem sentidos no terreiro do aludido Posto, as 23 horas do dia 19 de fevereiro de 1948.” (SEDOC/MI. Filme 169. Fotogramas 1003-1004. Grifos nossos).

Afirma, então, que é necessário para administrar os índios um chefe “*enérgico, prudente, sem vícios e integrado no verdadeiro espírito do SPI*”. O encarregado da época era um homem sem vícios e disposto, mas

“*Dadas essas circunstâncias, não sei se também pelo receio de ser agredido, o Inspetor Arquimedes Souto Maior Filho, atualmente responsável pelo Posto em apreço (...) comparece poucas vezes ao Posto, vez que está sediado na cidade de Mamanguape, distante 6 léguas do P. I. Nísia.*” (SEDOC/MI. Filme 169. Fotogramas 1003-1004).

Em 1978, mais de trinta anos depois dos fatos do *Tempo de Castelo* e das surras que os caboclos deram nos encarregados do SPI, um chefe de posto da FUNAI, Hamilton Lima Soares, em depoimento prestado a uma comissão de sindicância que averiguava o conflito entre índios e topógrafos que faziam a medição do Sítio do Melo, afirmou que

“*... já conhecendo fatos anteriores de ex-servidores do PI, terem sido atacados e feridos no próprio Posto, e mesmo temendo uma investida contra sua própria pessoa no Posto onde reside com a sua família, retirou-se (...) para a cidade de Baía da Traição, deixando ali sua*

6. A quarta Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios ficava sediada em Recife e era responsável pelos postos indígenas instalados nos estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Bahia. Durante certo período sua jurisdição se estendeu até Minas Gerais também (Lima, 1995).

esposa e filha pequena e em seguida prosseguiu (...) até a cidade de Mamanguape, onde, através do telefone, fez ligação para a residência do Sr. Delegado da 3ª DR/Funai” (Hamilton Lima Soares, termo de declaração prestado a comissão de sindicância da FUNAI. Baía da Traição, 09 de novembro de 1978. Anexo à Baumann, 1981).

2. O PODER TUTELAR

Tais conflitos se inserem no contexto de instauração do poder tutelar indigenista sobre um campo de relações interétnicas, organizadas a partir de princípios de reciprocidade e hierarquia entre grupos distintos. A política do SPI consistia em tomar os postos indígenas como pontos avançados de conquista territorial (LIMA, 1995, p. 54-55), num primeiro momento, e depois, enquanto unidades produtivas que se organizavam de acordo com demandas determinadas pelas necessidades de autosustentação do Serviço. Convertendo, desse modo, as terras indígenas em “patronatos agrícolas” que deveriam gerar rendas oriundas da exploração extrativista, agrícola e pecuária das terras indígenas, ou pelos próprios índios, ou através de contratos de arrendamento com trabalhadores nacionais. (LIMA, 1995 e Peres, 2004).

Esta racionalidade econômica do SPI é fruto da sua formação enquanto agência colonizadora nas primeiras décadas do século XX, inspirada pelo ideário positivista e que deveria promover a conquista territorial, a administração populacional e da produção nas vastas regiões de fronteira interna do país. Não é fortuito que o SPI tenha ao longo de sua vida institucional (1910-1967), passado pelos Ministérios do Trabalho, Indústria e Comércio, da Guerra e depois da Agricultura. Nesse sentido, a ação do órgão visava não só “pacificar” e civilizar os índios, mas “localizar” os trabalhadores

nacionais, criando centros agrícolas e povoações (LIMA, 1995).

Alguns autores como Moonen & Maia (1992) ressentem-se de que os Potiguara têm a sua organização social no século XX pautada pela presença do órgão indigenista oficial, criticando as ações deste a partir de um ponto de vista “político”, esquecendo-se de analisar as particularidades deste modo de vida sob o controle de uma agência colonial, como o era o SPI. Contudo, a crítica antropológica a tal perspectiva está bastante sedimentada, inclusive com a publicação de vários livros sobre este tema (Oliveira, 1988, 1998; Lima, 1995), nos possibilitando uma abordagem mais criteriosa e a proposição de uma perspectiva mais frutífera sobre a massa documental e o material coletado na memória social relativa à esta forma de organização das relações sociais sob o domínio de um órgão de estado.

Antes de partirmos para a análise do campo de ação indigenista na região vejamos como se deu a inserção do SPI na área habitada pelos Potiguara. Corria a década de 1920 e os índios da sesmaria de São Miguel, concentrados no povoado de São Francisco, enfrentavam sérias disputas territoriais com posseiros e proprietários que tinham se instalado como foreiros da Câmara Municipal de Mamanguape nas terras do antigo aldeamento, considerado extinto por lei provincial de 1873 (DEMARQUET, 1982). O governo estadual pretendia vendê-las em hasta pública e encontrou oposição do Sr. José Campello Galvão (provavelmente o mesmo *Comendador Campelo*, de triste memória para os índios de Monte-Mór), que num artigo publicado no jornal *Correio da Manhã*, em 1919, afirmou que “*as terras ocupadas pelos índios não são devolutas*”, se estendendo desde o Forte, limite norte da freguesia da Baía da Traição até o Engenho Cumarú, no rio Camaratuba, numa distância de dez quilômetros de costa (Citado em

BAUMANN, 1981, p. 72-73). Em função desta denúncia as terras não foram negociadas.

Seria de estranhar o fato de que, possivelmente, o mesmo “corretor” que tomou, sob coação, vários títulos de terras indígenas em Monte-Mór e depois as vendeu para os Lundgren, proprietários da Companhia de Tecidos Rio Tinto (cf. AMORIM, 1970, p. 41), estivesse se colocando na defesa dos índios de São Miguel, não fosse Seu Antônio Gomes destacar a aliança estabelecida entre o *Coronel* Frederico Lundgren e o *Regente* dos Índios Manoel Santana. Segundo o relato, Manoel Santana era amigo do *Coronel* Frederico, tendo inclusive recebido, deste, um cavalo e uma sela para fiscalizar a área.

Quando os índios da sesmaria de São Miguel entraram em conflito com os irmãos Dantas⁷ e o Major José Ribeiro Bessa, proprietários de terrenos e coqueirais na Baía da Traição e Cumaru, foi ao *Coronel* Frederico que eles recorreram, como a única instância de poder na região capaz de apoiá-los. De acordo com Seu Antônio, os irmãos Dantas “*empatava até os índios tirar caranguejo no mangue, pescar. Não queria*”, impedindo a utilização de recursos essenciais à sobrevivência das famílias indígenas.

Um grupo de dez *Cabocos* de São Francisco, liderados por Manoel Santana, dirigiu-se ao Rio de Janeiro para reclamar a proteção do SPI, contando para isso com passagens de navio e um advogado, fornecidos pela Companhia Rio Tinto. Provavelmente, em resposta a essa solicitação dos índios, realizou-se a visita do ajudante adido do SPI, Dagoberto de Castro e Silva, à Baía da Traição, em 1923, para averiguar as condições

de instalação de um posto indígena na região. Os intermediários dessa visita foram os Lundgren, que forneceram o automóvel para transporte do funcionário do SPI de Recife até Rio Tinto, onde ficou hospedado, e o cavalo para que percorresse as terras dos índios. A CTRT enviou ainda alguns de seus agregados para acompanhar Dagoberto durante a sua estadia na região (cf. SEDOC/MI. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589 e Peres, 1992, p.63-67). Nas décadas seguintes, o poder da CTRT cresceu mais e mais, enquanto o SPI instalou um posto indígena na Baía da Traição, definindo informalmente as fronteiras entre o poder patronal da fábrica (na sesmaria de Monte-Mór) e o poder tutelar do órgão indigenista (na sesmaria de São Miguel da Baía da Traição) configurando uma situação histórica⁸ que duraria os quarenta anos seguintes (PALITOT, 2005, p. 54). Este arranjo era permeado de conflitos entre índios, SPI e a Companhia, principalmente em torno da exploração das reservas de madeira das terras indígenas.

Destaca-se, portanto, em nossa análise dessa situação histórica (OLIVEIRA, 1988, p. 57) a disputa pelos recursos econômicos (terra, madeiras, plantações e mão-de-obra) entre os índios e os agentes do SPI/FUNAI, que vai se estender durante todo o século XX, tendo um reflexo direto na forma de organização social do grupo e nos movimentos de cisão e aproximação entre as lideranças indígenas e a estrutura do órgão, com a constituição de duas linhagens de líderes, cuja legitimidade, de um lado, apoiava-se na livre escolha dos índios, do outro, era garantida pelo exercício do poder tutelar e da arregimentação de um grupo de parentelas pelo Posto Indígena.

7. A documentação do SPI refere-se ao Dr. Franklin Dantas; Seu Antônio Gomes fala em João Dantas, que seria o mesmo que disparou os tiros contra o presidente do estado, João Pessoa, em 26 de julho de 1930 e Dona Joana, do Galego, refere-se ainda a Manoel Dantas, que morava na Baía da Traição e teria sido vítima da ira popular após o assassinato de João Pessoa.

O quadro histórico de atuação do órgão indigenista na Baía da Traição é marcado pelo processo de reorientação na distribuição dos recursos fundiários, através da incorporação dos antigos ocupantes das áreas indígenas como arrendatários do órgão. Criando, desse modo, um mercado de terras tutelado, assim como modificando as relações de poder e autoridade vigentes até então. O Serviço de Proteção aos Índios passou a exercer um papel de mediação e dominação num cenário conflituoso que envolvia interesses diversos, desde o governo estadual até o dos índios, passando pela Companhia de Tecidos Rio Tinto, por latifundiários e pequenos posseiros regionais. A oficialização dos arrendamentos é considerada por Peres (1992, p. 60 e seg.) como um “*dispositivo de resolução de conflitos*” com as instâncias governamentais que tinham ou representavam interesses sobre as terras indígenas. Nesse sentido, cita a tentativa de acordo estabelecida entre o SPI, representado por Antonio Estigarribia e o governo do estado da Paraíba, na figura do presidente João Pessoa, ainda em 1929.

Os funcionários do órgão indigenista buscavam afirmar a posição do SPI de autoridade nos contextos locais, provocando adequações e tensões com os alinhamentos políticos já estabelecidos. Entre várias medidas tomadas nesse sentido ganharam destaque ao longo das décadas de 1940 e 1950 a demarcação das terras, a retirada dos ocupantes através de indenizações e o acirramento do controle sobre os arrendamentos. De acordo com Peres

... (n) a estratégia delineada para o P.I. Ní-

sia Brasileira, em fins dos anos 40, a demarcação também estava vinculada ao processo de regularização mencionado, mas não como fim e sim como um meio para ‘limpar a área’. Devido aos conflitos existentes entre ocupantes, índios e os agentes do SPI, importava então traçar precisamente a área do posto como o locus exclusivo e inquestionável de controle do órgão indigenista. Era necessário reordenar as relações entre índios e ocupantes, a partir do efetivo estabelecimento de um território indígena, com seu status jurídico específico garantido pelo Estado. (1992, p.105).

Se a estratégia oficial era delimitar a área de atuação do SPI e retirar dela os ocupantes que não se adequassem às novas regras sobre os arrendamentos, contra-estratégias foram desenvolvidas pelos pequenos sítiantes que viviam na região, estabelecendo alianças com alguns líderes indígenas. No relato que inicia este artigo, Seu Antônio Gomes sustenta uma versão muito interessante sobre como findou o pagamento das rendas dos *particulares* para o posto indígena.

Inicialmente, Seu Antônio distingue as rendas que os *particulares* pagavam ao posto com os grandes arrendamentos que são feitos hoje para o plantio de cana, mas depois narra como se forjou a aliança entre os pequenos moradores e alguns líderes indígenas frente à ameaça de expulsão das terras em que trabalhavam por decisão do SPI, para acabar com os arrendamentos. Antes que o órgão finalizasse os contratos anuais, como mui-

8. Situação histórica é uma noção que se refere “a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. (...) Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais do conflito.” (OLIVEIRA, 1988, p. 57, GRIFOS NO ORIGINAL).

tas disposições davam a entender, os arrendatários procuravam os líderes indígenas, os *noiteiros*, responsáveis pela organização das festas de São Miguel e Nossa Senhora da Conceição e se ofereciam para continuar morando e trabalhando na área em troca das contribuições anuais para as festas. Desse modo, criavam laços de reciprocidade com os índios e se resguardavam de possíveis tentativas de extrusão. É óbvio, que não houve nenhuma decisão da Inspetoria em Recife de transferir as rendas do posto para as festas religiosas, mas a lógica do arranjo entre *cabocos e particulares* é pertinente, operando através de relações de dom e contradom (GODELIER, 2001) como poderemos observar mais adiante quando nos detivermos às festas do padroeiro⁹.

Exemplo dessas estratégias foi a atuação de Pedro Ciríaco, que depois de assumir a liderança dos índios contra a vontade do Posto, fez valer essa lógica de alianças ao cobrar as rendas de muitos particulares e tornou-se um elemento problemático para os interesses do órgão indigenista. Peres (1992, p. 106-109) cita várias reclamações de encarregados contra ele e os índios que liderava, primeiro sobre a retirada de madeiras, depois a respeito da arrecadação das rendas que deveriam ser recolhidas no posto e ainda sobre o controle dos coqueirais do Sítio das Cardosas (em torno de 2000 pés).

Em 1951, foi proposta a remoção de três famílias da área indígena por virem cortando madeira e perturbando os trabalhos do Posto: os Ciríaco, os César e Antônio Cassiano. Utilizando-se de uma retórica da mistura, o encarregado do posto, Arquimedes Souto Maior, procurou deslegitimar Pedro Ciríaco acusando de ser um dos

“*índios mais mestiços*” e que estava em constante rebeldia, incitando outros índios. Contudo, a Inspetoria ponderou que seria muito dispendioso transferir essas famílias para outra área e se negou a cumprir a solicitação do encarregado. Contudo, foi acionada a presença de força policial que Souto Maior solicitou para coibir os índios (SEDOC/MI. Filme 169. Fotograma 1011).

Esta outra faceta das relações entre o SPI e os índios, a da presença constante de força policial para coibir ações mais ousadas dos tutelados, foi corriqueira e marca ainda hoje as lembranças dos descendentes de Pedro Ciríaco. Tudo começou com a tentativa de demarcação das terras por parte do SPI em 1948, quando foi contratado um agrimensor e, apesar, de terem sido pagas algumas parcelas adiantadas do trabalho, este foi paralisado antes de finalizar a segunda etapa, em 1949. Os índios liderados por Pedro Ciríaco reclamavam que ,mesmo esta demarcação, vinha deixando de fora áreas ocupadas por sitiantes da vila de Mataraca, ao longo de 4 léguas do rio Camaratuba e que a Companhia de Tecidos Rio Tinto vinha ocupando grandes extensões entre o marco das Balanças – que havia sido modificado de lugar – e a Gruta do Gurubu (PERES, 2004).

Antes disso, em fevereiro de 1948, um grupo de índios foi preso no Posto Indígena por estar cortando madeira e fazendo carvão. Fato que provocou a revolta dos *cabocos do Sítio*, que desceram de São Francisco para o Forte e espancaram o chefe de posto Leonel Carneiro de Moraes, libertando os presos. Em 1949, Pedro Ciríaco e seus filhos são levados presos ele segue para a penitenciária em João Pessoa e os seus filhos ficam retidos em Mamanguape, durante alguns meses

9. Vieira (2001) em sua dissertação de mestrado aborda essas relações de trocas simbólicas nas festas católicas contemporâneas dos Potiguara.

(José Ciríaco Sobrinho, Mangabeira, João Pessoa, dezembro de 2004).

Em face da falta de recursos, da presença de muitos ocupantes não-índios o SPI propõe a redução da área indígena como uma forma de expulsar os invasores às avessas. Esta política, levada a cabo ao longo das décadas seguintes, é chamada por Peres (1992, p. 111) de “*insularização de áreas indígenas*” em que o órgão toma como procedimento demarcar apenas aquelas terras que estão ocupadas permanentemente pelos índios, evitando, assim, o confronto judicial com os ocupantes que apresentavam documentos de propriedade das terras. Tal política teve como resultado o recrudescimento dos conflitos entre administração, *particulares* e índios.

A redução da área indígena foi uma estratégia de resolução de conflitos e contenção dos problemas administrativos restringindo a fronteira étnica oficial apenas aqueles grupos mais próximos ao Posto, reificando uma situação de exclusivismo para os índios da Baía da Traição. Fato que se reproduz na demarcação das terras indígenas, na década de 1980, onde os grupos Potiguara que conseguiam demarcar suas terras não se solidarizavam com os que haviam sido excluídos da demarcação.

3. CABOCOS E PARTICULARES : O CAMPO SEMÂNTICO DA ETNICIDADE POTIGUARA

Um outro elemento do universo de relações sociais estabelecidos pela ação do órgão indigenista, fundamental para a compreensão da estrutura de poder vigente nos dias de hoje, na área indígena, são as categorias de atribuição étnica correntes no campo e, que, por força da ação tutelar tornam-se essenciais para a aquisição de recursos e direitos. Estas categorias são as de *caboclo* e *particular*, apresentadas em sua gênese institucional nos itens

precedentes.

As categorias étnicas operacionalizadas não são exclusivas de um modo indígena de perceber o contato, mas fazem parte de um campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993, 2004), criado pelas relações entre os atores, legitimados por diferenças sensíveis de poder, inclusive aquele de atribuição. A presença do SPI e depois da FUNAI, atestando e validando a existência de uma fronteira étnica na região e incorporando uma população heterogênea à sua malha administrativa, serviu como canal primordial de elaboração desse campo semântico, pois, se podemos identificar o uso histórico dos termos “índio” e “caboclo”, seus significados atuais só podem ser compreendidos à luz do contexto de reconhecimento de direitos promovido pela ação indigenista. Pois,

O governo tutelar agrega às relações rituais e de afinidade ou parentesco uma relação entre a identidade e o território indígena (agora espaço jurídico), que passa por uma referência aos ‘direitos’. (...) uma identificação étnica não é produto apenas de uma ‘contrastividade’, mas da composição dessas fronteiras, étnica, jurídica e territorial. Ou, de outra forma, é um modo de classificar sujeitos que os inclui tanto em grupos locais quanto em arcabouços jurídicos e políticos estatais.” (ARRUTI, 2001, p.228. grifos no original)

A primeira categoria que se apresenta nesse campo é o termo *caboclo*. Esta seria uma categoria social produzida pelos processos de territorialização¹⁰ dos séculos XVIII e XIX, evidenciando o caráter de incorporação física e cultural dos índios à sociedade colonial e, depois, nacional. Pude chegar a esta forma de atribuição não só através da literatura sobre o grupo e dos documentos consul-

tados, mas a partir das entrevistas que realizei em campo onde, muitas vezes, para definirem o que era ser índio, os Potiguara argumentaram que índio é um termo utilizado hoje e que se refere aos direitos jurídicos que possuem enquanto coletividade, destacando a relação com o órgão indigenista¹¹. O termo que os distinguiria enquanto grupo, antes da vigência da situação jurídica atual, seria o de *caboco*, *caboco velho*, *caboco legítimo* ou ainda *caboco caranguejeiro*, que serviria como base para o entendimento daquilo que eles eram enquanto um grupo social singular.

A categoria *caboco* e uma de suas variantes, o *caboco caranguejeiro*, associa o recorte étnico a uma ocupação e a um determinado modo de utilização dos recursos naturais que combinava a pesca com a agricultura familiar e o assalariamento complementar (reserva de mão-de-obra para um mercado local). Tudo isso dentro de uma relação que envolvia a disputa pelo controle do acesso a terra e a arrematação de trabalhadores determinados por instâncias sociais e jurídicas, herdeiras das antigas formas de organização dos aldeamentos e diretorias de índios.

A criação de um campo de ação indigenista na década de 1930 na Baía da Traição (cf. PERES, 1992) permite a remodelação dos significados atribuídos à categoria dos caboclos, tornando-os sujeitos de direitos garantidos por um órgão de Estado. Dentre estes direitos destaca-se aquele que reconhece a sua primazia em relação à utilização dos recursos naturais, principalmente a terra. É o que nos lembra Amorim (1975, p.15) a respeito da

ambiguidade existente entre os estereótipos marcados pelos regionais contra os índios e a situação de tutelados que estes vivenciam, dispondo “*de reservas que, pelo menos teoricamente, lhes garantem o uso não contestado do solo*”.

No contexto em que os Potiguara vivem atualmente, quando certos grupos de não-índios¹² chamam alguém de caboclo é para desqualificá-lo, acusando-o de ser um falso índio, um ex-índio, lembrando justamente o processo de “aculturação” vivido. Num certo tipo de aceitação da visão dominante, os próprios Potiguara reconhecem-se como índios misturados, referindo a “pureza” étnica aos seus antepassados ou aos índios do Xingu, que são veiculados na mídia como protótipos do índio brasileiro (cf. VIEIRA, 2001)¹³. Porém, eles próprios entendem que ser caboclo é ser índio, que o seu direito às terras em que habitam é derivado dessa condição de descendentes de índios, o que significa ser índio, para os termos da proteção oficial. O hibridismo do termo caboclo é reinterpretado, não mais como sinônimo de diluição, mas como vetor de diferenciação e construção de uma identidade política, social e cultural exclusiva, num contexto histórico e social determinado¹⁴.

Se a categoria social dos *caboclos* pode ser identificada como oriunda de reformulações das formas de controle pretéritas das populações indígenas (desde o século XVII), a categoria *particular* parece ser fruto das lógicas de ação do Serviço de Proteção aos Índios ao longo do século XX. Esse termo já aparece no primeiro relatório oficial do SPI sobre os índios da Paraíba, de autoria de

10. “...a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

11. Tal raciocínio também é formulado pelos Atikum, da serra do Umã-PE estudados por Grunewald (1993, p.71 e seg.)

Dagoberto de Castro e Silva, de 1923, exatamente com a função de identificar os ocupantes não-índigenas das terras que seriam alvo da proteção do órgão. Ocupantes estes que, de acordo com a lógica institucional da época, deveriam ser incorporados como arrendatários do governo federal, enquanto solução para os conflitos que resultavam de sua presença numa área de ocupação indígena.

Ressalte-se a dimensão do conflito num cenário de mudança social, onde o esquema de autoridade que os funcionários do Posto Indígena tentavam exercer vinha se opor aos padrões de alianças anteriores entre índios e regionais. A documentação do SPI vai falar muitas vezes em “desobediência” e “turbulência” dos índios que não aceitavam as normas colocadas pelo Posto e continuavam comercializando madeiras e arrendando terras. Enquanto isso, os índios registrarão em sua memória os enfrentamentos com os chefes de posto por causa do exercício do poder e do controle dos recursos existentes na área indígena.

Podemos observar, portanto, que os conflitos e a “desobediência” dos índios contra o SPI enquadram-se em algumas das modalidades de resistência camponesa analisadas por James Scott (2000), pois, mesmo muitas vezes enfrentando abertamente o poder instituído pelo órgão indigenista, os Potiguara continuavam reconhecendo algum tipo de legitimidade naquela instância de controle, uma vez que não se colocavam contra o ordenamento de poder que emanava do Posto Indígena, mas dele queriam participar, como é o caso narrado na abertura do nosso texto.

A dita desobediência, as alianças com fa-

zendeiros e pequenos arrendatários ou com a Companhia de Tecidos Rio Tinto, a cobrança de rendas realizada pelos próprios índios, a colheita de cocos nos sítios de administração do SPI e a morte de cabeças de gado do rebanho do órgão constituíam-se em múltiplas estratégias para se burlar e desviar as estruturas de controle do Posto Indígena sem, com isso, desorganizar ou inviabilizar a fonte de recursos ou proteção que este significava. Nunca, em nenhum momento, os índios pediram a extinção do Posto ou outra medida semelhante. Quanto à morte das reses, há um anedotário local sobre como as pobres vacas gordas despencavam barreira abaixo no meio da noite indo morrer na praia, sem aproveitamento econômico algum que não a sua distribuição entre as famílias da aldeia.

Neste contexto, na interação entre índios e o Posto Indígena, a violência será utilizada como forma de ação pelos dois lados. As estratégias de controle exercidas pelos representantes do poder tutelar geralmente recorriam à coerção e à violência, causando medo entre os índios, como o uso de soldados aquartelados no Posto. Tal regime de força era enfrentado pelos índios a partir de outras formas de violência, desta vez coletivas. A coação era utilizada de formas distintas pelos dois lados: uma era a imposição do poder do Estado e de seus agentes, a outra era a revolta da “turba”, a “multidão”, os índios costumavam revidar a violência institucional a partir da ação coletiva direcionada contra o posto indígena e seu encarregado. Neste ponto, parece ser interessante ver uma aproximação com E. P. Thompson (1998) e a sua análise sobre a Economia Moral da Multidão, na qual propõe

12. Em especial fazendeiros, usineiros e outros invasores das terras indígenas.

13. Devemos ter em mente também que os sentidos das categorias de atribuição não são fixos no campo, variando para os diferentes atores sociais que o compõem, a depender da situação e dos interesses em jogo.

14. Para uma discussão sobre essa forma de construção da identidade indígena ver Grunewald, 1997.

que os atos de violência das multidões em certos períodos históricos não sejam encarados pelos historiadores como episódicos ou explosões de fúria sem sentido, mas formas socialmente elaboradas de ação por parte dos grupos dominados contra os grupos dominantes em situações de quebra de direitos e mudanças sociais. Poderíamos acrescentar, aqui, situações de disputas dentro de quadros de poder hierarquizados.

Percebemos, portanto, dois sentidos para uma análise do campo Potiguara, a partir de uma perspectiva baseada na economia moral. De um lado, a rebelião, mais ou menos organizada a partir de princípios compartilhados e direcionados para o enfrentamento contra a ordem de poder, mas sem questionar as bases da estrutura política em que se assentava. Estes princípios são dados pelo próprio poder tutelar, pois os índios sempre utilizaram o argumento de defender seus “direitos” e de que o órgão tutor deve existir para atender seus interesses. Por outro lado, o significado da economia moral, como um conjunto de expectativas, ganha visibilidade quando observamos os conflitos com o SPI a partir da racionalidade econômica do órgão, o que entra em choque com o antigo arranjo das relações interétnicas na região. É esse arranjo que iremos explorar agora enquanto uma rede de relações de reciprocidade, um conjunto de expectativas de ação e um consenso popular que distingue entre práticas legítimas e ilegítimas (THOMPSON, 1998, p. 152).

4. A ECONOMIA MORAL DA MULTIDÃO POTIGUARA

Na virada do século XIX para o XX, o campo intersocietário das antigas sesmarias dos

índios de Monte-Mór e São Miguel era habitado por grupos sociais heterogêneos, sendo os caboclos, descendentes dos indígenas aldeados, apenas um dos grupos, e talvez o mais pauperizado. Havia senhores de engenho (Cumarú, Preguiça, Patrício, Três Rios, Piabussú, Itaúna, Itauninha), fazendeiros (nas margens do rio Camaratuba), comunidades de pescadores (Baía da Traição), moradores, pequenos agricultores, arrendatários e foreiros, entre outros. A identidade étnica era algo tenuamente manifestado, visto que as principais formas de organização social estavam marcadas pelo trabalho agrícola e pesqueiro e pelas festas dos santos padroeiros que, apesar de serem realizadas nas antigas missões e lembrarem a ascendência indígena de alguns grupos familiares, eram festas católicas (oficiais) e, por isso, congregavam todos os habitantes da região indistintamente.

O arranjo fundiário predominante neste período na região estava baseado nas demarcações de terras, feitas na década de 1860, pelo engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo. Este engenheiro foi o ator social responsável pela regularização da ocupação fundiária nos antigos aldeamentos da Paraíba. Era da competência de Justa Araújo não só a demarcação das antigas sesmarias e a distribuição de lotes entre os índios casados, mas também a avaliação e regularização das poses de particulares e dos arrendamentos porventura existentes nelas. Trabalho que ele realizou entre 1864 e 1868 (PALITOT, 2005).

Sustentamos, então, que, depois que o engenheiro demarcou as terras da antiga sesmaria e as distribuiu entre os índios, um sistema de camponato étnico e familiar continuou a se desenvolver e reproduzir onde os índios não eram ainda ameaçados pelos interesses dos arrendatários de terras públicas. Porém, cada vez mais acuados pela espoliação territorial e o avanço da patronagem, os Potiguara se viam obrigados a conviverem

e disputar suas terras com pequenos agricultores e latifundiários, organizando redes de dependência e reciprocidade, instituindo regimes de conduta e reconhecimento de direitos, tais como aqueles acionados nas situações de *terras de índio*, *terras de santo*, *terras de preto* e *terras de parente* analisados por Almeida (1989) e Andrade (1999) para o Maranhão, e que não se enquadram nos dispositivos fundiários da legislação vigente.

Tal situação permanece durante as décadas finais do século XIX e as duas primeiras do século XX, até que duas grandes agências entram no campo para modificar esta dinâmica: uma, acelerando a ocupação das terras dos índios, outra contendo o ímpeto dos grileiros, normatizando o acesso à terra. A primeira foi a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), de propriedade da família Lundgren, e, a segunda, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Estas duas agências vão implicar a divisão do campo social Potiguara em duas situações históricas específicas, regidas por distintas lógicas de dominação.

A Companhia vai exercer um controle patronal e industrial sobre os índios do antigo aldeamento de Monte-Mór, forçando a negação da identidade indígena na sua área de atuação. O SPI vai estabelecer um regime tutelar de controle dos recursos territoriais e populacionais na Baía da Traição, normatizando o acesso de particulares às terras, através de arrendamentos, e buscando controlar a população indígena através do regime de *indianidade* (OLIVEIRA, 1988).

No período imediatamente anterior à chegada do SPI, os índios estavam dispersos por várias localidades das antigas sesmarias, vivendo nas mais distintas situações: nas vilas e povoados maiores dividiam o espaço com agricultores não-índios, às vezes sendo minoritários; nos engenhos e fazendas ocupavam a situação de moradores; nos lotes entregues pelo engenheiro e na área de

Monte-Mór eram pequenos proprietários, assediados por grileiros; em outras localidades eram hegemônicos (como São Francisco), mas não exclusivos; em toda a sesmaria de São Miguel ocupavam terras comuns, garantidas pela demarcação de 1868.

As diversas situações vividas pelos índios constituíam uma rede de relações sociais e espaciais informada pelo parentesco e pela ideia de que aquelas terras haviam sido doadas aos seus antepassados porque estes eram indígenas, para os quais os santos padroeiros seriam uma espécie de fiéis depositários deste contrato social.

Na Vila Monte-Mór, um dos aldeamentos onde processou-se a conversão dos índios ao catolicismo, forjou-se também uma relação especial entre a santa padroeira, Nossa Senhora dos Prazeres, e os aldeados que a tinham como milagrosa, pois foi achada nas matas pelos índios.

Quem descobriu a Santa foi os caboco caçando na mata, aí deram ela num pé de jurema, o tronco da jurema. Aí ela ficou, agasaçou-se ali em cima. Aí ela ficou. A padroeira do lugar é Nossa Senhora dos Prazeres. Ai as caboca descobriro que a terra era dela.(...)A terra era dela, já que ela tava no pé da jurema, então a terra pertencia a ela. Aí ficou a terra de Nossa Senhora dos Prazeres.” (D. Petronilia Cordeiro, Vila Regina, agosto de 2004. Acervo do GT Indígena).

Além disso, a santa não se adaptava em nenhum outro lugar. Contam que certa vez ela foi levada para a igreja de São Pedro e São Paulo, em Mamanguape, pelo Padre João e, quando ele fechou a igreja, ela voltou para a capela da Vila, se recusando a sair de lá. Então ela foi levada para Roma para que fosse estudada, sendo enviada uma

réplica para ficar em seu lugar. A Vila Monte-Mór seguiu habitada pelos indígenas até a primeira metade do século XX, quando estes se viram forçados a abandonar o local com a chegada dos irmãos Frederico e Arthur Lundgren. A instalação da Fábrica de Tecidos Rio Tinto deu início ao regime de terror, esbulho e negação da identidade indígena que ficou conhecido como o Tempo da Amorosa (cf. Peres, 2004 e PALITOT, 2005).

Já na Baía da Traição, a relação entre os índios e o santo padroeiro é tão significativa dessa forma de elaboração da identidade étnica, que as narrativas sobre o aparecimento de sua imagem relatam a transubstanciação de um índio no santo,

E esse São Miguel, ele foi encontrado, São Miguel Arcanjo, o nome dele era Arcanjo. Era um, era um, um indiozinho, um caboco. Naquele tempo chamava caboco. Morava ali no Tapuia (...) e então encontraram esse Miguel Arcanjo morto. Ali era uma mata. Aí enterraro ele. E ...com oito dia. Ali era uma mata. Aí, a cova tava rachada em cruz. Aí, os índios se reuniram, da Baía mesmo, do Tapuia, Laranjeiras. Aí, foram chamar o padre lá de Maman-guape, padre João Batista (...) aí, o padre veio e ... cavaro a cova e tiraro, que era um santo, tava formado num santo. Aí, levaro pra Roma. De Roma foi que trouxero esse que ta lá em São Francisco.” (D. Joana Ferreira da Silva, Galego, agosto de 2002).

Outras narrativas destacam que, após a imagem ter sido encontrada, os holandeses construíram a igreja na Vila São Miguel, onde o santo foi entronizado e ficou sendo venerado pelos índios. Segundo nos contou Seu Antônio Aureliano, de São Francisco, muitos duvidavam que o santo fosse vivo, até que, certa vez, uma índia, muito cu-

riosa, espetou o braço dele com uma agulha, sem que ninguém visse, e o sangue começou a escorrer, causando grande admiração. Ainda contam que, assim como a imagem de Nossa Senhora dos Prazeres, toda vez São Miguel era retirado da igreja, retornava misteriosamente para o altar e, quando a igreja da Vila São Miguel ruiu e os índios levaram a imagem para a igreja da aldeia São Francisco, o céu parou o movimento e fez-se uma noite escura e sem vento.

Desse modo, as festas em homenagem ao santo serviam e servem, ainda, para lembrar aos índios os laços de parentesco e solidariedade que os unem, através da perpetuação dessas narrativas e do reencontro das aldeias nas nove noites de novena, como demonstrou Vieira (2001) na análise que faz sobre as trocas rituais realizadas por cada aldeia através de doações arrecadadas pelos noiteiros e da oferta de velas e queima de fogos.

Por outro lado, estes rituais também contribuem para estabelecer as relações com os não-índios. Dona Joana Ferreira da Silva, do Galego, nos relatou que vários proprietários e arrendatários das margens do rio Camaratuba contribuíam com as festas de São Miguel, na Vila São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição, no *Sítio*, como é mais conhecida a aldeia São Francisco. No relatório sobre o Posto Indígena Nísia Brasileira elaborado por Cícero Cavalcanti, em 1966, este fala que

da foz do riacho Ventura até o fim do lugar Sarrambí, (...) encontram-se 36 locatários (...) em sua maioria colocados nesse setor pelo índio Manoel Pedro, sem os devidos consentimentos do SPI, e que era ele quem recebia determinadas importâncias em dinheiro dizendo o mesmo que era para as festas das duas igrejas, São Miguel e São Francisco. O Manuel Pedro se intitulava de

capitão dos índios e por isso mandava e desmandava dentro das terras deste posto.” (CAVALCANTI, 1966, p. 21-22, GRI-FOS NOSSOS)

Ainda hoje, esta prática se faz presente. Pedro Eduardo, professor da aldeia Ybykuára nos contou que o proprietário Murilo Paraíso, que ocupa terras vizinhas à sua aldeia com plantações de cana, costuma contribuir com certas quantias em dinheiro, todos os anos, para a festa de São Miguel, através dos índios dessa aldeia¹⁵. Numa outra entrevista, Seu Antônio Gomes, da aldeia do Forte, nos falou a respeito do fim dos pagamentos de renda dos pequenos posseiros para o Posto Indígena, que deixavam de recolher suas dívidas com o órgão indigenista em troca de alianças com os líderes das aldeias mediadas pela contribuição nas festas dos santos.

Tal raciocínio se apresenta como complementar aos apresentados por Vieira (2001, p.101-108) e Peres (2004, p. 70-71) quando afirmam que os festejos católicos são o locus privilegiado da produção simbólica da identidade do grupo e de suas formas de organização. Nestes rituais destacam-se não só a atualização da especificidade étnica do grupo, mas também as suas relações com os outros membros do campo intersocietário, revelando a reprodução de relações sociais assimétricas – diria até de patronagem – entre índios e não-índios, onde estes se alternam nos pólos de poder.

Mediadas por estas instâncias rituais, as relações sociais no campo Potiguara se expressam principalmente em torno do direito de uso da terra, reconhecido como originário aos índios, mas pas-

sível de ser redistribuído com os não-índigenas, conquanto participem das instâncias locais de dom e contradom referentes aos santos padroeiros¹⁶. Estas normas enfeixam quase todas as dimensões da vida social (econômica, política, étnica) e refletem no cotidiano das relações de trabalho (as casas de farinha, por exemplo) constituindo o que poderíamos chamar de conjunto de expectativas de ação que formam a economia moral no campo intersocietário Potiguara. Expectativas compartilhadas entre os diferentes atores sociais que estão em interação nesse quadro e que não deixam de ter em conta as relações com o Estado e seus *corpus* normativos e administrativos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto de implantação do campo de ação indigenista nas antigas sesmarias de índios, na Baía da Traição e Monte-Mór, durante o século XX, fez-se a partir do confronto e da combinação entre diferentes expectativas dos atores sociais envolvidos no campo. Inicialmente, os Potiguara buscaram trazer a “proteção” do SPI sobre sua região, visando fortalecer-se contra os fazendeiros que exibiam títulos de propriedade sobre suas sesmarias e contaram, para isso, com o apoio da CTRT. Num segundo momento, o SPI torna-se mais um padrão interessado em efetivar seu controle sobre todas as dimensões da vida social.

O SPI, como padrão, definia-se pela garantia da permanência dos índios nas terras e pela sistematização da concessão de uso das mesmas pelos não-índios, pois, literalmente “governava”

15. Atualmente, este fazendeiro apresentou uma contestação administrativa contra a identificação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór o que abalou a sua até então boa relação com os índios.

a situação interétnica “em nome” dos índios e de seus direitos. Além disso, suas práticas de assistência incluíam a doação de sementes, ferramentas, roupas, alimentos e remédios, cumprindo a função de proteção tutelar e paternalista.

Os conflitos se dão a partir desse jogo de interesses, onde os atores agem tanto a partir de regras de reciprocidade e hierarquia, como a partir de interesses ditos objetivos. Um jogo que, ao mesmo tempo em que contesta as bases de argumentação dos outros figurantes, legitima o esquema de relações que sustenta toda a distribuição de poder no campo.

Nesse sentido, os agentes do SPI personalizam a dominação e a patronagem do órgão, de modo que os atos de violência física cometidos contra eles são resultados dessa percepção do poder tutelar como encarnado na figura de uma só pessoa, no caso, o encarregado do posto indígena. Os índios não questionam a validade da estrutura hierárquica implantada, mas a legitimidade dos ocupantes dos cargos de poder, buscando sempre exercer algum tipo de controle sobre estas figuras.

O SPI começa a atuar na área Potiguara por reivindicação dos próprios índios, enquanto uma autoridade que deve ser imparcial e reconhecer a justiça dos preitos dos caboclos frente aos seus vizinhos não-índios, que costumavam desrespeitar os acordos locais de reciprocidade e tentavam exercer maior controle sobre suas terras. No entanto, a ação do SPI, enquanto agência colonial não lhe permite corresponder às expectativas dos índios de imparcialidade. Os agentes do órgão mantêm relações personalistas de controle e aliança com determinados segmentos no campo político local

e, para cumprir a lógica produtiva do órgão, passam a se constituir como uma nova modalidade de padrão, que além do poder pessoal, fazia uso de coações militares e institucionais, provocando um rearranjo nas relações sociais correntes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - uso comum e conflitos. In: CASTRO, E. M. & HEBETTE, J. (Org.) Na Trilha dos Grandes Projetos, Belém, NAEA/UFPA, 1989.

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

ANDRADE, Maristela de Paula. Terra de Índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum. São Luís: UFMA, 1999.

ARRUTI, José Maurício. “Agenciamentos Políticos da “mistura”: Identificação étnica e segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó.” *Estud.Afro-asiat*, v. 23; n. 2. Rio de Janeiro, 2001.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio. 1981.

DEMARQUET, Sônia de Almeida. Informação Indígena Básica – IIB N°03/82 AGESP – FUNAI. Grupo Indígena Potiguara. Brasília. FUNAI, 1982.

Atualmente, a figura jurídica da terra indígena, reformulada pela Constituição de 1988, vem ganhando mais espaço nas práticas sociais e discursivas relacionadas ao direito de uso da terra, ao mesmo tempo em que os arranjos produtivos tradicionais perdem espaço para o cultivo comercial da cana-de-açúcar, o que traz conflitos de nova ordem para o campo Potiguara.

GODELIER, M. O enigma do dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Regime de Índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional-UFRJ. Dissertação de mestrado. 1993.

_____. “A tradição como pedra de toque da etnicidade”. Anuário Antropológico 96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. pp. 113-125.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/Vozes. 1995.

MOONEN, Frans & MAIA, Luciano Mariz. Etnohistória dos Índios Potiguara: Ensaios, Relatórios e Documentos. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB. 1992.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero; Brasília, MCT/CNPq, 1988.

_____. (org.) Indigenismo e territorialização: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro. Contracapa, 1998.

_____. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro. EDUFRJ. 1999.

_____. (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa. 2004.

PALITOT, Estêvão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGS/UFPB-UFCG. João Pessoa, 2005.

PERES, Sidnei Clemente. Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ. 1992.

_____. Relatório dos novos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór. Brasília. FUNAI, 2004.

SCOTT, James C. Los dominados y el arte de la resistencia. México. Ediciones Era, 2000, (Domination and arts of resistance, 1990).

THOMPSON, E. P. “A economia moral da multidão” In: Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terra, Tradição e Etnicidade: Um Estudo dos Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ MN/ UFRJ. 1993.

_____. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará” in, OLIVEIRA F.º, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa. 2004.

VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potiguara da Paraíba. Curitiba. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPR. 2001.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

ALBUQUERQUE, Cícero Cavalcanti de. Relatório sobre a situação das terras do Posto Indígena Nísia Brasileira. Baía da Traição, Ministério

da Agricultura/SPI, 1965.

Ofício 20-IR4 de 07/03/1951. Do Chefe da IR4 para o Diretor do SPI (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 169. Fotogramas 1003-1004).

Processo SPI nº 1996/51 e processo IR4 nº 424/51. Do Chefe da IR4 ao Diretor do SPI, s/d (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 169. Fotograma 1011).

Relatório referente aos índios remanescentes da Bahia da Traição, a nordeste da Paraíba. Rio de Janeiro, outubro de 1920. assinado: Alípio Bandeira. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotografamas 1542-1555)

Relatório referente as terras ocupadas pelos índios Potiguara na Bahia da Traição, município de Mamanguape/PB e visita aos índios Carijó. S/D. Assinado: Dagoberto de Castro e Silva. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotografamas 1557-1589).

Ofício nº 1478, de Dustam Miranda, Inspetor Regional (Sétima Inspetoria regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio) ao procurador da republica na Paraíba. João Pessoa, 20/09/1938. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 180, fotografamas 45-68).

Relatório encaminhado a 7ª Delegacia Regional pelo Sr. Feitor do Posto Indígena “São Francisco” – na Baía da Traição, deste Estado – Paraíba – referente ao ano de 1939 . SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 180; Fotograma 175.

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

ENTRE ÍNDIOS TREMEMBÉ E TRABALHADORES RURAIS: HISTORICIDADE, MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E IDENTIDADES PLURAIS NO CEARÁ*

Carlos Guilherme do Valle

RESUMO

As pesquisas antropológicas brasileiras podem tratar de forma frequentemente estanque e separada, por um lado, grupos camponeses e, por outro lado, grupos étnicos, quais sejam, ‘índios’, ‘quilombolas’, etc. Contextos e situações que indicam pluralidade identitária costumam ser simplificados em sua caracterização etnográfica e da dimensão multifacetada de relações e redes sociais. Assim, discuto aqui os processos de mobilização étnico-política e de demanda territorial, sem perder de vista os processos de ressignificação cultural e construção identitária que se engendram a partir de um campo semântico da etnicidade. Abordo, então, certas situações étnicas Tremembé (estado do Ceará) que desestabilizam, embaralham e colocam em risco representações antropológicas sobre o ‘camponês’, o ‘regional’ e o ‘indígena’.

Palavras-chave: índios; camponeses; identidade.

AMONG THE TREMEMBÉ INDIANS AND RURAL WORKERS: HISTORICITY, POLITICAL MOBILIZATION AND PLURAL IDENTITIES IN CEARÁ STATE.

ABSTRACT

Brazilian anthropological research can regard often in a very fixed and discrete way, on the one hand, peasant groups and, on the other hand, indians or quilombolas. Contexts and situations that indicate identity plurality usually are simplified in their ethnographic characterization or their multifaceted dimension of social relations and networks. Therefore, I discuss here the processes of ethnic and political mobilization and also demands for land without losing sight of processes of cultural resignification and identity construction which are engendered through the semantic field of ethnicity. I approach therefore certain ethnic situations among the Tremembé (Ceará State), which destabilize, shuffle and put in risk anthropological representations of the “peasant”, the “regional” and “the indigenous”.

Mots-clés: indians, peasants, identity.

Carlos Guilherme do Valle. Doutor em Antropologia (University College London), professor adjunto IV da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, email: cgvalle@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Na década de 1960, uma discussão antropológica sobre a ‘integração’ de povos indígenas renunciava seu processo inevitável de ‘acamponesamento e de proletarização’, sobretudo dos índios ‘remanescentes’ do Nordeste. Os estudos de Robert Redfield, Eric Wolf e George Foster sobre grupos camponeses serviram de base analítica para se pensar as ‘sociedades indígenas’ do Nordeste, concebidas como ‘part-societies’, englobadas e articuladas à sociedade nacional. Essa teorização é referencial para se entender autores que, em parte, convergem e, de outro, se distinguem, tais como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Paulo Marcos de Amorim, cuja dissertação de mestrado sobre os Potiguara da Paraíba pode ser considerada exemplo das pesquisas etnológicas que desembocariam através de amplas modificações teóricas nos estudos de etnicidade. Através de uma perspectiva econômica e sociológica, a discussão enfocava igualmente a perda das terras pelos índios que estavam se ‘integrando’ como trabalhadores a vender ‘força de trabalho ao ‘homem branco’, escamoteando a condição de índio para evitar as consequências de numerosos preconceitos e estereótipos (AMORIM, 1975, 1970). Desse modo, o ‘acamponesamento’ e a ‘proletarização’ indígena estariam articulados à ‘perda da identidade étnica’, segundo Amorim, que partia da idéia de fricção interétnica (OLIVEIRA, 1981). Uma reflexão próxima, embora mais questionável, é aquela de Darcy Ribeiro sobre a transfiguração cultural e identitária de povos indígenas em longo contato com a sociedade brasileira (RIBEIRO, 1977). Além disso,

é importante apontar que foi produzida depois uma razoável produção acadêmica sobre comunidades camponesas que, (se identificavam questões étnicas nos contextos pesquisados), não chegaram a tomar esse aspecto como central em suas pesquisas¹.

Em antropologia, os trabalhos que abordam teoricamente a construção da etnicidade, a definição de fronteiras e de identidades étnicas têm suficiente amplitude, sobretudo ao refletir sobre variadas possibilidades de usos e transformações identitárias. A literatura é ampla, tanto estrangeira como nacional, abordando o que se entende como os processos de formação de grupos étnicos e da etnicidade (BARTH 2000a, CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; CUNHA, 1986; SIDER, 1993; BARTOLOMÉ, 2006). No caso do Nordeste brasileiro, o debate sobre etnicidade e etnogênese se desdobrou nos últimos trinta anos, tomando variadas temáticas de discussão que vão da política à religião, da religião a temas como arte, saúde e religião (OLIVEIRA Fº, 1999; BARRETO FILHO, 1992; ATHIAS, 2007; FRENCH, 2009; SAMPAIO, 2011 [1986]).

Isso coloca uma questão, percebida em minha pesquisa entre os Tremembé, de como certos processos históricos acabam por implicar devires específicos, que podem ser concomitantes e paralelos por meio de modalidades diversas de singularização societária, seja étnica ou não, de elaboração cultural e de mobilização política. Será isso que tratarei nesse artigo. Em primeiro lugar, estou propondo um exercício analítico de caráter comparativo que me permita fazer contrastes e convergências entre diferentes situações étnicas, envolvendo os Tremembé do Ceará, pois os pro-

1. Sobre os usos de termos como “remanescentes”, “descendentes”, ver Arruti (1996) e Oliveira Filho (1999). Há excelentes trabalhos que tratam da questão “camponesa”, mas mostram secundariamente a importância de questões étnicas nos contextos investigados: Sá (1975); Prado (1977); Soares (1981).

cessos que estou lidando são caracterizados por multiplicidade societária e cultural. Acredito que seja necessário valorizar esse ponto com certa insistência, pois não desejo simplificar contextos, experiências e embates, que foram apreendidos empiricamente por mim em sua evidente riqueza. Em segundo lugar, gostaria de aproveitar materiais etnográficos de diferentes momentos. Assim, esse exercício também é sintético, embora seu rigor seja outro, o de alinhar experiências, apostas ou estratégias que poderiam mostrar interessantes aproximações entre mobilizações étnicas e camponesas, talvez incompreensíveis para um olhar pouco afeito à complexidade das dinâmicas societárias.

Apresentarei questões e materiais etnográficos que abarcam um longo período, que se associa à minha prática de pesquisa e os contatos feitos com os Tremembé do Ceará, iniciados a partir de 1988, continuado empiricamente até 1993 e retomado de modo irregular a partir de 2002. Pretendo refletir sobre duas situações étnicas de modo aprofundado, visando mostrar as convergências e os limites entre mobilizações indígenas e camponesas: 1) Tapera/Varjota; 2) Capim-açu/Córrego João Pereira. Complemento com a descrição de uma situação etnográfica (OLIVEIRA F^o, 2009) que também possibilita antever os complexos aspectos envolvendo diferenciação étnica e pluralidade sócio-cultural, inclusive os embates e usos de identidades plurais no estado do Ceará. Trata-se do encontro inesperado entre os Tremembé de Al-

mofala e visitantes da Lagoa dos Negros. Deixo o encontro em suspenso até momento posterior do trabalho, quando irei retomá-lo, pois considero-o apropriado para minha proposta analítica².

Em minha pesquisa, deparei-me com situações e processos sociais nos quais sujeitos e agentes afirmavam-se ou posicionavam-se diante de identidades distintas: “índios”, “assentados” e “trabalhadores rurais”. Esse quadro identitário heterogêneo precisou ser abordado, evitando uma visão estanque e limitada em termos sociais e culturais. Qual seria o rendimento na definição exclusiva de grupos ou unidades como (apenas) camponeses ou (apenas) indígenas ou quilombolas? A mesma crítica foi feita por Carvalho, Reesink e Cavignac (2011), no caso da complexidade das relações entre índios e negros, para se entender as dinâmicas interétnicas no Brasil. Fez também French (2009), ao questionar a visão clássica do ‘camponês’ como categoria socialmente uniforme. Essa abordagem antropológica mais atenta a interseções, complementaridades e coexistências entre grupos vistos como distintos, mostra-se cada vez mais corrente e se anuncia tanto em trabalhos que articulam experiências indígenas e afro-brasileiras como ainda camponesas (VALLE, 1993; ARRUTI, 1996; ARRUTI, 2006; FRENCH, 2009; CARVALHO, REESINK e CAVIGNAC, 2011; GRÜNEWALD, 2011), que apostam em uma desnaturalização da própria produção antropológica, que facilmente preferiu

2. Minhas visitas in loco não coincidem de fato com a pesquisa etnográfica que ultrapassa o que chamamos de ‘campo’. Acompanho aqui Oliveira F^o: “O campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira ‘situação etnográfica’ ..., onde os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico” (2009:pag.9). Se a pesquisa etnográfica não se restringe ‘ao campo’, ela envolve muitas vezes acesso a informações em vários momentos etnográficos. Fiz contatos diretos por telefone e email com índios e agentes indigenistas, em outras situações etnográficas, o que estende a pesquisa de campo. Visitas empíricas aos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca foram realizadas nos anos de 1988, 1989, 1990, 1991, 2002 e 2008. Devo incluir aqui os contatos feitos com líderes Tremembé, ao longo dos anos, em eventos ocorridos em Fortaleza (a SBPC; o Seminário do Leme) e eventos políticos indígenas.

trabalhar com diferenças estanques e rígidas entre categorias sociais.

1. ENQUADRAMENTO: AS MÚLTIPLAS SITUAÇÕES ÉTNICAS TREMEMBÉ

Em 1988, iniciei pesquisa no município de Itarema com o interesse de compreender exclusivamente a construção da etnicidade entre os índios Tremembé de Almofala, local de antigo aldeamento que subsistiu do século XVIII a meados do século XIX. Acompanhado de uma missionária e de um fotógrafo que atuavam entre os índios com propósitos distintos, que, às vezes, se cruzavam, conheci duas das situações étnicas que iria pesquisar: a região litorânea de Almofala, que engloba um conjunto de localidades ao redor da vila homônima até a margem esquerda do rio Aracati-mirim; a região da Varjota e Taperana margem direita do mesmo rio³.

Almofala era conhecida pela presença de uma dança, o *torém*, que folcloristas tinham identificado como “folguedo de origem indígena” (SERRAINE, 1955), o que motivou a visita do Instituto Nacional do Folclore na década de 1970 (PINTO, 1976). Através do *torém*, organizava-se grupo restrito de pessoas e famílias que passaram a se mobilizar etnicamente, sobretudo através da atuação de missionários (originalmente do CIMI-NE), a partir de meados da década de 1980. Essa mobilização era bem circunscrita e socialmente limitada (VALLE, 1993, 1999; 2005; OLIVEIRA JR, 1998).

Como região litorânea, a maioria da população de Almofala era constituída por famílias de pescadores, cuja ocupação econômica combinava pesca e agricultura. Contudo, Almofala passava por grave processo de concentração fundiária, voltada ao plantio de coqueiro, por parte de número reduzido de famílias originadas de outras regiões cearenses, que ali passaram a viver depois da década de 1940. Os Tremembé conviviam com outros grupos em um contexto de heterogeneidade social e cultural. Assim, foi muito comum ouvir entre meus interlocutores de pesquisa que a *Terra do Aldeamento* estava sendo ocupada, tomada, por pessoas de fora, ou seja, por pessoas que não tinham origem de dentro do Aldeamento. Os significados, os usos e o acesso à terra constituíam fator importante para se entender a diferenciação social na situação e compreender uma dimensão territorial etnicamente elaborada: o pertencimento, a origem e o *direito à Terra do Aldeamento*, chamada também de *Terra da Santa* ou *Terra dos Índios*⁴.

Além do *torém*, gostaria de salientar que eram restritas as formas de organização coletiva na situação étnica de Almofala. A colônia de pescadores estava desarticulada. As pessoas estavam envolvidas em esquemas de clientelismo político, redefinidos após a emancipação do município de Itarema em 1984. Assim, a participação de pessoas como cabos eleitorais e empregados municipais era uma via possível de aquisição de recursos, inserção institucional e organização política. No final da década de 1980, duas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) foram criadas na situação, ainda

3. Situações étnicas são elaborações culturais de unidades sociais. Precisam ser consideradas numa perspectiva não empirista, sem vê-las como unidades sociais isoladas por meio de critérios demográficos e geográficos. As situações étnicas Tremembé devem ser tratadas a partir do duplo movimento de definição feito pelo pesquisador e pelos atores sociais. Busquei entender os recortes e as generalizações feitas pelos Tremembé, tentando perceber as distinções internas que faziam. Vários agentes e grupos sociais ainda tentavam definir diferenças e unidades. Essas múltiplas visadas são construções culturais elaboradas por diferentes pontos de vista, partindo de relações sociais efetivas e estruturas simbólicas e de significação específicas (VALLE, 1993; 1999).

que fossem divergentes nos seus projetos e em sua atuação, mas elas atraíam pouca gente. Nenhuma dessas corporações tinha orientação étnica. De modo geral, a população local era definida como *cabocla*, composta por *remanescentes* ou *descendentes de índios* que só falavam o português. Portanto, qualquer mobilização étnica era negada por conta da suposta “aculturação” e assimilação dos *caboclos* entre os demais cearenses⁵.

De fato, a identificação étnica era muito sutil de 1988 a 1991. Os “Tremembé” eram vizinhos de pessoas que não se definiam etnicamente e de outras classificadas como de *fora*. Os processos de categorização foram uns dos níveis mais interessantes na apreensão das relações interétnicas. Havia relativa fluidez nesses processos. Era difícil encontrar alguém que se afirmasse como Tremembé. Para conhecer os *Tremembé*, tive de procurar os *torenzeiros*, os organizadores da dança do *torém*, cujo número não ultrapassava vinte pessoas. Através deles conheci pessoas com quem eles mantinham relações sociais, atadas por um feixe de significações que definiam a etnicidade na situação, os que eram *da parte ou da indescendência dos índios*. Cheguei a um quadro *coeso*. Eram pessoas que diziam ter *nascido e se criado dentro da Almofala*, um fator prioritário de identificação étnica. Passei, então, a esboçar um plano cul-

tural mais específico que pode ser definido como o campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993, 1999), categoria analítica que emprego, partindo de Cardoso de Oliveira (1976), para destacar a elaboração cultural que se configura por meio de processos interétnicos. Contudo, a mobilização étnica era restrita e incentivada, sobretudo, por dois missionários que atuavam desde meados da década de 1980⁶.

Na época, a limitada mobilização indígena contrastava com a forte organização coletiva e política de “trabalhadores rurais” em toda a região. No Ceará, houve um intenso período de mobilização camponesa ao longo da década, que iria se concretizar através de diversos processos de desapropriação de fazendas pelo INCRA. O apoio de setores da Igreja Católica, especificamente aqueles organizados através das Comissões Pastorais da Terra (CPTs) e da criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), foi crucial, inclusive para a região que eu pesquisava, além de outras no estado (PALITOT, 2010). Assim, mobilização camponesa e ação pastoral convergiam entre si como projetos políticos associados em contraposição aos processos de modernização rural, implantados através de projetos agroindustriais a partir da década de 1970. Todavia, se a mobilização de “trabalhadores rurais”, como categoria política e coletiva,

4. Terra do Aldeamento, Terra da Santa e Terra dos Índios são categorias territoriais que possuem significados étnico-políticos. Definem o território que teria sido doado aos índios no passado. São importantes para a reprodução das ideologias étnicas Tremembé, inclusive no contraste entre índios e “não-índios”, sobretudo na distinção entre os de dentro e os de fora do Aldeamento (VALLE, 1993). Sobre os processos históricos envolvendo o antigo aldeamento, procure Valle (2011) e Silva (2011).

5. O município de Itarema foi criado em 1984, emancipando-se do município de Acaraú.

6. Entendo o campo semântico da etnicidade como um conjunto de “enunciados, juízos, relatos, narrativas orais e lendas, que são emitidos e reformulados criativamente no presente pelos Tremembé, considerando sua diversidade interna. Podiam ser também comentários, anedotas e provérbios. Busquei circunscrever um horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas. Esse campo semântico não se estrutura por si só, pois requer operações sintéticas de apreensão dos fatos e questões de perfil étnico por parte dos mais diversos atores sociais. Nesse sentido, o campo semântico está “aberto” a produzir interpretações étnicas díspares e até mesmo antagônicas, tomando em consideração os atores e grupos sociais que as fazem, afinal eles o aproveitam de maneira diferencial” (VALLE, 1993; 1999). Uma idéia próxima sobre cultura é a de Fredrik Barth, pensada em termos de distributividade e da posicionalidade dos agentes e grupos sociais (2000b).

configurava-se historicamente no Ceará, ela se fortalecia ao mesmo tempo em que as demandas étnicas indígenas passavam a se constituir como uma possibilidade até então insuspeita. Assim, tornaram-se públicos casos de etnogênese, como os Tapeba (BARRETOF^o, 1992), que assinalavam unidades étnicas que não tinham nenhum registro etnológico. Nesse caso, a mediação de agentes indigenistas inscritos também como quadros da Igreja Católica, especificamente da Arquidiocese de Fortaleza e com apoio considerável do Cardeal Aloísio Lorscheider, permitia a correspondência e a justaposição, em determinados contextos, de demandas políticas a princípio distintas, mas que tinham a ‘exclusão social’ como referente comum e a “luta pela terra” como objetivo final de mobilização, o que se assemelha muito a outros contextos de mobilização camponesa (COMERFORD, 1999). Entre os Tremembé, a atuação de missionários do Cimi evidencia a importância de mediadores religiosos nos diversos contextos que se apresentavam no Ceará, ora voltados aos ‘trabalhadores rurais’, ora voltados aos ‘indígenas’, mas delinea particularidades no que concerne às práticas de cada um desses mediadores⁷.

Vale acrescentar que não havia, então, nenhuma atuação da Funai no Ceará, considerado um dos três estados sem presença indígena no país, além do Piauí e Rio Grande do Norte. Desse modo, a atuação de mediadores religiosos de caráter pastoral, tanto no caso de trabalhadores rurais como de indígenas, acarretava efeitos políticos não ape-

nas em termos locais, pois eles processavam-se de modo mais geral, inclusive em termos das ações (ou da ausência) de agências governamentais, tais como o Incra e a Funai, cujos programas específicos têm caráter fundiário. Foi através dessas práticas religiosas que se voltavam para movimentos sociais específicos que pudemos entender a formação de um campo indigenista no Ceará, que passou a se robustecer a partir da década de 1980. Esse enquadramento histórico é importante para se entender as mobilizações e demandas étnico-políticas Tremembé, sobretudo no caso de outras situações que não estariam abarcadas no ‘caso tradicional’ de Almofala. Essas novas mobilizações podem ser descritas como situações étnicas distintas que merecem apresentação diferenciada, o que farei a seguir.

2. OS TREMEMBÉ DA VARJOTA/TAPERÁ

Em 1988, a Comunidade da Varjota compreendia as localidades do Amaro, do Córrego Preto e da Varjota propriamente dita, perfazendo área de 400 hectares no lado direito do rio Aracati-Mirim. As três localidades fazem parte de uma região maior, chamada Tapera, que tinha as antigas Fazendas Patos e São Gabriel como seus limites no passado. Seus habitantes eram, sobretudo, agricultores de cultivos temporários e poucas pessoas estavam voltadas às atividades pesqueiras marítimas, tal como na Almofala. Deve-se destacar que,

7. Como Arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider foi presidente da CNBB, manifestando-se a favor de movimentos sociais como o dos trabalhadores rurais e o dos indígenas. Essa postura refletiu-se em sua posição diante dos movimentos sociais no Ceará o que explica a criação da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza (BARRETOF^o, *ibid*). Deve-se considerar especificidades das práticas da Arquidiocese entre os Tapeba e aquelas dos missionários do CIMI-NE entre os Tremembé. Além disso, deve-se notar a atuação de Dom Antonio Fragoso, Bispo de Crateús, interior do Ceará, sintonizado com a posição religiosa e política de Dom Aloísio (PALITOT, 2010). Sobre a ação dos missionários que atuaram entre os Tremembé e também atuaram entre os Kanindé de Aratuba, ver Gomes (2012).

na época, eles estavam organizados através de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB), embora estivessem aos poucos se identificando também como índios, pois, segundo eles, pertenciam igualmente à Terra do Aldeamento, o que veremos a seguir. Contudo, não produziam, a princípio, sinais culturais diacríticos de maior relevo, como os Tremembé de Almofala, que mantinham a tradição do torém, o que serviu muitas vezes de acusação contra eles. Na verdade, a singularização étnica da Comunidade da Varjota expressava-se pela compreensão que seus membros tinham do campo semântico da etnicidade Tremembé, o que implicava o uso posicionado, distributivo de saberes, ideias e narrativas culturais que salientavam a origem étnica (VALLE, 1993; 1999)⁸.

Até a década de 1970, seus habitantes e os da região da Tapera mantinham relações de moradia, patronagem e clientela com os proprietários das fazendas vizinhas, localizadas nos limites da Terra do Aldeamento. No fim da década, glebas das fazendas foram vendidas a empresas agroindustriais voltadas à plantação extensiva de coqueiro, tal como a Ducoco S.A. Houve um processo conflitivo quanto ao controle das terras da Tapera, ocupadas por dezenas de grupos domésticos. A maioria das famílias se retirou após o estabelecimento das empresas, algumas permanecendo numa vila construída pela Ducoco. A chegada das firmas coincidiu com o processo mais acelerado de expropriação da terra na região da Almofala⁹.

Em 1982, a empresa Ducoco passou a pressionar os habitantes da Varjota. Buscando apoio e mediação, seus líderes procuraram agentes da

Comissão Pastoral da Terra (CPT) da Diocese de Itapipoca. A CPT atuou por um processo de normatização específico, seja pelas relações mantidas com os agricultores, seja pelos padrões de organização social que foram incorporados pelos habitantes da Varjota, além da uma ideologia “pastoral-camponesa”, que era muito evidente no início da década de 1990. A Comunidade da Varjota foi sendo engendrada junto do próprio conflito com a empresa. À medida que havia pressão e intimidações por parte da empresa, os habitantes da Varjota mais se fortaleciam e se organizavam em torno da Comunidade. Desde então, o sentido incorporado à imagem da Comunidade passou a ter eficácia na auto-referência ou atribuição de seus membros, para fora e para dentro. Ao invés de lutarem pela desapropriação da terra, uma ação de usucapião foi levada adiante contra a empresa Ducoco. Contudo, os agentes da CPT e da esfera judicial ficaram surpreendidos pela referência constante ao Aldeamento dos Índios por parte dos habitantes da Varjota e suas testemunhas ao longo do processo que continua, até hoje, sub judice. A Varjota passou a formar um enclave, cercado, por um lado, pelo rio e, por outro, pelos coqueirais da firma. Emprego, então, o termo Comunidade da Varjota a partir dos significados que delineavam uma unidade social com limites espaciais e congregava um conjunto populacional de forte densidade genealógica, organizada como CEB na década de 1980. O sentido da Comunidade foi sendo “construído” conjuntamente por seus membros; pelos agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT), através da difusão e aproveitamento de práticas e de uma

8. Em setembro de 1991, a Varjota tinha 377 habitantes em 59 grupos domésticos, conforme censo populacional que realizei.

9. A relação patrão-morador se sustenta por uma série de práticas e valores cuja positividade emana da ordenação hierárquica de atores sociais num sistema de relações informais comumente chamado de patronagem (Pitt Rivers, 1971; Silverman, 1977). O patrão é o dono da terra na qual se dá o direito a moradores de dela poderem usufruir economicamente, contanto que um leque de obrigações seja realizado. Para esse tipo de sistema no Ceará, veja Barreira (1992).

ideologia definida; mas também pelos habitantes de outras localidades e situações como Almofala, inclusive os Tremembé que organizavam o torém. Em Almofala, foi comum ouvir comentários sobre o povo e a Comunidade da Varjota¹⁰.

O conflito fundiário da Comunidade da Varjota foi o primeiro a se impor em todo o recém-criado município de Itarema (1984), além de ter repercussão regional, aumentando o prestígio da CPT e de suas ideias e práticas “comunitárias”. A Varjota acabou por se tornar a Comunidade-modelo de muitas outras mais. De fato, emergiram várias situações de mobilização “camponesa” no mesmo contexto histórico. Com o apoio da CPT de Itapipoca, muitas Comunidades alcançaram a desapropriação de fazendas através do Incra, desestabilizando a manutenção do regime de moradia e patronagem que subsistia na região. Em julho de 1991, cheguei a visitar algumas das Comunidades desapropriadas, tal como eram chamadas na época, todas formando áreas de assentamento. Essas desapropriações atingiram a empresa Ducoco, que tinha adquirido a fazenda Miranda alguns anos antes. Ao participar de diversas reuniões dos assentados e suas lideranças, foi comum ouvir referências da “luta da Comunidade da Varjota”, que podia ser também associada à presença indígena¹¹.

Deve-se salientar que não houve o mesmo impacto de mobilização social das CEBs na situação de Almofala, embora duas delas tivessem sido criadas em sua área de influência. De algum modo, o sucesso das mobilizações camponesas ocorridas

no município de Itarema, Itapipoca e Amontada aconteceu quando realmente as CPTs e as CEBs alcançaram enorme força política no Ceará. Não se tratava de um fenômeno local, mas ele se verificava mais amplamente, característico da constante reivindicação por Reforma Agrária nos anos após o fim do regime militar.

Em 1986, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema foi criado, reunindo agricultores, sobretudo das Comunidades. Eles ajudaram a criar também o diretório municipal do PT. Ainda que as duas corporações fossem compostas pela maioria dos homens e mulheres da Comunidade da Varjota, havia pouca articulação entre as reivindicações étnicas e as camponesas. Se ela existia na situação da Varjota, isto se deveu a certos fatores: a inserção do seu território no interior de outro bem maior, o da Terra da Santa/Terra do Aldeamento (levando-se em conta os aspectos ideológicos, simbólicos e culturais que operam na definição do território étnico) e não menos aos efeitos da prática e normatização missionária que se iniciou em meados da década de 1980. Contudo, o primeiro presidente do Sindicato era originário de uma família da Varjota e se identificava também como Tremembé. Para tornar mais complexo o caso, ele morava no Lameirão, uma das localidades da Almofala. Chegou a participar de vários encontros indígenas, representando os Tremembé, com apoio dos missionários. Contudo, não acionava ao mesmo tempo os investimentos étnico-políticos com os dos trabalhadores rurais, embora pudesse fazer

10. O significado de Comunidade da Varjota não equivale ao conceito antropológico de “comunidade”. A idéia aqui de um “todo” pode ser ilusória, pois a Comunidade foi constituída depois do conflito com a Ducoco. Acompanho Rinaldi (1979) que afirma que uma “comunidade” não pode ser investigada por seus limites ecológicos e administrativos, mas deve-se verificar os limites objetivados pelo conjunto de relações mantidas entre grupos sociais, tanto a fim de aproximação como de contraste e diferenciação social.

11. Dentre as Comunidades que se tornaram assentamentos, estão: Lagoa do Mineiro, Barbosa, Bela Vista, Salgado Comprido, Morro dos Patos, Patos, Tauá, Mirandinha, Córrego do Zé Félix e Morada Nova. Em 1991, visitei as comunidades da Barbosa e a Miranda, onde estive presente no dia da imissão de posse.

articulações contextuais de discursos que se remetiam a diferentes referenciais:

Alguém já me falou que o índio, que o Sindicato não é próprio para defender os direitos dos índios. Isso eu ouvi dizer. Eu acho que o índio que vive da roça, do seu roçado, trabalhando como trabalhador rural, precisa do Sindicato pra ajudar eles. Porque o Sindicato é quem fortifica os direitos do trabalhador no campo... Então, *o índio que vive de sua agricultura, da sua roça, é preciso que se associe porque até agora pra nós não chegou outro órgão que nos ajude na luta do campo.* (Zé Raimundo, Lameirão/Almofala, 03/02/1988; grifos meus)

No final da década de 1980, a ausência direta das práticas indigenistas dificultava a compreensão imediata local das possibilidades de reivindicação étnica. De fato, a filiação sindical não dependia da auto-atribuição indígena. Mesmo se houvesse questões étnicas em operação, elas eram minimizadas diante das concepções que se pautavam a partir da figura do “trabalhador rural”. Assim, a filiação dos Tremembé da Varjota ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e ao Diretório do PT decorria muito mais dos compromissos gerados com a formação interna da Comunidade, os processos conflituos envolvendo a terra, que se impunham como um valor comum que seria similar às Comunidades desapropriadas. Se fatores étnicos estiveram em operação, tais como os significados e concepções da Terra do Aldeamento, os conteúdos sobre a luta pela terra avizinhavam-se mais, nesse momento, ao ideário “pastoral-comunitário”. O sindicato apresentava-se como entidade comprometida, em termos ideológicos e práticos, com os problemas envolvendo ocupação, controle e acesso à terra. As diversas mobilizações sociais

que se fizeram no município de Itarema, voltadas a problemas fundiários, conseguiram ter sucesso apoiando-se na atuação sindical e da CPT, sem impedir, porém, que as demandas étnicas também se anunciassem, muitas vezes em sua contramão. Como mostrarei, mais do que na Comunidade da Varjota, foi na situação do Capim-açu/Córrego do João Pereira que essa duplicidade tornou-se mais evidente.

Em meados da década de 1980, a atuação missionária foi iniciada entre os Tremembé. Em parte, isso se deveu aos contatos que eles tinham com agentes da CPT, que lhes informaram da singularidade étnica dos Tremembé da Varjota. De fato, seria um exagero dizer “eles”, pois foi, sobretudo, a atuação da missionária Maria Amélia Leite que repercutiu decisivamente para a consolidação do campo indigenista no Ceará, que, como expliquei, já vinha aos poucos se formando através da Pastoral Indigenista, criada pela Arquidiocese de Fortaleza (BARRETOF^o, 1992). Em termos estaduais, eram poucas as pessoas comprometidas mais ativamente com o indigenismo. Seria Maria Amélia quem, de fato, se “especializou” nas demandas étnicas Tremembé, ao ponto de ser muito complicado pensar a mobilização indígena sem levar em consideração a atuação missionária. De início, a missionária e seus companheiros alcançaram muita receptividade na Comunidade da *Varjota*, embora sua atuação em *Almofala* fosse mais limitada, enfrentando a contrariedade explícita, sobretudo, dos *torenzeiros*, cuja atuação política dependia do controle autônomo que tinham da tradição étnica ‘por excelência’: a dança-ritual do *torém*. Pode-se afirmar que os membros da *Comunidade da Varjota* passaram a se identificar mais enfaticamente como indígenas a partir da presença missionária, cuja “dimensão personalista”, centrada em torno de pessoas-chave, aqui Maria Amélia Leite, caracteriza muito bem o campo de ação indigenista

no Ceará (PALITOT, 2010: 92). Até os líderes da *Comunidade* explicaram-me que vieram a se *reconhecer* como índios depois que Maria Amélia “passou a andar” entre eles. Os missionários estimularam que as mulheres da Varjota organizassem atividades culturais de perfil étnico, criassem sinais diacríticos, tal como o *torém* da *Comunidade*, cuja organização era basicamente feminina e jovem, uma das várias características que contrastam com a dança mantida tradicionalmente na Almofala¹².

Inicialmente, os Tremembé de Almofala, sobretudo os *torenzeiros*, não mantinham boas relações com os Tremembé da Varjota. A possibilidade de acesso à terra pelos Tremembé da *Comunidade* contrastava muito com o que viviam os Tremembé da Almofala. Na Varjota, o processo de expropriação fundiária foi interrompido quando a Comunidade entrou em ação judicial com a Ducoco. Eles tinham uma vida social mais autônoma, sem a mesma gravidade de conflito interétnico, tal como ocorria com os Tremembé de Almofala, que acusavam a *Comunidade da Varjota* de ser composta apenas por não-índios. Eles seriam, portanto, *de fora do Aldeamento*. Assim, as fronteiras étnicas eram muito mais assinaladas entre os Tremembé das duas situações, embora os Tremembé das duas situações afirmassem a origem indígena. Contudo, eles marcavam nítidas diferenças entre si, inclusive quanto as formas particulares de organização coletiva e a articulação a outros movimen-

tos sociais, sobretudo o dos *trabalhadores rurais*, além da proximidade com a CPT.

Na trajetória histórica da Varjota, dois referenciais serviram como alternativas para sua mobilização social: a organização em *Comunidade* como *trabalhadores rurais* e os investimentos étnicos como índios Tremembé. Esses investimentos derivaram da convergência entre a normatização missionária e os referenciais étnicos que tinham ao seu alcance e puderam ser atualizados através da semântica da etnicidade Tremembé (VALLE, 1993; 1999). Assim, a mobilização étnica dos Tremembé da Varjota não se resumiu aos vínculos e referenciais da CPT, às relações com as outras Comunidades da região, à participação dentro do Sindicato e no PT. Foi através de seus próprios investimentos que os Tremembé da Varjota engendraram e averiguaram as possibilidades de mobilização étnica e da produção de formas culturais de significação indígena. Nesse sentido, a situação étnica da Varjota mostrou uma interessante duplicidade e complementariedade entre construção da etnicidade indígena e mobilização camponesa. Além disso, essa construção mostrava singularidades de sentido organizacional e ideológico, que os diferenciava dos outros Tremembé, como os da Almofala e do Capim-açu, que tratarei a seguir. A princípio, coincidia de uma organização pastoral-camponesa também se mobilizar em um perfil étnico indígena, sobretudo depois de ter conseguido o usucapião da terra.

12. Os missionários do CIMI e os membros da CPT passaram a atuar ao mesmo tempo na Varjota, o que não impediu a competição entre as formas distintas de normatização na Comunidade, mesmo se o discurso de ambos frisasse a importância da união e da organização comunitária através de reuniões. Os missionários tinham a vantagem de atuar na Almofala com os outros Tremembé, o que não era possível com a CPT, seja por fatores administrativos, pois a região ficava fora da área de atuação de sua diocese, mas também porque passaram a ser pressionados, inclusive com ameaças de morte, por parte de proprietários de terra. Os agentes da CPT reduziram muito suas práticas no final da década de 1980. De início, a atuação de missionários não causou desconfiança, talvez porque a questão indígena parecesse secundária para os proprietários de terra e seus aliados. Contudo, isso logo mudou. Na década de 1990, a principal missionária deixou de viajar para Itarema por conta das ameaças que sofreu.

Em 1992, a Funai formou um GT para identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé de Almofala. Assim, foi definida uma unidade espacial que se aproximava dos limites da antiga *Terra do Aldeamento*. A área proposta chegou a 4900 hectares, abarcando os dois lados do rio Aracati-mirim. Essa proposta foi decidida nas negociações entre os membros do GT da Funai e as lideranças indígenas, o que gerou insatisfação entre várias famílias Tremembé que não se sentiram contempladas pela exclusão de diversas áreas de terra. Mesmo assim, as situações étnicas de Almofala e da Varjota/Tapera passaram a convergir, apesar das formas diferentes de organização coletiva e mobilização étnico-política. Acredito que essa convergência decorra dos seus aproveitamentos particulares, de suas próprias interpretações do campo semântico da etnicidade, além dos investimentos políticos mútuos que começaram a se delinear a partir da atuação missionária no final da década de 1980.

A passagem do GT da Funai acirrou as posições contrárias à regularização da Terra Indígena Tremembé de Almofala, marcando objetivamente as divergências locais entre índios e grupos contrários à demarcação, inclusive a Prefeitura de Itarema. Em geral, os grupos dominantes, proprietários e muitos posseiros, alguns deles de alegada origem indígena, além da Prefeitura, questionavam a presença indígena na região. Estávamos, portanto, em contexto histórico bem diferente da década de 1980, quando o campo indigenista estava ainda em formação. A década de 1990 mostrou a emergência de novos casos de mobilização indígena por todo o Ceará, que constituiu um movimento mais amplo das diferentes etnias indígenas no estado (PINHEIRO, 2002; SILVA E AIRES, 2009; PALITOT, 2009; PALITOT, 2010; GOMES, 2012). Esse quadro de multiplicidade étnica ampliou-se significativamente diante do que

existia na década anterior.

Além disso, houve um período de refluxo das formas de mobilização política rural “camponesa” (de “trabalhadores rurais”) que caracterizaram a década de 1980, ainda que ela viesse a se reorientar aos poucos para o movimento dos Sem Terra. De algum modo, esse refluxo teve efeitos por toda a região que privilegiei nesse artigo. Assim, a própria força da organização sindical dos trabalhadores rurais de Itarema e até mesmo do Partido dos Trabalhadores, foi se desacelerando na última década, o que contrastava com o fortalecimento da mobilização indígena. A situação étnica da *Comunidade da Varjota* aponta muito bem para esse dilema, inclusive a filiação sindical passou a ser minimizada, mesmo com as acusações de corrupção e de despreparo da entidade em lidar com a questão indígena. Em paralelo, um processo contínuo de etnicização vem ainda transcorrendo à medida que as duas situações de Almofala e Tapera/Varjota passaram a unir interesses comuns diante da *luta* pela regularização da terra indígena de Almofala. É preciso salientar que a ação missionária ampliou-se para outras situações que não eram antes privilegiadas. Assim, áreas como a Batedeira e outras, na amplitude geográfica que consistia a Tapera, próximas, inclusive, das *Comunidades desapropriadas*, passaram a se mobilizar etnicamente como indígenas, quando antes elas não tinham nenhuma articulação com esse movimento étnico.

Talvez o mais importante a frisar agora, para se entender a coexistência de mobilizações sócio-políticas e de identidades plurais, sobretudo na situação étnica da Varjota, é como, dialogando aqui com Arruti (2006) e French (2009), as identidades em questão, tanto a de *assentado* como a de *indígena*, estão relacionadas à presença de entidades civis e agências governamentais, voltadas cada uma delas à uma determinada política, se

rural ou étnico-indígena, o que circunscreve a formação de sujeitos coletivos específicos. Mostrarei que não se resume exclusivamente a isso, mas certamente este é um efeito crucial do processo de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1998) que se produz por meio de políticas fundiárias, tanto da Funai como do Incra. Por conta disso, relações históricas, tanto sociais como culturais, que existiam entre famílias, pessoas e grupos que viviam na Tapera e suas proximidades, o que inclui a Varjota e as ditas *Comunidades desapropriadas*, foram sendo atravessadas por processos de diferenciação, singularizando paulatinamente quem era *assentado*, no caso das *Comunidades*, e quem era indígena, aqui no caso da Varjota. Foi assim que os significados que presenciei da existência da *Comunidade da Varjota* foram aos poucos sendo minimizados em relação à sua identificação como os **Tremembé da Varjota**, agora menos envolvidos com as questões e dilemas fundiários que acometiam as terras da “Comunidade” e muito mais inseridos com as questões da Terra Indígena Tremembé de Almofala. Até as ações civis públicas que tramitam judicialmente em contestação à regularização fundiária da Terra Indígena pela Funai, envolvem basicamente os Tremembé das duas situações. Como French muito bem colocou (2009,p:xv), grupos que eram relacionados entre si passam a se ver como diferentes¹³.

Contudo, há desdobramentos societários e culturais no mínimo curiosos, tal como a criação de Ponto de Culturana antiga *Comunidade* e atual área de *assentamento* da Miranda, que organiza “dramas”, o reisado, a dança do São Gonçalo e, inclusive, o torém, visto como uma “tradição” em razão da “descendência indígena” do assentamento. Os dramas eram uma das práticas culturais

tradicionais mais aludidas pelos Tremembé da Almofala (PINTO, 1976; VALLE, 1993). A dança de São Gonçalo e o reisado, que eram presentes na situação da Tapera e Varjota, passaram a ser consideradas, quando eu fiz pesquisa, como expressões culturais indígenas (VALLE, IBID). Em razão disso, poderíamos dizer que o *assentamento* da Miranda está se etnicizando como indígena?¹⁴

3. OS TREMEMBÉ DO CAPIM-AÇU/SÃO JOSÉ/ CÓRREGO DO JOÃO PEREIRA

Agora, veremos outra situação étnica que se configurou como indígena a partir da década de 1980. Esse caso vem reforçar ainda mais o tema da duplicidade, convergência e pluralismo entre formas de mobilização e alternativas societárias, cuja complexidade, tal como em Almofala e na Varjota, implica a existência de múltiplos parâmetros, não excludentes, de formação cultural e construção étnica. Trata-se da situação do São José e Capim-açu, locais que se avizinham a 18 quilômetros de Itarema. Em 1988, 1452 hectares de terra foram desapropriados pelo Incra, destinadas a 45 famílias de assentados. A situação ficava muito distante dos limites da *Terra do Aldeamento* e seus habitantes tinham contato muito residual com os Tremembé de Almofala e da Varjota, ao menos até o início da década de 1990. Portanto, qual seria a relação deles com os Tremembé?¹⁵

Segundo meus interlocutores na época, a história do Capim-açu pode ser resumida em três períodos. O primeiro, iniciado nos “três oito” (1888), seria a chegada da família Suzano em um lugar desabitado, fugindo da seca que alastrava a região. Grande parte dos assentados concordava

13. Para Oliveira Filho, o “processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)” (1999,p: 21).

que os antigos Suzano eram *da parte dos índios* de Almofala. Depois, a segunda fase se inicia por volta da década de 1920, quando chegou um imigrante italiano que pediu aos Suzano para abrir uma cacimba d'água para seu gado. Foi quando se iniciou *o tempo dos patrões*. As antigas famílias tornaram-se *moradoras* das terras da fazenda São José, o que gerou uma série de obrigações e restrições, que definiram o que se entende como um sistema de patronagem, tal como se verificava nas cercanias da Tapera e Varjota¹⁶.

Nesse período de controle das terras por fazendeiros, muitos conflitos eclodiram. Se muitos *moradores* foram expulsos, o conflito mais emblemático, além de relevante para as questões aqui propostas, ocorreu com a família Teixeira que se estabeleceu no Capim-açu em 1954, vindos de Mundaú, uma área litorânea do município de Itapipoca. Assim, não tinham relações de parentesco e amizade com as famílias Suzano e as demais oriundas de Almofala. Por não pagarem *renda* e nem trabalharem para o *patrão*, o fazendeiro Moacir Moura exerceu forte pressão contra os Teixeira. Na década de 1960, o caso chegou à justiça e os Teixeira foram despejados duas vezes seguidas. Deve-se acrescentar que o “caso” é notável como exemplo de conflito rural, pois ocorreu logo depois do golpe militar, envolvendo morte, violências, presença de capangas, além de ações judiciais até o ano de 1967, data do segundo e último despejo. O advogado dos Teixeira era uma das poucas figuras que defendiam os direitos de agricultores, sendo conhecido por sua participação em outros conflitos agrários no Ceará (BARREIRA, 1992).

Na década de 1980, algumas famílias começaram a contestar o fazendeiro, deixando de *pagar renda*, acirrando a tensão e a violência com o incêndio de roçados familiares; a destruição de casas de farinha; ameaças de capangas, etc. Um dos líderes, conhecido pelo apelido de Patriarca, buscou o apoio de agências governamentais, tal como o Incri, em Fortaleza, numa época que os direitos dos trabalhadores rurais estavam sendo afirmados. Conseguiu o suporte do recém-criado Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itarema, cujo presidente (veja tópico anterior) era oriundo da Varjota, pertencia às *Comunidades* e se identificava como indígena. Como ocorreu com muitas das *Comunidades* que se formaram no município, as terras do Capim-açu foram desapropriadas, em 1987, pelo Incri. Dentre os *cadastrados* para viver no *assentamento*, havia uma densa rede de parentesco entre as famílias Suzano e Santos, que viviam no local há gerações. Além deles, houve a reintegração de 6 grupos domésticos da família Teixeira, que voltaram a ocupar a faixa de terra onde viveram no passado, adjacente ao quintal de Patriarca. Permaneceram as famílias de antigos *moradores* da fazenda São José, inclusive vaqueiros e alguns dos capangas do fazendeiro. Percebe-se que o cadastramento feito pelos técnicos do Incri não levou em consideração as diferenças internas. Antigos moradores e vaqueiros foram *assentados* sem que suas trajetórias fossem avaliadas, o que logo provocou divergências entre os cadastrados. Assim, estavam os antigos perseguidores dos Suzano e dos Teixeira junto de suas vítimas em uma unidade sócio-política forjada por

14. <http://arteculturanaformagraaria.blogspot.com.br/2011/06/ponto-de-cultura-nos-artistas-da-vida.html>

15. A imissão de posse foi em 1989. Antes, a terra fazia parte do imóvel São José, que pertencia a família Moura. Em julho de 1991, a população era de 283 pessoas em 50 grupos domésticos.

Na fazenda São José era permitido que se plantassem as roças (mandioca, feijão e milho) de onde se subtraía o pagamento anual da renda da terra. A produção de farinha dependia do aviamento, da casa de farinha do patrão, o que correspondia ao pagamento de 40 a 50 litros de farinha por cada arranca de mandioca. Os moradores trabalhavam para o patrão dois dias de serviço nas suas roças. O serviço era pago e, as vezes, ultrapassava o regime costumeiro dos dois dias, de acordo com as necessidades do patrão.

mecanismos políticos externos da agência de regularização fundiária.

Dois relatos explicavam a desapropriação do Capim-açu, ambos convincentes e socialmente posicionados. Um deles, difundido por Patriarca, era que a terra tinha sido *liberta* pelos *direitos* dos índios. O outro sublinhava a gravidade do conflito agrário entre *moradores* e *patrões*. Era a explicação dos Teixeira, mas também a do Inca e dos demais agentes, sejam técnicos rurais ou membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, sem qualquer referência étnica. Ainda assim, os *cadastros* ficavam incertos ao explicar os motivos reais que levaram à desapropriação, tanto podia ser pela questão indígena, como devido ao conflito rural. Todavia, os fatos que envolvem a construção da etnicidade e a emergência de fronteiras étnicas giravam em torno de Patriarca, que era a pessoa que mais relevava a origem étnica, identificando-se como *índio*, além de dizer-se da *indescendência* dos Tremembé de Almofala. Do mesmo modo, afirmava que a maioria dos assentados das famílias Suzano e Santos era também *índigena*, divulgando isso para agências governamentais e a imprensa. Disseminava, então, elementos que caracterizam a semântica da etnicidade, ao contrário da maioria dos *assentados*. Eram poucas as pessoas, então, que seguiam Patriarca nos investimentos étnicos.

Com pouco tempo de desapropriação, surgiram divergências entre Patriarca e os Teixeira, o primeiro negando a origem étnica da família por *não terem nascido e se criado* no São José/Capim-açu, não tendo *indescendência* indígena, irrompendo o conflito interétnico entre as famílias *assentadas*. A questão étnica se elevou a um patamar que não havia antes, nem no “tempo dos patrões”, envolvendo a disputa entre pessoas sem nenhum contraste hierárquico: os assentados. De fato, surgiu a disputa por recursos como a terra, a vazante do rio, as matas e cajueiros, todos aces-

síveis depois da desapropriação, se não fosse o reassentamento dos Teixeira nas vizinhanças do grupo doméstico de Patriarca. O Inca teve um papel decisivo à medida que os reassentou e cadastrou os antigos *moradores e capangas* do fazendeiro. Além disso, a atuação do órgão fundiário teve efeitos políticos diretos, chocando-se com a liderança de Patriarca que privilegiava os *direitos dos índios*, explicitando uma alternativa ideológica. Vale destacar que o fator étnico não foi “criado” por uma única pessoa, o Patriarca, pois os vínculos étnicos já eram calculados por meio da reconstrução do passado por parte de certas famílias.

Opondo-se à prática e à ideologia fundiária do Inca, que relevava o conflito rural e a figura política dos *trabalhadores rurais*, com a qual os Teixeira se identificavam, Patriarca conseguiu apoio de outra entidade, a Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu, cuja trajetória institucional estava ligada às práticas assistenciais desenvolvidas na favela homônima, localizada na capital cearense. No início da década de 1990, o apoio da Comissão foi decisivo no fortalecimento interno de Patriarca como liderança indígena frente aos Teixeira, além de mostrar como a presença de múltiplos agentes e agências tornava mais complexa a situação étnica do Capim-açu/São José. Tanto o líder Tremembé como a Comissão passaram a demandar a presença da Funai a fim de mudar o caráter fundiário de *terra desapropriada* para outro, o de *terra indígena*. Além disso, os missionários que atuavam na Varjota e em Almofala tentaram iniciar seu trabalho na nova situação, esperando alcançar um consenso entre Patriarca, seus apoiadores e os Teixeira, mas se defrontaram com as práticas da Comissão do Pirambu. Havia uma dinâmica de forças em um campo político que se constituía diante dos Tremembé das várias situações étnicas, que ora se articulavam entre si, ora contrastavam em suas respectivas posições, buscando autonomia

política¹⁷.

Apesar do conflito prévio, não houve a formação de facções quando a fazenda estava sendo desapropriada. Foi preciso uma conjunção de forças internas que forjasse unidade e neutralizasse as divergências entre os moradores, causadas pelas ordens do fazendeiro. Mas a formação de facções tornou-se mais aparente enquanto eu fazia pesquisa de campo em 1991. De fato, o faccionalismo como fenômeno tem a capacidade de se definir e se dissolver ao largo de fatos, decisões e práticas políticas de pouca estabilidade, o que sugere flexibilidade societária (SALISBURY e SILVERMAN, 1977). Com a chegada das famílias Teixeira, o arranjo político interno foi modificado e Patriarca passou a ter mais oponentes. De início, ele mobilizou apoio dos Suzano e de seus parentes. Todavia, passado algum tempo, os investimentos étnicos de Patriarca foram sendo considerados desnecessários no contexto da nova realidade do *assentamento*. Os Suzano voltaram a reconsiderar sua inserção como *assentados*, não priorizando o *direito dos índios*. Assim, abrandou o antagonismo frente aos Teixeira, ficando restrito às acusações do líder Tremembé e seus poucos colegas de rede política. Por sua vez, os Suzano aproximaram-se dos Teixeira. Nesse sentido, outra ordem faccional se definiu ao longo do período que se seguiu à desapropriação. Além disso, reuniões políticas passaram a ser feitas a fim de reduzir a dinâmica faccional, tendo os Teixeira como seus principais organizadores, seguindo o padrão das CEBs¹⁸.

A situação étnica do Capim-açu/São José mostrou o choque de facções que tiveram suas feições modificadas, tanto em sua composição

como no conteúdo oscilante de seus “projetos”. Alianças e confrontos políticos foram articulados de acordo com as relações mantidas com as agências presentes e as possibilidades que podiam advir das posições assumidas. Assim, novas figuras sociais foram aos poucos sendo definidas, tais como os *cadastrados/assentados*, que se produziram com a desapropriação e a atuação do INCRA; o de *trabalhador rural*, seguindo a orientação da CPT e do Sindicato; ou o de *índio Tremembé* que foi investido, sobretudo, na liderança do Patriarca, pela prática da Comissão do Pirambu e depois, pela ação de missionários e da Funai, iniciada no final da década de 1990. Os conteúdos étnicos se concretizaram ao longo de várias formações faccionais, o que afetava seu alcance político, mobilizando pessoas em flutuações de altos e baixos, mas sempre encabeçadas pelo Patriarca.

Nos conflitos faccionais havia a confrontação de ideologias distintas, uma delas sublinhando a diferenciação interna dos *cadastrados* por sua origem étnica, familiar e de nascimento. A outra privilegiava os vínculos possíveis de serem construídos pela convivência de *trabalhadores rurais cadastrados*, aqui o fator étnico era minimizado diante da capacidade de organização comum, estimulada pelo Incra. Contudo, elementos e categorias semânticas de sentido étnico, podiam ser usadas por membros de grupos rivais, até mesmo o Patriarca como os Teixeira, embora esses marcassem tais significações de modo mais moderado. Quando fiz pesquisa, eles podiam falar da *Comunidade* e da necessidade de seus membros estarem unidos. Se as lideranças locais e suas facções usavam os mesmos termos, os sentidos e propósitos

17. A Comissão dos Direitos Humanos do Pirambu era uma entidade com projetos assistenciais voltados para famílias urbanas de baixa renda. Sua atuação como agência “indigenista” era muito frágil e bem polêmica. Uma pessoa ficou responsável mais diretamente pela atuação local, mas ela nunca tivera qualquer experiência missionária. Todavia, a Comissão tinha representantes da elite cultural cearense em sua equipe, que conseguiam mobilizar recursos econômicos e políticos que favoreciam Patriarca.

eram diferentes. Além disso, os Teixeira faziam relatos sobre os *índigenas*, tal qual seus rivais que se identificavam como *índios*. No entanto, acreditavam que os índios tinham vivido no passado e só restava sua *indescendência*, uma parte mais nova nos últimos tempos. Nessas afirmações, notava-se outra perspectiva ideológica onde a referência indígena era vista como um fato pretérito. Para os Teixeira e, depois, para a maioria dos *assentados*, a área desapropriada do São José/Capim-açu estava sob o controle do Incra e, portanto, não podia ser ocupada apenas por *índios*, tal como dizia Patriarca e seus companheiros:

Porque o seu Patriarca foi quem colocou esse negócio de índio. Isso está nos órgãos: os índios Tremembé! Mas ele diz assim: ‘que eles (os Teixeira) não são índio’. Ele diz! Mas isso é colocado pelo seu Patriarca. Porque ele não tem uma prova. Como se fosse possível, eu dava! Porque a minha bisavó foi pegada a dente de cachorro, da venta furada. Tapuia legítima. Meus avós, bisavó, tataravó... tá enterrada lá na Almofala. Agora, eu podia dizer! Mas isso aí, pra mim, eu acho que não tem futuro. Eu quero meus direitos. (Homem da família Teixeira, 12/07/1991).

Em síntese, a situação étnica do São José/Capim-açu mostrava características bem peculiares que contrastavam com o que percebi em Almofala ou na Tapera/Varjota. De fato, tal como expliquei, a mobilização política dos antigos moradores e empregados da fazenda São José aproximava-se das lutas dos *trabalhadores rurais* cearenses em meados da década de 1980. Contudo, os “direitos

dos índios” tornaram-se uma alternativa de mobilização societária, cujo sentido dependia dos usos que se faziam dos elementos do campo semântico da etnicidade Tremembé, que eram acessíveis aos membros das facções presentes na situação. Estes “direitos” distinguiram-se e, às vezes, mas nem sempre, polarizavam-se aos direitos dos assentados, evidenciando nítido antagonismo étnico. A principal liderança que privilegiava a especificidade étnica local, o Patriarca, foi aos poucos se envolvendo em novos confrontos internos, o que lhe deixou em posição isolada, circunscrevendo, em parte, a mobilização étnica. À distância, porém, fui sendo informado pelos agentes da Associação Missão Tremembé (AMIT) de que o quadro estava se revertendo, sobretudo através de sua própria atuação, que me parece ter sido decisiva.

No fim da década de 1990, o contexto político local evidenciava outros ordenamentos faccionais, que alinhavam-se e contrastavam em termos étnicos ou não. A Comissão de Direitos Humanos do Pirambu já não atuava mais na situação, abrindo espaço para os missionários da AMIT que iniciaram o mesmo tipo de trabalho que realizavam na Varjota, Tapera e Almofala. Em paralelo, algumas pessoas das famílias Teixeira, que antes rejeitavam a mobilização indígena, passaram a se definir como Tremembé, embora estivessem ainda na condição de *assentados* do Incra, o que não os impediu de solicitar a presença da Funai. Passaram a marcar nítido antagonismo com os *assentados* do Incra que tinham apoiado anteriormente o fazendeiro, chegando até a se aproximar de seu principal oponente, o Patriarca. Isso foi notado pelo antropólogo que coordenou o Grupo Técnico da Funai que conduziu estudos de identificação e de-

18. Aqui, cabe fazer um paralelo às questões discutidas por John Comerford sobre organizações camponesas nas últimas décadas (1999).

limitação de *terra indígena* em 1999, que mudaria o estatuto jurídico anterior de *assentamento* do Incra. De fato, o antropólogo Cristhian Teófilo da Silva percebeu o mesmo problema que eu tinha observado, qual seja, que as práticas das agências governamentais acentuaram ainda mais a dinâmica faccional interna (SILVA, 1999). Assim, o faccionalismo continuou a ser um grave problema. Até as famílias Teixeira rivalizavam entre si sobre a real validade das demandas étnicas.

Finalmente, a *Terra Indígena* Córrego João Pereira foi homologada por decreto de 5 de maio de 2003, tornando-se a primeira a ser completamente regularizada no Ceará. Não houve apenas a mudança fundiária de *assentamento* para terra indígena, mas outro nome passou a identificar o que era antes conhecido por São José/Capim-açu. Além disso, pode-se pensar em seu notável contraste diante das situações de Almofala e da Varjota, cuja terra indígena, delimitada em 1992 pela Funai e percebida como mais “tradicional” entre os Tremembé, está sendo contestada por ações judiciais. As lideranças Tremembé do Córrego do João Pereira têm mantido relativa autonomia diante da organização política dos Tremembé de Almofala e da Varjota. Contudo, o problema do faccionalismo ainda persiste. De novo, esse caso mostra como é difícil operar por perspectivas excludentes, quando lidamos com questões ditas “indígenas” e “camponesas”. Seria muito mais interessante pensar como os grupos e famílias assistidos por agências, tais como a Funai e o Incra, acabam por fazer seus próprios investimentos – étnicos ou não – de acordo com a organização social e os processos políticos internos. Como havia alternativas societais e ideológicas, potencializadas por agentes e agências variadas em seus conteúdos e perfis, as possibilidades de conflito eram constantes. Mas seria suficiente pensar que esse caso, tal como o da Varjota, foi derivado de um processo de territorial-

ização? Ou esses processos se articulam a outros, que merecem igual atenção?

4. ENCONTROS INUSITADOS: SINGULARIZAÇÃO, CONFLITO E EMOÇÕES

Peço a paciência do leitor para refletir sobre um evento, cuja descrição será etnográfica, a fim de pensar as possíveis alternâncias identitárias e de mobilização social dos Tremembé. Em fevereiro de 2008, estive de volta à Almofala a fim de realizar uma pesquisa que subsidiasse o laudo antropológico que eu esperava elaborar¹⁹. Depois de uma semana entrevistando índios e posseiros, soube que estava para acontecer uma visita de pessoas oriundas da Lagoa dos Negros. Fiquei bastante entusiasmado com a notícia, pois a Lagoa era muito referida em conversas e entrevistas que fiz com os Tremembé, na década de 1990, como também no relatório de identificação da Terra Indígena Córrego do João Pereira (SILVA, 1999). O lugar fazia parte da dimensão simbólica e espacial por onde os Tremembé se distribuíam, fazendo parte de uma amplitude diaspórica em que os índios tinham se espalhado a partir de Almofala. Chegou-se a dizer que, muitas vezes, o *torém*, tinha sido brincado (dançado) no lugar. Em seus relatos, havia a constante referência de que ali vivera João Cosme, grande curador, conhecido pelo trabalho com os encantados (SILVA, 1999; mais amplamente, ver ARRUTI, 1996; GRÜNEWALD, 2005; MURA, 2012), além de *sua origem dentro da Aldeamento de Almofala*, portanto da *parte dos índios*, repetindo os termos falados por meus interlocutores (VALLE, 1999). Ainda que eu tivesse circulado pelo município de *Itarema*, nunca visitei o famoso lugar, já que ficava bem distante do que teria sido a *légua em quadra* que formara o *Aldeamento*. Ao considerar que as situações étnicas

dos Tremembé de Queimadas, de São José e Buriti e da Batedeira estavam na ordem do dia quanto a novas *resistências* indígenas, cogitei que estava a presenciar outro caso de emergência étnica²⁰.

De antemão, devo explicar que a Lagoa dos Negros é um “assentamento de agricultores”, criado pela portaria 75 do Incra, de 22 de dezembro de 1997, composto, então, de 92 “unidades agrícolas familiares”²¹. Ao contrário de Almofala, Varjota e Córrego do João Pereira, não houve atuação missionária, nem intervenção da Funai na Lagoa dos Negros. Estaríamos diante de outro processo de transformação de um *assentamento* do Incra em *terra indígena*? Haveria mais uma vez a emergência étnica em um quadro social de *assentados*?

Foi certamente um evento inesperado, próprio da pesquisa etnográfica. Tendo a escola indígena como local do encontro, essa visita foi acertada pouco tempo antes e reuniu número razoável de lideranças Tremembé, especialmente dos que viviam próximos a Almofala, embora houvesse a presença de antigos dançarinos do *torém*. Mas foi o cacique João Venâncio e o pajé Luiz Caboclo que capitanearam a reunião, todavia outras lideranças interviram também. Além dos *índios velhos* e dos professores indígenas, muitos jovens e crianças ficaram a conversar à espera do pessoal da Lagoa dos Negros. Através de seus corpos, muitos Tremembé anunciavam práticas que iriam singularizar o encontro - colares, cocares, maracás, saias de palha davam o sentido étnico do momento. Essa apresentação visual elaborada contrastava com o que eu tinha visto na década de 1990. De fato, havia expectativa da visita, antes prenunciada nas conversas, que foi aos poucos se acentuando

até a chegada do caminhão, repleto de gente, em sua maioria crianças e adolescentes, levados por um grupo menor de homens e mulheres adultos²².

Contudo, o ambiente se anunciou austero e formal, sem mostrar uma dimensão cordial entre os grupos. Após as apresentações iniciais, soube-mos que aquela visita tinha sido sugerida por um médico, Dr. Manuelzinho, que tinha longa atuação política no município de Itarema. Para muitos dos meus interlocutores, ele era também da *parte* dos Tremembé, um indígena devido a seus antecedentes familiares. O médico não estava, porém, presente, o que suscitou críticas. Uma liderança declarou-se admirado com sua ausência, afinal não havia ali a “finalidade de descobrimento de nossas raízes de cultura indígena”? O pajé Luis Caboclo resumiu: “É um problema de vocação. O Dr. Manuelzinho é político, é médico”. Isso apresentava a própria questão das dinâmicas de poder e de autoridade no município de Itarema, além de reportar aspectos que aludiam a relações de clientelismo. O pajé não esqueceu de lembrar que o médico era também *índio*, embora não se identificasse, mas achava que ele estava incentivando as pessoas da Lagoa dos Negros a se “descobrirem” como *índios*. Com essas frases, dispôs o fio condutor daquela reunião e uma mulher acrescentou: “Não vejo nenhum brasileiro não ser *índio* (...) e não faço questão nenhuma de dizer que sou descendente. Eu sou é índia”. Se os Tremembé de Almofala foram bem explícitos, tivemos também a posição de seus visitantes. Um homem explicou que o médico lhes teria sugerido a visitar para “conhecer vocês”. Ele também queria “ver o torém”, dizendo-se estar “muito satisfeito de ver

19. Fui contatado pela Funai em Fortaleza para elaborar um laudo antropológico. Realizei 20 dias de pesquisa de campo em fevereiro de 2008. Depois, acabei sendo informado que meu nome tinha sido indeferido pelo juiz responsável pela ação civil pública, que tramita na Comarca de Sobral, por ser “parcial” devido à minha familiaridade com os Tremembé.

vocês, de ver a praia”. Uma mulher da Lagoa dos Negros apresentou-se como “agente de saúde” da comunidade e reforçou o que o médico teria dito: “Eu não tenho conhecimento. Viemos para conhecer”. Mas conhecer o quê?

Com o passar do tempo, a reunião tornou-se tensa com uma avalanche de perguntas sendo feitas aos habitantes da Lagoa dos Negros - se eles eram realmente do lugar, se todos ali se consideravam indígenas, se suas famílias provinham do antigo *Aldeamento*: “Vocês têm certeza se alguém migrou, que se aboletou por lá, saindo de Almofala? Vocês têm certeza que a origem de vocês é indígena ou não?” Timidamente, um homem chegou a dizer que se “reconhecia” como índio por conta de seu avô e bisavô, embora isso já fosse “distante”. Achava que era da “mesma aldeia”, só não tinha “intimidade”. Mas o cacique não demorou muito a perguntar de novo: “Qual o sentido de vocês? Qual a finalidade de vocês em respeito ao movimento indígena?” A resposta foi tímida. Eles estavam ali “a passeio, a lazer”. Para o cacique, isso não era, de fato, uma justificativa e afirmou: “Nosso objetivo é preservar a nossa cultura. Se vocês não têm

essa finalidade, então não vale a pena. Essa coisa tem sentido muito maior. (...) O *torém* tem um sentido. Não é carnaval, não é folclore... É exatamente o resgate da originalidade cultural de nós”. Em parte, mostrava-se a apropriação, aventada por antropólogos, do conceito de “cultura”, orientada por concepções singulares, historicamente definidas, mas reelaboradas pelo contexto presente²³.

Havia, porém, o movimento simultâneo de embate e aproximação produzido através das ações do cacique Tremembé, que chegou a dizer que, ao olhar os traços faciais das pessoas, achava que elas poderiam ser mesmo indígenas. Diversas vezes, os traços físicos foram aludidos pelos Tremembé, enquanto sabatinavam as pessoas da Lagoa dos Negros. De fato, ter “cara de índio” foi um elemento que cheguei a registrar em minha pesquisa sobre o campo semântico da etnicidade entre os Tremembé (VALLE, 1993; 1999,p: 322), pois o corpo consiste em um índice molar que serve na diferenciação étnica, corpo esse que se pensa como uma articulação de pessoas e tempos, que se associa ao passado e se projetava através de laços familiares para o presente (OLIVEIRA^o, 1999,p: 31). Desse

20. Uso propositalmente dois termos que se referem ao quadro atual de mobilização indígena no Nordeste. Na teoria da etnicidade, “emergência étnica” é uma categoria analítica usada em geral para entender a mobilização de grupos étnicos que teriam desaparecido. Em um contraponto indígena, estamos de fato presenciando um fenômeno de resistência, tal como afirmado no I Encontro Nacional dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial (Olinda, 15/19 de maio de 2003), que reuniu 35 povos indígenas. No evento, o representante da APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) afirmou que os “os povos indígenas têm consciência do que são; do que perderam e do que desejam encontrar”, questionando os relatórios de reconhecimento, chamados de “estudos de branco”, que eram realizados pela Funai. Segundo ele, não se deve pensá-los como emergentes, ressurgidos e sim como resistentes. Estamos diante dos agenciamentos propositivos do movimento indígena contra as formas de tutela e subordinação que historicamente afetaram os povos indígenas. Sobre o movimento indígena atual no Nordeste, ver Oliveira (2010).

21. Localizado no município de Itarema com uma área de 3.329 hectares, o assentamento (código SIPRA CE19600) originou-se da desapropriação das fazendas Volta e Lagoa dos Negros com fins de reforma agrária (decreto de 4 de agosto de 1997). Para a imissão de posse, ver Diário Oficial, n. 248, 23 de dezembro de 1997.

22. Além do cacique João Venâncio, estavam presentes as seguintes lideranças: o pajé Luís Caboclo da Varjota; Estevão Henrique da Taperá; Dona Zeza; Dona Maria Lídia; Nenen Beata; Maria Bela. Eu conhecia a maioria dessas pessoas desde 1988. Algumas dessas mulheres, participaram da formação do torém da década de 1970, quando houve a visita da equipe da FUNARTE/INF/SESI/CDFB (VALLE, 1993; 2005).

modo, foram feitas perguntas sobre as pessoas e famílias que tinham migrado para a Lagoa. O atual pajé Luís Caboclo indagou se alguém era parente do “pajé Cosme”, referindo-se ao “descobrimento” da lagoa pelo curador, se eles sabiam de histórias sobre Almofala, se “algum dos mais velhos falam dessas histórias”. Desse modo, ele fazia referência a uma figura histórica emblemática em termos étnicos, que poderia ser resgatada pelos presentes para que se reconhecessem (OLIVEIRA, 1999, p: 32; CARVALHO, 2011, p: 341). Um homem foi mais incisivo e disse que já conhecia Almofala, chegando a afirmar que seu bisavô era, de fato, o João Cosme, mas “o tempo passa e a gente se esquece”. Entrelaçou essa referência genealógica com sua própria trajetória de vida, o que coincidiu com uma longa discussão entre as pessoas, se elas tinham laços familiares com os índios de Almofala. Uma mulher comentou que era neta das Engrácias, conhecidas *índias velhas*. De novo, foi o bisneto do João Cosme que recuperou seus laços de parentesco com os Barros, a família dos antigos capitães de *índio de Almofala*. Contou que seu avô, o Chicute, carregava peixe da praia de Almofala até a Lagoa dos Negros, mas sem deixar de alertar: “nós viemos assim para conhecer mais de perto vocês”. Contudo, suas falas e relatos titubeavam e uma liderança Tremembé frisou que o que diziam era “sem finalidade, sem sentido”, mas seria apenas compreendido quando eles conhecessem sua “originalidade cultural” que, certamente, era conhecida e controlada pelos índios de Almofala. O cacique João Venâncio colocou, então, a

questão central, balizadora de toda a sabatina: “a finalidade de vocês seria a originalidade cultural?”

No encontro entre os Tremembé de Almofala e os “agricultores” da Lagoa dos Negros, recuperei a importância das práticas discursivas e das narrativas para se entender a semântica da etnicidade Tremembé, algo tão presente em minha pesquisa. Mas eram as lideranças Tremembé, que há mais tempo estavam envolvidas com a mobilização indígena, que faziam perguntas e colocavam questões, estabelecendo um crivo e uma forma de controle da tradição de conhecimento. Traziam à tona informações, histórias e relatos que eram compartilhados entre eles de modo sistemático e aproveitado em termos de uma política da tradição, passível de ser interpretada e reconhecida por muitos, mas não por todos, o que implica um controle diferenciado, ou seja, posicionado e distribuído, segundo Barth (2000b), da semântica da etnicidade. Assim, havia uma tensão evidente entre aqueles que conheciam e entendiam o saber indígena e aqueles que não conheciam e, portanto, eram colocados à parte e sob suspeita. O pajé chegou até a me apresentar como um “antropólogo” que poderia falar-lhes sobre os Tremembé, colocando-me como uma espécie de mediador cultural (MONTEIRO, 2006). Esse conflito de interpretações seria perceptível loquazmente através das falas, comentários e perguntas, que geravam algumas respostas e, sobretudo, silêncios embaraçados entre os visitantes. Assim, o encontro beirou o conflito, redundando em uma singularização estabelecida taticamente pelos Tremembé da Almo-

23. Para isso, ver Oliveira (1999) e Bartolomé (2006). Além disso, notem a diferenciação do torém frente ao folclore, posicionando-se ao contrário das visões que imperaram no Ceará até a década de 1970 (SERAINÉ, 1955; NOVO, 1976; PINTO, 1976; VALLE, 1993; 2005).

fala, que não estavam apenas se colocando diante dos seus visitantes, mas ainda se posicionando diante do médico que os encaminhara.

É preciso salientar que a singularização dos Tremembé não podia prescindir da dança do *torém*, que foi apresentada ritualmente aos visitantes da Lagoa dos Negros ao cair da tarde. Segundo as palavras do cacique João Venâncio, era importante estimular aos neófitos o que era realmente o “movimento indígena” para que aquela viagem tivesse “algum sentido” para eles: “É preciso que nós conheça a história de nosso povo... A história da raiz cultural de vocês. Aprofundem a história verdadeira de vocês”. Ao longo do século XX, o *torém* foi *brincado* entre os Tremembé ou dançado para inúmeras pessoas e *públicos de fora*, ‘encantando’ religiosos, políticos, artistas e os pesquisadores mais variados, de folcloristas a antropólogos (VALLE, 1993; 2005). Ao considerar a força de sua ‘raiz cultural’, segundo os termos do cacique, o *torém* podia ter uma dimensão tanto étnico-política como pedagógica. Depois da longa e tensa reunião com seus visitantes, atravessada que foi por um complexo jogo emocional que alternava entre um tom verbal mais forte e o jocoso, respectivamente disposto pelo cacique e pelo pajé Tremembé, a dança do *torém* permitiu que se atenuasse o embaraço passado pelas pessoas da Lagoa dos Negros. Sem dúvida, era um *torém* feito para *fora*, tal como os diversos públicos que assistiram a dança no passado, mas seu objetivo era outro, o de tornar aqueles (ainda) estranhos como parte de dentro, parafraseando os Tremembé na diferenciação que fazem entre gente de *dentro* (índios) e de *fora* (não índios; VALLE, 1993; 1999). Através da dança-ritual, a experiência da etnicidade seria vivenciada de modo pedagógico (VALLE, 1993), mas garantindo a defesa de “um pertencimento social carregado de conteúdos afetivos” (BARTOLOMÉ, 2006: 56). O controle de uma tradição

cultural envolve um sentido emocional evidente, cuja dimensão peculiar expressava-se pela própria prática corporal, sendo reconhecida através da participação. De fato, a experiência da etnicidade poderia se incorporar como uma memória-hábito (CONNERTON, 1999: 101). Ao ser dançado, o *torém* se reconstruía em sua própria performance, retomando elementos estruturais centrais de sua ritualização: as cantigas, a coreografia, sua ordenação espaço-temporal (VALLE, 1993; 2005). Mas recriou sua singular historicidade no evento, aquilo que possibilitava agregar elementos novos e experienciais, o que não deixava de lado o sentido pedagógico, próprio de pessoas e grupos que organizam e controlam uma tradição cultural²⁴.

Essas visitas, os contatos e as trocas entre índios e seus “parentes” desgarrados foram já apontadas por uma série de estudos que verificaram a extensa rede de apoio social, cultural e político, que contribuiu para a mobilização e as reelaborações culturais mais recentes entre povos indígenas do Nordeste (SAMPAIO, 2011; BASTISTA, 1992; GRÜNEWALD 1993; MARTINS, 1993; ARRUTI, 1996; SILVA, 2007; PALITOT, 2010; ALBUQUERQUE, 2011; GOMES, 2012). Através da “cultura como viagem” (CLIFFORD, 1992,p:103), esses contatos e as trocas que se desenrolamanunciam a existência de uma dinâmica de aprovação e legitimação de um sentido visto como autêntico, reafirmado, contextualmente, que precisa ser apresentado para aqueles que estão dispostos a *conhecer*, a *resgatar* sua *originalidade cultural*. O evento descrito não acena apenas para possibilidades diferentes de mobilização social, nem só a coexistência de identidades plurais, mas sugere que os Tremembé estão em um complexo e contínuo processo de vir a ser, tal como eu intuía no início da década de 1990 (VALLE, 1993), o que implica lidar com um conjunto amplo, mas delimitado em suas possibilidades, de investimen-

tos sociais, tradições culturais e estratégias de mobilização política. Mostrou ainda a convergência histórica entre situações étnicas diferenciadas, que depois de muitos rearranjos políticos se aproximaram: os Tremembé de Almofala e os da Varjota, não mais como *Comunidade* e sim como uma unidade diante de pessoas de fora, talvez indígenas como eles.

Certamente, essa digressão tem o propósito de elucidar como a etnicidade depende de uma experiência, cujo sentido deve ser construído e vivido em sua própria realização, em sua prática. Quando o cacique Tremembé frisou a importância de *conhecer* (a história, a raiz cultural, o torém), ele indicava que seria possível reviver pedagogicamente aquilo que não se conhecia muito bem, que ainda era “sem sentido”, como se fosse preciso uma “viagem da volta”, conforme a metáfora usada por Oliveira (1999). Todos os fatos ocorridos naquela tarde, da reunião ao *torém*, poderiam ser agenciados depois pelos visitantes da Lagoa dos Negros, talvez como “lideranças peregrinas” (ARRUTI, 1996, p: 81), que estariam em condições efetivas de “resgatar a originalidade cultural” dos Tremembé. Era como se os visitantes da Lagoa dos Negros estivessem “em busca da realidade”, tal como foi notado por Silva (2007) em seu trabalho sobre a emergência étnica dos índios Eleotérios do Catu (Rio Grande do Norte), outro caso sensível de etnogênese no Nordeste contemporâneo. Mas era evidente que havia certa decepção entre as pessoas que saíram do *assentamento* da Lagoa dos Negros, pois talvez essa “realidade”, essa

“volta” não fosse tão fácil de ser feita, exigisse um investimento que poderia, esse sim, implicar certas perdas. Talvez não fosse possível conciliar tudo a que se merece e fosse necessário, ainda mais, optar por um caminho e não outro. Ao invés de enfocar um plano mais abrangente de ação social, busquei alertar, ao descrever esse encontro, para os efeitos imediatos, intensos, tanto social como simbólica e afetivamente, ao se lidar com alternativas de mobilização sócio-política e os paradoxos das identidades plurais. Além disso, eu nunca tinha observado tal modo de *provação étnica* entre os Tremembé. Uma coisa é considerar o controle da tradição, outra é tratar da avaliação preliminar de um grupo como indígena, ou não, pelos próprios índios. Segundo Albuquerque (2011: 231), isso aconteceu também com a dança dos *praiá*, dos Pankararu (PE), cujo controle da tradição implicou uma série de negociações para que ele fosse realizado pelos Pankararu de São Paulo (SP), fora de seu contexto de origem, o que gera, segundo ele, o próprio “paradoxo da autenticidade”²⁵.

5. ÚLTIMAS PALAVRAS

Enfocando as formas de mobilização social e política dos índios Tremembé e de outras coletividades, sobretudo os *trabalhadores rurais*, em sua complexidade histórica, este artigo aponta para a premência de se considerar diversos níveis de determinação, várias articulações e escalas (BENSA, 1998), que forjam as identidades, pro-

24. Segundo o autor: “As práticas corporais de uma espécie culturalmente específica envolvem uma combinação de memória cognitiva e da memória-hábito. A execução adequada dos movimentos contidos no repertório do grupo não só recorda aos atores os sistemas de classificação que o grupo considera importantes, como exige também o exercício da memória-hábito” (CONNERTON, *ibid*:101). Parece que isto se cumpriu no torém dançado para os visitantes da Lagoa dos Negros. A pesquisa de Vera Mata sugere questões comuns. Para ela, o Ouricuri dos XukuruKariri serve como “modelo simbólico para a reencenação contínua da etnicidade” (MATA, 1989 p: 208). Do mesmo modo, é isso que Albuquerque evidencia sobre a dança dos *praiás* (ALBUQUERQUE, 2011 p: 301).

duzidas pela interseção de diversos planos sociais e ordens culturais. Um desses níveis seria o processo de regularização fundiária que seria implicado, a territorialização, envolvendo as práticas e agenciamentos de ordem política, promovidos por agências governamentais e outros setores institucionais que afetam sensivelmente o campo indigenista, postulando identidades fixas. Outro nível seria aquele das interações e dinâmicas societárias, que se engendram através de contextos mais delimitados em que índios, trabalhadores rurais, seus interlocutores e seus antagonistas atuam entre si. Aqui, a complexidade identitária é outra, afeita a fronteiras abertas, ambivalências e pluralidades. É claro que essas escalas ou níveis são construídos analíticos, pois os agentes se intercambiam, passando de uma escala/nível para outra/o, tanto índios como agricultores, tanto agentes governamentais como missionários e pesquisadores estão atuando tanto lá como cá, em seus múltiplos lócus, gerando efeitos paralelos, simultâneos e convergentes entre si. As situações étnicas de Tremembé se consolidam enquanto figurações que se singularizam através da articulação de processos e agentes históricos em vários níveis, planos e escalas sociais.

Acompanho os autores que estudam as lutas e política de “reconhecimento” (ARRUTI, 2006; FRENCH, 2009), pois concordo que os processos de mobilização indígena e camponesa, apresentados nas situações étnicas de Tremembé, podem explicar como certas situações acabam por se aproximar ou distanciar das categorias a que estão associadas, se étnicas ou estritamente “rurais”. Para os Pankararu, Arruti (1996) mostrou como a relação tutelar, definida historicamente com o SPI e a FUNAI, gerou efeitos nas próprias formas de contraste identitário e na diferença entre formas de mobilização política. Como órgão governamental, a agência indigenista constituía-se no “entrave”,

segundo os líderes rurais, de fortalecer relações entre trabalhadores rurais e índios. Ao tomar as situações de Tremembé, mas talvez possa incluir aqui os indígenas de Crateús (PALITOT, 2010), esse contraste não era tão operante e excludente. De fato, a mobilização de trabalhadores rurais e indígenas passou por um impulso simultâneo, muitas vezes estimulado por agentes religiosos (da CPT ou missionários), cuja mediação cultural se incumbia de fortalecer as relações de complementaridade entre *lutas*, demandando ações concretas do governo para fins de regularização fundiária, tanto de terras de assentamento, por pressões diretas ao Incra, como de terras indígenas, quando a Funai ainda não atuava no Ceará. Não é por menos que da *Comunidade da Varjota*, considerada modelo ideal da CPT de Itapipoca, surge uma forte mobilização de *trabalhadores rurais*, que eram sindicalizados e filiados ao PT, mas não deixa de, ao mesmo tempo, acionar a questão étnica, do direito à *Terra do Aldeamento*. Isso se sobressai no trecho de entrevista que citei, mesmo sendo ele formulado por uma liderança que se definia, ao mesmo tempo, como *trabalhador rural* e Tremembé. Isso também se verificou na situação do Capim-açu/Córrego do João Pereira em que, também uma liderança Teixeira, comprometida, que estava com a luta pelos *direitos* dos agricultores/*assentados*, não deixava de se identificar, em razão de seus laços familiares, à presença indígena em Almofala. Talvez a historicidade dos processos sociais que estão sendo investigados mereça ser privilegiada, considerando contextos, relações, grupos e agentes envolvidos. Ainda mais, uma historicidade que deveria ser destacada pela prática etnográfica ao invés de iniciarmos a pesquisa com um conjunto pré-definido de categorias de diferenciação, a mais comum delas, o contraste naturalizado entre índios e camponeses ou seus derivados (agricultores, posseiros, regionais, etc). Como muito bem

afirma Arruti: “Como objetos de observação, *pertencimento e identidade* não estão separados por uma linha conceitual, mas por processos e situações matizadas” (1996). Não estou tratando com tipologias sociais, muito menos com categorias estanques, cristalizadas ou uniformes em si mesmas, encontradas de maneira fixa no mundo dito “real”. Elas, assim, se constituem apenas em razão dos contextos e situações particulares, que dependem da configuração dos grupos e dos agentes em suas relações de força em um campo social e político²⁶.

Além disso, como pensar nas possibilidades de articulação entre situações que antes mal se reconheciam como similares etnicamente? Talvez seja mais lícito pensar em diferentes correntes culturais, seguindo Barth (2000b), que podem se afinar a projetos e ideologias políticas específicas, criando alternativas para os grupos sociais, se eles se definem histórica e contextualmente como “indígenas” ou “trabalhadores rurais”. Se caracterizadas como tradições de conhecimento, elas também devem ser entendidas como idiomas distintos, muitas vezes em disputa, longe de qualquer convergência mais simples, mas permitindo alternativas disponíveis historicamente, mas nem sempre combináveis, aos agentes e grupos sociais em interação. Há coexistência de mobilizações, ideologias, tradições culturais e identidades, mas elas não operam de acordo com uma relação de causa/efeito de uma sobre a outra. De fato, autonomia e singularização são características das situações étnicas pesquisadas, o que impede supor uma coerência societária e cultural absoluta. Para

Barth, “as pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica (2000b,p: 123)”.

Pensar as situações étnicas Tremembé impõe compreensão dos processos históricos sempre renovados, tal como destaquei com a “emergência” de novas situações, que conjugam, de maneira variada, dependendo das situações a que se aborda, categorias sociais singulares em termos contextuais e situacionais: *indígenas, trabalhadores rurais, assentados*, portanto identidades que se tornam compreensíveis, operáveis e assumidas desde que esses idiomas e tradições de conhecimento possam ser igualmente operantes e legítimos, mas ainda questionáveis, colocados em oposição. Não se trata de pensar em alternativas livres de impasses, entraves e constrangimentos, sem lidar com as relações de poder em seus efeitos mútuos. Os processos de territorialização geram efeitos de circunscrição e exclusão de certas tradições em favor de uma específica, por exemplo a indígena em contraste à “camponesa”.

Mas pode ser instigante pensar como as tradições de conhecimento acabam sendo operadas e apropriadas para legitimar e dar credibilidade, autorizando, portanto, certas demandas de mobilização étnica. Pode-se dizer que seu contrário é igualmente possível. O controle do conhecimento sobre valores, ideias, relatos e narrativas que compõem o campo semântico da etnicidade-

25. Albuquerque tem posição crítica sobre a idéia de autenticidade, que contribui para a estigmatização e violência contra os índios na sociedade brasileira: “O paradoxo da autenticidade “moderna” que os indígenas vivenciam atualmente no Brasil é que para “continuarem indígenas” essa população tem de criar de forma autônoma os mecanismos de acesso aos códigos da sociedade nacional a fim de impor seus direitos e manter a integridade de seu território e sociedade, concomitantemente esse processo é desencorajado e criminalizado através de atalhos jurídicos e da violência simbólica que atualiza o poder tutelar principalmente pelo discurso midiático e do chamado senso comum que privilegia o “índio” da tutela e negligência o empoderamento indígena com sua presença nos campos nacionais de tomada de decisão” (ALBUQUERQUE, 2011,p: 15).

implicaria diferenciações e hierarquização entre índios e “não índios”, inclusive aqueles que pretendem também iniciar certo investimento étnico, tal como me pareceu no caso dos *assentados/agricultores* da Lagoa dos Negros. Em trabalho recente, Cláudia Mura sugere questões similares entre os Pankararu, quando ela afirma que a “posse dos ‘conhecimentos do tronco’ demonstraria uma menor distância dos antepassados e também um nível mais baixo de ‘mistura’, elementos estes que determinam o status mais elevado em relação às pontas de rama” (MURA, 2012: 38). Está em questão o problema do controle, dos usos e da gestão das tradições de conhecimento que se reproduzem contextualmente através do campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993). De certo modo, a questão da experiência da etnicidade teria uma dimensão reflexiva e emocional, mas articulada à uma dimensão política, quando essa experiência é vivenciada através de interações que justifiquem diferenças entre grupos, quais sejam, aqueles que mais conhecem a tradição e aqueles que ainda estão por conhecer ou precisam de estímulo para retomar aquilo que foi esquecido.

Ao tratar das memórias camponesas, Regina Novaes explica que certos contextos podem indicar uma “conjuntura favorável para a emergência das memórias marginalizadas” (2001, p: 245). Com a “viagem da volta” (OLIVEIRA²⁶, 1999), então, o que se passa a lembrar? O que se quer esquecer, o que se deixa para trás? O que se investe, o que se ganha? Não se trata de uma simples questão de “perda” ou “ganho” cultural, mas aquilo que se lembra ou se esquece tem implicações e efeitos di-

retos sobre o tempo presente. Pessoas, grupos e relações podem ser reconsiderados de outros modos. O que se esquece é aquilo que também se evita em termos das relações, das convergências e mútuas acomodações entre índios e os outros grupos sociais que interagem com eles – com a mobilização étnica pode se deixar para trás um conjunto de relações com *trabalhadores rurais, agricultores, posseiros*, tal como notei em meu trabalho e aparece, se estou correto, em outros estudos (ARRUTI, 1996; 2006; FRENCH, 2009; MURA, 2012). Em resumo, isso depende de uma dimensão histórica a envolver agentes e grupos entre si, além da coexistência de tradições culturais, a pluralidade de referenciais, de múltiplas modalidades de categorização.

Pensando, ao menos, o Nordeste brasileiro, sabemos que há um amplo conjunto de similaridades, talvez seja melhor falar de intercessões, entre indígenas e *trabalhadores rurais/agricultores*, que vão das atividades econômicas (consumo/produção/comercialização), às práticas sociais, culturais e religiosas, característica de suas vivências históricas na região. Voltamos à ordem monocórdia do acomponesamento e da integração? Ao contrário, estou apenas recuperando um dilema que os estudos de etnicidade anunciam. Segundo Marcos Albuquerque (2011), a “autenticidade” envolve um verdadeiro “paradoxo”. De algum modo, acontece que os índios do Nordeste possam estar social e culturalmente muito próximos aos *trabalhadores rurais* e posseiros com quem compartilham experiências, historicidades e mobilizações, o que lhes acarreta a pecha de aculturados, confrontados

26. Vale citar Arruti: “por pertencimento, [entendo] as formas pelas quais as classificações sociais e culturais fornecem um quadro de referência e de possibilidades de inclusão classificatória, círculos mais ou menos frouxos de reconhecimento, de semelhanças e afinidades objetivas, enquanto por identidade nomearíamos as formas pelas quais essas classificações são acionadas politicamente, transformando o simples recorte classificatório numa categoria social com força de mobilização, levando a um engajamento subjetivo. Trata-se da distância entre identificar-se com e o identificar-se como (1996).

com um conjunto restrito de “sinais diacríticos”, o que lhes impõem o “preconceito de autenticidade”. Ainda assim, os índios acabam por potencializar intensamente suas tradições culturais a fim de singularização, um processo contínuo e incessante de reelaboração cultural (OLIVEIRA^o, *ibid*), mesmo se encarando as pressões de construção da indianidade, de um senso comum da etnicidade que seria esperado e pressuposto pela Funai e demais agências da administração pública, mesmo pesquisadores, missionários e artistas. Segundo Bartolomé (2006, pg. 59): “Os códigos simbólicos e de conduta dinamizados nas etnogêneses só podem ser efetivos caso coincidam com a experiência cultural da coletividade de participantes”. Podemos pensar que tradições de conhecimento possam coexistir, se associar e se reelaborar, mesmo aquelas que não seriam entendidas como indígenas, mas acabam sendo indigenizadas, ampliadas em sua singularização. Entendo, assim, que a experiência da etnicidade pode ser implicada através das mais diversas tradições e práticas culturais, tais como a Dança do São Gonçalo, do Reisado, as romarias católicas, mesmo que elas não sejam vistas de modo ortodoxo como indígenas, enquanto elas permitam o sentido de “pertencimento” que Bartolomé (2006) e Arruti (1996) sustentam. Através da experiência da etnicidade, aquela dimensão política do contraste interétnico se apresenta por seu lado inseparável, indivisível das emoções e conteúdos afetivos que explicam, mesmo se situacionalmente, certos pertencimentos e não todos. Aqui, as interseções e coexistências dos diversos planos sociais, das ordens culturais e das identidades plurais se aproximam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, MARCOS A. S. O regime

imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo. Tese (Antropologia Social). Florianópolis: UFSC. 2011.

AMORIM, PAULO M. Índios camponeses (Os Potiguara da Baía da Traição). Revista do Museu Paulista, vol. XIX. 1970/1971.

AMORIM, PAULO M. Acomponesamento e proletarização dos povos indígenas do Nordeste. Boletim do Museu do Índio, 8 (15): 57-94. 1975.

ARRUTI, JOSÉ M. O Reencantamento do Mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ. 1996.

ARRUTI, JOSÉ M. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Baruru: EDUSC. 2006.

ATHIAS, RENATO (org). Povos Indígenas de Pernambuco. Recife: Editora da UFPE. 2007.

BARREIRA, CÉSAR. Trilhas e Atalhos do Poder: Conflitos Sociais no Sertão. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora. 1992.

BARRETTO F^o, Henyo T. Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1992.

BARTH, FREDRIK. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: TomkeLask (org.). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000a.

BARTH, FREDRIK. A análise das culturas nas sociedades complexas. In: TomkeLask (org.). O

- guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000b.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In *Mana*, 12 (1): 39-68. 2006.
- BATISTA, MÉRCIA R. De Caboclos de Assunção a índios Truká. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1992.
- BENSA, ALBAN. Da microhistória a uma antropologia crítica. In: Jacques Revel (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. O Índio e o mundo dos brancos. Brasília: Ed. UNB. 1981 [1964].
- CARVALHO, MARIA ROSÁRIO. De índios ‘misturados’ a índios regimados. IN: Carvalho, M. R.; Reesink, E.; Cavignac.J. (orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Natal: Ed.UFRN. 2011.
- CARVALHO, MARIA ROSÁRIO; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. Negros e índios e índios e negros: introdução. In: _____. (orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Natal: Ed.UFRN. 2011.
- CLIFFORD, JAMES. *Travelling Cultures*. In: Lawrence Goldberg, Cary Nelson e Paula Treichler (eds.). *Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- COMERFORD, JOHN C. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1999.
- CONNERTON, PAUL. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta editora. 1999.
- CUNHA, M. C. DA. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FRENCH, JAN HOFFMAN. *Legalizing Identities: becoming black or indian in Brazil’s Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 2009.
- GOMES, ALEXANDRE O. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*. Dissertação (Antropologia). Recife: UFPE. 2012.
- GRÜNEWALD, RODRIGO. *Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da serra do Umã*. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1993.
- GRÜNEWALD, RODRIGO. *Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste*. Recife: Fundaj/ Editora Massangana. 2005.
- GRÜNEWALD, RODRIGO. *Legitimidade étnica no encontro entre índios e negros*. In: Carvalho, M. R.; Reesink, E.; Cavignac.J. (orgs.). *Negros no mundo dos índios*. Natal: Ed. UFRN. 2011.
- MARTINS, SILVA A. C. *Os Caminhos da aldeia: índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais*. Dissertação (Antropologia). Recife: UFPE. 1993.
- MATA, VERA C. *A Semente da Terra: Identidade e Conquista Territorial por um grupo indígena in-*

- tegrado. Tese (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1989.
- MONTERO, PAULA. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: ____ (org.). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo. 2006.
- MURA, CLAUDIA. “Todo mistério tem dom!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 2012.
- NOVAES, REGINA. Lembranças camponesas: repressão, sofrimento, perplexidade e medo. In: Neide Esterci et ali (orgs.). Fazendo Antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: DP & A. 2001.
- NOVO, JOSÉ SILVA. Almofala dos Tremembés. Itapipoca: /s.n./. 1976.
- OLIVEIRA, KELLY E. Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência daAPOINME. Tese (Antropologia). Recife: UFPE. 2010.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco. Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal estar na antropologia. In: Cadernos do Leme, vol.1, n.1. Campina Grande. 2009.
- OLIVEIRA JR, Gerson. Torém. São Paulo: Anna-blume. 1998.
- PALITOT, ESTEVÃO (org.). Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.
- PALITOT, ESTEVÃO M. Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Tese (Sociologia). João Pessoa: PPGS/UFPB. 2010.
- PINHEIRO, JOCENY DE D. (org.). Ceará: Terra da luz, Terra dos Índios: história, presença, perspectivas. Fortaleza: Ministério Público Federal/FUNAI/IPHAN. 2002.
- PINTO, ALOYSIO A. (coord.). Relatório do Grupo de Trabalho: Levantamento Folclórico no Litoral do Estado do Ceará. mimeo. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF/SESI/CDFB. 1976.
- PITT-RIVERS, JULIAN. Friendship and Authority. In: The People of the Sierra. Chicago: The University of Chicago Press. 1971.
- PRADO, REGINA. Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 1977.
- RIBEIRO, DARCY. Os índios e a civilização. Petrópolis: Vozes. 1977 [1970].
- RINALDI, DORIS. A Terra do Santo e o Mundo dos Engenhos. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.
- SÁ, Laís Mourão. O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense. Dissertação (Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 1975.
- SALISBURY, RICHARD E SILVERMAN, MAR-

- ILYN. (eds.) *A House Divided? Anthropological Studies of Factionalism*. Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, 1977.
- SAMPAIO, JOSÉ A. L. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil: o caso Kapinawá. In: *Cadernos do Leme*, vol 3 (2): 88-191. 2011 [1986].
- SERAINE, FLORIVAL. Sobre o Torém. In: *Revista do Instituto do Ceará*, LXIX. Fortaleza. 1955.
- SIDER, GERALD. *Lumbee Indian Histories: Race, ethnicity, and indian history in the Southern United States*. New York: Cambridge University Press. 1993.
- SILVA, CRISTHIAN T. DA. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação*. Grupo Técnico. FUNAI. 1999.
- SILVA, CLAUDIA M. MOREIRA DA. “Em busca da realidade”: a experiência da etnicidade dos Eleotérios (Catu/RN). *Dissertação (Antropologia Social)*. Natal: PPGAS/UFRN. 2007.
- SILVA, Isabelle B. P. O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: João Pacheco de Oliveira (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2011.
- SILVA, ISABELLE B.P.; AIRES, Max M.P. (orgs.). *Direitos Humanos e a questão indígena no Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária. 2009.
- SILVERMAN, SYDEL. Patronage and Community-Nation Relationship in Central Italy. In: S. W. Schmidt (ed.) *Friends, Followers and Factions*. Berkeley: University of California Press. 1977.
- SOARES, LUIZ EDUARDO. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro: Zahar. 1981.
- VALLE, CARLOS GUILHERME O. *Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará*. *Dissertação (Antropologia Social)*. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro. 1993.
- VALLE, CARLOS GUILHERME O. *Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará*. In João Pacheco de Oliveira (org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED. 1999.
- VALLE, CARLOS GUILHERME O. *Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo*. In: Rodrigo Grünewald (org.). *Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Mas-sangana. 2005.
- VALLE, CARLOS GUILHERME O. *Terras, Índios e Caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (século XIX)*. In: João Pacheco de Oliveira (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2011.

Raízes

v.33, n.1, jan-jun / 2011

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

ILHA DE ARITINGUI: SOCIOGÊNESE E TERRITORIALIZAÇÃO DE UMA COMUNIDADE TRADICIONAL RIBEIRINHA

Rodrigo de Azeredo Grunewald

RESUMO

Este artigo trata da sociogênese e da territorialização da comunidade tradicional ribeirinha da Ilha de Aratingui, situada no município de Rio Tinto (PB), examinadas a partir de uma perspectiva diacrônica e a partir de conflitos com empresas do ramo do agronegócio açucareiro e, mais recentemente, da carcinicultura. Fica aqui em evidência como, a partir de um alinhamento com os órgãos ambientalistas, a identidade de comunidade “tradicional” se alavanca como uma alternativa política e social no meio rural do litoral da Paraíba.

Palavras-chave: Sociogênese, Territorialização, Comunidade Tradicional

ARITINGUI ISLAND: SOCIOGENESIS AND TERRITORIALIZATION OF A RIVERSIDE COMMUNITY.

ABSTRACT

This article deals with sociogenesis and the territorialization of the traditional riverside community of Aratingui Island, sited at the city of Rio Tinto (PB), viewed from a diachronic perspective as well as from conflicts with companies in the fields of sugar agribusiness and, more recently, shrimp farming. It is hereby discussed how, from an alignment with environmental agencies, the identity of the “indigenous” community levers itself into a political and social alternative within the rural areas of the Paraíba coast.

Key words: Sociogenesis, Territorialization, Indigenous Community.

Rodrigo de Azeredo Grunewald. Doutor em Antropologia Social (UFRJ), Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFCG). Email: grunewald@ufcg.edu.br.

INTRODUÇÃO

Este texto apresenta o caso da sociogênese e territorialização de uma comunidade tradicional. Ao fazer isso não se alavancam aqui novas posturas teóricas, mas toma-se por objetivo fornecer um background empírico (um exemplo) a se somar a outros, possivelmente semelhantes, a fim de se refletir veios interpretativos (ou epistemológicos) para nuances (formais e informais) que processos judiciais como o aqui descrito possam assumir.

Trata-se aqui, mais especificamente, de um processo de mudança permanente de moradores de um *sítio* para uma área, até então utilizada apenas para exploração temporária dos recursos naturais e que não era considerada viável para moradia. Tal mudança se dá de maneira conflituosa, como conflituosas têm sido também as relações com as empresas vizinhas que continuamente ameaçam uma territorialidade conquistada, quer tentando se apossar de parte do território, quer poluindo o meio ambiente.

Aqui estarão em evidência, numa perspectiva diacrônica, desde a ocupação da região para o agronegócio, passando pelo alinhamento político dos moradores aos órgãos ambientalistas, optando por se constituírem como “comunidade tradicional”, até uma disputa judicial presente sobre uma porção de terras no interior da territorialidade da comunidade.

Antes de partirmos para a descrição em pauta, vale indicar pontualmente a compreensão de algumas categorias que serão usadas no curso da narrativa para que o leitor tenha referências mínimas sobre nosso entendimento delas.

Primeiramente, vale destacar a formulação oficial de “comunidade tradicional” no Brasil. Em

2007 é instituída, através do Decreto nº 6040, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que considera como povos e comunidades tradicionais “*grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição*” (Brasil, 2007). Mas vejamos nosso background específico.

Entendemos *comunidade*, seguindo a perspectiva de Weber (1991), tanto em termos de sua conformação subjetiva quanto pela ação política. Por *etnicidade* ou *identidade*, nos alinhamos a uma ênfase na interação social entre entidades sociais distintas (BARTH, 1969). Embora não estejamos tratando aqui especificamente da gênese de um grupo étnico, as considerações de Gallagher (1974), Goldstein (1975) e Santos (2003) formam um importante *background* para nossa compreensão do processo em pauta, uma vez que temos aqui também uma *formação de alternativa política* de um segmento rural que se encapsula numa sociedade mais ampla. Especificamente, usamos então o conceito de *sociogênese*, tendo por escopo as diretrizes de Bourdieu (1989a; 1989b). Já nosso entendimento de *territorialidade* se vincula inicialmente à perspectiva enunciada por Pacheco de Oliveira (1999), ao percebê-la como um instrumento adequado para lidar com a reorganização social de um grupo social (rural) num território a partir da atribuição da identidade de comunidade tradicional. Servem-nos ainda, para pensarmos tal noção – e sua ligação à ideia de *lugar* (dispensando uma orientação para questões de “anciani-

1. O projeto foi liderado por o Cirad e o CPDA da UFRRJ. Para os documentos produzidos pela pesquisa, ver: <http://gedmpl.cirad.fr/>.

dade”, “originariiedade” ou “imemoriabilidade”) –, as formulações de Little (2002) e de Gusmão (1999).

Nessa direção, seguimos Almeida (2008), ao afirmar que “a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas”, pois “incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente” enquanto “unidades de mobilização. O critério político-organizativo sobressai combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2008, p. 30). O autor ressalta ainda que, desde 1988, a categoria “populações tradicionais” se afastou do “quadro natural e do domínio dos ‘sujeitos biologicizados’” para se referir a “agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição”, emergindo como sujeitos sociais que acionam sua identidade “pelo critério político-organizativo” (Ibid).

Do mesmo modo, a Constituição Federal Brasileira de 1988, no seu parágrafo 1º do Art, 231, desloca a “imemoriabilidade” da noção de “terras tradicionalmente ocupadas”, cujo “sentido historicista, remontando ao período pré-colombiano, permitiria identificar os chamados ‘povos autóctones’ com direitos apoiados tão somente numa naturalidade ou numa ‘origem’ que não poderia ser datada com exatidão”. Temos na Carta Magna que “*terras tradicionalmente ocupadas pelos índios*” são “*as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições*”. É assim que, segundo Almeida, a “ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso

caracterizam o sentido peculiar de ‘tradicional’” (Ibid: 39).

Se o sentido historicista (ou o “imemorial”) é afastado da definição de territórios indígenas, então ele o é, da mesma forma (ou consequentemente), afastado da caracterização de outros grupos tradicionais. Segundo Almeida:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada ‘comunidade tradicional’ se constitui nesta passagem. O significado de ‘tradicional’ mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do estado. (Ibid, p. 117-118).

Soma-se a isso - em consonância com per-

spectiva também enunciada por Gusmão (1999) - nossa apreensão da luta por *liberdade (ou independência)* no território através da figura jurídica da *Associação*; luta esta que torna evidente a capacidade de mobilização e o potencial de conflito presente na realidade vivida por um grupo tradicional que, assim organizado, requer o direito legal da posse da terra que partilham em comum.

Por fim, ao pensar o caso das comunidades tradicionais no Brasil, uma relação de territorialidade e sustentabilidade socioambiental é destacável. Segundo Santilli (2002),

“Cunha e Almeida salientam que todos esses grupos possuem em comum o fato de terem, ao menos parcialmente, uma história de baixo impacto ambiental e estarem interessados em manter ou recuperar o controle sobre o território que exploram. Acima de tudo, estão dispostos a negociar: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais” (Santilli, 2002, p. 86).

Passemos, com essas orientações básicas iniciais, ao caso que queremos expor.

1. O CONTEXTO

A Ilha de Aratingui situa-se no estuário do rio Mamanguape, localizado nos municípios de Rio Tinto e Lucena, no litoral norte do Estado da Paraíba, constituindo uma área de 14.640 ha que faz parte da Área de Proteção Ambiental (APA) de Barra de Mamanguape, criada pelo Decreto Federal nº 924, de 10 de setembro de 1993 e com objetivo de: (I) garantir a conservação do *habitat*

do Peixe-Boi Marinho (*Trichechus manatus*); (II) garantir a conservação de expressivos remanescentes de manguezal, mata atlântica e dos recursos hídricos ali existentes; (III) proteger o Peixe-Boi Marinho (*Trichechus manatus*) e outras espécies, ameaçadas de extinção no âmbito regional; (IV) melhorar a qualidade de vida das populações residentes, mediante orientação e disciplina das atividades econômicas locais; (V) fomentar o turismo ecológico e a educação ambiental.

A maior área de mangue do estado da Paraíba, com 6000 ha, está inserida na porção estuarina da APA, onde se encontram também ilhas, croas, cambôas, apicuns e uma barreira de recifes. Segundo Mourão (2002), 32 vilas ou povoados (caracterizados pela pobreza) dependem, para sua sustentabilidade, desse sistema ecológico, constantemente ameaçado pela monocultura canavieira e pelo avanço da carcinicultura. A comunidade ribeirinha da Ilha de Aratingui, atualmente com uma população total de pouco mais que cem habitantes - e com trinta unidades residenciais ativas -, é um desses conjuntos populacionais.

Os laços de parentesco entre os membros dessas unidades em Aratingui são muito próximos e os casamentos na comunidade são preferencialmente endogâmicos¹, na medida em que são poucos os que casam com pessoas de fora da comunidade, que, nesses casos, passam a morar ali. Alguns poucos deles são indígenas Potiguara por nascimento e outros têm ascendência Potiguara². Em geral, as pessoas mais idosas da comunidade têm ascendentes provenientes também de várias comunidades rurais da região do litoral norte da Paraíba, mas também de outras localidades no mesmo estado e ainda em Pernambuco ou Rio Grande do Norte.

Na literatura especializada em gestão ambiental, encontramos nos trabalhos de Paludo e Klonowski (1999), e, recentemente, em plano de

1. Inclusive não é raro o caso de pessoas se descasarem e arrumarem outro cônjuge na própria comunidade.

“gestão ambiental das atividades rurais na APA” (Rodrigues et al., 2008), a Ilha de Aritingui qualificada como “comunidade extrativista” e importante parceira dos órgãos ambientalistas. Mais propriamente dentro da perspectiva antropológica, tanto um relatório técnico de Palitot e Barbosa Júnior (2005) quanto o artigo de Barbosa, Liedke e Palitot (2010), igualmente qualificam a comunidade como “tradicional”, levando em conta principalmente suas relações com os recursos naturais.

Contudo, no ano de 2001 os presidentes das associações de moradores das três localidades vizinhas de Ilha de Aritingui, Tavares e Cravaçu se uniram para pedir, em vão, ajuda contra a empresa Foco Gestão e Negócios S/A (pertencente à Destilaria Miriri S/A), que avançou sobre o mangue de Tavares e implantou, sem licença ambiental, um viveiro de camarões³. Logo em seguida, no ano de 2002, a Miriri avança ainda mais e, através de um *Instrumento Particular de Troca*, consegue obter algumas posses em um setor da Ilha de Aritingui, vizinho a Tavares, onde pretendia instalar outro viveiro para a criação de camarões. No ano de 2003, a Usina Miriri se ocupou de se apossar de parte do território da comunidade da Ilha de Aritingui (inclusive de áreas de plantio comunitário), mas não logrou seguir no seu intento mercantil, uma vez que a Associação de Moradores da Ilha de Aritingui (AMIA) passou a não permitir mais a venda (ou permuta) de posses no território da comunidade para pessoas de fora.

Diante dessa resistência, a empresa Miriri ingressou, em abril de 2005, na Justiça Estadual com uma ação de reintegração de posse contra alguns moradores daquele setor da comunidade (ale-

gando esbulho contra sua pretensa propriedade, denominada Fazenda Santa Emília I) e, após liminar emitida pelo juiz de Rio Tinto, avançou efetivamente sobre a área de ocupação tradicional da comunidade com homens armados, tratores, cercas etc. Isso levou a AMIA a recorrer ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Tinto, ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e ao Ministério Público Federal (MPF) para verem seus direitos territoriais assegurados. Com isso, o MPF, a União e o IBAMA postularam intervenção no feito, com o seu consequente deslocamento para a Justiça Federal.

Destaca-se entre a argumentação do MPF a alegação de que os réus da referida ação são integrantes de uma “comunidade tradicional”, além do fato de serem, as terras demandadas pela autora, terras da União. Após uma primeira negativa do Juiz Federal para tal transposição da ação para a Justiça Federal, houve, em dezembro de 2005, um forte protesto dos moradores de Aritingui contra o avanço da Miriri sobre áreas de trabalho comunitárias e contando com a presença de vários aliados (de órgãos ambientais, indígenas Potiguara, moradores de outras comunidades da região, entidades religiosas, setores universitários etc), que acabaram se mobilizando em diversas agências para dar visibilidade às irregularidades cometidas pela empresa. Com isso, no ano de 2006 a Justiça Federal acata o pleito do MPF.

Com o processo em andamento na Justiça Federal, em 2009, a Destilaria Miriri requereu a realização de uma perícia “étnico antropológica”, considerando a alegação do MPF de que os réus

2. Vale notar que a APA se sobrepõe também sobre terras indígenas Potiguara, a partir da margem oposta da de Aritingui do Rio Mamanguape. Sobre a questão dos conflitos socioambientais na APA envolvendo os indígenas Potiguara, ver Moreira (2008).

3. Esse documento representava, na época, as vinte e três famílias da Ilha de Aritingui e mais cento e cinquenta de Tavares e Cravaçu. Tratava-se de uma luta coletiva pela preservação do mangue do qual eles dependem para sobreviver.

seriam, em verdade, integrantes de uma comunidade tradicional. No ano de 2010, a Juíza Federal que assumiu o caso notificou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) para que se pronunciasse sobre a possibilidade de a Comunidade da Ilha do Aritingui ser inserida no conceito “Comunidade Tradicional” e, em caso positivo, que se esclarecessem quais os benefícios que seriam a ela estendidos no contexto da Política Nacional do Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Atendendo à solicitação do Juízo, a CNPCT, por meio de comissão interministerial, constatou que a Comunidade da Ilha de Aritingui é uma Comunidade Tradicional e recomendou o aprofundamento do estudo da situação fundiária do território que ocupam para que fossem apresentadas, posteriormente, formas de regularização fundiária em nome da comunidade, evitando, assim, que moradores pudessem ser expulsos do seu território.

Mesmo com o parecer da CNPCT, a Destilaria Miriri insistiu na necessidade de uma perícia técnica “étnico antropológica”, solicitação esta acatada pela Juíza, que contrata um antropólogo como perito judicial para elaborar um relatório sobre o conflito em questão. A parte autora (Destilaria Miriri) também contrata uma antropóloga para defender seus interesses e, por fim, o MPF me contrata como antropólogo assistente pericial. O trabalho de pesquisa para elaboração do laudo pericial e os subsequentes pareceres dos antropólogos contratados pelas partes conflitantes teve início em agosto de 2011, com término em dezembro do mesmo ano.

É interessante notar que, ao requerer uma perícia antropológica para lidar com o processo, o escritório de advocacia representante da Destilaria Miriri (assessorado pela antropóloga que para eles trabalha) queria alegar que os moradores de Aritin-

gui não formam uma comunidade tradicional por conta da ausência de alguns traços substantivos que, segundo ele, estariam ausentes na área em foco. De fato, a estratégia utilizada era a de direcionar, equivocadamente, o entendimento tanto do que seja uma comunidade tradicional quanto sua territorialidade em termos de uma “ancianidade” das atividades desenvolvidas pelos moradores de uma área, a fim de que (não) fosse aferido um caráter “imemorial” à territorialidade. Soma-se a isso uma insistência por parte da Destilaria em afirmar que não há “sinais diacríticos” evidentes que poderiam diferenciar a comunidade de Aritingui de seus vizinhos (especialmente os moradores de Tavares e Cravaçu) e que, dessa forma, a caracterizasse como “comunidade tradicional”.

Contra esses argumentos, lançamos mão de um vasto conjunto bibliográfico antropológico acerca da conceituação de comunidade tradicional e territorialização, a fim de sustentar a invalidez desse direcionamento e recolocar a discussão sobre outras vias epistemológicas⁴. Contudo, as páginas que se seguem trazem ao leitor somente uma etnografia histórica sobre a sociogênese da comunidade tradicional da Ilha de Aritingui e sua territorialização, com base em informações coletadas tanto na comunidade quanto entre atores sociais que presenciaram tal processo em diferentes momentos. Nosso objetivo não é, portanto, teórico, mas ilustrativo. Queremos salientar um processo social concreto e, com ele, reforçar algumas tendências interpretativas para a avaliação de alinhamentos políticos legítimos que desembocam em alternativas de vida no universo rural brasileiro.

2. A COMUNIDADE DA ILHA DE ARITINGUI: HISTÓRIA E SOCIOGÊNESE

Em 1534, por determinação do rei de Por-

tugal, D. João III, foram criadas no Brasil as capitâneas hereditárias, com objetivo de acelerar o povoamento e exploração mercantil (voltada para o mercado externo) das terras recém-ocupadas. Na primeira metade do século XVI, toda a ocupação desenvolveu-se no litoral, com a exploração do pau-brasil e, posteriormente, com a monocultura da cana-de-açúcar, desenvolvida com mão de obra escrava. Pode-se também afirmar que o sistema sesmarial aqui implantado teria sido o responsável pela existência de grandes propriedades rurais no Brasil, pois o mesmo colono poderia não apenas receber enormes, como também sucessivas extensões de terra, em diferentes épocas e lugares. Ao lado do sistema sesmarial, o escravismo seria fundamental para suportar a estrutura socioeconômica.

Ainda, já ao final do período colonial na segunda metade do século XIX, podemos destacar o surgimento da categoria de *morador* no âmbito da estrutura produtiva da região canavieira. Segundo Fortes (2008), *moradores* seriam “trabalhadores-moradores” que tinham “o direito de explorar pequenos ‘sítios’ com lavouras de subsistência e eram obrigados a trabalhar a serviço do proprietário um certo número de dias por semana” (FORTES, 2008,p:32). Este novo sistema, que desobrigava o grande proprietário rural da manutenção dos seus trabalhadores, se justapôs ao do trabalho escravo nos engenhos e outras unidades produtivas até a abolição, depois de muitos ex-escravos terem se somado aos moradores, como *agregados*, engrossando essa forma servil de trabalho “sob sujeição”, ou seja, dependente de grandes proprietários com poder de coerção política e ideológica e que ainda promoviam o paternalismo como contrapartida para essa dependência.

Essa forma de relação de trabalho se estendeu para muito depois da escravidão, perdurando no século XX (e ainda no XXI) na Paraíba e se institucionalizando sob a forma do *coronelismo*, onde “as massas rurais eram formalmente livres, no entanto estavam sujeitas aos proprietários de terras, uma vez que o latifúndio constituía a forma de organização e monopolização das terras nas mãos dos coronéis. A autoridade absoluta dos coronéis predominava, controlando todos os setores da vida social” (Ibid, p. 33).

A sociogênese de que trataremos a seguir situa-se no contexto de busca, por parte de *moradores* de grandes propriedades da região do litoral norte da Paraíba, por um espaço de liberdade onde pudessem, de forma independente dos grandes proprietários, promover a subsistência de suas famílias de forma sustentável. Trata-se de um processo de territorialização de uma comunidade que se forma a partir de expectativas confluentes e coerentes de famílias que se estabeleceram na Ilha de Aritingui.

A sociogênese da Comunidade Tradicional Ribeirinha da Ilha de Aritingui

Possivelmente a área da Barra do Rio Mamanguape deve ter passado por várias e sucessivas formas de ocupação, especialmente provisórias e caracteristicamente de coleta de crustáceos, por indígenas e depois outros atores tradicionais durante os séculos de ocupação desse setor costeiro do nordeste brasileiro; afinal a área onde se insere a Ilha de Aritingui trata-se de um estuário rico utilizado cotidianamente também pelos indígenas da etnia Potiguara.

Além disso, segundo Barbosa, Liedke e Palitot (2010):

Mamanguape foi o primeiro aldeamento missionário de índios na região, ainda no século XVII. Depois transferido para os altos do rio da Preguiça foi, posteriormente, denominado Vila de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór. A Vila seguiu habitada pelos indígenas até a primeira metade do século XX, quando estes se viram forçados a abandonar o local com a chegada dos irmãos Frederico e Arthur Lundgren, que eram proprietários da Companhia de Tecidos Paulista, em Pernambuco e buscavam expandir seus investimentos industriais com a construção de uma segunda fábrica na Paraíba. Estes, em 1918 deram início ao processo de drenagem das águas, abertura de caminhos e aplainamento do terreno para a construção da fábrica. Em 1924, a Companhia de Tecidos Rio Tinto CTRT iniciou suas atividades fabris. (Ibid,p:321).

Ainda,

A construção da fábrica e da cidade criou uma estrutura de poder que enfeixou todos os aspectos da vida social nesta região durante mais de cinco décadas. A cidade de Rio Tinto é produto da fábrica, que com sua crescente demanda por terras, madeira e mão-de-obra transformou completamente o cenário do Vale do Mamanguape e da antiga sesmaria dos índios de Monte-Mór a partir da década de 1920. Interessada na produção de tecidos e necessitando de combustível para as suas caldeiras, a CTRT estimulou a ocupação de diversas áreas rurais por caboclos da região e por famílias de trabalhadores vindos do in-

terior da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco. A Companhia exercia o controle dos recursos fundiários, das oportunidades econômicas, do mandato político e do aparelho repressor, assim como da habitação, da vida religiosa e do lazer (cf. PanetetAlli., 2002). As zonas agrícolas e madeireiras ao redor da cidade eram o espaço onde a CTRT impunha um regime de dominação patronal. Sob esse regime viviam muitas famílias de caboclos misturadas aos *sertanejos* que eram trazidos para trabalhar (Ibid,p:321-2).

Já na década de 1970, a CTRT começou a entrar em falência até fechar suas portas na década seguinte, quando “as terras foram vendidas para grupos empresariais que investiram no desmatamento das áreas remanescentes de florestas e dos eucaliptais plantados, com o objetivo de expandirem a produção canavieira estimulada com recursos oficiais do Pró-álcool” (Programa Nacional do Álcool).

Por fim, destacamos que a essa época o “sítio Aritingui” se constituía de cinco casas estabelecidas nas matas de terras altas e a ilha e o manguezal eram utilizados para cultivo de vazante e pesca por moradores de várias localidades e se configurava, no entendimento dos seus usuários, como um terreno de marinha (da União). Com a chegada das usinas canavieiras, os moradores de Aritingui foram obrigados a descer para viver na ilha.

É nesse contexto - um período conflituoso de mudança forçada dos moradores de Aritingui para a Ilha de Aritingui - que visualizamos a geração de uma comunidade tradicional na Ilha de Aritingui. De fato, se indicamos que durante os séculos coloniais até a reordenação econômica da região com a expansão da CTRT e depois com as usinas canavieiras, reorganizações étnicas, cult-

urais, socioeconômicas sobrevieram à região e a rica área do estuário em foco deve ter sido explorada diversamente, mas prioritariamente por indígenas, caboclos litorâneos, certo é que a memória social dos mais velhos de Aritingui atinge o tempo da CTRT e, *dramaticamente*, da passagem dessas terras para as usinas, que os expulsaram de sua área de morada, de sua mata e de parte dos seus cultivos.

Podemos, assim, remontar a história⁵ da Comunidade Tradicional da Ilha de Aritingui a partir da ocupação em caráter permanente na área do pai (Severino Domingo) do Sr. José Severino Alves (Deca) e do pai de sua mulher Cleonice Rita da Silva (Inácio Pereira da Silva). Além destes, Milton Martins do Nascimento (Milton Bamba) é também referido como um importante fundador da comunidade por ter sido o primeiro a estabelecer residência fixa na Ilha de Aritingui - mas a partir de contato e autorização do Severino Domingo – alimentinha roçados e realizava outras atividades auto-sustentáveis. De fato, Milton Bamba se muda para a Ilha de Aritingui em fins da década de 1970, e imediatamente após, as famílias de Severino Domingo e de Inácio Pereira da Silva e sua esposa Rita Jovelina da Conceição também se estabelecem ali, sendo a diferença de tempo “apenas a de fazer a casa”.

Seguindo o relato de Deca, seu avô (Ricardo) e seu tio-avô (Santino) nasceram indígenas Potiguara e cresceram caçando lagosta, tendo se mudado para Itamaracá (PE). Seu pai também pescou lagosta em Itamaracá, mas foi nascido em Queimadas (PE) e se mudou para Baía da Traição⁶ em

meados do século XX. Com a morte do avô nessa localidade, o pai se mudou para Tramataia e Cumurupim (também aldeias indígenas Potiguara), de onde vivia mais da extração da madeira da mata e do mangue. Então foi trabalhar para Arthur Lundgren tanto em Paulista (PE) quanto em Rio Tinto, acabando por se mudar definitivamente para o Sítio Aritingui, um lugar seco e de mata fechada ao lado do Sítio Maria Angélica⁷. Em Aritingui, aos 3 de agosto de 1956 nasceu o Deca.

Segundo este informante, as terras (secas) pertenciam à família Lundgren. Por sua memória, quando seu cunhado (Severino Márcio - mais conhecido como Abiró -, que se mudou para Aritingui com dois anos de idade) “era bem novinho”, um certo Dr. Dirceu teria sido autorizado pelo “Coronel Arthur Lundgren” a iniciar o desmatamento da área que pegava os sítios de Maria Angélica, Aritingui, Cravaçu e Tavares. Segundo Deca, esses sítios eram formados por “moradores⁸” das terras dos Lundgren. O pai de Deca trabalhava para os Lundgren (tanto em Paulista como em Rio Tinto) plantando mudas de eucalipto e, além disso, ele trabalhava ainda na agricultura. Segundo Deca, a “área era desocupada” e o “Coronel Arthur... plantava inhame” e “a gente trabalhava nela direto... plantando inhame, feijão, horta, abacaxi...”. Em “todos os sítios de Praia de Campina, Aritingui, Tavares”, entre outros, “tinha um pouco de inhame na época do Coronel Arthur”. E toda essa área posteriormente “foi ocupada pela zona canvieira”.

Assim, eles moravam na parte alta e seca (“tabuleiro”) de matas e mantinham algumas poucas roças (sítios). Mas, como não tinham permissão

5. Aqui, a escolha de um dos “antigos de Aritingui”, como porta-voz legitimado e detentor de uma memória autorizada pela comunidade, nos basta para extrair os elementos necessários à compreensão do processo de territorialização de maneira geral.

de “roçar o mato”, exploravam as ilhas e os pauls para roças temporárias e com colheita de curta duração - inclusive porque são terras alagáveis e só podiam plantar no verão. Se não podiam, por exemplo, explorar os pauls para plantarem inhame (colheita de longa duração), plantavam então o feijão ou a batata, com colheita de noventa dias. Além das roças, exploravam também o manguezal de diversas maneiras.

Cinco unidades familiares formavam o Sítio de Aritingui: eram as casas do Severino Domingo (pai de Deca), Inácio Pereira da Silva (sogro de Deca), Rita Jovelina da Conceição (sogra de Deca, mas que se separou de Inácio e tinha sua própria casa), a casa do próprio Deca e, por fim, a de Mário Indô. Mas, além deles, outras pessoas também utilizaram a Ilha de Aritingui com a finalidade de subsistência, mas sem se fixar na localidade. Desde aquela época (e antes, possivelmente) a Ilha de Aritingui se caracterizava por regime de uso comum dos recursos naturais, dividido tanto entre esse conjunto de pessoas de diversas localidades que para lá também se deslocavam temporária ou sazonalmente, quanto entre indígenas Potiguara que também compartilhavam o mangue com eles.

Segundo Deca, “quando o Coronel Arthur Lundgren... já tinha liberado as nossas áreas lá né... quando liberou as propriedades para os usineiros... Com a chegada deles... a gente procurou a associação dos trabalhador”, pois o desmatamento da floresta - onde se inseriam os sítios de Aritingui, Maria Angélica, Cravaçu e Tavares – se acirra com a venda das terras da CTRT para as duas grandes usinas de cana-de-açúcar (a Japungu e a Miriri), tornando a condição de trabalho independente

ainda mais difícil para os moradores da região. Além disso, a dificuldade do estabelecimento permanente de pessoas para viver na Ilha de Aritingui se deve ao fato de esta estar espremida entre o mangue e terras pertencentes a grandes empresas e ali eles não terem contado com a presença efetiva do Estado e não terem tido condições dignas de subsistir independentemente, sendo mais fácil se submeter ao trabalho como moradores de grandes proprietários de terras.

Mas, mesmo assim, como as áreas residenciais - e também exploradas para cultivo - (e retirada de madeira) situadas nas terras secas e de mata foram vendidas à Usina Japungu, a empresa, para plantar cana, os expulsou dali - queimando o resto da mata e depois fazendo queimadas na própria cana que avançava sobre suas moradias e por cuja possível queima a usina se eximia de qualquer responsabilidade. Isso os obrigou a descer definitivamente para morar na Ilha de Aritingui (no entorno do “alagadiço” - área que, no inverno, ficava completamente alagada, quando inapropriada ao cultivo) -, que era uma “terra de trabalho independente” e local pouco apropriado à moradia também por conta dos mosquitos e outros insetos - além de morcegos hematófagos. Assim, na virada para os anos 1980, essas famílias se estabelecem permanentemente na Ilha, que ainda era usada por outras pessoas e famílias de forma temporária, pois para lá se mudavam e logo iam embora sem fixar residência. Ou seja, a ilha, na época, era lugar de trabalho e raramente usada para moradia: algumas pessoas tinham “casinhas de trabalho” nas quais guardavam suas ferramentas, panelas, covo (armadilha de pesca) e que eles

6. Área Potiguara e um município ao norte de Rio Tinto.

7. Maria Angélica hoje é “um povoado com três casas, mas muito antigas... é um povo diferente da gente”.

8. Como sabemos, os “moradores” tem acesso limitado aos bens de produção de uma fazenda ou usina.

identificavam também como “sítios”. Essas famílias usaram os setores secos e alagados (nas ilhas e pauls) para diversas atividades econômicas de forma independente (tradicional) – tanto pescando quanto plantando urucum, macaxeira, coco, banana, batata, feijão etc.

Ao nos debruçarmos sobre algumas impressões externas sobre a vida da comunidade depois de terem se estabelecido na Ilha em caráter permanente, destacamos que, na virada para os anos 1990, as famílias moradoras da Ilha de Aritingui foram contatadas por Maria Claudia MibieliKohler, que, como técnica do Projeto Peixe-Boi Marinho (Barra do Rio Mamanguape), propôs que se realizasse um estudo para tornar aquela área uma Reserva Extrativista, incluindo todas as comunidades no projeto. Aritingui era uma delas. Segundo ela, os moradores da comunidade viviam da “agricultura de subsistência” e do mangue. Eram “pessoas extremamente humildes” e pediam sempre permissão para “tirar meia dúzia de paus do mangue” para fazer suas casas, mas que as pessoas de Aritingui “não causavam o menor impacto” no mangue. Maria Claudia lembra que eles “sempre contavam” do drama de terem sido violentamente “expulsos das terras” altas e terem sido obrigados a se confinarem ali e ainda viver sob a ameaça de um avanço ainda maior das empresas canavieiras.

Em seguida, a oceanógrafa, Danielle Paludo, e seu marido, Vicente Stanislaw Klonowski, firmaram um contato intenso com a comunidade no início da década de 1990. Danielle estava lotada no Projeto do Peixe-Boi na Barra de Mamanguape e teve que assumir a APA. Segundo ela, as famílias de Aritingui viviam em extremo isolamento e pobreza, com algumas crianças sem roupa para vestir (andando nuas, até mesmo algumas pré-adolescentes), sem qualquer hábito ou traquejo de comunicação com o exterior. Eles sobreviviam como pescadores e coletores de crustáceos, agricultores

e alguns poucos “tinham que” se empregar nas usinas para sobreviver.

Na medida em que as comunidades do local, especialmente Aritingui, não podiam contar com madeira dura da floresta, pois a mesma já havia sido extinta pelos usineiros, havia a necessidade da retirada da madeira do mangue para a construção das casas de taipa. A chegada do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), entretanto, foi muito bem recebida em Aritingui, pois, como eram completamente desassistidos pelo Estado (ou qualquer setor dos poderes públicos) e “tinham medo das usinas”, viram nos representantes do órgão um apoio às suas dificuldades.

O IBAMA, à época, pretendia um manejo experimental de madeira do mangue e partiu para a alternativa de plantar semente de sabiá (*Mimosa caesalpiniaefolia*), numa área de manejo (hoje um orgulho para a comunidade de Aritingui), e bambus nos arredores das casas de algumas pessoas (no entanto algumas plantações teriam sido destruídas pelos tratores da Miriri na primeira metade dos anos 2000) em regime de mutirão. A agricultura dos moradores da Ilha de Aritingui, nessa época, se espalhava por todo território da comunidade desde o Rio das Pedras até os limites com os canaviais e o mangue. Inclusive plantavam nos pauls, que era uma terra fértil por ser alagada na estação do inverno (quando imprópria ao cultivo).

Segundo Danielle, ainda na primeira metade da década de 1990, plantar nos pauls era algo temível na região por conta da proibição da Usina Miriri de que as comunidades cultivassem tais terras. Foi com a presença na localidade do procurador do MPF/PB, Dr. Luciano Maia, que se consolidou o entendimento de que os pauls eram áreas influenciadas pelas marés e que, portanto, deveriam ser considerados como áreas da União a serem administradas pelo Governo Federal, não

sendo pertencentes às usinas, mesmo que cercados por plantações de cana-de-açúcar.

Em Aritingui, a esta época, não tinha Associação, e Danielle e Vicente então recomendaram a organização deles em Associação para que se fortalecessem e enfrentassem as adversidades locais e as colocadas pelas usinas, poderes públicos e até pelo isolamento e dificuldades de relacionamento nas cidades. A partir da organização em sistemas de mutirão teriam plantado frutíferas e várias outras ações para melhorias da comunidade ainda na época.

Segundo Danielle, nesse momento se iniciou um forte elemento de colaboração entre o órgão ambiental e os moradores de Aritingui. Estes tinham muito medo das usinas e passaram a se sentir apoiados. Em troca, se esforçaram para entender as questões ambientais e ajudavam o IBAMA⁹ até a fiscalizar o mangue. Tal parceria ajudou bastante a comunidade. A AMIA (Associação dos Moradores da Ilha de Aritingui) foi fundada em 1997. Com a fundação desta, os membros da comunidade colocaram ordem com relação, também, ao estabelecimento e à moradia de pessoas no local, o que ajudou a consolidar as famílias de moradores definitivos da comunidade até sua feição atual.

Foi assim que entraram, na segunda metade da década de 1990, territorializados na Ilha de Aritingui. A atual presidente da AMIA, Maria Aparecida Gerônimo (Cida), afirma que depois que criaram a Associação, os “que estavam dentro ficaram e quem saiu não entra mais”. Assim, quando se referem aos antigos moradores daquela

localidade, se remetem exclusivamente aos que “criaram família”, pois “os que iam embora e voltavam” (exploravam os recursos locais sazonal ou temporariamente) eles não consideram como “antigos” fundadores da Comunidade de Aritingui.

O técnico ambiental (e “fiscal por portaria”) da APA da Barra do Rio Mamanguape, Sr. Francisco de Assis Galvão Maia, começou a trabalhar na região em 1995 e lembra que, entre 1998 e 2000, começou o avanço da carcinicultura vinda do Rio Grande do Norte e encontrando, inicialmente, receptividade em aldeias dos índios Potiguara. A “empresa FOCO, pertencente à Miriri”, começou então a avançar com a carcinicultura pelo mangue do Mamanguape objetivando a criação de camarões em setores do território da comunidade da Ilha de Aritingui. Como já vimos, em 2001 os presidentes das comunidades de Aritingui, Tavares e Cravaçu, se uniram para pedir ajuda contra um viveiro de camarões da Usina Miriri em Tavares. É nesse período que se registra também o início do avanço da Usina Miriri sobre o território da comunidade. Em Aritingui, como observamos, entende-se que a venda de algumas posses à Miriri se processou porque as pessoas “tinham medo da Usina” e perceberam que, em conflito com ela, a vida na comunidade não teria futuro. Em dezembro de 2003, a Sra. Mary Karla Marcon Neves assumiu a chefia da APA. Diante de “graves problemas” que enfrentou por conta da carcinicultura ilegal, percebeu que em Aritingui, embora “pau-pérrimos” e vivendo da subsistência no mangue e da agricultura (sendo pouquíssimos produtos ven-

9. O IBAMA passa a ser tal referência que hoje podemos observar até os meninos se policiando e advertindo uns aos outros com a ameaça de chamar o IBAMA caso façam algo prejudicial ao meio-ambiente. Por exemplo, uma vez que nos dirigíamos ao mangue, um menino disse para o outro: “não faz isso com o bicho, se não eu chamo o IBAMA!”, querendo, assim, que o outro menino soltasse um pequeno caranguejo. Em outra ocasião, um menino previa: “quando eu for fiscal do IBAMA...”.

didados diretamente na feira), eram “obedientes” e se destacavam como “parceiros” para as questões ambientais.

Se no ano de 2003 a Usina Miriri se ocupava de se apossar de parte do território da comunidade da Ilha de Aritingui, é no ano de 2005 que se registra “a maior tristeza na história da comunidade”, pois a Usina avança efetivamente sobre a área de ocupação tradicional da comunidade da Ilha de Aritingui com homens armados, tratores, cercas etc. Mas, de fato, ao contrário de Tavares ou Cravaçu, os moradores de Aritingui não queriam ser “moradores” de fazendas ou outras unidades produtivas empresariais, mas se afirmar como “comunidade tradicional independente”, vivendo da agricultura e do extrativismo do mangue em área da União e em consonância com as diretrizes ambientais a partir de entendimentos com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), APA da Barra do Rio Mamanguape ou IBAMA. Como afirma Galvão: “as outras comunidades estão vivendo como a usina quer e por isso não são molestadas pela usina”. Isso é uma importante diferença que faz uma comunidade ser tradicional: liberdade!

Assim, sucintamente, registramos a visibilização da comunidade tradicional da Ilha de Aritingui a partir de uma situação de conflito, quando seus recursos (tradicional) passam a ser ameaçados pela Usina Miriri, que ingressou na Justiça Estadual em abril de 2005 com uma ação de reintegração de posse contra moradores da localidade, recaindo sobre uma parcela significativa do território da comunidade – o que os fez recorrer ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Tinto, ao IBAMA e ao MPF para verem seus direitos assegurados. Destacam-se aí o sentimento de pertencimento ao *lugar* e o papel político da Associação de normatizar, tanto a organização social e política da comunidade, quanto o acesso aos recursos nat-

urais do seu território.

Atualmente, o chefe da APA, Sandro Roberto da Silva Pereira, afirma que “Aritingui é a comunidade que mais se aproxima da Unidade de Conservação” (APA) e que a APA tem Aritingui “como parceiro da Unidade”. Sandro destaca que em todas as atividades que vão realizar em Aritingui, vão “até a APA para conversar e ver como realizar”. Assim, se vêm mutuamente como “parceiros”.

Além disso, com os índios Potiguara (principalmente os das aldeias Jaraguá, Brejinho, Três Rios e Tramataia) compartilham o mangue, rios e camboas, pacífica e respeitosamente, mantendo laços solidários e de amizade – de modo, inclusive aos índios apoiarem suas demandas políticas (por os reconhecerem como uma “comunidade tradicional” em luta por independência) e os visitarem com certa regularidade. Da mesma forma como alguns moradores de Aritingui participam das festividades indígenas e os apoiaram em suas lutas territoriais.

Há, portanto, fortes laços de amizade, parentesco e aliança política ao ponto de alguns (poucos) manifestarem a intenção de se alinharem socialmente enquanto comunidade indígena Potiguara, com apoio declarado de importantes lideranças indígenas que os visitam eventualmente. Apesar desses laços, segundo Deca, “a gente somos independente dos índios porque nossa família já vem daqui de dentro né”, indicando que eles – há poucas gerações, mas com vitalidade social – já se reproduzem socialmente como comunidade de forma preponderantemente endogâmica.

Inclusive, em setembro de 2011, presenciamos índios Potiguara visitando a Ilha de Aritingui¹⁰. Segundo contaram os Potiguara, eles reconhecem que, desde o tempo dos seus avôs, sempre dividiram o mangue e pescaram nos rios e camboas onde pesca também o pessoal de Aritingui,

compartilhando do “mesmo tijuco”. Os Potiguara ainda afirmam compartilhar com o pessoal de Aritingui de uma mesma cultura, no sentido do uso dos recursos naturais, visto que, “como os índios Potiguara faz.. em Aritingui também faz”, se referindo às canoas, instrumentos de pesca, maneiras de pescar e lidar com o mangue etc. Afirmam, ainda, que “a luta para a Usina não tomar o território de Aritingui” deveria ser de todas as comunidades que usufruem do estuário, pois “o mangue é um só”. Por fim, concordam que a “única diferença” entre os Potiguara e o pessoal de Aritingui seria a tradição da dança atual, uma vez que os índios da região recentemente aprenderam o Toré. Tendo em vista que, quanto aos modos de vida, “são iguais”. De fato, no passado, ambos (Potiguara e Aritingui - e ainda outras comunidades locais) tinham as tradições da ciranda e do coco, mas com o movimento indígena, os Potiguara começaram a dançar o toré¹¹. E ainda, se os moradores de Aritingui entrarem no movimento indígena com toré, os Potiguara presentes os apoiariam para reivindicarem uma indianidade, haja vista que são “todos caboclos” e “as terras são todas dos caboclos” da região, que foram reduzidos pelo avanço das empresas. Mas, se alguns moradores de Aritingui sinalizam para essa união formal com os Potiguara para reivindicarem sua indianidade, a maioria, entretanto, se pensa como uma “comunidade tradicional... de ribeirão”.

Além dos Potiguara, moradores de Cravaçu e, principalmente de Tavares, também dividem o mangue com eles em modos similares de vida. A diferença, com relação a essas comunidades, re-

pousa na independência reivindicada pelos membros da comunidade de Aritingui, que reconhecem sua territorialidade própria e não a concebem como de propriedade de uma empresa canavieira, carcinicultora ou de qualquer outra. Inclusive com independência também das agências eleitorais dos políticos locais. Como dizem recorrentemente: “aqui todo mundo é independente de político, por isso a comunidade é esquecida”.

Por outro lado, como afirmam em Aritingui, uma diferença básica com relação a Tavares ou Cravaçu é que eles tem um “lado forte”, que é a “comunidade com todo mundo junto” e “independente” das empresas circundantes. *A memória social* (HALBWACHS, 2006; POLLAK, 1992) que se constrói em Aritingui fundando a *comunidade tradicional* é uma *memória de independência*, pois *optaram* que “a gente não quer viver dependente dos outros... nem ser sujeito a ninguém”. Para tanto, se ajudam mutuamente com diversas formas de colaboração e organizados, enquanto “comunidade tradicional”, através da AMIA. Esta regula, inclusive, a distribuição das terras de uso comum (ou mesmo para uso individual por parte de algum grupo familiar) periodicamente conforme as necessidades de membros da comunidade (tanto para roças, quanto para pastos etc), bem como quando novas famílias surgem por casamento e não há lugar nos terrenos dos pais para o jovem casal construir casa e roçados. Sem falar na gestão dos recursos naturais de uso coletivo disponível a todos da comunidade (inclusive determinando áreas de reflorestamento ou de proteção ambiental), para qual têm assegurado uma *ética de sustentabili-*

10. Estavam presentes o Cacique Bel (José Roberto Jesus Silva) da aldeia de Três Rios no município de Marcação, Luiz Rômulo de Araujo Neto; Josecy Soares da Silva da aldeia de Três Rios (Vice-Cacique), Anibal Sobreira Campos (Cacique Anibal), da aldeia Jaraguá no município de Rio Tinto; e vários moradores de Aritingui e outros índios que chegaram depois (Adailton Cordeiro Campos - Vice-Cacique de Monte-Mór - e Francisco Lourenço Martins, com sua filha Antonia Lourenço Martins, da mesma aldeia).

dade própria e em consonância com as diretrizes das políticas ambientalistas (públicas e não-governamentais). Os membros da comunidade inclusive reclamam constantemente dos prejuízos ambientais, sociais e econômicos causados pela vizinhança ligada aos usineiros – tanto em se tratando dos viveiros de camarões, quanto do cultivo da cana-de-açúcar (ambas atividades que degradam e “envenenam” os recursos da comunidade).

Em função dessa vizinhança, caberia ainda à Associação um papel de fiscalização inicial para, em parceria com a APA, cuidar do meio-ambiente em sua territorialidade (e áreas que possam os prejudicar). Portanto, não só para gerir o território (e outras ações mais pontuais) deveria servir a Associação, mas também fiscalizar e atuar efetivamente na busca por projetos sustentáveis de desenvolvimento da coletividade e sintonizados com as políticas públicas em todos os setores, incluindo a parte cultural. Pois há os que fazem artesanato (como o Sr. Gilvan Benevenuto da Silva, mais conhecido como Dida) e que gostariam de “oficinas de artesanato para as crianças”. Há também a ideia do resgate das antigas tradições regionais na comunidade - embora reconheçam os benefícios trazidos pela introdução dos cultos evangélicos, quando começaram a regularizar casamentos e ainda registra-se a diminuição do número de alcoólatras (pessoas embriagadas) e o estabelecimento da “escola dominical”, onde se desenvolvem práticas de alfabetização das crianças e aulas de desenho e de história. Ainda, tanto nos intervalos quanto ao final dos cultos, abrem espaços para se discutir questões políticas da comunidade, agendar reuniões, dar informes sobre mutirões etc. Isso se aplica tanto aos

evangélicos quanto a não-evangélicos, que também usam esses espaços com essas finalidades.

3. CONCLUSÃO

É assim, como uma comunidade de agricultores familiares e extrativistas do manguezal, que vive essa população ribeirinha em regime comunitário e tradicional, preservando o meio-ambiente, como parceiros tradicionais dos órgãos ambientais e cada vez mais com uma *agência* (ação social e política) para lograr um desenvolvimento sustentável autônomo e se manter, com liberdade, sob o signo da independência.

Como vimos, tem se questionado no processo judicial aqui enunciado uma “ancianidade” das atividades desenvolvidas pelos moradores de Aritingui na área objeto do litígio. Esta questão da “ancianidade” não é necessariamente crucial quando se trata de processos de etnicidade, tradicionalidade ou territorialidade, pois, como sustentamos, a conjugação da identidade social de um grupo com um lugar específico se dá na ação política e na construção cognitiva dessa relação numa história que se reelabora periódica e conjunturalmente em *situações históricas* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) específicas. Da mesma forma, ao se questionar uma posse “imemorial” por parte dos moradores de Aritingui sobre o local em discussão, não se leva em conta que a questão não é a de evocar um possível caráter “imemorial”, mas de apresentar a *memória social* da comunidade (no caso em análise, em termos de sua territorialidade).

Também, embora afirmando não interes-

11. Por seu turno, os moradores de Aritingui, por terem se convertido em sua maioria como evangélicos, deixaram paulatinamente de lado as antigas festas com ciranda, coco ou forró.

sar para esta “ação possessória” se “a comunidade de Aritingui é ou não comunidade tradicional”, a Destilaria Miriri tem insistido, por outro lado, em afirmar que não há “sinais diacríticos” evidentes que poderiam diferenciar a comunidade de Aritingui de seus vizinhos (especialmente os moradores de Tavares e Cravaçu) e que, dessa forma, a caracterizasse como “comunidade tradicional”. Em primeiro lugar *sinais diacríticos* não são necessariamente uma elaboração para as identidades das comunidades tradicionais. E eles são encontrados nas etnicidades, não em termos de uma expectativa exterior (do observador externo ou dos vizinhos), mas a partir de nexos cognitivos (e da ação política) próprios da sociedade em exame. Identidades e fronteiras sociais (ou étnicas) são construções coletivas e não elementos substantivos pressupostos por agentes individuais externos. Em segundo lugar, cultura não se reduz a uma expressão material e nem mesmo a elementos performáticos substantivados (em termos de supostas tradições, por exemplo), mas deve ser alcançada pelos seus elementos cognitivos e pragmáticos (*praxiológicos*, conforme Bourdieu [1983]). Ora, mesmo assim, uma observação fácil, mas livre de prenoções do que possa emergir como sinal diacrítico em Aritingui, logo nos leva a perceber os elementos de cultura (*sinais*) que diferenciam esta comunidade das localidades vizinhas com quem compartilham até certos recursos naturais.

Destacamos como primeiro *sinal diacrítico* a ser levado em consideração, a *relação* dos moradores de Aritingui *com o meio ambiente*. De fato, ao contrário dos moradores das outras localidades, os membros da *comunidade tradicional de Aritingui* estão em total sintonia com as diretrizes ambientais dos órgãos ambientalistas, sendo parceiros destes em fóruns de discussões e *agências* no âmbito da comunidade. Ainda mais, os mora-

dores da Ilha de Aritingui manifestam sua incorporação da identidade tradicional por meio de atitude de respeito em relação ao meio ambiente (recursos naturais) do qual se consideram parte e com o qual se comunicam em suas vidas cotidianas, entendendo os *sinais* das marés, dos ventos, dos animais e sendo recíprocos a isso. Como uma ideia de fundo, inclusive, temos que comunidades tradicionais são as que, lançando mão de múltiplas estratégias adaptativas, tentam construir uma sociabilidade e um projeto de futuro calcados em sua peculiar relação com o meio ambiente (recursos naturais).

Em segundo lugar, mas não menos importante (muito pelo contrário), há um *senso de independência (liberdade, autonomia)* elaborado discursivamente (como sinal diacrítico) pelos moradores de Aritingui e que não é compartilhado pelos vizinhos de Tavares e Cravaçu. Os moradores de Aritingui lutam para levar uma vida livre da sujeição (“escravidão”) que as usinas de cana-de-açúcar poderiam lhes impor. Assim, *sob o signo da independência* (ou da liberdade) próprio às comunidades tradicionais, os moradores da Ilha de Aritingui se organizam solidariamente a partir de uma Associação (AMIA) e, através de sua ação política, se articulam *como sujeitos de direitos diferenciados* e legítimos pelo contexto da Carta Constitucional Brasileira de 1988 e dos Decretos que posteriormente foram emitidos no Brasil, tanto respaldando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), quanto outros¹² que, em geral, tratam dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Nesse sentido, seria ainda incerto considerar a comunidade de Aritingui apenas pelo seu passado (histórico) socioeconômico e cultural que a tornaria *objeto* de políticas públicas, quando ela deve ser considerada pelos seus projetos voltados para o futuro que a promove enquanto um *sujeito de direitos específicos* e para os quais uma série

de políticas públicas foram criadas para prestar assistência e as quais devem necessariamente se fazer presentes em Aritingui.

Ainda, o território de Aritingui não deve igualmente ser pensado a partir de uma lógica exterior aos nexos cognitivos e pragmáticos dos membros da comunidade, mas percebido em termos de um projeto coletivo desses membros em termos de sua reprodutividade (capacidade contínua de se reproduzir) social enquanto comunidade tradicional. A apreensão do *território* deve partir da concepção interna que os próprios atores sociais fazem dele a partir de sua sociabilidade no local (e não de mapas convencionais traçados a partir dos proprietários de terras vizinhas, interessados em expandir seus negócios sobre uma área que nunca utilizaram para fins produtivos e nem para qualquer outro fim).

Vale lembrar, ainda, que, sem *empoderamento* das comunidades tradicionais, não se concretizam projetos de sustentabilidade em quaisquer dos setores do desenvolvimento. Com isso, quero dizer, em sintonia com Sofield (2003), que o desenvolvimento sustentável dessas comunidades só se concretiza, de fato, quando a elas se outorga o poder das tomadas de decisões, pois isso as torna sujeitos de seus destinos e não comunidades administrativamente tuteladas mesmo pelos mais bem intencionados agentes externos. Os operadores das políticas públicas devem, assim, ter a essas sociedades como sujeitos detentores de intencionalidades objetivas e legítimas (e mutáveis no curso da história), a quem devem servir (pois têm o dever de contemplar seus direitos específi-

cos) com a aplicação (nesse sentido são objeto das políticas públicas) de tais políticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, ALFREDO W. B. “Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum”. In: Terra de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livre”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”, vol. 2. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008

BARBOSA, FERNANDO; LIEDKE, Alice R. & PALITOT, Estêvão. “Conflitos Sócio-Ambientais e Construção de Identidades no Vale do Mamanguape - PB: A Terra Indígena Potiguara de Montemór e a Comunidade Tradicional de Aritingui”. In: BATISTA, G. B. de M. et al. (Orgs). Direitos Humanos em uma Época de Insegurança. João Pessoa: Tomo Editorial, 2010

BARTH, FREDRIK. “Introduction”. In: Ethnic Groups and Boundaries. London: George Allen and Unwin. 1969.

BOURDIEU, PIERRE. “Esboço de uma Teoria da Prática. In: Ortiz, R. (Org.). Bourdieu. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais). 1983

BOURDIEU, PIERRE. “A Identidade e a Representação. Elementos para uma reflexão crítica

12. Ver, por exemplo, Shiraishi Neto (2007).

sobre a idéia de região”. In: O Poder Simbólico. Lisboa: Difel.1989a.

BOURDIEU, PIERRE. “Espaço Social e Gênese de ‘Classes’”. In: O Poder Simbólico. Lisboa: Difel. 1989b.

BRASIL.Decreto N. 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República - Casa Civil – Subchefia para Assuntos Jurídicos. 2007.

FORTES, MARIA ESTER PEREIRA. Comunidade Urbana de Serra do Talhado. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – INCRA – SR 18 – PB. João Pessoa.2008

GALLAGHER, JOSEPH T. “The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Nden-deuli”. In: The International Journal of American Historical Studies. 7 (1), 1974.

GOLDSTEIN, MELWIN C “Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India”. In: Despres, L. (Ed.). Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies.Paris: MoutonPublishers. 1975.

GRÜNEWALD, RODRIGO DE A. Relatório Antropológico. Relatório apresentado ao Ministério Público Federal (João Pessoa) como peça deste parquet para o processo de reintegração de posse nº 2005.82.00.009202-9 (0009202-87.2005.4.05.8200) em curso na Justiça Federal,2011

GUSMÃO, NEUSA. M. M.“Herança Quilombola: Negros, Terras e Direito” In: Bacelar, J. &Caroso, C. (Orgs.)Brasil: um País de Negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999

HALBWACHS, MAURICE.A Memória Coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

LITTLE, P. E.Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. Série Antropologia nº 322. Brasília, 2002.

MOREIRA, JULIANA F. Legislação Ambiental e Conflitos Sócio-Ambientais: o caso da atividade de carcinicultura na APA da Barra do Rio Mamanguape-PB. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente defendida no PRODEMA. 2008.

MOURÃO, JOSÉ DA S. “Principais Critérios Utilizados por Pescadores Artesanais na Taxonomia Folk dos Peixes do Estuário do Rio Mamanguape, Paraíba-Brasil”. In: INCI, 27 (11). Caracas. 2002.

PACHECO DE OLIVEIRA, JOÃO. “O Nosso Governo”:Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero. 1988

PACHECO DE OLIVEIRA, JOÃO. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” In: A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.

PALITOT, ESTÊVÃO M.& BARBOSA JÚNIOR, Fernando de S. Relatório Preliminar de Caracterização da Comunidade Tradicional de Aritingui. João Pessoa: Digitado. . 2005

PALUDO, DANIELLE& KLONOWSKI, VICENTE S. “Barra de Mamanguape-PB: Estudo do impacto do uso de madeira de manguezal pela população extrativista e da possibilidade de reflores-

tamento e manejo dos recursos madeireiros”. In: 1991.
Cadernos da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica – Cadernos Nº 16. São Paulo. 1999

POLLAK, MICHAEL. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. In: Revista Estudos Históricos, 2 (3). Rio de Janeiro: CDDOC- FGV. 1989.

RODRIGUES, GERALDO S. et al. “Gestão Ambiental Territorial na Área de Proteção Ambiental da Barra do Rio Mamanguape (PB)”. In: Boletim de Pesquisa e Desenvolvimento Nº 50. Jaguariúna: EMBRAPA – Meio Ambiente; 2008.

SANTILLI, JULIANA. “Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção”. In: Souza Lima, A. C. e Barroso-Hoffmann, M. (Orgs.). Além da Tutela: bases para uma política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa; 2002

SANTOS, ANA FLAVIA M. “A História ‘tá é ali’: sítios arqueológicos e etnicidade”. In: Santos, A. F. M. & Oliveira, J. P. (Orgs.). Reconhecimento Étnico em Exame. Dois Estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2003.

SHIRAIISHI NETO, JOAQUIM (Org). Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional. Manaus: UEA. .);2007

SOFIELD, TREVOR. Empowerment for Sustainable Tourism Development. Kidlington: Pergamon; 2003.

WEBER, MAX. “Relações Comunitárias Étnicas”. In: Economia e Sociedade, 1. Brasília: Unb;

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grunewald - Orgs.)

ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA, TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO E JOGOS IDENTITÁRIOS: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS POVOS DITOS TRADICIONAIS

Fabio Mura, Alexandra Barbosa da Silva

RESUMO

Partindo de uma reflexão sobre a noção de “povos tradicionais”, o presente trabalho intenta discutir como, a partir de contextos históricos e sociais específicos, organização doméstica e tradição de conhecimento se entrecruzam, em jogos identitários multiescalares. Para tal intento, procede-se a um cotejamento entre dois exemplos etnográficos – os Kaiowa de Mato Grosso do Sul e os Tabajara do litoral sul da Paraíba –, ressaltando-se o fato de que o grupo doméstico se revela uma unidade fundamental, ao se constituir como base para, por um lado, a construção de comunidades étnicas e comunidades políticas locais, enquanto que, por outro, para a produção e reprodução de quadros morais e cosmológicos, contribuindo em dar sentido às experiências diversificadas de seus integrantes.

Palavras- chave: Organização doméstica, tradição de conhecimento, identidade, indígenas Kaiowa, indígenas Tabajara.

DOMESTIC ORGANIZATION, TRADITION OF KNOWLEDGE AND GAMES OF IDENTITIES: SOME REFLECTIONS ON THE SO-CALLED TRADITIONAL PEOPLES

ABSTRACT

Starting from a reflection on the notion of “traditional peoples”, this paper attempts to discuss how, from specific historical and social contexts, domestic organization and tradition of knowledge intertwined in identity multiscale games. For this purpose, one proceeds to a mutual comparison between two ethnographic examples – the Kaiowa of Mato Grosso do Sul and the Tabajara of the south coast of Paraíba –, highlighting the fact that the domestic group is a fundamental unity because it is the essential basis for, one hand, the construction of ethnic communities and local political communities, while, on the other, for the production and reproduction of moral and cosmological frameworks, helping to give meaning to the diverse experiences of its members.

Key words: Domestic organization, tradition of knowledge, identity, Kaiowa indigenous people, Tabajara indigenous people.

Fabio Mura. Doutor em Antropologia Social (UFRJ), Professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Alexandra Barbosa da Silva. Doutora em Antropologia Social (UFRJ), Professora Adjunta da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

INTRODUÇÃO

Iniciemos este trabalho com uma reflexão sobre a categoria “povos tradicionais”, haja vista que os estudos, justamente das populações ou povos ditos tradicionais, foram fundantes na constituição da Antropologia; a busca de uma diversidade sociocultural a ser contraposta àquela que era familiar aos pesquisadores foi algo importante para dar uma identidade à disciplina. Num primeiro momento, numa ótica evolucionista, essa diversidade permitia recortar estágios na história da humanidade; mas, a seguir, já através de uma perspectiva relativista, favorecia a formulação de análises baseadas em contrastes e dicotomias. Assim, surgiriam divisões clássicas, como as entre “sociedades mecânicas e orgânicas”, proposta por Durkheim, “frias e quentes”, sugerida por Lévi-Strauss, “ágrafas e letradas”, avançada por Goody, “baseadas na prevenção e na previsão”, como preferido por Bourdieu. Há que se destacar que, embora busque polarizar características distintas de organizar o social e o cultural, cada uma destas dicotomias acaba também por definir e cristalizar totalidades a serem cotejadas. Desta forma, não teremos apenas formas “mecânicas”, “frias”, “ágrafas” ou “voltadas à prevenção”, de estabelecer relações, mas sociedades ou grupos inteiros fundamentados nestes princípios.

Apesar da geração de certo fascínio – através de uma estética do esquematismo e da exemplificação do real, presente nestas propostas, de uma clara raiz cartesiana –, há que se considerar que, ao longo do tempo, estas dicotomias entre totalidades demonstraram-se construções analíticas bastante frágeis. Barth, por exemplo, já no final dos anos sessenta do século passado colocava em evidência o fato de que a definição de um grupo étnico ocorria através da formulação de uma fronteira, cuja manutenção deve-se ao contraste de um

conjunto de poucos valores imperativos, estes não sendo universais, mas selecionados caso a caso, em cada contexto específico. Assim, a maior parte do material cultural poderia ser compartilhada por atores sociais que, do ponto de vista étnico, pertenceriam a grupos distintos. Através desta abordagem, o autor norueguês criticava a maioria das análises de seus predecessores, que tendiam a definir o grupo étnico como uma totalidade constituída pela sobreposição de uma cultura com uma língua, uma religião, etc., determinando uma coerência interna e, assim, distinguindo-se de outras análogas, com as quais estariam em contraste, não através da interação, mas pelo isolamento. A história, de fato, nos demonstra que a circulação de material cultural ocorre entre indivíduos que se consideram pertencentes a grupos diversos, isto não necessariamente afetando a definição de sua identidade social – aqui, não apenas aquela étnica.

São também importantes as críticas movidas por Schwartz a Durkheim, relativas à consideração feita por este último de que a vida entre os povos ditos primitivos seria dominada por certa simplicidade de relações sociais. Citando o caso dos habitantes da ilha de Manus, na Nova Guiné, Schwartz (1978) argumenta que, embora constituam uma população reduzida, organizada em aldeias baseadas no parentesco, seus integrantes apresentam uma divisão social do trabalho sumamente complexa. Não só as atividades seguem a divisão por sexo e idade, mas existem inúmeras diferenças individuais no desenvolvimento das mesmas, implicando uma distribuição da cultura bastante diversificada entre os membros do grupo, de modo que suas relações sociais não podem ser reduzidas a uma lógica de solidariedade mecânica. Desta forma, tem-se que a contraposição entre “sociedades simples” e “complexas”, a partir unicamente de sua dimensão, também passaria por uma crise, acentuada por um debate recente, que chega a co-

locar em dúvida a própria noção de sociedade e de cultura como constituindo totalidades com fronteiras bem precisas (KUPER 1992; BARTH 1993, 2000).

Esta noção de totalidade nos permite analisar outra importante contraposição nos estudos antropológicos: aquela entre urbano e rural. É a partir de uma presumida totalidade sociocultural que, por exemplo, Redfield (1965) considera a “pequena comunidade” como sendo autônoma, constituindo a condição de vida da maioria dos povos indígenas das Américas antes da conquista europeia. Este evento colonizador teria, através da urbanização, transformado sociedades totais em sociedades parciais (*part societies*), uma espécie de ponto zero, a partir do qual não poderíamos mais falar de encontro entre duas sociedades distintas, mas de um *continuum* folk-urbano. Segundo o autor, ao perder parte significativa de suas instituições, a pequena comunidade passaria a depender daquelas impostas pela sociedade dominante, através do meio urbano.

Daqui, as abordagens baseadas na dicotomia campo-cidade passam da construção de totalidades como contraposição entre sociedades distintas, para aquelas fundadas na repartição de populações tidas como qualitativamente diversas, a partir do fato de serem marcadamente “rurais” ou “urbanas”. São, deste modo, legitimados rótulos como comunidades de “agricultores”, “pescadores”, “extrativistas”, “ribeirinhos”, etc., por um lado, *versus* os habitantes de cidades e metrópoles; mas, fato ainda mais significativo, estas qualidades passam a ser sintetizadas numa dicotomia de ordem geral, a saber, aquela entre coletividades “tradicionais” e “modernas”.

Como se pode perceber, a construção de totalidades acaba por distribuir povos ou coletividades em polaridades, cujos opostos são sustentados por qualidades mutuamente excludentes. Há,

aqui, uma forma de exotismo na análise, que produz inclusive certa *allocronia*, como diria Fabian (1983), fazendo com que os homens, supostamente “modernos”, sejam vistos como totalmente distintos daqueles ditos “tradicionais”, como se estes últimos vivessem num tempo diverso em relação aos primeiros, sendo-lhes subtraída a condição de contemporaneidade.

Como dizíamos, este tipo de proceder na análise social apresenta-se bastante frágil, principalmente frente a certas questões postas pelas situações empíricas. Assim, como compreender a construção de redes sociais, através das quais circulam indivíduos e grupos, perpassando diferentes espaços sociais, ou trajetórias de pessoas e famílias que, ao longo do tempo, passam por experiências diversificadas, tanto no meio rural quanto no urbano? Como qualificar a formação de bagagens culturais, frutos dessas múltiplas experiências? Quais seriam os quadros de referência moral e as visões de mundo disponíveis para esses sujeitos e grupos legitimarem e ordenarem essas múltiplas experiências? E ainda, quais seriam os constrangimentos sociais e de que forma estes operariam na canalização dessas experiências? Quais as instâncias e os instrumentos de produção e de reprodução de valores e de saberes que operariam no cotidiano, nesses quadros complexos?

Tais tipos de questões, assim postas, dificultam a construção de fáceis dicotomias totalizadoras, demandando, pois, abordagens que conceituem sistemas abertos, focando lógicas de poder e relações assimétricas, contemplando vários níveis de escala, não apenas como análises paralelas, mas como processos interescares (ADAMS, 1970). Deste modo, pode-se melhor compreender como se geram e como variam as formas de organização social e, conseqüentemente, como se canaliza e organiza o material cultural que se encontra continuamente em fluxo.

Servindo-nos de material etnográfico referido a povos indígenas situados em contextos geográficos e históricos distintos – especificamente, aos Kaiowa de Mato Grosso do Sul e aos Tabajara do litoral sul da Paraíba –, no presente trabalho buscaremos seguir justamente este caminho metodológico. Para tal propósito, dividimos o artigo em três itens. O primeiro analisará a organização do grupo doméstico, colocando em destaque as atividades de seus integrantes e o modo de administrarem as experiências em virtude do contexto em que historicamente estão inseridos. Procurar-se-á mostrar a importância da família extensa na definição da unidade doméstica, salientando as formas de apropriação dos diversos ambientes explorados, incluindo os espaços urbanos, destacando as convergências existentes entre os dois grupos indígenas cotejados. O segundo item será já dedicado ao tipo de tradição de conhecimento à qual aferem esses dois grupos, descrevendo o papel de cosmologias e moralidades na vida cotidiana. Também neste caso serão examinadas convergências na comparação, mas destacar-se-ão importantes diferenças nas formulações cosmológicas em sua correlação com a identidade étnica. Finalmente, no terceiro item, analisaremos justamente as implicações fenomênicas da relação entre fronteiras étnicas e tradição de conhecimento, salientando o jogo identitário entre distintos níveis de escala e revelando o papel particular da identidade doméstica como importante motor nas articulações sociais e culturais.

1. ORGANIZAÇÕES DOMÉSTICAS

Por “grupo doméstico” (ou “unidade doméstica”) geralmente se entende um conjunto de indivíduos residindo sob um único teto. Este tipo de definição nos parece bastante limitada, sendo

mais profícuo o proposto por Wilk (1984, 1997), a partir de seus estudos sobre os Kekchi Maia do Belize. Assim, o grupo que vive numa residência é denominado pelo autor de “unidade habitacional” (*dwelling unit*), enquanto um aglomerado (*cluster*) de unidades habitacionais, sob uma única direção, formaria uma “*household cluster*”. Tais grupos, por sua vez, podem ser de dois tipos, isto é, rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK 1984,p: 224-227). No primeiro caso, as atividades realizadas pelos integrantes da *household* estariam vinculadas mais que tudo a um trabalho coletivo, com todos os indivíduos (dependendo do sexo e da idade), realizando tarefas semelhantes, principalmente aquelas voltadas à produção de alimentos destinados ao autoconsumo. Nestes termos, um *household cluster tight* se apresentaria como um grupo corporado, bastante homogêneo e tendencialmente fechado em si. No segundo caso (*loose*), embora seus integrantes continuem cooperando entre si em algumas tarefas e estejam voltados a prover a unidade doméstica como um todo, podem também desenvolver atividades diferenciadas entre si (como envolver-se no comércio ou em trabalhos assalariados), fazendo com que cada unidade habitacional possa estabelecer estratégias de ação específicas, com certa autonomia.

Há que se destacar que as formas *tight* e *loose* não necessariamente separam grupos domésticos distintos, podendo ser modos de organização adotados por uma única família ao longo do tempo, em resposta às características dos diferentes contextos de inserção de seus integrantes.

Observa-se que esta classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as

unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo. Importa constatar também que, quando ele é constituído por um agregado de unidades habitacionais, na maioria dos casos, o grupo doméstico é organizado a partir do que Evans-Pritchard (1982) denominava de “família indivisa”, formada por três gerações. É geralmente esta organização que permite, com maior eficiência, a reprodução do grupo doméstico, que se torna o eixo não apenas na determinação das atividades técnicas e econômicas praticadas pelos seus integrantes, mas também no estabelecimento de alianças políticas, principalmente através de relações de parentesco, que podem ser voltadas à formação de comunidades locais mais amplas.

A seguir, indicaremos como o enfoque proposto por Wilk se demonstra extremamente profícuo para descrever a organização doméstica tanto entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul, como entre os Tabajara do litoral sul da Paraíba.

Observemos, de início, que fontes coloniais descrevem os Kaiowa vivendo em grandes malocas, situadas nas nascentes de córregos e rios e podendo chegar a abrigar mais de duzentas pessoas, em grupos de até quatro gerações. Estas grandes habitações, assim, constituíam-se em grupos locais, baseados no parentesco. Contudo, em seu interior, os indígenas não centralizavam suas atividades, existindo uma divisão espacial, através dos fogos domésticos, que demarcavam o domínio de cada família conjugal. Ao longo do século XIX, mas principalmente no seu final, estes indígenas se envolveram nas atividades de extração da erva mate, impulsionadas por não-indígenas, como mão

de obra, em momentos pontuais (modalidade laboral denominada de *changa*). Naquele período, eles passaram a experimentar formas mais flexíveis de assentamento, com os grupos domésticos de pelo menos três gerações (*o te'yi*) construindo uma pluralidade de unidades residenciais, conjugando-se grandes malocas com outras de menor porte, destinadas a famílias conjugais. O trabalho nos ervais exigia também que periodicamente alguns membros se distanciassem para a *changa*, passando a usar abrigos temporários, constituídos por barracões improvisadas, cobertas com galhos ou folhas de coqueiros.

O engajamento nos ervais levou, pois, os Kaiowa a flexibilizarem seus modos de residir e de definir a mobilidade territorial; contudo, não levou à diferenciação das atividades dos membros dos grupos domésticos, com todos os homens adultos desenvolvendo as mesmas tarefas, inclusive nos ervais, através de um revezamento das famílias conjugais. Este tipo de organização, que podemos definir como “unidade doméstica agregada rígida”, constituiu a forma mais comum de unidades domésticas até a década de 1970; a partir daí, os indígenas progressivamente passam a desenvolver atividades como a de professor e agente de saúde, mas também de agenciadores de trabalhadores para canaviais e o próprio trabalho em indústrias sucroalcooleiras. Também os recursos mudaram, não decorrendo apenas das matas (que se tornaram cada vez mais escassas) e da agricultura (pouco satisfatória, em decorrência da falta de espaço e das péssimas condições ecológicas atuais nas terras indígenas). Muitos alimentos procedem de cestas básicas governamentais ou de transações comerciais, sendo adquiridos nos centros urbanos, ou obtidos através de circuitos de escambo. Objetos e instrumentos de trabalho, por sua vez, na maioria dos casos devem ser adquiridos e não mais construídos. Deste modo, quando possuem as

condições, as famílias extensas kaiowa preferem organizar-se como unidades domésticas flexíveis. Procuram fazer com que alguns de seus membros ocupem cargos assalariados nas aldeias, outros trabalhem em canaviais ou sejam administradores de mão de obra indígena. Mas buscam também entabular relações nas fazendas e nas cidades, muitas vezes estabelecendo residências nesses lugares, que se tornam bases para os outros membros do grupo doméstico ou mesmo para outros aliados -adquiridos sempre através de casamentos – (cf. BARBOSA DA SILVA 2009). Com este tipo de organização, as unidades domésticas kaiowa alcançam uma maior eficácia na exploração do território, podendo integrar objetos e alimentos de várias procedências e aumentando significativamente a bagagem material e de conhecimentos em relação a seus antepassados.

Voltando agora o olhar para o litoral sul da Paraíba, podemos dizer que este território foi alvo de intensa atividade colonial ao longo dos séculos, isto implicando em significativas transformações na vida indígena. Ali, no início do século XVII, em duas sesmarias se formaram os aldeamentos indígenas da Jacoca e Aratagui, administrados por ordens religiosas, cuja população era prevalentemente constituída por índios rotulados de Tabajara (MURA et Al. 2010). Após o edito pombalino, em 1762, estes aldeamentos foram transformados em vilas (respectivamente de Conde e Alhandra), sendo as populações indígenas retiradas do domínio dos religiosos, proibindo-se o uso de línguas nativas e promovendo-se os casamentos entre índios e brancos ou negros. Já por efeito da Lei de Terras (1850), as antigas sesmarias foram divididas em propriedades privadas, extinguindo-se os aldeamentos e permitindo-se o estabelecimento de outros segmentos sociais; aos indígenas foi atribuído apenas um limitado número de pequenos lotes. Tal quadro, pois, veio a estabelecer lógicas assimétri-

cas de relação, com a exploração da terra por parte já de latifundiários.

As atuais famílias que se reivindicam como “índios tabajara” há apenas seis anos são descendentes diretos dos últimos indígenas assentados nos lotes concedidos na antiga Jacoca, lotes estes que, ao longo do século XX, passaram progressivamente às mãos de pessoas de poder político e/ou econômico, que assim ampliaram seus latifúndios. Já na década de 1950, as famílias descendentes dos indígenas da Jacoca perderam o controle sobre esses últimos lotes, passando a viver como “moradores de condição” em diversos lugares da antiga sesmaria¹. Ocorre, porém, como relatam os Tabajara mais idosos, que até mesmo quando ainda possuíam os lotes, as atividades de seus parentes não se limitavam a esses pequenos espaços. Os integrantes dos grupos domésticos, constituídos por três gerações, se distribuíam em amplos espaços, para desenvolver atividades de pesca, em diferentes situações (como barras de rios, mar e mangues), mas também para realizar caçadas e a prática de coleta. A perda dos lotes, contudo, representou muito para essas famílias, afetando a definição das alianças, bem como a própria manutenção da coesão das parentelas. De fato, esses eventos produziram uma espécie de diáspora, com ramos da parentela enveredando para destinos distintos, muitos grupos domésticos, após circularem por vários lugares na antiga Jacoca, assentando-se em periferias de cidades da região – mormente em João Pessoa. A minoria, contudo, conseguiu permanecer na terra, desenvolvendo atividades pesqueiras e agrícolas, paralelamente ao trabalho para os patrões, algo que lhes garantia a já referida morada de condição e pequenos espaços para fazer roças familiares. Com a luta pela terra desenvolvida nos anos de 1970 e a consequente criação de assentamentos rurais na região, parte dessas famílias obtiveram lotes, podendo assim se emancipar da

1. Os índios, de fato, se referem a esta condição como “pagar a dormida”, isto significando a aquisição do direito a um pequeno espaço para a moradia e o roçado nas terras do patrão; em troca deviam prestar-lhe serviço por um ou dois dias por semana.

dependência dos padrões, consolidando suas atividades e podendo inclusive comercializar tanto os produtos agrícolas, quanto o pescado.

Em decorrência desses processos históricos, o cenário hoje se apresenta bastante diversificado, com grupos domésticos inteiros residindo numa grande cidade como João Pessoa, mas também com outros, cujos integrantes se distribuem entre assentamentos, posses rurais e pequenos centros urbanos (como o de Conde e o distrito de Jacumã). Enganar-nos-íamos, contudo, se pensássemos que a residência em João Pessoa tenha apagado o estilo de vida anterior das famílias indígenas aí residentes. Estas famílias, na verdade, apropriaram-se do meio urbano a partir de suas trajetórias experienciais anteriores, de longa duração, tentando recriar, onde as condições o permitiam, modelos de ocupação similares àqueles rurais. Assim, por exemplo, no bairro de Mandacaru, as unidades habitacionais dos grupos domésticos de três gerações situam-se próximas e, nos fundos dos quintais, à beira de um mangue, plantam árvores frutíferas, macaxeira e ervas medicinais e, até algumas décadas atrás, quando o riacho não estava totalmente poluído, dedicavam-se à cata de caranguejo e captura de camarão. Membros de outros grupos domésticos, na periferia sudeste da capital paraibana, até a década de 1970 realizavam expedições pesqueiras nos rios da antiga Jacoca, visitando os parentes que ainda ali residiam. A visita entre parentes, aliás, foi sempre uma prática muito comum, através da qual se realizavam trocas de bens (principalmente farinha de mandioca por peixe) entre os residentes de localidades mais interioranas da região e aqueles da faixa costeira. A vida em um contexto urbano acrescentou possibilidades de se empreender outros ofícios, com alguns membros ocupando cargos assalariados, ao lado de outros que ainda se dedicam à pesca e à agricultura.

Podemos assim constatar que, tanto entre os Kaiowa, quanto entre os Tabajara, a organização doméstica mais adequada é hoje a “agregada flexível”. É através desta que as famílias extensas podem melhor definir suas atividades, integrando práticas e técnicas econômicas diversificadas, bem como os conhecimentos a estas associados. Alguém poderia aqui afirmar que os processos históricos, nos quais, em ambos casos, estas famílias estiveram submetidas à dominação colonial implicaram uma dependência de seus integrantes às exigências de uma suposta “vida moderna”, a conhecimentos e técnicas procedentes da industrialização (irradiados principalmente do meio urbano), deturpando-se as características da vida anterior. Este ponto de vista associaria, uma vez mais, esses saberes, técnicas e objetos a totalidades construídas arbitrariamente – como sociedades, grupos étnicos ou mesmo a vida urbana. A esta visão, observamos que técnicas, saberes e *commodities* procedentes da industrialização não são prerrogativas de certo estilo de vida; diversamente, pode-se dizer que o que vem a ser relevante não é propriamente a produção de objetos, técnicas e saberes, mas as exigências de uso e a organização social dos mesmos². Com efeito, os membros de cada família indígena dão vida a uma ecologia doméstica que implica num conhecimento detalhado e adequado para interagir com o meio ambiente (que hoje inclui os núcleos urbanos). Assim, a avaliação técnica feita, por exemplo, por um pescador sobre como construir ou reparar uma rede não será definida a partir do fato de se a linha utilizada é de origem vegetal ou industrial, mas sobre suas propriedades físicas e a disponibilidade para ser adquirida através de coleta, escambo e/ou transação comercial. E isto é válido para qualquer objeto, incluindo os eletrônicos em geral, celulares, meios de locomoção, ferramentas, etc. O que vem, sim, a ser relevante de diferenciar são

os critérios através dos quais se atribuem valor a estes elementos e como eles são selecionados e integrados na bagagem material de indivíduos e grupos, juntamente com os saberes necessários para seus usos. O aspecto simbólico, assim, joga papel relevante num processo sociotécnico que vincula as atividades dos indivíduos a quadros morais e cosmológicos de referência, que são construídos a partir de tradições de conhecimento com características específicas. A seguir, nos ocuparemos justamente deste argumento.

2. TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO

Autores como Barth (1987 e 1993, 2000a, 2000b e 2005), Hannerz (1992) e Schwartz (1978) têm se dedicado aos fenômenos culturais na sua dimensão empírica, buscando compreender como conhecimentos, valores e ideias são gerados, reproduzidos e distribuídos entre os indivíduos, e como estes se propagam, ou são, por outro lado, obstaculizados na difusão. Nesta perspectiva, é também importante compreender quais mecanismos e princípios permitem tanto a formação dos modelos culturais quanto suas transformações, e quais os papéis sociais e individuais que são relevantes para que estes modelos sejam implementados, defendidos ou criticados (e, conseqüentemente, transformados). Especificamente Barth (2005) chama a atenção para as diferenças existentes entre as propriedades, por um lado, da cultura e, por outro, da organização social. Utilizando a metáfora de uma correnteza, o autor descreve o fenômeno cultural

como um fluxo, cujo conteúdo tende a se difundir livremente entre todos os indivíduos que com ele entrassem em contato. A organização social, ao contrário, produz diferenças, impondo barreiras e fronteiras, canalizando este fluxo cultural e permitindo que modelos culturais específicos sejam gerados e contrastados com outros. Tal modelamento ocorre de modo contínuo, através das interações cotidianas entre indivíduos, sendo que, das suas interpretações dos atos e de suas interações, decorre a experiência individual, cujo “precipitado” (“no sentido químico da palavra”) constituiria o estoque cultural de cada sujeito (BARTH 1987, 1993 e 2000b). A rigor, argumenta o autor (2005), cada indivíduo possui uma cultura singular, sendo os modelos mais abrangentes, portanto, sínteses baseadas em compromissos intersubjetivos. De fato, os atos promovidos pelas pessoas e os eventos que deles decorrem são continuamente interpretados, chegando-se, através destes processos, não só à transmissão de conhecimentos e de esquemas culturais, mas também à sua contestação (BARTH 2000b). Por este motivo, as hierarquias de papéis, as relações de poder e as habilidades individuais podem significar muito para o sucesso de uma modelagem cultural, bem como para a sua manutenção, reprodução e propagação. Isto ocorre porque, embora todos tenham experiências e interpretem os eventos, nem todos terão o mesmo prestígio, habilidade e a atribuição de competência adequada para realizar sínteses conceituais e promover valores. Assim, pois, são poucos os que desempenham estes papéis centrais, isto dependendo muito das formas em que se constrói e se promove

2. Para uma discussão sobre a primazia das técnicas de uso sobre as técnicas de produção de objetos, vide Mura 2011.

uma específica visão de mundo, uma cosmologia e o quadro moral que a ela está associado – e do qual, em certa medida, decorre sua legitimação. Este tipo de processo social, voltado a modelar os fluxos culturais, dá vida a uma tradição de conhecimento.

Comparando material etnográfico do sudeste asiático com aquele melanésio, ainda Barth (2000a) contrasta duas formas de tradição de conhecimento: uma centrada na figura do guru e outra na do iniciador. A primeira seria caracterizada por uma transação de conhecimentos de cima para baixo, entre mestres e discípulos, com os saberes sendo verbalizados e eventualmente escritos, e os conteúdos ricos em massa e podendo ser divulgados com facilidade. O guru, contudo, continuamente periga ser superado por seus seguidores, devendo, pois, permanentemente atualizar esses conteúdos, para manter seu prestígio elevado e, assim, ser uma autoridade moral respeitada. Por outro lado, os iniciadores melanésios transacionam os conhecimentos para cima, com os deuses, e para baixo, com os neófitos, manifestando-se apenas por *performances*, baseadas em danças e uso de imagens e objetos com forte poder simbólico. Neste caso, a tradição seria pobre de conteúdos e massa de informações, mas rica em emoções transmitidas. Assim, o prestígio do xamã seria vinculado mais à eficácia de sua ação, enquanto *performeres*, do que pelo conteúdo informativo que seria explicitado nos rituais ou em outras práticas mágico-religiosas. Ao realizar este contraste, Barth, contudo, não polariza sociedades distintas, afirmando que, entre esses extremos, podemos encontrar formas intermediárias, que conjugam conteúdo e *performances*. A importância do contraste está principalmente na explicitação de modos distintos de articular o que ele define como “economia informacional” (Barth 2000a).

Conforme entendemos, a economia infor-

macional é, do ponto de vista moral e simbólico, algo administrado por indivíduos que encontram legitimação no momento em que conseguem dar sentido às práticas cotidianas das pessoas que aferem à tradição de conhecimento que a promove. Nestes termos, aspectos sociais, políticos e simbólicos não podem ser desatrelados daqueles técnicos e econômicos. Em suma, cosmologia e quadro moral devem ser definidos, interpretados e promovidos para fundamentar o estilo de vida das pessoas e a ecologia doméstica por estas desenvolvida – isto não em abstrato, mas acompanhando-se o processo histórico e adaptando-se ao contexto sócio-ecológico-territorial, no qual os atores sociais estão inseridos (MURA 2006).

Tornando agora aos Kaiowa e aos Tabajara, destacaremos primeiro as características de suas cosmologias e moralidades e, segundo, o seu papel entre estes grupos indígenas. O intento é, em seguida, traçar uma comparação entre os dois contextos, salientando convergências, mas também diferenças relevantes.

Entre os Kaiowa, a construção da cosmologia se dá com o cotejamento entre o espaço-tempo das origens (*Áry Ypy*) e aquele atual (*Áry Ypyrã*), tendo também em vista o previsto fim do mundo (*Ararapire*). O tempo das origens está dividido em três fases: a teogônica, protagonizada por Ñane Ramõi (nosso grande avô), que cria as divindades, a geogônica e antropogônica, protagonizada por Ñande Ru (nosso grande pai), e, finalmente, a que instaura a ordem atual, protagonizada por Pa’i Kuara (o sol) e seu irmão mais novo, Jasy (o lua), ambos filhos de Ñande Ru.

Como se vê, para os Kaiowa as divindades são seus próprios parentes e se apresentam como constituindo uma família extensa de três gerações. A referência a elas é feito de modo genérico como *Nãnderykey kuera* (isto é, “nossos irmãos mais velhos”). Com este proceder, os Kaiowa remarcam

dois fatos. Por um lado, o de ter que se seguir e respeitar os aconselhamentos dos irmãos mais velhos, deles imitando as ações; por outro, a própria condição de imperfeição e de se estar permanentemente sujeito a cometer erros – assim como errava o *trickster Jasy*, provocando transformações no cosmo, cujas consequências negativas são percebidas no tempo atual. Nestes termos, moralmente os Kaiowa buscam a perfeição (*aguije*), tentando superar as negatividades do presente; para isto, deveriam imitar o comportamento dos deuses na atualidade – que é distinto daquele que os caracterizava no espaço-tempo das origens, quando podiam ser egoístas, vaidosos, agressivos, etc., algo hoje considerado como extremamente negativo. A própria formação do espaço-tempo atual reparte os seres justamente em duas categorias: aqueles que encontram sua morada além de Yvy Rendy (a sombra brilhosa da terra), nos diversos patamares celestiais, e aqueles que habitam entre a superfície da terra e essa sombra, lugares povoados por seres imperfeitos (e perigosos). Nesta repartição, porém, os Kaiowa encontram-se de ambos os lados, uma vez que a alma espiritual procede de um patamar celestial, mas encarna num corpo que nasce na superfície terrena. A alma é, pois, pura na sua origem, sendo a condição de vida na terra, o que atribui impurezas ao indivíduo (cf. MURA 2006). Neste entender, a morte do corpo seria o triunfo destas impurezas, negando ao sujeito a ascensão em vida, na condição de imortal (*kandire*), destino reservado a poucos eleitos, principalmente a grandes xamãs que viveram no passado.

Esta visão cosmológica coloca numa posição privilegiada os xamãs, indivíduos especializados que podem transitar por todos os espaços do universo, dialogando com divindades e mediando inclusive com espíritos perigosos. O cosmo, com efeito, se apresenta como uma grande arena, com as atividades que nele ocorrem, sendo

sempre administradas a partir de estratégias políticas dos seres. No universo, não apenas os xamãs, mas também as pessoas comuns atuam buscando tirar vantagem nas relações cosmológicas, como, por exemplo, nas atividades venatórias, quando, através de práticas mágicas, o caçador busca persuadir o espírito-dono dos animais comestíveis para que lhe conceda uma presa. Mas, nas circunstâncias mais complexas, que exigem o trânsito entre dimensões do cosmo distintas, apenas quem possui dotes xamanísticos poderá atuar de modo adequado, em prol do grupo que lhe faz referência. Esta figura é quem possui as qualidades para agir e, assim, mudar o destino, inclusive dos homens na terra, convencendo as divindades a postergar o *Ararapire* (fim do mundo). A ele também se recorre para curar as pessoas e o próprio ambiente, buscando-se eliminar o máximo possível as impurezas devidas à condição de vida na terra.

O xamã, contudo, não é onipotente, havendo graus de eficácia em suas ações, devido não tanto ao domínio dos conhecimentos adquiridos, mas, principalmente, a suas *performances* frente a seu séquito. Seu prestígio mede-se, portanto, pelo resultado prático de suas ações. É justamente através destes prestígio e *performances* que ele será autorizado a atribuir sentido aos saberes, hierarquizando-os segundo uma escala de valores. Por outro lado, há que se constatar que os xamãs são figuras ambíguas, com seus poderes podendo ser utilizados em sentido positivo, mas, dependendo da interpretação do público, também para fins negativos. Com efeito, seus aliados destacarão o primeiro aspecto, mas seus inimigos o considerarão como um feiticeiro, cujos poderes decorreriam de uma formação realizada com o auxílio de espíritos malignos.

O xamã necessita estar atualizado em relação às características do contexto no qual ele e seus aliados estão inseridos, porque é deste que poderá

retirar elementos para fazer cotejamentos entre as condições de vida atuais, aquelas do espaço-tempo das origens e o comportamento ideal, inspirado na conduta dos deuses, adaptando suas narrativas – e, conseqüentemente, a cosmologia – às exigências do presente.

Em decorrência dos longos períodos de contato entre as famílias kaiowa e frentes coloniais, se foi estruturando neste processo uma ulterior divisão na arquitetura do universo, que reparte comportamentos, atitudes e objetos conforme as humanidades que o povoam. Deste modo, as divindades teriam, no espaço-tempo das origens, atribuído aos brancos, objetos metálicos, plásticos e vítreos, juntamente com as técnicas de produção e as modalidades de sua administração. Há que se observar, porém, que esta divisão não implica que estes objetos devam ser utilizados unicamente pelos brancos. Ela não busca impedir a passagem de objetos e de conhecimentos, mas, subsidiando um quadro moral muito mais amplo, pretende avaliar fracassos nas tentativas indígenas de imitar o modo de ser e de viver dos brancos (*o karai reko*), preservando e promovendo o próprio modo de ser e de viver (*o kaiowa reko*). Como observa o conceituado xamã Atanásio Teixeira, os índios podem criar algumas cabeças de gado, para obter carne e leite, mas fracassam quando tentam ampliar desmedidamente o número desses animais, uma vez que não seria da sua natureza serem grandes criadores de gado. Amparada nos postulados cosmológicos, esta consideração moral, por via indireta (que salienta os aspectos negativos de um agir desviante), estaria, de fato, valorizando positivamente a prática do *teko joja*, a lógica de reciprocidade que obriga os indivíduos a compartilharem com seus parentes e aliados as vantagens procedentes de suas experiências materiais. Nestes termos, criar muito gado implicaria ter que abater muitas cabeças para distribuir a carne entre seus

parentes, tornando o empreendimento pouco rentável em termos econômicos, razão pela qual os indígenas, após tentarem, acabam por desistir da empresa (v. MURA 2006).

Consideremos agora o caso dos Tabajara. Ressaltamos que a pesquisa sobre estes indígenas é ainda incipiente, não havendo dados tão ricos quanto aqueles sobre os Kaiowa, principalmente no que tange a sistematizações cosmológicas e constructos morais. Ocorre também que, em decorrência do fato de a maioria dos expoentes tabajara mais idosos ter aderido ao pentecostalismo, existe certa resistência da parte significativa deles em falar sobre práticas mágicas e mundos encantados, aos quais, porém, em alguns momentos fazem referência. Além disso, a comunidade que hoje se considera indígena é constituída por um número relativamente pequeno de integrantes, se cotejado com a população mais ampla do litoral sul da Paraíba como um todo, cuja maioria é constituída por famílias com trajetórias experienciais semelhantes àquelas dos Tabajara, sendo originárias dos mesmos locais e sendo também alvo privilegiado no estabelecimento de alianças matrimoniais, de circuitos de troca e de cooperação. Nestes termos, quando nos referimos a uma tradição de conhecimento à qual aferem os indígenas, podemos aí incluir parte significativa daqueles que, na região, se consideram “quilombolas”, “assentados”, “posseiros”, ou mesmo pequenos proprietários, cujo estilo de vida é fundamentado por uma visão de mundo específica³.

Não obstante as limitações procedentes dos fatores elencados, foi possível recolher dados significativos para começar a delinear as características da tradição de conhecimento em tela.

Em sendo as principais atividades desenvolvidas nessa região a agricultura, a pesca, mas também a coleta e, quando ainda é possível, a caça, existe uma constelação de seres vinculados

aos espaços onde estas atividades são praticadas. Temos, portanto, o Pai do Mangue, dono dos manguezais e dos rios, a Mãe d'água, dona dos animais marinhos, a Comadre Fulozinha, dona do mato, o Zé Pelintra, dono dos caminhos e encruzilhadas, mas temos também almas penadas, que vagam principalmente à noite.

Os Tabajara descrevem características destes seres, bem como comportamentos adequados e inadequados a serem mantidos com relação a eles. Assim, durante uma pescaria, ao se encontrar o Pai do Mangue não se deve olhar para sua canoa, nem dirigir-lhe a palavra, nem ainda se surpreender com sua habilidade em pescar, uma vez que este pode se sentir ofendido e perceber inveja no pescador, punindo-o e assim comprometendo sua pescaria. Com a Mãe d'água, também se deve ter cuidado, para que ela não torne o mar perigoso e para que conceda o pescado. No caso da Comadre Fulozinha, esta se apresenta como uma menina que aprecia tabaco e doces, devendo, portanto, ser presenteada com tais coisas. Quem pretende entrar no mato à procura de madeira, caçar ou coletar mel e frutos silvestres, deve se preocupar de não olhar quando esses presentes serão pegos pelo espírito tutelar, sob pena de não conseguir autorização para suas atividades ou de ser punido. Burlar este ser é muito perigoso, com as pessoas podendo perder o sentido de orientação, ficarem enredadas nos cipós e mesmo morrer por sufocamento. Por seu turno, Zé Pelintra é tido como um espírito altamente perigoso e caprichoso, dado às bebidas alcoólicas; contudo, é também dotado de poderes de cura, poderes estes de que os indivíduos podem

se beneficiar, uma vez que consigam seus favores, através do respeito, companheirismo e persuasão, pela oferta e compartilhamento de cachaça. Em relação já às almas penadas, estas procedem de seres humanos que em vida manifestaram comportamentos altamente negativos do ponto de vista moral, como alto nível de violência, mas também egoísmo e covardia. Estas almas são tenebrosas e devem ser evitadas.

Como fica evidente, os espíritos-guardiães podem ser benéficos ou maléficos para com os indivíduos, dependendo da estratégia de relacionamento adotada, mas também, e de modo marcante, da postura moral apresentada. Com relação às almas penadas, embora estas não sejam seres magicamente ativos, suas condições de existência atuais as posicionam como advertência para os vivos que com elas se deparem. Assim, o quadro moral geral que vem a se criar associa a eficácia das práticas técnicas e econômicas a atitudes e comportamentos. Transgressões podem deixar o corpo das pessoas “aberto”, tornando-o vulnerável a ataques desses seres, a feitiçaria e a doenças, mas também ineficaz nas tarefas cotidianas. Por conseguinte, os corpos devem ser “fechados”, através da perseguição de uma vida digna, ou, quando se infringirem as regras, através de momentos de purificação. Os Tabajara usam vários exemplos para explicitar esta diferença: se um homem for coletar mel e estiver de corpo aberto, isto é, se manteve relações sexuais há pouco tempo ou, pior, se esteve com prostitutas, ou ainda se cometeu adultério, as abelhas podem ferocar e mesmo matá-lo. Ao contrário, se o corpo estiver “fechado”, o indivíduo,

3. Os próprios índios falam que pessoas com grande sabedoria, e que possuem a “ciência”, isto é os conhecimentos e poderes mágicos para operar no mundo, encontram-se entre os quilombolas da localidade de Gurugi, próximo de onde existiria, inclusive, uma cidade encantada. No ponto atual da pesquisa, não nos encontramos ainda com estas pessoas, o que deve ocorrer no seguimento dos trabalhos.

com a consciência limpa, nada sofrerá. A mesma lógica é válida nas pescarias, na agricultura e nas atividades venatórias, durante as quais, para se ter sucesso, devem ser respeitados determinados tempos, para permitir que, uma vez aberto o corpo, ele possa se fechar. Assim, após o indivíduo ter mantido relação sexual com a própria esposa, ele deve guardar abstinência por pelo menos três dias antes de empreender suas atividades práticas. Se a relação foi com prostitutas ou em caso de adultério, os dias de abstinência se elevam para mais de uma semana.

Os Tabajara, assim como os Kaiowa, atribuem extrema relevância às performances dos xamãs, sendo que estes, ao possuírem a “ciência” e tendo a adequada experiência, podem se especializar em diversas atividades de cura, seja dominando o uso de ervas medicinais, como também através de rezas. Desta forma, existem aqueles dedicados à cura de animais criados para uso alimentar ou para auxiliar nas atividades ligadas ao trabalho, e outros dedicados à cura de seres humanos. O uso de símbolos e imagens em rituais de cura, bem como a própria aparição de seres geralmente invisíveis, caracterizam as experiências de ambos os grupos indígenas, conformando tradições de conhecimento similares àquela promovida pelos iniciadores melanésios, descrita por Barth (1987). Os resultados das performances, em termos de eficácia sobre o real, especialmente nas práticas de cura, tornam-se fundamentais para este tipo de cosmovisão. Desta forma, mesmo cultos pentecostais que se centram no combate ao demônio e na cura espiritual tornam-se concorrentes dos xamãs, mas interpretados pelos nativos como não ontologicamente contrários a estes⁴.

Com relação à construção de um horizonte mítico que sirva como ponto de referência temporal para determinar os acontecimentos cósmicos que instituem as regras atuais, os Tabajara parece-

riam se diferenciar marcadamente dos Kaiowa. Os primeiros careceriam de uma arquitetura cosmológica centrada no tempo e espaço das origens, e isto poderia ser atribuído a um processo histórico de violências coloniais e da imposição de um cristianismo, que teria varrido construções cosmológicas indígenas. Este tipo de interpretação é apenas parcialmente compartilhável. Indubitavelmente, relações de poder e violências foram significativas para a dissolução de unidades organizativas, inclusive aquelas cosmológicas, mas suas transformações não necessariamente deveriam enveredar para a afirmação massiva de uma cosmovisão ocidental europeia de matriz cristã. Com efeito, como explicar a rica população de espíritos-guardiães no litoral sul da Paraíba e sua íntima relação com o quadro moral de referência da maioria dos habitantes da região? Esta visão, centrada nos poderes mágicos e nas práticas xamanísticas, contrasta plenamente com a teologia cristã e não poderia, em nosso entender, ser considerada como uma simples variação da tradição de conhecimento imposta pela colonização, genericamente rotulada de “catolicismo popular”. Tampouco poderia ser considerada como uma forma de sincretismo, uma vez que a ideia de mistura implicaria na reificação de totalidades analiticamente definidas. Certamente, no correr dos séculos, os fluxos culturais levaram a circularem ideias e conceitos, imagens e símbolos procedentes da Europa e também da África, além, obviamente da própria América, mas o que resulta ser relevante é o modo como estes elementos são organizados pelos grupos para dar sentido à experiência e à existência dos indivíduos no universo, não em abstrato, mas a partir de um contexto específico de interação sociocósmica.

Visto deste outro ângulo, podemos observar que, em certos contextos configurados no Nordeste brasileiro, inclusive narrativas bíblicas, podem ser utilizadas como horizonte mítico. Mas,

pelo fato destas dizerem respeito a uma grande parte da humanidade em geral, com acontecimentos e personagens referidos a lugares distantes (como o Oriente Médio), é de se esperar que a própria inclusão na cosmologia local atribua a estes fatos das origens um papel relativamente passivo na determinação do quadro moral específico. Neste caso, a diferença em relação aos Kaiowa – que, em sua cosmologia, definem o tempo e o espaço das origens de modo mais específico – é marcada através principalmente da dimensão do parentesco e das características da vida doméstica, recortando-se posturas morais de grupos específicos. E é justamente esta diferença que para nós se torna significativa. Os Kaiowa parecem relacionar de modo marcante tradição de conhecimento com duas dimensões identitárias: a doméstica e a étnica, permitindo que estas se articulem entre si e redundem na cosmologia e na construção de quadros morais exclusivos. Por outro lado, os Tabajara, bem como quilombolas e assentados do litoral sul da Paraíba, parecem estabelecer relação apenas entre tradição de conhecimento e vida doméstica. A razão desta diferença deve-se à configuração de contextos históricos distintos, mas também a peculiaridades fenomênicas dos jogos identitários, algo que consideramos relevante analisar e que será, pois, objeto específico do próximo item.

3. JOGOS IDENTITÁRIOS

Em conclusão na introdução programática de seu livro sobre os grupos étnicos e suas fronteiras, Barth (2000) traça uma comparação entre certos fenômenos naturais e aqueles socioculturais. Ali, o autor destaca o seguinte:

A análise evolutiva no sentido rigoroso que o termo assume no campo da biologia tem um método baseado na construção de linhas filogenéticas. Esse método pressupõe a presença de unidades em que as fronteiras e os processos de sua manutenção podem ser descritos, tornando possível especificar a continuidade. Concretamente, as linhas filogenéticas são significativas porque fronteiras específicas impedem a troca de material genético; com isso, pode-se insistir que o isolado reprodutivo é a unidade, e que ele manteve sua identidade sem ser perturbado pelas mudanças nas características morfológicas da espécie (pág. 66).

Por outro lado, ressalta o autor, as fronteiras étnicas não circunscrevem isolados culturais, uma vez que não impedem a circulação da maior parte do material cultural, cuja característica é estar em fluxo contínuo. Assim, não é possível reconstruir linhas filogenéticas rigorosas para as culturas, uma vez que não lhes é possível especificar as fronteiras. Contudo, conclui Barth, “deve ser possível fazê-lo para os grupos étnicos e, nesse sentido, para os aspectos da cultura que têm aí a

4. A este respeito são significativas as considerações de João Boinho, um senhor tabajara, há muito adepto da igreja Assembleia de Deus, que considera os espíritos guardiães como sendo de natureza divina. Desde que se tornou “crente”, porém, não é que estes deixaram de existir ou que os considera como superstições; simplesmente afirma que não aparecem mais aos seus olhos, não sendo por mais assombrado por estes e sem correr mais os riscos pelos quais passava antes. Nestes termos, o pentecostalismo se apresentaria com qualidades mágicas eficazes na produção de uma espécie de escudo protetor – algo bastante análogo às práticas xamanísticas.

sua ancoragem organizacional” (idem, pág. 67).

Portanto, neste célebre trabalho, o autor via nas fronteiras étnicas um importante fator de continuidade de princípios de organização social da cultura, algo fortemente ligado à dimensão identitária. Neste sentido, podemos traçar a história de um grupo étnico, inclusive por séculos, com a consciência de não estarmos simultaneamente traçando a história de uma cultura, mas de apenas alguns traços culturais, voltados à definição dessas fronteiras.

Quinze anos depois deste estudo, em um artigo dedicado a analisar o pluralismo cultural, Barth (1984) chama a atenção para outras formas douradoras de organizar a cultura, sendo identificadas nas tradições de conhecimento – assim por ele denominadas. Seria justamente o entrecruzar-se de várias tradições de conhecimento e sua transversalidade com relação à organização dos grupos étnicos que permitiria, em um contexto dado, a formação de um pluralismo cultural, articulado a nível local. O autor evidencia que as tradições de conhecimento geralmente transcendem a realidade local, canalizando fluxos culturais às vezes a nível planetário.

Estas considerações nos permitem apreender diferentes níveis de escala na organização e distribuição da cultura. Por um lado, os grupos étnicos tenderiam a ser mais vinculados a territórios específicos ou mais restritos, ao passo que as tradições de conhecimento poderiam abranger espaços mais amplos. Ambos níveis de escala permitem articulações sociais baseadas em critérios identitários. Assim, pessoas que pertencem a um mesmo grupo étnico podem se identificar em tradições de conhecimento diferentes. Isto implica que não necessariamente existirá uma correspondência entre os valores e conceitos que fundamentam as fronteiras étnicas e aqueles que sustentam essas distintas tradições. Contudo, há

que se observar que quando, em trabalho posterior (1987), Barth busca aprofundar como opera uma tradição de conhecimento – escolhendo aquela que se difunde no vale do rio Ok, nas terras altas da Nova Guiné –, estas distinções se revelam pouco claras. O autor nos informa que esta tradição estaria dividida em subtradições, cujas denominações ele faz derivar dos grupos étnicos ou comunidades locais⁵. As diferenças locais nos modos de, nos rituais, articular sangue, tubérculos e ossos, unidas também a diferentes concepções sobre a vida e as relações de parentesco, produzem variações na tradição como um todo, e ao mesmo tempo adaptam-na às exigências socioculturais do lugar.

O descrito por Barth para a Nova Guiné nos permite deduzir que, em certos contextos, podem existir importantes vínculos entre a organização do grupo étnico e uma peculiar tradição de conhecimento; em sendo também fenômenos sociais que podem perdurar por longos períodos, é de se supor a existência de certa compenetração, com o compartilhamento de conceitos e valores. As modalidades de construção da cosmologia e do quadro moral por parte dos Kaiowa, como vimos, mostram claramente este tipo de articulação. Mas o que ocorre quando as fronteiras étnicas são dissolvidas?

Efetivamente, nem sempre o étnico nos permite a reconstrução de linhas filogenéticas, como proposto por Barth. Ocorre que, em certos contextos, a descontinuidade étnica pode ser algo comum. Wolf (1982), por exemplo, coloca em evidência o quanto a expansão comercial europeia provocou modificações substantivas no quadro interétnico na América do Norte, com a extinção de inúmeros grupos étnicos e a formação de novas unidades políticas. Sendo assim, relações de poder e dominação colonial são também fatores relevantes na conformação dos grupos. Por seu turno, referindo-se à situação vivida pelos índios do Nor-

deste, Oliveira (2004) introduz a importante noção de “processo de territorialização”, com a qual busca compreender justamente os efeitos que o poder colonial suscitou na vida dos indígenas. Territorializar populações implicaria atribuir-lhes espaços bem delimitados e regras específicas de relacionamento com as instituições e os segmentos sociais dominadores. Assim, o autor identifica dois processos de territorialização. Um primeiro teria sido desenvolvido a partir da conquista europeia até o século XIX, levando famílias indígenas, através das políticas coloniais, ao abandono das línguas nativas, à mestiçagem e a perder o controle sobre os espaços territoriais onde viviam – como foi descrito para o caso específico do litoral sul da Paraíba –, com a conseqüente dissolução das fronteiras étnicas destes indígenas. A este primeiro processo de territorialização seguiu-se um outro, iniciado nas primeiras décadas do século XX, a partir da atuação do Serviço de Proteção aos Índios. Aqui, como observa Lima (1995), o órgão estatal passou a instituir reservas para os indígenas, com o intuito de, por um lado, liberar terras para a colonização, e, por outro, tutelá-los, num projeto de assimilação e integração. Ainda segundo Oliveira (*idem*), as conseqüências da instituição de Terras Indígenas no Nordeste seriam muito significativas para as populações nelas territorializadas, impulsionando um processo de reorganização social que teria, entre outras implicações, a construção de novas fronteiras étnicas e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. A análise do autor evidencia como se produziu a descontinuidade étnica na história dessas populações indígenas; mas destas considerações surgem-nos algumas questões. O que ocorre com as famílias indígenas após a dis-

solução das unidades étnicas, por efeito do primeiro processo de territorialização? Os valores e conhecimentos veiculados por elas, bem como a visão de mundo e as modalidades de adquirir, produzir e organizar os saberes, também acabaram por se dissolver? E se isto ocorreu, os tempos deste abandono são os mesmos da dissolução, isto é, correm em paralelo? Em decorrência do segundo processo de territorialização, sobre quais bases as populações vêm a construir uma coletividade etnicamente diferenciada?

Os Tabajara representam um bom exemplo para tentar responder a estas questões. Com efeito, para estes indígenas, o segundo processo de territorialização – do qual fala Oliveira – iniciou-se há apenas seis anos, quando eles procuraram o Estado, reivindicando a própria condição de “índios”. O primeiro processo de territorialização, portanto, se estendeu por todo o século XX no litoral sul da Paraíba, de modo que, através de relatos das pessoas, podemos compreender seus efeitos sobre trajetórias familiares e sobre a organização das comunidades locais.

É possível perceber que na década de 1950, quando as últimas famílias indígenas vieram a ser expulsas dos lotes que haviam, na segunda metade do século XIX, sido entregues aos “índios puros”⁶, elas não se organizavam territorialmente a partir de clivagens étnicas. Isto, contudo, não implicou numa dissolução de comunidades políticas locais, fundadas em relações de parentesco e no compartilhamento de experiências, cosmovisão e quadro moral de referência, resultante da interação entre grupos domésticos viventes na mesma região. De fato, já desde pelo menos o século XIX, além de indígenas, existiam nesses espa-

5. Baktaman, Bolovip, Telefolmin, Tifalmin, etc.

ços ex-escravos e os chamados “homens livres”, de extrato econômico inferior (NASCIMENTO FILHO, 2006; CARVALHO, 2008).

A progressiva ocupação do território por parte do latifúndio representou uma grande violência para as famílias da região, que perderam a ocupação exclusiva de significativos espaços territoriais. Contudo, ao não ocupar toda a semana do trabalhador, a instauração do regime de trabalho, baseado no serviço de dois dias por semana para o patrão permitia a reprodução dos grupos domésticos a partir das atividades de pesca, agricultura, caça e coleta. Através desses dias livres, era também possível aos indivíduos manterem certa mobilidade territorial, com visitas entre parentes, realização de escambo e comércio, atualização de conhecimentos, etc.

Portanto, no correr de pelo menos um século e meio, se formou no litoral sul da Paraíba uma ampla rede de relações e interações sociais, boa parte centrada em alianças por parentesco, permitindo a formação de comunidades políticas locais, cujas identidades podiam ser construídas a partir desse patrimônio comum. Nestes termos, como já sinalizava Weber (1964), a dissolução das fronteiras étnicas não implica necessariamente a dissolução de uma comunidade política⁷. No caso específico aqui tratado, pode-se dizer também que a falta de fronteiras étnicas favoreceu a integração de grupos domésticos diversificados em suas trajetórias anteriores, contribuindo na formação de uma identidade regional. É justamente a partir desta identidade regional e da trajetória de algumas famílias e seus descendentes, no interior de uma bem mais ampla rede de parentesco, tecida no

litoral sul da Paraíba, que hoje é construída a coletividade tabajara. Ela se constitui simultaneamente como comunidade étnica e comunidade política local, da mesma forma que, na mesma região, paralelamente, estão se formando comunidades quilombolas. Estas comunidades expressam, de fato, recortes de conjuntos de alianças políticas entre grupos domésticos específicos, colocando em evidência, nestes contextos, o papel central revestido pelas unidades domésticas na articulação da interação social e, conseqüentemente, na determinação de um jogo identitário interescolar.

Com efeito, focando a reprodução do grupo doméstico, podemos observar que ela está voltada principalmente à perpetuação de uma identidade familiar. As experiências e as trajetórias familiares podem ser, portanto, diversificadas de um grupo doméstico para outro, mas, em certos contextos, a tendência é se produzirem situações semelhantes, que favorecem as alianças por parentesco e, assim, a constituição de comunidades políticas locais. Ocorre, contudo, que estas unidades maiores podem, em situações particulares, também serem dissolvidas. De fato, quando as relações de dominação chegam a impedir o controle exclusivo sobre os territórios e obrigam a uma diversificação significativa das experiências, podem produzir diásporas, com grupos domésticos se distanciando entre si, inclusive fisicamente – como ocorreu para muitas famílias tabajara, que se assentaram em João Pessoa. Mas até mesmo nestas situações extremas, as famílias seguem depositárias de memórias, conhecimentos e saber-fazer práticos, não sendo, a segunda metade do século XX, tempo suficiente para apagá-los. Este fato contribuiu para

6. Esta categoria foi utilizada por Justa Araújo, o engenheiro que realizou os trabalhos de mapeamento e divisão das sesmarias da Jacoca e Aratagui, entregando parte dos lotes aos indígenas ali residentes (MURA et Al., 2010).

uma posterior inversão da diáspora familiar, permitindo a reconstituição da comunidade política local, desta vez enquanto comunidade etnicamente diferenciada.

Há que se observar, ademais, que as comunidades políticas locais podem se dissolver também em outras circunstâncias. A própria dinâmica das alianças entre grupos domésticos pode levar a cisões, comportando a formação de novas configurações comunitárias. Voltando o olhar para os Kaiowa, podemos verificar que este comportamento, antes de ser uma exceção, impulsiona de fato a dinâmica territorial entre estes indígenas. Tal dinâmica contribui também para a diversificação das próprias famílias extensas, que manifestam, uma com relação às outras, modos distintos de entender e de organizar preceitos morais e cosmológicos, bem como de empreender atividades práticas, o que tem claras consequências para o comportamento dos indivíduos e suas identidades. Segundo o antropólogo kaiowa Benites (2009), isto configura o *teko reta*, ou seja, os múltiplos modos de ser e de viver destes indígenas.

Poder-se-ia aqui levantar a hipótese de que este tipo de fenômeno esteja na base da própria construção de diferenciações étnicas que levaram, no passado, os próprios Kaiowa a se distinguirem dos Nandéva (outro grupo de fala guarani da região)⁸. Mas, em sendo assim, ele também poderia vir, no futuro, a produzir ulteriores fronteiras étnicas.

Finalizando este item, podemos voltar

às preocupações de Barth sobre a construção de linhas filogenéticas na análise de fenômenos socioculturais. Pensamos que os grupos domésticos podem, em certas circunstâncias, se constituírem em objetos centrais de análise. As trajetórias familiares podem nos permitir reconstruir canalizações de fluxos culturais e a reprodução, em escalas mais reduzidas (às vezes por poucos grupos domésticos), de formas organizativas e de conjuntos de valores, até mesmo quando fronteiras étnicas venham a faltar. Permitem-nos também verificar a articulação de comunidades políticas locais e a reprodução, transformação e adaptação de quadros morais e de cosmologias. Por fim, nos permitem entender sobre quais bases se formam novas fronteiras étnicas, nos processos aqui considerados. Agindo assim, evitamos focar nossa atenção unicamente sobre a natureza dos grupos étnicos, o que nos levaria, em certos contextos, a apreender os processos sociais como constituindo uma história descontínua. Correríamos assim o risco de cristalizar o étnico em uma totalidade, ela mesma dando sentido pleno à vida das pessoas. Como cremos ter ficado claro, o exemplo dos Tabajara mostra, ao contrário, que para as famílias indígenas existe uma história contínua, marcada certamente por etapas que configuraram jogos identitários distintos, mas de modo algum este processo de reprodução doméstica pode ser entendido como sendo fragmentário ou pouco significativo na definição de escalas mais amplas de organização social e territorial.

7. Há que se fazer aqui uma importante distinção nesta construção identitária. Sabemos que as dimensões simbólica e imagética são relevantes na construção de identidades coletivas. E quando as coletividades são de ampla escala, com os integrantes não interagindo vis-a-vis, as comunidades podem ser “imaginadas” – como indica Anderson (1991). Aqui, porém, estamos nos referindo a um nível de escala local, cujas especificidades são relevantes, como a dimensão do parentesco e as interações interpessoais como bases, na definição de alianças políticas, moralidades e práticas técnicas e econômicas. Por tal razão, para este segundo caso, preferimos falar de “comunidades políticas locais” (v. MURA 2006).

CONCLUSÃO

Neste trabalho procuramos evidenciar que a organização dos povos ditos tradicionais não constituem realidades homogêneas a serem contrapostas a outras, entendidas como substancialmente diferentes. A partir de material relativo ao cone sul do Mato Grosso do Sul e ao litoral sul da Paraíba, caracterizados por distintos impactos coloniais ao longo dos últimos séculos, foi possível verificar convergências organizativas, mas também importantes diferenças entre os grupos indígenas que vivem nestes dois lugares. Contudo, estas convergências e diferenças não podem ser apreendidas a partir unicamente de um nível de organização social, circunscrevendo assim totalidades, elevadas a objeto de análise. Ao contrário, o material empírico nos leva a atentar para distintas formas e princípios de organização social e de organização social de fluxos culturais, que em determinados contextos históricos permitiram a produção e a reprodução de fronteiras étnicas, mas, em outros, não. Se nos ativéssemos unicamente à dimensão étnica, em certos momentos históricos a comparação entre esses grupos tornar-se-ia impossível. Como vimos em ambos os casos, a identidade étnica representa apenas um aspecto, certamente importante na formação comunitária, mas não o único e, muito menos, a base da articulação social. Assim, colocamos em relevo que, nos contextos aqui cotejados, esta articulação ocorre a partir principalmente da vida doméstica (através

especificamente do grupo doméstico como unidade sociológica), cujas características organizativas se reproduzem por longos tempos, até mesmo quando outros níveis de organização vieram a faltar.

Frente a este cenário, pensamos ser necessário refinar cada vez mais nossas abordagens analíticas, procurando assim evitar a possibilidade de suscitar formulações dicotômicas (como o par “tradicional” versus “moderno”, entre outros), que conduzem a esquematizações reducionistas e ao engessamento dos fenômenos sociais e culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, RICHARD. *Crucifixion by power: essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966*. Austin: University of Texas Press, 1970.

ANDERSON, BENEDICT. *Imagined communities*. Reflections on the origin and spread of nationalism. London/New York: Verso, 1991.

BARBOSA DA SILVA, ALEXANDRA “Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul”. *Tellus*, Campo Grande – MS, ano 9, n. 16, jan./jun., pp. 81-104, 2009.

BARTH, FREDRIK. “Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman”. In: D. Maybury-Lewis (ed.), *The*

8. Nimuendaju (1987) se refere ao grupo como os “Apapokuva Guarani”, sendo ele uma comunidade constituída por famílias extensas procedentes da região do rio Iguatemi, no sul de Mato Grosso do Sul, a qual é ocupada por índios Nandéva. Com muita probabilidade, estas famílias constituíam uma cisão deste último grupo.

Prospects for Plural Societies. Washington, D.C.: The American Ethnological Society, 1984.

_____. **Cosmologies in the Making.** A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. **Balinese Worlds.** Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a.

_____. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.

_____. “Etnicidade e o conceito de cultura”. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política,** Niterói, n. 19, (2º. Sem.), 2005.

BENITES, TONICO. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas.** Dissertação de mestrado apresentado ao PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

CARVALHO, JULIANO L. de. **Formação territorial da Mata paraibana.** 1750-1808. Dissertação de mestrado em Arquitetura e Urbanismo. UFBA, 2008.

EVANS-PRITCHARD, Edward. “Parentesco e a comunidade local entre os Nuer”. In: **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento.** A. Radcliffe-Brown e Daryll Forde (org.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª. ed., 1982.

FABIAN, JOHANNES. **Time and the Other.** How Anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

HANNERZ, Ulf. **Cultural Complexity.** New York: Columbia University Press, 1992.

KUPER, ADAM. **Conceptualizing society.** London, New York: Routledge, 1992.

LIMA, ANTONIO CARLOS DE S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

MURA, FABIO. “De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia”. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, ano 17, n. 36, jul/dez., pp. 95-125, 2011.

_____. **À procura do “bom viver”:** território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutoramento apresentada ao PPGAS-MUSEU NACIONAL/UFRJ, 2006.

MURA, FABIO, PALITOT, ESTEVÃO M. e MARQUES, Amanda Christinne N. **Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no lito-**

ral sul da Paraíba. Funai, mimeo, 2010.

NASCIMENTO FILHO, CARMELO R. do. **A fronteira móvel: os homens livres pobres e a produção do espaço da mata sul da Paraíba. 1799-1881.** Dissertação de mestrado em Geografia. UFPB, 2006.

NIMUENDAJU, CURT. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani,** São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

OLIVEIRA, JOÃO P. DE. “Uma etnologia dos ‘índios ‘misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena,** João P. de Oliveira (org.), 2^a. ed., Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

REDFIELD, ROBERT. **The Little Community and Peasant Society and Culture.** Chicago, London: The University of Chicago Press, 1965.

SCHWARTZ, THEODORE. “The size and shape of a culture”. In: F. Barth (ed.), *Scale and social organization.* Oslo, Bergen: Universitetsforlaget, 1978.

WEBER, MAX. “Las comunidades políticas”. In: **Economía y sociedad.** Buenos Aires/ México. Fondo de cultura económica, 1964.

WILK, RICHARD. “Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group.* Berkeley: University of California Press, 1984.

_____. Household ecology. **Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize.** Northern Illinois University Press, 1997.

WOLF, Eric. **Europe and the people without history.** Los Angeles: University of California Press, 1982.

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünewald - Orgs.)

TEORIA E PRÁTICA DA ETNICIDADE NO ALTO JURUÁ ACREANO

Mariana Ciavatta Pantoja; Eliza Mara Lozano Costa; Mauro William Barbosa de Almeida

RESUMO

Este artigo é uma reflexão crítica sobre algumas das bases conceituais com que a antropologia opera ao tratar da constituição de novas “identidades étnicas”, retomando o conceito de “comunidades étnicas” de Max Weber, e tomando como referência o caso recente dos índios Kuntanawa do Acre. Os Kuntanawa reivindicam hoje uma Terra Indígena própria enquanto povo indígena, tendo antes conquistado direitos territoriais enquanto “população tradicional” na Reserva Extrativista do Alto Juruá em cuja criação tiveram papel de destaque. Argumentamos que a formulação de Weber dá pistas para entender processos como esse combinando dimensões que costumam ser tratadas como se fossem inconciliáveis: de um lado, a dimensão pragmática e político-territorial e, de outro, a dimensão ontológica da autoconstituição de comunidades étnicas.
Palavras-chave: Etnicidade, Habitus, Ontologia

THEORY AND PRACTICE OF ETHNICITY: A CASE STUDY IN THE UPPER JURUÁ RIVER, ACRE.

ABSTRACT

This article is a critical reflection on some of the conceptual basis which anthropology uses when dealing with the constitution of ethnical identity. In so doing, we reconsider Weber's concept of “ethnic community”, and take as our object the recent case of the Kuntanawa indians of Acre. The Kuntanawa claim today an Indigenous Land of their own as an indigenous people, having before that obtained territorial rights as a “traditional people” in the Extractive Reserve of Upper Juruá which they contributed to create. We argue that Weber's concepts give clues to understand the phenomenon of ethnic communities by combining dimensions which are usually taken as if they were irreconcilable, i.e., the pragmatic, political-territorial dimension on the one hand, and on the other hand the ontological dimension of the processes of ethnic self-constitution of ethnic communities.

Key words: Ethnicity, Habitus, Ontology.

Mariana Ciavatta Pantoja. Doutora em Ciências Sociais (UNICAMP), Professora da Universidade Federal do Acre/UFAC, maripantoja@yahoo.com.br. **Eliza Mara Lozano Costa.** Doutora em Ciências Sociais (UNICAMP), Professora da Universidade Federal do Rio Grande/FURG, elizacos-ta2005@yahoo.com.br. **Mauro William Barbosa de Almeida.** Doutor em Antropologia Social (Cambridge University), Professor da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, mwba@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um exercício de reflexão sobre algumas das bases conceituais com que a antropologia opera ao tratar do fenômeno de constituição de identidades étnicas, tomando como referência o caso recente dos índios Kuntanawa. Este caso pode ser tomado como um exemplo de interesse da importância da etnicidade – neste caso, indígena – em processos políticos e territoriais contemporâneos na Amazônia.

O enfoque adotado não delimita porém o foco de atenção ao grupo auto identificado etnicamente, mas em alguma medida se dirige também à população cujos direitos enquanto “povos tradicionais”, foram reconhecidos previamente com a criação de uma Reserva Extrativista, a do Alto Juruá, e que incluem migrantes, ‘caboclos’ e ‘misturados’, parte deles residente hoje no território da Reserva, parte em cidades vizinhas.

Trata-se assim de procurar entender quais os processos envolvidos na auto diferenciação étnica num contexto em que a população está conectada por redes de parentesco e de vizinhança, recobrando tanto áreas de floresta como de núcleos urbanos. Procuramos guiar a argumentação em duas direções: por um lado, evitar a redução dos processos de auto constituição étnica a ações guiadas por interesses político e territoriais, e, por outro, levar em conta os processos de ontogênese aí operantes. Procuramos também não esquecer os efeitos pragmáticos dessas reivindicações sobre as relações sociais preexistentes e que criam na área novas cisões e conflitos. Nessa argumentação, nosso diálogo é principalmente com Max Weber e com as teorias de etnicidade apoiadas na tradição weberiana.

1. A PAISAGEM MULTIÉTNICA NO ALTO-JURUÁ

O vale do alto rio Juruá e sua vizinhança é uma região historicamente ocupada por povos indígenas do tronco linguístico Pano, conforme os registros históricos mais antigos (TASTEVIN, 2009). Esses grupos, a partir de finais do século XIX, foram expulsos, perseguidos, mortos ou capturados, em consequência de levadas sucessivas de migrantes (nordestinos e cearenses, em sua grande maioria) que visavam a ocupação econômica das ricas florestas de terra firme para produção de borracha. Muitas etnias indígenas foram dadas como desaparecidas nesse processo (RIBEIRO, 1979). Os padrões dos seringais organizavam as chamadas ‘correrias’, expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas, a pretexto de retaliar ataques indígenas ou simplesmente para tomar seus territórios, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças (WOLFF, 1999; PANTOJA, 2008; IGLESIAS, 2010).

No mesmo período, povos indígenas oriundos do vale do Ucayali, no Peru, pertencendo ao tronco linguístico Arawak, migraram para o vale do Juruá, enquanto parte dos povos do tronco Pano refugiou-se nas cabeceiras dos afluentes do Juruá e do Purus, alguns em território peruano, para escapar às ‘correrias’ (IGLESIAS, 2010). Essa movimentação de povos autóctones e migrantes em um tempo de violência deu origem ao atual mosaico étnico que caracteriza a região. Entre esses povos indígenas deslocados e os migrantes de origem nordestina ocorreram uniões conjugais, e hoje em dia muitas famílias de seringueiros contam com ascendentes indígenas, sobretudo mulheres raptadas enquanto crianças, em meio ao massacre de aldeias inteiras (WOLFF, 1999; PANTOJA, 2008). Em todo o Estado do Acre, o termo ‘caboclo’ é utilizado como sinônimo para ‘índio’, tanto com referência àqueles que se auto-identificam como tais, quanto em relação aos descendentes dessas

uniões conjugais entre povos nativos e migrantes nordestinos. Os ‘caboclos’ são contrastados com os ‘cariús’, como ‘índios’ em relação a ‘brancos’.

Hoje, no Alto Juruá acreano¹, esta multiplicidade étnica ocupa um tecido contínuo de terras indígenas e unidades de conservação legalmente reconhecidas, formado pela Terra Indígena Ashaninka do rio Amônia, pela Reserva Extrativista do Alto Juruá, pelas Terras Indígenas Ashaninka e Kaxinawá do rio Breu, pela Terra Indígena Jaminawa-Arara (Shanendawa) do rio Bagé, formando um corredor que se prolonga com a Terra Indígena Kaxinawá do rio Jordão e de outras terras indígenas e reservas extrativistas no vizinho vale do rio Tarauacá.

Em 1990, ano de sua criação, a Reserva Extrativista do Alto Juruá abrigava cerca de 900 famílias “extrativistas”, em seus 506 mil hectares. Essas famílias compunham a “população tradicional” a que se refere o Decreto de criação da Reserva. Na ocasião, os seus moradores “tradicionais” eram representados pela Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, sem se confundirem com os moradores das Terras Indígenas contíguas com a Reserva. Parte dos “seringueiros e agricultores” que formavam a “população tradicional” indicada pelo Decreto de criação eram ‘caboclos’, que conviviam com ‘cariús’ e que ocuparam, na fase inicial de luta pela criação da Reserva e de sua implantação, no final da década de 1980 e início da década de 1990, cargos importantes na diretoria da Associação e nas cantinas da Cooperativa criada pelo movimento social dos seringueiros.

No final da década 1990 e início da década de 2000, surgiram dois movimentos de autoidenti-

ficação de grupos locais, enquanto povos indígenas, acompanhados de demandas territoriais que se superpunham naturalmente com o território da Reserva.

Um desses movimentos, iniciado no final da década de 1990, é o do povo autodenominado de Arara (inicialmente designado como “Apolima-Arara”). Essa demanda deu origem à identificação e delimitação pela Funai, em 2008, da Terra Indígena Arara do Rio Amônia, que se sobrepõe parcialmente ao território da Reserva (na margem direita do rio Amônia, afluente esquerdo do Juruá), atingindo cerca de 50 famílias não identificadas como indígenas. Esta Terra Indígena sobrepõe-se ainda, na margem esquerda do rio Amônia, a um Projeto de Assentamento do Incra e ao Parque Nacional da Serra do Divisor. A demanda da Terra Indígena Arara do Rio Amônia foi pontuada por conflitos territoriais com moradores da Reserva e do Projeto de Assentamento, alguns deles com laços de parentesco com os índios agora autodenominados Arara, e que se arrastam até hoje.

Outra nova demanda territorial está associada aos Kuntanawa, no alto rio Tejo, um afluente da margem direita do Juruá. Nesse caso, o território reivindicado está inteiramente sobreposto à área da Reserva. Até o momento este pleito, embora reconhecido pela Funai, não conta com um processo administrativo de criação de Terra Indígena aberto, não havendo tampouco confrontos abertos com os moradores ‘brancos’ (PNCSA, 2009).

Os Arara e os Kuntanawa assemelham-se por serem compostos de ‘caboclos’ no sentido regional, isto é, por contarem entre seus antepassados sobreviventes de povos indígenas que escaparam à perseguição e destruição física e cultural. Tam-

1. Referimo-nos em particular ao Município de Marechal Thaumaturgo, fronteira com o Peru.

bém se assemelham por terem perdido as línguas e formas de organização social de seus grupos de origem, e porque se ‘misturam’ por casamento com migrantes nordestinos. Têm em comum, finalmente, o processo pelo qual se reconstituíram recentemente como grupos etnicamente autoidentificados e que demandam direitos territoriais.

Há, contudo, diferenças. Os Kuntanawa correspondem a uma única parentela – uma “comunidade de descendência” com continuidade genealógica ao longo de cerca de três gerações, que remonta a mulheres indígenas sobreviventes de ‘correrias’ (PANTOJA 2008). Enquanto, no caso dos Arara do rio Amônia, a própria identificação do grupo como ‘caboclos’ é criticada por regionais, especialmente enquanto um único grupo com direito a uma terra contínua, os Kuntanawa são vistos sem contestação como aqueles que no passado eram chamados, às vezes, de “caboclos do Milton”. O nome “Kuntanawa”, que tomou o lugar do termo genérico e pejorativo ‘caboclo’, além de fazer parte da tradição oral do grupo familiar, encontra-se registrado na crônica missionária (TASTEVIN, 2009: 61-71) e figura no mapa etnográfico de Curt Nimuendajú. Pode-se dizer, portanto, que os Kuntanawa compartilham uma memória de um passado histórico comum.

Já os (Apolima) Arara do rio Amônia são formados por diferentes troncos familiares, tendo, um desses troncos, antepassados entre os Kaxinawá do Jordão e os Arara do rio Bagé, enquanto outras famílias remontam aos Chama/Conibo do Ucayali e os “Santarrosinos” de origem menos clara (talvez Canelos), unidos todos por várias uniões com descendentes de migrantes nordestinos que passaram a residir, ao longo do último século, no alto curso do rio Amônia, sem formar um único grupo de parentesco ou unidade política (AQUINO, 2010).

Notamos assim que os atuais Kuntanawa

se distinguem também dos Arara do rio Amônia por terem atravessado dois processos recentes de “comunitarização”: primeiro, passando de ‘caboclos’ a ‘seringueiros’, que obtiveram importantes conquistas enquanto ‘povos da floresta’, e depois passando de ‘seringueiros’ a Kuntanawa. Com efeito, o movimento social que levou à criação da Reserva projetou a identificação de ‘seringueiros’ não apenas como um grupo profissional, mas como um ‘povo da floresta’ que compartilhava um modo de vida similar ao dos povos indígenas. Este processo de “comunitarização” da categoria de ‘seringueiros’ teve um papel essencial na mobilização política local e nacional que levou à conquista das Reserva Extrativistas (ALMEIDA 2004). O ponto a ressaltar é que, nessa fase, os ‘seringueiros’ incluíam tanto os descendentes de ‘cariús’, como os ‘caboclos’ seringueiros, descendentes de intercasamentos de povos nativos com os migrantes.

Contudo, apesar do uso político da categoria de ‘povos da floresta’ na década de 1990, para abranger tanto os povos indígenas vizinhos, como os ‘caboclos seringueiros’ no interior da Reserva, as diferenças entre ‘caboclos’ e ‘cariús’ reapareceram e foram reavivadas à medida que, já no final da segunda metade da década de 1990, os ‘caboclos’ sentiram-se marginalizados e discriminados no interior da Reserva pelas novas direções da Associação e pela administração municipal.

Essa discriminação apoiava-se, é claro, em atitudes arraigadas há muito na população regional de origem nordestina. Os descendentes dos ‘arigós’, como eram chamados os migrantes cearenses, viam-se como marcadamente diferentes dos ‘caboclos’. Entre os traços do *habitus* branco, estava tanto comer farinha e usar leite em pó, quanto “fazer muita borracha”². Entre os traços associados pelos ‘cariús’ aos ‘caboclos’ estava a pagelança (e o potencial para fazer “feitiço”) e a

falta de ânimo para “cortar seringa”, além de supostos costumes como o de “comer sapo”. Os ‘caboclos brabos’ eram mencionados amiúde como ‘bichos brabos’, para os quais era lícito, no passado das ‘correrias’, matar sem maiores escrúpulos (curiosamente, os ‘arigós’ também eram descritos como ‘brabos’ ao chegar na floresta, nesse caso, pela ausência de experiência e conhecimento sobre a vida nos seringais). Entre esses seringueiros de origem migrante, havia a percepção de uma “comunidade étnica” ativada, nos termos de Weber, pela coexistência conflitiva com grupos indígenas vizinhos – com histórias de massacres, atribuídos por um grupo ao outro, mas também com histórias de casamentos e relações de afinidade duradouras – e alimentada pela memória de um passado migrante comum. Contra esse pano de fundo é que se distinguiram, no interior do território da Reserva, as novas “comunidades étnicas” dos Apolima-Arara e dos Kuntanawa. Vamos agora concentrar nossa atenção ao caso dos Kuntanawa, deixando a complexidade da situação dos Apolima-Arara para uma análise separada. Com recurso à noção de “comunidade étnica” no sentido discutido acima, buscaremos agora compreender as formas de ação recentes dos Kuntanawa, e dos seringueiros e agricultores com quem se relacionam.

2. KUNTANAWA, SERINGUEIROS

Os Kuntanawa de hoje são os descendentes de um índio e de uma índia capturados quando crianças, nas matas do rio Envira, por ‘correrias’,

no início do século XX, separados de seus grupos originais e incorporados à sociedade de seringais.³ A menina índia, batizada pelos ‘brancos’ de Maria Regina da Silva, viveu praticamente toda sua vida no rio Jordão sob a autoridade de patrões seringalistas, e deu à luz, em 1928, a mulher Kuntanawa mais velha hoje viva, dona Mariana. O menino índio, capturado nos idos de 1900, também cresceu no rio Jordão, onde se casou com uma filha de cearenses migrantes e faleceu em seguida. Desta união nasceu o líder mais velho dos Kuntanawa de hoje, seu Milton, que por volta de 1954, uniu-se conjugalmente com dona Mariana, ainda no rio Jordão. No ano seguinte, o casal estabeleceu-se no rio Tejo, onde pai e filhos trabalharam como seringueiros para patrões até o final dos anos de 1980.

Dona Mariana e seu Milton geraram uma extensa prole que hoje estende-se por seis gerações. Esse extenso grupo de pessoas ligadas por laços de parentesco sob o comando de uma liderança reconhecida (seu Milton), sempre foi conhecido nos seringais como ‘caboclos’; ou “os caboclos do Milton”. Dona Mariana era a “cabocla Mariana”, e assim por diante. Foi este mesmo grupo que teve ativa e destacada participação nas lutas que resultaram, em 1990, na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá: “os Milton”, como a parentela costumava ser também identificada, forneceram a principal base política local do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) no alto rio Tejo, ao lado de famílias no rio Bagé.

De fato, desde 1988, o grupo familiar de seu Milton atuou como guarda-costas de Anto-

2. Assim, diz-se que famoso pagé Crispim, que transitava entre as cabeceiras do Bagé e do Riozinho do Humaitá (hoje TI Arara do Rio Bagé e TI Arara do Humaitá), reservava para os filhos de sua esposa ‘cariú’o fornecimento de leite em pó, afirmando que “cariú é criado com leite em pó, caboclo é criado com caiçuma”.

3 Para a narrativa que segue, ver Pantoja 2008.

nio Batista de Macedo (líder regional do CNS), e vários filhos do seu Milton tornaram-se gerentes de cantinas da Cooperativa instaladas em 1989. Nos primeiros anos de 1990, o próprio seu Milton exerceu um mandato de presidente da Associação, cujo primeiro ocupante havia sido Francisco Barbosa de Melo, o “Chico Ginú” – ele próprio descendente de Rita, uma índia do Jordão com história similar à de Regina, e provavelmente aparentada a ela. Seu Milton teve, como sucessor, o antigo ‘arigó’, Antônio de Paula. Mas, após a derrota de Chico Ginú, como sucessor de Antônio de Paula, já na virada de 2000, iniciou-se um período prolongado de controle da máquina da Associação por um grupo de jovens liderados por Orleir Fortunato que, visando galgar cargos no cenário político regional, faziam questão de reforçar suas diferenças em relação aos líderes anteriores, utilizando-se de hostilidade face aos ‘caboclos’ de uma maneira geral (COSTA, 2010).

É claro que o envolvimento com a Reserva nunca apagou a alcunha de ‘caboclos’ e suas conotações pejorativas. Durante esse período, porém, essa alcunha começou a ser ostentada com orgulho: “– Nós somos caboclos!”. Essa mudança no emprego de ‘caboclo’, antes mesmo que emergisse a identidade Kuntanawa, ocorria em associação com o uso da *ayahuasca* em cerimônias que resultam de diferentes fontes, incluindo-se a dos povos indígenas vizinhos e das religiões daimistas. Merece aqui destacar o papel e carisma de Antonio Macedo, antigo sertanista, ligado ao movimento social indígena e então coordenando regionalmente o CNS. Macedo se tornou grande amigo da família de seu Milton e os presenteou seguidamente com cerimônias *ayahuasqueiras*.

Assim, o contraste entre os ‘brancos’ e os ‘caboclos’ não era novo, mas, até o final da gestão do ‘arigó’, Antônio de Paula não havia dado origem a um conflito político. Mas na nova gestão de

Orleir, o contraste acentuou-se e tomou uma forma claramente política. É então, para voltar ao vocabulário de Weber, que o contexto de “vizinhança e conexão” ganha um caráter de “antagonismo” aberto. É quando o conflito político, aguçado pela marginalização dos ‘caboclos’ dos destinos da Reserva, e pelo fracasso de tentativas frustradas de retomar a Associação com apoio nas antigas bases do alto Tejo e do Bagé, ganha novos contornos com a reivindicação de um projeto próprio e separado por parte Kuntanawa.

Enquanto isso, a política dos seringueiros – que, durante a década de 1990, substituíram a produção de borracha pela agricultura e pecuária como fonte de renda, combinada a empregos públicos e serviços para a prefeitura – tornou-se crescentemente confundida com a política municipal, e cada vez menos associada a um projeto de ‘povos da floresta’. Em outras palavras, enquanto os ‘caboclos’ se comunitarizavam, os ‘cariús’ se “societarizavam” ao entrar na esfera político-partidária convencional.

A Reserva perdeu progressivamente o papel de exemplo inovador na região, papel que foi assumido no final da década de 1990 pelos bem-sucedidos Ashaninka do rio Amônia, e pelos vizinhos Kaxinawá do rio Jordão. O exemplo dos Ashaninka, em sua Terra Indígena, próxima à sede municipal, foi particularmente impressionante: menosprezados como “os Campa” até 1990 pelo menos, já após a virada do século, a principal parentela deste grupo havia se convertido em uma das principais forças políticas indígenas do Estado do Acre, como porta-vozes da conservação ambiental e do tradicionalismo étnico, como líderes de projetos ecológicos e econômicos exemplares, e como participantes da administração estadual. Em contraste com essa brilhante trajetória, a ‘jovem’ diretoria que havia assumido a Associação em 2000, terminou sua trajetória na prisão por envolvimento

com tráfico de drogas, enquanto se multiplicaram as Associações concorrentes no interior da Reserva. O abandono do movimento dos ‘povos da floresta’ foi bem expresso em um encontro recente que reuniu Ashaninka e ex-seringueiros moradores da Reserva, quando um destes disse: “— Nós tínhamos cultura, agora não temos mais”.⁴

Essa linha de análise põe em evidência os antagonismos crescentes entre seringueiros e ‘caboclos’ como pano de fundo para constituição de uma “comunidade étnica” Kuntanawa. Esse processo de comunitarização põe em ação vários dos ingredientes mencionados por Weber, a começar pela memória de um “destino comum”, tal como é evocada pelos mais velhos, retrocedendo até às ‘caboclas’ capturadas durante as ‘correrias’ do início do século, mas incluindo também reiteração constante do *habitus* que distingue os ‘caboclos’ dos outros.⁵

Na formação de comunidade étnica, deve estar presente a “percepção subjetiva” de uma “disposição” (*Anlage*), expressão que tem aqui a conotação de uma característica física ou de comportamento, ou ainda de um “*habitus* exterior”, expressão que Weber emprega com o sentido de uma atitude ou aparência corporal adquirida culturalmente, e que absorve, por assim dizer, as disposições herdadas. “Disposições” podem ser características como cabelo liso e negro, pele escura e

olhos amendoados, e um *habitus* distinto inclui o uso de cabelos longos, pintura corporal e faixas na testa, além de modos de andar e de falar⁶.

Lembremos, contudo, que na acepção weberiana não são disposições ou *habitus* que constituem uma comunidade étnica, nem mesmo a percepção subjetiva de que elas existem, e sim a mobilização dessa percepção como referência para a ação social, em particular de cunho político. Esse parece ter sido um componente importante no processo de comunitarização Kuntanawa. Recordemos ainda que a existência de “disposições” e de “*habitus*” em comum não é uma condição *sine qua non* para a comunitarização: esta pode começar ativando uma “memória de migração” comum, e só depois reconstituindo um *habitus* em comum – um processo que pode estar em curso no caso Arara do Amônia.

No caso Kuntanawa, havia um autoreconhecimento pré-existente do grupo inteiro como ‘caboclos’, que foi sendo acentuando e transformando à medida que passaram a se auto identificar enquanto índios Kuntanawa, e não mais ‘caboclos’, que não eram sujeitos de direitos. Ao longo desse processo, um *habitus* de ‘caboclos’ foi reconstruído, levando a uma reformulação de modos de vestir, a uma nova postura e atitude, e novos modos de pensar.

Chegamos aqui a um ponto importante.

4. Sobre este processo político, consultar Costa (2010). Vale registrar, por outro lado, que a partir do início do século XXI, num movimento liderado pelos Ashaninka do rio Amônia e com a participação da Comissão Pró-Índio do Acre, uma reaproximação e aliança vêm sendo reconstruída com os moradores da Reserva com base em ações de combate ao desmatamento, notadamente a implantação de experiências agroecológicas, e tendo como pano de fundo a discussão sobre gestão territorial da região e suas fronteiras, nacionais e internacionais. Projetos financiados pelo Programa Arpa/Funbio (entre 2008 e 2011) e o Plano de Manejo da Reserva expressam esse movimento.

5. A publicação de livros com versões escritas da memória oral das matriarcas indígenas dos Kuntanawa (WOLFF, 1999 e PANTOJA, 2008), assim como a elaboração da “Enciclopédia da Floresta” com destaque visual e textual para os Ashaninka (CUNHA E ALMEIDA, 2002), foi um componente desse processo de revalorização da memória oral como fonte de legitimidade externa.

6. O termo *habitus*, tal como é usado aqui por Weber, remonta à escolástica medieval, e não deve ser lido segundo as fórmulas bem conhecidas de Bourdieu. Neste sentido, está relacionado com o conceito de *disposição* (*Anlage*), que tem aqui uma conotação de arranjo de partes. Há disposições que são inerentes ao corpo (podem ser herdadas), e as que são adquiridas. *Habitus* são disposições adquiridas, mas que se tornam “difíceis de mudar”, segundo a formulação de Aquino, apoiada por sua vez em Aristóteles (cf. ALMEIDA 2000).

Processos desse tipo têm sido descritos como “invenção da tradição”. Mas essa aceção, se tomada como a formação artificial de uma “comunidade étnica”, a partir de interesses político-econômicos, recobre apenas um dos mecanismos possíveis de comunitarização. Weber tinha aqui em mente, assim como Benedict Anderson, a formação de Estados Nacionais modernos⁷.

Como foi dito acima, a crença na ancestralidade ou ascendência comum não basta para constituir uma “comunidade étnica”, mas é um componente importante de “comunidades de clã” na linguagem de Weber. Ora, no caso Kuntanawa, há tanto uma continuidade genealógica que leva a mães indígenas fundadoras, como uma “comunidade de descendência”, inclusiva e mais vaga, que remete aos “povos indígenas” que falam línguas aparentadas e que alguns Kuntanawa esforçam-se hoje para aprender. Assim, os Kuntanawa são tanto “comunidade étnica”, como “comunidade de parentes” – superposição essa que é expressa na identificação de uma com a outra.

Nessa visão, a crença num “parentesco de origem” justifica a auto percepção subjetiva daqueles que são diferentes dos demais, e serve tanto para auto-delimitar na micro-escala os Kuntanawa com uma memória genealógica local, como para substituir a categoria pejorativa de ‘caboclos’ pela de ‘índios’ unidos enquanto parentes com ancestrais precolombianos comuns. Nos dois planos, a comunitarização é associada a novas estéticas corporais e a novos ritos coletivos.

A “comunidade étnica” tem, portanto, uma clara e inegável dimensão política⁸. Mas o que

marca a “comunidade étnica” não são símbolos arbitrários, e sim *habitus* – disposições “difíceis de mudar” que são reconfiguradas.

3. POLÍTICA ONTOLÓGICA

Talvez parte da dificuldade de escapar às antinomias entre “autenticidade étnica” e “invenção de tradições” venha da conceitualização que define “grupos étnicos” como “forma de organização social”, mas sem recurso à complexidade das diferentes formas de “comunitarização”. Essa conceitualização restritiva talvez tenha origem em uma leitura excessivamente funcionalista de Weber, por parte de Fredrik Barth (2000), ou de seus repetidores. Nessa leitura, põe-se em segundo plano as “crenças em algo comum” como fundamento da ação comunitária (tradicional ou afetiva), sejam elas referentes a uma “ancestralidade comum”, sejam referentes a “destino comum”, sejam referidas a um *habitus* percebido como igualmente comum, retendo-se as “regras que governam os encontros sociais interétnicos”⁹. Nisso, no limite, os “traços diacríticos” passam a ser vistos como manobras de um jogo de estratégia.

Começamos com o papel da ancestralidade. O fato é que no Alto Juruá a linguagem genealógica é importante como fundamento das afirmações locais tanto de quem se considera, quanto de quem é considerado como ‘índio’ – tanto, ou mais, do que a territorialidade histórica. Isso ficou claro no caso da história de constituição dos Kuntanawa, retratada em livro que é tratado pelas próprias lideranças do grupo como um laudo que

7. “Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas...de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.”(HOBSBAWM E RANGER 1984,p:9)

8. Dito ainda de outra forma pelo mesmo autor, a “consciência tribal” resulta em geral (embora não exclusivamente) de um “destino político comum”. É esta consciência que fará com que o grupo seja capaz de se reconhecer enquanto tal e unir-se contra os outros.

comprova seu parentesco original com índias capturadas na mata (PANTOJA, 2008). Nesse caso, a linguagem genealógica – ser descendente de uma “índia pegada a laço” através de conexões claras na memória de pessoas vivas – é critério visto como auto evidente e fundante para a crença na existência de algo comum ao grupo, e que é o fundamento de suas relações comunitárias. Os Kuntanawa, sob esse ponto de vista, são tanto uma “comunidade étnica” como uma “comunidade de parentesco”.

Essa auto imagem parece, à primeira vista, contrastar com a perspectiva antropológica que enfatiza, em lugar de “parentesco” genealógico, a produção de pessoas através de relações sociais. Sob esse ponto de vista, pertencem ao grupo dos “Milton” aqueles que foram criados por seu Milton e por dona Mariana, aqueles que compartilharam a vida cotidiana e cresceram juntos, geograficamente ou não, e que foram formados por laços de amor e afeto. Mais do que genealogia, o que importa é ter morado junto e ter sido criado junto (PANTOJA 2008; INGOLD, 2007, p. 172-188)¹⁰. Essa visão também conduz à última versão que Weber dá para as bases nas “crenças étnicas”: a “condução da vida cotidiana”. E permite dar conta igualmente de genros e noras e seus descendentes, bem como dos membros adotivos que são hoje considerados parte do grupo. Mas a visão local não separa rigidamente parentes por “criação” de parentes: todos sabem que os “Kuntanawa” incluem de fato filhos “criados” por seu Milton, sem que sejam tratados sob uma categoria separada. Para os Kuntanawa, de fato, não há oposição entre fazer parte do grupo de uma maneira ou de outra.

Consideremos agora o papel da “reinvenção” de novos traços culturais Kuntanawa no período recente – como o uso de cocares e pintura corporal. Manuela Carneiro da Cunha já havia advertido contra a idéia de que todos os traços dos costumes e do *habitus* – os “traços culturais” – teriam papel meramente instrumental, qual seja, o de servir como marcas de diferenças articuladas a fins políticos ou econômicos (CUNHA 1987, p. 97-108). Segundo afirma, não é somente o papel diacrítico dos “traços culturais” que importa, pois depois que a explicação funcionalista ou instrumental termina, fica um resíduo de sentido. Esse resíduo, a nosso ver, aponta justamente para aquilo que Weber chamou de “crença na comunidade”, subjacente ao modo de vida ou na memória histórica que distinguem os membros do grupo dos outros com os quais eles se relacionam.

Voltando ao caso dos Kuntanawa. No contexto político em que ‘caboclos’ (sem personalidade jurídica e objeto de preconceitos misturados a temor por seus poderes místicos) tornam-se reconhecidos nacionalmente como ‘índios’ (sujeito potencial de direitos e objeto de reverência internacional), os vários aspectos do modo de vida costumeiro – a cultura – tornaram-se objetos de autoconsciência e de reflexão. Quando isso ocorre, esses componentes do *habitus* passaram a ser autoreconhecidos com orgulho. Contudo, passaram ao mesmo tempo a ser objeto de ativa reconstrução, porque agora não basta o modo ‘caboclo’ de fumar, de dançar e de cantar: o *habitus* passa a conter cantos “na língua”, o uso do tabaco à maneira indígena e corpos pintados com a pele vi-

9. Considero que a característica organizacional que deve ser geral em todas as relações interétnicas é um conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais interétnicos”. (BARTH 2000: 35)

10. Ingold explora a tese de que as relações entre os seres humanos, e entre eles e seu ambiente, não podem ser explicadas por aptidões dadas geneticamente, mas sim como efeitos de um “habitar” (“dwell”) que resulta em habilidades, sensibilidades e disposições particulares e transformadas no tempo. Uma aplicação particular dessa tese consiste em privilegiar o “habitar” em detrimento da “genealogia” como base de reivindicações territoriais.

sível. Ou os dois *habitus* se alternam – oscilando do ritmo cotidiano de vida para as ocasiões rituais e solenes, na cidade ou na aldeia.

Os traços diacríticos, eleitos num contexto político, precisam ser capazes de operar contrastes, e, nesse sentido, a etnicidade opera como uma linguagem (CUNHA, 1987, p. 97-108). Contudo, dito isso, as diferenças “culturais” que serão invocadas num contexto de demarcação de diferenças e busca por direitos, são imprevisíveis: elas serão convocadas a partir de um repertório que depende da tradição local, da vizinhança, e da capacidade de invenção¹¹. Carneiro da Cunha chama atenção, assim, para o fato de que, embora grupos étnicos não sejam explicáveis pela cultura, “a cultura entra de modo essencial na etnicidade” (Idem p. 101). Mais recentemente, ainda lidando com o caráter irreduzível da cultura, Cunha (2009, p. 311-373) chamou a atenção para a coexistência da cultura e da “cultura”, distinção que pode ser interpretada como a que existe entre o domínio do que temos chamado, seguindo Weber, de *habitus* e “disposições”, e o das marcas externas usadas em contextos interétnicos para expressar reivindicações políticas e econômicas.

Uma tradição recente de pensamento sobre essas questões associa-se aos estudos dos “índios do Nordeste” e é representada por João Pacheco de Oliveira (2004, p. 13-38). Nessa perspectiva, é central a conexão indissociável entre “processo de territorialização” e a “eticidade”. Ambos são vistos como fenômenos de ordem política e que têm, na vinculação a limites territoriais geridos pelo Estado, um aspecto chave de sua existência. Para o autor, identidade étnica deve ser pensada

no contexto dos processos políticos por meio dos quais ela é constituída, sendo o Estado e suas políticas de gestão territorial um agente central. A circunscrição de “comunidades indígenas” a um território é um ato político que as transforma em coletividades organizadas, com identidades formuladas, com suas instâncias próprias de poder e seu patrimônio cultural, que é reestruturado em função da nova situação¹². Mas essa perspectiva, que se enraíza naturalmente em Weber, não esgota o assunto. Assim, Oliveira afirma também que a natureza dos grupos étnicos, tomando a situação do Nordeste como parâmetro, não é só política, pois o que manteria as comunidades unificadas internamente lhes seria a “dimensão religiosa” que permite, com ajuda dos “encantados”, viajarem ao distante passado para recuperar seus vínculos originários e os atualizarem. Assim, o paradoxo de lidar com grupos que se dizem “originais”, embora surgidos na cena pública há cerca de vinte anos é resolvido na expressão “viagem da volta”, uma espécie de memória sem referência genealógica ou histórica¹³. Qual é porém o nexos entre a etnicidade enquanto “ato político” e o “sentimento de referência à origem”?

Para evitar o dilema que opõe pragmatismo e essencialismo, também apontado por outros autores (como Arruti, 1997), convém voltar mais uma vez à formulação de Weber. De fato, como vimos acima, Weber já havia argumentado à saciedade que a “comunitarização étnica” não se explica por um fato biológico (“raça”, “disposições” inatas), nem por um fato cultural dado (“*habitus*”), nem sequer por uma “história” pregressa objetiva, genealógica ou não. Essa é a operação de desnatu-

11. Os traços selecionados para marcar diferenças podem ou não surgir a partir de “categorias brancas da etnificação”, conforme Bruce Albert (1995,p:4).

realização sociológica da comunidade étnica pelo teórico. Mas Weber não deixou de lado o fato de que a “raça”, o “habitus” e um “destino comum” são parte da realidade das comunidades, enquanto objeto de “crenças subjetivas”. Está em questão aqui a natureza dessas “crenças subjetivas”. Ora, as “crenças subjetivas” são essencialmente a afirmação nativa de pressupostos da socialidade. Trata-se aqui principalmente do pressuposto de que existe algo em comum, seja nos corpos, na história, ou no espírito, aos membros de um grupo. Nesse sentido, a “etnicidade” é apenas um exemplo de um pressuposto subjacente à formação de grupos de parentesco, grupos religiosos e nacionalidades.

Nações e “nacionalidades” se caracterizam pelo fato de que seus membros orientam ações entre si, e para com os outros, pela crença apoiada na experiência, história do povo, em raça, no caráter natural do *habitus* – como a uma aparência de uma substância compartilhada. Nada disso é incompatível com o caráter pragmático de movimentos étnicos e nacionais. Mas esse “algo em comum” é um outro nome para as temidas “essências”: um povo, uma raça, um destino. E o fato de que atores sociais persigam objetivos pragmáticos não apenas não dispensa, mas amiúde requer que organizem de maneira “afetiva” e “tradicional” sua relação uns com os outros e com o mundo circundante referindo-a a essências – sejam estas deuses, espíritos, ou “raça”, “povo”, “tradição”. Movimentos políticos podem conter pragmatismo e essencialismo ao mesmo tempo, em outras palavras, incluem

ontologias. O termo designa aqui um conjunto de pressupostos sobre o que existe no mundo natural e social.

Ontologias – que são de resto reconstruídas e têm natureza sempre histórica – são referência para ação política. Elas precisam ser transformadas para continuarem a ter validade, isto é, para serem corroboradas pela vida. A expressão “crenças subjetivas” é em parte responsável pela desvalorização do papel fundamental que têm, para muitos grupos sociais, os fundamentos corporais, históricos e místicos da vida social. O cientista social não é obrigado a acreditar neles, mas precisa descrevê-los e etnografá-los. É tão importante descrever e entender o processo de auto constituição de “comunidades indígenas” da perspectiva pragmático-política, quanto do ponto de vista de suas ontologias em elaboração. É essa a direção que uma “viagem” no modo do sonho indica, como nas mirações *ayahwasqueiras*. Não uma “volta ao passado”, mas o acesso ao presente verdadeiro, isto é, a uma realidade subjacente à aparência imediata e que fornece à ação uma orientação poderosa.

Voltemos ao caso dos Kuntanawa: o contato, para eles, é recente, pouco mais de cem anos, e ainda estão vivos representantes da geração seguinte ao contato. Nesse século, “perderam-se” a organização social, a linguagem, a estética corporal, a mitologia. Mas na vida cotidiana, atravessando a sociedade de seringal e incorporados a ela, conservaram-se e recriaram-se conhecimentos sobre a floresta e suas entidades e processos, vi-

12. “A noção de territorialização...é um ato político – constituidor de objetivos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica” (Oliveira, 2009, p. 23; grifo do autor).

13“O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (Oliveira 2004: 33).

síveis e invisíveis – animais e sua ciência, *assombros e cabojos*, ‘encantados’ e ‘caboclinhos do fundo’. Como uma via de acesso a esses mundos indígenas e caboclos, não só pagés indígenas respeitados regionalmente atuavam como guias, mas também “mestres de cipó” seringueiros, atuando estes clandestinamente sob o sistema de seringal até a década de 1980, quando os barracões funcionavam ainda no rio Tejo. Não só pagés, como Crispim nas cabeceiras do Bagé e do Humaitá, mas também ‘caboclos’ comuns, ‘amansados’, e seus descendentes incorporados na estrutura dos seringais eram perfeitamente identificáveis entre o conjunto dos seringueiros, e sempre foram conhecidos e temidos por serem bons conhecedores de ‘remédios da mata’, capazes de ‘porqueiras’. Não foram poucas as ‘caboclas’ consideradas excelentes parteiras.

Os seringueiros do alto Tejo e do Alto Juruá não apenas conviviam com as parentelas de ‘caboclos’ descendentes de mulheres índias apressadas nas ‘correrias’, mas tornaram-se vizinhos dos ‘caboclos mansos’ que viviam aldeados nas fronteiras dos seringais – no Amônia, no Jordão, no Breu (IGLESIAS, 2010). Estes grupos haviam realizado desde a década de 1970, suas próprias trajetórias de conquista de território e de revitalização de conhecimentos, linguagem, rituais e cosmologias. Os Kuntanawa, ao deixarem de ser ‘caboclos’ para se tornarem ‘índios’, aliaram-se a esses povos como seus principais interlocutores para ‘reaprender’ língua, cantos, e ritos. Mas também se utilizam sistematicamente das técnicas xamânicas e dos rituais coletivos para se reconstruírem como entes sociais – em outras palavras, para se reconstruírem no plano ontológico. Desse ponto de vista, adereços plumários e pintura corporal – além de sua importância como marcas diacríticas ou ‘cultura’ para uso externo, são *habitus* que fazem pessoas Kuntanawa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um balanço parcial da contribuição dessa perspectiva com origem em Weber começou com a rejeição da explicação da formação de comunidades étnicas como resultante, seja da raça, seja do *habitus*, seja da memória do passado, e com a afirmação do caráter político dos processos de comunitarização. Mas um segundo resultado do balanço foi recuperar a ênfase, também weberiana, no papel dos referenciais étnicos para ação, vistos agora como crenças na existência de uma essência comum a um grupo – partindo da “percepção” das disposições corporais e de um passado comum que formam um contraste do grupo em questão com seus vizinhos. Com essa dupla explicação para os processos de comunitarização – uma causal-instrumental, outra compreensiva-interpretativa –, podemos evitar relegar ao limbo da ‘ilusão’ a “percepção de pertencimento” e de “origem comum”.

Em vez de opor o ponto de vista desencantado da análise sociológica ao ponto de vista do nativo, a tarefa que se apresenta assim é a de reconstruir um ponto de vista nativo como pressuposto ontológico de sua ação política¹⁴.

Para os Kaxinawá (e Pano em geral), e também para não-indígenas que utilizam a ayahuasca, o mundo visível na vida cotidiana se distingue do mundo verdadeiro que é visível em certos contextos rituais, ou em sonho, ou mesmo após a morte. Ora, para muitos dos Kuntanawa a percepção de si mesmo como indígena associa-se com a presença dessa realidade profunda na força da bebida sagrada. Neste caso, é evidente que ser índio corresponde a uma realidade, e não a uma mera ideologia, como quis, por exemplo, um funcionário do ICMBio que, ao voltar do Festival Cultural Pano, realizado pelos Kuntanawa em julho de 2011, re-

sumiu sua opinião: “– Pra mim, isso é meio de vida”.

Note-se que essa dupla dimensão – pragmática e ontológica – dos movimentos étnicos não descarta de modo algum a relevância da dimensão histórica dos processos de destribalização, migração, exploração e reorganização política que são o pano de fundo para o autorreconhecimento e o heterorreconhecimento dos novos e velhos coletivos indígenas. O aporte histórico objetivo – no caso dos Kuntanawa, na forma da reconstituição escrita da história oral, da cartografia dessa história, e de menções nos relatos de Tastevin e nos mapas de Nimuendajú – tem tanta importância, seja para o Estado como para os próprios Kuntanawa, como o acesso à sabedoria dos antepassados em cerimônias de tabaco e ayahuasca. Não há contradição entre a importância da história indígena e o papel das cosmologias históricas, assim como não há contradição, e sim complementaridade, entre os objetivos pragmáticos de lutas de povos indígenas e tradicionais e a resistência ontológica que é um componente essencial dessas lutas¹⁵.

Essa é uma das conclusões desse exercício. A outra aponta na direção de um trabalho ainda a ser feito: dar conta do caso dos índios e de seringueiros que não se auto-constituem como “grupos étnicos” para estabelecerem relações com o Estado nacional, mas que ou enquanto indivíduos, ou enquanto “comunidades”, fazem jus, em princípio, ao reconhecimento enquanto “índios” e enquanto “povos tradicionais”.

5. APÊNDICE CONCEITUAL: COMUNIDADES ÉTNICAS SEGUNDO MAX WEBER

Na análise feita acima, nos referimos à teoria das “comunidades” e das “comunidades étnicas” de Max Weber, sob a hipótese de que ela poderia renovar a compreensão desses processos. Para isso, foi preciso contudo reler os textos originais, dando a eles uma interpretação e uma tradução, que às vezes, diverge de outras em curso. Por essa razão, acrescentamos ao estudo de caso os comentários seguintes que visam explicitar nossa compreensão dos conceitos que aparecem no texto.

Weber não definiu o conceito de “comunidade” (*Gemeinschaft*) em geral: em vez disso, partiu da noção de comunitarização (*Vergemeinschaftung*), um dos conceitos sociológicos fundamentais. Essa expressão será alternativamente traduzida aqui como “comunitarização” que conota melhor o caráter processual evocado pela palavra alemã, que também é um neologismo¹⁶.

Ao tratar dos grupos sociais que se constituem com base em relações comunitárias, ou seja, que se constituem por “comunitarização”, Weber preocupa-se desde o início em rejeitar qualquer reificação ou naturalização de “comunidade”, afirmando que não basta a existência de “traços herdados” em comum num conjunto de indivíduos para que haja “relações comunitárias”:

“De modo algum o compartilhamento de

14. Neste sentido, Márcio Goldman (2009, p. 12) faz uma crítica da abordagem comumente feita pela sociologia dos chamados “novos movimentos sociais”, ou “culturais”, “que insiste em tratar com categorias bem estabelecidas processos efetivamente novos”. Este anacronismo se estenderia, segundo o autor, ao discurso não só dos estudiosos mas também dos militantes desses movimentos, em ambos os casos suprimindo sua originalidade e denunciando uma “espécie de sentimento de dívida excessiva para com experiências e trabalhos anteriores.”

qualidades, de situações ou de comportamentos é uma relação comunitária. Por exemplo, possuir em comum traços herdados considerados como traços de “raça” por si mesmo não implica nenhuma relação comunitária entre as pessoas assim distinguidas. Através da restrição dos nexos sociais (*commercium*) e de casamento (*connubium*) por parte do mundo que as circunda, elas podem achar-se em uma situação homogênea – pelo isolamento face a esse mundo circundante. Mas, mesmo que reajam homogeneamente face a essa situação, isso ainda não constitui comunitarização (*Vergemeinschaftung*), e mesmo o mero “sentimento” dessa situação comum e de suas conseqüências ainda não é suficiente para produzi-la” (1980,p: 22; cf. Weber, 1991,p: 26).

Quando é então que se caracteriza uma comunitarização, ou seja, quando é que se produz uma ‘comunidade’? Eis o que afirma Weber:

“Uma relação social surge somente quando eles de alguma maneira orientam seu comportamento uns para com os outros – não apenas cada um deles face ao mundo circundante – com base nesse sentimento; é só na medida em que esta relação evidencia um sentimento de co-pertencimento é que surge uma ‘comunidade’ (*Gemeinschaft*)” (WEBER, 1980,p: 22; 1991,p: 26).

Weber distingue assim o processo de comunitarização (*Vergemeinschaftung*), que é a produção de relações sociais (*soziale Beziehungen*) referidas ao sentimento de copertencimento do produto, que é a comunidade (*Gemeinschaft*).

Na segunda parte de *Economia e Sociedade*, o conceito de “comunitarização” aparece enfatizando agora a multiplicidade dos modos pelos quais pode-se dar a formação de comunidades, segundo os fins em jogo e a natureza do “sentimento de co-pertencimento” em questão. O terceiro capítulo dessa parte trata de vários tipos de comunidade assim formadas, incluindo a “comunidade doméstica” e a comunidade “de clã” (*Sippe*), a “comunidade de vizinhança” e a “comunidade política”, e, finalmente, o *oikos* (WEBER 1980,p:212 ss.; 1991,p: 243 ss.).

Weber escreve um longo texto sobre “comunidades étnicas”, sob a rubrica de “relações comunitárias étnicas”, que se encontra no capítulo IV¹⁷. Ele inicia o texto com uma argumentação ampliada contra a ideia de que “pertencimento a raça” possa ser a causa da ação comunitária. Definindo “pertencimento à raça” como a “posse de disposições similares herdadas e herdáveis que têm como base uma efetiva ancestralidade comum” (WEBER 1980,p:234; 1991,p:267), Weber afirma que essas disposições só podem conduzir a uma “comunidade” (com suas) se forem “sentidas/percebidas subjetivamente como um traço comum” (WEBER 1980,p: 234; 1991,p: 267). Mas, lembremos que a mera percepção subjetiva da existência “traços comuns” a um grupo de de-

15“... a antropologia é a ciência da auto-determinação ontológica dos povos do mundo, e nesse sentido é uma ciência política no pleno sentido do termo... (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 17; tradução de MWBA).

16. Eis as definições iniciais (segundo a tradução brasileira): “Uma relação social denomina-se ‘relação comunitária’ (*Vergemeinschaftung*) quando e na medida em que a atitude da ação social...repousa num copertencimento (afetivo ou tradicional)subjetivamente sentido pelos participantes” (Weber, 1980:21; 1991:25). Em contraste, “uma relação social denomina-se ‘relação associativa’ (*Vergesellschaftung*) quando e na medida em que a atitude da ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou a fins).” (Weber, 1991:25; 1980:21). Afastando-nos da tradução brasileira, traduzimos “*Vergemeinschaftung*” por “comunitarização” e “*Vergesellschaftung*” por “societarização”.

scendência ainda não é suficiente para que exista “comunidade”: é preciso ainda que a “percepção subjetiva” de algo em comum seja mobilizada para a ação social. Isto é: é preciso que as ações dos envolvidos estejam orientadas por esse sentimento, tanto em suas relações recíprocas, como face ao “mundo circundante”.

Ora, para que isso ocorra, são necessárias condições sociológicas que Weber descreve de maneira precisa, conduzindo-nos à aplicação do conceito ao tema deste artigo.

A comunitarização ocorre sob duas circunstâncias: ou “quando a vizinhança ou conexão espacial de pessoas racialmente diferentes associa-se a uma ação comum (principalmente política); ou, inversamente, quando um destino comum qualquer de pessoas racialmente similares está ligado um antagonismo qualquer dos similares face aos que são marcadamente diferentes” (WEBER 1980,p:234; 1991,p:267).

No primeiro caso, parece ser o contato geográfico dos “diferentes” que gera uma unidade de ação, enquanto no segundo caso é uma unidade histórica precedente (um “destino comum”) que se associa a um antagonismo: em ambos os casos, semelhanças e diferenças são ativadas pela história de grupos sociais e por sua interação espacial. E é sempre a percepção da similitude e da diferença por sujeitos – isto é, ‘subjetivamente’—que é relevante sociologicamente.

O ponto é que, sociologicamente, “raça” deixa de ser um fator causal de ordem biológica, para atuar como um percepto no contexto da con-

stituição de um grupo. Nessa visão sociológica, “raça” é a crença em uma “comunalidade” (*Gemeinsamkeit*) subjetivamente percebida. Weber indica que aquilo que é percebido como “comunalidades” são “*habitus* externos”, não importando sociologicamente saber se são inatos ou transmitidos pela tradição. Assim, *habitus* externos podem ser a cor da pele e a forma do cabelo, como podem ser tradições de perfume e estilos de penteado; podem ser atitudes corporais e modos de falar. O que importa é que, conforme a definição escolástica, *habitus* sejam disposições do corpo e da mente difíceis de alterar (AQUINO; 2001; ALMEIDA, 2000). Weber enfatiza que a atitude “primária e normal”, face aos que são “de outra espécie” ou “de outra raça” (*Andersartig*) é repulsa, salientando que essa atitude nem é limitada aos “traços antropológicos [físicos]” comuns, nem a “diferenças herdadas”, mas a diferenças no “*habitus* externo” qualquer que seja sua origem (WEBER, 1980,p: 234; 1991,p: 267).

Em suma, a tarefa inicial de Weber é aqui desconstruir qualquer essencialismo racialista enquanto explicação causal-sociológica, destacando ao mesmo tempo o papel das “comunalidades” (tipicamente o *habitus* externo) como base da crença de que existe um aparentamento real ou, ao contrário, uma oposição entre grupos que resulta de uma ancestralidade comum (WEBER, 1991,p: 269; 1980,p: 237). Por fim, a crença no ancestral comum não requer sequer o compartilhamento de *habitus* e de costumes. É suficiente que haja uma memória do passado comum, e é esse o lugar em que Weber introduz a definição de grupos étnicos:

“Chamaremos de grupos “étnicos” os gru-

17. O título do capítulo diz: *Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen*, ou “relações comunitárias étnicas”. A terminologia do autor permite distinguir relações comunitárias de comunitarização (*Vergemeinschaftung*), o que apóia a nossa tradução.

pos humanos que nutrem uma crença subjetiva numa comunalidade ancestral [*Abstammungsgemeinsamkeit*], com base na semelhança do *habitus* externo de costumes ou de ambos, ou pela lembrança da colonização e da migração, e a tal ponto que esta crença se torna importante para a propagação da comunitarização – não importando que haja ou não objetivamente uma comunalidade de sangue” (WEBER 1980,p:237; 1991,p: 270).

A definição completa tem a ressalva de que ela se aplica “quando não se trata de clãs”, isto é, de um grupo de descendência identificado por uma genealogia. Ora, a relevância dessa ressalva é que ela chama a atenção para a passagem da identificação genealógica de um grupo de descendência para a “comunidade étnica” que se associa a uma “crença na ancestralidade comum” em um sentido amplo e que não mais requer conexões de consangüinidade, e nem mesmo a comunidade de língua. Nesses casos, diz Weber, “... restam por um lado, diferenças estéticas perceptíveis do *habitus* manifesto externamente, e por outro lado, sem dúvida com igual direito, as diferenças evidentes aos olhos da vida cotidiana” (WEBER, 1991,p: 271; 1980,p: 238).

Esse parece ser o fundamento para a ideia de que “etnicidade” reduz-se a um conjunto de traços diferenciais, e de que comunidades étnicas são “artificialmente” construídas, particularmente através da reinterpretação das relações societárias em termos de “relações comunitárias pessoais”. Por exemplo, membros de associações profissionais de pescadores e de trabalhadores rurais podem se comunitarizar, na medida em que seus membros passam a compartilhar a crença de que compartilham uma substância comum: sindicalistas se vêem então como irmãos.

A noção de comunitarização como processo de constituição de comunidades étnicas pode aplicar-se agora à escala de nacionalidades. “A ‘nacionalidade’ compartilha com o ‘povo’, no sentido ‘étnico’ corrente, minimamente, e normalmente, a vaga representação de que uma comunidade de descendência tem que estar subjacente àquilo que é percebido como ‘comum’ (WEBER, 1980,p:242 ss.; 1991,p:275 ss.).

Ao mesmo tempo, porém, abre-se a possibilidade de que a comunitarização seja tanto um processo com origens históricas não-planejadas e que aparece como resultado de um “destino comum”, como o resultado artificialmente produzido por uma política de constituição de nacionalidades. O tema das “comunidades imaginadas” é assim uma elaboração da tese weberiana sobre a formação de estados nacionais no período moderno (ANDERSON 1991). Essa ambigüidade estará latente também na formação de etnicidades indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, BRUCE. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995. Série Antropologia, n. 174.

ALMEIDA, MAURO W. B. **Notas sobre o habitus em Tomás de Aquino**. Manuscrito, 2000.

ALMEIDA, MAURO WILLIAM DE. “Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas” in: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 19, n. 55, 2004, pp. 35-52.

ANDERSON, BENEDICT. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of**

Nationalism. Londres, Verso, 1991.

ARRUTI, JOSÉ MAURICIO ANDION. “A emergência dos “remanescente Mana, vol. 3, n.2., 1997, p s””: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas” in: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**, IV. I Seção da II Parte, Questões 49-54. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

AQUINO, TERRI VALLE DE. “Apolima Arara do Rio Amônia” in: **Povos indígenas no Acre**. Rio Branco, Fundação Elias Mansur, 2010, p. 20-28.

BARTH, FREDRIK. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. **Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, 173p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 436p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA (org.). **Tastevin, Parissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009, 247p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA E ALMEIDA, MAURO W. B. de. **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, 735p.

COSTA, ELIZA MARA LOZANO. **Uma floresta politizada: relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre (1994-2002)**. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2010, 457p.

GOLDMAN, MÁRCIO. Introdução: políticas e subjetividades nos “novos movimentos culturais”. **Ilha – Revista de Antropologia**, vol. 9, n. 1 e 2. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009, p. 8-22.

HOBBSAWM, ERIC E TENENCE RANGER. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IGLESIAS, MARCELO PIEDRAFITA. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Brasília: Paralelo 15, 2010, 528 p.

INGOLD, TIM. “Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world” in: **The perception of the environment**. Essays in livelihood, dwelling and skill. Londres e New York: Routledge, 2007, 465 p.

OLIVEIRA, JOÃO PACHECO (org.). **Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, 361 p.

PANTOJA, MARIANA CIAVATTA. **Os Milton. Cem anos de história nos seringais**. Rio Branco: Edufac, 2008, 420 p.

PNCSA. **Kuntanawa do Alto Rio Tejo, Alto Juruá, Acre**. Rio Branco: PNCSA/UEA Edições, 2009, 11 p.

RIBEIRO, DARCY. **Os Índios e a Civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1979, 509 p.

TASTEVIN, CONSTANTIN. “Na Amazônia (Viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo), 1914” in: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin**,

Parissier. **Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009, 247 p.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. And. **Conferência Decenal da Associação de Antropólogos Sociais do Reino Unido (ASA)**, Manchester, 2003, 19 p.

WEBER, MAX. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, vol.1. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991. Tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa, com revisão técnica de Gabriel Cohn.

WEBER, MAX. **Wirtschaft und Gesellschaft.** Quinta edição. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980.

WOLF, CRISTINA SCHEIBBE. **Mulheres da Floresta.** São Paulo: Hucitec, 1999, 291 p.

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünewald - Orgs.)

OS MOVIMENTOS INDÍGENAS E A AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL – DIVERSIDADE LINGÜÍSTICA E IDENTIDADE COLETIVA*

Alfredo Wagner Berno de Almeida

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de estudar a relação entre tradição e ordenamento jurídico, focalizando principalmente as deliberações oficiais (convenções, leis, decretos e portarias) sobre diversidade lingüística e política cultural, que resultaram de diferentes formas de mobilização étnica. O trabalho se refere em especial àqueles resultados de mobilizações perpetradas por movimentos sociais, cujas reivindicações se tornaram leis, notadamente leis municipais.

Palavras-chave: Diversidade lingüística, lei, movimento social.

INDIGENOUS MOVEMENTS AND CULTURAL AUTO-CONSCIOUSNESS – LINGUISTIC DIVERSITY AND COLLECTIVE IDENTITY.

ABSTRACT

This article aims to study the relation between tradition and legal order, focusing on the official deliberations (conventions, law, decrees and ordinances) in regard to linguistic diversity and cultural policy, which followed different forms of ethnic mobilization. This work specially deals with the results of mobilization caused by social movements, whose claims became law, notably municipal law.

Key words: Linguistic diversity, Law, social movement.

Alfredo Wagner Berno de Almeida. Doutor em Antropologia Social (UFRJ), Professor-visitante da Universidade do Estado do Amazonas e pesquisador do CNPq.

*Este texto conheceu uma primeira versão no prefácio do livro que organizei em 2007, intitulado Terras das Línguas-Lei Municipal de oficialização de Línguas Indígenas. São Gabriel da Cachoeira. Amazonas. Manaus. UFAM/PNCSA.2007

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho consiste no estudo da relação entre tradição e ordenamento jurídico, focalizando principalmente as deliberações oficiais (convenções, leis, decretos e portarias) sobre diversidade linguística e política cultural, que resultaram de diferentes formas de mobilização étnica. O trabalho se refere em especial àqueles resultados de mobilizações perpetradas por movimentos sociais, cujas reivindicações se tornaram leis, notadamente leis municipais. Tais leis, enquanto produtos de uma ação coletiva, tem como finalidade precípua não apenas o reconhecimento jurídico-formal de atos e saberes práticos ou de modos de fazer, mas também a proteção de formas de expressões, que jazem ameaçadas e cuja persistência constitui objeto de reivindicações do presente. Em verdade está-se diante de um processo político de transformação das pautas de reivindicações de movimentos sociais em norma jurídica. A análise sociológica desta passagem, enfatiza o *quantum* de força política os movimentos sociais passaram a ter desde a Constituição Federal de outubro de 1988 e a ratificação pelo governo brasileiro, em 2002, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tanto na vida social, colocando na mesa ideal de negociações uma diversidade de identidades étnicas, quanto na gestão e nas diversas modalidades de uso dos recursos naturais.

As reivindicações dos movimentos sociais na Amazônia tem se dado em torno do livre acesso aos recursos naturais, principalmente dos babaçuais, seringais, castanhais, arumanzais, açazais e piaçabais nativos dentre outros. Tais mobilizações tem desdobramentos conhecidos, fortalecendo as lutas pelos direitos territoriais, bem como a aprovação de mais de 13 (treze) leis municipais, nos Estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. São chamadas de “Leis do Babaçu Livre”¹, que preconizam uma representação da natureza em que o domínio privado do solo se separa do uso comum de sua cobertura vegetal. Estas leis municipais, reivindicadas por associações locais articuladas com o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, contribuíram decisivamente para a elaboração do Projeto de Lei n. 231/2007, de autoria do Deputado Federal Domingos Dutra, que atualmente tramita na Câmara dos Deputados².

Outro ponto das pautas reivindicatórias dos movimentos sociais, em todo o País, concerne ao significado de “terras tradicionalmente ocupadas” e ao seu reconhecimento em diferentes situações sociais, envolvendo indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, seringueiros, castanheiros, peconheiros, piaçabeiros e extrativistas do arumã e do ouricuri³, atingidos por barragens e comunidades de fundos de pasto e faxinais. Os direitos territoriais, sobretudo dos povos indígenas, têm sido politicamente construídos, nestas situações

1. Cf. Shiraishi Neto, Joaquim- *Leis do Babaçu Livre - Práticas jurídicas das Quebradeiras de Coco Babaçu*. Manaus. PNCSA-UFAM. 2006

2. Para maiores informações consulte-se os documentos apresentados em 10 de julho de 2007 na Audiência Pública realizada pela Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável e pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, no Auditório Nereu Ramos, em Brasília-DF. O objetivo da referida Audiência consistiu em debater o projeto de lei sobre o “Babaçu Livre”, do Deputado Domingos Dutra (PT/MA), que está apenso ao Projeto de Lei n°.891/2007, de autoria de Deputado Moisés Avelino (PMDB/TO).

Trata-se, em verdade, da reatualização de um projeto de lei elaborado pelo mesmo Deputado Dutra, dez anos atrás, e que foi arquivado.

de conflito social, em contraposição às noções de terras imemoriais. A percepção de direitos que envolvem o patrimônio imaterial de povos e comunidades tradicionais tem convergido igualmente para leis municipais, mesmo que tais questões estejam sendo reguladas no plano nacional por Medida Provisória⁴. Em termos analíticos, amparam também este argumento as formulações teóricas que separam “tradição” de “origem”, demonstrando que não há relação necessária entre tais categorias. Antes de ser uma categoria do passado ou denotar uma ligação estreita com o “postulado de continuidade”, como critica Foucault⁵, a noção de tradição refere-se notadamente ao presente e não se confunde com repetição ou com noções que a atrelam a um tempo linear e à evolução. Para tanto, pode-se mencionar o conceito de “invenção da tradição”, de E. Hobsbawm, e a formulação de M.

Sahlins de que todas as tradições são “inventadas” consoante os objetivos do presente⁶.

O processo de discussão ao qual este trabalho está referido envolve inúmeros movimentos sociais representativos daquela diversidade de identidades coletivas, recolocando a cada negociação de conflitos os diferentes critérios político-organizativos em jogo e, sobretudo, o novo significado de “tradicional”. As mobilizações encetadas por estes movimentos e as leis municipais que lograram conquistar resultaram, inclusive num forte dispositivo de intervenção afirmado pelo governo federal e assinado pelo Presidente da República, qual seja: Decreto nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁷.

Neste trabalho de pesquisa ora apresenta-

3. Vide Projeto de Lei do Legislativo Municipal n.04/2005, que institui a Lei do Licuri Livre ou Lei do Ouricuri, sua preservação, extrativismo e comercialização. Câmara Municipal de Antonio Gonçalves, Estado da Bahia, 05 de agosto de 2005.

4. Refiro-me, especificamente, à Medida Provisória n.2.186-16, de 23 de agosto de 2001, que regulamenta dispositivos da Constituição de 1988 e da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispondo sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso. O processo de lutas e reivindicações de benzedeadas e outras autoridades em conhecimentos tradicionais, articuladas no Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), culminou com uma vitória expressiva, em fevereiro de 2012, que originou leis municipais nos Municípios de São João do Triunfo e Rebouças no Estado do Paraná. Em 2011, através do mapeamento social das benzedeadas, que registrou 133 benzedeadas em Rebouças e 161 em São João do Triunfo, o MASA conquistara o Premio Rodrigo de Mello Franco de Andrade, do Ministério da Cultura, que reconhece iniciativas de proteção, preservação e divulgação do patrimônio cultural brasileiro. Esta conquista consistiu num passo destacado para o reconhecimento das práticas das benzedeadas como patrimônio imaterial. O Presidente da Câmara Municipal de São João do Triunfo, Estado do Paraná, promulgou em 2012 a lei municipal n.1.370/11, a qual reconhece a identidade coletiva das benzedeadas e regulariza o livre acesso às plantas medicinais, por parte dos detentores de ofícios tradicionais de cura e propõe a construção de política municipal específica de acolhimento das práticas tradicionais de cura no sistema formal de saúde. Coube à vereadora Marta Drabeski (PSB), que também é benzedeadada, a apresentação inicial do projeto de lei. Impedida do ato por ser ela mesma benzedeadada, assumiu a apresentação o Vereador Mario Cesar da Silva (PT). A Câmara Municipal promulgou, enfim, a Lei n.1370/11, em 22 de fevereiro de 2012, com a seguinte súmula: “Dispõe sobre o processo de reconhecimento dos Ofícios Tradicionais de Cura, em suas distintas modalidades: benzedeadas (as), curadores (as), remediadores(as), costureiros(as) de rendidura ou machucadura, massagistas tradicionais e parteiras e regulamenta o livre acesso a coleta de ervas e plantas medicinais nativas, no Município de São João do Triunfo, Paraná.”

5. Cf. Foucault, M. - “Sobre a Arqueologia das Ciências - Resposta ao Círculo Epistemológico” in Foucault et alli *Estruturalismo e Teoria da Linguagem*. Rio de Janeiro. Ed.Vozes.1971 (tradução de Luiz Felipe Baeta Neves).

6. Cf. Hobsbawm, E. e Ranger, T. (organizadores) – *A invenção das tradições* - Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1997 e Cf. Sahlins, M. – “Adeus aos tristes tropos – a etnografia no contexto da moderna história mundial”. In *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2004 pp. 503-534

do, retomo o argumento de que os esforços analíticos se voltam para interpretações sociológicas relativas à aprovação da lei de co-oficialização de línguas indígenas (tukano, baniwa e nheengatu) no Município de São Gabriel da Cachoeira⁸, Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, e para os efeitos de sua regulamentação desde novembro de 2006. A aprovação desta lei no Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, região mais plurilíngüe das Américas, onde são faladas 23 (vinte e três) línguas indígenas, tem reforçado as reivindicações de reconhecimento da diversidade lingüística. Este tipo de reconhecimento sempre foi menosprezado pelas políticas educacionais. Foi inclusive criminalizado pela política de “Nacionalização do Ensino”, iniciada pela ditadura do Estado Novo, entre 1937 e 1945, que reprimiu duramente as línguas alóctones, praticadas pelos imigrantes europeus e pelos ciganos, reproduzindo as práticas repressivas coloniais com respeito às línguas autóctones ou dos povos indígenas. A aprovação desta lei de co-oficialização de línguas indígenas em São Gabriel da Cachoeira, demonstra que a noção de tradição, enquanto reivindicação dos movimentos indígenas, surge marcada pelo signo da ruptura com os

fundamentos da sociedade colonial. Co-oficializar uma língua significa aqui que o município passa a ser oficialmente trilingüe e que seus cidadãos assim podem se manifestar em todos os domínios da vida social, ou seja, na escola, no hospital, nos bancos, nos correios, nos cartórios e nos tribunais. Trata-se de uma ruptura profunda com o monolingüismo da sociedade colonial e dos pressupostos positivistas do Estado-nação. A partir desta aprovação de lei em São Gabriel abriram-se as portas para que outros movimentos também reivindicassem o mesmo reconhecimento, abrangendo inclusive línguas alóctones como o reconhecimento da língua pomerana no Município de Santa Maria de Jetibá, em novembro de 2008, no Estado do Espírito Santo⁹.

Os critérios de mobilização étnica e o senso prático das estratégias dos movimentos sociais são repassados neste texto ora apresentado, com ênfase nos movimentos indígenas. As leis municipais reforçam a figura da auto-definição ou a consciência da sua identidade coletiva pelos próprios agentes sociais, reforçando o grau de autonomia frente ao Estado e às demais agências do campo de poder, nos termos da Convenção 169 da OIT. Neste

7. Cf. Decreto nº.6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Diário Oficial da União. Seção I, no 28. Brasília, 8 de fevereiro de 2007, p.316

8. O Município de São Gabriel da Cachoeira, localizado na região do Alto Rio Negro, possui a maior proporção de pessoas que se auto-declararam indígenas em todo o país, ou seja, 76,31% da população, de acordo com o Censo Demográfico de 2000. Do total municipal de 29.947 habitantes, tem-se que 22.853 assim se autodeclararam. O segundo maior percentual de população indígena no Estado do Amazonas, concerne ao Município de Santa Isabel do Rio Negro que, aliás, ocupa o correspondente à quinta posição no país. Segundo os dados censitários, 34,8% de sua população, isto é, 3.670 pessoas de um total de 10.561 habitantes, se autodeclararam indígenas.

sentido é que se pode asseverar que as línguas indígenas tem um significado novo nas pautas de reivindicação dos movimentos indígenas, uma vez que, territorializam para além dos limites geográficos colocados oficialmente pela figura jurídica das terras indígenas. Em São Gabriel da Cachoeira como em muitos outros lugares do Brasil são as línguas indígenas que constituem a língua franca que contagia todas as palavras em qualquer lugar e circunstância e a qualquer hora do dia. Elas encontram-se em todo lugar, mesmo nos mais recônditos em que aparecem de maneira privada e bastante intimista. Durante mais de dois séculos, após as duras proibições do Diretório pombalino de 1758, as línguas indígenas e o nheengatu ou língua geral, gramaticalizada pelos jesuítas, foram mantidas à margem da sociedade nacional, sem um respaldo legal definitivo. Persistiram, entretanto, praticadas às escondidas, quase sussuradas de tão baixo o tom das vozes, denotando submissão e temor. Persistiram como línguas domésticas, faladas princi-

palmente nos estritos limites das casas e das aldeias, nos meandros da vida familiar ou nos fundos dos assobradados senhoriais e nas suas cozi-nhas. Falar língua indígena, ou dela fazer uso, não assegurava a ninguém a condição cidadã de participar da vida política ou de ter acesso aos direitos civis, seja no regime monárquico ou no republicano¹⁰.

A iniciativa de co-oficialização das línguas traz o território indígena para dentro das repartições públicas, dos logradouros públicos, das agências bancárias, das escolas, dos hospitais e dos locais de entretenimento. A identidade coletiva objetivada em movimento social passa a ter no fator linguístico um de seus mais destacados fundamentos sociais e de mobilização. Entretanto, não é a língua em si, senão a sua combinação com a ação organizada de defesa de direitos básicos que evidencia tal transformação. Neste sentido é que se pode falar de uma politização da língua e de uma objetivação das identidades étnicas em movimento social.

9. “O pomerano é uma língua germânica, antigamente falada nas margens do Báltico, e hoje usada em comunidades do Espírito Santo, Rondônia, Minas Gerais, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Língua presente no Brasil desde 1858 – há 150 anos, portanto – tem hoje, no Brasil, um universo de aproximadamente 120 mil falantes. Co-oficializar uma língua significa que o município passa a ser oficialmente bilingue, e que seus cidadãos podem construir suas vidas em duas línguas – a língua oficial da União, o português, mas também a língua co-oficial da comunidade, neste caso o pomerano – usando-as na educação, nos eventos culturais e na sua relação com o Estado.” (cf. Defourny, V. e Muller de Oliveira, G. – “Qual é a língua?”. O Globo. Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 2008). Os pomeranos possuem representação na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais através da Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Àguas Brancas e da Associação Cultural Alemã do Espírito Santo. Consoante informações fornecidas pelos pomeranos que participaram do I Encontro dos Povos e Comunidades Tradicionais do Espírito Santo realizado entre os dias 23 e 25 de março de 2002 em Praia Formosa, Aracruz(ES), tem-se: “Atualmente a língua pomerana já tem uma escrita, dada pelo linguista prof. Dr. Ismael Tressmann, e nos município mais pomeranos do estado do Espírito Santo já tem aulas de língua Pomerana através do programa Educação Escolar Pomerana-PROEPO.” (cf. doc. distribuído no evento intitulado “Pomerânia”). As estimativas produzidas por Jorge Kuster Jacob, apresentadas no I Encontro, acerca daqueles que se autointitulam “pomeranos” no Espírito Santo, correspondem a 156.071 pessoas, distribuídas pelos seguintes municípios: Santa Maria de Jetibá, Laranja da Terra, Vila Pavão, Domingos Martins, Pancas (Lajinha), Afonso Claudio, Baixo Guandu, Itaguaçu, Itarana, Vila Valerio, São Gabriel da Palha, Colatina, Marechal Floriano, São Roque do Canaã, Governador Lindenberg e região metropolitana de Vitória. Nesta “Estimativa de Mapeamento dos Pomeranos”, Jacob assinala também municípios de Minas Gerais, Rondônia, Santa Catarina e Rio Grande do Sul com o respectivo percentual dos que se autodesignam pomeranos face aos totais obtidos pelo recenseamento do IBGE de 2010.

Foi com a emergência de novas identidades coletivas e com a afirmação de condições de possibilidade de seu reconhecimento jurídico-formal, aberto implicitamente pela Constituição de outubro de 1988, que casos de publicização se tornaram frequentes. No decorrer de 2001, o agrônomo Franklin Plessman registrava, em Barcelos (AM) assembléias políticas em que os participantes se manifestavam principalmente em nheengatu. Se comunicavam no que denominam de “língua geral” independentemente dos mediadores (militantes, membros de ong’s, sindicalistas e clérigos) estarem ou não entendendo o que estava sendo dito.

Nos últimos lustros, através da implementação destas leis municipais mencionadas e do esforço constante dos movimentos sociais, em especial os indígenas, em dar seqüência às suas reivindicações, percebe-se a emergência de um novo padrão de relação política. Um dos atributos deste padrão seria uma publicização das línguas indígenas¹¹, bem como daquelas dos demais povos e comunidades tradicionais. Práticas diferenciadas em relação aos recursos naturais e aos fatores linguísticos apontam para um novo tempo de afirmações étnicas, mesmo que se chame a atenção para as dificuldades antepostas à trajetória do movimento indígena e que se registre criticamente que a inspiração monolíngue domina ainda o universo

dos legisladores. Aliás, legisladores, militares e demais integrantes de um projeto nacional, com nítida inspiração positivista, continuariam esposando o monolingüismo e vivendo a falsa oposição entre diversidade linguística e nação, opondo-se, portanto, à mencionada emergência de novas identidades coletivas.

Consoante o novo padrão de relação política, se expressar jurídica e formalmente em língua indígena passa a ter um significado mais determinante em contraste com situações anteriores em que as lideranças apenas iniciavam sua alocação em língua nativa, mais como figura de retórica, demonstrativa da fidedignidade de sua condição, e logo depois voltavam à tradução e a retomar o português como língua de interlocução. Falar a língua indígena, e exigir ser entendido através dela denota uma postura coadunada com uma certa teoria de pluralismo jurídico, que aponta concomitantemente para equivalência ou para uma interlocução bilíngue ou trilingüe¹². Falar na própria língua significa, portanto, mais do que delimitar um lado do conflito. Percebe-se a publicização de uma autoconsciência cultural através do uso da língua nativa notadamente em eventos públicos e em situações de ação coletiva. Nestas situações, são registradas manifestações de indígenas na própria língua sem se importarem necessariamente se os interlocutores potenciais estariam entendendo ou

10. Há uma continuidade jurídica entre a Monarquia e a República, no que diz respeito à classificação dos chamados “cidadãos”, excluindo analfabetos e ágrafos. Bem ilustra isto o Decreto nº.6 de 19 de novembro de 1889. A condição de ler e escrever em português aparece de modo implícito no Art. 1º. : “Considera-se eleitores para as Câmaras Gerais, provinciais e municipais, todos os cidadãos brasileiros no gozo de seus direitos civis e políticos, que souberem ler e escrever. Na Constituição de 1967, elaborada durante a ditadura militar, no Capítulo II concernente aos Direitos Políticos, tem-se o Art.147 cujo § 3 assevera o seguinte: “Não poderão alistar-se eleitores: a) os que não saibam exprimir-se na língua nacional...”

11. Para maiores detalhes sobre esta relação consulte-se Bourdieu, Pierre – “Contra a política de despolitização” in *Contrafogos 2*: por um movimento social europeu. Rio de Janeiro..J.Zahar.2001 pp.60-77. Consulte-se também dois números especiais de *Actes de la recherche en Sciences Sociales*: nº.155 de dezembro de 2004 intitulado “Le capital militant (1)-engagements improbables, apprentissages et techniques de lutte” e nº.158 “Le capital militant (2) crises politiques et reconversions: mai 68”.

não. Falar publicamente, sobretudo para os que também falam a mesma língua, demonstrando-lhes que é legítimo o fato de se entenderem entre si às vistas de terceiros – que não necessariamente dominam o idioma e circunstancialmente são mais poderosos – significa estabelecer uma nova forma de solidariedade política que confere coesão social e certa dinamicidade ao movimento indígena. Mediante esta postura, estaríamos assistindo a um desafio cultural caracterizado por uma tríplice transformação:

a) do uso doméstico e informal das línguas indígenas para um uso público e oficial;
 b) da inibição e vergonha de falar publicamente na língua nativa para o orgulho de nela se expressar;
 c) Esta passagem do uso restrito para um uso amplo e difuso implica uma ruptura com os estigmas historicamente impostos. Melhor explicando: os dispositivos jurídicos coloniais classificavam as qualidades e os saberes intrínsecos aos povos indígenas e aos escravos africanos como defeitos incompatíveis com a ideia de “civilização”. Faziam de seus saberes e vicissitudes culturais – língua, padrões morais, regras de matrimônio, preceitos religiosos e sistemas de parentesco – uma violação dos princípios religiosos e políticos impostos pelo poder dinástico. Consideravam ademais tais saberes como uma perigosa negação da disciplina de trabalho imposta pelo sistema de *plantation* e seus mecanismos repressores da força de trabalho.

Assim, mediante as transformações atuais, a língua, que regia a vida doméstica passa a disciplinar relações políticas. Estas próprias relações

assinalam uma política de identidade colocada ao Estado através de uma multiplicidade de situações de conflito e de afirmação étnica.

Em virtude disto, é que estamos apresentando para debate este texto, advertindo para os obstáculos colocados à possibilidade de se pensar a pluralidade de uma maneira livre das “diversidades controladas”. Certamente que agrava isto um certo “culto antropológico do pluralismo jurídico” como sinônimo de um determinado tipo de “multiculturalismo”, estimulado pelas agências multilaterais, que continuam operando com um conceito de etnia inteiramente manualizado, segundo uma abordagem primordialista ou eivada de essencialismos, enfatizando sujeitos biologizados, e frontalmente contrário àquele praticado pelos movimentos indígenas, apoiado na autorrepresentação e referido ao advento de sujeitos sociais. Está em jogo, portanto, um desafio cultural, empiricamente verificável e com um significado deveras complexo, ainda por ser explicado, cujos efeitos históricos ainda não são também inteiramente conhecidos.

Deste modo, longe dos grandes debates sobre as teorias do direito que tratam dos pluralismos jurídicos¹³ e sobre as relações entre “conceitos normativos” da ciência jurídica e “conceitos empíricos” das ciências sociais, estamos diante de realidades localizadas e processos sociais com diferentes modalidades de afirmação étnica, e com a consolidação de suas respectivas territorialidades específicas. A interpretação do sentido profundo desta força mobilizadora desafiante e desta dinâmica de autoconsciência cultural parece

12. Importa mencionar, aqui, a análise do antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva, mani-festa em Seminário do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), realizado Na Universidade Federal do Amazonas, em Manaus, em abril de 2007, que destaca os professores bilíngües como contribuindo significativamente para organizar a representação política dos povos indígenas. A ação pedagógica, segundo este ponto de vista, mais do que nunca torna-se indissociável das formas de organização política.

voltar-se principalmente para as expressões identitárias. Pode-se dizer, portanto, que através da afirmação linguística estariam também as tentativas dos povos indígenas em controlar de maneira mais autônoma suas relações com o Estado e com as instituições privadas (entidades confessionais, organizações não-governamentais/ ong's, empresas), cujas ações mediadoras configuram formas renovadas de tutela.

Consoante Bourdieu, o que diz respeito à identidade¹⁴ possuiria uma “força mobilizadora excepcional” capaz de provocar rupturas profundas com os mecanismos de dominação já cristalizados. Talvez esta formulação nos ajude a compreender como os movimentos indígenas estão se colocando na construção de um novo padrão de relação política, senão vejamos:

“Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles tem deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” por oposição a “eles”, aos “outros” e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade¹⁵.”

Tentando descrever a extensão desta ruptura nas lutas de classificação, importa recuperar

detidamente uma ordem de fatos recentes, cuja interpretação acurada ainda requer uma investigação científica sistemática. Retomamos para tanto a situação social referida a São Gabriel da Cachoeira. No dia primeiro de novembro de 2006 o Prefeito de São Gabriel da Cachoeira, Juscelino Otero, assinou decreto regulamentando o reconhecimento do tucano, do baniwa e do nheengatu como línguas oficiais do Município, ao lado do português. O decreto foi votado na Câmara Municipal dias antes. A Lei 145, que estabelece as três línguas indígenas como idiomas co-oficiais, foi aprovada em 11 de novembro de 2002 a partir de proposta de autoria do vereador Esaú Ambrósio de Andrade, da etnia baré. Esta proposta foi apresentada pelo vereador indígena Domingos Sávio Camico Agudelos, conhecido como Camico Baniwa. A este tempo, dos nove vereadores da Câmara Municipal de São Gabriel cinco eram representantes indígenas, sendo dois Tukano, Alva Rosa Lana Vieira e José Protásio de Castro, dois Baré, Robernilson Barbosa Otero e Esaú A. de Andrade, e um Baniwa, o já mencionado Camico Baniwa. No momento do ato de regulamentação, quatro anos depois, a capacidade de pressão do movimento indígena parece ter se mostrado maior no município, não obstante a representação político-formal dos indígenas na Câmara Municipal haver sofrido um decréscimo nas eleições de 2005, restringindo-se a apenas dois vereadores, Hernane Vaz de Abreu, tukano, e José

13. As teorias do pluralismo jurídico em torno dos modos de apropriação da terra, do uso das línguas nativas, das regras dos direitos matrimoniais e da adoção das práticas que administram a justiça tem sido objeto de reflexões sistemáticas de muitas associações científicas. Uma síntese das discussões travadas no âmbito da Association Française d'Anthropologie du Droit pode ser consultada em: “Les pluralismes juridiques”. *Cahiers d'Anthropologie du Droit*. Paris. Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris. Ed. Karthala. 2003.

14. Cf. Bourdieu, P. “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região.” In *O poder simbólico*. Lisboa. Difel. Rio de Janeiro. Bertrand 1989 pp.107-161

15. BOURDIEU, 1989, p. 124.

Maria de Lima, piratapuya¹⁶.

Com a regulamentação, todas as repartições públicas em São Gabriel serão obrigadas a prestar atendimento também em nheengatu, tukano e baniwa. Os documentos públicos, as campanhas publicitárias institucionais, a sinalização das ruas e demais orientações em bancos, igrejas, estabelecimentos comerciais e sistema judiciário deverão ter versões nos três idiomas. Além disto, os poderes municipais deverão promover o aprendizado dessas línguas nas escolas e seu uso nos meios de comunicação e nas instituições privadas. O poder público teve 180 dias a partir da data de regulamentação para iniciar a prestação de serviços nas línguas co-oficiais. A prestação de serviços em documentos escritos, entretanto, teve um ano de prazo para cumprir o que preconiza o dispositivo. O presidente da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), Domingos Barreto, do povo tukano, em declaração ao periódico *A Crítica*, três dias após decretada a regulamentação, em 4 de novembro de 2006, reafirmando a força mobilizadora, declarou o seguinte sobre o significado da vitória na reivindicação¹⁷ tornada lei municipal: “É o reconhecimento da diversidade cultural dos povos indígenas e a tentativa de não fazer morrer as línguas-mães das aldeias. É a primeira iniciativa no país.”

Para os povos tukano e baniwa, impor formalmente a escrita de sua própria língua à chamada “sociedade nacional” consiste numa estratégia básica de reprodução cultural, ao contrário de alguns povos tradicionais, como os ciganos, para os quais a ausência de uma escrita é que pode ser lida como uma estratégia de sobrevivência. Através da

oralidade os ciganos idealmente poderiam controlar suas relações com os aparatos de poder, ilegitimando quaisquer pretensões mediadoras de quem desconhece suas línguas nativas. Neste sentido é que as associações representativas dos ciganos, “roms” e “kalons”, não reivindicam o reconhecimento, o aprendizado ou a adoção de suas línguas em estabelecimentos de ensino ou qualquer outra instituição pública. De modo contrastante para os movimentos indígenas, a co-oficialização das línguas indígenas representaria também uma possibilidade de ampliação de suas lutas de afirmação étnica.

A municipalização das reivindicações não pode ser entendida, portanto, de maneira rígida ou confinada na geografia das divisões político-administrativas. A ação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) transcende os limites municipais e não se conforma exatamente a delimitações espaciais político-administrativas. Neste sentido, o reconhecimento que emana da Câmara Municipal parece ser um primeiro passo para ações que concernem a uma microrregião ou à mesoregião como um todo. As mobilizações no mesmo sentido em outros municípios, de diferentes unidades da federação, evidenciam que os fatores linguísticos redescrevem a relação com as instâncias de poder, descrevendo a região segundo uma nova forma de ação político-organizativa.

Mediante esta dinâmica de construção de uma comunidade política com base étnica, tem-se uma dupla ruptura com os fundamentos da sociedade colonial, permitindo uma “nova descrição” da vida social.

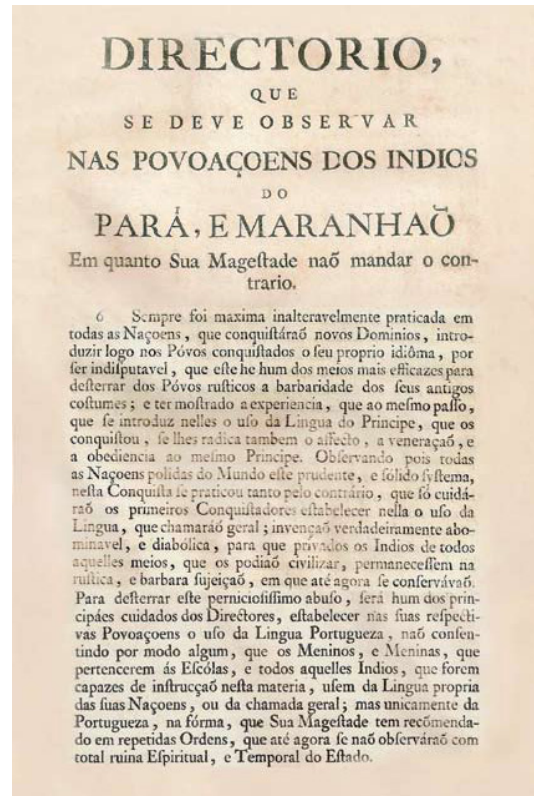
16. Cf. informações levantadas pelo antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva.

17. Cf. “Cidade terá quatro línguas”. *A Crítica*. Manaus, 4 de novembro de 2006 p.C7

1. RUPTURA COM OS FUNDAMENTOS IDEOLÓGICOS DO DIRETÓRIO

A primeira ruptura é com o Estado dinástico que, sob a governação pombalina (1750-1777), instituiu o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”. O documento vem assinado por Sebastião José de Carvalho e Mello, que veio a ser Marquês de Pombal, e foi registrado na Secretaria de Estado dos Negócios do reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão, à folha 120, em 18 de agosto de 1758, por Felipe José Gama. No seu Art. 6 proíbe o uso do nheengatu e das línguas indígenas apoiado no princípio de que a Língua do Príncipe, ou seja, o português, como obrigatória, resultará na veneração e na obediência ao poder real. Concomitantemente, o nheengatu é satanizado e as penalidades para os que insistirem no seu uso são sancionadas.

Proibir práticas culturais (sistemas de aliança e uso de línguas indígenas) tornou-se um instrumento decisivo para o funcionamento econômico do sistema agrário-exportador apoiado em grandes plantações monocultoras e na imobilização da força de trabalho. A uniformidade linguística, em torno da língua portuguesa, nas grandes plantações de cana de açúcar e algodão, parece ter sido um severo mecanismo de controle sobre os trabalhadores escravos. Sua aplicação ocorreu pela dispersão de escravos de diferentes etnias por diferentes fazendas, evitando agrupamentos de membros de uma mesma etnia, numa mesma unidade de produção. Tal dispersão facilitava a imposição do português como língua de comunicação obrigatória uma vez que consideravam que haveria dificuldades dos escravos se entenderem entre si. A consulta a testamentos e inventários de grandes proprietários do século XIX permite constatar a diversidade da ori-



“Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados o seu próprio idioma, por fé indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o feto, a veneração e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando, pois todas as Nações polidas do Mundo este prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os poderiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição em que até agora se conservam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos e Meninas, que pertencerem às escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Magestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual e Temporal do Estado.” (cf. Directorio que se observar nas povoacoes dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa, na oficina de Miguel Rodrigues. Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca. M.DCCC.LVIII“; c/ autorização de impressão e rubrica de Sua Magestade, a 17 de agosto de 1758).

Na estratégia pombalina o fator linguístico era usado como definidor de uma determinada forma de organização social fabricada pelo poder político. Havia uma identificação entre língua, cul-

tura e nação. A “Língua do Príncipe” seria a língua da nação, porquanto a autoridade dinástica o impunha. O estado dinástico, como bem descreve o Marques de Pombal, exigia uma homogeneidade

linguística derramada na vida política e administrativa, disciplinando as relações sociais entre os agentes sociais e entre eles e os próprios aparatos de poder. A aristocracia se foi com o Príncipe, mas a exclusividade da “Língua do Príncipe”, entretanto, ficou. As constituições republicanas jamais desdisseram Pombal. A noção operacional de “povo”, de inspiração positivista, pressupunha uma unidade geográfica e linguística, sob uma administração da mesma, cujo artefato de comunicação era a língua dominante, a mesma da sociedade colonial.

Neste processo político, as línguas indígenas, outrora proibidas, mantiveram-se resistentes e vividas na vida cotidiana das aldeias, nos afazeres e nos segredos da vida doméstica. Faladas, sem buscar necessariamente o confronto, elas jamais foram controladas absolutamente pela repressão colonial e dinástica, ou pela violência simbólica dos militares positivistas de ideário republicano. Sua persistência evidencia a força com que foi sendo vivida dentro de cada unidade de residência, de cada aldeia ou de cada forma organizativa intrínseca aos movimentos indígenas.

A denominada “língua geral”, introduzida pelos gramáticos do clero, foi interpretada por Pombal como um mecanismo para que os jesuítas pudessem dominar os chamados “gentios”. Seria uma língua que competiria com a Língua do Príncipe. Tanto mais porque os próprios escravos trazidos da África também estariam se comunicando em *nheengatu*, ou “língua geral”, sem nada saberem da língua portuguesa, como sublinha o Governador Geral do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em carta enviada à Corte, datada do Pará, 27 de fevereiro de 1759, como se verá a seguir:

Contra esta Diabólica máxima trabalhei quanto coube no possível para extingui-la principalmente nesta Capital, vim há pouco

tempo a desenganar-me que pouco ou nada tinha feito, fazendo-se-me assim demonstrativo pelos dois fatos que vou expor a V. Exa O primeiro foi virem à minha casa umas crianças filhos de umas pessoas Principais desta terra, e faltando eu com elas, que entendendo pouco Português, compreendiam e se explicavam bastantemente na Língua Tapuia, ou chamada geral. O segundo foi ouvir debaixo da minha janela dois Negros dos que proximamente se estão introduzindo da Costa da África, falando desembaraçadamente a sobredita Língua e não compreendendo nada da Portuguesa.

As medidas repressoras clamadas pelo Governador Geral não lograram, entretanto, completo êxito. O *nheengatu*, nesta primeira década do século XXI, foi convertido em língua indígena pelos próprios movimentos indígenas em suas pautas reivindicatórias. Falam-na uns com os outros em assembleias e reuniões, em manifestações políticas e em atos públicos, como já foi mencionado no caso de Barcelos. A chamada “língua geral”, até então, se relacionava indiretamente com as estruturas de poder, com as instâncias do campo político; e agora, através da co-oficialização, esta relação tornou-se direta, consolidando um bastião de resistência aos dispositivos discriminatórios de inspiração colonial.

2. RUPTURA COM A AÇÃO COLONIAL DA IGREJA

A segunda ruptura é, pois, com a Igreja e, por extensão, com as Ordens Religiosas, ao tornar o *nheengatu* uma entre as línguas indígenas e não mais a língua de comunicação entre diferentes povos indígenas. O que a violência simbólica dos missionários tentou aproximar, sob a orquestração

gramatical das ordens religiosas que produziram a cha-mada “língua geral”, foi redefinido pelos próprios movimentos indígenas, que articularam diferentes povos numa mesma reivindicação. Esta ação articuladora dos movimentos jogou por terra a metáfora bíblica da Torre de Babel, cunhada pelo Padre Antonio Vieira, em 1662, no seu Sermão da Epifania ao referir-se ao Rio das Amazonas. Consoante tal metáfora, as gentes não se entendiam entre si, falando línguas incompreensíveis, que resultavam em confusão e desarmonia entre os falantes. A mobilização conjunta de diferentes povos indígenas em torno da co-oficialização da diversidade linguística indica justamente o contrário: ao reivindicarem a co-oficialização de diferentes línguas numa só reivindicação explicitam um entendimento mútuo e uma solidariedade política. Não há mudez nem surdez nesta mobilização política que tem na diversidade um fator de união e nada mais tem a ver com o desentendimento aludido na passagem bíblica.

Em suma, pode-se asseverar que os movimentos indígenas começam a desdizer o regimento pombalino, unindo o que ele procurou separar e levando em conta a diversidade cultural como um elemento estruturante da sociedade brasileira. Logram uma conquista que já havia sido acenada tragicomicamente por texto literário no início da segunda década do século XX, através de Lima Barreto, com seu conhecido livro *O Triste Fim de Policarpo Quaresma*. O personagem principal, o Major Policarpo Quaresma, envia um requerimento aos congressistas, solicitando que decretassem o tupi-guarani como língua oficial do povo brasileiro:

“Policarpo Quaresma, cidadão brasileiro, funcionário público, certo de que a língua portuguesa é emprestada ao Brasil; certo também de que, por esse fato, o falar e o

escrever em geral, sobretudo no campo das letras, se vêem na humilhante contin-gência de sofrer continuamente censuras ásperas dos proprietários da língua; sabendo, além, que, dentro do nosso país, os autores e os escritores, com especialidade os gramáticos, não se entendem no tocante à correção gramatical, vendo-se diariamente, surgir azedas polêmicas entre os mais profundos estudiosos do nosso idioma – usando do direito que lhe confere a Constituição, vem pedir que o Congresso Nacional decrete o tupi-guarani como língua oficial e nacional do povo brasileiro.” (LIMA BARRETO, *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. 1911).

O Major Quaresma, num pleito individual e isolado, que não representava uma força social, é tratado sardonicamente e acaba encerrado numa masmorra. O ato isolado de um funcionário público, singular, não logrou êxito. A afirmação de existência coletiva realizada por um movimento social encaminhando reivindicação similar a uma Câmara Municipal resulta, entretanto, quase um século depois, numa conquista.

Esta ligeira correlação histórica, que mescla ficção e realidade, evidencia antes de tudo as dificuldades de um entendimento mais acabado deste fenômeno da diversidade cultural hoje na sociedade brasileira, e chama a atenção para os antagonismos em jogo. Afinal, reconhece-se hoje que “no Brasil são falados por volta de 220 idiomas: 180 indígenas, 30 de imigração e, ainda, duas comunidades surdas, a Língua brasileira de sinais – Libras- e a Urubu-Káapor. Somos, portanto, um país de muitas línguas – plurilíngüe-como a maioria dos países”¹⁸. O decreto presidencial n.7.387, de 9 de dezembro de 2010, reconhece isto ao instituir o Inventário Nacional da Diversidade Linguística como “instrumento de identificação,

documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”¹⁹.

Tal decreto responde, de certa maneira, a uma indagação que sempre tem sido recolocada, que é a seguinte: como articular esta diversidade linguística com a idéia de nação? Sob este aspecto, importa reiterar que, no caso brasileiro, não há nacionalismos em disputa que marquem a vida política. Não há as denominadas “nacionalidades históricas”, tal como na França em relação aos corsos e bascos, ou na Espanha em relação a catalães, bascos e galegos, reconhecidas inclusive como tal, pelo texto constitucional.

No caso brasileiro, os movimentos sociais, indígenas e quilombolas não fazem uso do termo “nação” como correspondente ao sentido de Estado-Nação. Assim, não se tem um debate ou conflito em torno de problemas equivalentes ao que se chama de “uma nação dentro de outra nação”. Embora não haja historicamente a acomodação de várias nações ou nacionalidades num mesmo Estado, tem-se uma argumentação conservadora que alega que potencialmente haveria perigo de, a partir do reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, surgir uma tendência à desagregação e à autonomização. Os movimentos sociais, no caso brasileiro, não mantêm nem reivindicam situações de auto-governo ou de governo paralelo. Neste sentido as diferenças culturais não teriam porque ser consideradas necessariamente desagregadoras. Insistir em não reconhecer diferenças culturais pode significar apostar no conflito a todo custo. Confrontando-se com estes obstácu-

los é que se pode avançar na análise sociológica de como os movimentos indígenas tem delineado uma mobilização conjunta, impondo sua pauta de reivindicações à cena política municipal.

Na situação ora examinada, as formas de luta que os movimentos indígenas preconizam, e que constituem o substrato do capital militante, podem ser assim sintetizadas: – orientar, consoante os preceitos de sua etnia, os integrantes das organizações indígenas a afirmarem pública e formalmente seu nome de benzimento, isto é, aquele que receberam de seus pais e dos quais foram usurpados, e não o nome de batismo imposto pelos missionários; – rever as denominações dos toponimos, ou seja, instituir novas designações, em língua indígena, de comunidades, serras, igarapés, olhos d’água ou nascentes e acidentes geográficos que foram denominadas pelos colonizadores com nomes bíblicos, de santos ou inspirados em episódios da história da colonização portuguesa; – estabelecer novas formas de apropriação do conhecimento do tempo, dialogando com temas oficiais da ordem do dia, como “mudanças climáticas”, e reorganizando o calendário das atividades econômicas; isto além das já citadas leis municipais de oficialização de línguas indígenas.

Insistindo nestas especificidades e nas distinções face a outras experiências históricas, pode-se sublinhar o particularismo da situação analisada sem qualquer pretensão de universalizá-lo. Tal ação político-organizativa parece encontrar, assim, condições de possibilidade para se expandir, evidenciando um amplo processo de transformações sociais. Para E. Hobsbawm, por exemplo, o final do século XX e este início do século XXI

18. Defourny e Muller de Oliveira, 2008.

19. Consoante o Art. 4 o Inventário Nacional da Diversidade Linguística “deverá mapear, caracterizar e diagnosticar as diferentes situações relacionadas à pluralidade linguística brasileira, sistematizando estes dados em formulário específico.”

podem ser caracterizados por uma “política de identidade”. Tanto os aparatos de estado, quanto os movimentos sociais mobilizam-se em torno desta modalidade de expressão política. De maneira aproximada, M. Sahlins sublinha que:

“A autoconsciência cultural que se vem desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial no fim do século XX. A “cultura” – a palavra em si, ou algum equivalente local – está na boca de todos. Tíbetanos e havaianos, ojibway, kwakiutl e esquimós, casaquistaneses e mongóis, aborígenes australianos, balineses, caxemirianos e maori da Nova Zelândia, todos descobrem ter uma ‘cultura’.”

No que diz respeito aos fatores lingüísticos, é possível registrar duas tendências no plano político municipal: enquanto na Bolívia, Equador, Venezuela, Peru e, em certa medida, no Brasil se avança no sentido do pluralismo jurídico, reconhecendo a diversidade cultural e linguística, criticando o estatuto monolíngue da sociedade colonial e rechaçando os fundamentos primordialistas do multiculturalismo, nos Estados Unidos (EUA) percebe-se uma tendência contrária. Esta tendência apresenta ambiguidades como se verá a seguir: de um lado os políticos cortejam o voto dos chamados “hispanicos” e, de outro, insistem num certo fechamento institucional com a reedição de velhos ritos nacionais, ligados às línguas que buscam limitar a liberdade de deslocamento de trabalhadores imigrantes. Os EUA não possuem um idioma oficial, mas o Senado norte-americano, em maio de 2006, aprovou um projeto do senador republicano, Jim Inhofe, para que o inglês seja declarado o idioma nacional. Foram 63 votos a favor e 34 contra. A votação ocorreu dentro dos debates da nova lei de

imigração. A minoria democrata votou contra sob o argumento de que a emenda é discriminatória, e irá interromper as iniciativas da administração pública de oferecer serviços bilíngues. Para o senador democrata Harry Reid: “é um projeto racista”. Qualquer um que falar com sotaque saberá que vai precisar falar inglês o mais rápido possível, e isto poderia gerar um tipo de discriminação baseada no domínio do idioma. Atualmente o país não possui idioma oficial, mas o projeto exige que todos os cidadãos, e também aqueles que possuam o “green card” (visto de trabalho e residência permanente), façam teste de proficiência em língua inglesa. A proposta republicana não declara, entretanto, o inglês idioma oficial dos EUA, posto que tal decisão poderia afetar contratos e demais transações comerciais adstritas às medidas econômicas de abertura de mercados. Serviços, como a manutenção de intérpretes nos tribunais, e publicações do governo nor-te-americano, atualmente produzidos em espanhol, seriam afetados.

Não obstante esta controvérsia, o conselho legislativo do distrito de Farmers Branch, de Dallas, aprovou por unanimidade, também em novembro de 2006, uma série de medidas anti-imigração, incluindo uma que oficializa o inglês como língua oficial. Farmers Branch tem 37% de hispânicos entre seus 28 mil habitantes. Esta medida foi considerada como “racista” e discriminatória pelas entidades que defendem as liberdades civis²⁰. As novas leis de imigração estariam levando a um fechamento e inibindo o pluralismo jurídico, visto que as estimavas oficiais assinalam que 45 milhões de pessoas falam espanhol nos EUA. Na Califórnia e no Texas, 35% dos habitantes falam espanhol. Estima-se que mais de 7 milhões de imigrantes, classificados como “latinos”, não dominariam o inglês²¹.

Mediante este breve cotejo, e nos limites deste texto, pretende-se incentivar argumentos ca-

pazes de relativizarem as teorias que insistem em interpretar as mobilizações étnicas no Brasil como inspiradas numa estratégia externa, correspondente a um suposto modelo norte-americano que preconizaria uma “universalização de particularismos”²². Tais teorias perdem de vista os fatores intrínsecos às mobilizações, distanciando-se de realidades localizadas e menosprezando a condição de sujeitos sociais em processo de construção pelos movimentos indígenas, seja no domínio da escola, seja no domínio da política.

20. Cf. “Migração – Em Dallas, lei dura para ilegais. Medida pune com multas quem empregar ou alugar imóveis para imigrantes irregulares.” O Estado de São Paulo. São Paulo, 15 de novembro de 2006 página .A-31

21. Cf. “EUA – Reforma imigratória prevê testes na língua para os candidatos à cidadania. Projeto torna inglês idioma nacional” Folha de São Paulo. São Paulo, 20 de maio de 2006, pag. A-29.

22. Para um aprofundamento desta interpretação crítica consulte-se: Almeida (org.) - Terra das Línguas -Lei Municipal de Oficialização de Línguas Indígenas. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. PNCSA.UFAM.2007

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünwald - Orgs.)

TENSÕES E DINÂMICAS TERRITORIAIS: POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NO CONTEXTO DO DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO

Vânia Fialho

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discutir os desafios enfrentados no momento em que o Nordeste se depara com uma recente onda desenvolvimentista que coloca em destaque a presença de povos e comunidades denominadas tradicionais nas áreas afetadas pelos novos empreendimentos. Utilizando como exemplo as dinâmicas territoriais dos povos indígenas de Pernambuco, enfatiza que a necessidade formal de identificação de comunidades tradicionais ou “especiais”, no caminho do desenvolvimento, tem explicitado contradições na concepção de Estado brasileiro e dado visibilidade a diferentes ruralidades.

Palavras-chave: Comunidade Tradicional – Dinâmica Territorial – Ruralidade.

TERRITORIAL TENSIONS AND DYNAMICS: TRADITIONAL PEOPLES AND COMMUNITIES IN THE DEVELOPMENT CONTEXT OF PERNAMBUCO

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss the challenges being faced in the Northeast of Brazil with the recent wave of development, which has thrown a spotlight onto the often-referred to traditional peoples and communities within the areas affected by new enterprises. Using the example of the territorial dynamics of indigenous people in the state of Pernambuco, it is emphasized that the need for the formal identification of traditional or “special” communities in the path of development, has clearly explained the contradictions in the concept of the Brazilian state and has made visible the different ruralities.

Key words: Traditional Community - Territorial Dynamics – Rurality

Vânia Fialho. Doutora em Sociologia (UFPE), Professora adjunta da Universidade de Pernambuco e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Email: Vania.fialho@uol.com.br

INTRODUÇÃO

A Constituição de 1988 representa significativa mudança de paradigma em relação ao reconhecimento de novos direitos e novos sujeitos de direito no contexto brasileiro. Sua implementação tem trazido grandes desafios, considerando a tradição agrária brasileira e a sua estrutura fundiária, que acabaram por definir as relações entre diferentes segmentos da sociedade e grupos de controle do poder que exerceram sua hegemonia com base na violência física e simbólica.

Diante deste panorama, o presente artigo tem por objetivo discutir os desafios enfrentados no momento em que o Nordeste se depara com uma nova onda desenvolvimentista que coloca em discussão a presença de povos e comunidades denominadas tradicionais nas áreas afetadas pelos empreendimentos que vêm sendo propostos.

Tal presença representa temática constante nas definições dos andamentos dos novos projetos. Se, por um lado, encontramos, do ponto de vista normativo, um ambiente propício para o seu reconhecimento, por outro, a necessidade formal de identificação de comunidades tradicionais ou “especiais” no caminho do desenvolvimento, particularmente do estado de Pernambuco, tem explicitado os conflitos de interesses e dado visibilidade ao pluralismo rural brasileiro.

1. A LOCOMOTIVA DE CRESCIMENTO NO NORDESTE¹

O impressionante ritmo de crescimento da economia de Pernambuco tem se destacado nacionalmente. Com uma taxa de aproximadamente 16% de aumento do PIB em 2010, o estado tem dado ênfase a várias áreas de desenvolvimento: SUAPE (Pólo petroquímico e siderúrgico), Estaleiro Atlântico Sul, Refinaria Abreu e Lima, Pólo Farmacoquímico de Goiana, Canal do Sertão, Ferrovia Transnordestina e indústrias automotivas.

Dados quantitativos são festejados e Pernambuco é considerado “a locomotiva de crescimento no nordeste”.

O complexo industrial-portuário é um modelo inédito no Brasil e está fazendo surgir um novo Estado industrial no país, envolvendo indústria de petróleo e gás, indústria naval e automobilística. Uma nova secretaria, denominada de Secretaria de Trabalho, Qualificação e Empreendedorismo, foi criada no âmbito do governo do Estado para tratar do impacto da onda de investimentos.

Os grandes pólos citados são as vedetes, e em torno deles não param de ser anunciados novos e novos investimentos. No dia 30 de setembro de 2011, enquanto este artigo estava sendo escrito, foi anunciado um protocolo de intenção de mais 15 indústrias para se instalarem no estado, com um investimento previsto de R\$ 675 milhões. Notícias como essa constituem manchetes quase que diárias nos periódicos locais. De acordo com o Instituto Brasileiro e Geografia e Estatística (IBGE), Pernambuco é a décima maior economia brasileira, com um PIB apresentando crescimento três vezes maior que o do território nacional².

Não há dúvidas sobre os benefícios

1. BRITO, A. Pernambuco vive sua revolução industrial. Folha de São Paulo, São Paulo, 06 mar. 2011. Mercado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mercado/884917-pernambuco-vive-sua-revolucao-industrial.shtml>>. Acesso em 20 set. 2011.

econômicos e infraestruturais para a região. No entanto, a compreensão do processo agudo de desenvolvimento parece ir na contramão de um outro processo, tão moderno quanto o da industrialização: o reconhecimento dos direitos de comunidades tradicionais ao seu território.

O que faz os dois processos quase que coincidentes é o mesmo que alimenta a tensão há séculos e está na base da gestação do conflito que hoje se configura: o direito à terra no Brasil, que se associa, de forma substancial, ao direito de se reconhecer diferentes territorialidades e, por consequência, as diferentes gestões de recursos naturais e de uso da terra.

As reformas constitucionais na América Latina que ganharam fôlego, a partir da década de 1980, têm trazido a possibilidade de pensarmos em outras lógicas que se desdobram em novas normatividades, cuja palavra central é a pluralidade. A relação com o Estado tem se reconfigurado, principalmente, devido aos lugares assumidos pelos “novos” movimentos sociais que têm objetivado seu potencial identitário com base em diferentes demandas, como as específicas de grupos étnicos e raciais, de minorias sexuais, de defesa do meio ambiente, dentre outros. A categoria de “povos e comunidades tradicionais” tem se destacado e aglutinado boa parte dos movimentos acima citados ao colocarem como pauta comum a defesa de territórios e do uso tradicional dos recursos naturais³.

Os grandes empreendimentos, seja pela

ocupação espacial, seja pela exploração de recursos naturais necessários para sua manutenção, ou ainda pela apropriação de determinados conhecimentos, têm encontrado na sua contramão a presença de tais povos e comunidades tradicionais.

Instrumentos normativos regulatórios e recomendatórios colocam a necessidade de consulta aos povos e comunidades tradicionais sobre os seus interesses nas áreas a serem ocupadas e/ou atingidas; e é exatamente essa situação de tensão que tem enfatizado a necessidade de atentarmos para as dinâmicas territoriais que se configuram em momentos históricos diferentes.

Na atualidade, como aponta Vianna (2010, p.112), vemos que:

as organizações dos povos e comunidades tradicionais encaminharam demandas, parcialmente atendidas por agências governamentais em políticas agrárias, sociais e ambientais, que resultaram na edição de leis e na instituição de instrumentos normativos que garantem o acesso a terras de diversas formas: como propriedades privadas individuais (reforma agrária e regularização fundiária), propriedades privadas comunitárias (reforma agrária e política de regularização de territórios quilombolas), terras públicas em que comunidades têm posse permanente (política indigenista e política ambiental).

2. SEGUNDO, A. Pernambuco é destaque no crescimento econômico. Diário de Pernambuco, Recife, 25 nov. 2009. Economia. Disponível em: <<http://www.diariodepernambuco.com.br/Economia/nota.asp?materia=20091125124207>>. Acesso em 21 set. 2011.

3. Vianna Jr. apresenta o paradoxo desses movimentos serem denominados “novos”, ao mesmo tempo em que se baseiam da “tradicionalidade”. Seriam novos por estabelecerem descontinuidade com os movimentos previamente existentes de sindicatos de trabalhadores rurais e tradicionais por serem primordialmente baseados na afirmação de identidades sociais e culturais com relevantes dimensões territoriais, demandando suas terras e territórios como bens de uso comum e, portanto, aponto-se diretamente ao mercado de terras e comodificação dos recursos naturais (VIANNA JR, 2010, p. 111-2).

Outras formas de conformação territorial também ganharam expressão sem que estejam diretamente relacionadas às demandas citadas, como as áreas reservadas, as unidades de conservação de proteção integral; porém, estas acabam compondo muitas das situações em que os pleitos das comunidades tradicionais se colocam, pois, com frequência, há sobreposição de interesses e de figuras jurídicas.

2. NOVOS ANTIGOS PROJETOS

No litoral de Pernambuco, onde se pode observar a síntese da nova dinâmica econômica, o complexo industrial-portuário de Suape, erguido a 40 quilômetros ao sul do Recife, brota a velocidade impressionante.

“Cento e vinte empresas já estão instaladas, outras 30 estão em construção e mais 20 irão surgir até 2014”, enumera Frederico Amâncio, vice-presidente de Suape. A matéria, integrante de um caderno especial da Folha de São Paulo, veiculada em vários outros sítios da internet⁴, enfatiza que exatamente aquele local foi indicado pelos “invasores holandeses que acharam de tomar uma fatia do Brasil colônia” como ponto mais propício à criação de um porto, ainda no século XVII. A matéria prossegue descrevendo que foi “nessa região, após romperem pequena porção da parede dos arrecifes que protege o litoral do Atlântico, que os holandeses criaram uma passagem para que os barcos de açúcar alcançassem os navios em alto-mar”. Tal projeção futurística dos invasores ganhou forma quase quatro séculos depois. Investimentos de mais de US\$ 3 bilhões nos últimos dez anos, conforme continua a matéria, criaram a

infraestrutura básica para o atual ciclo de expansão do porto de Suape, e converteram a região no principal pólo de atração de negócios do Nordeste brasileiro.

No interior, a atenção se volta para a Transposição do Rio São Francisco, ou como querem chamar os empreendedores, o Projeto de Integração da Bacia do Rio São Francisco com as Bacias Hidrográficas no Nordeste Setentrional e ainda a construção da Ferrovia Transnordestina.

A Transposição do Rio São Francisco é outro projeto cuja referência se reporta a séculos passados e representava a grande solução para o Nordeste, para o então imperador Pedro II. A primeira década do século XXI foi marcada pelas discussões acirradas sobre a eficácia ou não do projeto e sua influência sobre as comunidades cuja existência está vinculada ao próprio rio. Não fosse o bastante, outras iniciativas envolvendo recursos hídricos apareceram no mesmo cenário. Entre Pernambuco e Bahia, o projeto de construção das barragens de Riacho Seco e Pedra Branca se mistura ao da transposição. Ao andar pelo sertão pernambucano e baiano, é possível ver verdadeiros exércitos de técnicos e trabalhadores responsáveis pelo levantamento de dados de agrimensura até antropólogos, sociólogos, historiadores, dentre outros, envolvidos na produção de relatórios de impacto. Tantas são as informações e os técnicos envolvidos que as comunidades diretamente atingidas pelos empreendimentos não têm a clareza sobre quantos e quais projetos estão sendo desenvolvidos. Por último, um documento oficial do escritório regional da Eletronuclear no Recife, estatal responsável pela implantação e operação de usinas nucleares no governo federal, aponta a cidade de Itacuruba, no Sertão do São Francisco, distante 481 km do

4. Ver nota nº 1.

Recife, como a primeira opção para a instalação de uma usina nuclear no Nordeste.

O tecnicismo e o discurso administrativo e legal são preponderantes; as “consultas” e as audiências públicas organizadas pelos Ministérios de Integração Nacional e Minas e Energia, articuladas com os consórcios das empresas de engenharia responsáveis pelas diferentes fases dos projetos, dão a falsa imagem de participação das comunidades, apelando para o que poderíamos chamar de “portavozismo”⁵.

Um novo projeto de modernidade parece ter chegado ao Nordeste brasileiro. A região que até então estava sendo relegada e negligenciada, face aos investimentos concentrados nas regiões Sul e Sudeste, toma significativo vulto e fôlego, mas passa a enfrentar problemas quanto à redefinição de vários dos seus contextos, inclusive o rural.

3. O LUGAR DAS NOVAS E VELHAS TERRITORIALIDADES

O processo já citado de afirmação identitária e a grande demanda por reconhecimento de direitos territoriais a partir da constituição de 1988 trouxe uma redefinição da ruralidade brasileira. Olhar para a regularização dos territórios indígenas é um dos possíveis caminhos para dar continuidade à nossa reflexão.

O reconhecimento da presença indígena no Nordeste remonta ao início do século XX com a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI),

criado em 1910. A nova constituição já encontrou um quadro propício para o reconhecimento das terras indígenas, devido à articulação dos povos indígenas, principalmente no processo constituinte. As demandas se intensificaram e, em 1995, podemos dizer que os grupos indígenas até então reconhecidos, estavam com o processo de regularização de seus territórios em andamento. Mesmo em diferentes níveis do processo administrativo e enfrentando dificuldades que iam desde entraves políticos e técnicos dentro da própria FUNAI – Fundação Nacional do Índio - e a criminalização das lideranças indígenas, existiam dados que possibilitavam a visualização das demandas desses grupos, incluindo a dimensão dos seus territórios e as estimativas orçamentárias para a indenização dos ocupantes não indígenas.

A presença dos povos indígenas nas diferentes regiões de Pernambuco, mas concentradamente no sertão do São Francisco, já colocava em questão a diversidade de formas de apropriação, ocupação e uso da terra, indicando que, mesmo no contexto indígena, não poderia ser determinado um padrão que definisse essa relação. Porém, prevaleceu a tentativa de negar essas diferentes territorialidades durante séculos, mesmo existindo uma política oficial específica para este fim.

A lógica da ocupação territorial brasileira passou formalmente por diferentes fases, mas cabe aqui destacar o papel da Lei de Terras de 1850 que procurou afastar o sentido de concessão das sesmarias para o que se desenhava, então, como uma nova nação em potencial. Se essa lógica vinha passando as terras de forma desordenada para o patrimônio particular, caberia à Lei de Terras, por um lado, ocupar o papel mediador de transição do

5. Almeida (2010, p. 10) discute este “portavozismo”, relatando formas de participação idealizadas, com base técnica, que nutrem uma falsa idéia de empoderamento e que acabam por desestruturar as formas de organização intrínsecas, chegando a assumir modalidades sofisticadas, como a de “mapeamentos participativos”.

trabalho escravo para o trabalho livre no período em que se encerrava o tráfico e, por outro lado, tentar dar ao estado imperial o controle das terras devolutas⁶.

A questão da terra motivou inúmeras formas de violência, exercidas fundamentalmente contra a população pobre do campo, os pequenos posseiros, agregados, negros e índios, gerando uma situação de permanente instabilidade no campo. Como afirma Silva (1996), destino particularmente trágico tiveram as populações indígenas próximas dos pólos de desenvolvimento.

Na metade do século XIX, a condição para um posseiro tornar-se um proprietário era manter-se por longo tempo sobre as terras que pretendia legalizar. Tarefa só possível para os mais abastados que contavam com recursos próprios para contratação de jagunços, como também conseguiam manter relação favorável com as autoridades do estado.

Obviamente, o pequeno posseiro não conseguia garantir a vigilância sobre as terras públicas, tornando sua ocupação temporária e instável. Ficou este longe das garantias administrativas que poderiam colocá-lo num outro patamar de direitos. Cresceu, assim, a lógica do patrimonialismo, baseada em propriedade de grandes extensões, definindo uma política controlada pelo coronelismo.

A conformação fundiária brasileira se estabeleceu com base nesses princípios, não sobrando brecha para outras formas de ocupação e de uso da terra. O movimento social que se apoiava no regime de posse comum e na utilização dos pastos, presente em vários movimentos camponeses no século XVIII, é considerado expressão manifesta da decadência (MOTTA, 2009). A “ideologia

da decadência” é bem discutida e tem suas bases aprofundadas na obra de Almeida (2008) para o caso do Maranhão que enfatiza “o império da auto-evidência sobre a monotonia e o assentimento, que caracterizam a totalidade das interpretações sobre a história da lavoura e sobre o próprio Maranhão, interpretações que acabam por se confundir no tempo. A decadência não é passível de demonstração porque já é dada.” (ALMEIDA, 2008, p. 148). Seria esta caracterizada pelas “faltas”:

“Pela ‘falta’ de conhecimentos técnicos dos *lavradores*, que utilizam um sistema de cultivo considerado ineficaz; pela ‘falta’ de vias de comunicação adequadas para o escoamento da produção; pela ‘falta de capitais’, ou seja, recursos para assegurar a manutenção e desenvolvimento da agricultura; pela ‘falta de créditos’ e pela ‘falta de braços’, isto é, um potencial de mão-de-obra proporcional aos recursos naturais disponíveis no entender dos administradores. Neste caso, as ausências é que conferem sentido à *decadência*. Ela é lida pelo que carece de possuir”. (ALMEIDA, 2008, p. 80-1).

A região Nordeste, e aqui focalizamos nosso olhar sobre Pernambuco, foi tradicionalmente tratada pela lógica da decadência, da falta e do atraso; até os índios que na região vivem são considerados como “restos”, “sobejos” e, sob o rótulo de misturados, enfrentam preconceitos de diferentes ordens.

O momento de vívido desenvolvimento é destacado como a grande possibilidade de a região sair do atraso e ser equiparada às regiões mais pro-

6. Sobre os efeitos da Lei de Terras ver SILVA (1996).

eminentes do país.

4. ESTAR NO MAPA

A categoria de povos e comunidades tradicionais e os novos ordenamentos jurídicos a ela relacionados têm provocado profundas mudanças para a percepção da sociedade brasileira. Benedict Anderson (1983), ao tratar da idéia de nação, aponta três critérios como básicos para sua formação: o censo, o museu e o mapa; três elementos que possibilitam pensar a formação ideológica de uma unidade política. Neles, são projetadas a idéia de nação e de sua composição.

Cada um desses elementos traz sua complexidade. No caso do censo, são marcados os critérios que determinam quem pode ser ou não computado e define também o estamento em que está inserido. A existência se faz a partir de um valor numérico que representa um grupo demarcado socialmente, mesmo que o critério seja a raça.

O museu seleciona as formas de representação e o seu conteúdo, definindo também o que deve ou não ser lembrado e promove a produção de uma identidade com base num discurso.

O mapa, podendo assumir diferentes naturezas, define o que se quer que exista enquanto constituição formal e política, bem como espacial. Trata-se de reconhecer a presença e a existência num recorte físico e geograficamente definido e de, portanto, estabelecer uma relação direta com a ocupação do território projetado graficamente.

As transformações do espaço rural nordestino foram marcadas até 1988, fundamentalmente, pelas tensões que envolvem o campesinato e a estrutura fundiária profundamente caracterizada pelo latifúndio e coronelismo. Inseridos nas categorias de proletariado, pobres, pequenos agricultores e camponeses, muitos dos critérios que, na atuali-

dade, indicam grupos fortemente definidos por laços étnicos ficaram subsumidos, dando uma falsa impressão de uma ruralidade, cuja diversidade estava determinada fundamentalmente por questões de classe. Essa pluralidade não estava apresentada nos mapas.

Sem dúvida, há a necessidade de considerar a injustiça socioeconômica enraizada no modelo social de representação, interpretação e comunicação, mas esta precisa ser conjugada com questões de classe, gênero e etnia; o que nos leva a olhar para o meio rural a partir da idéia de diferença, identidade e cultura que seriam identificadas por Fraser (1997) como fundamentais para a contemporaneidade ocidental, a fim de contemplar as três dimensões presentes na realidade: a material, a cultural e a política.

A partir desta necessidade, podemos olhar para ruralidades influenciadas por duas dinâmicas, que, embora tratadas analiticamente de forma distinta, estão profundamente relacionadas: as dinâmicas de mobilização e as dinâmicas territoriais. A fixidez dos registros cartográficos dá pouca possibilidade da incorporação dessas dinâmicas; seu caráter é geralmente dado como de longo prazo, nunca situacional, como os processos sociais assim requerem.

Entendemos as primeiras das dinâmicas citadas como formas de articulação e politização de unidades de mobilização⁷, que se estruturam a partir da idéia de redes e acabam por conformar categorias a serem reconhecidas pelo poder estatal. As segundas se referem à projeção dessas mobilizações no espaço que promovem um redesenho constante de limites de territórios resultante dos jogos e negociações que objetivam afirmar e reconhecer a existência de grupos sociais definidos por diferentes critérios de coesão e solidariedade.

O elemento fundamental que passa a estar presente na lógica dessa ruralidade é a incorpora-

ção de:

formas de reconhecimento jurídico de diferentes modalidades de apropriação de recursos naturais que caracterizam as denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens combinados, tanto com a propriedade, quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, e envolve diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como: extrativismo, agricultura, pesca, caça, artesanato e pecuária. (ALMEIDA, 2006, p. 31-2)

A questão é, então, como estar no mapa, existir na construção espacial de uma situação social, quando a própria presença questiona o modelo fundiário fundando na lógica do mercado de terra, do patrimonialismo e da apropriação individual?

Se, de um lado, as políticas de reconhecimento tendem a incorporar novas categorias sociais; por outro, tais categorias não devem alterar a lógica dominante e, portanto, não devem ser contempladas as dinâmicas territoriais.

Para Piraux (2009, p. 32), as dinâmicas territoriais podem ser definidas como resultantes entre os interesses e os projetos coletivos dos atores sociais, assim como as suas evoluções e traduções em um espaço dado. Nessa definição, os atores são considerados como grupos e segmentos diferenciados da sociedade civil e do Estado, os quais constituem conjuntos relativamente homogêneos segundo sua posição na vida sócio-cultural e econômica e, por sua prática coletiva, constroem

identidades, interesses e visões de mundo convergentes.

Assim, o movimento de reconhecimento de identidades diferenciadas, como aquelas agrupadas pela categoria de populações tradicionais, tem provocado tanto uma reflexão sobre a identidade nacional, como a forma de representá-la em mapas e constituir novos direitos.

O mapa do estado de Pernambuco há muito que apresenta a presença indígena. Inicialmente como remanescentes, posteriormente como presença não bem quista e identificada como oportunista e, na atualidade, como verdadeiro engodo que coloca obstáculos ao desenvolvimento.

É importante ressaltar que ter a presença indígena como entrave para o desenvolvimento brasileiro é uma percepção antiga e justificou a política integracionista até a década de 1980. O que se pode ver de altero, na atualidade, é a presença de indígenas como atores sociais que devem ser considerados nos contextos dos grandes empreendimentos.

Colocar no mapa os grupos indígenas situados nas áreas de influência direta e indireta, assim como outras categorias afeitas à noção de povos e comunidades tradicionais, passou a ser uma exigência para o licenciamento dos empreendimentos. Novos mapas vêm sendo produzidos: as dinâmicas territoriais acompanham agora dois fluxos contraditórios por natureza: o neodesenvolvimentismo e o entendimento de sociedade plural brasileira. Ambos fazem parte de um mesmo projeto de sociedade que se utiliza do discurso da pluralidade, ao mesmo tempo em que nega seus princípios.

Lidar com as novas dinâmicas territoriais e

7. Como unidades de mobilização, Almeida (2006) se refere à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado, cujas ações reivindicatórias se desdobram em movimentos sociais.

incorporá-las na concepção que se tem do espaço, significa partir do princípio da pluralidade. A categoria de indígenas, terras indígenas ou territórios indígenas não são as únicas que conseguem dar conta desse fenômeno, como bem já salientamos anteriormente ao tratar dos povos tradicionais, mas a forma com que o Estado brasileiro e os Estados latinoamericanos têm lidado com os desafios impostos pela convivência e necessidade de reconhecimento dos direitos indígenas nos conduzem a uma reflexão mais ampla sobre o tema desse artigo.

Em Pernambuco, a partir da década de 1980, vivenciamos um intenso processo de etnogênese e de reconfiguração territorial. Dos onze povos hoje reconhecidos no Estado, oito já constavam no registro da FUNAI: Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankararu, Truká, Tuxá e Xukuru; desses, um teve seu território definido na década de 1920 (Fulni-ô), dois tiveram seus territórios definidos na década de 1970 (Kambiwá e Kapinawá) e quatro, na década de 1980 (Atikum, Pankararu, Truká, Tuxá e Xukuru). Desses oito, três colocam a necessidade imediata de revisão de seus limites (Fulni-ô, Kapinawá e Truká) e três tiveram a eles associada a criação de outras terras indígenas decorrentes de cisões e conflitos (Kambiwá, Pankararu e Xukuru). Já Pankaiuká, Pipipã e Pankará têm inserção bem mais recente no registro oficial dos povos indígenas e seus territórios estão em fase de delimitação.

Enfim, o que parecia significar uma situação estabelecida historicamente na noção de passado, de uma territorialidade imemorial, se afirma como um processo bem mais dinâmico e atual, com base numa territorialidade fundada na ideologia de uma substância comum que supostamente conecta todos que reivindicam uma identidade étnica. Tal como posto por Wolf (2003, p; 244), “a ideologia ‘naturaliza’ essas distinções, localizando-as na na-

tureza das coisas, e essa visão de senso comum e da natureza das coisas é posta a serviço de reivindicações de exclusividade e prioridade, monopólio e precedência”.

Acompanhando o pensamento de Wolf, enfatizo que as entidades sociais e culturais e identidades não são dadas, mas construídas no próprio turbilhão das mudanças.

5. A COSTURA PELO DESENVOLVIMENTO

Alguns aspectos devem ser ressaltados após os elementos apresentados: as transformações e as dinâmicas apresentadas pelos povos indígenas em Pernambuco decorrem do fato que a sua presença demarca situações de conflito. Os processos de reconhecimento étnico e territorial derivam da necessidade de afirmação diante de um poder estatal. Nenhuma novidade para nós, cientistas sociais, que bem sabemos que nos cabe “prestar atenção ao modo preciso como elas (entidades sociais e culturais) constroem e renunciam às reivindicações de identidade sob pressão de forças complexas, processos que subscrevem, mantêm, exacerbam ou arrefecem a afirmação étnica” (WOLF, 2003, p. 245).

Mas há algo que deve ser enfatizado. Se é dessa relação de tensão e alteridade que se constroem as identidades e o Estado estabelece novas normatividades para atender às novas demandas, é porque jamais podemos pensá-las como à parte do próprio contexto de desenvolvimento ao qual nos referimos no início do artigo.

Não se trata de negar a necessidade de se enfrentar novos desafios que colocam o avanço tecnológico como um importante aliado para enfrentar problemas estruturais, nem mesmo de negar a vontade e a adesão dos próprios indígenas

a projetos desenvolvimentistas. Ao contrário, sua presença e os rearranjos constantes são dados da realidade que precisam ser enfrentados.

Historicamente, apesar dos obstáculos que representaram para grandes empreendimentos, a presença de povos indígenas nunca impediu que os mesmos fossem implementados.

O que nos cabe refletir no momento é que estamos diante da situação paradoxal de presenciarmos o Estado brasileiro se afirmar como plural e o fato de ainda negligenciar as diferentes lógicas de relação com a terra, com o meio ambiente, com o entorno. O paradoxo também está em não reconhecer que outras e velhas ruralidades estão na base do que pode ser solução para problemas que estamos enfrentando. O desenvolvimento, como destacado por Silva, Cavalcanti e Wanderley (2009), não se restringe apenas à questão econômica, mas a incorpora e a ultrapassa, valorizando as funções sociais e ambientais presentes em todas as localidades. Na atualidade, a etnicidade passa a ser um elemento importante para compreendermos as lógicas locais e seus desdobramentos para a representação do que antes se mostrava como homogêneo, como o espaço rural.

A conjugação dos elementos aqui propostos nos permite partir do princípio da pluralidade não apenas como dado histórico do passado, mas como de uma projeção para o futuro que acaba por colocar em xeque os modelos vigentes, sejam esses desenvolvimentistas, sejam ambientalistas. Trata-se de dar conta de entender o espaço social, definido como rural, como marcado por dinâmicas, tensões e fluxos sociais, referentes aos povos tradicionais, que ao invés de constituir problemas, podem dar boas respostas para os desafios que enfrentamos na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A.W. Terras tradicionalmente ocupadas: processo de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006. p. 21-99.

ALMEIDA, A.W. *A ideologia da decadência*. 2 ed. Rio de Janeiro: Casa 8, 2008.

ALMEIDA, A.W. Conhecimentos tradicionais: “uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais”. *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia*.v. 1, n. 1. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.2, p. 9-17.

ANDERSON, BENEDICT. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalism*. Lisboa: Edições 70, 1983.

FRASER, N. *Justicia interrupta: reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*. Bogotá: Universidad de los Andes. 1997.

MOTTA, M. M. M. *Direito à terra no Brasil: a gestão do conflito, 1795-1824*. São Paulo: Alameda, 2009.

PIRAUX, M. *Dinâmicas territoriais, definição e análise*. In: _____. *Diversificação dos espaços rurais e dinâmicas territoriais no nordeste do Brasil*. João Pessoa: Zarinha centro de Cultura, 2009. p.31-54.

SILVA, L. O. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas: Editora da Uni-

camp, 1996.

SILVA, A. G.; CAVALCANTI, J. S. B.; WANDERLEY, M. N. B. Introdução. In: _____. *Diversificação dos espaços rurais e dinâmicas territoriais no nordeste do Brasil*. João Pessoa: Zarinha Centro de Cultura, 2009. p. 9-30.

VIANNA JR, A. Terra, territórios e conhecimento tradicional espacial. *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia*.v. 1, n. 1. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.2.p.112-116.

WOLF, E. Etnicidade e nacionalidade. In FIELD-MAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora UNICAMP, 2003. p. 243-251.

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünewald - Orgs.)

DA 'EDUCAÇÃO DO CAMPO' À 'EDUCAÇÃO QUILOMBOLA': IDENTIDADE, CONCEITOS, NÚMEROS, COMPARAÇÕES E PROBLEMAS.

José Maurício Arruti

RESUMO

O elemento central na justificativa de uma “educação do campo” é a nova atenção e importância que se deve dar ao vínculo entre terra, território e escola. Mas, se levarmos a sério esta recomendação, acabaremos por perceber que existem muito mais modos de se relacionar com a terra do que aqueles previstos sob a categoria de “camponês”, “agricultor familiar” e “trabalhador rural”, que em geral descrevem as “populações do campo” e que estão na base da reflexão sobre a “educação do campo”. Isso implica reconhecer que, se a crítica que a “educação do campo” faz às escolas convencionais é positiva, seu modelo educacional produz também um viés homogeneizante.

Palavras-chave: Educação, Camponeses, Quilombolas.

FROM “EDUCATION IN THE COUNTRYSIDE” TO “QUILOMBOLA EDUCATION”: IDENTITY, CONCEPTS, NUMBERS, COMPARISONS AND PROBLEMS.

ABSTRACT

The central element in justifying “education in the countryside” is the new attention and importance given to the link between land, territory and school. However, when we take seriously this recommendation, we have to perceive many different ways to relate to the land, beyond those defined by the categories, such as “peasant”, “family farmer” and “rural worker”, which in general describe all “populations of the countryside and support the understanding of “education in the countryside”. In result, this implies that, although the criticism caused by the ideas of “education in the countryside” to the conventional schools is positive, its educational model also produces a homogenous bias.

Key words: Education, Peasants, Quilombolas.

1. A QUESTÃO: EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE NO CAMPO

Depois de mais de uma década de luta por uma educação diferenciada para a população do campo, foi aprovado, em novembro de 2010, o decreto (nº 7.352) que “dispõe sobre a política de educação do campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária – PRONERA”. Nesta luta, os movimentos sociais do campo buscam reverter duas características fundamentais do sistema educacional brasileiro: a lógica centrada no urbano e a predominância de políticas públicas generalistas que desconhecem as especificidades de determinadas populações, entre elas a do campo. Na história da educação brasileira, o campo sempre foi percebido como um lugar “outro” que, a partir de uma perspectiva francamente etnocêntrica e evolucionista, representa a carência e o atraso, isto é, espaço social a ser desenvolvido dentro dos padrões urbanos, e não em função de suas características próprias. É contra tal lógica que se defende a proposição de uma política diferenciada, cujo objetivo não deve ser mais levar a mesma escola a todos os lugares e populações, mas criar uma escola que reconheça e dialogue com esta diversidade.

Esta necessidade emerge da constatação de que uma das maiores e mais importantes consequências daquela lógica urbanocêntrica é a formação de uma juventude que não tem mais nenhuma empatia com o modo de vida de sua própria família e que muitas vezes está pronta a trocar o campo pela periferia urbana. Uma “educação do campo” pretende criticar e reverter estes aspectos, enfatizando a importância de incorporar na definição da educação, a importância da terra e do território, da cultura e da identidade dos povos do campo.

É por isso que no documento de 2010 o objetivo da política de educação do campo é definido

como a “ampliação e qualificação da oferta de educação básica e superior às populações do campo”, que passa a ser responsabilidade da União em colaboração com os estados e municípios. Neste documento determina-se que as escolas situadas em área rural ou urbana, mas que atendam a população do campo, observem as seguintes recomendações:

- Elaborem seu projeto político pedagógico (P.P.P.) específico, que articule processos de investigação, desenvolvimento social e sustentável e mundo do trabalho;
- Ofereçam formação inicial e continuada de professores;
- Garantam infraestrutura e transporte, materiais e livros didáticos específicos, além dos equipamentos básicos, como biblioteca, área de esporte e laboratórios;
- Considerem a necessidade de flexibilizar o calendário escolar;
- Incorporem a perspectiva da pedagogia da alternância, especialmente para o Ensino Médio e Superior;
- Trabalhem com classes multisseriadas, especialmente nos anos iniciais;
- Ofereçam alimentação escolar de acordo com as especificidades e características da região do campo, inclusão digital para esta população e elaboração de material didático.

Um elemento central na justificativa de uma “educação do campo” é a nova atenção e importância que se deve dar ao vínculo entre terra, território e escola. Segundo pensadores como Miguel Arroyo, a atenção ao território é a recomendação principal que deveria nortear a formação de educadores do campo. Mas, se levarmos a sério esta recomendação, acabaremos por perceber que existem muito mais modos de se relacionar com a

terra do que aqueles previstos sob a categoria de “camponês”, “agricultor familiar” e “trabalhador rural”, que, em geral, descrevem as “populações do campo” e que está na base da reflexão sobre a “educação do campo”.

Isso implica reconhecer que, se a crítica que a “educação do campo” faz às escolas convencionais é boa, o modelo que é proposto no seu lugar acaba apresentando também um viés homogeneizante. As definições dadas pela lei às “populações do campo” (assim como acontece com a definição de “camponês”) estão centradas no “modo de produção”, isto é, na sua forma econômica, sem dar atenção a questões como identidade, história e memória. Isso acontece porque, apesar de sempre se saber da grande parcela de população negra que compõe o campesinato e o proletariado rural brasileiro, isso nunca conferiu particularidade a essa população, tanto diante da história da militância, como das políticas públicas. O debate em torno de uma reforma agrária ampla e democrática parecia dar conta de todos os dilemas vividos por essa população.

Assim, se voltarmos à recomendação de se dar atenção e importância ao vínculo entre terra, território e escola, afirmado pelos princípios que estão na origem da “educação do campo”, será necessário observar que as comunidades quilombolas têm, como uma de suas características definidoras, justamente as “terras de uso comum”, o que deveria ser levado em conta na imaginação de uma novo formato de escola para estas populações. O uso comum, a memória da escravidão, o racismo institucional a que foram historicamente submetidas, a identidade de negros, acabam ampliando o quadro de questões que deveriam ser contempladas por uma escola do campo dirigida para comunidades quilombolas. Mas, ao contemplar tais características e demandas, esta escola continuaria sendo “do campo” ou converteria-se em “escola

quilombola”?

É nesta direção que aponta o documento da Conferência Nacional de Educação – CONAE 2010, cujo título foi “Construindo um Sistema Nacional Articulado de Educação: Plano Nacional de Educação, suas Diretrizes e Estratégias de Ação”. Depois de um ano de Conferências Municipais e Estaduais, representantes das secretarias do Ministério da Educação, da Câmara e do Senado, do Conselho Nacional de Educação, das entidades dos dirigentes estaduais, municipais e federais da educação e de uma grande variedade de entidades que atuam direta ou indiretamente na área da educação produziram um documento amplo, no qual uma das novidades mais notáveis é a introdução de um capítulo sobre “Educação Quilombola”.

Nele, de forma parecida com o que acontece no documento sobre “educação do campo”, é dada grande ênfase ao tema da formação dos professores (quatro dos oito itens são sobre isso) e à elaboração “materiais didático-pedagógicos contextualizados com a identidade étnico-racial do grupo”. Mas, como não se trata ainda de lei ou decreto presidencial, o documento recomenda a elaboração de uma legislação específica para a educação quilombola que observe:

o direito à preservação de suas manifestações culturais e à sustentabilidade de seu território tradicional e a garantia de participação de representantes quilombolas na composição dos conselhos referentes à educação, nos três entes federados.

Quando ganhar forma definitiva¹, o documento trará orientações no sentido de que os poderes públicos elaborem um Plano Nacional de Educação Quilombola e uma legislação específica para o tema. Em ambos os casos, o foco deverá estar no direito à preservação de suas manifesta-

ções culturais, na sustentabilidade de seu território tradicional, na observação de uma alimentação e de uma infraestrutura escolar que respeitem sua cultura e sua relação com o meio ambiente. Também está prevista uma formação diferenciada aos professores destas escolas, a criação de um programa de licenciatura quilombola e a elaboração de materiais didático-pedagógicos específicos; enquanto no campo da gestão, recomenda-se a adoção de mecanismos que garantam a participação de representantes quilombolas na composição dos conselhos referentes à educação.

O contexto deste documento inclui tanto normas anteriores, quanto eventos á mobilização de pesquisadores e militantes no ano imediatamente anterior à realização da CONAE. O tema da educação em comunidades quilombolas se sustenta, no plano normativo, em ao menos quatro documentos, a saber: a Lei Federal nº. 10639 / 2003, cuja orientação consiste em que Educação Básica adote, nos conteúdos programáticos, o estudo da história e da cultura afro-brasileira; a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), promulgada pelo decreto 5.051, de 2004, que garante o direito de uma educação apropriada às diferenças das populações étnicas; o Plano Nacional de Desenvolvimento de Populações Tradicionais (decreto 6.040, 2007), que aponta para a necessidade de se produzir modalidades de educação adequadas aos modos de vida das populações tradicionais; e a Resolução nº 7 de 2010 do CNE (Conselho Nacional de Educação),

que avança na garantia de uma educação diferenciada, ao mencionar a necessidade de respeito por parte das escolas que atendem às populações do campo, comunidades indígenas e quilombolas, para com suas peculiaridades de modos de vida. Além disso, esta mesma Resolução recomenda a utilização de pedagogias condizentes com as suas formas próprias de produzir conhecimentos.

Além disso, no final de 2009 foram realizados dois seminários de projeção nacional sobre o tema, em Salvador² e no Rio de Janeiro³, assim como a proposição, pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), de um seminário oficial para discutir e propor diretrizes para a “educação quilombola”, que aconteceria no mesmo ano da CONAE. Trata-se de um momento importante na história recente destas comunidades porque, assim, abre-se espaço para que o seu reconhecimento ultrapasse, também no campo da educação, a simples consideração destes grupos como “os mais pobres dos mais pobres”, assim como a elaboração de políticas que abordem o tema apenas por meio do repasse de um percentual diferenciado de recursos, com vistas à correção de uma situação de exclusão⁴. Ainda que a situação de exclusão educacional destas comunidades seja real e ainda exista um longo percurso até a sua correção, a elaboração de um Plano Nacional de Educação Quilombola aponta para a abordagem do tema de um ponto de vista também qualitativo e que tem em vista a diferença e não apenas a desigualdade, no trato destas co-

1. No momento em que escrevamos este texto, o documento final da CONAE ainda não havia sido consolidado e divulgado.

2. I Fórum Baiano de Educação Quilombola, realizado pela Coordenação de Educação das Relações Étnico-Raciais e Diversidade da Secretaria da Educação do Estado da Bahia, entre 05 e 06 de novembro de 2009.

3. Seminário Panorama Quilombola: Experiências e Políticas em Terra, Cultura e Educação, realizado pelo Laboratório de Antropologia dos Processos de Formação (Lapf) do Departamento de Educação da PUC-Rio, de 30 de novembro a 02 de dezembro de 2009.

munidades. O que se espera dos poderes públicos é que eles reconheçam, não apenas que o preconceito racial implicou um agravante da exploração da população pobre e rural, mas também que tais grupos se distinguem por formas próprias de organização social e cultural. Ao lado de uma política fundiária diferenciada, surge a proposição de uma *educação diferenciada*, que ultrapasse uma visão do outro que o reduz ao pobre, ao deficitário, ao dominado.

Assim, apesar de todos os entraves que se apresentam no caso da política fundiária dirigida a estas comunidades⁵, 2010 parece apontar para um momento de inflexão com relação à política de educação para elas. O objetivo deste artigo é justamente apresentar um quadro geral da questão que está por ser enfrentada. Apresentaremos um perfil geral das “escolas situadas em áreas quilombolas”, para em seguida, esboçarmos uma visão geral, ainda ensaística, dos desafios e pautas analíticas trazidas pelo objetivo de se pensar em uma “educação quilombola”.

2. O CONCEITO: “ESCOLAS QUILOMBOLAS”

Uma boa ferramenta para nos aproximarmos da categoria “escola quilombola” é o Censo Escolar que, a partir de 2004, passa a contar com um item de diferenciação e identificação destas escolas. É preciso, porém, novamente, fazer esta aproximação com cuidado no uso das categorias.

Em primeiro lugar, há a questão das variações derivadas desta classificação ser puramente espacial, já que as escolas situadas dentro do território da comunidade quilombola podem não atender apenas (e eventualmente, nem mesmo principalmente) as crianças desta comunidade, da mesma forma que escolas situadas na vizinhança, mas fora do território comunitário, podem atender massivamente as crianças de uma determinada comunidade.

Em segundo lugar, aquilo que genericamente é chamado de “escola quilombola” (inclusive em documentos oficiais) e que, desta forma, nos leva a imaginar uma situação escolar diferenciada, na verdade corresponde ao que no Censo Escolar é identificado, de forma muito mais prosaica, como “escolas localizadas em áreas de remanescentes de quilombos”. Ou seja, escolas que são “quilombolas” apenas na medida em que estão sobre terras identificadas (na maioria das vezes muito tempo depois de a escola ter sido criada) como de comunidades remanescentes de quilombos, sem que isso implique a existência de qualquer diferenciação na sua forma física, nos métodos pedagógicos, na sua gestão, na composição e formação dos seus professores ou nos materiais didáticos utilizados.

Por fim, tal classificação é atribuída no momento do preenchimento de formulário pelo diretor/a da escola, o que nos coloca o problema desta classificação não se dar nem por auto-atribuição da comunidade, nem pelo reconhecimento prévio e oficial desta comunidade e seu território pelo Estado brasileiro⁶, mas pelo conhecimento,

5. Desde 2007 organiza-se um movimento em ao menos três frentes contra a política de regularização dos territórios quilombolas: no Supremo Tribunal Federal, onde se questiona a constitucionalidade do decreto 4788/2003; na incorporação pela própria AGU (que por princípio teria a função de defender o decreto presidencial) dos argumentos contrários às definições de “território”, “ocupação” e “auto-atribuição” presentes no decreto; e, finalmente, no movimento que, no trânsito entre o executivo e o legislativo, antecipa-se na exclusão destes mesmos conceitos do texto final do Estatuto da Igualdade Racial (para uma visão mais detalhada da questão conferir o dossiê “Contexto Quilombola”, publicado em Tempo e Presença, v. 11, 2008 / acessado em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/artigos.asp?cod_boletim=12).

avaliação, reconhecimento, ou mesmo pela adesão ou oposição deste/a gestor/a em relação a classificação étnica, cultural e política da comunidade em que atua, o que implica, sempre, uma tomada de posição política. Temos exemplos etnográficos interessantes de como isso produz variações importantes no computo geral, seja pela simples negação de que a escola seja quilombola, mesmo quando se trata de uma luta de notoriedade nacional, como acontece no caso da Ilha da Marambaia (ARRUTI, 2003), seja, ao contrário, quando tal classificação da escola ocorre sem que ela encontre correspondência em uma comunidade quilombola. Vejamos dois exemplos disso, de todo modo contrários entre si.

Na região do Baixo-Sul da Bahia, por exemplo, registramos situações nas quais algumas escolas foram classificadas como “localizadas em área de comunidade quilombola” sem que a própria comunidade soubesse disso, ou mesmo da sua suposta ou efetiva classificação como quilombola. Neste caso, a classificação era parte de uma simples estratégia da municipalidade em multiplicar recursos, já que tal classificação implica o aumento do valor/aluno destinado a escolas pelo FUNDEB (ARRUTI, 2009). Já em Salvador, um “erro” semelhante acontecia por razões muito diversas, quando os diretores de escola, resistindo até mesmo à orientação da Secretaria Municipal de Educação, insistiam em classificar as suas escolas como quilombolas.

Nossa atenção voltou-se para Salvador quando iniciamos o tratamento dos dados do Cen-

so escolar e, para nossa surpresa, identificamos que mais de 10% das “escolas quilombolas” do país eram classificadas como “urbanas” e que a quase totalidade delas, um total de 71 escolas, estaria naquela cidade. Como as áreas de remanescentes de quilombos são, em sua grande maioria rurais e como, além disso, não havia registro de comunidade quilombola urbana em Salvador, o fato nos saltou aos olhos. Em entrevista na Secretaria do Município, descobrimos que a gestão municipal já havia se assustado com o número e já produziria um diagnóstico daquele que lhes parecia ser o erro no preenchimento do censo. Haviam constatado a existência de apenas quatro (04) escolas quilombolas no município, ou seja, quatro escolas situadas em áreas oficialmente reconhecidas como remanescentes de quilombos, e todas definidas, segundo os critérios do IBGE, como rurais. Em função disso, a secretaria produziu um pequeno texto de referência para ser distribuído entre os gestores das escolas; mas, ainda assim, na apuração do preenchimento do último censo de 2008, 25 gestores continuavam insistindo na auto-designação como quilombola. O “erro” se explicaria, segundo os gestores do município, mas também segundo interpretação de militantes do movimento negro entrevistados, como um efeito da forte marca do ideário quilombola na cidade de Salvador, a que fazíamos referência no início deste texto. Disso decorre a postura militante destes gestores/as, que dão grande valor à designação de quilombos como expressão identitária dos bairros pobres, majoritariamente negros, em que estão localizadas as suas

6. Aqui é necessário explicar que a Fundação Cultural Palmares, desde a edição do decreto 4788 de 2003, assumiu a atribuição de “certificar” as comunidades quilombolas por meio do seu registro em um livro de cadastro nacional. Tal certificação é baseada principalmente, mas não exclusivamente (para o bem e para o mal), na auto-atribuição do grupo. É esta certificação e este registro que levam à inclusão destas comunidades na lista das demais políticas públicas que dão atenção diferenciada a estas comunidades, como o Bolsa Família, por exemplo.

escolas. Exemplo importante disso é o impacto e a penetração de uma ação como a realizada pelo Fórum de Quilombos Educacionais (FOQUIBA), que, criado em 2001, funciona como uma rede local de cursos de pré-vestibular para jovens negros de Salvador, absolutamente auto-identificado com o programa “quilombista” ao estilo de Abdias do Nascimento, ao qual fizemos referência.

3. OS NÚMEROS: ESCOLAS SITUADAS EM ÁREAS QUILOMBOLAS (UMA VISÃO PRELIMINAR)

Os números do Censo Escolar estão, portanto, longe de nos oferecerem uma visão precisa das chamadas “escolas quilombolas”, ainda que nos ofereçam indicativos importantes. Neste tópico faremos a leitura apenas dos primeiros anos do Censo Escolar em escolas situadas em áreas quilombolas (2004-2006), já que este foi o ponto de partida de uma pesquisa que ainda está em curso.

Uma primeira consideração sobre estes números diz respeito à extensão e importância que tal categoria vem assumindo em tão pouco tempo na reflexão sobre a situação escolar brasileira, comparável e, potencialmente, mais relevante, em termos numéricos, que aquela relativa às escolas indígenas.

Até então, as escolas indígenas destacavam-se como o setor da população brasileira com maior crescimento na oferta de educação escolar: um crescimento de 42% no número de escolas e quase 49% no número de matrículas entre 2002 e 2006 (716 novas escolas e 57.084 matrículas a mais). Esta expansão, próxima dos 10% ao ano, está ligada tanto à estabilização e à recuperação do crescimento populacional dos povos indígenas no Brasil, que alcançaram uma taxa de crescimento

próxima dos 4% (a média nacional para o mesmo período foi de 1,4%), quanto aos efeitos de uma política de promoção da educação indígena. Uma política que se expressa no incentivo à formação de professores indígenas em nível médio e por meio das chamadas “licenciaturas interculturais” (que formaram, nos últimos dez anos, cerca de 9.100 professores indígenas em quase todos os estados do Brasil), assim como nos investimentos do FNDE em construção, reforma e ampliação de escolas indígenas. Acrescente-se a isso também programas especiais, como o Programa da Merenda Escolar que atribui às escolas indígenas um valor per capita superior ao das escolas não-indígenas.

A novidade da leitura comparada dos dados dos anos entre 2004 e 2006, porém, é o crescimento das escolas e matrículas quilombolas. Inexistentes em 2003, depois que surgem no censo de 2004, em número de 298, elas crescem em mais de 180% em 2005 e em mais de 190% em 2006 (1.060 escolas). Da mesma forma, as cerca de 22.800 matrículas quilombolas de 2004 crescem mais de 160% em 2005 e mais de 200% em 2006, alcançando pouco mais de 75.300 alunos matriculados neste ano. Este crescimento, de forma relativamente diferente do caso indígena, deve-se em primeiro lugar não ao crescimento vegetativo da população quilombola, mas da sua visibilização social e política. É na medida em que o tema ganha legitimidade nacional e é capaz de informar gestores dos rincões mais distantes, assim como é, na medida em que as comunidades vão sendo reconhecidas não apenas oficialmente (Governo Federal), mas também no espaço público dos seus respectivos municípios e estados, que os gestores das suas escolas vão também se convencendo da necessidade de classificá-las como escolas situadas em áreas de comunidades remanescentes de quilombos.

Um indicativo do potencial crescimento do

número de escolas nos próximos anos está nas estimativas oficiais sobre o quantitativo total destas comunidades. A Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) estima a existência de 3.900 comunidades quilombolas em todo o país. Ainda que não seja possível fazer um cálculo seguro sobre isso, segundo novamente as estimativas governamentais, tal número corresponderia a algo em torno de 312 mil famílias. Mas, da parte do próprio movimento quilombola, hoje já se fala em algo em torno das cinco mil comunidades.

Da mesma forma que acontece com o crescimento das escolas indígenas, outro fator que está diretamente relacionado ao crescimento do número de escolas quilombolas decorre dos efeitos de uma política de promoção da educação quilombola, apesar desta não ter a consistência daquelas voltadas para os povos indígenas. Se ainda não se definiram diretrizes curriculares, modalidades de gestão específica, nem se abriu o debate sobre a formação de professores quilombolas, já foram dirigidos recursos especiais para estas escolas. Na medida em que elas são identificadas pelo Censo Escolas do INEP como localizadas em área quilombola, elas passam a ter atribuídas taxas diferenciadas de repasse do FNDE e do FUNDEB por número de alunos matriculados.

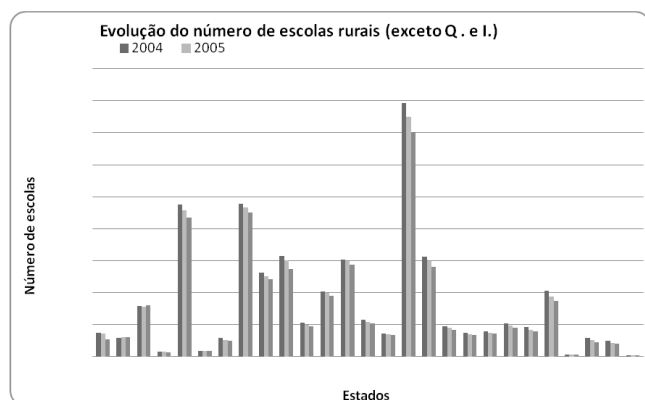
Uma segunda consideração decorre da comparação entre o número de escolas quilombolas, indígenas e rurais⁷, ao longo do tempo e conforme a sua distribuição pelas unidades da federa-

ção. Os três quadros que se seguem nos ajudam a perceber as diferenças entre estas categorias de escolas do campo⁸.

7. Estamos seguindo aqui as categorias utilizadas no Censo Escolar e, no caso da categoria “escola rural”, sempre que ela for utilizada neste texto, no contexto de comentários ao Censo, ela designará o conjunto de escolas ditas rurais exceto as indígenas e quilombolas.

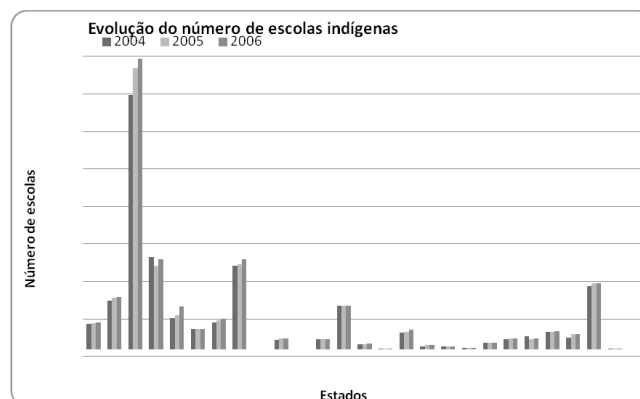
8. Agradeço às orientações iniciais da profa. Fátima Alves (Departamento de Educação da PUC-Rio) e à colaboração da profa. Natália Batista (Departamento de Economia da USP), que preparou as tabelas do Censo Escolar, utilizadas como base dos gráficos a seguir. Nenhuma das duas, porém, pode ser responsabilizada por estes gráficos e suas interpretações. Uma análise mais extensa e sofisticada desta fonte será realizada em breve.

Quadro 1



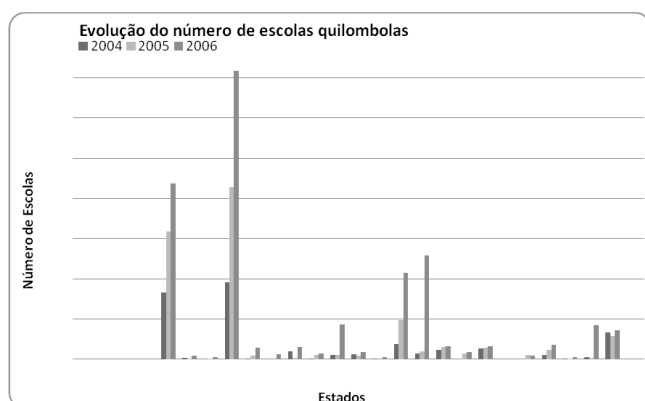
Fonte: INEP/Censo Escolar

Quadro 2



Fonte: INEP/Censo Escolar

Quadro 3



Fonte: INEP/Censo Escolar

Os gráficos mostram como a presença das escolas rurais é generalizada pelos diferentes estados da federação, ainda que com concentrações destacadas em alguns estados (BA, MA, PA,

MG, PE, CE e PI, nesta ordem de importância), enquanto as escolas indígenas apresentam uma fortíssima concentração nos estados ao Norte do país (AM, RO e MA), seguida de alguns estados com uma importância de segunda ordem (MT, PE, PA). Comparadas com estes dois casos, as escolas quilombolas tiveram grande crescimento em um número reduzido de estados (MA, PA, MG e BA), mas que não aponta para uma concentração regional clara.

Note-se ainda que, neste período, o Censo escolar registra uma redução do número das escolas ditas rurais, que passaram de 94.162 em 2004, para 86.170 em 2006. Isso decorre de uma política mais ampla de implantação das “escolas nucleadas”⁹, mas pode ser vista também como um dos efeitos de reclassificação destas escolas para “localizadas em áreas quilombolas”, retirando-as de um quadro para serem incluídas em outro. O

9. O processo de nucleação das escolas rurais começou no Brasil na década de 70 nos Estados do Sul e do Sudeste. Baseados no modelo norte-americano, o processo de nucleação consistia em reunir várias escolas ou salas ditas “isoladas”, que foram fechadas ou desativadas, agrupando-as em uma única escola nos distritos ou comunidades que reunissem maior número de pequenas comunidades em seu entorno, surgindo esse modelo de organização conhecido como escola nucleada (Cf. PARECER CNE/CEB Nº: 23/2007, com relatoria de Murílio de Avelar Hingel, intitulada “Consulta referente às orientações para o atendimento da Educação do Campo”)

própria reclassificação destas escolas pode ser vista como um freio relativo a tal processo de nucleação das escolas rurais, percebido como negativo por ter sido desenvolvido sem qualquer diálogo com as comunidades, do que resultaram conflitos alimentados por questões políticas e culturais.

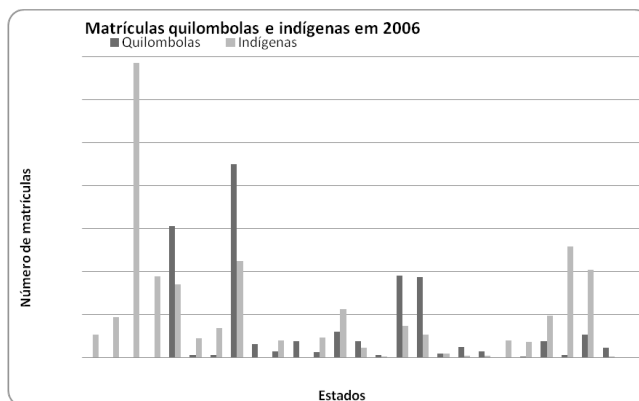
Todo esse quadro se agravou com os problemas provocados pelo transporte escolar do campo para o campo, mas acima de tudo do campo para a cidade. Se tudo isso não fosse o bastante, muitos municípios, alegando o elevado custo do transporte escolar, deixaram de cumprir as exigências mínimas de duração do ano letivo – 200 dias e 800 horas de efetivo trabalho escolar, com o retardamento do início ou a antecipação do término das aulas. (HINGEL, 2007)

Passando à observação da demografia que é possível desenhar a partir do Censo Escolar, e nos restringindo, primeiro, à comparação entre as matrículas em escolas indígenas e quilombolas, vemos que as escolas quilombolas tendem a se concentrar em um número menor de unidades da Federação: MA, PA, BA e MG. Neste caso, o

Maranhão tem, entre os quilombolas, um lugar correlato ao ocupado pelo Amazonas entre os indígenas.

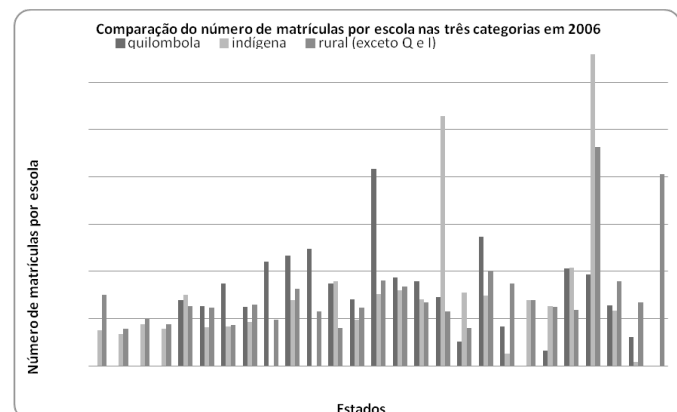
Como é possível observar no próximo quadro, o crescimento no número de escolas quilombolas não produziu um desequilíbrio no número de matrículas por escola, se tomarmos como contexto as três categorias de educação do campo. Pelo contrário, na comparação com as escolas rurais, as escolas indígenas e, em particular, as escolas quilombolas não parecem representar um impacto sobre os custos de gestão, como inicialmente poderia ser imaginado. As críticas já esboçadas ao surgimento da categoria, baseadas na expectativa de que haveria uma multiplicação de escolas com número reduzido de alunos, não se verifica. A média nacional do número de alunos por escola é de aproximadamente 71, no caso das escolas quilombolas, enquanto esta relação é de 55 no caso das escolas indígenas, e quase 64 alunos por escola, no caso das rurais (exceto quilombolas e indígenas). Em alguns lugares o número de matrículas por escola quilombola chega a ser o dobro das matrículas por escolas rurais, como parece acontecer com maior frequência em alguns estados da região Nordeste.

Quadro 4



Fonte: INEP/Censo Escolar

Quadro 5



Fonte: INEP/Censo Escolar

Relacionada ao tema da gestão, há sempre a pergunta sobre a eficácia do repasse diferenciado do FUNDEB com relação ao melhor aparelhamento material e pedagógico das escolas.¹⁰ Sobre isso, uma abordagem preliminar dos dados disponíveis nos permite levantar algumas questões importantes. No próximo quadro (Quadro 6), nós calculamos uma taxa de incremento relativo a alguns itens de infraestrutura, tais como a presença de espaços especiais para secretaria e diretoria, a existência de cozinha e geladeira e mesmo itens relativos à infraestrutura sanitária. Esta taxa foi montada com base em um conjunto de itens que observamos serem capazes de estabelecer um diferencial nas condições de infraestrutura no contexto rural, descartando os itens que diferenciam mais claramente as escolas rurais das escolas urbanas ou que só estão presentes nas escolas rurais em situações muito privilegiadas. São itens, portanto, sensíveis à diferenciação intrarural. A taxa foi calculada dividindo o número de incidência do

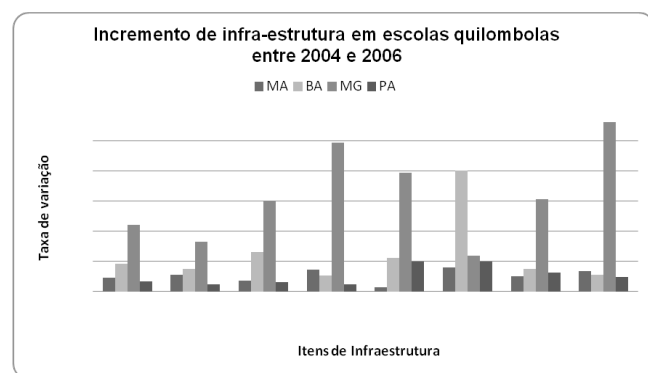
item no ano de 2006 pelo número de incidência do item, no ano de 2004. Assim, ela varia de um (1), quando não há qualquer acréscimo, até indefinidamente, representando quantas vezes o item dobrou seu valor original. Finalmente, aplicamos esta taxa para calcular a melhoria na infraestrutura escolar quilombola entre 2004 e 2006 nos estados com maior número de escolas: MA, BA, GM, PA.

O resultado aponta para uma grande disparidade entre os estados, deixando Minas Gerais na situação de estado que mais promoveu o incremento destes índices de infraestrutura – ao ponto de ter multiplicado por mais de vinte o número de geladeiras e por mais de 25 o número de escolas com sanitários, assim como por quase trinta vezes o número de escolas com abastecimento público de água – enquanto o estado com o maior número de matrículas, o Maranhão, surge também como o estado que teve as menores taxas de alteração no perfil da infraestrutura das suas escolas quilombolas.

Mas, para o controle destas informações são necessárias duas ponderações. Primeiro a comparação destes dados com aqueles relativos à situação das escolas rurais não quilombolas (quadro 7). Comparando a variação dos mesmos itens de infraestrutura para os mesmos estados e mesmo período, fica eliminada a hipótese de tal variação decorrer de uma política geral relativa às escolas rurais naqueles estados. Pelo contrário, a taxa de variação destes itens chega a ser negativa nas escolas apenas rurais¹¹, evidenciando o impacto regional da reclassificação das escolas de rurais para quilombolas, decorrente do repasse diferenciado do FUNDEB.

A segunda ponderação a ser feita diz re-

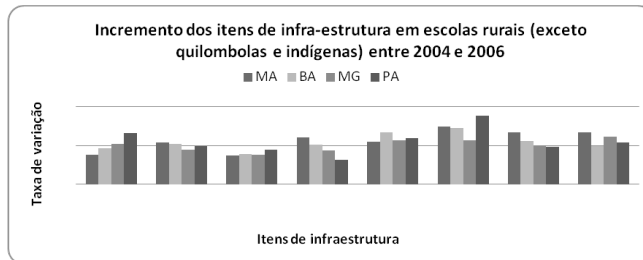
Quadro 6



10. É possível e desejável investigar também sobre o impacto dessas mudanças sobre a qualidade do ensino, passível de ser mensurada seja por meio da evolução das taxas de reprovação e abandono, seja pelo “aproveitamento” dos alunos nos processos nacionais de avaliação. Estes cruzamentos, porém, ficarão para uma outra oportunidade.

speito a uma relativização das magnitudes expressas nas taxas, diante da consideração sobre as dimensões do campo escolar quilombola em cada um destes estados. Sendo o Maranhão o estado com maior número de escolas, o impacto das melhorias sobre sua infraestrutura pode parecer minimizado no quadro anterior, se observarmos os

Quadro 7



Fonte: INEP/Censo Escolar

seus números absolutos. Ainda que ele não tenha alterado tão substancialmente o perfil das escolas, veremos que o incremento de infraestrutura foi significativo (Quadro 8), com o acréscimo de mais 100 escolas equipadas com cozinha, mais 150 escolas com sanitário e quase 180 novas escolas com acesso à rede pública de energia elétrica. Por isso acrescentamos, a seguir, um quadro com estes números absolutos.

Finalmente, podemos adiantar também uma estimativa do impacto desta reclassificação sobre a oferta de bibliotecas e salas de leituras nestas escolas. Nos quadros abaixo (quadros 9 a 12) estão representados os números absolutos destes aparelhos para os mesmos estados e para o mesmo período abordados nos itens anteriores. Estes números surpreendem pelo acentuado decréscimo

Números absolutos do incremento de infraestrutura escolar nas escolas quilombolas entre 2004 e 2006									
	Diretoria	Secretaria	Cozinha	Sanitário	Geladeira	Coleta de Lixo	Energia elétrica*	Água*	
UF: MA									
2004	8	33	62	42	6	1	69	5	
2006	26	124	171	197	10	5	245	22	
UF: BA									
2004	3	4	11	18	5	1	16	10	
2006	17	19	83	67	33	21	76	38	
UF: MG									
2004	1	4	7	3	3	1	7	1	
2006	12	37	112	77	62	7	114	29	
UF: PA									
2004	7	39	67	20	1	1	12	5	
2006	19	85	173	43	6	6	50	17	

(*) Em rede pública

Fonte: INEP/Censo Escolar

11. Note-se a diferença de escalas entre os quadros 6 e 7, assim como o fato do número 1 da coluna “taxa de variação” corresponder à informação de que o número absoluto não variou e os número abaixo de 1 corresponderem a uma variação negativa da taxa, isto é, uma redução nos números absolutos.

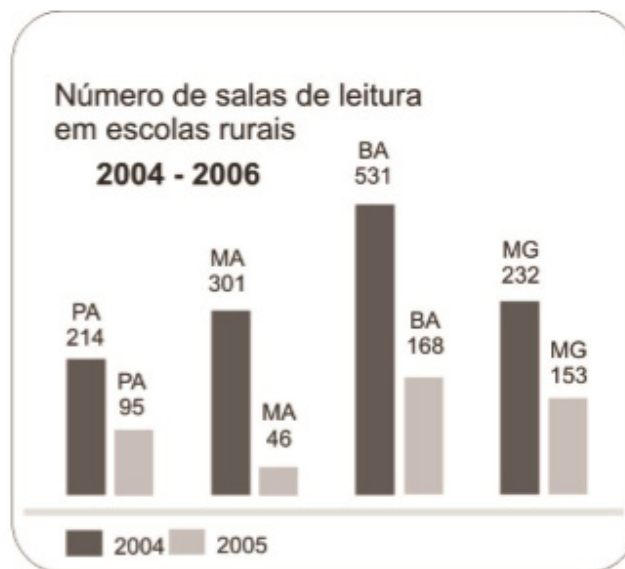
verificado na incidência destes aparelhos entre as escolas rurais (exceto indígenas e quilombolas), que não pode ser atribuído ao crescimento destes mesmos aparelhos nas escolas quilombolas. Novamente há um crescimento numérico dos

itens verificados, mas agora em proporções muito menores. O incremento de bibliotecas e salas de leitura não parece ter figurado no horizonte das gestões municipais. Neste contexto, é novamente Minas Gerais que demonstra melhor desempenho,

Quadro 9



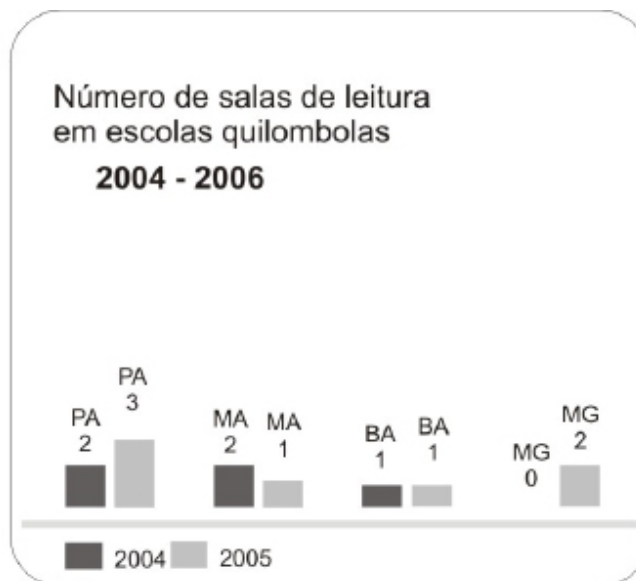
Quadro 10



Quadro 11



Quadro 12



enquanto o Maranhão continua a se destacar por um desaparecimento das escolas que já não pode ser relativizada pelas dimensões da rede.

A diversidade das situações regionais, e mesmo a diversidade das configurações locais que envolvem o reconhecimento oficial das comunidades quilombolas, torna difícil realizar projeções globais sobre o acesso desses grupos às políticas públicas, sem que se façam pesquisas específicas. No caso da educação, mesmo com o Censo Escolar, como vimos, isso não é simples, devido à autonomia dos sistemas na gestão da política educacional, que chega até o nível das escolas. Pelo contrário, a observação destes dados nos parece útil por multiplicar nossas dúvidas, como também por nos ajudar montar um mapa delas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desta visão de sobrevôo dos documentos oficiais, dados censitários preliminares e da observação de uma série de situações de campo, que não podemos evocar aqui, senão de forma apenas fragmentária, essas considerações sobre educação em áreas quilombolas não deve se aventurar na direção do campo propriamente pedagógico ou curricular. Em lugar disso, é possível colher algumas considerações sociológicas sobre os modos de o Estado brasileiro operar com a diversidade e com os processos de reconhecimento desta diversidade, tão justificados quanto eventualmente paradoxais. Ou, de outra forma, sobre a emergência da diferença e sua recaptura, seja pelo monismo jurídico-administrativo, seja pelo patrimonialismo dos seus modos de operar.

Observamos que a comparação entre as escolas quilombolas e as escolas indígenas e rurais indica um crescimento e uma distribuição espacial particulares. A criação da categoria de “escolas

situadas em áreas quilombolas” cresce principalmente por subtração do número de escolas ditas rurais. Ou seja, o crescimento observado não representa iniciativas novas, de caráter material, mas reclassificações no interior de um universo já definido de estruturas e instituições. Nada garante, porém, que tal reclassificação venha acompanhada de qualquer iniciativa nova, de caráter pedagógico, que justifique falar das “escolas situadas em áreas quilombolas” enquanto “escolas quilombolas”. A única coisa certa é que tal reclassificação tem impacto sobre o repasse de recursos destinados a estas escolas, todavia, em uma proporção ainda desconhecida, mas que podemos inferir ser muito grande, não é gerenciado pelas próprias escolas, é antes retido no meio do caminho entre União e escola, pela municipalidade. Também é possível inferir que esta mediação no fluxo dos recursos, de cima para baixo, seja simples consequência da mediação realizada inicialmente, de baixo para cima, no fluxo das reclassificações. Se, por regra, são as diretoras de escolas que devem preencher os formulários do Censo Escolar relativos às suas escolas, tais formulários são processados no “sistema” pelas secretarias municipais de educação, que, então, operam as correções necessárias, assim como as correções desejadas. A hipótese é de que a participação no sentido ascendente condiciona a participação no sentido descendente.

Ainda assim, é possível que tal reclassificação, independente da participação efetiva da escola na sua reclassificação, pode ter efeito sobre o processo de “nucleamento” que vem ocorrendo com as escolas no campo, no sentido de diminuir o ritmo de eliminação de escolas pequenas, ou mesmo, em alguns casos, revertê-la. Observamos ainda que, apesar disso, estas escolas não apresentam uma relação desfavorável na média do seu número de matrículas e já tiveram impacto sobre a infraestrutura disponível, ainda que tal impacto

tenha se dado em qualidade e em escala muito diferentes entre os estados com maior concentração de escolas quilombolas.

Estas observações trazem à pauta aquilo que Fraser (1997) problematizou como “capacidades” ou “habilidades” de “grupos historicamente discriminados” em receber políticas públicas, controlando e gerindo informações sobre elas, de forma a garantir sua efetivação. Em especial, quando o que está em jogo são políticas de educação, esta questão parece ganhar circularidade, na medida em que as comunidades mais necessitadas de acesso à escola são as que reúnem menos condições de controlar as políticas destinadas a garantir o seu acesso à escola.

Alguns dispositivos recentes buscam fazer com que tal circularidade não produza um círculo vicioso. Os conselhos municipais de educação, os comitês estaduais de desenvolvimento quilombola (que envolvem governo do estado, prefeituras e órgãos federais como Incra, Funasa, Delegacias Regionais do Trabalho e Ibama) e o próprio Comitê Gestor coordenado pela SEPIR (que deve elaborar um plano de desenvolvimento sustentável para estas comunidades) prevêm, a participação direta destas comunidades na elaboração e implementação das políticas públicas que lhes digam respeito diretamente. Mas, tendo dado este passo para fora do círculo, o problema parece ser reposto em uma instância acima. O Estado condiciona tal participação quilombola a uma representação formal, que supõe a existência de associações regularizadas e de quadros capazes de responder a um tipo de organização e representação moldadas à imagem do próprio Estado. Na ausência desses quadros e das condições necessárias a tal institucionalização, as próprias categorias de “participação” e de “representação” são esvaziadas e reduzidas à pura formalidade. Neste caso, quando há, a “representação” se aproxima mais da representação teatral

que da deleção política, e à participação mais da figuração que da tomada de decisão.

Seja pelo velho preconceito contra estes descendentes de escravos, seja pelo temor, totalmente novo, destas comunidades fazerem valer direitos territoriais historicamente desrespeitados ou ameaçados, os poderes municipais - desde o prefeito, até o atendente do balcão de uma das suas secretarias - nutre desconfiança por esta população e a trata de modo adequado a esta desconfiança. Parte do caráter etnicamente distinto que marca o percurso secular destas comunidades resulta justamente de tal discriminação, que lhes limitou os movimentos, o acesso à documentação, à justiça e mesmo à política. Diante deste quadro, aquilo que foi pensado como um incentivo à boa vontade dos poderes municipais para com as comunidades quilombolas, por meio da disponibilidade de novos recursos (quase sempre dotações orçamentárias), corre o risco de se tornar fonte de prestidigitação.

Se a redistribuição de recursos é absolutamente fundamental para o acesso dessa população à escola, assim como para que esta escola tenha melhores condições de funcionamento, isso não pode ser realizado sem o reconhecimento de que tais comunidades ocupam um lugar cultural, social e político particular no interior das sociedades locais e regionais. Sem o reconhecimento deste lugar particular, as políticas de redistribuição, repletas de objetivos de justiça social, correm o risco de se converterem em canais novos de antigos coronelismos e do mais tradicional patrimonialismo. E, reconhecer este lugar especial, não implica apenas adotar um vocabulário cultural no trato destas comunidades, introduzindo-as no repertório da lei 10.639 ou imaginando currículos diferenciados. É necessário criar condições reais de participação destas comunidades nos diferentes processos que lhes dizem respeito, sejam eles de gestão orçamentária, escolar ou na elaboração de diretrizes

curriculares. Um desafio que não implica apenas estratégias de capacitação dessas mesmas comunidades, mas também a revisão dos procedimentos internos ao Estado brasileiro, assim como a revisão dos usos que temos dado às categorias de participação e representação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO, MIGUEL. Políticas de formação de educadores (as) do campo. Cad. Cedes Campinas, vol. 27, n. 72, p. 115-116, maio/ago. 2007.

ARRUTI, JOSÉ MAURICIO. “Quilombos”. In: Raça: Perspectivas Antropológicas. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA. 2008
 ARRUTI, JOSÉ MAURICIO.. “Políticas Públicas para quilombos: Terra, Saúde e Educação” In: Marilene de Paula e Rosana Heringer. (Org.). Caminhos Convergentes – Estado e Sociedade na Superação das desigualdades Raciais no Brasil, Rio de Janeiro: Fundação Henrich Boll, Action Aid, v. 1, p. 75-110. 2009

FRASER, NANCY.. Justice interruptus. Critical reflections on the “postsocialist” condition. Nova York e Londres: Routledge. 1997

HINGEL, MURÍLO DE AVELAR “Consulta referente às orientações para o atendimento da Educação do Campo”.2007. PARECER CNE/CEB Nº: 23/2007

COLABORADORES

COLABORARAM NESTE NÚMERO

PARECERISTAS

Ângela Maria Carneiro Araújo
Dalva Maria Motta
Delma Pessanha Neves
Edgar Afonso Malagodi
Eric Sabourin
Ghislaine Duqué
Gonzalo Adrian Rojas
Jalcione Almeida
José Aldenor Gomes da Silva
Marc Piraux
Marilda Aparecida de Menezes
Mércia Rejane Rangel Batista
Regina Camargo
Renata Poliello
Roberto Vêras de Oliveira

COLABORAÇÃO TÉCNICA

Luis Henrique Cunha
Lemuel Dourado Guerra Sobrinho
(Revisão de Inglês)

Haissa de Farias Vitoriano Pereira
Kellyane Freitas Carvalho
(Revisão Lingüística e Normatização)

NORMAS PARA O ENVIO DE TRABALHOS

1. A revista *Raízes* aceita trabalhos originais, ou inéditos em língua portuguesa ou espanhol, sob a forma de artigo técnico- científicos, ensaios teóricos, resenhas ou avaliações de resultados de pesquisa cuja abordagem assista ao seu interesse temático editorial.
2. O envio de trabalhos para publicação pressupõe o interesse de publicá-lo em *Raízes*, comprometendo-se seu (s) autor (es) a manter a com Raíão oferecer zes a exclusividade do oferecimento para a publicação pelo prazo mínimo de 6 meses, período em que o (s) mesmo (s) se compromete (m) a não oferece-lo a outro periódico ou coletânea.
3. A Secretaria acusará o recebimento do trabalho, bem como informará o número de *Raízes* em que foi programada sua possível inclusão e a data prevista para o lançamento do número.
4. Os trabalhos serão submetidos anonimamente a membros do Conselho Científico ou a pareceristas *ad hoc*.
5. Eventuais sugestões de de modificação da parte dos pareceristas da editoria, bem como os comentários dos pareceristas serão remetidos, também de forma anônima e confidencial, aos autores.
6. A publicação dos trabalhos está condicionada a obtenção de pelo menos dois pareceres favoráveis.
7. Os autores poderão informar-se do estágio de avaliação e processamento de seus trabalhos a qualquer momento da preparação da edição.
8. A secretaria comunicará aos autores a decisão final sobre a aprovação ou não dos trabalhos.
9. Os trabalhos deverão ser enviados em 3 (três) cópias impressas e em meio digital (diquete ou arquivo vinculado a e-mail), utilizando-se o editor de texto Word para Windows, e poderão ser enviados a qualquer momento. Pede-se o uso de uma única fonte e um único tamanho de fonte, em todo o texto , salvo alterações automáticas do próprio editor de texto.
10. Pede-se que os textos sejam enviados em páginas numeradas, marginadas (justificadas) em ambos os lados, em espaço duplo, e digitados em fonte e tamanho uniformes em todo o texto (sugestão: Times New Roman 12), salvo títulos, tabelas ou outros casos justificados.
11. Os seguintes itens devem ser observados na realização dos textos:
 - . Aspas simples para palavras com emprego não convencional;
 - . As citações de outros textos deverão vir visivelmente destacadas através de recuo à direita (sugestão: 12 espaços);
 - . Citações inferiores a uma linha poderão vir incorporadas ao texto, entre aspas duplas;
 - . Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações;
 - Bold para termos a destacar - deve ser usado com parcimônia;
 - . As referências bibliográficas, quando incluídas no texto, deverão vir em caixa baixa, isto é, apenas a primeira letra maiúscula;
 - . As notas devem ser sempre de pé-de-página, numeradas sequencialmente, e nelas poderão ser incluídas informações adicionais não incluídas na bibliografia;
12. As referências bibliográficas ou Bibliografia deverão vir em conjunto ao final, obedecendo ao seguinte critério:
 - . LIVRO: Nome do autor. Título do livro. Local de publicação: Editora, ano de publicação, número (s) de página (s); nas citações deve constar o número de páginas citadas.
 - . ARTIGO: Nome do autor, título do artigo (itálico). In Nome do periódico, volume Número do periódico. Local, Data de publicação, número de páginas.
 - . ARTIGO EM OBRA COLETIVA: Nome do autor. Título do artigo (itálico). In Nome (s) do (s) organizador (es) (Orgs). Nome da obra coletiva. Local: Data de publicação número de páginas.
13. Preferencialmente os trabalhos não deverão ultrapassar 20 laudas, incluindo resumo, abstract e bibliografia.
14. Cada artigo técnico-científico ou ensaio teórico deverá se fazer acompanhar, necessariamente:
 - a) do respectivo resumo (em português) contendo entre 80 e 100 palavras, e 3 (três) palavras-chave indicativas do conteúdo do trabalho;
 - b) do título traduzido para o inglês, do abstract (resumo em inglês) e 3 *Keywords* (palavras-chave em inglês), As palavras-chave e as *Keywords* deverão ser, se possível, substantivos simples, evitando-se palavras compostas ou expressões com vários termos. Evitar os termos já explicitados no próprio título;
 - c) dos dados sobre o autor (última titulação, vínculo institucional com função / cargo, e-mail para divulgação), acompanhado de endereço para correspondência, telefone / fax, e demais informações para uso administrativo de *Raízes*.
15. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres de membros do Conselho Científico e de consultores ad hoc. Eventuais sugestões de modificação dos trabalhos por parte dos pareceristas ou da Editoria serão serão encaminhadas e efetuadas em comum acordo com o autor, salvo correções lingüísticas menores.
16. A Secretaria e editoria de *Raízes* estão à disposição para qualquer informação adicional, inclusive consultas de autores sobre o interesse da revista em trabalhos específicos, bastando para isso que seja enviada uma cópia, ou mesmo um esboço desenvolvido do trabalho em questão.
17. Aos autores serão enviados 3 (três) exemplares do número da revista que publicar seus trabalhos.
18. O envio de trabalhos para publicação por *Raízes* implica na cessão dos direitos autorais a *Raízes*, que se reserva o direito de re-edição dos números inteiros ou de trabalhos isolados, em qualquer forma, porém com a sua marca editorial.

O Comitê de redação

