

De Índios 'misturados' a Índios 'regimados' *

Maria Rosário CARVALHO**

INTRODUÇÃO

O século XIX buscará completar a política de deportação e concentração de grupos indígenas iniciada na colônia (Carneiro da Cunha 1992a: 18). A Lei de Terras (Lei 601 de 18/09/1850) colaborará decisivamente com a política de confisco das terras indígenas. Dadas como extintas as aldeias dos índios que "vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada" (ib: 21), a esses só restaria, em certos casos, lotes individuais de terra.

A Constituição Republicana de 1891, em seu artigo 64, determinará a transferência, para os Estados federados, das terras devolutas, entre as quais se contavam, desde 1887, aquelas dos aldeamentos extintos (Carneiro da Cunha 1987:74). A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, ensejaria um espaço de entendimento, em que pese precário, com os Estados para a reintegração da posse dos territórios indígenas (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992: 452).

Este texto trata da ressurgência dos povos indígenas no nordeste, ou melhor, de uma pequena amostra desses povos que pretendo seja representativa. O objetivo é mostrar como eles ressurgem, timidamente a partir da década de vinte e predominantemente nos anos setenta do século XX, após serem dados como extintos ou "indistinguíveis da população nacional" (Ribeiro 1977), bem como o trajeto que realizam para recuperar a identidade indígena, e, por esse meio, os seus direitos históricos, dentre os quais a retomada dos territórios é o mais importante.

Parto do pressuposto de que, não obstante a singularidade de que se reveste cada caso particular, é possível pensar em um processo de reconstrução da indianidade concernente ao nordeste, à área etnográfica do nordeste, resultante não só dos constrangimentos históricos experimentados mas, sobretudo, do processo político contemporâneo, complexo e rico. O alargamento da comunicação entre esses vários povos e a adoção de estratégias de "reconhecimento" étnico muito semelhantes ou comuns, apoiadas, grosso modo, no mesmo conjunto de instâncias, governamentais, não-governamentais e confessionais parece terem conformado um

* Texto originalmente apresentado no GT Relações raciais no Brasil e o desenvolvimento da identidade étnica entre negros, índios e descendentes de imigrantes, XIX reunião Brasileira de Antropologia. Compõe o livro (no prelo) *Negros no mundo dos índios imagens, reflexos e alteridades*, organizado por Maria Rosário de Carvalho e Edwin Reesink.

** Professora. do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, pesquisadora do CNPq.

"modelo" de organização e cultura étnicas (Gans 1979: 3, Keefe 1992: 37) próprio a essa área etnográfica, e do qual, todos, com maior ou menor ênfase, buscam se acercar. É esse modelo que espero, aqui, atingir.

Composição étnica diversificada e mestiçagem: 'Ponta de rama'

Como já referido, a dispersão e a miscigenação das populações indígenas das missões, aldeamentos e vilas foram utilizadas como justificativas para decretar a sua extinção, não obstante tenham sido práticas introduzidas, pelo legislador, com os objetivos de tornar mais eficientes o sistema de distribuição da mão-de-obra e a liberação de terras indígenas.

A composição étnica diversificada das antigas aldeias elevadas a vilas ao tempo em que parece ter constituído um bom expediente para a consecução dos dois objetivos, pode lançar luz, hoje, à intensa comunicação e aos empréstimos, lingüísticos e rituais que se têm verificado entre determinados povos. Nem sempre é possível, contudo, com relativa precisão, determinar-se a procedência e a composição dos contingentes originalmente reunidos.

Em compensação, há certas evidências, por exemplo, para o Ceará, de reunião de índios *Cariri* e *Jucá* expelidos do interior para as vilas próximas ao litoral, bem como dos *Tremembé* com os *Potiguara* localizados em Caucaia (Barreto Filho 1992:149). Assim como, no mesmo século XIX, e após terem efetuado várias migrações na rota sertão -- São Francisco, dos *Carapotó* entre os índios *Aconan* e *Cariri*, em Porto Real do Colégio, Alagoas. Posteriormente, em 1937, Carlos Estevão (1943), em visita a Porto Real do Colégio, constatará a presença de "descendentes das tribos *Natu*, *Chocó*, *Carapotó* e, possivelmente, *Prakió* e *Nacôna* ou *Uacôna*".

Por outro lado, índios que se encontravam dispersos pelas caatingas da Serra Negra (PE), respectivamente os *Umã* e *Xocó*, na localidade de Gameleira, e os *Vouvê* e *Pipipã*, na de Jacaré, são realdeados pelo frei Vital de Frescarolo, em 1800, uma vez que as missões na Capitania de Pernambuco foram desbaratadas a partir da segunda metade do século XVIII (Sampaio 1993:2). Esse desbaratamento, por sua vez, explicaria a dispersão dos *Paratió* ou *Parakió* que Estevão encontrou, em 1937, em Alagoas, e anteriormente a essa data, ainda no século XIX, entre os *Xukuru*, de acordo com relatos de informantes *Xukuru* a Hohenthal¹ (1954)

A miscigenação de índios com indivíduos negros parece ter sido prática também freqüente no nordeste. Regionais com os quais Barreto Filho manteve contato, em Caucaia, levantaram a possibilidade dos *Tapeba* serem também descendentes de negros, da qual a cor da pele lhes parecia bom indicador (Barreto Filho

¹ Esse fato torna-se perfeitamente compreensível à luz da determinação contida em documento da primeira metade do século XIX para que os contingentes das aldeias ainda existentes na Província de Pernambuco fossem reunidos em apenas duas, a saber, Nossa Senhora

1992:179). Nas localidades consideradas tradicionais, ou de habitação quase exclusiva tapeba, estes índios se autoapreendem e são apreendidos pelos regionais como mais "puros", entre outras razões porque casam 'na família' (ib), o oposto registrando-se quando a população tapeba é residual e pulverizada.

Os índios atualmente auto-designados como *Kapinawá* (Pernambuco), ou descendentes do "povo da aldeia de Macacos", localidade situada no território por eles reivindicado como indígena, supostamente não se recordam da designação **Parakió** utilizada pelos índios da vizinhança, pelo menos até 1951, para designar aqueles oriundos de Macacos. A hipótese, admitida como mais plausível por Sampaio, de que em Macacos, à semelhança do que teve lugar em outras aldeias, tenham sido reunidas muitas e diversas etnias, em períodos distintos, o que teria contribuído para a obliteração dos etnônimos dos habitantes originais (ib:3), fica prejudicada pela referência feita acima por Estevão. Diante do que se afigura como mais provável que os atuais Kapinawá -- etnônimo que parece emergir ao final dos anos setenta do século XX -- jamais tenham adotado tal designação, nesse caso tão só utilizada por seus vizinhos Xukuru ou por regionais, tanto mais que os etnônimos **Paratió ou Parakió** denotariam o sentido, negativo, de "Índios pretos", de acordo com tradução feita por informantes de Hohenthal (ib).

Entre os Atikum (PE), que se autodenominam como povo de Atikum-Umã, prevalece o reconhecimento de que os ascendentes realizaram casamentos "com outras frações misturadas... casando mais com negro ... de fato ... então os índios do Olho d'Água do Gameleira se chama índio Volve [Vouvê] porque é mestizado. Eles são índio nestizado, com negro (...)" (Grunewald 1993:26). Vale observar que a mestiçagem no aldeamento Atikum-Umã teria feito com que seus habitantes ficassem conhecidos pela designação de "os negros da Serra do Umã" (Ferraz 1957 apud Grunewald 1993:31).

Desnecessário é lembrar que o observador externo europeu quase que em geral visualizou os índios, no nordeste, no século XIX, de uma perspectiva pessimista, acentuando a sua decadência física e cultural e o seu conformismo face à adversidade, e, portanto, ignorando a extraordinária resistência demonstrada (V. Dantas, Sampaio e Carvalho 1992: 447). Nesse sentido, é bem ilustrativa a peremptória observação de Sir Richard Burton sobre os Truká, ao desembarcar na Ilha da Assunção, no São Francisco, em 1867: "(...) Todos os velhos selvagens morreram. O que resta é uma raça mestiça, cujo cabelo encaracolado vem da África (Burton 1980:217/218 apud Batista 1991:47).

Para os índios, por outro lado, a miscigenação e suas conseqüências fenotípicas, sociais e culturais parecem ter acarretado, em larga medida, um forte sentimento de redução da indianidade comparativamente aos chamados **trancos antigos**, dos quais **seriam descendentes**. "Os Tapeba somo nós mesmo, sabe? Agora nós somo já ... **ponta de rama**, né? Agora, Tapebano mermo, conheci meu avô, meu avô Zé Zabel. (...) Esses inda

da Assunção, hoje ocupada pelos *Truká*, e Cimbres, presentemente ainda habitada pelos *Xukuru* e área vizinha aos *Kapinawá* (Carneiro da Cunha 1992b; Sampaio 1993a:3).

eram. Inda eram nação quase índio” (Barreto Filho 1992:215, ênfases adicionadas).

A reversão desse quadro constitui o grande desafio contemporâneo, quando uma conjuntura social, econômica e política favorável ensejará não só a ressurgência mas a possibilidade de transformar índios “misturados” em índios “regimados”, i.e., índios possuidores de um regime que se possa considerar como “de índio”. Vejamos como isso ocorre.

Como legitimar a identidade reivindicada: a liderança tradicional ou mítica

O primeiro passo para assegurar o "reconhecimento" é recorrer a uma liderança tradicional que ratifique a identidade reivindicada. Não raro essa liderança é mitificada.

Acilon Ciriaco da Luz, índio Truká, pertencia a uma antiga família da Ilha da Assunção e vivia sua vida como todos os outros índios quando começou a ser instado pelos **encantados**² a realizar certas ações orientadas para o “reconhecimento” da aldeia. Acilon passa a compor "toantes" diferentes, no sentido de originais, e a anunciar uma mensagem, oriunda do primeiro capitão da aldeia, que afirma serem os Truká descendentes de índios bravos e haver sido a sua aldeia "a mais rica de toda a região". Acilon passa a ser visto como consagrado pelos **encantos** e possuidor da luz, cuja evidência é o aleijão na perna, do qual era também portador o último capitão Truká, Bernardino. Daí a suposição de que este se tornara um **encanto** e "entrara em Acilon", que, por sua vez, "descobriu a aldeia", ponto ao qual voltarei pouco mais adiante.

José Alves dos Reis, o Zé "Zabel" Perna-de-Pau é tido como a última grande liderança dos Tapeba, o "último tuxaua, após cuja morte -- há pouco mais de vinte anos -- os Tapebas habitantes do local denominado Palmirim, a “aldeia”, que viviam sob a sua liderança, ter-se-iam dispersado “numa espécie de diáspora” (Barreto Filho 1992:399).

Prevalece entre os Tapeba o suposto de que os verdadeiros Tapeba seriam os descendentes de Zé Zabel Perna-de-Pau, produtos de sua união com duas irmãs (ib:457). Detentor de grande autoridade, Zé Zabel se apoiava largamente em relações constituídas através do compadrio, com índios e não-índios, e da afinidade, já que seu sogro era o antigo dono das terras do referido Palmirim (ib: 469/477-8).

Atikum, "patrono da aldeia", de quem o povo Atikum-Umã se considera descendente, era um **encanto de luz** que teria “descido”, mobilizado politicamente alguns índios e sugerido o nome da aldeia, ao passo que Umã era o nome do chefe velho (Grunewald 1993:27).

Os Kariri-Xocó (AL) acreditam que as terras a que têm direito imemorial tiveram sua posse legitimada pelo Imperador Pedro II, quando da viagem imperial à cachoeira de Paulo Afonso, em 1859. Nessa ocasião, tendo realmente aportado em Porto Real do Colégio, o imperador teria sido recebido pelo "chefe tribal"

Baltazar, com quem teria travado um diálogo³ (Mata 1989:65-6)

A tradição local registra que o termo de doação das terras, atribuído ao Imperador, teria sido obtido por três índios, em viagem, realizada a pé, a Brasília, não obstante o fato se tenha passado "há muitos tempos". De fato, porém, esta versão constitui mera apropriação, pelos *Kariri-Xocó*, dos deslocamentos efetuados pelo líder Xokó Inocêncio Pires ao Rio de Janeiro, em 1890 e 1917, na tentativa de obter o apoio das autoridades federais para reconquistar as terras usurpadas a partir de 1888, quando são postas em aforamento, sob o pretexto da inexistência de índios em Sergipe⁴ (Dantas e Dallari 1980:17).

A “descoberta da aldeia” ou o nome da ‘tribo’

Poder reportar-se a uma liderança, como vimos, parece dar sustentação histórica a uma reivindicação contemporânea por parte de grupos já desde o século XIX decretados extintos ou assimilados. A liderança, ao tempo em que permite, não importa se efetiva ou idealmente, traçar vínculos genealógicos e remeter a um passado mais pretensamente indígena, próprio dos **troncos antigos**, também funciona como um atestado da organicidade do grupo, da qual é bom testemunho a referência a um “chefe velho” ou “patrono da aldeia”. Mas, em que pese a sua relevância para o êxito do processo de "reconhecimento", faz-se necessário o preenchimento de outros requisitos, como a "descoberta da aldeia" através da veiculação do etnônimo designativo do grupo reivindicante.

Para **descobrir a aldeia**, Acilon Ciriaco da Luz teve que se valer da ajuda dos *Tuxá*, vizinhos da margem direita do São Francisco, através de uma mulher, Luizinha, provavelmente **mestra no Toré**⁵, que lhe afirmou ser condição indispensável para solicitar o amparo do marechal Rondon, então presidente do SPI, o nome da Aldeia, o nome da “tribo”. O que foi obtido graças a intenso trabalho junto aos **encantos**, nos rituais do **Toré** e do **Particular**⁶, realizado por Luizinha e um filho, na própria Ilha da Assunção, após o que os **encantos** desceram “na cabeça de três caboclas da Ilha” e revelaram o nome (Batista 1991: 94).

Acilon fez mais: foi à Águas Belas (PE) -- cidade onde estão localizados os *Fulni-ô*, único povo a preservar a língua no nordeste, o *Yaté* -- e trouxe um “caboclinho que cortou o idioma”, e, conseqüentemente, deu mais segurança ao grupo na reivindicação dos direitos sobre a terra. Comenta-se que, freqüentes vezes,

² Os encantos, encantados, mestres encantados são entidades sobrenaturais benéficas que se caracterizam sobretudo por serem vivas, isto é, não serem espíritos de mortos. Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana, após o que teriam **encantado**, deslocando-se para o **reino dos encantados** ou **reino da Jurema** (Nascimento 1993: 5).

³ O Diário do Imperador registra a visita e alude “(...) aos bastantes descendentes dos índios, de raça já bastante cruzada, trazendo alguns cocares de penas com seus arcos e frechas e de jaqueta (...)” (Pedro II 1959:111 apud Mata 1989: 67).

⁴ É interessante notar que é só após a última viagem feita ao Rio de Janeiro, em 1917 – significativamente também data de morte do “coronel” que se apropriara das terras – que Inocêncio Pires procurou abrigo em Colégio, reunindo-se aos *Kariri* (Mata 1989: 260).

⁵ **Mestras** são mulheres “entendidas” na **ciência** dos índios, através das quais os **encantos** se manifestam, em transe mediúnico (Nascimento 1993:3). O **Toré** é um ritual de possessão de ampla difusão entre os povos indígenas no nordeste. A **ciência** é “aquilo que apenas os entendidos – mestras, pajés e ajudantes de pajá – entendem” (ib.:240).

canoas repletas de índios de Rodelas, cidade onde até a construção da Barragem de Itaparica viviam os índios Tuxá, chegaram, em visita à Ilha, para a realização do Toré (Batista ib:95/102).

Estava, pois, preparado Acilon para avistar-se com o marechal Rondon, no Rio de Janeiro. Por duas vezes ele tentou: na primeira, houve um desencontro, dado que o marechal estava enlutado e recolhido ao Estado de Mato Grosso; na segunda, o impedimento foi o precário estado de saúde do próprio Acilon, combalido por uma diarreia crônica. No intervalo das duas visitas, uma comissão de cinco homens Truká teria chegado ao Rio de Janeiro e sido recebida por Rondon, que, todavia, a teria rechaçado, ao tomar conhecimento da ausência de Acilon, com quem o marechal teria mantido correspondência (Batista ib: 99). Não obstante o capital simbólico (Bourdieu 1983) de Acilon deva ter aumentado, significativamente, com esse fato, tal é a força da sua veiculação, ele não completaria sua obra, morrendo antes que a terra fosse retomada, tarefa realizada pelos sucessores.

Do mesmo modo que os Truká, os índios Atikum-Umã imputam à ciência a descoberta do etnônimo: "Foi a ciência dos índios que descobriu através dos "trabalhos" (Grunewald 1993:27).

Por outro lado, há grupos que adotaram denominações étnicas desconhecidas na literatura, como ocorreu com os já mencionados Kapinawá, os *Tingui-Botó*⁷ e *Wasu* (AL), bem como os *Pankararu* (Ba), o que provocou infundada e generalizada desconfiança por parte dos poderes públicos regional e federal, já que modestos levantamentos etnohistóricos podem ratificar a identidade proclamada (Sampaio 1986: 2-3).

Afirmei, anteriormente, que favorável conjuntura econômica, social e política teria estimulado o reaparecimento de grande número de grupos, aparentemente extintos ou imersos nas populações regionais. Mas dou-me conta de que talvez seja necessário, mesmo correndo o risco de ser excessivamente reiterativa, chamar a atenção para o fato de que a utilização de métodos brutais pelas várias Províncias contra as distintas etnias terminou por suscitar, particularmente em certos casos, uma forte resistência, justificada pelo medo, ao que deveria se lhes afigurar como uma aventura por demais imprevisível, i.e., a tentativa contemporânea de "reconhecimento".

Os casos Tapeba e Tremembé, no Ceará, constituem bons exemplos dessa resistência, como a reforçar o vigor do que Messeder denomina "ideologia do desaparecimento", e que persistiu no Estado até a década de oitenta do século vinte ⁸ (1994:40)

Um informante tremembé relatou a Messeder que o seu pai, já falecido, de numerosa família de Almofala,

⁶ Entre os **trabalhos** que competem aos **entendidos** inclui-se o **Particular**, cerimônia realizada às quartas ou sextas-feiras, no mato, em um local secreto, na **casa da ciência**, ou junto à arvoreta jurema. A sua participação é restrita aos **entendidos**.

⁷ Os *Tingui-Botó* e os *Carapotó* viveram por certo lapso de tempo em Porto Real do Colégio (Alagoas), onde estão estabelecidos os *Kariri-Xokó*, de onde retornaram, respectivamente, para fundar um novo núcleo em Olho d'Água do Meio e para as proximidades do local denominado Tingui. Os Carapotó acusam os Tingui-Botó de terem se apropriado do nome de sua terra (Sampaio 1993b: 10).

⁸ A longa persistência dessa "ideologia do desaparecimento" talvez possa ser imputada, pelo menos em parte, a ter sido o Ceará a primeira Província a negar a existência de índios identificados nas aldeias e a querer se apoderar de suas terras (Carneiro da Cunha 1992b: 21).

designação da aldeia fundada em 1702, "foi pego a laço no mato" e que hoje em dia a família "vive encostada aos ricos e não querem ser mais índio" (ib:71). Por sua vez, um tapeba assim resumiu a situação: "(...) Então eles [os Tapeba] foram expulsos. Eles foram se saindo e, por isso, os Tapeba foram se acabando. Aí, quando ouviam falar em Tapeba eles corriam, se escondiam. Chegava uma pessoa, um branco, na casa do Tapeba e perguntava "Aqui mora Tapeba?" Eles corriam mato a dentro e ia se esconder. Então é por esse negócio que eles não querem ser reconhecido como os Tapeba" (Barreto Filho 1992: 519).

Em grau maior ou menor esse tipo de atitude prevaleceu, muito generalizadamente, no nordeste, daí se poder dizer que a reassunção da identidade indígena, neste contexto, requereu certas salvaguardas, simultaneamente por parte de outros povos indígenas, social, e, ou, culturalmente próximos, e de indivíduos ou instituições nacionais, encarados (ambos os segmentos) como detentores de autoridade e outorgadores de legitimidade. É o que veremos, a seguir.

Apoio político externo

a) Indígena

O movimento Truká de reivindicação contemporânea à terra tem início em meados da década de quarenta do século XX, junto ao SPI. Muito seguramente não constitui coincidência fortuita o fato de Truká e Tuxá terem mantido regular e intensa comunicação durante as décadas de quarenta e cinquenta.

De fato, como já assinalado, os Tuxá constituem referência especialmente relevante para os Truká e são apreendidos "enquanto indivíduos privilegiados pela posse de conhecimentos mágico-religiosos que possibilitou o acesso e o controle aos encantos" (Batista 1991:125). A implantação do PI Tuxá, na década de quarenta do século XX -- mais precisamente em 1945 -- e a possibilidade que se afigurou aos Truká de refazer a trajetória política Tuxá são aspectos importantes para o entendimento das estreitas relações estabelecidas entre esses dois povos. Afinal, os dois planos, o mágico-religioso e o político, são visualizados como cruciais, pois "a tribo tem que ter um pajé descobridor dos segredos⁹ e um cacique caçador e assim os dois juntos fazem o caminho pro grupo passar (...) a ciência do índio que é o que dá a identidade dos índios" (Batista ib.:123).

Os dados disponíveis em Batista permitem concluir que os Tuxá atuaram efetivamente como seus mentores no plano ritual, a este povo devendo ser creditada a (re)introdução do **Toré** e do **Particular** entre os Truká. Como vimos, anteriormente, foi justamente no âmbito do **particular** que os nomes da Aldeia e da "tribo" foram revelados pelos **encantados**, e anunciados. A disponibilidade Tuxá, por outro lado, deve ter sido ensinada através do capitão João Gomes, com quem Acilon Ciriaco da Luz teria estreitado relações, em data provavelmente anterior a 1943 (Batista ib: 103). Para os atuais Truká, João Gomes "ensinou ["o caminho até o

⁹ A defesa do **segredo** parece recorrente no nordeste. No **segredo**, espaço de convergência da experiência religiosa com a experiência de ser índio, reside a sua presumida especificidade cultural (Nascimento 1993: 231).

marechal Rondon"] e instruiu o grupo" (ib: 125/122).

Detenhamo-nos brevemente em João Gomes. Ele constitui referência muito especial para o seu povo, uma vez que foi graças às suas sucessivas gestões junto ao governador de Pernambuco -- em cujos limites administrativos se encontrava a área indígena Tuxá -- que os Tuxá, entre 1934 e 1937, conseguem recuperar a posse do seu território tradicional, a Ilha da Viúva¹⁰ (Nasser 1988: 35). O seu prestígio é, assim, equivalente ao desfrutado por Francisco Rodelas, guerreiro que atuou do lado português contra os holandeses e obteve a patente militar de capitão, e de quem os Tuxá se consideram descendentes. Nesse sentido, João Gomes talvez possa ser visto como atualizador do papel desempenhado por Rodelas, uma espécie de herói civilizador que realiza o "reconhecimento" tuxá, mediante contatos com o SPI e o governo do Estado de Pernambuco.

Mas a influência Tuxá se exercerá também sobre os Kiriri (Ba) e os Atikum-Umã. No primeiro destes casos, graças à iniciativa de Lázaro Gonzaga de Souza, que, eleito cacique em 1972, empreende uma série de ações políticas -- viagens para conhecimento da máquina estatal; relação com outros povos indígenas; e adoção do **Toré** - com o objetivo de unificar e revitalizar etnicamente os Kiriri. Desse modo, com a ajuda do PI -- estabelecido desde 1949 -- que fornece o transporte, Souza organiza uma caravana de mais de cem índios e se dirige para a aldeia Tuxá. O pretexto aparente era a realização de um jogo de futebol mas a intenção inequívoca era participar do Toré tuxá, ou melhor, "resgatá-lo". Para o que contará também com o incentivo e a disponibilidade desses índios, que fazem deslocar dois tuxás para a AI Kiriri, que aí permanecerão o tempo requerido pela (re) aprendizagem do ritual (Brasileiro 1992: 34).

O caso dos Atikum-Umã não é muito diferente. Era começo dos anos quarenta e todos estavam muito desalentados com as pressões a que eram constantemente submetidos pelos regionais: cultivos invadidos pelo gado dos fazendeiros e recolhimento de impostos sobre uso do solo, por parte da prefeitura de Floresta (Alagoas). A passeio em Rodelas, o atikum Manuel Bezerra, ao se queixar dessas pressões, ouve dos Tuxá que como "remanescentes de índio" também tinham direito à criação de uma área indígena. Reforço adicional será dado por um índio kambiawá (Pernambuco), que, sabedor dos fatos, retruca: "primo, aqui não é conhecido que é de índio? Então procure os direitos que o governo tá dando" (Grunewald 1993: 24). Uma comissão é formada e se dirige à AI Pankararu (Pernambuco), em busca do endereço do inspetor do SPI Raimundo Dantas Carneiro. Este promete "comunicar ao Rio de Janeiro" e recomenda-lhes organizar os índios "a produção prá dançar o Toré". "Fracos de Toré", os Atikum não vacilam: chamam alguns tuxás para lhes ensinar: "Vieram deixar tudo certo no serviço dos índios. Ficaram morando aqui uns tempos" (ib: 25). Tiveram êxito, pois, em 1949, é criada a AI Atikum.

É interessante observar que a tradição oral Atikum-Umã, ao registrar esse fato, reelabora-o, atribuindo a

¹⁰ Dessa Ilha serão, mais uma vez, compulsoriamente deslocados, na década de oitenta do século XX, devido à construção da Barragem de Itaparica.

ajuda Tuxá a uma relação de aliança constituída entre Atikum, “patrono espiritual da aldeia” ou “encanto de luz”, e uma índia tuxá (ib).

Já a relação estabelecida entre os atuais Kapinawá, “os índios de Macacos” anteriormente referidos, e os seus vizinhos Kambiwá é inusitada. Por ocasião do “levantamento da aldeia Kambiwá”, na década de sessenta do século XX, esses índios andaram procurando um documento que lhes assegurasse as terras. O que motivou um deles, desaldeado e envolvido com corretagens na região, a copiar um documento que lhe passou pelas mãos, em um cartório. Ao constatarem que ele não lhes seria útil, tanto mais que não sabiam onde ficava “Macacos”, área sobre a qual tratava o documento, os Kapinawá deixam-no sob a guarda do então pajé do grupo. Passa-se o tempo. Nos anos setenta, durante a construção da BR-110, que atravessa a aldeia Kambiwá, índios Kapinawá tomaram conhecimento mais estreito com os Kambiwá e da existência do “documento de Macacos”. Agravados os problemas de terra Kapinawá, esses foram em busca dos depositários do documento, o já referido pajé e outra liderança indígena. Deslocados para Mina Grande -- o núcleo principal da área indígena -- os dois estimulam a prática regular do Toré e orientam-lhes como proceder para “levantar a aldeia” e reivindicar os direitos junto à FUNAI. Em troca, tornaram-se os primeiros cacique e pajé dos Kapinawá (Sampaio 1993: 4).

Finalmente, para evitar alongamentos, vejamos sobre qual plano se dão as relações entre os Fulni-ô e os Kariri-Xocó. Conforme as fontes, essas seriam antigas, estreitas e reciprocamente cultivadas: enquanto os primeiros até hoje freqüentam o **Ouricuri**¹¹ dos Kariri-Xocó, estes eram tidos por Estevão Pinto, em 1956, como os únicos que podiam participar do segredo dos Fulni-ô (Mata 1989:195). No plano lingüístico, a influência também se faz sentir, só que sob hegemonia Fulni-ô: ao visitar o PI Kariri-Xocó, logo após a sua fundação, Meader, pesquisador do Summer Institute of Linguistics (1978: 20 apud Mata ib:199), recolheu do suposto único falante indígena, o pajé, 24 termos, alguns dos quais de provável origem Fulni-ô.

b) não-idígena

Os vários processos de reconhecimento levados a cabo no nordeste parecem ilustrar, conjuntamente, um movimento de ressurgência étnica só inteligível através da interveniência decisiva de atores -- indivíduos e instituições -- externos ao grupo étnico e parte da etnia dominante, que, em determinadas situações, emergem como os desencadeadores, ou atualizadores históricos, do sentimento de alteridade reivindicado e como os artífices da mobilização pelo reconhecimento externo dessa alteridade revivificada, da qual decorrem direitos.

A sensação de perplexidade manifestada por certos índios face aos resultados positivos dessa mobilização parece-me, nesse sentido, eloqüente:

¹¹ O **Ouricuri** constitui um ciclo ritual que, entre os *Fulni-ô*, se estende por cerca de três meses. É vedado à participação de não-índios e mesmo à maioria dos índios (Nascimento 1993: 132).

"Eu nunca pensei na minha vida que ia istorá essa bomba aqui. Cuma foi que nasceu essa conversa q' aqui tinha índio Tapeba? Eu sabia que as terra era dos índio, que os mais véio diziam. Mas eles nunca chagaro a isplíca prá ninguém. Cuma era, cuma tinha acontecido, cuma. tinha sido. Não. Dizia que essas terra era dos índios. Mas como, daonde que começou que ninguém sabe. Ninguém podia saber de nada. Daí, aí agora quando o pessoal vem perguntar a gente: "Cadê os Tapeba? De onde começou?", quem é que sabe dizer nada?! Se ninguém... Nunca foi dito a gente, explicado cumo é. Quem sabia nunca disse" (homem tapeba, 39 anos. Barreto Filho 1992: 510).

A FUNAI, as entidades confessionais e as não-governamentais e não-confessionais destacam-se nesse trabalho de mobilização. No Estado do Ceará, por exemplo, a Arquidiocese de Fortaleza foi a grande instituição promotora do "reconhecimento", criando as condições, no plano interno, para a reversão daquele sentimento negativo compartilhado pelos Tapeba e Tremembé, e buscando, no âmbito externo, reintegrá-los nos seus direitos históricos, notadamente a posse da terra. Barreto Filho chega a afirmar que a Arquidiocese, "ao engendrar uma luta coletiva pela supressão das relações de forças simbólicas, ofere[ceu] um passado para os Tapebas se reconhecerem como sujeitos de direitos inalienáveis" (ib:594).

A construção desse passado Tapeba está, de certo modo, resumida em um conjunto de sentenças, que, dispostas em cartazes, compõem um texto produzido pela equipe arquidiocesana, nos anos oitenta. Exibidos em exposições e mostras públicas, no decorrer da mobilização Tapeba, os vários cartazes eram "explicados" pelos índios. O conjunto busca traduzir, para o mundo externo e muito seguramente para os próprios índios, a história Tapeba, através daqueles eventos que devem ter sido considerados os mais significativos pela equipe. A suposta história Tapeba é, assim, condensada em uma seqüência linear protagonizada, cronologicamente, por militares portugueses/missionários jesuítas; fazendeiros brancos poderosos/índios, jesuítas; Diretório Geral de Índios/FUNAI; FUNAI/Índios. A mensagem principal veiculada é a relação estreita entre a persistência da "nação Tapeba" e a demarcação das terras. Complementarmente, põe-se, ao nível de reflexão orientada para os próprios índios, a necessidade de "união e organização (...) e de trabalho com a FUNAI" e de um "plano de conscientização dos outros Tapeba" (Barreto Filho s.d: 31-3).

Um conjunto de bens, de relevante valor simbólico e material, foi adquirido, tendo em vista aqueles objetivos: construção de casas de alvenaria e cisternas; de um grupo escolar; instalação de pontos de ônibus nas proximidades de duas áreas, sinalizadores de trânsito e redutores de velocidade, bem como a extensão da iluminação pública para as localidades de concentração tapeba; realização do vídeo Tapeba -- **Resgate e Memória de uma Tribo**; institucionalização do dia 03 de outubro como o Dia do Tapeba, assinalando, assim, a morte (ocorrida em 1984) de um genro de Zé Zabel Perna-de-Pau tido como o "último chefe indígena" (Barreto Filho 1992: 591-5).

A presença, quase simultânea, dos missionários e da FUNAI entre os Tremembé alterou a organização

das lideranças, na área litorânea, até então concentrada no ritual. A partir de meados da década de oitenta, o cacique intensifica sua participação em reuniões e encontros e passa a representar, mais intensamente, a sua coletividade. Os indivíduos que aí se identificam como Tremembé estão, ou aglutinados em torno ao **Torém**, ou já organizados, similarmente aos que moram no local denominado Varjota, área interior, em comunidade eclesial de base. Já na área São José/Capim Açú houve um refluxo na afirmação da identidade Tremembé (Messeder 1994: 101).

O fato de ter sido organizada como comunidade eclesial de base determinou a estratégia de mobilização do grupo da Varjota contra a empresa agro-industrial DUCOCO, proprietária, desde 1980, de duas grandes fazendas vizinhas à área, ou seja, como uma comunidade de fé, com o suporte da Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra, não tendo sido evocada, no início, a identidade Tremembé. Ao obter, não obstante em caráter liminar, a concessão de uma inédita usucapião coletiva, a Varjota se tornou o símbolo de organização para todas as demais áreas (ib: 116/118).

As variadas ações políticas desenvolvidas alcançaram, como seria de esperar, resultados igualmente distintos. Enquanto os Tremembé localizados na praia distinguem-se dos habitantes da Varjota, por estarem estes últimos organizados em comunidades eclesiais de base, ligados ao movimento sindical, e boa parte da sua população ser descendente de famílias oriundas de área externa à Almofala, portanto, "não pertencentes à "tradição" de Almofala", aqueles localizados no interior concebem a luta política necessariamente mediada por um órgão federal e consideram que o controle sobre o ritual é o que lhes assegura preeminência sobre os demais (ib: 147/152/162).

De todo modo, há consenso entre as lideranças indígenas de que a sua "consciência" foi despertada pelo trabalho missionário. "A gente era uma coisa e no vê da gente a gente nunca era aquilo. Mas depois que foi apontado foi que a gente foi descobrir qual era nossa indescendência, como era a nossa convivência, como era a nossa cultura, aquilo que nós fazia antigamente e já tinha até esquecido (...) Mas sim aí que a gente só descobre as coisa se tiver quem abra os olhos da gente, amostre aquilo, né? Pois é! (homem tremembé. ib: 119).

Messeder refere a uma competição entre organizações pelo "apoio legítimo às populações dominadas". No caso Tremembé, compreendendo a Comissão de Assessoria à Pastoral da Terra, que se identificou com o tipo de organização existente na Varjota e se movimentou contra as tentativas do INCRA de individualizar os lotes nas áreas de Reforma Agrária; este órgão federal, que, por sua vez, reduziu o espaço de atuação dos agentes pastorais; a FUNAI, a quem coube a realização do primeiro levantamento sobre a situação dos Tremembé; o PETI, do Museu Nacional da UFRJ, desde 1989 realizando pesquisas no Ceará, e incumbido de elaborar laudo antropológico por solicitação da Procuradoria Geral da República (Messeder 1994: 143/147/155).

É a FUNAI, contudo, quem detém efetivo e formal poder sobre todos esses povos indígenas, na medida

em que é sua a prerrogativa de reconhecê-los como tal. Nos casos aqui examinados, parece evidente que o pré-requisito fundamental para o reconhecimento é dominar a "tradição indígena", cujo núcleo por excelência é o ritual, do que parecem também muito conscientes os índios.

Bom exemplo do que afirmo é o dos Kambiwá, moradores da Serra Negra (PE), de onde são, pela última vez, expulsos em 1937. Trinta anos depois, uma carta assinada por "lideranças indígenas Kambiwá" e dirigida à superintendência regional da FUNAI reivindica o acesso à Serra Negra para fins rituais. Como, à época, estava estabelecida na área uma reserva biológica, sob a jurisdição do IBDF, e em face do caráter secreto do ritual, desde 1937 não realizado, eles justificam a necessidade de retirada dos fiscais desse órgão (Barbosa 1991: 29). Não consegui saber a resposta da FUNAI mas posso afirmar que quatro anos depois dessa aparentemente insólita reivindicação é inaugurado, no local conhecido como Baixa da Índia Alexandra, o "Posto Modelo da FUNAI" (ib: 35-6).

Anteriormente mencionei a viagem que um grupo de índios Atikum-Umã fez à Recife, no início da década de quarenta, em busca do inspetor regional do SPI, a quem apresentou seus reclamos e ouviu a recomendações de organizar "a produção pra dançar o Toré, que ele ia mandar um fiscal fiscalizar" (Grunewald 1993:25). A promessa foi cumprida: algum tempo depois chegava à serra do Umã comissão composta pelo inspetor Tubal, o mesmo que posteriormente verificaria a autenticidade do Toré Truká, e por um índio tuxá, à época chefe do PI do mesmo nome. Após os Atikum dançarem e cantarem durante três dias e três noites, a comissão deu-se por satisfeita e procedeu à indicação de um cacique e um pajé (ib). Na mesma década de quarenta, o PI seria estabelecido.

Em entrevista a Grunewald, Dantas Carneiro, o inspetor regional, declarou já saber da existência ali de índios, "todos misturados", mas que considerava o Toré "a conscientização de que eles eram índios" e que "tinham que saber aqueles passos da dança do índio". O parâmetro que adotou neste, e em outros casos, para proceder à verificação, foi o Toré dos índios Fulni-ô, "o primitivo", "o verdadeiro Toré" (ib:27).

É em atenção, portanto, ao peso que percebem ser conferido à "tradição" que esses povos indígenas tão pressurosamente costumam "representar o Toré"¹² para o visitante ilustre. "Nós dancemo **Toré de buzo** pro Ministro, com tanga, arco, flecha, para fazer a nossa representação. Pro Ministro saber que nós somos índios e temos nosso ritual, nossa tradição" (índio Kariri-xocó apud Mata ib: 280).

O processo de reconhecimento empreendido parece, desse modo, implicar no convencimento, ao agente externo, de que se é índio, o que, por extensão, parece requerer a acentuação de presumidos traços culturais que propiciem o reconhecimento, que distingam o índio do que não o é. Por outro lado, esse "efeito demonstrativo" tende a engendrar, no âmbito das relações internas, um sentimento de grupo, que dá suporte à mobilização

¹² Os Kariri-Xocó denominam **Toré de búzios** a um Toré que precede o **Ouricuri** mas que, ao contrário deste, não é secreto, e ao qual se referem como "representação" (Mata 1989: 205).

política. Um sobrinho do líder truká Acilon Ciriaco da Luz, em depoimento a Batista, parece aludir a esse movimento dialético quando afirma "que o seu tio mandava dançar [o Toré] porque desta forma ele estaria contribuindo para se obter a terra e os direitos (Batista 1991:152). Por sua vez, os Truká, ao representarem o Toré para o inspetor Tubal, em 1947, e este, ao confirmar a sua condição de “remanescentes indígenas”, evidenciam ter o "sentido do jogo", i.e., "o senso da necessidade imanente do jogo" (Bourdieu 1990: 82).

A radicalização da identidade étnica

Completado o período formativo do movimento, e, conseqüentemente, das lideranças indígenas, ou mesmo ao longo deste, parece haver espaço propício para uma certa radicalização do movimento, no plano interno, o que, via de regra, ao tempo em que corre o risco de cristalizá-lo, enseja a emergência de facções e coalizões (Boissevain 1977, 1974). É o momento em que, aceites como índios, ou melhor, “remanescentes indígenas”, eles exacerbam a necessidade de observância ao “regime” indígena, de modo a afastar as marcas da mistura, e, simultaneamente, concentrar os recursos, em geral escassos.

Assim é que, entre os Tuxá, famílias provenientes de um local fora da área indígena, cujos membros são majoritariamente negros, têm a sua indianidade sistematicamente negada por parte dos residentes na Terra Indígena, que os denominam “negro de pé duro” numa clara alusão à sua inabilidade para dançar o Toré (Martins e Messeder 1989: 44).

Entre os Kiriri, uma série de medidas de caráter repressivo vinham, desde a eleição de Lázaro Gonzaga de Souza, crescentemente sendo introduzidas -- a participação obrigatória em roças comunitárias "gerais" e “locais”, cujo processo produtivo é inteiramente controlado pelos conselheiros dos vários núcleos que compõem a TI, como critério de pertencimento ao grupo étnico; incisiva campanha contra a síndrome de dependência ao álcool; atribuição de conotação negativa às práticas de caráter doméstico de incorporação xamanística, eventualmente associadas a aspectos de tradição africana. Neste último caso, a determinação era a subsunção dos guias pré-existentes aos guias do Toré, de forma a poder demonstrar costumes diferentes, próprios de índios (Brasileiro 1992:36-8).

O **coador**, termo usado para designar a exclusão daqueles que supostamente não compartilhavam dos ideais comunitários, e, conseqüentemente, não tinham o “o nome na lista”, seja por não trabalharem nas roças comunitárias, o mais freqüente, seja por não aliarem os guias particulares aos guias do Toré, provocou a expulsão de significativo número de indivíduos (ib: 104). Neste último caso, eram referidas como “coisa de negro” as práticas rituais não convergentes com o Toré (Nascimento 1994:266-7).

A divisão do grupo em duas facções, o que tem lugar na década de oitenta, e cujo aparente móvel foi a disputa ritual, dada a impossibilidade de se escolher, consensualmente, um único pajé para todos os núcleos,

tem gerado distanciamento progressivo entre as duas facções, mediante interdição tácita de intercassamentos, atividades de lazer, relações de amizade e cooperação econômica (Brasileiro 1992). Nos últimos anos, a distância recrudescer e as partes litigantes têm apelado, em variadas ocasiões, para a mediação externa.

Do mesmo modo, não obstante possuíssem vários “trabalhos ocultos” ou “torés privados”, cujo conteúdo Grunewald afirma muito se assemelhar ao catimbó (1993:41), os Atikum negavam veementemente a sua presença na Terra Indígena, conotando-os negativamente e relacionando-os ao feitiço (ib.). Seus praticantes eram excluídos do “regime de índio”, na medida em que “nem quis participar ... das nossas tradições nem aceitar os nossos costumes, ficou como civilizado. (...) ficou fora da nossa ... do nosso regime de índio (...)” (Grunewald ib: 44). A disputa sobre os recursos burocrático-administrativos ocasionaria, também aí, faccionalismo.

A supervalorização dos "costumes indígenas" pode ser vista, pois, como uma estratégia de índios comumente considerados “misturados” que se transformaram, mediante elaborado processo político, em índios “regimados”, notadamente “regimados” no Toré (ib:55). É mais ou menos isso que suponho querer dizer o cacique Kariri à Mata (1989: 149-50), ao tentar opor, com certa dificuldade, uma distinção entre o que denomina índio selvagem e índio civilizado, e ao se incluir, aparentemente, na fronteira.

“(...) Porque somos civilizados e temos que continuar a prática dos selvagens. Porque os índios que perderam os costumes, não têm nada. Tem que ter uma cerimôniazinha, os costumes de antiga data. Nós somos civilizados, nascemos no seio dos civilizados mas temos nossos costumes”.

Bibliografia Referida

BARBOSA, W. de D. 1991 *Os índios Kambivá de Pernambuco: Arte e Identidade étnica*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFRJ.

BARRETO FILHO, H.T. 1992 *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional - UFRJ.

BATISTA, M.R.Rangel 1991 *De caboclos de Assunção a índios Truká*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional - UFRJ.

BRASILEIRO, S 1992 “A Organização Política e o Processo Faccional no povo indígena Kiriri”. Digit: Relatório Bolsa Aperfeiçoamento CNPq.

BOISSEVAIN, J 1974 *Friends of Friends: Networks, Manipulations and Coalitions*. New York: St. Matins'Press.

1977. "Of Men and Marbles: Notes towards a reconsideration of faccionalism" In SILVERMAN, M & SALISBURY, F *A House divided? Anthropological Studies of Faccionalism*. Inst. of

Social and Economic Research: Univ. of Toronto Press.

BOURDIEU, P 1983. "A Economia das Trocas Linguísticas" IN Renato ORTIZ (org.) *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática.

1990 "Das Regras às Estratégias", *Coisas Ditas*. S. Paulo: Brasiliense.

CARNEIRO da CUNHA, M (org) 1987. *Os direitos do índio, ensaios e documentos*. S.Paulo: Brasiliense: Comissão Pró-Índio de S.Paulo.

1992a. "Introdução" IN *História dos Índios no Brasil*. S.Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras.

1992b. "Prólogo" In CARNEIRO da CUNHA, M (org) *Legislação Indigenista no século XIX: Uma compilação*. S.Paul: EDUSP: Comissão Pró-Índio de S. Paulo.

DANTAS, B; SAMPAIO, J. A; CARVALHO, M. R. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro Um Esboço Histórico" IN CARNEIRO da CUNHA, M (org.) *História dos índios no Brasil*. S.Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras.

GANS, H.J. 1979. "Symbolic Ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", *America Ethnic and Racial Studies*, vol. 2 (1).

GRUNEWALD, R.A. 1993. *'Regime de Índio' e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional -UFRJ.

HOHENTHAL JR, D 1954. "Notes on the Shucuru Indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brazil" *Revista do Museu Paulista*. N.S. VIII, S.Paulo.

KAHN, V.S. "The role of the culture of dominance in structuring the experience of ethnics minorities" CH HUSBAND (org) *Race in Britain*. Engalnd.

KEEF, S 1992. "Ethnic Identity: the domain of perceptions of and attachment to ethnic groups an cultures" *Human Organization*, vol. 51(10).

MATA, V.C. 1989. *A Semente da Terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional - UFRJ.

MARTINS, M.A.& MESSEDER,M.L. "Projeto Salvamento Arqueológico Itaparica do S.Francisco", Relatório Final, Vol. II. Salvador- Ba: UFBA.

MESSEDER, M.L. 1994. *Etnicidade e Diálogo Político: A Emergência dos Tremembé*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA.

NASCIMENTO, M.T.S. 1993. *O TRONCO DA JUREMA* Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA.

NASSER, N. e NASSER,E.C.M. 1988. "Os Tuxá - incorporação a história", *Revista Cultura* No. 1 O Índio na Bahia, Salvador: Fundação Cultural do Estado.

- PEDRO II, Imperador do Brasil. 1959. *Diário de Viagem ao Norte do Brasil*. Salvador: Universidade da Bahia.
- RIBEIRO, D. 1977. *Os Índios e a Civilização*, 2^a. edição. Petrópolis: Vozes.
- .SAINT-ADOLPHE, E. 1945. *Dicionário, Geographico, Histórico e descritivo do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: IGHB.
- SAMPAIO, J.A.L. 1993a. “Notas sobre o Kapinawá”. Salvador, dat.
- 1993b “Comentários e sugestões ao Atlas das Terras Indígenas do Nordeste”. Salvador, dat.