

POVOS INDÍGENAS NOS SERTÕES CEARENSES: NARRATIVAS E IDENTIDADES.

Estêvão Martins Palitot

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba

epalitot@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho apresentado é um recorte acerca das práticas narrativas desenvolvidas pelo movimento indígena na região de Crateús, Ceará. O objeto mais amplo é a investigação de um movimento social formado por agrupamentos indígenas numa das regiões tidas como berço da nacionalidade brasileira, onde as diferenças étnicas e raciais, desde muito, teriam sido apagadas pela miscigenação que promoveu a uniformização da sociedade. Contudo, é dessa mesma região que brotam as reivindicações de diferença étnica. Reivindicações feitas, sobretudo, no plano dos direitos políticos e sociais. Onde antes havia homogeneidade, hoje se postula a diversidade, a alteridade e reivindicações de direitos sociais baseados em diferenças étnicas e culturais. O universo social sertanejo diversifica-se, transforma-se e adquire novas feições, com novos conflitos emergindo junto a novos grupos sociais. Tenho tomado o movimento indígena na região de Crateús como um processo de organização social específico dentro de uma dinâmica mais ampla de articulação social e política translocal, movido inicialmente pela ação missionária, e que nos últimos anos tem as políticas públicas indigenistas como seu contraponto de diálogo e confronto mais significativo. O texto está centrado nas complexas relações entre representações hegemônicas e contra-hegemônicas a respeito dos povos indígenas e de como estas representações são trabalhadas a partir de contextos de enunciação narrativa diversificados. Palavras-Chave: Movimento Indígena, Crateús, Narrativas, Identidades, Ceará.

INTRODUÇÃO

O texto a seguir é um recorte acerca das práticas narrativas desenvolvidas pelo movimento indígena na região de Crateús, sertão do Ceará. O objetivo mais amplo é a investigação de um movimento social formado por agrupamentos indígenas numa das regiões tidas como berço da nacionalidade brasileira, onde as diferenças étnicas e raciais, desde muito, teriam sido apagadas pela miscigenação que promoveu a uniformização da sociedade. Contudo, é dessa mesma região que brotam as reivindicações de diferença étnica. Reivindicações feitas, sobretudo, no plano dos direitos políticos e sociais.

Onde antes havia homogeneidade, hoje se postula a diversidade, a alteridade e reivindicações de direitos sociais baseados em diferenças étnicas e culturais. O universo social sertanejo diversifica-se, transforma-se e adquire novas feições, com novos conflitos emergindo junto a novos grupos sociais.

Este artigo é parte de minha tese de doutorado (Palitot, 2010), que se voltou para a compreensão dos processos de construção de grupos indígenas num contexto marcado por

mudanças sociais e políticas referentes à cidadania e ao papel da diferença cultural nos jogos políticos contemporâneos. Tenho tomado o *movimento indígena* na região de Crateús como um processo de organização social específico dentro de uma dinâmica mais ampla de articulação social e política translocal, movida inicialmente pela ação missionária, e que nos últimos anos tem as políticas públicas indigenistas como seu contraponto de diálogo e confronto mais significativo.

O texto está centrado nas complexas relações entre representações hegemônicas e contra-hegemônicas a respeito dos povos indígenas e de como estas representações são trabalhadas a partir de contextos de enunciação narrativa diversificados.

METODOLOGIA

Toda estória se quer fingir verdade. Mas a palavra é um fumo, leve de mais para se prender na vigente realidade. Toda verdade aspira ser estória. Os factos sonham ser palavra, perfumes fugindo do mundo. Se verá neste caso que só na mentira do encantamento a verdade se casa à estória.
Mia Couto, Estórias Abensonhadas

Inspirando-me no escritor moçambicano Mia Couto, convido os leitores a viajarem comigo através de histórias e estórias, narrativas de uma conquista, índices de um processo de construção social que se refaz continuamente no processo de narração de relatos que retratam o passado e fundamentam o presente. Não são relatos fiéis de fatos, posto que se enquadram como lembranças narradas de tempos vividos, de tempos não-vividos e de ficções. Como nos diz Walter Benjamin, “*um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois*” (1994, p. 37). Assim, não é o conteúdo das narrativas *strictu sensu* que aqui nos interessa, ou saber se o que elas dizem que ocorreu, de fato aconteceu. O que importa é o que elas representam enquanto enunciados, memórias, que fundam e disputam sentidos.

O mundo sertanejo se reconstrói nos dias de hoje através de inúmeros processos: migratórios, políticos, de consumo, de comunicação e étnicos. O que antes era tido como uma cultura e uma sociedade homogêneas, baseadas no gado e na miscigenação, ancoradas na tradição – que por vezes beira o fanatismo – simbolizando o atraso e a autenticidade de um Brasil profundo, se diversifica em inúmeros sertões. Os processos de construção étnica, colocam na ordem do dia a mobilização de povos indígenas, comunidades quilombolas e

(83) 3322.3222
contato@conidis.com.br
www.conidis.com.br

outros “povos tradicionais”, cuja simples existência erode a imagem monolítica que se tinha sobre este universo social e histórico (Almeida, 2008; Aires, 2009; Paoliello, 2012).

O ato de narrar é fundamental neste processo: seja em rodas de conversa, seja nas reuniões de grupos pastorais, nos mutirões de trabalho, nas ocupações urbanas, seja nas Assembleias indígenas, ou nas entrevistas com o antropólogo. *As formas de concepção do passado são também formas de ação, como afirma Verena Alberti (2004, p.33), conceber o passado não é apenas selá-lo sob determinado significado, construir para ele uma interpretação; conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações.*

Nesse sentido, podemos recorrer também às formulações de Michel Foucault, quando nos chama a atenção para o exercício de uma *genealogia*, que seria

...o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais (...) trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. Trata-se de uma insurreição dos saberes (...) antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (Foucault, 1999, p. 171)

Esta é uma postura epistemológica que pode nos garantir a confrontação de diferentes perspectivas sobre um mesmo processo histórico, uma vez que as narrativas indígenas não constam dos relatos oficiais¹. Também poderemos perceber como, através da ação narrativa contemporânea, o passado é reescrito em função de um momento novo, onde comentar, narrar e até mesmo celebrar uma identidade indígena é algo permitido e positivo, que pode trazer reconhecimento público e social a sujeitos históricos marginalizados e invisibilizados nas relações cotidianas.

Assim, provocada por uma dinâmica política do presente – o movimento étnico indígena – a memória ao mesmo tempo em que se constrói, reconstrói o passado. Pois, como diz Linnekin (1983, p. 241), *a tradição é um modelo consciente de modos de vida passados que as pessoas usam na construção de sua identidade*”. Neste processo *“a seleção que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna.*

A historiografia existente para a região de Crateús é pequena e árida. No tocante às informações sobre os povos indígenas restringe-se a informar a existência dos mesmos no

¹ Essa mesma perspectiva foi utilizada por Rodrigo Grünewald (2004) ao estudar o povo indígena Atikum, de Pernambuco.

período pré-colonial. Existência essa logo eclipsada pela chegada dos colonizadores: bandeirantes e criadores de gado. Marcha triunfal da civilização sobre a barbárie, saudada em quase todos os textos coligidos sobre a história da região. Contra essas narrativas insurgiu-se a ação missionária.

Como *corpus* de textos para análise, escolhi destacar algumas narrativas, que embora heterogêneas, em suas origens e situações de narração, apresentam traços comuns, seja pelo fato de terem sido provocadas pelo processo de mobilização étnica ancorado na Pastoral, seja por apresentarem temas recorrentes, como o confronto entre índios e fazendeiros. Cito-as aqui por entender que elas se articulam em diversos planos com as práticas narrativas instituídas pela ação missionária e que são adotadas pelo movimento indígena como *modus operandi* de descoberta, assunção e legitimação das identidades individuais e coletivas dos indígenas. Tais narrativas também se encadeiam com os temas presentes nos rituais de *Umbanda* e no *Toré*, onde as fronteiras entre religião, narrativa e etnicidade se mesclam.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O diálogo que transcrevo abaixo ocorreu numa noite de inverno, na cidade de Crateús, Sertão do Ceará. Sentados em cadeiras de balanço na calçada, aproveitando a brisa noturna, conversávamos eu, Renato (dono da casa) e Luzinário (compadre de Renato). Os dois, indígenas Potyguara de Crateús, lideranças destacadas no movimento indígena local e estadual. Durante uma longa narrativa sobre a distribuição geográfica dos povos indígenas nas regiões de Crateús e dos Inhamuns desdobram-se considerações acerca do processo de conquista e colonização do imenso Sertão do Ceará. Uma avaliação inusitada sobre a história da região, que registra um olhar distinto sobre a relação entre as populações do semiárido e o seu ambiente.

Estêvão – *Tem Calabaça aqui também, né?*

Luzinário – *Muitos Calabaça. A fonte maior, a concentração maior dos Calabaça é aqui em Crateús.*

Renato – *Porque os Calabaça é o seguinte: eles, quando habitava, porque quando eles habitavam aqui no começo, eles habitava como, eles era conhecido como Jandaíra. Por que que eles eram conhecido como Jandaíras? Porque aqui em Crateús tinha uma grande concentração da abelha Jandaíra, né? E eles viviam daquele mel: pra remédio, pra alimentação, pra tudo. Aí, eles ficaram conhecidos como a família Jandaíra. Família Jandaíra. Mas que na realidade são os Calabaça. (Inaudível) a identificação deles, eles tão querendo na associação, a Associação dos Jandaíras e Calabaça de Crateús. Jandaíras e Calabaça. Mas sendo que Jandaíras e Calabaça são o mesmo povo. A mesma família.*

Luzinário – *Tem um ponto, Estevo e Renato, que eu achei muito interessante... um velho de oitenta e seis anos, chamado Luís Alves (Inaudível), de Ibiapaba, contava pra nós lá no Nazário, quando nós morava lá. Ele num disse uma vez, nem duas não, ele disse foi muitas. Que antigamente, ali nos Oitis, Vidal, que fica ali extremado com o Nazário, existia os ôi-dágua. Que tinha um povo lá... Habitado lá nessa área, né? Que tinha grandes fazendeiro, criador de gado, que vinham dá água nos ôi-dágua lá. Inclusive, eu conheço alguns. E sabe o que esse povo fazia? Inclusive... de plantá cana, de plantá, essas coisas, lá é tipo um largo certo, é um riachão que corre lá, numa grota, água de sempre verde, mas por conta desses ôi-dágua. Sabe o que eles fazia? Os caba vinha, dava água o gado, arrancava as coisa lá, e eles pra num deixá eles tomarem conta, eles amassava barro e tampava os ôi-dágua. Aí o povo perguntava: quem foi que tampô? Quem foi que entupiu esses ôi-dágua, com barro amassado? Aí, eles os fazendeiro dizia: diz que foi um tal dos Calabaça, é um povo que existe aí, um tal dos Calabaça. Esse véi de oitenta e seis ano, pergunte a ele que ele conta essa história. Contô muitas vez, agora, quando eu tava morando no Nazário. Então, o povo Tabajara, ele tem, os Calabaça tão agregado mesmo é desde o início da coisa, com os Tabajara. Não tem pra onde sonegar. É por isso que, (Inaudível) porque tudo vem do início, vem da, da nação mesmo, quando nasce, e a nossa vivência, se agrupa, e enquanto continuar vivendo... (Entrevista com Luzinário e Renato, Potyguara, Crateús, abril de 2008).*

Motivado pela narração da distribuição das etnias indígenas nos espaços circundantes da cidade de Crateús indaguei, inicialmente, sobre o povo Calabaça que, nas histórias que tinha ouvido até então, eram referidos como os primeiros habitantes do sítio originário da cidade, às margens do rio Poty. Luzinário e Renato confirmam esta versão ao relatarem que “*A fonte maior, a concentração maior dos Calabaça é aqui em Crateús*”. Em seguida, Renato complementa a assertiva relacionando-os com as origens da cidade ao dizer que “*porque quando eles habitavam aqui no começo,(...) eles era conhecido como Jandaíra.*” E explica que o termo Jandaíra seria um apelido recebido pelo grupo em função da sua principal atividade que era a coleta e comercialização do mel da abelha Jandaíra, uma abelha nativa. “*Porque aqui em Crateús tinha uma grande concentração da abelha Jandaíra, né? E eles viviam daquele mel: pra remédio, pra alimentação, pra tudo.*” A eficácia social de tal epíteto revela-se no processo de nomeação da associação indígena que, àquela época, estava em formação. Havia uma discussão sobre o nome que deveria ser dado à associação, se Calabaça ou Jandaíra, ou ainda Calabaça e Jandaíras, juntos.

Após a fala de Renato, Luzinário traz um aprofundamento sobre as origens dos Calabaça, relatando o processo de ocupação da região pelos pecuaristas. Inicialmente, comenta sobre a proveniência da narrativa, uma história que ouviu de “*um velho de oitenta e seis anos, chamado Luís Alves*”, residente no distrito de Ibiapaba, próximo ao Nazário. Uma história que “*Ele num disse uma vez, nem duas não, ele disse foi muitas*” e que ocorreu em

áreas bem próximas ao Nazário, na realidade nas suas extremas. Ao reconstituir a situação de

(83) 3322.3222
contato@conidis.com.br

www.conidis.com.br

narração da história para mim, Luzinário busca reforçar os índices de autenticidade da mesma. Nesta tarefa, localiza o primeiro narrador, seu Luís Alves, ressaltando a sua idade avançada e o local de moradia. Reitera também a escuta da história, a quantidade de vezes em que esta lhe foi dita, nem uma, nem duas, mas muitas. Acercando-se desses índices de verificabilidade, ele continua a narrativa descrevendo os lugares onde os fatos se deram e a sua natureza singular: **os olhos d'água**.

Estes olhos d'água são verdadeiros oásis no ambiente semiárido. Em muitas partes do Sertão, são os olhos d'água que permitem a sobrevivência e a manutenção das populações sertanejas por anos a fio. Aguadas importantes por propiciarem manchas de verde em meio à secura, por matarem a sede de homens e animais e garantirem frutas e sombra. Este elemento tão central à ocupação do semiárido não podia deixar de ser então, central nos conflitos em torno da ocupação dos territórios. Vejamos na narrativa como tais conflitos se estruturam.

Primeiro, ao mencionar os olhos d'água, necessariamente, os apresenta como habitados: *“existia os ôi-dágua. Que tinha um povo lá... Habitado lá nessa área, né?”* Mais a frente, qualifica essa habitação em seus modos e suas causas: *“Inclusive... de plantá cana, de plantá, essas coisas, lá é tipo um largo certo, é um riachão que corre lá, numa grotá, água de sempre verde, mas por conta desses ôi-dágua”*. Mas essa ocupação não era indisputada, pois também *“tinha grandes fazendeiro, criador de gado, que vinham dá água nos ôi-dágua lá”*. O cenário está construído, os olhos d'água são um recurso precioso numa área castigada pela baixa umidade. Os atores estão posicionados: de um lado, um povo lá, que habitava uma área de plantar, sempre verde, por causa da água; do outro, grandes fazendeiros, criadores de gado, que usavam a água para saciar a sede dos seus animais. Então, desenrola-se o conflito.

As disputas entre os dois grupos, agricultores e grandes fazendeiros, dava-se em torno da água. Do acesso a este bem imprescindível para a vida no Sertão. Quem vinha para dar água ao gado, arrancava os plantios que lá existiam para desestimular a ocupação humana do entorno da aguada. Os que habitavam lá, para evitar perder o controle do olho d'água, o inutilizavam, através de uma estratégia radical. Tampavam os olhos d'água com barro amassado. Se eles não podiam viver daquela água, o gado também não poderia utilizá-la. Desse ato de sabotagem emerge a classificação de pessoas tão audaciosas que teriam resistido de modo tenaz à ocupação do Sertão pelo gado: *“diz que foi um tal dos Calabaça, é um povo que existe aí, um tal dos Calabaça.”*

A identificação dos Calabaça se processa assim, em torno de atos de sabotagem, de resistência à ocupação do Sertão pelas frentes pecuárias. Também é uma identificação

dissimulada pois, “*diz que foi um tal dos Calabaça.*” Não se nomeia pessoas, apenas sujeitos sociais, atores desempenhando um drama histórico no qual a posição subordinada é definida por um estigma. Reforça-se desse modo a condição de indígenas dos Calabaça pela sua resistência à expansão dos rebanhos de gado sobre as áreas de ocupação e perambulação dos povos das caatingas. Táticas de guerrilhas, que evocam leituras sobre a “Guerra dos Bárbaros”, mas também podem ser encontradas em narrativas outras sobre a ocupação do território brasileiro (Ribeiro, 1970).

Ainda na região de Crateús ouvi outras histórias sobre olhos d’água, alguns tampados, outros roubados. Como por exemplo, nos municípios de Quiterianópolis e Poranga, habitados por comunidades que se identificam como Tabajara. Carmen Lúcia da Silva Lima (2007, p. 95-100), também menciona narrativas bastante semelhantes para Potyguara da Serra das Matas e que tematizam o entupimento de olhos d’água em situação de confronto entre criadores de gado e populações nativas.

Uma outra narrativa provém de Poranga, registrada em vídeo durante a primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, no ano de 1994. O último dia dessa Assembleia foi reservado para uma peregrinação a um sítio arqueológico, localizado na Cidade dos Cocos, um lugarejo afastado no topo da serra da Ibiapaba. Após a visita ao sítio arqueológico, onde existe umaurna com inscrições rupestres e uma vegetação de floresta, realizou-se a fala de uma das professoras do lugar, sobre a ancestralidade indígena do local onde estavam:

Então, há três anos atrás eu comecei uma pesquisa com um grupo de alunos de terceira e quarta série com o qual eu trabalhava, aqui. E eles começaram a pesquisar dos avô, das pessoas mais velhas, né? Quem foi os índios que moravam aqui? Aí uma pessoa disse: ‘Não, moraram uns índi... umas pessoas aqui, chamado Calabaça, que saíram daqui como ladrão, porque roubaram um boi.’

Então, quando a gente foi conversar a idéia mais a fundo, eles moravam nessa região, pegando Cachoeira, e toda essa... Cidade dos Cocos, Baixa Grande e toda essa região aqui da Serra. Eles desciam para caçar no pé-da-serra, né?

Então, eles chegavam lá e habitaram, e um fazendeiro veio, se instalou no Pé-da-Serra e começou a criar gado. E os índios desceram daqui para caçar. Encontraram uma caça grande que era o boi e começaram a matar, né? O boi e trazer para comer.

Então, quando eles, numa certa data, vinha trazendo, chegavam num olho d’água – que é bem no pé-da-serra, chamado Gurita, na Água Branca de Cima – eles tavam lá descansando quando um vaqueiro chegou e matou esse homem, né? E com a ordem do fazendeiro subiram uma turma de homem armado e começaram a expulsar os índio daqui, né? E foi assim que foram fugindo.

Tinha um velho, mais velho que morava aqui, era chamado Manoel Cavalcante, né? Que é [...] avô de um bocado de gente por aqui. Pai de Pedro Cavalcante, uma turma bem conhecida aqui. Ele contava que ele nasceu, que ele tinha nascido em três, em 1903, e ele passando pel’áí diz que encontrou ainda índios que iam fugindo dessa região, né? Índios ainda, pessoas diz que: ‘Não, eu

sou neto, eu sou filho de pessoas que morou naquela região, mas a gente vai fugindo.’ E assim foi que foram sumindo e negando hoje, né? A descendência. Por quê? Tratam, são tratado como ladrão. Mas, por quê? Porque buscavam pra sobreviver. (Antônia Ivoneide Melo Silva [Neném], Cidade dos Cocos, 29 de agosto de 1994).

Nesta outra narrativa, exteriorizada no contexto da primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, podemos perceber a nítida tarefa de articular diferentes situações presentes e passadas, na construção de uma explicação histórica e sociológica para fenômenos díspares, mas que se pretendem encadeados: o sítio arqueológico presente na furna, a visita de representantes do movimento indígena então nascente, as narrativas locais sobre o confronto dos Calabaça com os fazendeiros, o escamoteamento de identidades estigmatizadas e as dificuldades econômicas porque passavam as pessoas da região naquele momento, que premidos pela seca e pela criação de gado, vão despovoando o interior. Nesse sentido, não é à toa que um vaqueiro tangendo gado aparece no vídeo alguns minutos antes dessa narrativa. A narrativa sobre os Calabaça de Poranga repete, com alguma variação, os mesmos temas presentes na história sobre o *massacre na Furna dos Caboclos*.

Essa narrativa, assim como a anterior cumprem a função, dentro da lógica pastoral e do movimento indígena, de formular as bases para a legitimação da emergência da identidade étnica Calabaça nos municípios de Poranga e Crateús. Processo que, por metonímia, aplica-se a todas as identidades indígenas da região de atuação da Pastoral Raízes Indígenas. Um processo, bastante similar ao que Emilia Pietrafesa de Godói descreve ao analisar “*o trabalho da memória*” de uma coletividade camponesa no sertão do Piauí. No seu estudo, evidencia que a memória do grupo, ativada e mobilizada a partir das pressões sobre o território, “*passa a atuar como criadora de solidariedade, produtora de identidade e portadora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão que delimitam as fronteiras sociais do grupo*” (1999, p. 15).

É desse modo que, em conversa com Fátima Tupinambá, de Crateús, ela diz que ao aparecerem outras pessoas postulantes à identidade Tupinambá, ela questionou se eles sabiam contar a *sua história*. Uma narrativa de origem que deve guardar verossimilhança com as narrativas ouvidas, contadas, comentadas e compartilhadas nos diversos fóruns de encontro do movimento indígena.

São as histórias sobre as origens das famílias, atualizadas e compartilhadas nos momentos de encontros promovidos pela Pastoral Raízes Indígenas que constituem um dos pilares para o processo de identificação étnica de indivíduos e parentelas específicas. Essas

narrativas propõem um registro alternativo da história sertaneja, desconstruindo a representação social homogênea sobre aquelas populações e instaurando a heterogeneidade.

CONCLUSÃO

Tendo colocado em cena questões que envolvem o exercício narrativo, a mediação missionária e os processos de classificação social, gostaria de tentar amarrar estes pontos num esboço de análise.

No contexto das etnogêneses e das mediações missionárias no Sertão de Crateús o que podem significar as histórias sobre os olhos d'água tampados, os Calabaça, as bisavós pegas a dente de cachorro, a Furna dos Caboclos e o massacre dos índios? São um registro alternativo à história oficial? Sim, por suposto e demonstrado, que são. De certo modo estas narrativas são a crônica nativa da conquista, em contraponto à crônica oficial, branca, civilizatória. É a versão dos derrotados, dos não-realizados pelo projeto hegemônico. Pois,

Toda narrativa histórica ou literária é a metáfora de uma aliança social, o que cada grupo hegemônico estabelece como patrimônio nacional e relato legítimo de uma época é o resultado de operações de seleção, combinação e encenação, que mudam segundo os objetivos das forças que disputam a hegemonia e a renovação de seus pactos (Canclini, 1999, p. 150).

Isso não quer dizer que os relatos aqui apresentados sejam mais verdadeiros ou mais objetivos, são apenas outros pontos de vista sobre o processo de formação da sociedade sertaneja. Por isso mesmo são narrativas concorrenciais com as versões oficiais. Necessariamente percorrem um circuito através do qual relativizam, negociam e disputam os sentidos das narrativas estabelecidas em livros, documentos, jornais e na educação escolar.

Estes relatos também não são produto espúrio de uma manipulação instrumental e etnificante dirigida pelas missionárias, pois muitas dessas narrativas preexistem à sua mediação, constituindo um corpus narrativo difuso e variado, mas que possui elementos constantes ao longo do tempo e do espaço e que são significativos para diferentes grupos sociais: considerações sobre características fisionômicas, sobre o corpo, sobre ancestralidade, modos de vida, temporalidade e hierarquias sociais reaparecem seja nas narrativas apresentadas aqui, seja nos documentos histórico transcritos.

Dessa maneira, elas também se articulam com outras memórias difundidas pelos sertões. É assim, por exemplo, que se assemelham às memórias das mulheres do sertão do

Seridó/RN sobre as “caboclas-brabas”, vistas como antepassadas das principais famílias da região (Macedo, 2005).

Podemos encontrar outro exemplo dessas narrativas no trabalho de Carlos Guilherme do Valle (2004) que, ao abordar o campo semântico da etnicidade Tremembé, registra também esta *vulgata da avó pegada a dente de cachorro*, cuja existência passa a ser descrita pelos seus descendentes como uma sujeição social e simbólica, inscrita nos corpos das pessoas.

Recorrendo mais uma vez ao trabalho de Godói (1999), vamos encontrar o registro oral de um evento semelhante aos aqui narrados para a história da ocupação do sertão de Crateús. Dessa vez, os camponeses não reivindicam origem nos índios destroçados pelos brancos, mas o contrário: reivindicam-se descendentes do terratenente que *situou o lugar e que produziu a ‘grande família’* após ter massacrado os indígenas, primitivos habitantes.

Constituindo-se enquanto índices de uma experiência social produzida pelo encontro colonial que se deu séculos atrás, o conjunto de narrativas mobilizadas pela mediação missionária no Sertão de Crateús tematizam inevitavelmente assuntos como a desigualdade e a subordinação social. Operadas pelas agentes missionárias enquanto formas de acesso à “realidade” do povo, as narrativas produzem efeitos sociais advindos das lutas simbólicas sobre o passado e que informam grande parte das disputas sobre a legitimidade da existência de um movimento indígena numa região que é marcada exatamente pelo silêncio sobre a presença indígena.

O fato de que estas memórias tenham sido articuladas e mobilizadas pelos missionários para subsidiar a ação política não implica que elas sejam invalidadas, falsas ou tenham sido apropriadas de modo fraudulento por parte dos indígenas. Todo processo de construção de memórias é seletivo e “pedagógico”, visando exatamente inculcar nas pessoas sentimentos profundos de filiação e identificação com memórias específicas.

Estas narrativas, portanto, não são o registro linear e progressivo de fatos passados até o presente. Por si só elas não conferem verdade ou legitimidade às pretensões de identidade indígena. Na realidade, estas narrativas fundamentam um campo discursivo onde sentidos são elaborados continuamente e de modo situacional desempenhando papel fundamental no processo de identificação étnica, chamado localmente de *se assumir*. Pois as identidades são sempre processos de negociação, onde o teatro e a política, a representação e a ação são elementos constituintes (Canclini, 1999, p. 176).

Estas narrativas são, finalmente, o resultado do encontro entre um conjunto de relatos fragmentários sobre o passado e a experiência da alteridade com uma práxis missionária sobre

cultura, história e identidade, tudo isso num contexto social de mudanças dramáticas nos modos de vida e condições políticas e simbólicas de existência dessas populações sertanejas.

É importante ressaltarmos também que a ação missionária é composta de dois vieses: um objetificante e outro contra-hegemônico. As narrativas são, portanto, produtos de interações múltiplas que dão sentido para as afiliações étnicas contemporâneas dos atores indígenas. Enquanto instrumentos do projeto missionário elas fazem parte da perspectiva de ação que propõe uma leitura da história a partir das classes de baixo da sociedade, onde ao mesmo tempo em que se faz a crítica da perspectiva dominante promove-se a articulação e a legitimação dos argumentos dos grupos dominados, elaborando um modelo de indígena a ser preenchido pelas pessoas e grupos que passam a *se assumir*. Pois, as identidades não são compostas por uma essência atemporal que se manifesta, mas são construções imaginárias que se realizam na narração, ato puramente humano e social que confere sentido à experiência vivida (Canclini, 1999, p. 158).

Neste modelo, além da narração, ganha destaque outro conjunto de ações: as performances rituais. Elas são vividas enquanto pólo complementar da atividade narrativa, pois os indivíduos que foram convidados a ouvir e falar, também são convidados a expressar com o corpo que dança, canta, se move e porta roupas e enfeites indígenas, a sua nova condição. Neste caso, a *performance completa uma experiência* (como nos afirma Victor Turner, 1982, p. 13-14 apud, Dawsey, 2005, p.164). E a partir daqui poderíamos entrar na discussão das representações que são veiculadas através dos rituais do Toré, Torém e outros, mas isso já é tema para outro artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Max Maranhão Piorsky. “Povos e comunidades tradicionais no Ceará”. In, PALITOT, Estevão Martins (org.). Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009. Pp. 43-60.

ALBERTI, Verena. Ouvir contar. Textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. In: Walter Benjamin (obras escolhidas). Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ª Edição. São Paulo Brasiliense. 1994

CANCLINI, Néstor García. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais na globalização. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

DAWSEY, John C. “Victor Turner e antropologia da experiência”. In Cadernos de Campo, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº13, p. 163-176, 2005.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da UNICAMP. 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Etnogênese e ‘Regime de Índio’ na Serra do Umã”. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2004.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguar na Serra das Matas. Recife: UFPE, 2007 (Dissertação de Mestrado).

LINNEKIN, Jocelyn. “Defining tradition: variations on the Hawaiian identity.” American Ethnologist. 1983.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas.” Vivência. Natal, no 28, 2005, p.145-57.

PALITOT, Estêvão M. Artífices da Alteridade: o movimento indígena na região de Crateús – Ceará. (Tese) PPGS/UFPB. João Pessoa. 2010.

PAOLIELLO, Tomás. Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja. Rio de Janeiro. ContraCapa. 2012

RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

VÍDEOS

1ª Assembléia Indígena do Ceará. Vídeo. Missão Tremembé. Fortaleza. 1994. Disponível em (<https://www.youtube.com/watch?v=kU58bYazxM>).