

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

“Os índios da Serra do Arapuá”

Identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco



CAROLINE FARIAS LEAL MENDONÇA

RECIFE

2003

CAROLINE FARIAS LEAL MENDONÇA

“Os índios da Serra do Arapuá”
Identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco

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

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.

RECIFE

2003

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

M539i Mendonça, Caroline Farias Leal.
"Os índios da Serra do Arapauá" : identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco / Caroline Farias Leal Mendonça. – 2003.
113 f. : il. ; 30cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2003.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Índios – Identidade étnica. 3. Propriedade territorial. 4. Territorialidade humana. I. Mendonça, Caroline Farias Leal (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2016-13)

CRÉDITOS

Fotos da capa: Caroline Leal

Da esquerda para a direita:
João Miguel, Pedro Leite, Senhora e Pedro Limeira

CAROLINE FARIAS LEAL MENDONÇA

“Os índios da Serra do Arapuá”

Identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

APROVADA: 16/04/2003

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. Renato Athias - Universidade Federal de Pernambuco (Orientador)

Profº Dr. Bartolomeu Figueirôa - Universidade Federal de Pernambuco (Examinador interno)

Profº Dr. Rodrigo de Azeredo Grunewald - Universidade Federal de Campina Grande
(Examinador Externo)

DEDICATÓRIA

Aos índios da Serra do Arapuá pela retomada cotidiana da sua identidade étnica, que apesar das adversidades nos tem dado prova de que a resistência indígena e as formas de lutas são muito mais amplas e eficazes do que supomos. O modo como vocês imprimem um ciclo de história e sabedoria no território por vocês ocupado tradicionalmente – a Serra do Arapuá – somado ao acolhimento afetuoso, a confiança e o respeito ao meu trabalho, me deu forças para superar os desafios e concluir esta etapa. Desejo que este possa contribuir de alguma forma para a conquista de seus direitos.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus que assim como no êxodo, ansiava para todos uma terra livre e justa, continua a nos dizer: Diga ao povo que avance! (Êxodo 14,15)

Aos meus pais, Nelma e Antonio, e irmãos Kiko e Bebel por todo amor, apoio, incentivo e suporte que sempre me dedicaram.

Aos povos indígenas em Pernambuco que tanto me ensinam e contribuem para o meu aprendizado não só profissional, mas, sobretudo pessoal, na esperança de um novo projeto de sociedade.

Ao Centro de Cultura Luiz Freire que é mais do que um espaço do exercício profissional, mas é também o local onde se compartilha utopias e lutas para a construção de um país mais justo, pluriétnico e inclusivo. Obrigada por garantir as condições necessárias para a realização deste mestrado.

Aos colegas do CIMI por todas as contribuições à minha prática indigenista.

Aos colaboradores(as) da pesquisa: A Geninho e Elizabeth, Ari e Luciete, Sr. João e Sra, Geni, que deram todo o apoio necessário à pesquisa de campo durante o período que estive em Carnaubeira da Penha, dispondo de tempo, amizade, hospitalidade e solidariedade.

Ao professor Edson Silva que tem contribuído na minha formação indigenista e acadêmica, através da sua disponibilidade e importantes pesquisas sobre a história dos povos indígenas no Nordeste.

Ao professor Renato Athias, meu orientador que apostou nesse trabalho desde o início, contribuindo e incentivando meu exercício acadêmico.

À Vânia Fialho que, dispondo sempre de seu tempo, contribuiu substancialmente no exercício do olhar antropológico, acompanhando cada momento da elaboração desta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e aos amigos do mestrado que participaram desse percurso acadêmico.

À banca examinadora que se dispôs a contribuir para a consolidação desse trabalho e especialmente pela solidariedade e crença de que era possível, a despeito dos imprevistos, seguir em frente.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado trata de um estudo sobre os processos de construção e afirmação da identidade étnica de um grupo que se autodenomina indígena, espoliado do seu território e inserido num contexto regional marcado pela concentração de terras por famílias que historicamente dominam o cenário político na macrorregião do Sertão do São Francisco e também pela presença do plantio e tráfico da maconha. Estes índios estão localizados na Serra do Arapuá, município de Carnaubeira da Penha, há aproximadamente 500 quilômetros de Recife. Os “índios da Serra do Arapuá”, como chamamos esse grupo étnico para efeito deste estudo, possuem uma relação histórica e de parentesco com os Atikum-Umã (Carnaubeira da Penha) permeada por conflitos e instabilidades expressos nas políticas de aliança, no período do reconhecimento da aldeia Atikum na década de 1940 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). E, de ruptura, no período da delimitação e demarcação do território indígena pela Fundação Nacional do Índio (Funai) na década de 1990, que se restringiu à Serra Umã. A análise desse estudo se debruça sobre os mecanismos acionados pelos índios da Serra do Arapuá para a manutenção das *fronteiras* que os distinguem de seus vizinhos e legitima o direito ao território por eles ocupado tradicionalmente, no qual resistem trabalhando com rezeiros e mantendo vivas suas expressões culturais como a dança do Toré. A pesquisa antropológica realizada possibilitou compreender como o grupo da Serra do Arapuá (re)constrói sua organização sociopolítica, reelabora sua cultura e ressignifica seus valores e signos, considerando os processos de emergência étnica e territorialização vividos no grupo indígena Atikum e o contexto intersocietário no qual estão inseridos.

Palavras-chave: indígenas, território, conflito, identidade, processo de territorialização.

RESUMEN

Esta disertación es un estudio de los procesos de construcción y afirmación de la identidad étnica de un grupo que se hace llamar indígenas, despojado de su territorio y insertado en un contexto regional marcado por la concentración de tierra por las familias que dominan la escena histórica política en la macro-región del Sertão do São Francisco y también mediante la plantación de tráfico presencia y marihuana. Estos indígenas se encuentran en la Serra do Arapuá, municipio Carnaubeira da Penha, hay aproximadamente 500 kilómetros de Recife. El "indios de la Sierra Arapuá", como lo llamamos este grupo étnico a los efectos de este estudio, tienen una relación histórica y de afinidad con el Atikum-Umã (Carnaubeira da Penha) marcada por el conflictos e inestabilidades expresadas en la política de alianzas, el período de reconocimiento de la Atikum pueblo en la década de 1940 por el Servicio de Protección a los Indios (SPI). Y, del rotura en el período de la delimitación y demarcación de las tierras indígenas por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en la década de 1990, que fue restringida a la Sierra Umã. El análisis de este estudio se centra en los mecanismos desencadenados por los indios de la Sierra Arapuá para mantener las *fronteras* que los distinguen de sus vecinos y legitima el derecho de lo territorio que han ocupado tradicionalmente, en los que se resisten a trabajar como agricultores del alquiler y mantener sus expresiones culturales vivas como la danza Toré. La investigación antropológica realizada nos permite comprender cómo el grupo de la Sierra Arapuá reconstruye su organización socio-política, vuelve a trabajar su cultura y replantea sus valores y signos, teniendo en cuenta los procesos de etnogénesis y territorialización experimentados en grupo indígena Atikum y el contexto intersocietário en la que se insertan.

Palabras clave: indígenas, territorio, conflicto, identidad, proceso del territorialización.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa Povos Indígenas em Pernambuco	11
Figura 2: Mapa Povoamento Riacho do Pajeú e Navio	39
Figura 3: Carnaubeira da Penha e municípios vizinhos	53
Figura 4: Localização Serra do Arapuá	54
Figura 5: Núcleos Populacionais Serra do Arapuá	56
Figura 6: Fragmentos arqueológicos em pedra	58
Figura 7: Fragmentos arqueológicos em pedra	58
Figura 8: Fragmentos arqueológicos em cerâmica	58
Figura 9: Fragmentos arqueológicos em cerâmica	58
Figura 10: Fragmentos arqueológicos em cerâmica	58
Figura 11: Fragmentos arqueológicos em cerâmica	58
Figura 12: Genealogia histórica e ritual	74
Figura 13: Croqui ocupação Cacaria	77
Figura 14: Croqui ocupação Enjeitado	81
Figura 15: Locais Sagrados	95

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Ciclo anual das atividades econômicas	84
--	----

LISTA DE SIGLAS

APEJE	Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
CCLF	Centro de Cultura Luiz Freire.
CIMI	Conselho Indigenista Missionário.
DSEI	Distrito Sanitário Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PIN	Posto Indígena.
PINEB	Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste
PPGAS	Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas.
SPI	Serviço de Proteção ao Índio.
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro

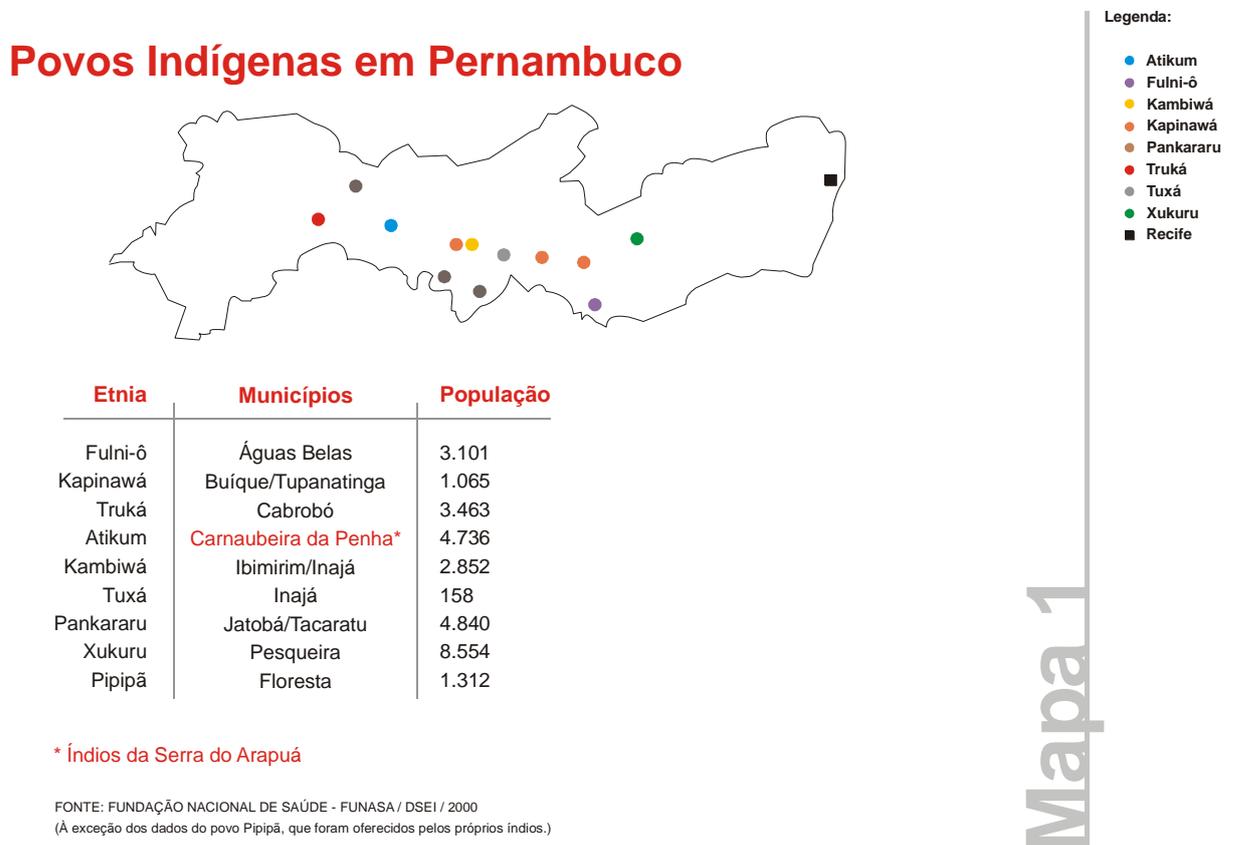
SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPITULO 1	19
1. Identidade étnica, território e conflito sob o olhar antropológico	20
1.1 Identidade étnica	20
1.2 Território	27
1.3 Conflito	33
CAPÍTULO 2	36
2. (Re)construção histórica dos povos indígenas do sertão pernambucano	36
2.1 Emergência Étnica e Territorialização – Os índios no Vale do Pajeú no Período Colonial	37
2.2 Os percursos da etnicidade nas Serras Uma e Arapuá	42
CAPÍTULO 3	52
3. Os índios da Serra do Arapuá: que povo é esse?	53
3.1 Contexto	53
3.2 Denominação	59
3.3 Situação Sociolinguística	61
3.4 Universo Místico e Religioso	65
3.5 Organização Política	72
3.6 Organização Social e Parentesco	75
3.7 Aspectos Econômicos e Subsistência	84
CAPÍTULO 4	87
4. A Dinâmica da Etnicidade na Serra do Arapuá	88
Considerações Finais	102
Referências	108

INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado trata de um estudo sobre os processos de construção e afirmação da identidade étnica de um grupo não reconhecido oficialmente pelo Estado, que se autodenomina indígena e está inserido num contexto regional bastante complexo do ponto de vista político. Estes índios estão localizados na Serra do Arapuá, município de Carnaubeira da Penha, há aproximadamente 500 quilômetros de Recife (Fig. 1).

Figura 1 – Mapa 1 Povos Indígenas em Pernambuco



Os índios da Serra do Arapuá, como passaremos a chamar este grupo étnico, possuem uma relação histórica e de parentesco com o grupo Atikum-Umã¹ (Carnaubeira da Penha). Tal relação é permeada por conflitos e instabilidades, expressos por políticas de alianças no período da emergência do povo Atikum, na década de 1940, e de ruptura no período da delimitação e demarcação do território indígena pelo órgão oficial, na década de 1990, que se restringiu à Serra Umã.

A análise se debruça sobre os mecanismos acionados pelos índios da Serra do Arapuá para a manutenção das *fronteiras* que os distinguem de seus vizinhos, considerando os processos de etnogênese e territorialização vividos no povo indígena Atikum (GRÜNEWALD, 1993) e o contexto intersocietário no qual estão inseridos. Pretendeu-se compreender, através da pesquisa participante e da história oral, o que determina as relações de pertencimento – ou não – a um determinado grupo, e como o grupo que foi excluído, no caso o da Serra do Arapuá, (re)constrói sua organização sociopolítica, reelabora sua cultura e ressignifica seus valores e signos.

O contato inicial com os Atikum foi em 1999, através da minha inserção como educadora no Projeto Escola de Índios, realizado pelo Centro de Cultura Luiz Freire, o qual me possibilitou participar do cotidiano desses indígenas, de seus rituais, e vivenciar seus costumes, tradições, conflitos de âmbito interno ao grupo e outros provocados por fatores externos. Através do contato mensal com esse povo, passei a conhecer a dimensão do seu território tradicional, compreendido por meio da história oral por várias outras serras circunvizinhas que ficaram fora da demarcação oficial realizada pela Funai na década de 1990, a exemplo do Brejo do Gama e a Serra do Arapuá.

Durante esse período, despertou-me o interesse em compreender a relação entre os Atikum e os *caboclos* habitantes da Serra do Arapuá, pois “aparentemente apontava” para um conflito entre esses dois grupos. Assim, comecei uma investigação destas relações que me pareceram peculiares.

Entre fins de 1999 e meados de 2000, visitei a Serra do Arapuá com o objetivo de contactar pessoas e visitar lugares que permitiriam compreender essas relações interétnicas. A primeira visita foi na companhia de Luciete, professora na Serra Umã, e Ari, ambos moradores na cidade de Carnaubeira da Penha, mas nascidos na Serra do Arapuá. Não se identificam como índios, mas possuem estreitas relações com os moradores da localidade. Fizeram-se de guia e levaram-me ao sítio Lagoa, conhecido na região por abrigar um terreiro

¹ Sobre os Atikum ver GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. ‘Regime de Índio’ e faccionalismo: os Atikum da Serra Umã. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ, 1993.

antigo de Toré, que teria sido desativado após a morte de D. Amélia Cacheado, responsável pelo local.

No sítio Lagoa, seus familiares guardaram as vestimentas utilizadas nos rituais: o cruzeiro, o recipiente da jurema e as imagens de santo que compõem o cenário ritualístico semelhante aos utilizados pelos Atikum nos terreiros da Serra Umã. Em uma conversa informal com moradores e parentes de D. Amélia, percebi um certo constrangimento em se auto-identificarem como índios, mas afirmaram que sim, eram *caboclos* e não se referiram a nenhum etnônimo específico. As visitas seguintes foram ao sítio Enjeitado e à Serra da Cacaria. No primeiro, fui em companhia de Sr. Antonio Amanso, liderança Atikum da aldeia Jacaré, localizada na Serra Umã. O sítio Enjeitado é todo habitado pela família Amanso, que teve papel importante no *levantamento da aldeia*² Atikum-Umã, ou seja, no reconhecimento oficial pelo SPI na década de 1940. A relação de parentesco aí identificada despertou-me o interesse em compreender a relação entre os moradores das serras Umã e Arapuá.

Por último, fui conhecer a Serra da Cacaria, citada pelos velhos da Serra Umã como “local antigo de caboclo” e muito conhecida na região pelo sítio arqueológico³ de artefatos em pedra e cerâmica, como pelo Toré de Sr. Pedro Limeira. Algumas pessoas do Enjeitado fizeram questão de me acompanhar “para evitar mau entendimento” com os Limeira, o que aparentemente apontou para uma disputa entre as duas comunidades. Sr. Pedro Limeira é uma das pessoas mais antigas na região e muito respeitado entre os índios da Serra do Arapuá por ter participado do *levantamento da aldeia* Atikum ao dançar o Toré para os agentes do SPI e por manter em atividade os *trabalhos de caboclo*⁴ na Serra da Cacaria.

Sr. Pedro Limeira e sua esposa D. Emília, sabendo antecipadamente da minha visita, organizaram um Toré, onde participaram pessoas de vários locais da Serra do Arapuá. Pelo difícil acesso, não foi possível permanecer durante todo o ritual, apenas o suficiente para identificar algumas semelhanças com o ritual Atikum-Umã. As diferenças e os conflitos vivenciados entre os dois grupos tornaram-se objeto de interesse, quando definido um projeto de pesquisa um ano depois.

Nessas ocasiões não havia preocupação, na coleta de dados, com o rigor científico, apenas o interesse em aprofundar o conhecimento acerca da realidade na qual estava inserida como indigenista e de estabelecer novos contatos na região. Por isso, os registros feitos restringiram-se a conversas informais, com uma certa orientação para o aspecto da identidade

² Expressão utilizada pelos indígenas para explicar o processo de emergência étnica.

³ Este sítio não é reconhecido pelo IPHAN.

⁴ Expressão utilizada pelos indígenas em referência aos ritos religiosos que compreende o Toré e a bebida Jurema, que serão explicados mais detalhadamente nos capítulos adiante.

étnica e da relação com os Atikum-Umã. Contudo, a observação e percepção daquela realidade, somada a algumas anotações, foram os recursos utilizados, o que posteriormente contribuiu substancialmente para a elaboração do projeto de pesquisa no campo do saber antropológico, pois como afirma Cardoso de Oliveira (2000), o olhar, o ouvir e o escrever, como atos cognitivos que são, constituem-se como etapas estratégicas na produção do conhecimento antropológico.

Assim, o projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco teve como objetivo compreender a construção da identidade étnica dos índios da Serra do Arapuá, a partir da descrição e análise dos processos históricos, políticos e identitários do grupo, considerando o campo intersocietário no qual estão inseridos. A partir de então, deu-se início às definições do quadro teórico e à coleta de dados.

A Pesquisa

A pesquisa sobre os índios na Serra do Arapuá ocorreu em duas etapas: a primeira consistiu em pesquisa bibliográfica e arquivística e a segunda em pesquisa de campo.

Pesquisa Bibliográfica

A princípio desejava encontrar registros oficiais sobre a ocupação indígena na Serra do Arapuá, mas durante a pesquisa de campo redirecionei o objeto de investigação, a partir do levantamento da história oral. Como não era objetivo utilizar quaisquer dados oficiais para “comprovar” uma descendência indígena com qualquer outro grupo, tampouco legitimar a história oral a partir de conexões precisas com os registros oficiais, não me detive neste tipo de investigação. Mas, considerando que não há nenhuma pesquisa sobre este grupo social, avalei ser pertinente à pesquisa de mestrado buscar dados para a compreensão da complexidade da ocupação da região em que hoje se encontram, pois trata-se de um contexto muito opressor para os indígenas. Assim, priorizei centrar na análise etno-histórica acerca do fluxo constante dos povos indígenas nos sertões do Pajeú e São Francisco como consequência dos interesses da Coroa Portuguesa, representada pela Casa da Torre comandada pelos D’Ávila. Além disso, mapear a ocupação das famílias da oligarquia local, ditas “tradicionais” e que possuem propriedades na Serra do Arapuá como forma de retratar o contexto de dominação presente na região estudada.

Para a realização desta etapa, foi selecionado o material já publicado no campo da história dos índios no Nordeste, da história das cidades circunvizinhas (Floresta, Carnaubeira, Salgueiro e Mirandiba), do Arquivo Público Estadual de Pernambuco e do setor de documentação da Funai e da Funasa (Polo Carnaubeira da Penha)

Por fim, a metodologia utilizada possibilitou que esta experiência antropológica me levasse ao alcance dos objetivos propostos no projeto de pesquisa, sobretudo pelo fato de ter submetido a pesquisa bibliográfica aos dados vistos e ouvidos em campo, o que foi fundamental para a compreensão de um dos conceitos presentes na minha análise –*contexto intersocietário* –, no qual os índios da Serra do Arapuá estabelecem as fronteiras da sua identidade étnica.

Pesquisa de Campo

A primeira visita foi à Serra da Cacaria e durou três dias, no período de 12 a 17 de julho de 2002. Havia sido articulada com antecedência por telefone e Dora, filha de Sr. Pedro Limeira, residente no município de Floresta, me aguardava para irmos no meio de transporte mais comum na região: o caminhão que transporta as pessoas dos sítios à feira na cidade.

Desde os primeiros instantes já foi possível identificar o grau de expectativa do grupo em relação à minha presença e à disputa pelo domínio da história. Enquanto esperávamos a saída do transporte, fui procurada por algumas pessoas da Serra do Arapuá, primeiro pelo Sr. José de Olimpio (cunhado e aliado de Sr. Limeira), em seguida pelo Sr. Manoel Cacheado (sobrinho de Amélia Cacheado), residente em Floresta, com fortes vínculos na Serra, e trabalha na feira, vendendo todo tipo de ervas. Conciliar os interesses da pesquisadora em investigar a intimidade do grupo com os interesses dos interlocutores foi um desafio constante. Todavia, como explica Cardoso de Oliveira (2000, p.26), apoiado em Geertz, “poder-se-ia entender toda etnografia – ou sociografia, se preferirem – não apenas como tecnicamente difícil, uma vez que colocamos vidas alheias em ‘nossos’ textos, mas, sobretudo, por esse trabalho ser “moral, política e epistemologicamente delicado”.

Ao chegar à Serra do Arapuá, Sr. Pedro Limeira já estava esperando com sua família. Era fim de tarde e até o anoitecer foi o momento de ser visitada pelos poucos moradores da Cacaria e já compartilhar com o Sr Limeira minhas pretensões. A dormida é cedo, pois não há energia elétrica e o lampião não trabalha muito para economizar gás.

No segundo dia, já estávamos à espera de mais gente, pois o senhor Pedro Limeira organizara um Toré que contava com a presença de muitas pessoas dos diversos sítios, entre

eles, Lagoa e Enjeitado. Quando chegaram à casa os principais representantes dos sítios, coloquei para o grupo o motivo da minha visita, a intenção da pesquisa, seus objetivos, procurando deixar claro que não se tratava de um projeto que visava algum tipo de retorno econômico ou serviços públicos, mas tinha um caráter científico e que eu esperava que esta produção do conhecimento pudesse ser útil para o grupo.

No diálogo o grupo explicitou expectativas e dúvidas, sendo a principal questão se tratava-se de um trabalho vindo da Funai para discutir a questão da terra. Pude perceber que há certo temor em tratar dessa questão, uma vez que o contexto político-fundiário da região é muito grave, seja pelo tráfico de drogas, seja pelo poder das famílias tradicionais de Floresta, maiores proprietários de terra na Serra do Arapuá, e dos quais os índios são empregados e arrendatários.

Esclarecido o papel da universidade e os procedimentos da pesquisa, todos se disponibilizaram a dar apoio e afirmaram o interesse no trabalho, uma vez que os outros grupos já tinham sido estudados por antropólogos e eles não, segundo relataram. Percebi então que a presença de uma antropóloga na área confere um certo *status* para o grupo. Foi preciso também realizar um acordo, pois apesar da ansiedade do grupo em relação a minha presença e vice-versa, era importante “alguns cuidados”, e ter, à medida do possível, discrição em relação à pesquisa. O Toré organizado possibilitou conhecer muita gente, perceber a dinâmica e possíveis dificuldades – estruturais e políticas – a serem confrontadas no campo.

A segunda ida à área foi no período de 29 de julho a 15 de agosto de 2002. Nessa segunda viagem, fiz um roteiro diferente, passando primeiro por Carnaubeira da Penha, em seguida pela Serra Umã e por último à Serra do Arapuá, sendo a Cacaria o último sítio visitado. Desta forma, tive maior liberdade para realizar as entrevistas com os diversos atores separadamente, sem o risco da “fiscalização” de um grupo em relação ao outro. Nesta etapa realizei todas as entrevistas planejadas e foram feitos registros fotográficos. Foi possível levantar os dados para uma descrição mais densa da Serra do Arapuá, observar o dia-a-dia no Enjeitado e na Cacaria, visitar os demais sítios da serra, locais sagrados, terreiros antigos de Toré, ouvir os não-índios da região, enfim, apreender o possível daquela realidade num curto período de campo.

Durante a segunda estadia no campo, não participei de nenhum Toré, pois eles atraem muitas pessoas da região e as especulações sobre um *levantamento de aldeia* na Serra do Arapuá já causava preocupações entre os índios. Como citado anteriormente, alguns proprietários de terra já estavam preocupados com a presença de uma antropóloga na área, por significar um possível reconhecimento do território indígena. As conversas eram propagadas

nos carros da feira, e os Limeira foram questionados sobre o objetivo “da minha presença em sua casa.” A discussão sobre o direito à terra foi muito suscitada durante as nossas conversas, mas, no discurso os índios da Serra do Arapuá, não reconhecem o território como sendo deles, o que só pôde ser compreendido ao fim da pesquisa e explicado nos capítulos adiante.

Em relação ao planejamento proposto, só não foi possível um contato mais próximo no sítio Lagoa. O fato de Sr. Manoel Cacheado, que foi a pessoa da minha referência, passar a maior parte do tempo em Floresta por viver do trabalho na cidade, dificultou a articulação para uma estadia mais duradoura naquela área. No entanto, foi possível concluir o levantamento de algumas informações por contato telefônico e conversas com os sítios visitados, uma vez que existe articulação entre eles.

Para atender as exigências postas pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, ficou concluída a pesquisa de campo durante essa visita em agosto de 2002. O desejo, como pesquisadora, era o de dedicar mais tempo, porém, como tenho aprendido na minha recente formação em antropologia,

se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar [...] é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, pp 31-32)

A Dissertação

Esta etnografia esta organizada da seguinte forma: introdução, seguida de quatro capítulos, encerrando com as considerações finais. O primeiro, intitulado “Identidade Étnica, Território e Conflito sob o olhar antropológico”, formula as bases teóricas sobre as quais recaem as noções que norteiam a problematização deste estudo. Busca-se nele centrar a análise das categorias numa abordagem antropológica, sendo para mim um exercício importante já que minha formação de origem é no curso de Serviço Social. No capítulo segundo, “Reconstrução histórica dos povos indígenas no sertão de Pernambuco”, busca-se dar visibilidade à formação histórica do campo intersocietário da região estudada, seguida da contextualização dos processos de emergência étnica e territorialização vivenciados pelos povos indígenas no estado de Pernambuco, focalizando os casos Atikum e índios do Arapuá.

O capítulo terceiro, intitulado “Os índios da Serra do Arapuá, quem é esse povo?” realiza uma descrição da vida deste povo, focando os aspectos da organização social, política e religiosa. Nesta seção, o objetivo foi identificar as características socioculturais do grupo e a percepção que têm de si mesmos em relação ao “outro”. No quarto e último capítulo, é apresentada uma análise da construção identitária do grupo face a uma dinâmica social na qual estes índios empreendem uma série de estratégias para a manutenção da sua identidade. Observa-se as dinâmicas identitárias através de movimentos circunstanciais com o povo indígena Atikum Umã, que denomino políticas de alianças e de ruptura. Por fim, nas considerações finais, busco problematizar as várias relações que envolvem o grupo estudado, incorporando a presença do Estado através das políticas indigenistas e as tensões decorrentes da disputa por recursos historicamente negados.

Capítulo 1

1. Identidade Étnica, Território e Conflito sob o olhar antropológico

A expressão “índios da Serra do Arapuá” utilizada por mim para efeito deste estudo, longe de ser uma tentativa de criar qualquer nomenclatura para o grupo estudado, retrata uma opção política e teórica consciente (ou que se pretende) das conseqüências que este enunciado pode provocar. Primeiro, porque afirma uma identidade indígena, pois é assim que o grupo estudado se auto identifica, segundo, porque demarca um território – a Serra do Arapuá –, que é o espaço físico e simbólico de ocupação tradicional e de representação identitária do grupo. E, por último, sendo uma expressão aparentemente genérica, não faz referência a nenhum etnônimo (e não poderia), pois esta é a “pedra de toque” de um processo dinâmico que envolve uma relação, ora harmônica, ora desarmônica, com os Atikum-Umã e a sociedade envolvente. Desta forma, “Identidade Étnica”, “Território” e “Conflito”, são palavras-chave nesta dissertação, a partir das quais incidem outras noções que se interseccionam nos ajudando a compreender o grupo em questão.

1.1 Identidade Étnica

Por não corresponder às representações estereotipadas do índio exótico a identidade étnica dos indígenas situados na região Nordeste é permanentemente questionada pela sociedade envolvente. Isto porque, em se tratando dos povos indígenas, há uma exigência tácita de uma cultura cristalizada no passado, porém

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p.99).

Apesar de tais questionamentos se aplicarem com ênfase aos povos no Nordeste, a falta de informação, aliada ao racismo contra os povos indígenas, faz com que discursos de

deslegitimação da identidade indígena se manifestem também contra povos das demais regiões, como explica Carneiro da Cunha (1987, p. 104):

O verdadeiro problema, no entanto, não me parece estar aí [numa realidade já dada de antemão]. É que a ideia de legitimação supõe que, numa sociedade de classes, as ideias legitimadoras beneficiem interesses de classe. Isto pode dar conta de culturas de resistência que enfatizam diferenças culturais como formas de protesto.

A negação dos direitos dos povos indígenas é uma consequência da utilização indevida de critérios raciais e culturais como definidores de identidade, associados aos interesses fundiários da classe dominante nos territórios indígenas. Portanto, ao estudar um grupo étnico situado neste contexto, interessa refletir sobre a noção de identidade étnica, enfatizando sua dimensão política e social (coletiva) sem deixar de considerar as implicações com o quadro institucional que as envolve⁵.

Como afirma Cardoso de Oliveira, “a identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social” (1976, p. 4). Na categoria de grupos sociais, o foco deste estudo recai sobre os grupos étnicos. Na primeira metade do século XIX, Max Weber os definiu como:

Aqueles grupos humanos que em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (1994, p. 270)⁶.

Ao destacar a importância do *habitus* e da crença numa procedência comum em detrimento da herança transmitida pela hereditariedade, Weber acentua o caráter social e político que constitui os grupos étnicos. Nesta perspectiva, Barth explica:

⁵ Segundo Arruti (1999, p. 232), o processo de identificação étnica deve levar em conta o ‘quadro institucional’, entendido como o “ordenamento jurídico, policial, de recursos, etc. que passa a regular o contexto das interações” para além das condições ecológicas e demográficas destacadas por Barth [1969] em *Grupos étnicos e suas fronteiras*.

⁶ A partir da noção de Weber, encontramos outras definições muito semelhantes, a exemplo de A. D. Smith [1992] citado por Poutignat (1998:83) “A. D. Smith retoma o termo francês “ethnia” para designar ‘um grupo social cujos membros compartilham um sentimento de origem comum, reivindicam uma história e um destino comuns e distintivos, possuem uma ou várias características distintivas e sentem um senso de originalidade e de solidariedade coletivas’ ”.

Ao se focar aquilo que é *socialmente* efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social (...) Nesse sentido organizacional quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e caracterizar os outros, passam a formar grupos étnicos” (BARTH, 2000, pp. 31-32)

A auto-identificação étnica no caso refere-se a um sentido da alteridade individual e coletiva, uma percepção constituída por elementos subjetivos e objetivamente elaborados nas interações sociais que nos conduz a refletir sob a noção de ‘identidade contrastiva’ desenvolvida por Cardoso de Oliveira:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente” (1976, p. 5. Grifos do autor).

Com efeito, se a contrastividade implica num confronto com outras identidades, é no contato com todos os agentes – ou atores sociais – presentes no campo de relações, entendido aqui como *contexto intersocietário* (OLIVEIRA, 1999), que os povos indígenas criam estratégias de manutenção da sua identidade étnica, reelaborando constantemente seus saberes e práticas sócio-organizativas, tal como explica Oliveira:

Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (*boundaries*) seriam construídos – e sempre situacionalmente – pelos próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos (recuperando assim a definição weberiana de "comunidades étnicas" – vide Weber 1983) [...]. Creio, no entanto, que é importante refletir mais detidamente sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação (Williams 1989). (OLIVEIRA, 1999, pp. 20-21)

Posto isto, poderíamos nos questionar que significado tem para os índios da Serra do Arapuá a manutenção dessa identidade. Indo mais além, a quem interessa revelar essa identidade. Para essa resposta, podemos refletir a partir da seguinte proposição:

Ao invés de encarar um homem como um membro de grupos e complexos institucionais passivamente obediente às suas normas e pressões, é importante tentar considera-lo como um empreendedor que tenta manipular normas e relações sociais para seu proveito próprio, social e psicológico (BOISSEVAIN, 1987, p. 201)

Nesta perspectiva, os grupos étnicos podem ser apreendidos como resultantes de suas ações racionais com ênfase no aspecto político, “porque o político define-se antes de mais nada pelo confronto dos interesses e pela competição” (BALANDIER, 1987, p.30). A ação dos indivíduos voltada para a formação desses grupos deve ser compreendida “não apenas sob o aspecto dos princípios que regem sua organização, mas também em função das práticas, das estratégias e das manipulações que elas provocam” (idem, p. 14).

Como afirma Lévi Strauss (1993), são as consequências da ‘carga dinâmica’ da situação colonial que também levou a constituição de um contexto bastante heterogêneo na Serra do Arapuá, e possibilita a visualização da etnicidade dos índios do Arapuá, uma vez que, toda identidade étnica opera com par de oposições, ela não se firma isoladamente.

A Serra é habitada por segmentos da população regional que não se auto-atribuem etnicamente como indígenas e os indígenas que se auto-atribuem de “caboco”. A apreensão das relações intersocietárias nesse campo é um tanto complexa e as fronteiras apresentam-se com certa fluidez. Colocada desse modo, a noção de campo é entendida como Bourdieu a define:

A noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar – ou orientar – todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades” (BOURDIEU, 1989, p. 27).

Intersocietário é o conjunto de relações que dimanam deste campo e sob o qual os índios da Serra do Arapuá estabelecem as suas fronteiras (e movimentos de trocas, compadrio, etc.). Para não incorrer no erro de acreditar que o isolamento geográfico e social esteja na base da diversidade étnica como explicou Barth (2000), o conjunto mais amplo do sistema

social que envolve o grupo estudado é um ponto de partida para compreendermos a sua etnicidade.

Para efeito de análise, busquei abstrair alguns indicadores da posição social⁷ e econômica que identificam os diversos atores presentes neste “campo” a partir da qual estabelecem relações. São eles: fazendeiros pertencentes às famílias tradicionais da região que utilizam a mão-de-obra local e exercem um poder político; agentes do narcotráfico que exercem um poder bélico; pequenos proprietários, com os quais os índios têm relações mais próximas, e os trabalhadores rurais que arrendam para subsistência, com situação econômica semelhante aos índios.

Por certo, tais distinções não estão somente no campo das relações políticas e econômicas, pois “os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças ‘objetivas’ mas unicamente aqueles que os próprios atores consideram como significativos” (BARTH apud POUTIGNAT, 1998, p. 11). Assim, a dicotomia “nós” / “outros” só é possível porque entre eles existem *fronteiras* (BARTH, 2000) mantidas e determinadas por fatores socialmente relevantes para o grupo étnico interessado.

Então, como identificar os fatores acionados pelos índios da Serra do Arapuá? Ora, se até aqui compreendemos que os grupos étnicos são formações sociais, parto da premissa que, “as fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente *fronteiras sociais*, ainda que possam ter contrapartida territorial” (BARTH, 2000, pp.33-34. Grifo meu). Estas últimas entendidas como sendo os elementos concretos (políticos) e abstratos (simbólicos) manipulados situacionalmente pelos índios da Serra do Arapuá para garantir a sua permanência e distintividade em relação à sociedade envolvente,

Nessa perspectiva, a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de ‘traços culturais’ [...] ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir [...] instigando o pesquisador a se questionar como, por meio de mudanças sociais, políticas e culturais de sua história, os grupos étnicos conseguem manter os limites que os distinguem dos outros” (BARTH, 2000, p.12).

⁷ Por não ser interesse deste estudo aprofundar a análise das relações intersocietárias a partir de uma teoria sociológica das classes sociais, específicas das relações capitalistas, propus a substituição da categoria “classes” pelo termo “posição”. Contudo, cabe salientar que a *posição* que os grupos ocupam na Serra do Arapuá não deixa de ser um dos critérios de formação de classes: “chamaram-se classes grupos de homens que se distinguem pelo lugar que ocupam num sistema historicamente definido de produção social, por sua relação (na maioria das vezes fixada ou consagrada pela lei) com os meios de produção, por seu papel na organização social do trabalho e , conseqüentemente, pelos meios que têm para obter a parte da riqueza social de que dispõem e o tamanho desta. As classes são grupos de homens, dos quais um pode apropriar-se do trabalho de outro, em virtude da posição diferente que ocupam num regime determinado da economia social” (LÊNIN apud STAVENHAGEN, 1974, p. 150)

No caso estudado, a identidade étnica acionada pelo grupo da Serra do Arapuá para distingui-los de seus vizinhos é a indígena. Mesmo sendo um termo decorrente do paradigma etnocêntrico e homogeneizador da colônia⁸, o que importa na atualidade é o significado dado por esses povos e as conseqüências políticas e econômicas dele decorrentes. Ao ser incorporada pelo Estado, passa a ter uma natureza político-administrativa com status jurídico, o que significa uma relação de direitos e deveres diferenciados com o Estado; e desta forma o índio passa a ser um segmento específico dentro da sociedade envolvente.

Uma vez expropriados de um recurso básico – a terra – e inseridos numa política nacional de Estado mínimo sem pleno acesso às políticas sociais básicas, superar os preconceitos e perseguições da sociedade envolvente e afirmar uma identidade indígena parece ser uma boa estratégia. Nesse sentido, a etnicidade gira em torno de sua *utilidade*, que Grunewald – apoiado em GLAZER & MOYNIHAN [1976] –, afirma ser decorrente da forma desigual com que os grupos participam no conjunto da sociedade e que,

os conflitos existem justamente em decorrência dessas desigualdades e a eficácia estratégica (princípio organizador) nas formas de luta representadas pelos conflitos étnicos seria a própria Etnicidade [...] como já apontou Epstein (1978), a etnicidade não deve ser vista só pela via do interesse – o que é ver o *comportamento étnico* só pelo lado racional [...]. Existe também, segundo esse autor, um comportamento cognitivo (e afetivo) enraizado no inconsciente dos atores sociais. A etnicidade, assim, deveria ser vista mais como um somatório de aspectos: político, econômico, afetivo, etc. (GRUNEWALD, 1993, pp 57-58).

Por fim, acrescentemos o aspecto simbólico que complementa a dinamicidade do processo de identificação étnica na Serra do Arapuá. Uma vez que “a cooperação dos membros para a manutenção das fronteiras é uma condição necessária da etnicidade” (POUTIGNAT, 1998, p.11), os símbolos passam a ser, “os instrumentos por excelência da <integração social>” (BOURDIEU, 1989, p. 10). Se o que se trata é de uma identidade grupal, a melhor forma para se pensar a dimensão do simbólico neste estudo, é através das noções elaboradas por Leach (1980) sobre *simbolismo público e privado*. Nos deteremos a compreender a significação dos símbolos que agem como uma propriedade pública, pois como afirma o autor, os símbolos públicos são aqueles que dizem respeito aos indivíduos que agem enquanto membros de grupos, numa relação que os liga uns aos outros no interior de um campo social mais largo.

⁸ Tal paradigma negava a grande diversidade étnica dos povos que habitavam o Brasil há cinco séculos, atribuindo a estes, denominações genéricas como a de ‘índio’ (MEDEIROS,2000).

O simbólico toma forma de estratégia para manutenção das fronteiras. Expostos ao autoritarismo e à repressão dos que detêm o “poder concreto”, os indígenas passam a exercer o que Bourdieu (1989, p.8) veio a denominar de *Poder Simbólico*, sendo este um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.

Em relação aos povos indígenas que habitam a região Nordeste do país, como é o caso dos Atikum e os índios da Serra do Arapuá, estes sempre tiveram sua identidade étnica negada pelo fato de não corresponderem ao estereótipo do índio genérico como dito na introdução, que seria o indivíduo exótico, nu, selvagem e isolado da sociedade envolvente. Nesse sentido, as movimentações e lutas empreendidas por esses grupos quanto à terra e assistência durante o século XX, especialmente a partir das décadas de 1970 e 1980, no advento da redemocratização do país e a Constituinte, os tornam objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região (OLIVEIRA, 1999).

As primeiras pesquisas etnográficas desenvolvidas sobre os povos indígenas da região, foram realizadas pelo Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste (PINEB)⁹ através do Projeto Levantamento de Terras Indígenas no Estado da Bahia. Em seguida, destaque para o avanço nas pesquisas de interesse nos fenômenos étnicos na região Nordeste, entre os anos de 1988 a 1996, empreendidas pelo projeto “Fronteiras étnicas, território e tradição cultural” coordenado pelo professor João Pacheco no PPGAS/Museu Nacional/RJ. Assim como as pesquisas realizadas nos últimos dez anos nos Programas de Pós-Graduação das Universidades no Nordeste, como a UFPE, UFPB, UFC.

Segundo João Pacheco, deu-se uma primeira tentativa de definição dos ‘índios do Nordeste’,

como uma unidade, isto é, um ‘conjunto étnico e histórico’ integrado pelos ‘diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII (DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO, 1992, p. 433 citado por OLIVEIRA, 1999, p. 16).

Nas palavras de José Augusto Laranjeiras (1986), encontramos uma análise descritiva dos processos de construção identitária e organização política distinta dos povos na região:

Pretendo aqui caracterizar os indígenas na região como uma unidade etnográfica e política historicamente constituída, tomando nessa perspectiva o conjunto de práticas políticas e culturais nas formas variáveis em que se

⁹ Coordenado pelos professores Pedro Agostinho da Silva e Maria Rosário G. de Carvalho/UFBA.

apresentam em cada caso específico [...] Também no plano interno ocorrem mudanças sensíveis. Já me referi ao "esforço de organização política", o qual se traduz sobretudo pela redefinição e valorização de funções como as de "cacique" e "pajé" e dos "conselhos tribais", e por um maior controle dos grupos sobre os seus próprios limites, pressionando a definição de indivíduos e segmentos em situações étnicas limítrofes ou pouco definidas³⁹, estimulando as alianças internas entre os grupos de família através, por exemplo, dos mutirões e roças comunitárias, e desencorajando fortemente os velhos laços de parceria econômica e social, como o compadrio, com setores da sociedade regional, especialmente aqueles política e economicamente dominantes. Todos esses processos transparecem no plano religioso em práticas rituais coletivas e regulares, caracterizadas pela incorporação pelos "mestres", ou outros especialistas socialmente definidos, de entidades sobrenaturais, os "encantados", que frequentemente podem também ser definidos como ancestrais (LARANJEIRAS, 1986, s/p).

Trata-se de uma realidade sócio-histórica em que os índios no Nordeste sempre foram confundidos com a massa da população pobre, desprovidos do acesso à terra. E, para tratar da temática indígena, torna-se inevitável abordar a questão da terra; primeiro, porque é um meio básico de produção e depois por ser o sustentáculo da identidade étnica (OLIVEIRA, 1999). Tendo visto algumas noções acerca da identidade, passemos agora para o segundo tema-chave deste trabalho, no qual as noções acima referidas se projetam: território.

1.2 Território

A noção de território concentra em si vários domínios: o geográfico, o político, o simbólico, todos eles compondo uma teia de significações no plano do concreto, que é o plano da representação identitária expressa na forma como os indivíduos ou grupos se apropriam do território e estabelecem relações com o Estado-nação.

Como observou Zilá Mesquita (1995, p.81), apoiada em Pinchemel, “são os valores territoriais que de fato definem as naturezas de territórios que os homens instauram”. No Brasil a questão territorial implica numa divisão de forças políticas e econômicas com base na concentração fundiária, que representa o pensamento capitalista dominante. Contudo, quando se trata dos grupos étnicos, outros valores de cunho mais subjetivo sobressaem com base na sua experiência histórica e na sua cosmovisão.

Tais valores, a meu ver, estão calcados na importância da relação entre o homem e o espaço-lugar, da capacidade que têm os seres humanos de atribuir significados. Assim, cabe refletir a noção de território como sendo a base na qual os grupos sociais exprimem sua territorialidade

O território é o que é próximo; é o mais próximo de nós. É o que nos liga ao mundo. Tem a ver com a proximidade tal como existe no espaço concreto, mas não se fixa a ordens de grandeza para estabelecer a sua dimensão ou o seu perímetro. É o espaço que tem significação individual e social. Por isso ele se estende até onde vai a territorialidade. Esta é aqui entendida como projeção de nossa identidade sobre o território (MESQUITA, 1995, p. 83).

O espaço, é outro tema complexo na antropologia relacionado ao território. Desperta para a necessidade dessa aproximação conceitual com a chamada “antropologia do espaço”, considerando a necessidade de fundamentação de alguns elementos que estão presentes no conceito de territorialidade. As formulações neste campo da antropologia discute tanto o espaço pensado como uma representação e uma realidade material por Durkheim, até às heterotopias em Foucault, os “não lugares” em Marc Augé até a proposta de desterritorialização em Appadurai. Sem deixar de destacar as conceituações vinculadas às teorias do movimento e da transformação em Simmel e do espaço enquanto produto social contrapondo-se radicalmente a hipótese Durkheimiana de correspondência direta entre o social e espacial (SILVANO, 2001).

Já na antropologia política, Balandier (1987), ao fazer uma análise do domínio do político, mostra que há algum tempo a antropologia se debruça sobre a noção de território. Destaca as contribuições de alguns antropólogos, a exemplo de Henry Maine e Lewis Morgan, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, para os quais, de uma maneira geral, o território é apreendido como sendo uma unidade política ou espaço que suporta uma comunidade política. Apresentam o quadro territorial como um dos elementos que definem a organização política das sociedades.

A noção de território aparece na teoria antropológica articulada à noção de territorialidade, conforme explica Paul Little:

A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território”. [...] Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas

particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. (LITTLE, 2002, pp. 3-4)

Quando os próprios grupos são os definidores do seu território, vemos aí um movimento deflagrado pela consciência apreendida num conjunto de impulsos internos de posse, poder, liberdade e autonomia e estímulos externos que os ligam ao mundo (MESQUITA, 1995). A capacidade com que os grupos trabalham esses impulsos é expressa no que a autora denomina de *consciência territorial*: “entendida como a consciência do lugar (...) é o *locus* onde se forjam os projetos de vida individuais” (idem, p.89). Pensando nos povos indígenas, eu acrescentaria ‘os projetos de vida coletivos’. Neste sentido, é importante acrescentar o conceito de cosmografia de Paul Little,

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia, definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p.4)

No caso do povo indígena estudado, a capacidade do grupo de apropriar-se de sua territorialidade para reivindicar a posse legal do seu território esbarra tanto na violência do contexto local como nas suas expectativas tutelares e assistencialistas com relação ao governo federal. Isto, no entanto, não significa estágio de letargia constante, ignorância ou despolarização desses índios, pois a própria consciência do território, seja ela concreta ou abstrata, aliada aos conflitos com os Atikum-Umã, já evidencia a clareza de um projeto coletivo que pode vir a ser deflagrado a qualquer instante, a exemplo do que ocorreu com muitos povos num movimento de emergência étnica (ou etnogênese)¹⁰ e territorialização no século XX.

¹⁰ Segundo João Pacheco de Oliveira, “etnogênese” refere-se a um termo empregado por Gerald Sider [1976], no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. [...] Pode ser interpretado como um processo que abrange tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas (1999, pp. 18 e 28). Já V. Tuner, apoiado em Nisbet [1969], chama a nossa atenção para as metáforas ligadas à ciência natural: “a família natureza é cognata com a família dos ‘gens’, gerar (generate), genital (genital), geral (general), gênero (gender/genus), genérico (generic) [...] todos esses termos têm referência imediata ao mundo orgânico para o ciclo de vida das plantas e organismos [...] mesmo ainda que elas puxem nossa atenção para algumas propriedades importantes da existência social, elas podem e bloqueiam nossa percepção das outras” (TUNER, 1974, pp. 24-25. Tradução minha).

O controle e acesso aos recursos naturais só é possível nos casos em que se tem deflagrado um processo de territorialização, pois segundo definição de João Pacheco é quando um grupo étnico se constitui politicamente enquanto tal e institui normas internas e estratégias de resistência para assegurar um território físico que garanta sua sobrevivência física e cultural. Caso contrário, este território permanece de posse dos antagonistas do grupo, geralmente de setores das elites locais. Ele define esse processo como:

a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Tal como identificado por Oliveira (1999), a territorialização esteve presente em três etapas distintas do indigenismo no Nordeste. O primeiro processo com finalidade protecionista, gerado pelas missões religiosas entre os séculos XVII e XVIII, agrupando diversas etnias num mesmo espaço físico, no intento de “protegê-las” dos principais empreendimentos da colônia; o segundo com características anti-assimilacionista, na primeira metade do século XX; foi o período em que o SPI implantou Postos Indígenas em diversas áreas no Nordeste, impondo determinadas instituições como legitimadoras de uma identidade indígena como a dança do Toré e uma representação política pela figura do cacique e pajé; e o terceiro movimento, nos anos 1970 e 1980, expresso pelos povos indígenas não reconhecidos pelo Estado e nem descritos na literatura etnológica, os quais passaram a ser chamados de “novas etnias” ou “índios emergentes”.

Os três movimentos descritos serão o fio condutor para a compreensão do conflito entre os índios da Serra do Arapuá e os Atikum-Umã, pois é justamente nesse cenário que se delineia a trama que chamo de “política de alianças e ruptura”, bem como a constituição do contexto intersocietário no qual estão inseridos. Outro ponto importante a ser considerado é que

“o processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de índios do Nordeste” (OLIVEIRA, 1999,p.26)

É justamente nesta atualização pelos indígenas que tentaremos compreender, nos capítulos dois e três, quais os fatores socialmente relevantes neste processo para o povo Atikum que operam para o não reconhecimento dos índios da Serra do Arapuá como

pertencentes ao mesmo povo. Mesmo com relações de parentesco e alianças no período de *levantamento da aldeia* em 1940 que corresponde ao segundo movimento de territorialização. E mais, como os índios da Serra do Arapuá atualizam sua identidade? Será este um movimento de “emergência étnica”? Ressaltando que, durante a pesquisa de campo, ficou claro que não há uma mobilização explícita para a posse legal das terras, ao contrário do que aconteceu na década de 1940 na Serra Umã, como informa Grunewald:

Trata-se de um grupo que só surge no cenário nacional como população indígena a partir da década de quarenta do presente século, quando ocorreu a etnogênese dos Atikum diante da ameaça de decréscimo de um recurso básico: a terra na Serra do Umã (GRUNEWALD, 1993, p.2).

Então, o que caracteriza a constituição e permanência de uma unidade étnica na Serra do Arapuá? Entendo que para fins de análise tais indagações ajudam a nortear a construção desse saber, uma vez que “as formações sociais são vistas em função de seu desenvolvimento, de seu movimento próprio, da necessidade dos processos nascidos das contradições que os constituem e lhes determinam o futuro” (BALANDIER, 1976, p.69).

Como vimos, ao tratar da temática indígena torna-se inevitável abordar a questão do território. Assim, para finalizar este tema, proponho uma breve consideração sobre a categoria “terra indígena” para entendermos o que significa para estes povos terem seus territórios reconhecidos oficialmente pelo Estado.

Sobre essa questão é fundamental destacar que as populações etnicamente diferenciadas estão sob a soberania nacional, isto é, jurídica e administrativamente incorporadas ao território nacional. Desta forma, a “terra indígena” é uma categoria jurídica, definida na Constituição Federal de 1988 como as terras que os índios ocupam tradicionalmente:

“São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (CF, art. 231, §1º).

Esta nova concepção de terras tradicionais rompe com o caráter de imemorialidade da terra indígena posto pela Lei 6.001/1973, conhecida como o Estatuto do Índio. Isto é, passa a considerar como critério para o reconhecimento sua ‘forma’ de ocupação em detrimento da ‘antiguidade’ da ocupação, sendo este um direito originário decorrente das conexões do grupo

étnico com os povos pré-colombianos. Desta maneira, os povos que, em virtude da colonização, foram forçados a se dispersar, não sendo localizados nos registros históricos oficiais (como é o caso, por exemplo, dos Kapinawá e de outros povos que emergem no século XX com outros etnônimos), passam a ter direito legal sobre a terra ocupada da qual dependem para a sua sobrevivência física e cultural. Isto porque, é sobre este território que se afirmam como indígenas, reelaborando sua cultura e ressignificando suas relações com o meio-ambiente, a história, os saberes.

A Constituição Federal de 1988 determina que essas terras são bens da União (Art. 20), competindo a esta “demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Art.231), assegurando aos índios o direito de posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios e lagos.

Por essas características, a lei prescreve os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras indígenas. Contudo, o direito esbarra na estrutura política, burocrática e fundiária do país. A questão indígena, apesar dos avanços constitucionais, continua sujeita aos interesses antagônicos que operam no âmbito local e global decorrentes do processo histórico de consolidação da propriedade privada e do sistema capitalista no Brasil, dos quais os indígenas foram o primeiro alvo.

A importância de enfatizar essa idéia aqui passa pelo fato de que a categoria “índio” está estritamente relacionada com os processos de legalização da terra indígena, como bem define Oliveira [1988], citado por Grunewald (1993, p. 209):

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela Funai, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um.

Considerando que os índios do Arapuá não são reconhecidos oficialmente pelo governo, essa é uma questão pela qual há uma distinção entre os Atikum da Serra do Umã e os da Serra do Arapuá que residem no sítio Enjeitado e espalhados por outras localidades desta serra. Para avançar na reflexão sobre as diferenças, tensões e articulações entre os indígenas nestas duas serras, vamos agora refletir sobre o conceito de conflito.

1.3 Conflito

A noção de conflito será abordada como uma forma de socialização, cujos aspectos positivos e negativos agem de forma integrada, instaurando as bases para a formação de grupos e sua unidade (SIMMEL, 1983). Os conflitos atuam como vetor das mudanças sociais que regem os princípios epistemológicos deste estudo. A discussão, portanto, se concentra na maneira pela qual as relações intersocietárias no campo estudado são influenciadas e influenciam as escolhas dos grupos sociais em análise, no sentido que Boissevain (1987) atribui aos empreendedores sociais, sendo agentes que atuam com claras intenções em suas relações e,

procuram manipulá-las para atingir metas e resolver problemas, e na organização e dinamismo das coalizões que constroem para atingir seus fins (...) as visitas, as barganhas, as fofocas e manipulações que ocorrem entre eles; o impacto que todas essas situações exercem sobre a promoção, a ideologia e o conflito” (BOISSEVAIN, 1987, p.197).

Assim eu compreendo que é construída a especificidade da identidade étnica dos índios da Serra do Arapuá, em meio a um ambiente de relações sociais em constantes mudanças permeado por movimentos políticos situacionais com os Atikum-Umã, as quais denomino “políticas de alianças e de rupturas”. Assim denomino porque percebo uma rede social onde as alianças são temporárias e as coalizões parecem “desempenhar uma parte extraordinariamente importante, não somente nas atividades políticas e econômicas, mas também no cotidiano das relações sociais” (BOISSEVAIN, 1987, p.199).

O estudo desses movimentos ajudará a entender, afinal, o problema de pesquisa proposto: quem são os índios da Serra do Arapuá? Um grupo faccional dos Atikum ou uma “nova” etnia? É fundamental ressaltar que não é minha preocupação responder a esta indagação, pois como já foi dito anteriormente, a identidade étnica passa pela auto-atribuição e atribuição por outros, mas levantar os argumentos que nos fazem compreender as escolhas dos atores sociais em cena.

A antropologia de Edmund Leach (1996) contribui no entendimento de que as constantes mudanças sociais observadas pelo pesquisador devem ser discutidas sob dois ângulos: mudanças que são coerentes com a continuidade da ordem formal – nesse caso não há mudança na estrutura formal da sociedade; e mudanças que de fato refletem modificações na estrutura formal. Leach trabalha com a segunda noção de mudança, tornando visível a inconsistência da realidade social. Firma sua compreensão sobre mudança social a partir dos

princípios de instabilidade e conflito, reconhecendo nos indivíduos e nos grupos os principais agentes da mudança. Considera que as sociedades reais nunca estão em equilíbrio, pois os indivíduos ou os grupos manipulam a “ordem” em função de seus próprios interesses.

Uma vez que a etnicidade para os povos indígenas no Nordeste se constrói a partir de um processo dialético, que levou de certo modo a descontinuidades históricas, a retomada das identidades pressupõe um retorno a um passado mítico, à constituição de alianças, à consolidação de estratégias acionadas racionalmente. Isto por sua vez significa estar inserido em um campo de forças onde estão presentes diversos interesses.

Em seu trabalho sobre “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”, Leach mostra que a oscilação da organização *gumsa* para *gumlao* ou vice-versa é fortemente influenciada por fatores externos à própria situação Kachin, mas o que determina as mudanças são os fatores internos relacionados com a ecologia, relações de poder, de trocas, enfim, todo o aparato de relações intrínsecas a essa sociedade,

Um Estado político *gumsa* pode desenvolver aspectos que levem a uma rebelião, redundando, de tempos em tempos, numa ordem *gumlao*. Mas uma comunidade *gumlao*, a menos que esteja centrada em torno de um núcleo territorial fixo, como um trecho de terraços de arroz irrigado, geralmente carece de meios para manter suas linhagens num status de igualdade, pode desintegrar-se, criando diferenças reconduzindo ao sistema *gumsa*. Esta é a teoria cíclica da mudança social (LEACH, 1996, p.253)

Outra contribuição é importante é de Gluckman, no estudo sobre a Zululândia. Ele explica que em determinadas situações, membros de grupos divergentes associam-se e cooperam como companheiros e em outras rompem a relação, sob o pressuposto de que “um sistema social em transformação é aquele onde os conflitos podem ser apenas resolvidos parcial ou inteiramente e a cooperação é também parcial ou inteiramente atingida” (GLUCKMAN, 1987, p. 309).

Muitas das fontes latentes do conflito entre os Atikum e os Arapúá estão na esfera da relação com o Estado, isto é, os índios do Arapúá desejam usufruir dos “bens” dos Atikum, no caso, os “bens” são as políticas de assistência indigenistas, principalmente no que tange as necessidades emergentes, como a saúde. O Estado passa a ser mais um agente no conflito, conseqüentemente a resolução deste passa a não depender inteiramente dos índios, tornando sempre instáveis as suas relações. Nesta perspectiva, vale ressaltar as contribuições de George Balandier, que desde a publicação de suas primeiras obras sobre a África (1955), chamava a atenção para todos os atores sociais envolvidos no campo de investigação, ou seja, não apenas

os “nativos”, mas destacou a importância de se considerar os missionários, administradores e outros agentes de colonização.

Bem, para finalizar este capítulo é importante ainda mencionar mais um elemento neste quadro teórico, no qual todas as relações até agora mencionadas subsistem: refiro-me à cultura. Esta é aqui entendida como a definiu Geertz (1978, p.15):

O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Todos os processos aqui destacados como identidade, territorialidade, conflito, mudança social, são orientados pelos valores culturais empreendidos pelos grupos. A cultura, por sua vez, também segue o ritmo natural das coisas em movimento.

Graças à natureza dinâmica da cultura, “a ‘etnologia das perdas’ deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. A partir dos anos 1990, um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, vieram a contribuir com a etnologia dos povos indígenas no Brasil.

Colocadas estas questões de ordem mais teórica, os próximos capítulos intencionam trazer uma contribuição etnográfica sobre um povo indígena pouco conhecido no cenário indigenista regional.

Capítulo 2

2. (Re)construção histórica dos povos indígenas do Sertão pernambucano

“A história dos povos indígenas que habitaram o Sertão nordestino durante o período colonial é uma história de lutas, resistências e alianças, cujas conseqüências estão presentes ainda hoje, no cotidiano dos povos indígenas existentes na região”
(Medeiros, 2000)

Este capítulo traça um esboço histórico da resistência indígena no Sertão de Pernambuco, dando ênfase às conseqüências da colonização na macro-região do São Francisco onde estão situadas as Serras Umã e Arapuá. Não é interesse uma explicação contínua e linear da história, e se as informações encontram-se organizadas em períodos seculares subseqüentes que vão do século XVI ao XXI é tão somente para facilitar a exposição dos dados.

A opção por uma abordagem diacrônica deve-se ao fato de que a história, sendo um processo onde os acontecimentos têm antecedentes e consequentes (DAMATTA, 2000, p.112), permite uma reflexão crítica ao material histórico disponível, cuja fonte traz o olhar do colonizador. Deste modo, creio ser possível reconstruir uma ou várias versões a partir das fontes orais indígenas e das conseqüências políticas e econômicas que marcam a conjuntura atual, ajudando-nos a compreender o processo de ocupação e colonização da região em que o grupo, em questão, está inserido historicamente.

2.1 Emergência Étnica e Territorialização - Os índios no Vale do Pajeú no período colonial

Para deter-se à situação histórica dos índios da Serra do Arapuá, é necessário vislumbrar o fluxo constante dos povos indígenas nos sertões do São Francisco e adjacências. Particularmente os fluxos como conseqüência do esbulho de suas terras por tradicionais invasores – presentes no cenário político desde o período colonial –, retratando, de certo modo, o contexto de dominação política e econômica presente na região estudada até os dias atuais.

A história oficial, baseada no registro dos cronistas e documentos da administração colonial portuguesa, por ter uma visão homogeneizada e eurocêntrica sobre os povos indígenas no Sertão nordestino, negou a diversidade das etnias aqui existentes, classificando-as num primeiro momento em dois grandes grupos: os Tupi, que habitavam o litoral e foram os primeiros a terem contato com os europeus, e os Tapuias, denominação genérica atribuída aos povos encontrados do Agreste ao Sertão.

Medeiros (2000) parte da ideia de que existiram duas grandes estratégias para o encobrimento da diversidade étnica no Sertão nordestino no momento da conquista:

A política de alianças, as guerras entre a coroa portuguesa e os povos indígenas e a exploração da sua mão-de-obra. Em ambas, a negação desta diversidade era o primeiro passo para o extermínio ou para o controle e a dominação (MEDEIROS, 2000, pp. 10-11).

O autor, observa ainda que, “na documentação burocrática pesquisada, onde após o contato, a ‘pacificação’ e o aldeamento, há uma tendência a substituir o nome da etnia pelo local da aldeia” (idem, p.72), exemplificando como a diversidade étnica era tratada pelos relatos eurocêntricos dos cronistas coloniais.

Após a invasão iniciada no litoral pelos portugueses, com a exploração do pau-brasil e a implantação da cana-de-açúcar, ocasionando os primeiros conflitos graves com os povos Tupi, em fins do século XVI, a colonização avançou para as regiões do Agreste e Sertão com as fazendas de gado e posterior cultivo do algodão. Aí começam os primeiros movimentos de resistência indígena, a qual, pela delimitação do objeto de estudo, vamos nos deter.

Todo o período do século XVII até início do século XVIII foi marcado pela expansão da pecuária nos Vales do Pajeú e São Francisco promovida pela Casa da Torre, comandada pelos Garcia D’Ávila. Em 1678, Dias D’Ávila solicitou autorização ‘para bater em guerra justa os índios’ do Vale do Pajeú, consolidando desse modo o seu domínio. Neste período, descendentes de fundadores da Casa da Torre concederam a familiares dotes de terras por todo o riacho do Pajeú (FERRAZ,1999), estabelecendo-se as primeiras fazendas sob o controle de famílias de coronéis (fig. 2)

Fazenda Grande – agora vila de Floresta originou-se de uma fazenda situada em uma vasta planície, à margem do rio Pajeú e a aproximadamente 40 quilômetros de sua foz no São Francisco. Essa fazenda vinha do século XVIII e foi fundada pelo alferes Antonio Pereira Falcão, que era casado com dona Maria Gomes Maciel. Antonio Pereira Falcão, provavelmente, parente muito próximo de Inácia de Araújo Pereira (...) que por sua vez era a mulher

Constitui assim a fazenda o elemento básico de expropriação de terras no Brasil. Em decorrência, durante todo o século XVIII, é comum encontrar referências sobre os índios dessa região como “revoltados”, “dispersos”, “ladrões de gado”, “bárbaros”. Sobre os Umãs, Grunewald (1993), citando Pereira da Costa e Hohenthal Jr, informa que:

Em 1713 o governador de Pernambuco teve notícias que na ribeira do Pajeú se achavam revoltados os índios da nação Xocó, e que a estes se tinha agregado aos ‘Gugues Umans’, Caratehus e Pepans (...) ou os Umã vagavam muito através de vastos trechos do território nordestino ou tratava-se de mais de um bando com o mesmo nome, pois os relatos sobre estes índios observam que o seu território se estende do sul do Ceará até as margens do rio São Francisco, entrando em Sergipe (1759), e vagando através do Sertão pernambucano (GRUNEWALD, 1993, pp. 24-25).

Também a pesquisa realizada por Hildo Rosa (1998) no acervo do APEJE retrata esse período como de resistência indígena à Casa da Torre e ao controle do governo

Uma representação da Câmara do Penedo, de 02.08.1746, refere a rebeldia, mesmo dos índios aldeados, e sua ‘*barbaridade*’, que tem levado ao despovoamento e destruição de fazendas, como ocorre na ribeira do Ipanema, sob a ação dos Carnijós, Xocós e Paraquiós¹¹.

[...]

Em 1788, carta do Governador ao Comandante da Serra do Arapuá, Cipriano Gomes de Sá, sobre ordem que lhe foi dirigida em 2 de abril “*para prender e afugentar os índios bárbaros que se acham dispersos pelos sertões desse distrito, cometendo roubos e outros delitos com que vexam esses moradores(...)*”¹². (ROSA, 1998, pp. 10-11. Grifos do autor)

As perseguições e guerras contra os índios se estendem até o século XIX quando o governo tenta a todo custo aldeá-los através das missões de catequese. Assim, os frades Vital de Frescarolo e Maurício de Niza, assumem um papel importante nesse período, empenhando-se nas missões da Gameleira¹³, Jacaré e Baixa Verde. Contudo, como explica Rosa:

O fracasso das aldeias Jacaré, Gameleira e Baixa Verde, fez dispersar novamente os grupos de índios, que tornaram a vagar pelos matos. Alguns destes grupos voltaram a Serra Negra¹⁴ e suas imediações [...]. A Serra era, antes de tudo, um refúgio seguro (ROSA, 1998, p.23).

¹¹ Ordens Régias, 8, fl. 115 - APEJE

¹² Ofícios do Governo, 4, fl. 81 – APEJE.

¹³ Olho D’Água da Gameleira, atual aldeia Olho D’Água do Padre- povo Atikum Umã.

¹⁴ A Serra Negra, hoje reserva biológica, criada pelo decreto nº 28348, de 7 de julho de 1950, fora comprada à Casa da Torre pelo capitão João Rodrigues de Moraes, nos fins do século XVIII.

As serras não eram apenas um espaço ‘seguro’ de resistência, mas representavam também a sobrevivência grupal em termos de recursos naturais e de modos próprios de organização. Segundo Rosa (1998), os documentos oficiais informam que até meados do século XIX continuavam notícias dos índios da Serra Negra sempre envolvidos no roubo de gado, forçados pela fome e pela guerra entre liberais e conservadores na chamada “Rebelião da Serra Negra”. Neste período também se legaliza o domínio territorial das famílias tradicionais através do Registro de Terras – Lei Imperial de 1850 –, para garantir a propriedade imobiliária. As de Floresta foram registradas, pela primeira vez, em 1858 (FERRAZ,1999).

Em 1866, a Câmara Municipal de Floresta, em ofício à Presidência, requer a incorporação das terras do sítio da Penha e Serra do Umam, ao seu patrimônio¹⁵. Um outro ofício da Comarca de Tacaratu indica que alguns índios “da mesma tribo (...) manifestam desejos de voltarem a suas terras, ocupadas por posseiros, que não as entregariam sem litígio”. (ROSA, 1998, p.39).

Com a Lei do Registro de Terras, o Estado brasileiro favoreceu os grandes proprietários que eram também os chefes políticos locais. Pressionado pelas Câmaras Municipais, reduto do coronelismo no Sertão pernambucano, o Governo Imperial decreta oficialmente a extinção dos aldeamentos em Pernambuco entre os anos de 1860 e 1880, sob o argumento da “ausência da pureza racial”. Neste século, os índios desta região, eram tidos como “misturados”, “caboclos”, “confundidos” com a população local. Segundo Silva:

Expressões de negação da identidade étnica desses grupos, sistematicamente utilizadas, somada a mecanismos legais, serviram como justificativa para extinção dos aldeamentos (...) favorecendo à legitimação de esbulhos praticados por tradicionais invasores, provocando a dispersão de diversos grupos indígenas (SILVA, 1996, p.17).

Em fins do século XIX, muda o discurso nos documentos da época, de índios bárbaros a “descendentes”, “criminosos” e até mesmo a total negação da identidade desses povos:

O Vigário de Floresta, João da Costa Nunes, requereu a Presidência, em 08.02.1883, as terras do sítio da Penha, onde desejava se estabelecer, alegando que ali não havia *‘índios primitivos, nem descendentes’*¹⁶ (ROSA, 1998, pp. 40-41).

¹⁵ Câmaras Municipais,54 ,fl. 374 –APEJE.

¹⁶ Assuntos Eclesiásticos,19, fls. 156 e 157 -APEJE

O delegado de Floresta, Francisco Serafim de Souza Ferraz, em 05/09/1879, pedindo ao chefe de polícia uma força de 50 praças, um bom oficial e muita munição, dá notícias de que um grupo de ‘*criminosos*’ das Serras Negra e Periquito estava composto de mais de 30 indivíduos¹⁷ (ROSA, 1998, p.41).

Diante desse contexto, as estratégias encontradas pelos indígenas eram continuar se deslocando para locais de difícil acesso e trabalhar como agricultores, pagando a renda para os “proprietários” das terras ou altos impostos à prefeitura municipal, a exemplo das Serras Umã e Arapuá, uma vez que todo pedaço de terra no Sertão do São Francisco e adjacências já estava de posse dos grandes latifundiários, os mesmos que exercem hoje o domínio político e econômico na região:

Em 1867 morre Serafim de Souza Ferraz – para seus herdeiros, Serafim deixou 24 escravos, 563 reses, 25 animais cavalares, uma casa – a Casa do Navio – na vila de Floresta, casa nas fazendas Navio, Alto do Mari e Poço Novo; posses de terras na fazendas Navio, Poço do Fumo, Mari, Mulungu, Olho D’água da Canabrava, Curral Novo, Caldeirão, **Serra do Arapuá** (Mamaluco), Retiro e Poço Novo (GOMINHO, 1996, p.129. Grifo meu).

Assim se encerra o século XIX deixando como consequência da presença colonial “uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 1999, p.20).

2.2. Os percursos da etnicidade nas Serras Umã e Arapuá

Se ao final do século XIX os povos indígenas em Pernambuco eram tidos como extintos ou incorporados à sociedade nacional, endossando o contingente de trabalhadores rurais, no século XX ressurgem no cenário político da região reivindicando direitos ao Serviço de Proteção ao Índio¹⁸. No ano de 1920, o povo Fulni-ô desencadeia um processo que Secundino (2000) denomina de etnogênese, estabelecendo inicialmente contato com os povos Pankararu (ARRUTI, 1999) e Kambiwá (BARBOSA, 1991). Na década de 1940 os Atikum (GRÜNEWALD, 1993) e assim os demais povos em Pernambuco e no Nordeste.

¹⁷ Delegacia de Polícia, Floresta, Fundo SSP (1873-81), fl.285 -APEJE

¹⁸ Criado em 1910 para assumir a proteção e tutela dos índios

Esse movimento caracteriza o que José Maurício Arruti veio a denominar de “rede de emergências dos remanescentes indígenas no Nordeste” (1999, p. 233). Advém do movimento constante desses povos através das viagens,

um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as rituais [temporária, marcada por eventos religiosos] e de fuga [tempo indeterminado, em decorrência de perseguições, seca, etc] que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior” (ARRUTI, 1999, p. 243 – Grifos meus).

Posteriormente, segundo o autor, estes povos empreenderam um outro gênero de viagens:

As viagens de lideranças dessas comunidades às capitais do estado e até mesmo ao Rio de Janeiro em *busca dos direitos* [...] passam a ver nas viagens aos centros de autoridade, capazes de conectá-las aos poderes extralocais, o único recurso para a conquista ou garantia de seus domínios territoriais (ARRUTI, 1999, pp. 249-250).

Nesta perspectiva, a noção de *rede* pode ser apreendida de uma forma bem objetiva tal como definiu Barnes: “rede é um conjunto de relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos a outros indivíduos” (1987, p. 167). Uma relação que persiste através do tempo, diferentemente de um “conjunto de ação” que emerge num contexto específico para desempenhar uma tarefa específica (MAYER apud BARNES, 1987, p. 181).

Assim, baseada na idéia desenvolvida por João Pacheco de Oliveira (1999) sobre os três processos de territorialização no Nordeste, poderia se conjecturar que a chamada “rede de emergências” surge como consequência do primeiro movimento de territorialização no sertão Nordestino, como resultado de alianças para se contraporem às investidas coloniais. Nos dias atuais, podem ser percebidas sob outros contextos e configuração através da história, como por exemplo, as organizações políticas dos povos indígenas nos âmbitos local, regional e nacional.

O que é importante abstrair dessa discussão é que toda rede social surge de uma consciência política com objetivos bem claros, é um empreendimento social permeado por conflitos, cujos empreendedores (os povos indígenas) forjam diversas conexões, permitindo os fluxos e a mobilidade dos interesses que participam das suas relações. Neste estudo, as conexões são vistas como as alianças e as rupturas entre os Atikum e os Arapuíá, vividas numa

reconstrução histórica que agrupamos em três fases, a partir das quais vislumbramos o processo de construção da identidade étnica destes últimos.

Cabe aqui esclarecer o que compreendo por “reconstrução histórica”. É o movimento através do qual os indivíduos agem como protagonistas do processo histórico, fazendo surgir uma rede de cooperação, ou como denomina Max Weber (1994, p. 269), “uma *comunidade de intercâmbio social* no sentido mais amplo da palavra”, para além de traços culturais semelhantes, mas vinculada também a aspectos exteriores ocasionados pela dinâmica social que estão inseridas.

Trata-se de *empreendimentos sociais* (BOISSEVAIN,1987), como as emergências étnicas, que enfatizam o aspecto diacrônico da construção de identidades (BARTH,2000) determinando mudanças no cenário político indigenista no Nordeste e contrapondo-se ao que Grunewald (1999) chama de *ilusão autóctone*. Para este autor,

Destaca-se o engodo de se pensar os índios apenas como aqueles que guardam uma cultura aborígine – e a isso eu chamo de *ilusão autóctone* –, pois grupos indígenas surgem situacionalmente da mesma forma como suas tradições podem ser situacionalmente construídas” (1999, p. 138).

A primeira fase compreende o período anterior a etnogênese Atikum, quando vários grupos indígenas se estabeleceram nas serras, interagindo com camponeses e negros quilombolas, dando feições a unidades étnicas que vieram a emergir, como no caso Atikum, “que, não fosse a noção de terem uma origem indígena, em nada diferiam do restante da população rural da região” (GRÜNEWALD,1993, p. 50). Segundo a história oral, na Serra do Arapuá, uma rede de relações sociais já era movimentada em torno da dança do Toré:

Eles trouxeram de lá da Serra Negra, no começo eles vieram para treinar na Serra do Arapuá, o Toré, que era de Serra Negra. É uma indescendência velha que tinha na Cacaria também, que já sabia o que era brincar o Toré. Tinha um terreirinho deles lá, que eles brincavam, só eles mesmos, não saiam para canto nenhum. Era dos Limeira. O bisavô de Pedro Limeira, aí os Limeira lá, se encontraram com os Amansos e com os Rosa, aí rendeu mais (Antonio Amanso, liderança Serra Umã).

Quando os Rosa e os Amansos começaram a mostrar a dança pra nós, nós também já sabíamos. Então, nós começamos a brincar mais eles, brincamos mais eles aqui e depois, na época de fundação de Serra Umã, que veio o chefe [SPI] pra serra Umã, foi que Joaquim Amanso veio buscar a gente para dar presença lá (Pedro Limeira, Cacaria - Serra do Arapuá. Grifo meu)

Segundo Sr. Pedro Limeira, o Toré foi trazido para a Cacaria por seu pai, Luiz Limeira, que já praticava o ritual em Rodelas, numa área denominada Fazendinha, próxima à Barra do Tarrachil:

Lá na Fazendinha eles falavam que era uma aldeia, que toda vida esse povo mexia com negócio de caboco [...]. Aqui [Cacaria] ele começou com a mesma brincadeira que veio de lá, isso aqui é muito velho, essa aldeia aqui é mais velha que Serra Umã (Pedro Limeira, Cacaria - Serra do Arapuá. Grifos meu).

Entretanto, a maior parte do território já estava ocupada pelas “famílias tradicionais” de Floresta, e os índios continuavam sujeitos aos conflitos com os fazendeiros que proibiam a prática do Toré:

E aqui teve muitos problemas pesado pra gente, porque o civilizado nunca gostou desse tipo de trabalho, não gosta mesmo. Então, teve uma ocasião aí, nós batemos aqui em três lugares e expulsaram. E teve ocasião que nós perdemos tudo, e dançando, não parava não, botaram até fogo na casa, só ficamos com a roupa do corpo, ficamos sem nada, mas dançando, não parava não (risos), a gente gosta do trabalho, né? (Pedro Limeira, Cacaria - Serra do Arapuá).

Entre os vários relatos sobre as investidas contra os índios, Sr. Pedro Limeira faz referência a uma viagem que seu pai realizara ao Recife, no tempo do General Carlos Rondon¹⁹, para denunciar a proibição dos fazendeiros em relação ao acesso dos índios às fontes de água, desta forma relata:

De Recife veio carta para Aristides no alto da Cachoeira, Arcido aqui na Água Branca, finado Silva Menezes e Manoel Novaes, que eram tudo contra a gente [...]. Fez uma carta e disse: a cada um você entrega uma. Foi o que meu pai fez, selou um acordo e começou acolá dos Menezes, o derradeiro foi Aristides perto de Belém do São Francisco. Então liberaram a água, porque toda vida eles foram contra esse serviço (Pedro Limeira, Cacaria -Serra do Arapuá).

O depoimento acima indica, através da menção a Carlos Rondon, que os índios da Serra do Arapuá sabiam da existência do SPI, e também que a forma de ocupação do território extrapolava os limites da Serra do Arapuá, chegando próximo a Belém de São Francisco, distante cerca de 50 quilômetros. Além disso, Sr. Pedro faz menção a uma “liberação” da água, pois neste período, os proprietários de terra proibiram os Limeira de acessar as fontes de

¹⁹ Em Recife era a sede da Inspeção Regional do SPI administrada por Raimundo Dantas Carneiro.

água para o consumo, de modo que para sobreviverem contaram com o apoio clandestino de outras famílias indígenas.

Essa movimentação territorial, as violências sofridas, o conhecimento da existência do SPI, sugerem os movimentos de circulação e contato entre os índios na Serra do Arapuá e na região, convergindo alguns dados encontrados no campo a cerca do movimento de etnogênese Atikum, os quais afirmam a prática compartilhada do Toré na Serra do Arapuá e com os índios da Serra Umã.

Desta forma, para uma melhor compreensão dos dados, será feita uma breve exposição desse processo, a partir da versão coletada durante a pesquisa de campo e da descrição etnográfica realizada pelo antropólogo Rodrigo GRUNEWALD²⁰. A versão que se segue remete à segunda fase da reconstrução histórica dos Arapuá expressa por *políticas de aliança e ruptura*, cuja base cooperação resultou na constituição do povo indígena Atikum Umã, segundo a versão dos Arapuá.

Como informa Grunewald (1993), na década de 1940, os “caboclos da Serra Umã”, representados por Manoel Bezerra, com o apoio de Maria Antonia, Pedro Dama, e outros, recorrem ao SPI em Recife, por orientação dos índios Pankararu de Brejo dos Padres, para solicitar providências em relação aos conflitos com os fazendeiros que soltavam o gado em suas roças e em relação à prefeitura de Floresta que cobrava altos impostos. Ouvidas as insatisfações, Dr.Raimundo Dantas Carneiro da Inspeção do SPI em Recife se compromete em enviar funcionários para a comprovação de uma identidade indígena na Serra Umã. Desta forma, solicitou aos índios que ao retornarem “*se organizassem no Toré*”.

E, segundo os Atikum, apenas alguns conheciam a dança, então convidam os índios Tuxá de Rodelas, os caboclos da Serra do Arapuá e Cacaria:

Quem veio ajudar foi o povo dos Amansos, o povo de Manoel Miguel, os Limeira, os Rosa, o caboco Roque da Bahia...”(Naninha Bezerra, Serra Umã)

Quando o Dr. Tubal Viana veio para receber os índios aqui, ele mandou dançar o Toré (...) nem homem nem mulher sabia dançar o Toré. Aí ele respondeu que não tinha encontrado índio não. Foi quando Pedro Dama mandou ir num burro à Serra Arapuá atrás de Joaquim Amanso, pra ele vir

²⁰ Rodrigo Grünewald, em sua dissertação de mestrado (1993), apresentada uma versão mais detalhada desse processo e muito semelhante aos dados por mim levantados em campo. O que difere é a presença dos índios da Serra do Arapuá, e não apenas dos Tuxá/BA, no ato de comprovação de uma identidade indígena ao SPI pela dança do Toré. Por certo, que a história oral é dinâmica e apresenta versões de acordo com o informante e o contexto das entrevistas. Também é importante destacar que não se trata de uma comparação, tampouco uma reconstituição de fatos, mas uma outra versão que amplia as nossas possibilidades de análise.

com a caboclagem toda. Dr. Tubal já estava de animal celado, porque achava que os índios não vinham, que queria ir embora, quando Joaquim Amanso apitou no apito dele, que era um apito de índio, aí ele entendeu, e disse: - acolá vem índio. Quando chegou, ele já chegou dando a representação dele, uns 48 índios que ele trouxe. Já vinham tudo bem fardadinho, tudo com seu maracá na mão, então ele parou e mandou desarrear os animais que ele já tinha visto tudo, o Dr.Tubal não foi mais embora (Antonio Amanso, liderança Serra Umã).

Joaquim Amanso sabia do nosso trabalho aqui e mandou buscar. Nós fomos pra Serra do Umã(...) Era Zé Brasileiro, Sampaio e Dr.Tubal, eram três que tinha. Entramos no terreiro e entramos dançando na batida do pé: pam, pam, pam. Pedro Dama mais Manoel Bezerra disseram: ó, caboco é desse jeito aí, podem tirar a cela do animal. Eu sei que foram três dias, de noite teve o oculo lá e aí fundaram Serra do Umã (Pedro Limeira, Cacaria - Serra do Arapuá).

A princípio essa política de alianças entre os Umã e os índios do Arapuá favoreceu os dois grupos: aos Atikum foi garantido o direito sobre 18.000 ha, a criação do Posto Indígena em 1949 e outros benefícios, como o açude, escola, casa de farinha, etc. (GRÜNEWALD, 1993, p. 49). Quanto aos índios na Serra do Arapuá, afirmam que passaram a receber assistência de Zé Brasileiro, o chefe do Posto Indígena, pois “sabia ele que nós tínhamos o direito em Serra Umã” (Pedro Limeira).

Através da história oral, é possível apreender que durante algum tempo os dois grupos mantiveram uma relação marcada pelas visitas do Toré, com registros de “noites de fuga” quando viajavam de uma serra a outra, “escondidos dos brancos” para dançarem juntos o Toré, e a assistência do SPI que alinhavava a unidade.

Deflagrado o processo de territorialização dos Atikum, parte da família Amanso, Rosa e Cacheado se estabeleceu na Serra Umã incorporando-se ao sistema político e cultural Atikum. Outra parte permaneceu na Serra do Arapuá. Na década de 1950, com a saída de Zé Brasileiro do PIN se deu início a ruptura em um processo social que se estende até o início deste século.

Todavia, no meu entendimento, esse processo pode ser caracterizado objetivamente por três fatores: i) a falta de assistência por parte do SPI aos índios da Serra do Arapuá: “ quando Zé Brasileiro saiu, fechou o tempo pra nós” (Pedro Limeira); ii) a presença de plantios de maconha na Serra Umã que intensificou a violência na localidade; iii) e o processo administrativo da Funai em 1989 para a demarcação do território Atikum que delimitou e demarcou a área, excluindo as terras ocupadas pelos índios da Serra do Arapuá.

Deflagrado a ruptura, suponho, baseada nas entrevistas, que os índios do Arapuá passaram a se mobilizar internamente acionando um sistema político próprio através do Toré. Durante os anos cinquenta, até fins dos oitenta do século XX, existem registros orais sobre mobilização dos núcleos populacionais na Serra do Arapuá em torno dos rituais:

Fui muito na Lagoa, sítio Lagoa na Serra do Arapuá, era lá em Maria Cacheado e Valente. Eles dançavam, eu dancei muito na década de setenta, usando o maracá. Como eu era professora da localidade, eles achavam que eu era muito importante e me davam o maracá e eu ficava atrás do primeiro da fila, com todo respeito. Tomava da jurema e partilhava tudo, até hoje é a religião deles (Maria Geni, não-índia, pequena proprietária no sítio Lages - Serra do Arapuá).

Lá na propriedade da gente, em cima da serra, tinha uns índios, uns caboclos. Dia de ano eles dançavam a noite todinha, que a gente só ouvia aquela zuadona rei, rei, rei (...) Olha era em todo lugar, em Santo Antonio, no Gonzaga, no Imbuzeiro. Agora eu nunca vi saravá lá não (...) eles costumavam dizer que era uma obrigação e que só tinha espírito de luz (João, não-índio, sítio Lages - Serra do Arapuá).

No final da década de 1980, aproximadamente, pessoas importantes na condução dos rituais – refiro-me aos responsáveis pelos terreiros de Toré –, foram morrendo e muitos terreiros ficaram parados, a exemplo do sítio Lagoa. Por outro lado, na Serra Umã, o narcotráfico já estava estabelecido dentro da área indígena e havia uma acirrada disputa interna pelo poder na Serra, que culminou com o assassinato do líder Abdon Leonardo da Silva em 1991 (GRÜNEWALD,1993). Esse contexto favoreceu o afastamento processual que já vinha ocorrendo entre os dois grupos. Os índios na Serra do Arapuá reiteram que se recusaram a continuar visitando a Serra Umã, devido ao envolvimento dos Atikum com o narcotráfico:

O caboco tem que ser certo, viu? Olha eu não mexo com droga, nem eu, nem meus cabocos. Então, eles fazem um negócio desse lá [Serra Umã] e derruba eu que trabalho certo, nos meus trabalhos, sabe? Eu sinto que eles estão derrubando a mim, fazendo mal a mim também, não é só a eles que fazem mal. É por isso que pra mim sair eu tenho que saber o que é que eu vou fazer, o que é que tem por lá, porque eu não vou meter os peitos aí, de uma vez assim, sem saber de nada não. Eu vou fazer a parte de um tatu, você arma uma arapaca, o tatu vem entra debaixo, e Eu tenho que saber como é que esta os ambientes para eu poder ir. Não é só chegar e juntar meus cabocos e chegar lá, não. De repente chega a polícia aí eu to trancado. Agora se eles vierem aqui, eu vou ver se dá pra mim ir. Não é só vir aqui, e depois eu ir, não, tem que saber se tem limpeza pra eu poder ir. O trabalho de índio é limpo, ele tem que ser limpo para não sujar todas as tribos. Não pode roubar, ser caboco ladrão, mexer com droga, aí é tudo sujeira. Aí fica a

turma: é caboco é ladrão, caboco planta maconha. Não, não é todo mundo que é assim, não pode fazer isso para não complicar todas as tribos (índio, Serra do Arapuá).

E, por fim, a ruptura tomou forma quando no ano de 1989 foi instaurada uma ação administrativa por parte da Funai para a demarcação do território Atikum. Nesse processo, os índios da Serra do Arapuá foram excluídos:

Antigamente a área de Atikum era muito maior. Fazia parte o Brejo do Gama, o Poço da Clara, a Serra da Repousa, a Serra do Arapuá e a Cacaria. Mas no tempo de Gomes, que era o administrador da Funai, na época da demarcação, mais ou menos em 94 e 95, tudo isso ficou de fora, porque ele achou que ia ser muito difícil, podia haver muito conflito, e aí ele fez reunião de conchavo para que aceitassem a diminuição” (Sr. Pretinho, liderança da aldeia Jatobá, Serra Umã).

Em 5 de janeiro de 1996, foi publicada no Diário Oficial a demarcação administrativa da Terra Indígena Atikum com uma superfície de 16.290.1893 ha (dezesseis mil, duzentos e noventa hectares, dezoito ares e noventa e três centiares). Em 1999, tomei conhecimento através do chefe de posto da Funai, Eugênio Quixabeira, que alguns representantes da Serra do Arapuá, sítio Enjeitado, foram até a aldeia-sede²¹ pedir para serem reconhecidos pelas lideranças Atikum, mas “ao chegarem no terreiro para dançar o Toré foram expulsos”²². Este foi um primeiro movimento de retorno à Serra Umã que se tem conhecimento desde o período de fundação do PIN na década de 1940. Sobre este episódio, algumas lideranças Atikum têm o seguinte depoimento:

Eu não concordei deles serem expulsos, porque a gente sabe que eles são nossos parentes, mas não são de Atikum. Acho que eles devem lutar para serem reconhecidos, nós até ajudamos, mas tem que ser com outro nome, porque na época da demarcação eles não deram ligança (liderança 1, Serra Umã. Grifos meus).

Como é que ia ser, eles iam largar tudo lá e vir morar aqui na nossa terra, ou será que eles iam deixar a gente ir prá lá...é muito complicado (liderança 2, Serra Umã).

Neste episódio, percebemos algumas nuances de mobilização do grupo, ao menos dos Amansos do sítio Enjeitado, para serem reconhecidos indicando uma terceira fase desse processo de reconstrução. Mas, um ponto importante a ser observado, é que diferentemente do

²¹ Os Atikum denominam de sede a aldeia onde está situado o Posto Indígena na Serra Umã.

²² Aqui utilizo expressão dos entrevistados.

processo de emergência étnica vivida pelos Atikum, no qual os índios do Arapuá participaram, o grupo da Serra do Arapuá não recorreu ao órgão indigenista oficial, ao menos neste primeiro momento, para reivindicação de um território próprio, e sim, o reconhecimento por parte das lideranças da Serra Umã de que são pertencentes à família Atikum.

Quanto à questão fundiária, as lideranças Arapuá não reconhecem – no discurso – o direito ao território, reportando-se apenas à reivindicação de políticas de assistência:

O que a gente quer é o seguinte, é uma energia, uma estrada, uma escola, um posto de saúde. Porque eu não saio daqui, o sofrimento é grande, eu nasci e me criei aqui, criei doze filhos, não posso dizer que o meu lugar é ruim. É ruim só porque está faltando isso, se eu pedir uma barragem, aí meus vizinhos assinam, não são contra, porque descobriram que eu não estou afim de pegar terra deles. Eu estou afim disso não, de chegar brincando mais meus caboco pra nós tomar as terras, isso não (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Não é que eles queiram demarcação, que lá eles não estão querendo, porque dentro disso existe uns proprietários branco no meio, que se chamam os Novaes, os Floresta, são conhecidos e metidos com valentia. Eles pediram o alô dos Atikum, e Atikum muitas vezes fica sonogando a presença. Quando a gente vai, falamos: vamos tantas lideranças indígenas lá na Cacaria, mas, só tem Pretinho de Livino, Firmino Domingo e aquele Chicão que mora na Cachoeira 1, que quer acompanhar a gente, o resto se recusa, o cacique se recusa, o pajé não vai, aí a gente fica fracassando através da força maior que são eles (liderança 3, Serra Umã).

No ano de 2001, os índios do Arapuá ressurgem no cenário político indigenista, identificados pela Funasa sob a categoria “desaldeados”. O programa governamental de saúde²³, que já atuava na área Atikum desde 1999, realiza um cadastro na Serra do Arapuá de 55 famílias como “desaldeados da etnia Atikum”. Novamente um outro conflito se instaura entre os dois grupos, pois as lideranças Atikum, munidas de autonomia e controle social sobre as políticas públicas, impediram a Funasa de realizar atendimento na Serra do Arapuá, sob o argumento da escassez de recursos, que estava comprometendo a qualidade do atendimento na Serra Umã.

Contudo, por reconhecerem que, de fato, a Serra do Arapuá é “área de caboco”, autorizaram que estes fossem atendidos na sede do Pólo Base em Carnaubeira da Penha, o que praticamente não aconteceu, segundo informações das funcionárias do Pólo. Além de um conflito expresso entre dois grupos, a crise repercutiu dentro da família Amanso, pois uma das

²³ Implementado pela Funasa na forma de Distrito Sanitário Indígena (DSEI)

lideranças que deliberaram sobre a proibição faz parte do grupo que se estabeleceu na Serra Umã.

As situações acima descritas fazem parte de um processo histórico que vem se desenrolando durante todo o século XX e que impulsionou uma outra dinâmica na organização social dos índios na Serra do Arapuá. É no conjunto desse sistema pluriétnico e dessa dinâmica social que esses índios estabelecem suas fronteiras como veremos no próximo capítulo.

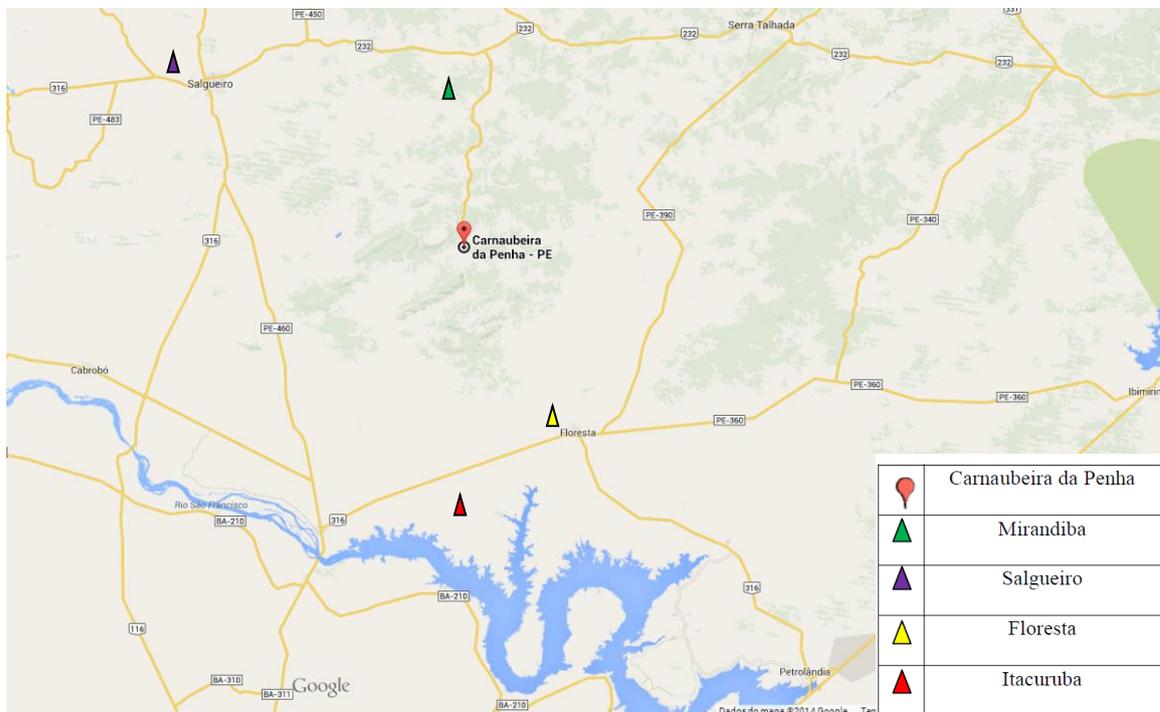
Capítulo 3

3. Os índios da Serra do Arapuá: que povo é esse?

3.1 Contexto

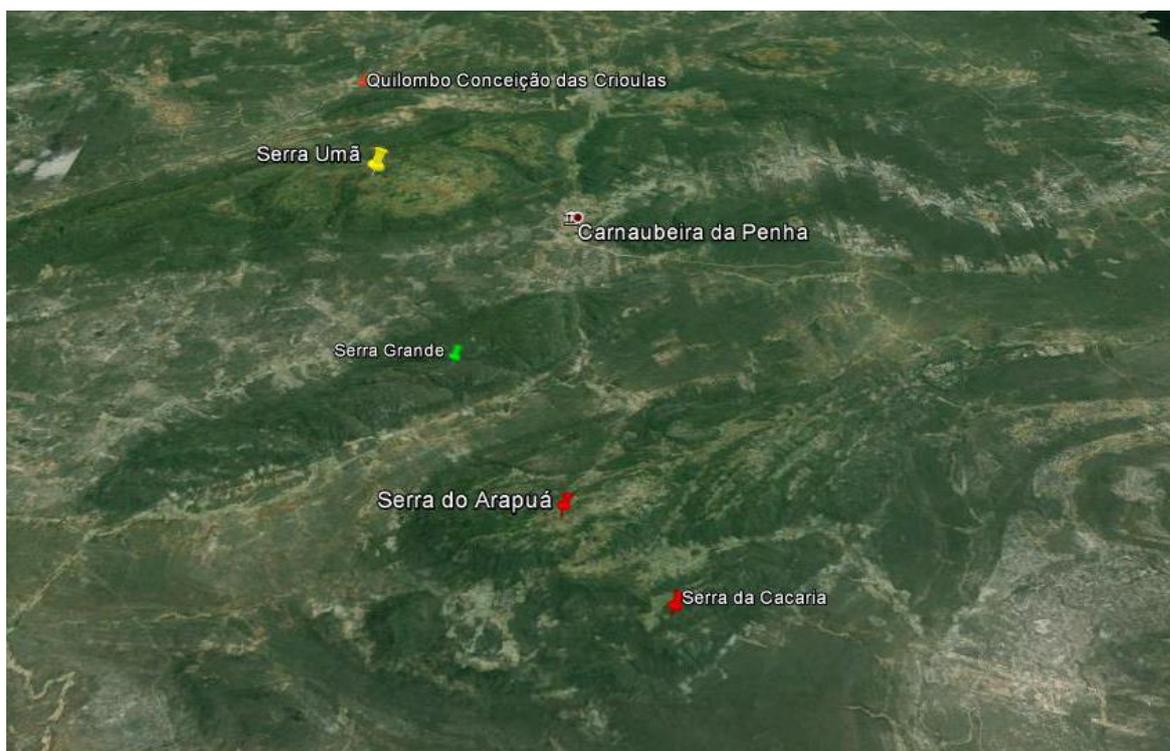
A Serra do Arapuá está localizada no município de Carnaubeira da Penha, sertão do semi-árido pernambucano, na mesorregião do São Francisco, pertencendo a microrregião de Itaparica. A atual cidade de Carnaubeira da Penha, antes distrito do município de Floresta, foi elevada à categoria de município autônomo pela lei estadual nº 10.626, de 01 de outubro de 1991. Tem uma população de 10.413 habitantes, sendo urbana: 1.124 e rural: 9.289 habitantes (IBGE, 2000). O atual prefeito é Tadeu Marcelo Novais Torres (PMDB). Os principais municípios do entorno são: Mirandiba (norte), Salgueiro (noroeste), Floresta (sudeste) e Itacuruba (sul).

Figura 3 – Carnaubeira da Penha e municípios circunvizinhos



A Serra do Arapuá possui uma altitude aproximada de 900 metros e apresenta uma vegetação variada de acordo com a altitude. Nas áreas baixas, denominadas pela população local como sertão, predominam os cactos: coroa de frade, facheiro, mandacaru, xiquexique; as bromeliáceas: caroá, macambira; pequenos arbustos: catingueira, faveleira, imbuzeiro, jurema, quixabeira; e poucas árvores: craibeira, aroeira, baraúna, isto para citar apenas algumas. São áreas de pasto e alguns açudes privados. Nas áreas de maior altitude (a serra propriamente dita), como, por exemplo, nos sítios Enjeitado (890m), Lagoa (860m) e Cacaria (814m) a caatinga convive com árvores e plantas frutíferas como a pinha, manga, mamão, banana, acerola, etc. Os catolezeiros predominam nessa região chamada de agreste e que visualmente se diferencia também pelo verde.

Figura 4 – Serra do Arapuá



O acesso à Serra do Arapuá é dado pela rodovia federal BR 231, seguida da estadual PE 360 até Floresta, e mais trinta quilômetros de estrada de terra batida, somando um percurso aproximado de 500 quilômetros da capital. A estrada de chão, em meio à caatinga, é a via principal usada pelo tráfico da maconha no circuito Carnaubeira da Penha – Floresta, com várias ocorrências de assaltos e assassinatos, os quais não mais surpreendem os

moradores locais que se sentem, de certa forma, “protegidos”, desde que não se envolvam em “questões” – como costumam chamar – com os “Floresta” ou “Carnaubeiras”.

Por essa estrada também circulam, diariamente, os estudantes e demais habitantes da área pelo meio de transporte mais comum na região: o caminhão “pau de arara”. São oito caminhões que fazem o percurso, saindo da Serra entre seis e dez horas da manhã e retornando no começo da tarde entre meio dia e três horas. Para os estudantes, o transporte é pago pela prefeitura e para os demais o custo da viagem (ida e volta) varia entre R\$2,00 e R\$ 8,00, dependendo da distância do trajeto. Como no geral, essa população está abaixo do nível de pobreza – a renda familiar não ultrapassa um salário mínimo – a despesa com o transporte é onerosa. Em contrapartida, os donos dos carros também não representam uma classe mais abastada, sendo esse trabalho uma das poucas opções numa região que não tem emprego formal, a não ser os cargos públicos que já superfaturam a receita municipal.

De Floresta até o perímetro da Serra do Arapuá são em torno de cinco as grandes fazendas, todas eletrificadas: Cachoeira, Jatobá, Água Branca, Roçado e Veneza. O trajeto permite visualizar as relações multifacetadas do campo intersocietário da região: de um lado, a propriedade privada e os símbolos da exclusão e do outro uma rede de solidariedade entre os ‘excluídos’ vai intercambiando o longo trajeto que dura até três horas de viagem. Ao passar pela primeira fazenda (família Carvalho), deparamos com uma placa à beira da pista: “proibido pescar e caçar”, mas na fazenda seguinte um morador (empregado residente) organizou um ponto de parada onde os viajantes têm acesso gratuito ao bem mais precioso da região: água para consumo em potes de barro protegidos do sol. É um local de socialização que o morador aproveita para realizar um pequeno comércio: café, pipoca, cigarro e cachaça.

O município de Floresta é a zona urbana de referência para os índios e demais habitantes da Serra do Arapuá, e a ela recorrem para atendimento médico e hospitalar, participam da feira (comércio e consumo), vão aos bancos para receber a aposentadoria rural, freqüentam a escola de 5ª a 8ª séries do ensino fundamental e uma minoria o Ensino Médio. No tempo da seca se empregam como pedreiros, serventes e empregos domésticos. Já a cidade de Carnaubeira da Penha é pouco frequentada pelos habitantes da Serra do Arapuá, sendo ponto de consumo e serviços para os Atikum da Serra Umã.

Quanto a ocupação espacial, identifiquei 37 núcleos populacionais denominados de sítios²⁴ (ver fig. 5), entre eles a Serra da Cacaria, que geograficamente se distingue dos demais sítios por ser um relevo independente.

²⁴ Valor aproximado com base no Mapa Municipal Estatístico, IBGE, 1990.

Serra do Arapuá

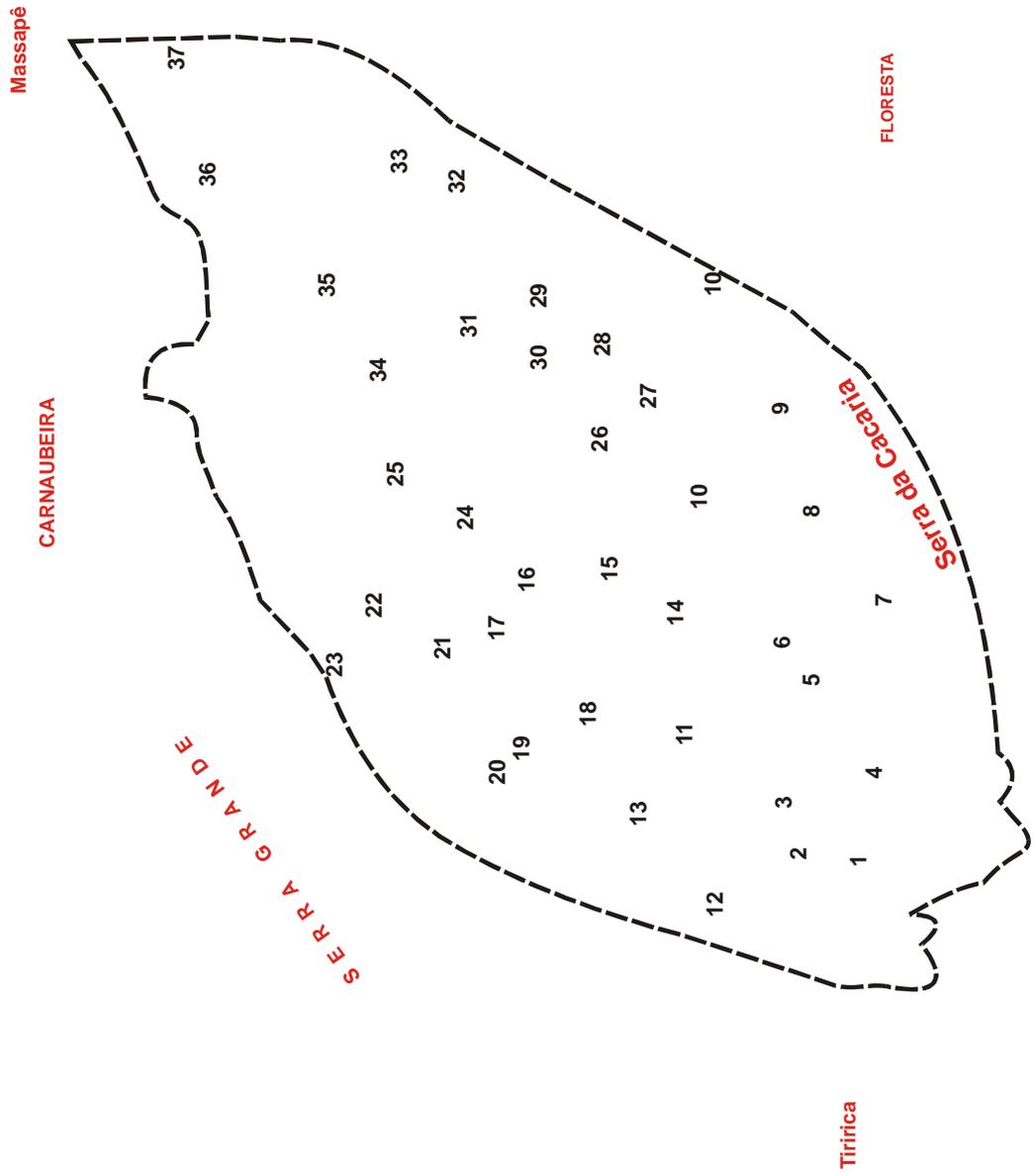


Figura 5 - Núcleos Populacionais Serra do Arapuá

Legenda:

- 01. Olho D'Água do Muniz
- 02. Tamboril
- 03. Retiro
- 04. São Bento
- 05. Boqueirão
- 06. Pitombeira
- 07. Cacaíria
- 08. Boa Esperança
- 09. Pedra do Mocó
- 10. Araticum
- 11. Sossego
- 12. Gonzaga
- 13. Boa Vista
- 14. Algodões
- 15. Casa Nova
- 16. Tatajuba
- 17. Bonfim
- 18. Jardim
- 19. Enfeitado
- 20. Umbuzeiro
- 21. Santo Antônio
- 22. Lages
- 23. Brejinho
- 24. Gameleira
- 25. Água Grande
- 26. Matinha
- 27. Mundo Novo
- 28. Cafundó
- 29. Cangalha
- 30. Vila
- 31. Lagoa
- 32. Boa Vista
- 33. João Lopes
- 34. Catolé
- 35. Jurubeba
- 36. Mingü
- 37. Três Voltas

Mapa 3

Na Serra do Arapuá predominam as propriedades das famílias Menezes, Carvalho e Novaes, a exemplo dos sítios Araticum, Pitombeira e Enjeitado, respectivamente. A eletrificação foi instalada na década de 1990, a única área não eletrificada é a serra da Cacaria. Não possui nenhum posto de saúde e as escolas do Ensino Fundamental são mantidas pelo município. O meio de comunicação mais usado é o rádio, com audiência preferencial pela FM Rádio Floresta. Só há um aparelho de telefone público, que fica no sítio Casa Nova.

Também é conhecida pela antiga presença da mão-de-obra escrava, como nas fazendas Água Branca e Água Grande, e pela resistência negra no entorno. Os negros foram trazidos à região para trabalhar como escravos nas fazendas do Pajeú e São Francisco. Vários depoimentos relatam rituais ditos “afro” na serra, como o centro mantido por Gugu Novaes, na fazenda Água Grande. Contudo, reiteram ser “diferente dos caboclos”:

Era um trabalho mais pesado, chamavam eles de feiticeiro, era da esquerda como diziam e usavam até azeite de dendê com farofa. Agora, nos locais que eu frequentava, era de caboco, caboco mesmo, só tinha a jurema (João, não índio, sítio Brejinho-Serra do Arapuá).

Outras referências remetem à presença negra na Serra como a dança do coco no sítio Jurubeba. Segundo descreve Sr. Pedro Limeira, “que gostava de participar”, dançava-se à noite no quintal das casas ou na época das farinhadas. Formavam um círculo onde só os homens dançavam, batendo uma vareta no chão ou um material de ferro, como um facão, combinando uma coreografia com as pernas:

Era como um barulho de chicote(...) A mulher batendo palma e os homens com os ferros batendo, tá tá tá, era bonito. Agora era uma instrução medonha para o cara aprender...a linha que eles cantavam era assim: Coco dendê trapiá/Coco dendê trapiá/Tá na hora de cantar/Tá na hora de cantar (Pedro Limeira, sítio Cacaria – Serra do Arapuá).

Uma outra característica da Serra do Arapuá é a presença de um sítio arqueológico, no qual são encontrados fragmentos de cerâmica, artefatos de pedra, urnas funerárias²⁵. A Serra da Cacaria é uma das áreas de maior concentração desse material e, segundo a versão dos índios,

Chama Serra da Cacaria por causa que quando botaram os índios de lá para correr, que eles correram tudo, ficou cachimbo, pote, panela, essas coisas de

²⁵ Segundo reportagem do Jornal do Commercio de janeiro de 1999, pesquisadores da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) que estiveram no local à época, trabalham com a hipótese de ser o maior cemitério indígena do estado.

barro lá, eles quebraram tudo, deixaram lá só a cacaria, aí ficaram chamando Serra da Cacaria (Manoel Limeira, sítio Cacaria – Serra do Arapuá).



Fig.06 - Fragmentos arqueológicos



Fig.07 - Fragmentos arqueológicos em pedra



Fig.08 - Fragmentos arqueológicos em cerâmica



Fig.9 - Fragmentos arqueológicos em cerâmica



Fig.10 - Fragmentos arqueológicos em cerâmica



Fig.11 - Fragmentos arqueológicos em cerâmica

Bem, essas são as características gerais que englobam os índios e parte do segmento da população regional que não se auto-identificam como “cabocos”, mas que, no entanto, encontram-se em condições de vida semelhantes às dos indígenas.

3.2 Denominação

O grupo da Serra do Arapuá utiliza várias categorias identitárias e metafóricas que reafirmam sua distintividade étnica, como “caboclo”, “caboclo-índio”, “braiado”, “pego à dente de cachorro”, “tronco velho”, etc. Contudo, quando questionados nos primeiros contatos sobre uma denominação, identifiquei as primeiras nuances do conflito vivido com o povo Atikum, como demonstram os depoimentos²⁶ abaixo:

A história de Atikum foi isso, a gente começou dançando lá [Serra Umã] com os cabocos dali do Enjeitado. A gente ia pra lá com Joaquim Amanso, depois entrou Zé Rosa. Joaquim Amanso saiu, morreu, aí ficou Zé Rosa de caboco mestre. A gente ficou indo para lá. Quando foi um dia, lá na Serra do Umã, fizeram um particular no gentil, quando o *guia* foi e baixou nele [Zé Rosa]. Quando deu o nome, deu o nome de Atikum. Foi e ficou como Atikum lá, porque foi o Encantado que deu o nome de Atikum. Mas, aqui é Atikum também, que ele [o Atikum] é daqui, mas foi levantado o posto [PIN] lá (D. Emília, Cacaria - Serra do Arapuá)

Sei que botaram Atikum aqui e lá também, aqui também era de Atikum, o terreiro dali era de Atikum, de lá eu não sei como era, sei que lá também diz que é Atikum, aqui e lá” (Senhora, Enjeitado - Serra do Arapuá).

A experiência retratada nas falas acima não é singular aos índios do Arapuá. No Nordeste, grande parte dos povos que ‘emergiram’ ou ‘ressurgiram’ no século XX adotaram denominações, no processo de reorganização social e étnica, através de diversos movimentos. Um deles é a consulta aos Encantados, conforme mostra a versão acima, outra é a apropriação de etnônimos com referência histórica, como no caso dos Pipipã²⁷.

O fato dos índios da Serra do Arapuá terem participado efetivamente de um processo de afirmação étnica na década de 1940, resultante na formação do povo Atikum-Umã, faz com que estes usem a denominação Atikum. Todavia, como pudemos observar, o fazem em meio a justificativas, o que nos leva a supor que não sentem segurança em se autodenominar pelo etnônimo Atikum. O que não significa que a percepção que têm da sua identidade se legitima em função do etnônimo, pois o mais importante para o grupo é a distintividade étnica, é ser “caboco”:

²⁶ Todas as expressões ligadas ao corpo de saber religioso dos índios estão explicadas na subseção deste capítulo item 3.4

²⁷ Sobre a denominação dos Pipipã ver, ARCANJO, Jozelito Alves. *Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em antropologia, UFPE. Recife, 2003.

Meu povo tudo é vivo, tem sangue de caboca. Minha avó, a mãe de mãe, a mãe dela foi pega com o cachorro no mato, e ela [a avó materna] era uma caboca (Senhora, Enjeitado - Serra do Arapuá)

É importante considerar que o etnônimo em si, pela nomenclatura, não tem nenhuma relevância, sendo apenas um ato classificatório, pois

longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo freqüentemente resulta de um acidente histórico, que é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras e com efeito de chiste (OLIVEIRA, 1998, p. 277).

Grünewald (1993), ao estudar os Atikum, identifica quatro versões para a origem do etnônimo, entre elas a do ritual, referindo-se a Atikum como um “encanto de luz” que através da “ciência dos índios” sugeriu o nome do povo. As outras três versões referem-se ao Atikum como um personagem (epômino da aldeia) filho de Umã (um índio mais velho); ou como um índio que casou-se com uma índia Tuxá²⁸ e, por último, Atikum como um personagem mítico do qual todos descendem.

Durante a pesquisa na Serra Umã, deparei com outras versões. A primeira narra sobre dois irmãos, um por nome de Atikum e outro Umã. Outra refere-se a Atikum e Umã como sendo os dois índios mais antigos do lugar e uma terceira versão que narra sobre a origem do território:

Esse nome Atikum é porque quando perseguiram os índios, que correram tudo, ficaram quatro índios. Desses quatro índios, colocaram um no Brejo do Gama, um no Olho D’água do Padre, outro aqui e o Silva foi em Barra do Silva²⁹. Eram quatro irmãos, esses quatro irmãos foram deixados tudo no local deles. Diz que um chamava Gama, outro Atikum, o outro era Silva e o do Olho D’água do Padre era Umã, aí que aqui ficou os dois, Umã e Atikum (Professoras Atikum).

Se concebermos as diversas narrativas acima como uma maneira de exercitar o pensamento e expressar ideias, tanto as histórias, como os personagens, nos informam sobre o modo como os Atikum e os índios do Arapuá vivem e pensam a sua história e a sua realidade hoje (SILVA, 1995). É nesta perspectiva que devemos considerar a denominação dos índios da Serra do Arapuá, como uma circunstância dotada de significados, podendo ser alterada pelos atores quando assim convier, sujeita a mudanças históricas dentro da lógica que lhes é própria.

²⁸ Município de Rodelas –BA, o que justifica os Tuxá terem ajudado os Atikum no “levantamento da aldeia”.

²⁹ Distritos de Carnaubeira da Penha.

3.3 Situação sociolinguística

Assim como os demais povos indígenas no Nordeste³⁰, os índios da Serra do Arapuá são falantes do Português em decorrência das investidas coloniais, seguidas das políticas indigenistas para incorporar os índios à sociedade nacional. No conjunto maior das disputas entre a sociedade envolvente e as sociedades indígenas (por terra, recursos naturais, conhecimento, etc.) está a questão da língua (RCNEI,1998). De fato, num campo de lutas, a prática social dos indivíduos recorre a diversos critérios objetivos de identidade nacional, regional ou étnica. Como afirma Bourdieu (1989, p.112),

a língua, o dialecto ou o sotaque são objeto de *representações mentais*, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos.

O funcionamento da língua e suas transformações estão sujeitas às condições históricas, geográficas, sociológicas, políticas. A língua está passível de ser reelaborada constantemente pelos índios falantes do português, no ato de associar à língua dominante, que lhes foi imposta através da coerção física e ideológica, elementos da sua visão de mundo:

“Vai daí que falar ‘a língua indígena’ não é pré-requisito essencial ou condição *sine quae non* para que o índio seja índio, porque não é na observância a um conjunto específico de regras fonológicas ou morfosintáticas – ‘língua’ *stricto sensu* – e, sim, no uso da linguagem, na produção de um discurso indígena, que o índio constrói e revela um ‘modo de ser’ muito particular e específico” (MAHER, 1998, p.41).

Assim, na busca da compreensão desse “modo de ser”, deparei com uma série de discursos, palavras e metáforas, que constituem o universo semântico³¹ do português falado pelos índios na Serra do Arapuá, e que no geral não difere do discurso étnico encontrado entre os demais povos indígenas no Nordeste. A partir de um sistema de linguagem mais amplo, destaquei algumas categorias do discurso dos índios da Serra do Arapuá que dão inteligibilidade à sua etnicidade.

³⁰ Com exceção do estado do Maranhão e em Pernambuco, os Fulni-ô, município de Águas Belas. Estes últimos, além do português, são falantes do Yaa-tê, com uma tentativa de classificação no tronco Macro-jê. Quanto à escrita, esta apresenta variações do tipo Yatê, Yaate, etc.

³¹ Carlos Guilherme do Valle, ao estudar a etnicidade Tremembé/CE, chama a atenção para a noção de *campo semântico* da Etnicidade, numa perspectiva hermenêutica e não estruturalista, *stricto sensu*. (1999, p.306).

Quando o tema das entrevistas era sobre a identidade, apareceram em seus discursos três terminologias: o *caboco*, o *branco*, o *cativo*. Para eles o *caboco* (como pronunciam) é o “nós” (indígena) em relação ao “outro” que é o não-índio (*branco*) e o negro (*cativo*). A terminologia *caboco* é forjada pelas teorias raciais presentes na sociedade nacional que a condicionaram a uma representação negativa do índio. É comum encontrar nos livros didáticos e no currículo escolar o tema “A raça brasileira”, que legitima terminologias como cafuso (branco/índio), caboclo (negro/índio) etc., disseminando preconceitos. É importante lembrar que na história mundial as teorias racistas de cunho biologicista “justificaram” muitos etnocídios, a exemplo do holocausto contra os judeus. Contudo, demarca uma contrastividade que mesmo sendo negativa permite a dicotomia que está na gênese da identidade étnica.

Quando os índios na Serra do Arapuá se identificam como *caboco*, estão afirmando uma identidade indígena sem as exigências dos caracteres biológicos que perpassam o imaginário da sociedade envolvente e de si próprios:

O que não é o caboco, esse aí é o branco. O caboco ele pode ser preto, ele pode ser azul, ele pode ser de qualquer cor que seja, mas se ele freqüentar mais eu, e trabalhar mais eu e fizer a parte do índio, esse é caboco. (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

O índio... eu acho que o índio é aquele que nos ensinaram, ele tem assim o cabelo liso, que não dá uma volta, a pele bem vermelha. Aquele que a gente vê na televisão (Dorinha, Cacaria – Serra do Arapuá).

O *caboco* é a identidade por contraste, é o sentimento e a construção da diferença ideologizada e que emerge da dialética desta construção identitária. Observando o cenário das lutas indígenas no Nordeste, somente quando se dá o contato com a agência indigenista oficial é que o *caboco* passa a ser índio, no sentido de que a assunção decorre do estabelecimento de uma identidade regulada pelo Estado, que não é o caso do grupo estudado.

Já o *branco* é o vizinho não-índio, proprietário de terra:

O caboco? Nós, aqui, pagávamos a renda, mas não ia em **casa de branco**, meu pai nunca viveu em casa de branco. **Eles** lá na fazenda deles e **nós** aqui” (Sr. Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá. Grifos meus).

E o *cativo* é o negro, numa imagem que ficou resguardada pela sua condição de escravo na região, são os que descendem do *cativeiro*:

Os cativos são os negros. Tinha um bocado **deles** que era cativo, agora meu pai nunca foi cativo. (Sr. Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá. Grifo meu).

As metáforas, extraídas dos processos de reprodução vegetal, são utilizadas para designar as relações de parentesco por consangüinidade “casca do mesmo pau” e ancestralidade “tronco velho e gaia”³². Os índios da Serra do Arapuá entendem por “tronco velho” o ancestral mais antigo, a partir do qual se deu início o ritual do Toré na localidade. Mas, é uma forma de linguagem que também revela nuances de um sistema político. A “gaia” (o galho – ramo de árvore) é o que descende. Nesse mesmo sentido, derivam expressões do tipo *raiz* e *casca de pau*. No estudo sobre os Pankararu, Arruti entende que está é uma

solução classificatória para os fenômenos de natureza identitária da “mistura”, esse par de categorias permite considerar como parentes grupos políticos e territorialmente distintos, tendo por referência ancestrais comuns (reais ou imaginários) de uma forma que pode ampliar-se até incluir todos os ‘índios’, por oposição a todos os ‘civilizados’, ‘brancos’ ou ‘brasileiros’ (1999, p. 263).

No caso dos índios da Serra do Arapuá, acrescentaria que é também uma forma de linguagem da competição política para legitimar autoridade: o tronco velho é o mais antigo, portanto tem mais legitimidade, conforme revelam os relatos orais.

No mesmo sentido, pode-se refletir acerca da noção de *aldeia* que é mais uma palavra presente no vocabulário dos indígenas e que revela um movimento de permanente resistência. A aldeia é uma invenção colonial, usada como estratégia para agrupar os índios e “amansá-los” através da catequese, isto é, um espaço territorial destinado pelo Estado onde os índios estavam sob “controle” com a ajuda da igreja. Como vimos, no capítulo anterior, os aldeamentos estão estritamente relacionados aos dois movimentos de territorialização vividos pelos índios no Nordeste, razão pela qual tal idéia está tão presente em seus contextos.

Grunewald, ao descrever o processo de etnogênese Atikum, afirma que “estamos certos que foi o SPI que incutiu essa ideia de *aldeia* na cabeça dos Atikum. Ideia essa levada depois a frente pela Funai” (1993, p.43, nota de rodapé nº 53). Mas os indígenas se apropriam desta noção como uma representação política de sua identidade. Deste modo, a aldeia

³² Semelhante sistema de metáforas é encontrado entre os Pankararu/PE, sob a designação “Troncos Velhos/Pontas de Rama”. Segundo Arruti (1999, p. 263), “o par Tronco/Pontas não implica um sistema fixo de relações hierárquicas, mas opera como uma espécie de *shifter* (Jakobson,s/d), cujo significado depende do contexto de enunciação.

significa um território que abriga uma identidade indígena seja como categoria jurídica, “depois que virou aldeia”, “mas a aldeia não cobriu”, “no começo da aldeia foi a força deles lutar em Brasília”, “foi quando começou a aldeia, foi pra ser reconhecido”; seja como agrupamento de parentes:

Aldeia é uns índios que sejam irmãos uns dos outros, sabe? É irmão. Agora, aqui é o seguinte, o índio ele é irmão. Ele tem que ser irmão, pode ser de Serra do Umã, pode ser da Bahia, se ele é índio, todos eles são irmãos (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Na mesma perspectiva, se aplica a expressão “tribo” ou ainda personificações como “botar força para levantar a aldeia”, “dar presença”, “dando a representação”, “juntar a aldeia”, como atos políticos.

O ritual é um outro contexto privilegiado para a análise do uso das palavras. Nos cantos do Toré, para iniciar o ritual, ao som dos maracás, pronunciam conjuntamente vários sons que eles acreditam ser “da parte da linguagem do índio” como, por exemplo: “reina, eia eia oa, reina ei reina ei na reina ao” ou, no meio da música, “ai giralandóia, ai girailandá...”. Aparecem nos toantes outras palavras como “gentio” e “bravio”, que, da mesma forma que o caboclo, são expressões com origem no processo de colonização, mas apesar de trazerem uma tônica negativa, os índios as incorporaram ao seu universo religioso, como sendo os antepassados que dão proteção e os visitam durante a “ciência do índio” para dar ensinamentos.

A figura do *caboco* reaparece no ritual compondo a estrutura do Toré: o “caboco (a)-mestre”, aquele que vai à frente conduzindo a dança. Como o Toré é tido para os índios como um “serviço” ou uma “obrigação”, não é estranho que se apropriem de um linguajar militarizado para designar as roupas do ritual, sendo estas a *farda* e o *capacete*. Ora, em analogia, assim como a farda é o traje em serviço para o soldado, para que sua identidade seja reconhecida imediatamente pelo civil, também o é para o índio, que diferentemente do que pensa o senso comum, não se traça cotidianamente com as suas vestimentas tradicionais, mas as usa quando quer ser identificado pelo “outro” como índio.

Em outras esferas da vida social desses indígenas, encontramos palavras que foram difundidas de forma genérica no senso comum como sendo herança da língua indígena, como nos artesanatos: urupemba, aribé, cocar, maracá. Outra característica é a forma jocosa de se expressarem através dos toantes do Toré, como na situação da pesquisa, ao entrevistar um

informante índio sobre as relações destes com os “proprietários” das terras, outra índia cantava ao fundo da entrevista:

Caboco tu olha cá,
Caboco tu olha lá,
A língua que fala muito caboco,
O corpo tem que pagar.

A situação sociolinguística dos índios monolíngües do português, como é o caso dos índios na região Nordeste, é pouco investigada pelos linguistas, que preferem debruçar-se sobre regras fonológicas ou morfossintáticas. Contudo, acredito que uma investigação mais especializada poderia acrescentar informações sobre este universo da comunicação entre os povos indígenas na perspectiva defendida por Maher:

Assim sendo, é preciso que repensemos o próprio conceito “língua indígena”. Como já afirmou um colega, Márcio Silva, a língua do índio é a língua que o índio fala e, se o que ele fala hoje é a língua portuguesa – por ter sido essa a opção que lhe foi historicamente dada, então o português é a língua indígena de algumas etnias (MAHER, 1998, p. 41).

3.4 Universo Místico e Religioso

O aspecto ritual é uma das questões-chave na manutenção da identidade indígena na Serra do Arapuá e os fios através dos quais tecem uma rede de relações internas, entre o grupo, e externas, com os Atikum Umã³³. A partir dos rituais, é possível apreender o sistema simbólico que rege a cosmologia dos Arapuá, isto é, suas concepções em relação à natureza e ao mundo imaterial, que rege seus modos de vida e produção do conhecimento.

A “ciência”, o “trabalho” ou a “brincadeira” do índio, como chamam, é uma das formas de expressão da religiosidade do grupo, manifestada em três tipos: Terreiro, Gentio e Reinado. É importante salientar que esta divisão é apenas analítica, o grupo não a percebe desta forma, mas como um todo integrado e interdependente representado pelo Toré, no qual o simbólico e o concreto se confundem.

³³ Além dos dados empíricos observados no campo, consta no Relatório de Identificação do Povo Atikum, na seção que trata da religiosidade, que “existe uma relação muito forte daqueles índios [Atikum] com a Serra Negra, a Serra do Arapuá e outras localidades próximas” (FERREIRA, 1989, p. 33).

O Toré é uma manifestação comum entre os povos indígenas no Nordeste difundida, por imposição do SPI, na primeira metade do século XX para forjar uma contrastividade cultural que legitimasse a *indianidade* (OLIVEIRA FILHO, 1988) dos ditos “remanescentes”. O que não significa ter sido “adotada” passivamente, pois como argumenta Sheila Brasileiro, ao estudar os Kiriri na Bahia, o Toré passou a ser

Um símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste – foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos (BRASILEIRO, 1999, p. 184).

Segundo a história oral do grupo, o Toré na Cacaria começou com a chegada de Luiz Limeira, neto de Chico Lata da Serra Negra – o ancestral mais antigo que os Limeira têm referência. Este, vindo da Bahia, região de Rodelas, num lugar chamado Fazendinha, trouxe a “brincadeira”, como conta Sr. Pedro Limeira:

Lá na Fazendinha eles falavam que era uma aldeia, que toda vida mexeu com esse negócio de caboco (...). Ele veio para Serra da Cacaria e começou com a mesma brincadeira que veio de lá da Bahia, a mesma coisa. Isso aqui é muito velho, essa aldeia aqui é mais velha do que Serra Umã. Aqui ficamos brincando, sem esquecer do trabalho. Aqui nascemos e nos criamos, tudo dentro do serviço (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

A gente tem que falar a verdade... eles eram mais forte de Toré que os Atikum. Muitos saíam da Serra Umã para aprender o Toré lá na Cacaria (Sr Antonio Amanso, liderança da aldeia Serra do Jacaré – Serra Umã).

Nas outras áreas, especificamente no Enjeitado e na Lagoa, a prática do Toré começou com os Amansos (Domingo Amanso) e os Rosa (Horácio Rosa), ambos vindos também da Serra Negra. Nessas áreas a consolidação do Toré deu-se através da instituição de espaços sagrados.

O **terreiro** corresponde a um local de ritual marcado por um cruzeiro, em cuja base são colocados artefatos sagrados como imagens de santos, peças encontradas nos sítios arqueológicos e a jurema. Podem estar localizados bem próximos às casas, como no Enjeitado e Lagoa, ou mais próximo às matas como na Cacaria. O **gentio** são pequenos abrigos, geralmente em taipa, construídos próximos às residências, com um cruzeiro semelhante ao do terreiro posicionado ao centro. É o local da “ciência oculta” com uma participação restrita da comunidade, sendo proibida a presença de não-índios: “gentio é ciência oculta, gente de confiança. Quem a gente desconfia a gente não leva porque atrapalha” (João Miguel, sítio

Enjeitado – Serra do Arapuá). O *gentio* é, ao mesmo tempo, o lugar e o Encanto, como explica João Miguel:

O gentio, a gente pôs gentio, porque quando ele chegou, que baixou, aí ele deu o nome de gentio, aí ficou o gentio. E tem a linha do gentio:

*Gentio chegou na aldeia, o que foi que ele veio buscar.
Ele veio trazer ciência
Para os índios trabalhar
O reina reina roa, o reina, reina rá*

Já tem outra linha também do gentio, aqui quando ele chegava, falava com a gente, ele dizia:

*Ô meu gentio, ô meu gentio
eu quero força do meu bravio
Ô meu gentio, ô meu gentio
eu quero força pra nós trabalhar
Eu quero força do meu gentio
eu quero força do meu bravio*

Na Serra do Arapuá, conheci apenas um gentio no Enjeitado. Este é também um espaço onde se realizam curas, principalmente de doenças mentais,

Assim, aparece uma pessoa às vezes com a sombra. Porque existe tudo isso, os Encantados mesmo quando chegam aqui, falam: existe uma sombra ruim que acompanha... mas, tem gente que diz: – ah, isso é safadeza, é severgonheza, que isso aí não existe... Mas aqui mesmo eu já vi muitos, de chegar doido, doido mesmo, amarrado e sair contando a vitória, e sair bonzinho. Os Encantados é que dizem: – homem é o seguinte, esse aqui vai demorar, mas fica bom (...). Então, comecei a ver, juntava os caboclos, trabalhando sempre e dançando aquele torezinho e tudo mais, de vez em quando chegava um Encantado para dar um depoimento. Sempre chegava gente para curar e dizia: – reza aqui minha cabeça, reza aqui minha perna, isso e aquilo outro... E os Encantados rezavam, passava um remédio, pronto, ali ia aliviando, isso foi saindo no conhecimento do pessoal, ainda hoje é um gesto do movimento daqui (Ciço Domingo, sítio Enjeitado – Serra do Arapuá)

O primeiro gentio foi construído de taipa. Pela ação do tempo se desfez e no local fizeram o terreiro do Toré. Construíram outro de tijolo cru ao lado direito do cruzeiro, mas só é usado quando no ritual do terreiro o “mestre” se faz presente e deseja fazer uma “consulta em oculto”. Como fica muito próximo à estrada, em 1998 construíram outro gentio numa área mais reservada, onde procedem com as curas. O atual ministro de cura é João Miguel, mas essa prática, afirmam que “vem dos antigos”:

Aqui... do meu conhecimento, dos mais velhos mesmo, tinha o finado Antonio Gino, tinha Manoel Miguel, tinha o meu padrinho Antônio Rosa, tinha o finado... hoje em dia tudo é finado, o finado Delfonso Rosa, o finado Dué Rosa também, aí já foi tanta gente de lá pra cá” (Ciço Domingo, sítio Enjeitado – Serra do Arapuá).

O processo de cura é acompanhado pelo uso do defumador e remédios naturais que chamam de “garrafada das montanhas” e também medicação alopática. A receita é definida pelo “mestre”. Pode durar dias e até meses, contam que a cura mais demorada durou um período de nove meses. O (a) paciente fica hospedado(a) nas casas da comunidade e são pessoas de lugares variados da região do sertão do São Francisco.

Os **reinados** são pedras em locais de difícil acesso e também são destinados à “ciência oculta”. São freqüentados durante o dia e é proibido a presença de crianças, por afirmarem ser um “trabalho muito forte”.

Este conjunto de locais e práticas são atos religiosos, nos quais os índios louvam e se comunicam com os antepassados que estão sob a forma de “Encantados” e “Mestres”. A comunicação se dá através da possessão mediúnic, evocando-os através do canto (linha ou toante), da música sonorizada pelo maracá³⁴, da dança (circular e enfileirada), e da ingestão da bebida que consideram sagrada – a jurema (*Mimosa hostilis benth*).

Por serem ritos sagrados, envolvem toda uma mística que, no caso do terreiro e do gentio, compreende a escolha do local, a posição do cruzeiro, até o preparo da jurema. Já a localização dos reinados é anunciada aos índios através de sonhos ou durante os “ocultos”. Todo esse movimento é orientado pelos Mestres e Encantos, os verdadeiros “chefes” do ritual.

Para os índios da Serra do Arapuá, os Encantados são índios que se encantaram vivos, ou seja, o corpo desmaterializou-se por obra sobrenatural, podendo reaparecer sob a forma de animais nas matas. Geralmente se referem à fauna própria da caatinga. Os “Mestres” são índios que morreram e hoje, sob a forma espiritual, habitam os reinados. São os Mestres que dão as “instruções” para a vida religiosa e política durante os rituais. No universo simbólico dos índios do Arapuá, cada entidade espiritual tem uma história e uma função nos rituais. Por exemplo: o Mestre Velho Anjo Cá (ou Ajucá) era juremeiro, fazia a jurema, por isso no ritual ele é o chefe da jurema; João Cura é o que curava, no ritual ele descobre as ervas; Pastorinha era uma índia que pegava os curumins perdidos nas matas; no ritual estabelece contato com as crianças, e assim por diante:

³⁴ Instrumento percussivo de pequeno porte, manuseado individualmente como uma espécie de chocalho, feito de cabaça.

Eles eram das montanhas, eles tinham a casinha deles, onde eles chegavam faziam as casinhas deles. Lá vai, levantava acampamento, ia para outro canto, rodando a vida inteira. No nosso trabalho, os cabocos têm que visitar as outras tribos também, porque se ele não visitar ele não está acompanhando nenhuma parte que os brabios faziam. Porque eles tinham que atravessar o rio São Francisco para chegar aqui em Pernambuco, de Pernambuco atravessava para lá pra Bahia. Eles tinham uma balsa que juntava um monte de pau e amarrava no cipó, caroá, e atravessava para ir visitar as tribos. Chamava-se a jangada. Agora, que hoje é assim, os cabocos não querem visitar uns aos outros, aí não estão acompanhados, não estão fazendo a parte certa” (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

As lideranças religiosas da Serra do Arapuá demonstram conhecer a umbanda, o candomblé e são associados à Federação das Religiões Afro-brasileiras de Casa Amarela. Segundo informam, adquiriram a condição de sócios na década de setenta para legalizar a prática do Toré, pois era uma exigência das autoridades policiais da época que fiscalizavam os centros espíritas e terreiros de toda a região. Contudo, negam qualquer vínculo no campo das crenças, “o caboco trabalha com duas correntes: a de Deus e a de jurema”. A “parte de Deus” é uma alusão aos elementos do catolicismo popular presentes no Toré.

O ritual tem uma estrutura básica: abertura, louvação, distribuição da jurema chamamento das divindades, recebimento das “instruções” e o fechamento. Tem dias determinados que são a quarta-feira e o sábado, e é composto por uma hierarquia que em escala decrescente de superioridade começa no campo espiritual. A principal autoridade é um Encanto ou um Mestre que nomeia o lugar-ritual, seguido da liderança religiosa que é o responsável pela manutenção, mobilização e condução dos trabalhos. Depois vem o caboclo-mestre e a cabocla-mestra e mais dois contra-mestres, mantendo a divisão de gênero. Este quarteto é responsável pela “linha de frente” e durante a dança do Toré vai ao centro representar o sinal do cruzeiro e, por último, os demais membros da comunidade. Vejamos a descrição de um Toré no terreiro da Cacaria, extraído do caderno de campo:

“Final da tarde, começaram a chegar as pessoas convidadas para o Toré. Vieram de vários lugares: Lagoa, Enjeitado, Olho D’água do Muniz, Boqueirão, e várias outras localidades. Os homens se arrumaram na sala e as mulheres foram para a cozinha preparar o jantar. Os homens conversam sobre a violência da região, sutilmente abordavam a questão do tráfico e os demais problemas da localidade. As mulheres trocavam notícias sobre as pessoas e também conversavam sobre os problemas do dia-a-dia. Quando escureceu, a casa já estava repleta de velhos (as), jovens e crianças. Muitos já se agrupavam do lado de fora. Após todos jantarem,

por volta das oito horas, começou a caminhada para o terreiro. Alguns lampiões iluminavam o caminho. O terreiro tem aproximadamente dez metros quadrados, cercado por pedras e caatinga fechada. Possui dois cruzeiros, um principal, bem à frente, protegido por uma armação de madeira e palha de ouricuri, e um ao lado direito da única entrada para o terreiro. Este último não possui nenhuma espécie de ornamentação e em nenhum momento do ritual se dirigiram a ele. Ao chegarmos, Manoelzão (Olho D'água do Muniz) e Manoelzinho Limeira (Cacaria) já estavam no local iluminado por velas e um lampião “guardando” a jurema. Sr. Pedro Limeira dirigiu-se imediatamente ao cruzeiro principal, que estava adornado com dois frascos de perfume, velas, fumo, duas tigelas de alumínio, sendo uma com a jurema e outra com suco de maracujá. Ajoelhou-se e começou a acrescentar ao pé deste cruzeiro outras peças do seu acervo pessoal de objetos sagrados, oriundos do sítio arqueológico, como cachimbos e pedras. Uma parte das pessoas, principalmente os jovens, sentou-se ao redor do terreiro em cima das pedras, as mulheres junto com as crianças começaram a organizar a vestimenta. Nem todos tinham a “farda” e houve uma sessão de trocas e empréstimos, criando um clima festivo ao local devido à jocosidade com que se tratavam. Ao mesmo tempo, demonstravam a seriedade do ato, pois quando as crianças excediam nas brincadeiras eram chamadas à atenção pelos (as) mais velhos (as). Todos estavam com algum elemento da vestimenta quando iniciou o ritual, uns o “capacete” outros a “saia”³⁵. Enquanto isso, os três líderes (Pedro Limeira, Manoel Cacheado e João Miguel) compartilhavam o mesmo espaço ajoelhados ao pé do cruzeiro e molhando o cachimbo na jurema. Em seguida, Sr. Pedro levantou-se e deu orientações para que as vozes e os passos fossem todos iguais. Depois de sua fala, tanto João Miguel como Manoel Cacheado deram algumas coordenadas. Os três voltaram a se ajoelhar em semi-círculo frente ao cruzeiro, junto a eles Manoelzinho Limeira e Pedro Olímpio (cunhado de Pedro Limeira). Os(as) jovens que estavam sentados(as) nas pedras permaneceram como espectadores, os demais se ajoelharam, na mesma posição que a liderança. Durante o período de uma hora aproximadamente entoaram ao som do maracá o credo, o pai nosso, a ave Maria sob a condução de João Miguel. Em seguida, Sr. Pedro Limeira conduziu várias ladainhas acompanhado por todos. Entre as rezas, a louvação aos santos e encantos. Encerram esse primeiro momento com o sinal da cruz: “Todo mundo fez o sinal aí? Eu confio no povo de Deus, eu acho que aqui todo mundo é de Deus”. Levantam todos e começam a entoar:

³⁵ Toda a roupa é feita da fibra do caroá.

“Ah, senhor mestre, dai-me licença,
oi para eu forgar einaoa
Oh, meu velho anjucá ai nae nae areia a eia einaoa

Viva a jurema
Viva os santos jurema
Viva os trabalhos de índio
Viva os índios que estão presentes
Viva os que estão ausentes
Viva nossa terra
Viva a luz que nos alumeia”

O próximo passo foi a distribuição da jurema. Manoelzinho Limeira serviu começando pelos líderes e depois o restante do grupo:

Oi , vamos beber nossa anjucá,
o anjucá da mãozinha de Jesus
Quem bebe, bebe, quem bebe
Aonde esta a ciência dos meus índios
(repete várias vezes)

Quando todos os “brincantes” beberam a jurema, formaram um círculo no centro do terreiro e começaram a dança do Toré. Durante a dança receberam a visita dos Encantados. O primeiro foi Manoel Cacheado que ao incorporar³⁶ dirigiu-se ao cruzeiro e deu viva ao anjo Gabriel e a diversos santos católicos; reza a Ave Maria e começa um discurso para o grupo. Nesse momento, todos pararam a dança e se posicionaram em frente ao cruzeiro atentos ao discurso do Encantado. De todo o conteúdo foi possível apreender o texto que advertia o grupo para a busca de mais esclarecimentos e organização, e que tomassem cuidado “com o povo que anda de porta em porta de gravata” (suponho que sejam os evangélicos). No mesmo discurso, fez menção a mim como “uma irmã que tava vindo dar uma força, uma visita”. Ao amanhecer do dia, as lideranças, sob a condução de Sr. Pedro Limeira, encerraram o ritual, e quem chegou primeiro saiu por último do terreiro”.

Observei durante a noite que as mulheres, ao incorporar, ocupavam o centro da roda do Toré, diferentemente do processo de incorporação dos líderes, pois estes ao “receberem os seus mestres”, todo o grupo de “brincantes” cessava a dança, se dirigia ao cruzeiro e passava a ouvir as “instruções”. Quanto às letras dos toantes, estas não se diferenciam das cantadas por

³⁶ Refiro-me ao ato de visitação dos encantados e mestres. Aquele que é possuído é chamado pelos índios do Arapuá de *aparelho*, no sentido de que tem o dom para emprestar seu corpo para ser usado pelas entidades espirituais.

outros povos, com algumas variações na letra e no ritmo. Mas há também toantes específicos do povo:

Sou caboco da cacaria
 Eu vim aqui lhe avisitar
 Avisitar uma triba
 Que não era acostumado

A condução e o tempo do ritual varia de acordo com o líder e o tipo de trabalho (gentio, terreiro, reinado), mas, seja qual for, o mais significativo é que o Toré opera como um agente articulador interno e promove o fluxo entre os sítios. Fica claro na experiência do campo que esta relação religiosa é que determina uma rede social na Serra do Arapuá e fomenta a consciência da identidade.

3.5 Organização Política

Para uma compreensão das formas de organização política dos índios da Serra do Arapuá, parto do pressuposto de que há um modelo genérico entre os povos indígenas no Nordeste, representado pelos papéis do cacique e do pajé. Sem a intenção de eximir a capacidade criadora destes sujeitos em redefinir esse modelo, segundo sua cosmovisão e historicidade, não deixa de ser uma necessidade que surge do contato com as agências indigenistas: SPI e depois a Funai. Neste modelo, os papéis do sagrado e do político foram dicotomizadas, o que não acontece com o grupo da referida Serra, pelo fato de não terem deflagrado nenhum movimento para o reconhecimento oficial. Somente depois do último conflito com os Atikum, sentiram necessidade de refletir sobre o assunto:

O Cacique é assim, se por exemplo, essa aldeia aqui for registrada, tem que ter um cacique para andar...andar assim, visitando as aldeias, ou um chamado de Brasília...esses lugares assim sabe? Eu vou ficar para dividir uma jurema, um pajé, eu não posso ser cacique, eu sou dos mais velhos sabe, eu tenho que fazer essa equipe.

[Pergunto: E o senhor não pode ser o cacique por que?]

Porque eu não tenho cultura, não tenho...como é que se diz, formado em leitura...eu não tenho leitura. Tem que ser uma pessoa que saiba andar, para saber onde é um posto, saber onde é um negócio assim...eu não tenho leitura, para mim não dá (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Não há nenhum tipo de organização formal por base étnica, como associação ou conselho, mas há lideranças instituídas através do sagrado. Ritual e autoridade estão estritamente ligados e constituem a dinâmica política entre os índios. Como já é possível perceber, as principais lideranças são Pedro Limeira, Manoel Cacheado e João Miguel. Cada um possui um círculo de relacionamentos mais próximos, dentro da própria família, que consolida e legitima a autoridade de cada um. No caso de Sr. Pedro Limeira, sua autoridade político-religiosa é mais estável por ser também o patriarca, Manoel Cacheado e João Miguel, no entanto, correm o risco iminente de terem o seu espaço de poder disputado dentro da família, o que já é perceptível entre os Amansos.

Não há uma mobilização conjunta para a resolução dos problemas comuns, mas existe uma articulação permanente que gira em torno do ritual, sendo este o espaço principal dos encontros e socialização das informações. Um outro espaço é a feira em Floresta, onde mandam os recados e articulam o local e a data do próximo ritual.

Durante a condução dos rituais, é possível perceber que entre os líderes há um reconhecimento e respeito da autoridade de cada um, a exemplo de quando compartilham os espaços de poder no terreiro. Mas, sendo o sagrado uma das dimensões do campo político, “a religião pode ser um instrumento do poder, uma garantia da sua legitimidade, um dos meios utilizados no quadro das competições políticas” (BALANDIER, 1987, p.121). No caso dos índios da Serra do Arapuá, o poder é exercido pela tradição e história dos mais velhos e os discursos revelam as nuances da disputa interna entre os líderes:

Lá na Lagoa a gente é muito velho de Toré, é muito antigo, é por isso que eu digo que o tronco velho é na Lagoa” (Manoel Cacheado, Lagoa – Serra do Arapuá).

Ele quer dizer que aqui é uma gaia. Bom, e pode ser também que o pau é o seguinte: ele vem, ele nasce, ele esgalha para qualquer canto. Ele disse certo, porque ele tem gaia. Agora, sobre o começo do serviço, aqui nós brincamos primeiro do que eles lá. O pau ele nasce, eu sei que tem gaia pra lá, tem gaia pra Serra Umã, mas também tem gaia para aqui também. Não é possível que esse pau só tenha duas gaias assim. Ele deve ter gaia para todo lado, não é? (...) Agora, o tronco é que nem ele sabe onde é, nem eu também sei... E sei, mais ou menos. Que o tronco primeiro é Serra do Umã, porque lá é onde foi fundado, é onde está nascendo qualquer coisa. Ele diga assim que eu me conformo” (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Essa metáfora do Tronco Velho que dinamiza as disputas entre os mais velhos, pode ser compreendida por meio da antropologia política que explica o seguinte sobre a natureza política do sagrado:

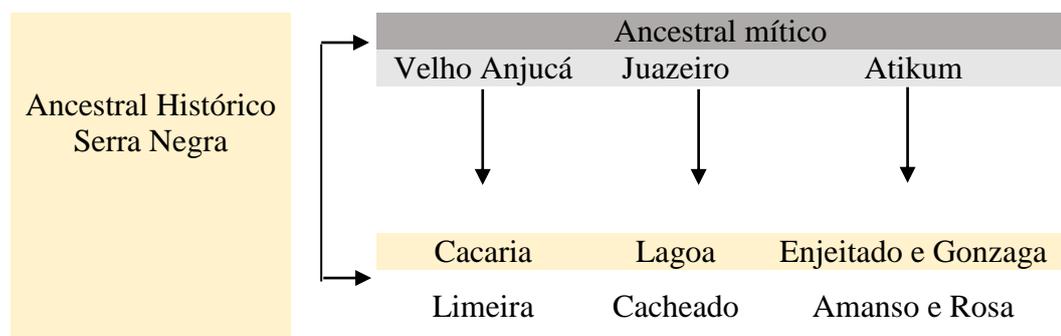
A estratégia do sagrado, desenvolvida com fins políticos apresenta-se sob dois aspectos aparentemente contraditórios: pode ser posta a serviço da ordem social existente e das posições adquiridas, ou servir à ambição daqueles que pretendem conquistar a autoridade e legitimá-la (BALANDIER, 1987, p.122).

A competição interna entre a Cacaria, Lagoa e Enjeitado passa pela antiguidade do terreiro, este por sua vez, tanto dispõe de legitimidade sobre o território – é um marco de ocupação e garante a historicidade do grupo –, como representa a possibilidade do controle político nas tomadas de decisões que estarão por vir, caso os Arapuá deflagrem um movimento de reconhecimento oficial:

Aqui nós não temos, a gente tem que fazer isso aí para se prevenir, é necessário a gente ter uma equipe: – Quem é o pajé? – Sou eu. – Quem é o cacique? - Sou eu. – Quem é o caboco mestre? Quem é o contra mestre? – Sou eu. Se for necessário, para chegar uma pessoa e for procurar, eu tenho que apontar e dizer: – é esse, é esse... Tem que ser pessoas que saibam fazer reunião, conversar... saber conversar (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Em suma, pode-se inferir que a estrutura política dos índios da Serra do Arapuá é um reflexo da estrutura hierárquica do ritual: parte de um ancestral mítico espiritual, que delega poder e prestígio ao seu mediador (os responsáveis pelo terreiro), que por sua vez passam a dispor de legitimidade sobre o grupo, cuja unidade se fundamenta na crença de uma ancestralidade histórica. A expectativa é que o líder mais antigo da aldeia seja o chefe. Desse modo, existem duas linhas de descendência ritual concorrendo na Serra do Arapuá:

Figura 12: Genealogia histórica e ritual



Nessa disputa, os homens preeminentes passam a ser aqueles que dominam o sagrado e estabelecem uma relação direta com o ancestral mítico. Mas, como afirma Balandier (1987), a partir dos estudos de J. Guiart sobre o chefiado melanésio, não se pode concluir que o poder político possua o domínio absoluto do sagrado e possa utilizá-lo em seu proveito em todas as circunstâncias, pois assim como na Austro-Melanésia se identificou uma bipartição das responsabilidades – ação sobre os homens, ação sobre os deuses – as relações políticas na Serra do Arapuá estão sujeitas às dinâmicas provocada no campo das relações intersocietárias.

3.6 Organização social e parentesco

Em meio a um contexto tão heterogêneo, os índios da Serra do Arapuá se identificam e são identificados por pertencerem a grupos sociais distintos denominados “família”. De fato, sua organização social caracteriza-se por famílias extensas com base na filiação cognática. Não há regra de residência preestabelecida, mas é comum a residência bilocal, o que caracteriza os núcleos populacionais que residem em núcleos familiares, sendo os de maior concentração familiar a Cacaria, o Enjeitado e a Lagoa, cada um destes resguarda certa distintividade em relação ao outro pela consangüinidade

Na Cacaria é família diferente, é caboco também, mas não é dos daqui não (...) porque aqui no Enjeitado tudo é casca do mesmo pau, o que não é primo é tio, o que não é tio é sobrinho...tudo é...uma coisa só, dali pra aqui é tudo uma família só, toda casa que a senhora viu dali pra cá é tudo uma família só (Senhora, Enjeitado – Serra do Arapuá).

Contudo, em razão das alianças com os locais, tanto de matrimônio como de compadrio, os indígenas se estabelecem por diversos outros sítios, de forma que estão presentes por quase toda a Serra. Outro aspecto diz respeito ao fato de serem um grupo predominantemente de agricultores, daí a ocupação e distribuição territorial ocorrer também em função da necessidade de terra, estando sujeito à disponibilidade destas, uma vez que grande parte do território está nas mãos da oligarquia de Floresta.

Apesar de considerarem o duplo parentesco, cada família recebe a nomeação de um ancestral que crêm ser originário da Serra Negra. São eles: Amanso, Limeira, Cacheado e

Rosa.³⁷ A partir do quadro de genealogia, observamos que até os últimos vinte anos, havia uma predominância no matrimônio entre primos cruzados. Os Limeira admitem casamento entre primos paralelos, já entre os Amansos este tipo de aliança é proibido “os primos se casam, agora os legítimos não” (Ciço Domingo, Enjeitado Serra do Arapuá). Os casamentos interétnicos eram proibidos, mas ocorriam com certa frequência através dos “furtos”,

Antigamente tinha índio e negro, mas não se misturava a nação. Depois começou os casamentos, as moças eram roubadas e iam porque queriam. Pegava a moça e botava numa casa de pessoa de respeito. Quem ia roubar ia acompanhado de dois homens e duas mulheres para ajudar e não manchar a honra da moça. Depois mandava o recado para o pai ir pro casamento” (Manoel Cacheado, Lagoa – Serra do Arapuá).

À geração atual de jovens entre 15 e 25 anos, é permitido esse tipo de aliança matrimonial, não sendo mais necessário o advento dos “furtos”; agregando muitos (as) moradores (as) locais às famílias consideradas indígenas. Este tipo de casamento interétnico permite que o (a) agregado (a) participe tanto do ritual, adquirindo assim um *status* de indígena, como do usufruto da terra, seja esta arrendada ou de domínio próprio da família. Desde que o agregado não pertença as famílias que perseguiram os índios na década de 1940/1950 a mando dos Florestanos.

Em relação a parentela entre os três núcleos pesquisados, entendemos como baseada na crença de uma ancestralidade histórica comum – a Serra Negra, pois o laço social que estabelecem é determinado por afirmarem provir de uma ancestralidade histórica comum. Em virtude disso é que afirmam: “os Amanso, os Cacheado, os Rosa...tudo é uma indescendência só” (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá). Não obstante, percebemos também que cada núcleo resguarda a sua genealogia ritual, conforme demonstrado (fig.12). Sr Pedro Limeira afirma com veemência:

A Cacaria é da indescendência do Velho Anjucá (...) é o terreiro mais antigo, que já vem dos mais velho que eu, era do meu pai que lutou 84 anos pela tribo da Cacaria e eu já luto há 74 anos.

³⁷ Não entrevistamos nenhum membro da família Rosa, a pesquisa delimitou o campo de investigação aos núcleos familiares da Cacaria, Enjeitado e Lagoa, contudo, Manoel Cacheado afirma que os Cacheado e os Rosa “são tudo uma família só”. Deduzimos que seja consequência da predominância dos casamentos entre primos cruzados.

Já no Enjeitado, todas as referências advêm do Encanto Atikum:

O terreiro, a gente chamava de Atikum, ali no agreste [região intermediária na Serra do Arapuá]. A primeira cantiga, quando o finado Joaquim³⁸ ia, que ele gostava de puxar as linhas, a primeira linha que ele tirava era do Atikum:

Meu Atikum está muito alegre
Meu Atikum está muito alegre
De ver seus índios em cima da Serra
De ver seus índios em cima da Serra

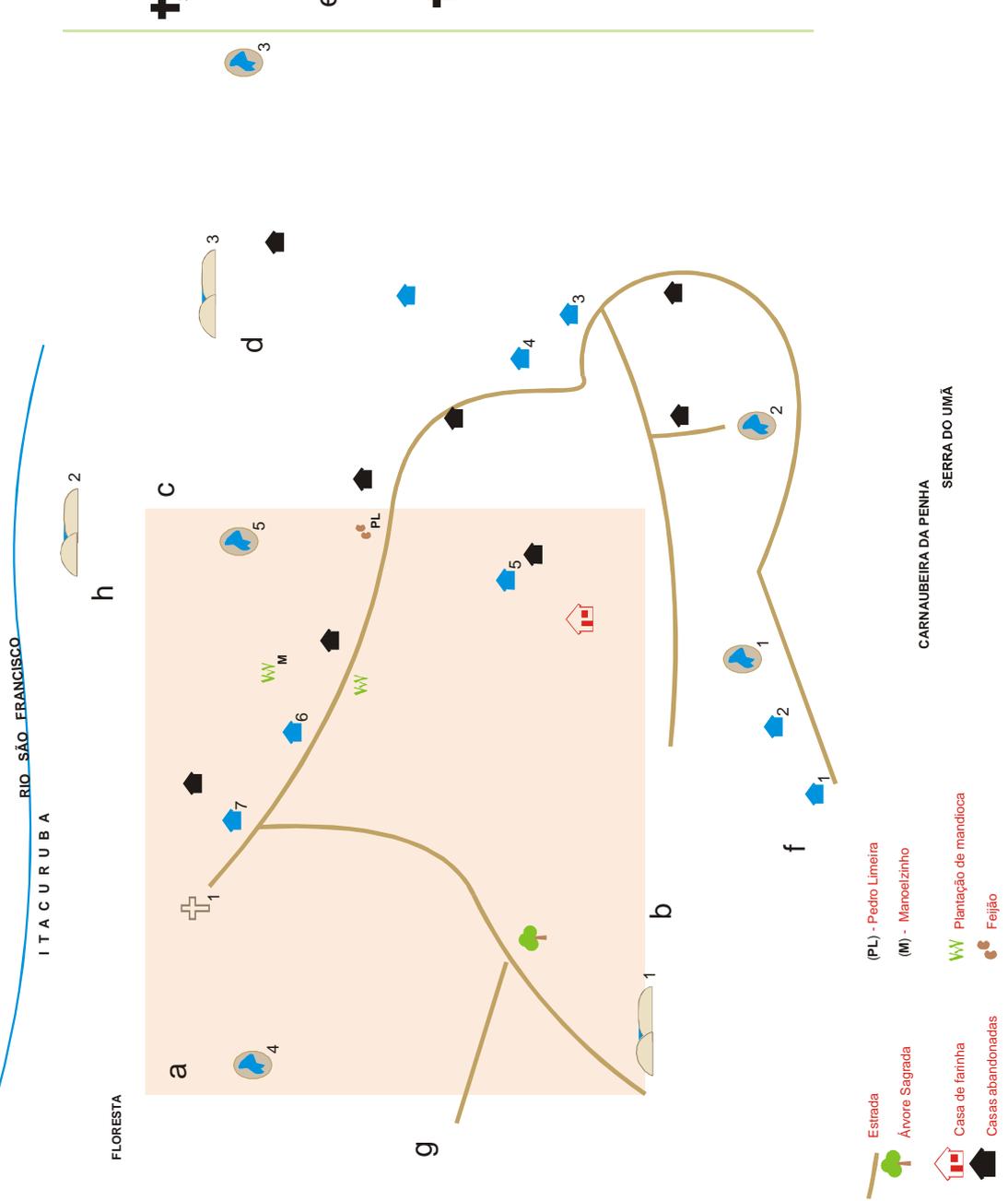
Daqui agente escutava: **reina, reina, reina, reina, reina, rá**
Aí dançava e eu achava bonito” (Senhora, Enjeitado – Serra do Arapuá).

No que tange à forma de ocupação territorial, esta é variada e cada núcleo familiar apresenta peculiaridades segundo o parentesco, a geografia, caracterização da posse ou usufruto e extensão da terra. Vejamos as especificidades a partir dos três núcleos selecionados para a pesquisa: Cacaria, Enjeitado e Lagoa.

Figura 13 – Croqui ocupação Cacaria

³⁸ Lembrando-se de Joaquim Amanso, um dos personagens principais na articulação Serra do Arapuá – Serra Uma na década de 1940.

Mapa da Cacaria



- Caldeirões**
- (1) - Pedro Limeira
 - (2) - Do negro
 - (3) - Pedro Inácio
- Terreiro atual**
- (1) -
- Terreiro antigo**
- (2) - Velho antucá
 - (3) - "oculto"
- Casa**
- (1) - Cassiano
 - (2) - Afíndia
 - (3) - Neri
 - (4) - Amélia
 - (5) - Manoelzinho
 - (6) - Pedro Limeira
 - (7) - Luiz (atual)
- Propriedades**
- (a) - Pedro Limeira
 - (b) - Joaquim Lopes
 - (c) - Manoel Novaes
 - (d) - Quilairinha
 - (e) - Manoel de Augusto
 - (f) - Carvalho
 - (g) - Óriãos (Geraldo)
 - (e) - Zé de Afíndio
- Cacimbas**
- (1) - Chico Quele
 - (Água Permanente)
 - (2) - Bernalda
 - (3) - Antonio Joana
 - (4) - Damiana
 - (5) - "Cacimba"
- (Água até outubro. Em dezembro e janeiro se chove enche)

Mapa 4

Atualmente, a Cacaria é habitada por vinte e oito pessoas³⁹, tendo como líder Sr. Pedro Limeira. Por não haver estrada, torna-se uma área de difícil acesso. O único caminho que leva até o alto da Serra, onde estão localizadas as casas, é uma trilha de chão irregular somando um percurso de 5 a 6 quilômetros de subida íngreme. Devido a estas condições, o jumento é muito utilizado para o transporte da água e demais suprimentos trazidos da feira de Floresta.

São ao todo cinco casas, espacialmente dispersas, correspondendo no mapa às de número 3 a 7. As casas 1 e 2 ficam situadas na região de “pé de serra” e são de moradores locais que não se identificam e não são identificados como indígenas, mas entre estes e os índios há relações de amizade expressos pelo compadrio. As décadas de 1980 e 1990 foram um período de muita dispersão da família Limeira, a qual, devido às dificuldades econômicas, de infra-estrutura e principalmente pela violência⁴⁰ gerada pelo tráfico, migraram para Floresta ou para centros urbanos maiores como São Paulo.

Na chapada da Serra, os Limeira têm propriedade dominial de 75 hectares, cercado pelas seguintes propriedades: ao norte, por Joaquim Lopes (B) e família Carvalho (F); ao leste, pelos Novaes (C), Quilarinha (D), e Manoel de Augusto (E); ao sul, por José de Arlindo (H) e a oeste, pela família dos Órfãos (G). O terreno foi adquirido por herança através do último laço matrimonial de D. Olindina com um não índio que possuía alguns lotes de terra na região. Mas a organização espacial das casas se estende para além dos limites territoriais da família, a exemplo das casas de números 3 e 4 e as marcadas pela cor preta que representa os locais das residências de alguns filhos de Sr. Pedro Limeira, antes de mudarem para Floresta. Cada casa corresponde a uma família nuclear que é responsável por sua subsistência, com as áreas de plantio e criatório bem próximas.

³⁹ Sendo uma média de quatorze crianças entre 3 e 11 anos, quatro adolescentes entre 11 e 18, três jovens entre 20 e 30 e o restante adultos, incluindo Sr Pedro Limeira e sua esposa D. Emília, na faixa etária dos 70 anos. Durante a pesquisa de campo veio a falecer a pessoa mais antiga da comunidade, D. Olindina com cerca de 90 anos, mãe de D. Emília.

⁴⁰ Foram-me dados vários depoimentos com episódios da ação da polícia militar na Serra da Cacaria, investidos de forte armamento para fiscalizar o tráfico na região. Em um desses episódios, contam que a PM subiu a Serra, “mas só tinha nós mesmos, as mulheres e crianças trabalhando na agricultura. Quando percebemos o barulho de gente subindo corremos para um local na serra que dá para ver a estrada, tava todo mundo curioso. Assim que colocamos a cabeça as armas começaram a atirar sem parar, correu menino, mulher, tudo para trás das pedras, mas a minha sobrinha que era criança foi atingida na perna e até hoje a PM não deu assistência, ela ficou com defeito”. Acrescenta que depois desse episódio, muitos se mudaram para Floresta só ficando os velhos na Serra e que a polícia nunca encontrou “nada de errado nas terras de papai, a gente nunca mexeu com isso”. (Dora, Cacaria, Serra do Arapuá)

Em relação às formas de habitação, são todas de taipa com cobertura de telha em cerâmica. Possuem pouca mobília e utensílios domésticos⁴¹. Um aparato religioso do catolicismo popular é o principal adorno do lar. São quadros com imagens de santos e símbolos novenários, como velas, fitas coloridas, rosários, símbolo do crucifixo pintado à porta principal. Também são expostas fotografias da família. Possuem poucos cômodos e os visitantes geralmente dormem em redes na sala. Durante a colheita, a sala também é o local de armazenamento dos grãos em silos de alumínio ou mesmo em sacos.

É o único sítio da Serra sem eletrificação e com pouquíssimos recursos de água. Dispõe de cinco cacimbas, destas apenas uma é permanente (nº1), e três áreas de armazenamento natural de água denominado de “caldeirões”, destes os de nº 2 e 3 são os que armazenam água por um período de tempo maior, em que vigoram os períodos de seca e servem tanto para o consumo humano como para os animais. Observando no mapa, vimos que, grande parte dos recursos naturais estão localizados fora da área dominial dos Limeira, reforçando a necessidade dos laços de compadrio para a sua manutenção na terra.

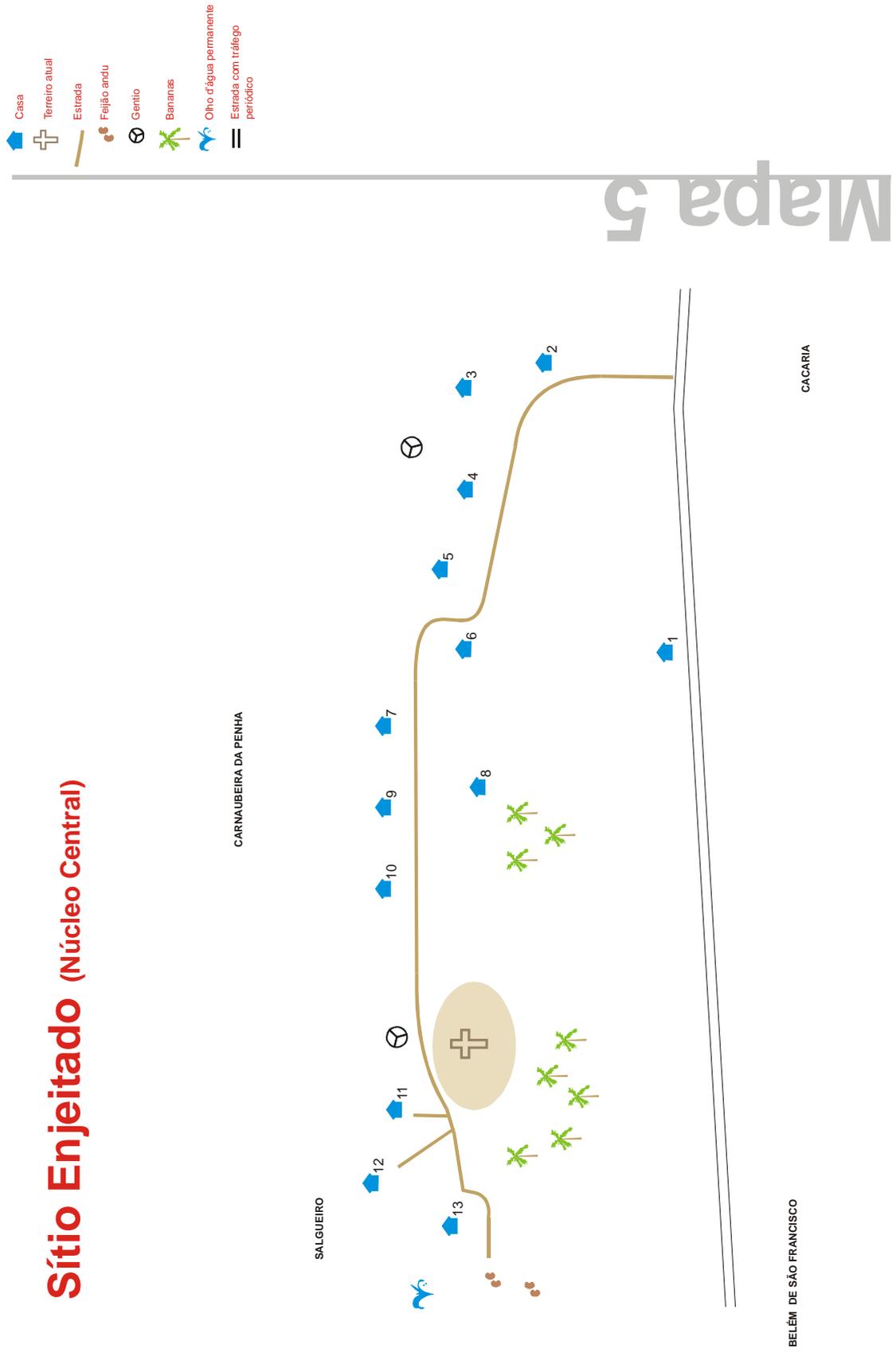
Existem quatro espaços sagrados representados no mapa pelo cruzeiro: 1 e 2 são terreiros antigos de Toré, frequentados até a década de 1950 aproximadamente, 3 é o terreiro do Toré atual e o outro é marcado por uma árvore frutífera (mangueira) escolhida pelos Encantados para se comunicar com os índios. Não há nenhum tipo de ritual específico neste local, mas Sr. Pedro Limeira adverte para a intenção de fazer deste um espaço de ritual público (Toré), e deixar o terreiro atual para o “trabalho” que denominam *oculto*.

O cotidiano é marcado pela luz do sol. Acordam muito cedo, assim que o dia começa a clarear, e vão dormir pouco depois do escurecer. As visitas entre as casas são pouco frequentes, mas durante a minha estada, a casa ficava mais movimentada. Porém, o tempo das “visitas” era de certo modo controlado pelo dono da casa – Sr. Pedro – através da luz do lampião.

As crianças e os adolescentes têm que descer a Serra diariamente para estudar. Até a quarta série, frequentam uma escola, mantida pelo município de Carnaubeira da Penha, próxima ao sítio Boqueirão. Nas séries seguintes têm que enfrentar as viagens até Floresta para concluir o Ensino Fundamental.

⁴¹ Sr. Pedro Limeira e D.Emília, por terem sempre residido na Cacaria, fizeram um investimento maior nas condições de moradia, tendo uma mobília maior com mesa, cadeira, armários, cama, fogão a gás mesmo sendo muito pouco utilizado pela dificuldade do acesso, preço e transporte até o alto da Serra.

Figura 14 – Croqui ocupação Enjeitado



O sítio Enjeitado é todo habitado pela família Amanso, com uma área central formada por treze residências bem próximas umas das outras, com um pátio comum que é o terreiro do Toré e uma área mais dispersa, onde estão localizadas mais cinco residências. Cada casa é formada pela família nuclear e não obedece a um único formato. A maioria é de tijolo cru, com telhado em cerâmica, mas ainda há casas de taipa cobertas com palha de catolé. Internamente as habitações são muito simples, semelhante às demais na região, com poucas mobílias e utensílios. O sincretismo religioso se faz presente através de quadros com a figura de santos do catolicismo, imagens do candomblé e do Toré exibem partes das vestimentas como o “capacete” e o maracá.

As famílias que têm espaço para plantio o fazem em áreas mais afastadas desse centro, os criatórios, porém, ficam entre as casas. O acesso à terra é muito restrito e o espaço insuficiente para a quantidade de famílias. A área central está formada na propriedade dos Novaes, para os quais pagam entre 10% e 30 % de renda anual sobre a produção de farinha. Segundo informam, “ele [Alberto Novaes] autorizou fazer as casas aonde o terreno é mais fraco, onde ele tem lavoura não”.

Contudo, é uma área privilegiada em recursos hídricos. Dispõe de cinco nascentes de água bem próximas às casas, o que permite água encanada. Mas não há nenhum tipo de saneamento. A eletrificação tem cerca de três anos. O acesso ao sítio é fácil, no sentido de que a estrada de tráfego periódico passa pelo sítio.

Fatores como eletrificação, estrada, proximidade entre as casas, maior contingente populacional⁴², fazem com que o cotidiano no Enjeitado seja mais movimentado, assim como as intrigas familiares. A liderança local é disputada entre alguns primos, mas todos reconhecem o “dom natural” de João Miguel para a questão religiosa, sendo, como vimos, a pessoa responsável pelo ritual da cura.

Além do terreiro central, possuem mais três espaços sagrados: dois gentios e um reinado.

No processo de territorialização do povo Atikum, uma parte da família Amanso se estabeleceu na Serra Umã, onde moram até hoje na aldeia Jacaré, assumindo uma identidade Atikum-Umã.

⁴² Não foi possível fazer um censo mais preciso, mas através da observação estimo no mínimo setenta pessoas residentes no núcleo central, com uma média de 30 crianças, 20 jovens e adolescentes e os demais entre uma faixa etária de 30 e 70 anos. Há também duas senhoras, irmãs de Domingo Amanso, que segundo a família têm próximo ou mais de cem anos. Elas, em razão do estado senil, se comunicam muito pouco e não se locomovem mais.

Sítio Lagoa

A família Cacheado está organizada espacialmente em nove sítios vizinhos: Lagoa, Vila, Cafundó, Fundões, Matinha, Cumbi, Gameleira, Oiti, Água Grande, sendo Lagoa um centro de referência por ser o local onde moravam os antigos como Sr. João e D. Amélia Cacheado e também por abrigar um terreiro antigo de Toré, o único que representa a família Cacheado. No sítio Lagoa, existem 14 casas, cada qual representando uma família nuclear, entre elas a de D. Amélia, onde os (as) filhos (as) e netos (as) guardam como relíquia todos os seus objetos usados nos rituais. O terreiro é também o cemitério onde foram enterrados os mais antigos.

A disposição das casas é de forma a estabelecer uma certa distância entre as residências, diferindo do Enjeitado, em que são muito próximas, e da Cacaria, muito dispersas. Predominam as habitações de alvenaria, mas também há casas de taipa. Quanto a ornamentação no interior, também se faz presente o sincretismo religioso através de diversos quadros e imagens de santos católicos e do candomblé.

A forma de ocupação da terra é variada, algumas famílias possuem documentação de posse e pagam imposto ao Incra, outros nunca registraram a terra e as demais arrendam terra dos Novaes e Carvalho. No geral, são pequenas extensões que permitem apenas a subsistência.

Até a década de 1990, não tinham problemas com água, pois há uma depressão natural no solo e com as chuvas formava-se uma lagoa que abastecia o sítio e deu o nome ao local. Mas com o aumento da temperatura e os períodos maiores de escassez, a lagoa secou e não armazena mais água. Desse modo, recorrem aos sítios vizinhos com a ajuda de animais para se abastecerem.

As crianças freqüentam escolas próximas, nos sítios Boa Vista e Matinha e os jovens estudam tanto em Floresta como em Carnaubeira da Penha.

Segundo Sr. Manoel Cacheado, somando os oito sítios, mais as famílias dispersas por outras localidades, os Cacheado representam cerca de 150 famílias, incluindo os Rosas e os Mergeli, que estendem os laços de parentesco com os índios Pipipã. Além destes, parte da família pertence ao povo Atikum, residindo na aldeia Olho D'água do Padre.

3.7 Aspectos Econômicos e Subsistência

Os índios compõem o segmento da população de baixa renda na Serra do Arapuá. Desprovidos do recurso básico – a terra – não possuem qualquer controle sobre os recursos ambientais. São obrigados a trabalhar como rendeiros, com um pagamento estimado entre 10% e 30% da produção, como meeiros, e os que se apropriam de pequenos lotes de terras sem título, pagam ao Incra. A produção é familiar e de subsistência. Apesar das dificuldades, conseguem produzir algum excedente e vendem nas feiras regionais. As principais dificuldades na economia são: a) os melhores trechos de terra estão sob o controle dos fazendeiros; b) dificuldade com transporte para a comercialização; c) dificuldades de financiamento; d) presença de plantio de maconha em algumas áreas. Isto para citar os principais problemas.

Contudo, com exceção da Cacaria, a Serra do Arapuá não apresenta graves problemas com água, o que é muito raro nessa região, o que ameniza as maiores dificuldades e possibilita a manutenção dos pomares que incrementam a alimentação. As principais culturas são feijão de arranca, batata, abóbora, jerimum, macaxeira, fava, andu, mandioca, milho, banana, mamão, caju, pinha, goiaba, abacate, jaca, graviola e manga. Vejamos, na próxima página, o ciclo anual das atividades econômicas:

Tabela 1 – Ciclo anual das atividades econômicas

Meses	Atividades
Janeiro (chuva)	Plantação: milho e feijão de corda Frutas: caju e pinha Água: enche as cacimbas e caldeirões
Fevereiro (chuva)	Plantação: 1ª limpa de milho Frutas: pinha, goiaba, caju, manga Água: enche as cacimbas e caldeirões
Março (chuva)	Plantação: 2ª limpa de milho, feijão de corda e arranca, mandioca Frutas: pinha e goiaba Água: enche as cacimbas e caldeirões Festa: dia 19 Reza de São José –Sítio Casa Nova.
Abril (chuva)	Plantação: feijão de arranca, mandioca Colheita: feijão de corda e milho Frutas: pinha Água: enche as cacimbas e caldeirões

Maio (inverno)	Plantação: mandioca e feijão de arranca Colheita: milho e feijão de corda Fauna: abelhas se alimentam das flores para começar produzir mel
Junho (inverno)	Plantação: encerra dia 20 o plantio do feijão e milho Colheita: feijão de arranca e corda Frutas: encerra a pinha Festa: dia 29 Toré de São Pedro
Julho (inverno)	Plantação: mandioca Colheita: época de bater o milho e feijão
Agosto (inverno)	Plantação: encerra o plantio da mandioca
Setembro (trovoadas variadas)	Plantação: derrubada dos matos para plantar; começa as brocas para plantio no terreno de capoeira (que já foi plantado)
Outubro (seca)	Plantação: brocas
Novembro (começa chuva pouca)	Queima das terras
Dezembro	Preparo das terras, quando chove já planta.

O andu e a fava também são plantados, mas não tem época certa. Na Cacaria, durante o inverno, resistem com a água das cacimbas e dos caldeirões. Possuem pequenos criatórios de bode, porco e galinha e criam vaca, em pequena quantidade, cerca de seis cabeças. No Enjeitado, há uma pequena produção artesanal com a palha e o talo do catolezeiro: vassouras, cestos, esteiras, caçoas, aribés. Todos dominam a técnica, homens, mulheres e crianças, mas o retorno financeiro não corresponde ao valor agregado da mercadoria, sendo comercializada a baixo custo ou usada como moeda de troca entre vizinhos. Aliás, é através das trocas que os jovens estabelecem relações entre si. Geralmente ajudam a família na roça e não possuem nenhum tipo de renda, assim é comum trocarem roupas e acessórios e, ao mesmo tempo que diversificam seus objetos pessoais, começam a exercer um tipo de autonomia em relação aos pais.

A feira nas cidades mais próximas é um espaço importante de encontros e socialização. Em Carnaubeira, é na segunda feira e em Floresta, na sexta e sábado. Os índios da Serra do Arapuá freqüentam mais o município de Floresta, onde complementam os suprimentos como arroz, fósforos, macarrão, óleo comestível, vestimentas e remédios. Por

serem filiados ao sindicato dos trabalhadores rurais, contam ainda com alguns benefícios como aposentadoria e auxílio maternidade. Mas os que não possuem o registro da terra, enfrentam dificuldades com a previdência social.

As dificuldades típicas das camadas empobrecidas do sertão fazem com que os indígenas, apesar da forte ligação cultural e religiosa com o seu território, migrem para Floresta ou grandes centros como Recife e São Paulo em busca de oportunidade de trabalho. A baixa escolaridade e a falta de qualificação profissional os colocam em desvantagem no mercado de trabalho com um destino já conhecido: retorno ou às periferias urbanas. Os mais velhos alimentam a esperança de um retorno

“O sonho é esse mesmo, porque em São Paulo a lei é assim, depois dos 50 anos já não tem mais emprego, aí eles não vão ficar lá, vão ter que vir para aqui” (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Apesar de inseridos no sistema econômico dominante, cujos valores passam pelo privado e individual, não percebemos entre os índios quaisquer formas de competição para o acesso ao mercado, ou desejo de acumulação de riqueza, ao contrário, estabelecem formas de relações econômicas e sociais calcadas no coletivo e na solidariedade. Existe uma forte unidade cooperativa nos núcleos familiares, seus membros ajudam-se mutuamente, toda a produção é compartilhada entre as famílias e mesmo na Cacaria, cuja posse é dominial, percebem a propriedade como local de retorno para os que estão distantes: “pode vir caboco de todo canto, que o local tem para trabalhar” (Pedro Limeira).

Capítulo 4

4. A Dinâmica da etnicidade na Serra do Arapuá

Nos três primeiros capítulos desta dissertação, busquei descrever um processo de formação da identidade étnica dos índios que imprimem um modo tradicional de habitar a Serra do Arapuá. Pretendo agora interpretar seu processo identitário e territorial, procurando apreender os fatores que são socialmente relevantes para o grupo. Para isto, parto do pressuposto de que a identidade assumida pelos índios da Serra do Arapuá é uma construção social e ideológica. A identidade étnica para os povos situados na região Nordeste, assim como toda identidade, seja ela étnica ou não, tem um caráter relacional constituída por um “jogo” de identificações, que conjuga a auto-identificação, a identificação pelo grupo e a conjuntura sociopolítica. Trata-se “de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação das pessoas” (POUTIGNAT, 1998, p.167), mas o que significa?

Para esta pergunta poderiam ser utilizadas várias abordagens: o critério legal, posto pela Lei 6001/73 – Estatuto do Índio –, que opera com a noção de que índio é todo aquele que é membro de uma ‘comunidade indígena’⁴³; o critério racial – de cunho biologicista – que trabalha com a categoria raça, isto é, pertencimento a uma coletividade por vínculos consangüíneos; o critério cultural – se pega ao claramente identificado, não levando em consideração os elementos mais subjetivos que compõem a identidade étnica. E, por último, o critério antropológico da auto-identificação⁴⁴, o único critério concernido com os preceitos constitucionais e que respeita a autonomia dos sujeitos que se atribuem a essa identidade como é o caso dos índios da Serra do Arapuá. Portanto, o critério por mim utilizado para a compreensão do grupo estudado.

Conforme vimos até aqui, independente do reconhecimento oficial por parte do Estado, os índios da Serra do Arapuá vivem um cotidiano repleto de signos culturais que cooperam para a formação e manutenção de fronteiras sociais que garantem a *etnicidade* do grupo.

⁴³ Porém, há um grande debate em torno dessa definição, à qual não vamos nos deter aqui, mas é importante registrar que essa lei tem um viés assimilacionista e, enquanto categoria jurídica, está defasada em relação aos avanços conquistados pelos povos indígenas na Constituição Federal de 1988.

⁴⁴ “A noção de sociedade indígena, peça básica do projeto de lei apresentado em 1992 ao Congresso Nacional, e que intenta proceder à revisão do Estatuto do Índio à luz da Constituição Federal de 1988, também está baseada no critério antropológico de auto-identificação dos grupos étnicos (...) Insere-se igualmente no conjunto de disposições internacionais, como a Convenção 169, da OIT (1989), que estabelece que ‘ a consciência de sua identidade indígena (...) deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção’(art. 1º, item 2º)” (OLIVEIRA, 1998, nota de rodapé nº 1, p.282).

O primeiro deles é a crença em uma ancestralidade comum que existe na consciência coletiva do grupo, mas isso é essencial, à medida em que determina e exprime um certo tipo de comportamento efetivo e outros tantos fatos sociais observáveis por quem está de fora (AUGÉ, 1973, p.14). Os índios do Arapuá guardam uma memória coletiva de determinados fatos históricos, que por meio de um trabalho do imaginário social são transmitidos e reinterpretados em símbolos significativos da identidade étnica. Trata-se da crença de provirem de povos pré-colombianos que a história oral informa terem vivido pelos sertões, com uma grande ênfase na Serra Negra.

Segundo a concepção de Weber, é a crença na (e não necessariamente o fato da) origem comum que constitui um traço característico da etnicidade: “a crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não – pode ter conseqüências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas” (1994, p.270). É nesse sentido que o grupo estudado pode ser compreendido como unidade social, uma vez que semelhante crença ao ser compartilhada atua como geradora da própria etnicidade. Assim,

o fato de que numerosos grupos, que se consideram atualmente como grupos étnicos não tinham nenhuma consciência de sua identidade comum há apenas um século atesta que a continuidade com o passado é sempre estabelecida por processos criativos [...] que uma identidade étnica seja sempre de um certo modo criada ou inventada, não implica por isso que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possam ser tachados de má fé (POUTIGNAT, 1998, p.165)

Apoiada nas teorias da etnicidade, é possível analisar como os índios na Serra do Arapuá, investidos de tal crença, passam a propagar vários símbolos identitários, que podem ser expressos como “*habitus externo*” (WEBER,1994) ou como “tradições” (HOBBSAWN,1997), corroborando para a unicidade e contrastividade do grupo. Se o *habitus* é aqui entendido como um conhecimento adquirido pela capacidade criadora, ativa e inventiva do agente (que a palavra hábito não diz), mas que está em ação (BOURDIEU, 1989, p.61), na mesma perspectiva entendemos o conceito de tradição, podendo ser inventada e ressignificada pelos índios do Arapuá no seu processo de reconstrução histórica.

Todavia, se a identidade étnica afirmada pelos índios do Arapuá é orientada para o passado, através da crença subjetiva e compartilhada de uma ancestralidade comum, histórica e mítica, ela se reatualiza no presente através da reelaboração cultural. Assim acontece quando ressignificam as peças encontradas no sítio arqueológico abrigado na Serra. Para os índios, elas foram deixadas por seus antepassados mais remotos e, por isso, atribuem a elas

um caráter sagrado, revestido de uma áurea de mistérios, sendo expostas ao pé do cruzeiro dos terreiros e dos gentios. Crêem que as peças têm o poder de atrair os Encantos e dar proteção no dia-a-dia. Nos sítios mais próximos à via de tráfego local, são guardadas imediatamente ao findar o ritual, como prevenção às constantes investidas de “visitantes”, geralmente do município de Floresta, em retirá-las dos índios por considerá-los “incapazes” de cuidar do acervo⁴⁵.

Este caráter místico e sagrado também reforça a opção política do grupo pela identidade indígena. Uma vez dotadas de valor, estas peças passam a funcionar como emblemas sobre os quais se funda o contraste Nós/Eles, como podemos perceber com os seguintes depoimentos:

A gente trabalhando na roça, plantando mandioca, eu cansei de achar no sítio da gente, quenguinha de barro, bolinha que era cachimbo, mas eu deixava assim em cima de uma pedra; em vários cantos já se achou (...) os índios gostam de botar assim no cruzeiro e às vezes até num lugar onde já morreu uma pessoa” (João, não-índio, sítio Lages – Serra do Arapuá)

Cacaria porque foi o lugar que mais tinha caco de pote, mas aí quebraram tudo. Aqui mesmo nessa Serra aqui, esse povo aí que é dono, quando achava pote era pra quebrar. Tem um lugar que dá pra encher caçoá de caco, de pote que foi arrancado, aí os donos de terra tinham raiva porque não queriam que fosse descoberto que fosse dos índios, então eles mandavam quebrar os potes. Agora, meu pai quando achava um, aí ele escondia. Se dissesse que tinha esses objetos eles tomavam, que eles eram contra isso aí, esse negócio de vestes de índio? Eles eram contra. O dono daqui, os proprietários (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Para Leach, “toda seqüência ritual tem origens ao mesmo tempo históricas e psicológicas, mas o que o antropólogo pode observar diretamente, é o contexto social da cerimônia tal qual ela é colocada hoje” (1980, p. 332, tradução minha). Nessa perspectiva, o que interessa apreender dos depoimentos é o modo como os índios se relacionam com esses objetos, pois não deixa de ser um comportamento orientado para o público, e desta forma “os atores sabem aquilo que eles fazem e por que” (idem; p.332).

⁴⁵ Esta afirmação é baseada em uma conversa informal, durante a pesquisa de campo, quando realizava o trajeto Serra do Arapuá x Floresta no meio de transporte coletivo local. Na ocasião, dois cidadãos de Floresta, que se auto-identificaram como pesquisadores da flora local, sendo um deles estudante da Universidade Federal Rural de Pernambuco, retiraram de suas mochilas algumas peças que afirmam terem encontrado e que comporia seus acervos pessoais, pois “o pessoal da Serra é muito ignorante, não tem noção da importância desse material, fica achando que é coisa sobrenatural”. De fato, o material encontrado indica, segundo reportagem do Jornal do Commercio de 19/01/1999, a possibilidade de a Serra do Arapuá abrigar um dos maiores cemitérios indígenas no estado. Apesar da importância científica do material encontrado, entendo que somente aos órgãos competentes confere o direito de decidir, ouvindo a comunidade indígena, o destino do citado material.

Apesar de constar nos registros históricos e mesmo na tradição oral, a presença de negros na região, em nenhum momento é reconhecida pelos índios como uma possibilidade de que tais artefatos advieram também de uma outra cultura:

[sobre os pilões]

Agora essa parte aí é de índio também, porque antes dos negros chegarem tinham os índios que faziam esses pilões. Potes, quem fez foram os índios. Eles faziam remédio nesses pilões, pisavam a jurema” (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Esta é uma forma dos índios do Arapuá imporem a visão da sua identidade social,

na lógica propriamente simbólica da distinção – em que existir não é somente ser diferente mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença - qualquer unificação, que *assimile* aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra” (BOUDIEU, 1989, p.129).

Neste campo da etnicidade, outros elementos se incorporam à compreensão dos mecanismos acionados para a afirmação identitária, como a linguagem. Como vimos no capítulo anterior, o discurso dos índios do Arapuá é repleto de um conteúdo semântico voltado para a *indianidade* do grupo, incorporada na figura do caboclo e na formulação de metáforas. Para Tuner (1974, p. 13), as metáforas indicam os caminhos nos quais as ações sociais de vários tipos adquirem forma na cabeça de seus atores, através dos ensinamentos explícitos e implícita generalização da experiência social.

O horizonte discursivo dos índios do Arapuá descreve e interpreta uma seqüência de fatos que remontam um passado histórico de luta e resistência em oposição ao “branco” que, num tempo mais remoto, refere-se ao colonizador europeu e, num contexto mais recente, ao fazendeiro, proprietário na Serra do Arapuá:

“Esses potes que acharam cheio de osso, aí é o seguinte, os índios quando morriam, eles mesmos enterravam, eles faziam os túmulos de pote, quem foi enterrado foi os cabocos, agora o que o branco matou, o urubu que comeu” (Emília, Cacaria – Serra do Arapuá).

Aqui no terreiro do velho Anjúca, foram e queimaram. Ficamos parados um pouco, porque o civilizado, dono desses terreno aí...eu não vou citar o nome, vieram e proibiram a gente de beber água nos ribeirão” (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Como toda identidade étnica, a diferença que se constrói a partir da percepção do outro – nas categorias acima, o *branco* ou *civilizado* - pode ser confirmada também através do discurso de alguns vizinhos não-índios:

Um caboclo é assim, uma descendência. Eu lembro que os mais velhos falavam que tinha um negócio de fazer uma pesquisa e para ser caboclo tinha que ter sangue de índio mesmo, caboclo mesmo, mas eu não sei... Tem aldeia por aí que tem até várias qualidades, várias cores, tem o moreno, tem o mais preto, tem o mais claro, tem tudo misturado nas aldeias. E por esse motivo eu não sei dizer como é que pode ser o próprio caboclo, o próprio índio, se não a gente vê nas fotos os índios, os índios mesmo da Amazônia, que são os índios tudo cabelão, não sei se pode ser os índios só daquele modo ou... mas, hoje tá misturado” (Osmundo, não-índio, sítio Lagoa – Serra do Arapuá).

Agora esse negócio de caboclo não existe, é índio, caboclo na linguagem deles aí é assim: quando tinha alguém que se manifestava né, dizia: oh, fulano baixou um caboclo, mas é o povo que diz assim, mas não existe esse negócio de caboclo não. Tudo é índio mesmo”. (Maria Geni, não índia, sítio Lages – Serra do Arapuá)⁴⁶.

Mas é importante ressaltar que os não-índios entrevistados são pessoas nascidas na Serra com as quais os índios estabelecem laços de amizade, compadrio, relações econômicas, e mesmo com os pequenos proprietários não percebemos sinais de conflito, uma vez que não há registro na história oral coletada de mobilizações para a posse da terra.

Durante a análise das entrevistas, percebi que a dicotomia Nós/Eles é mais evidente quando o assunto remete à presença do Toré. A religião é o traço mais contrastivo da etnicidade na Serra do Arapuá e, portanto, as fronteiras entre índios e “brancos” e índios e negros, estes últimos no sentido étnico, se apresentam com mais visibilidade. Desde a primeira metade do século XX, até os dias atuais, se tem referência do Toré na área. É um ritual que muito se assemelha às manifestações religiosas ditas “afrodescendentes”. Contudo, em meio a um contexto bastante marcado pela presença de comunidades negras, os índios justificam sua oposição pelo uso da jurema: “o caboco é da jurema”. Inculcam certos valores e normas de comportamento ritual que institucionalizam o Toré como um tipo de “religião oficial”:

⁴⁶ Essa compreensão que demonstra Maria Geni em relação a identidade indígena, presumo ser pelo fato de sua nora ter sido professora na Serra Umã, onde teve a oportunidade de participar tanto do projeto de formação para professor(a) indígena do Centro de Cultura Luiz Freire, como também da articulação da Copipe, o que contribuiu para a desconstrução de modelos estereotipados de identidade indígena.

Na época que eu fiz o censo, no ano 2000, isso era tido como uma religião, uma devoção deles, eles se sentem na obrigação de fazer isso. Quando o pesquisador do IBGE perguntava qual a sua religião, eles não diziam nem Católico, nem protestante, eles diziam Toré. No início do censo não foi aceito como religião, mas pelo fato daqui de Carnaubeira ter a área indígena e muita gente dizer que a religião era Toré, a primeira ordem que a gente recebeu do censo é que não valia. Mas, depois, em contato com a direção do Rio de Janeiro e de Recife, eles resolveram aceitar como religião o Toré no censo. (Ari, não -índio, Carnaubeira da Penha)

Pode-se também perceber que o Toré é uma tradição (re)inventada pelos povos indígenas no Nordeste e, para os índios do Arapuá, demarca suas fronteiras em vários campos: no campo social, pois atua na promoção da coesão do grupo; no simbólico, porque representa um conjunto de saberes ativos presente na cosmologia do coletivo, e no político à medida que estabelece e legitima autoridade, padrões de comportamento e critérios de pertencimento:

Os que frequentar mais eu, esses são os meus cabocos. Agora, os outros, eu não posso dizer, porque não são daqui de dentro. Se eles aceitarem eu coloco dentro da minha equipe. Agora, o crente mesmo, ele não entra, ele não entra e nem eu vou aceitar, porque a parte dele é outra, o meu é diferente. Então não dá certo. Nem eu aceito, nem eles vão me aceitar, e nem eu aceito eles. Tem outras pessoas por aí que são contra, não acreditam, ele lá, a gente já pode dizer que ele é um branco, não está na parte do indígena, na cultura do indígena. E aí as diferenças são essas. Porque o indígena é indígena e o branco é branco (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Além do ritual, vale lembrar que identificamos também um critério de pertença que está na base da organização social do grupo: o parentesco familiar. Ser *tudo casaca do mesmo pau* ou da *raiz* só adquire uma importância sociológica quando “é sentida subjetivamente como uma característica comum e constitui por isso uma fonte da atividade comunitária” (POUTIGNAT, 1998, p. 39).

Ademais, considerando que as fronteiras são dinâmicas, perfeitamente manipuláveis pelos atores sociais, a transposição dessas não coloca em risco a identidade do grupo, uma vez que indivíduos podem ser incorporados e excluídos, segundo as normas instituídas na coletividade. Deste modo, no decorrer das interações sociais, os índios do Arapuá podem produzir e reproduzir outros critérios de pertença e exclusão, desde que estejam concernidos com seus objetivos e projetos.

Se os signos culturais que compõem a etnicidade dos índios do Arapuá engendram a manutenção de fronteiras sociais, defendemos aqui a idéia de que corroboram também para o estabelecimento de uma fronteira territorial.

Apesar da etnicidade transcender a fronteira física, o território é um fator fundamental para a existência de uma unidade social, como é o caso dos povos indígenas e quilombolas no Brasil. Assim, quando os índios na Serra do Arapuá utilizam-se dos locais sagrados espalhados por toda a Serra para a manutenção da sua identidade, também demarcam seu território. O sagrado aí é o vetor da legitimidade sobre o território “colocando de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros” (SODRÉ, 1988, p.23). Não obstante, este passa a ser um espaço no qual se projetam os signos, a afetividade, a linguagem, e se organiza a vida política, social e econômica, como explica Little (2002, p.10):

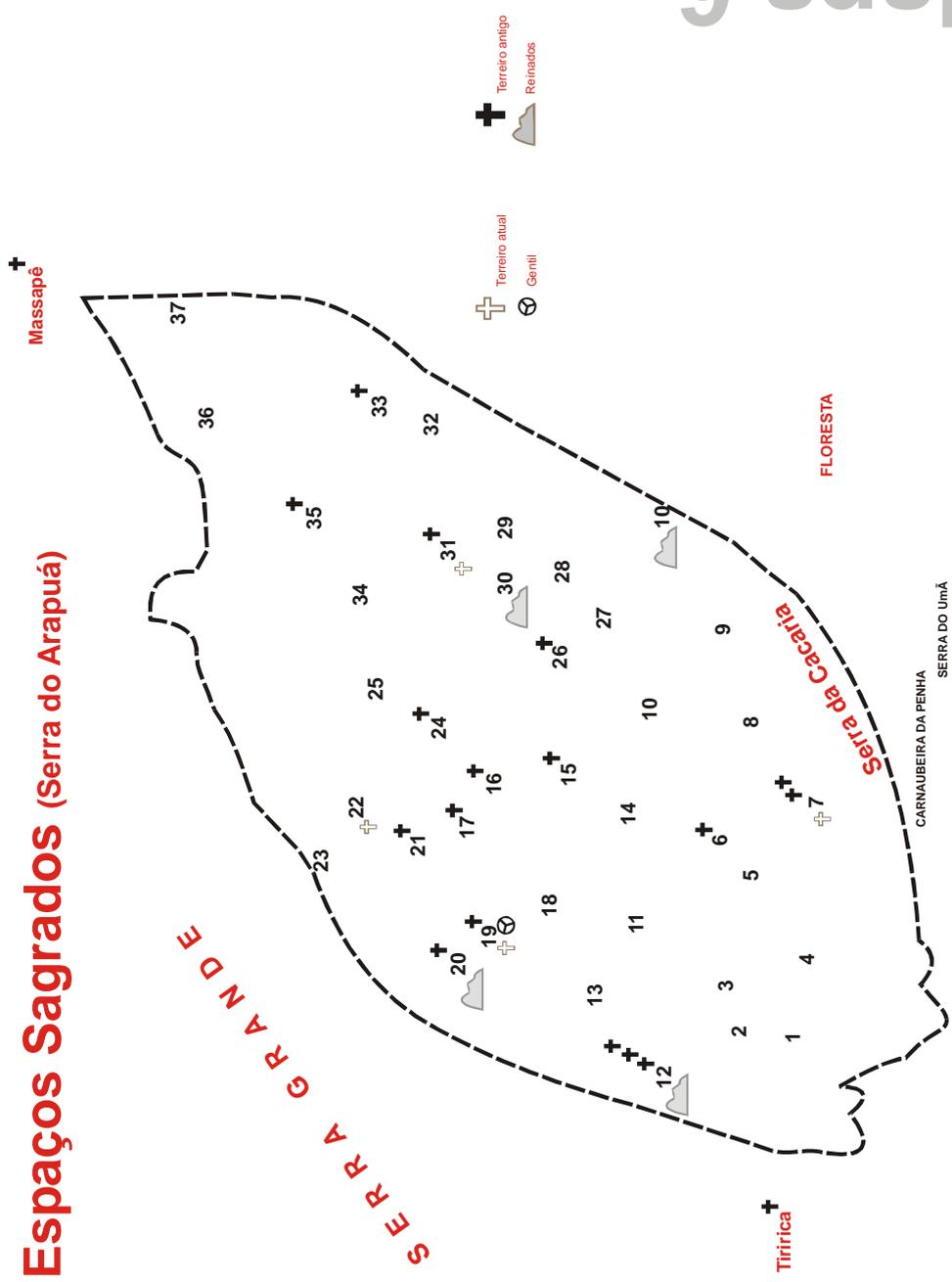
Outro elemento fundamental dos territórios sociais é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos. Tuan (1977), desde a geografia, faz a distinção entre o “espaço” abstrato e genérico e um “lugar” concreto e habitado. A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado (Deloria 1994), porém existe uma multiplicidade de outras (cf. Sack 1980). A noção de lugar também se expressa nos valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente. Essa valorização é uma função direta do sistema de conhecimento ambiental do grupo e suas respectivas tecnologias. Essas variáveis estabelecem a estrutura e a intensidade das relações ecológicas do grupo e geram a categoria social dos ‘recursos naturais’ (Raffestin 1993: 223-8).

São os terreiros de Toré, os gentios, os reinados, presentes por todo o território (ver fig.15), assim como toda a mobilização em torno desses rituais, somados à qualidade de agricultores que desempenham no processo produtivo, que expressam simbólica e objetivamente a posse sobre a terra tradicional face ao contexto de violência e opressão em que estão inseridos.

Figura 15 – Locais Sagrados

Espaços Sagrados (Serra do Arapuá)

- Legenda:**
- 01. Olho D'Água do Muniz
 - 02. Tamboril
 - 03. Retiro
 - 04. São Bento
 - 05. Boqueirão
 - 06. Pitombeira
 - 07. Cacaria
 - 08. Boa Esperança
 - 09. Pedra do Moco
 - 10. Araticum
 - 11. Sossego
 - 12. Gonzaga
 - 13. Boa Vista
 - 14. Algodões
 - 15. Casa Nova
 - 16. Tatajuba
 - 17. Bonfim
 - 18. Jardim
 - 19. Enjeitado
 - 20. Umbuzeiro
 - 21. Santo Antônio
 - 22. Lages
 - 23. Brejinho
 - 24. Gameleira
 - 25. Água Grande
 - 26. Matinha
 - 27. Mundo Novo
 - 28. Cafundó
 - 29. Cangalha
 - 30. Vila
 - 31. Lagoa
 - 32. Boa Vista
 - 33. João Lopes
 - 34. Catoilé
 - 35. Jurubeba
 - 36. Mingu
 - 37. Três Voltas



Como afirma SODRÉ (1988: 22),

“o mito de Lino, filho de Apolo, fundador de Atenas, traz algum esclarecimento a respeito. Ali se diz que, quando morreu Lino, choraram as pessoas, as árvores, os animais. O espaço ateniense ia até onde alcançavam as reverberações dos lamentos, até onde podia ressoar a música”

Abstraindo o componente poético típico das narrativas míticas, o autor nos chama a atenção para a forma como marcas significativas para os sujeitos estão impressas no território. No mito, o espaço ateniense surge como resultado do morar, “morar, por sua vez, não se define como mero efeito de um fazer comunitário, mas como algo que indica a própria identidade do grupo” (idem, p.22):

O Enjeitado vai se acabar... o Enjeitado vai se acabar... (risos). Eram assim que diziam. Eu nasci aqui e gosto daqui, já andei em um bocado de lugar, mas venho parar aqui, ando, ando, me casei com um homem, mas vim parar aqui no Enjeitado, onde eu nasci e me criei” (Senhora, Enjeitado – Serra do Arapuá).

Porque eu não saio daqui, o sofrimento é grande, eu nasci e me criei aqui e criei doze filhos, não posso dizer que o meu lugar é ruim (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá)

A Serra do Arapuá como elemento geográfico é parte de um sistema mais amplo e heterogêneo de relações, referente ao campo intersocietário no qual os índios do Arapuá estão inseridos. Se, por um lado, é necessário para a manutenção das fronteiras sociais, por outro, compromete o estabelecimento das fronteiras físicas.

A presença do Estado-nação se impõe à autodeterminação dos grupos étnicos e no Brasil, um país de formação capitalista, a propriedade privada está na base da manutenção do sistema dominante. Retomando os dados históricos expostos no capítulo segundo, vimos que existe um poder econômico e político na região que se sobrepõe ao poder simbólico que os índios exercem sobre a terra que tradicionalmente ocupam. Este passa a ser um dado relevante na nossa análise por dois motivos: primeiro porque esclarece em parte o motivo dos índios “negarem” o sentimento de posse desse território, segundo porque revela mais dois atores sociais neste campo: o Estado, como mediador das demandas postas pelos diversos segmentos da sociedade (através das políticas públicas), e o grupo indígena Atikum-Umã com quem os índios do Arapuá mantêm uma relação instável.

Quanto à premissa, percebi durante a pesquisa de campo que não há um conflito aparente com os fazendeiros, pois não há reivindicação da posse do território. Desta forma, garantem o estabelecimento de alianças necessárias à permanência na Serra

Aqui tem os donos das terras, tem desconfiança, ainda hoje eu acho que tem deles pensando que eu quero tomar terra deles. Não, eu não estou afim disso aí não. Aqui era preciso a gente dançar escondido, passava para os terreiros cortando capim e tinha deles que ficava acoando a gente. Era ruim o civilizado, mas hoje todo mundo tá brincando mais eu, os próprio que eram contra, estão hoje ao meu lado, porque viram que eu não to interessado... (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá).

Como vimos no mapa da Cacaria (cap. 3), mesmo Sr. Pedro estando numa situação mais privilegiada em relação às outras famílias por ter a posse de 75 ha (setenta e cinco hectares) de terra, ainda assim depende dos fazendeiros, à medida que os principais recursos hídricos estão sob o domínio desses “vizinhos”. No Enjeitado, o pagamento da renda é flexibilizado de acordo com a produção alcançada pelos índios e é permitido a manutenção dos seus espaços sagrados, “no tempo dos mais velhos, Joaquim Amanso, meu pai Manoel Miguel, o nosso ritual era ali nos lajeiros, agora, hoje a gente pode fazer aqui mesmo” (João Miguel, Enjeitado – Serra do Arapuá).

O modo como os índios do Arapuá se comporta diante do território, leva a reflexão sobre o processo de reconstrução histórica do grupo, pois apesar de manterem durante todo século XX uma rede de relações internas movimentada pelo Toré, a visibilidade do grupo foi acionada, circunstancialmente, mediante situações de conflito com o poder local, na década de 1940, e depois com o povo Atikum-Umã no final da década de 1990, em razão da demanda de políticas públicas de assistência.

Fazendo uma breve reconstituição, é possível apreender dessa dinâmica social que os Atikum e os índios do Arapuá são vizinhos próximos e bastante associados através da história oral. Tal associação, somada a fatores como as variações de poder aquisitivo e político na região, que diferenciam grupos menores dentro de um campo intersocietário, atuou em determinado contexto como conciliadores de interesses comuns entre eles. Ambos estavam em desvantagens no plano local, permanentemente pressionados por fazendeiros, proibidos de ter acesso à terra e aos recursos naturais. Desta forma, criam as condições para uma ação social racional e objetiva, atraindo uma consciência de comunidade baseada na crença da comunhão étnica (WEBER, 1994, p. 270) que resultou numa política de alianças temporária para enfrentar os poderes dominantes locais: os fazendeiros e a prefeitura de Floresta. Neste

contexto, os Umã desencadeiam um processo de etnogênese e territorialização e passam da condição de *caboclos* para a de *povo Atikum* (GRUNEWALD, 1993).

A construção do Posto Indígena na Serra Umã foi o símbolo da nova relação com o Estado-nação, expressa principalmente através da ação tutelar que levou a uma ruptura processual entre os dois grupos, consolidando-se na década de 1990 com a demarcação oficial do território Atikum. Com isso, os índios da Serra do Arapuá são excluídos e a identidade Atikum passa a ser manipulada em termos de sua condição jurídica, pois,

podemos dizer que o estabelecimento de um território define a divisão política, dá forma e cria fronteiras aos sujeitos sociais a partir de dois aspectos principais: o movimento (de pessoas, de idéias ou mercadorias) e a iconografia (os símbolos) (MESQUITA apud SOUZA, 1998).

Quanto aos índios do Arapuá, por não gozarem de uma relação específica com o Estado, são categorizados, através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Carnaubeira da Penha, como “trabalhadores rurais”, sendo eles o trabalhador não-proprietário, sem-terra, na maioria das vezes arrendando-as ou trabalhando em parceria. Por não terem deflagrado um ato político em torno da luta pela terra, sua organização política ficou circunscrita ao âmbito da religiosidade, não instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, tampouco garantindo o controle social sobre os recursos ambientais – condição necessária para a autonomia do grupo como povo indígena –, estando estes sob o domínio dos grandes fazendeiros e do narcotráfico, conforme referi anteriormente. E essa condição passa a ser uma diferença considerável entre os Atikum e os índios do Arapuá.

É no campo dessas relações permeadas por situações de alianças e rupturas, somadas a uma gama de signos culturais, históricos e a um ambiente interno de disputas, geradas pelo próprio grupo em torno da legitimidade ritual, que se dá o processo de formação e manutenção da identidade étnica dos índios da Serra do Arapuá. Como vimos, “as relações de conflito, por si mesmas, não produzem uma estrutura social, mas somente em cooperação com forças unificadoras. Só as duas juntas constituem o grupo como uma unidade viva e concreta” (SIMMEL, 1983, p.128).

Para os Atikum, a emergência da sua etnicidade se deu através de um processo de *reorganização social* (OLIVEIRA, 1999) que implicou na definição de limites geográficos precisos, que surgem como resultado de um período de luta e também de manobras e articulações. Este é o território onde está configurado o seu sistema político, a sua reelaboração cultural e conseqüentemente a projeção da sua identidade étnica. Então, é esse o

espaço que passa a ter valor e significado para os Atikum, sentido no qual a Serra do Arapuá é um “outro” território e não mais aquele do mito do Lino, quando a história oral informava que os *“pontos antigos se estendem ao Brejo do Gama, Barra do Silva, Serra da Raposa, Serra do Arapuá...”*

Esse nome Atikum é porque quando perseguiram os índios que correram tudo, aí ficou quatro índios, desses quatro índios, colocaram um no Brejo do Gama, um no Olho D’água do Padre, outro aqui e o Silva foi em Barra do Silva. Eram quatro irmãos, aí esses quatro irmãos foram deixados tudo no local deles. Diz que um chamava Gama, outro Atikum, o outro era Silva e o do Olho D’água do Padre era Umã, aí que aqui ficou os dois, Umã e Atikum (D. Nininha, Serra Umã).

Quanto aos motivos que levaram à exclusão da Serra do Arapuá dos limites territoriais Atikum na década de 1990, os Atikum apresentam duas versões:

[Primeira]

Quando veio passar a demarcação, chamaram as pessoas mais velhas e foram para o Posto Indígena e falaram que tinham dois mapas, se os índios queriam que passasse a demarcação no Brejo do Gama e os outros marcos do primeiro mapa mais velho, ou se queriam que passasse no mapa mais novo. Os índios disseram: não, passe pelo mapa mais novo que consegue mais ligeiro, para nós termos direito às terras. Aí outro dizia: não! Passar pelo Brejo do Gama. Aí fizeram uma reunião e ficou pelo mapa mais novo, é a confusão dessa terra, porque muita terra que era dos índios ficou fora (Wací, cacique Atikum).

[Segunda]

Lá [referindo-se à Serra do Arapuá] eles não quiseram a demarcação porque dentro existe uns proprietários branco no meio, que se chamam os Novaes, os Floresta, são conhecidos e metidos com valentia. Aí teve vez que pediram um alô dos Atikum, e Atikum muitas vezes fica sonogando a presença, que quando agente for, tem que ir tantas lideranças indígenas lá na Cacaria (...) o resto se recusa, a gente fica fracassando através da força maior que são eles (liderança 2, Serra Umã)

Como podemos perceber, os meandros das alianças estabelecidas pelos sujeitos, perpassam as expectativas de cada ator, variando de acordo com a situação e com as outras relações sociais mantidas por eles. A interferência do Estado, através das agências indigenistas oficiais, SPI seguido da Funai, dão visibilidade ao retrato dinâmico vivido contemporaneamente pelos índios da Serra do Arapuá, como explica Firth,

Requer o reconhecimento da possibilidade de que a operação de um sistema social, por mais simples que seja, envolve tendências contínuas para a mudança. As relações básicas do sistema não são de

natureza equilibrada; são freqüentemente desequilibradas, exigindo um reajustamento contínuo para que o sistema possa funcionar (FIRTH,1974, p. 97).

Contudo, a cisão existente entre Serra Umã e Arapuá, os colocou numa posição de competidores na disputa por uma série de recursos específicos e escassos como terra e as políticas públicas específicas aos povos indígenas reconhecidos, resultando no conflito mais recente, observado no final do século XX. Baseada nos relatos é possível afirmar que o interesse dos índios do Arapuá pelos “bens” que os Atikum usufruem, foi o motivo da busca de uma nova aliança e que os Atikum percebiam como uma ameaça :

É o seguinte: os que estão lá, a gente não pode reconhecer, por que se ficarem lá, com o nome Atikum, quando vir um projeto, um trator, aí se confunde e vai parar lá. A gente tem que botar outro nome, eles vão procurar um nome para botar na aldeia, porque já fica essa diferença daqui, já tem Carnaubeira que fica no meio, já é propriedade de branco, da demarcação pra lá, porque se fosse tudo um bloco...podia ficar (Wací, cacique Atikum).

A fala do cacique Wací pode ser compreendida segundo explica Gluckman (1987, p.297), considerando que “todas as relações sociais têm dois aspectos: um de divisão, no qual interesses divergentes tendem a romper a relação; e outro de fusão, através do qual os laços comuns em um sistema de coesão social reconciliam esses interesses divergentes”. No caso dos índios das Serras Umã e Arapuá, estes dois aspectos se intercalam, dependendo das circunstâncias históricas e políticas que os envolve, caracterizando um sistema social em permanente transformação.

Para finalizar, o que é importante ser apreendido dessa discussão é que “o poder unificador do princípio do conflito não surge com mais força em nenhum outro caso do que quando produz uma associação temporal ou real em circunstâncias de competição ou de hostilidade” (SIMMEL,1983, p.160). Diante do conflito com os Atikum, os índios do Arapuá desencadeiam um processo coletivo da crença de uma ancestralidade comum que converge para uma identidade étnica, podendo oscilar tanto para uma identidade Atikum como para a emergência de uma nova aldeia: “*vai ter que nascer um pé de pau aqui mesmo*” (Pedro Limeira e Manoel Cacheado).

Como afirma Edmund Leach (1996), as estruturas que o antropólogo descreve são modelos que existem apenas em sua própria mente na forma de construção lógica.É difícil associá-las aos fatos reais vistos no campo, por conta das constantes mudanças sociais que

podem ser iniciadas dentro de uma sociedade ou estimuladas por forças externas. Desse modo, Barth analisa que “as mesmas características diferenciais podem mudar de significação ou perder a significação no decorrer da história do grupo; e diversas características podem suceder-se adquirindo a mesma significação” (BARTH apud POUTIGNAT, 1998, p. 11).

Para os índios do Arapuá, essa reconstrução histórica, capaz de gerar a crença em uma ancestralidade comum, também é expressa de forma dialética, através do mito *Atikum*. Se *Atikum* é em um primeiro momento uma identidade classificatória do grupo indígena que habita a Serra Umã, para os índios do Arapuá é uma reificação da sua identidade em competição com os Atikum Umã

Atikum é daqui de Atikum. Porque na época que nós fomos pra lá, na época do oculto, no dia que nós fomos dar presença lá [Serra do Umã], ele deu o nome... baixou o mestre Atikum em Horácio Rosa e aí deu o nome de Atikum. Então, eles estavam a fim de registrar, aí registraram Atikum Umã, mas foi nascido daqui, não foi de lá não. O terreiro dele é aqui no agreste [sítio Enjeitado], de Atikum”. (Pedro Limeira, Cacaria - Serra do Arapuá)

Se a fala acima revela uma aparente ambigüidade: ora *Atikum* é uma identidade classificatória, ora é um mestre do panteão religioso, essa simultaneidade permite que os grupos a usem como uma estratégia de manipulação das fronteiras que acionam em contextos situacionais para justificar seus objetivos. O que é perfeitamente possível, haja vista que o mesmo mito de origem serve para fundamentar a separação entre um grupo e seus vizinhos e para invocar uma origem comum com eles diante de inimigos ou de estrangeiros na região (GALATY apud POUTIGNAT, 1998)

A riqueza do processo de afirmação da identidade étnica dos índios do Arapuá está, exatamente, na sua fluidez, possibilidade de construção, e na referência mítica ao tronco comum que transcende à própria Serra.

Considerações Finais

O exercício de escrever e interpretar a sociedade e cultura de um grupo étnico que se encontra em pleno processo de ruptura com o silêncio e anonimato, tem sido um grande desafio. A isto se deve dois aspectos importantes que perpassam a elaboração deste trabalho etnográfico.

O primeiro deles refere-se às constantes mudanças ocorridas no campo estudado durante a elaboração da dissertação. O processo gradual de construção da identidade operado pelos índios da Serra do Arapuá, observado durante o século XX, foi interceptado nesses últimos meses pelo Estado através da agência nacional de saúde – Funasa. Mesmo sendo um processo dinâmico, no sentido de que a cultura não é estática e que as minorias étnicas estão sempre reconstruindo o seu processo histórico, a interferência do governo provocou ações e reações no grupo em um curto espaço de tempo. Tem imposto a estes uma decisão política sobre a sua identidade no sentido jurídico do termo: Atikum ou um outro grupo não reconhecido? Esta é uma questão complexa que implica em mudanças profundas na realidade do grupo e que de certo modo excitam e afligem o (a) antropólogo (a) durante a elaboração do saber.

O segundo desafio está no âmbito da intersubjetividade e das reflexões acerca da natureza deste trabalho, uma vez que me propus um percurso acadêmico, mas que não consegui (e tampouco pretendo) me desligar de um papel anteriormente assumido, ligado aos movimentos sociais. Esta é uma tênue fronteira que traz reflexos para este estudo, à medida que se torna preciso saber combinar o rigor científico com as expectativas dos sujeitos da pesquisa, com quem estabeleci fortes laços de confiança, afetividade, compromisso ético e político.

Neste sentido, esta seção da dissertação busca trazer alguns pontos de vista sobre os sujeitos da pesquisa enquanto unidade social portadora de uma cultura específica e diferenciada, que se afirma dentro de um contexto mais amplo entendido como intersocietário, bem como problematizar algumas questões relevantes acerca da situação em que hoje se encontram os índios da Serra do Arapuá. Mesmo reconhecendo que o tema desse estudo oferece vários percursos interpretativos, buscarei focalizar, nestas considerações finais, a identidade do grupo a partir dos impactos provocados pela relação com o Estado.

A pesquisa apontou que podem constituir-se índios, os habitantes da Serra do Arapuá, que se auto-atribuem essa identidade pelo fato de se reconhecerem como

continuidade de povos pré-colombianos. Compartilham da crença de uma ancestralidade comum, encontram-se inseridos em um modelo de organização social a partir das relações de parentesco e desenvolvem estratégias no campo simbólico e ritual para a manutenção e afirmação da sua alteridade.

Quanto ao campo das decisões políticas necessárias à manutenção da identidade indígena – como a luta pela terra e o controle sobre os recursos ambientais –, suponho que os índios do Arapuá as têm ocultado em razão de uma prática e um discurso coercitivo e violento presentes na região que é marcada historicamente pelo esbulho do seu território pela oligarquia de Floresta, narcotráfico e uma política extremamente coronelista até os dias atuais.

Por isso, no decurso da sua reconstrução histórica, surgem situacionalmente sinalizando o desejo de terem acesso às políticas públicas voltadas para os povos indígenas, ao invés do reconhecimento oficial do território. Para isso, exibem traços da sua etnicidade, especificamente o Toré. Mas, se para terem acesso a essas políticas é necessário que sejam reconhecidos pelo governo como povo indígena, e isso acarreta necessariamente na definição de fronteiras territoriais, essa aparente contradição pode representar um meio para se chegar ao objetivo final do grupo – a terra. Julgo que sabem que desta forma não enfrentam, ao menos a princípio, um poder coercitivo, mas um outro poder possuidor de atribuições para mediatizar as relações dentro da nação para garantir a cidadania plena

Aqui ninguém quer brincar o Toré para tirar terra dos outros não, o que eu quero é assim, uma melhoria nas condições, porque aqui tudo é muito duro. Agora, se o governo indenizar isso aí, alguma ociosa, por exemplo: tem o direito, então pode vir caboco de todo canto. Então ta aí”. (Pedro Limeira, Cacaria- Serra do Arapuá).

Todavia, quando lançamos um olhar crítico à história, vemos que durante cinco séculos os povos indígenas no Brasil experimentaram diversas formas de enfrentamento e resistência contra o etnocídio e o esbulho de suas terras. Desde o projeto colonial até a Carta Constitucional de 1988, as políticas voltadas para os povos indígenas visavam incorporá-los à sociedade nacional. Isto porque, o Estado brasileiro foi formado sob a égide de um projeto capitalista europeu, assim, a racionalidade ocidental fomentada principalmente pelas instituições educacionais e pela mídia, promoveu no seio da sociedade a negação da diversidade de povos e culturas, como estratégia de dominação e manutenção da pretensa hegemonia do Estado nacional. Segundo Chauí (2000, p. 78),

a prática e o discurso dominantes, como se sabe, estão encarregados de criar em todos os membros da sociedade o sentimento de que fazem parte dela da mesma maneira, e que a contradição não existe, ou melhor, a contradição deve aparecer como simples diversidade ou como diferentes maneiras, igualmente legítimas de participar da mesma sociedade.

Nesse sentido, as instituições indigenistas governamentais sempre atuaram cumprindo funções políticas e ideológicas, consubstanciando a prática tutelar, compensatória e integracionista do Estado junto a essas populações. Mas, as políticas sociais constituem apenas uma das expressões do processo social como um todo e por isso, não devem ser vistas sob um viés instrumentalista, sendo também resultado das diversas forças sociais em luta na defesa de seus interesses. Assim, na década de 1980, com o movimento desencadeado pelas organizações indígenas, e de apoio à causa indígena durante o processo da Assembléia Nacional Constituinte, foi garantido aos povos indígenas, fruto da mobilização e pressão política, o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 que:

Reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Porém, o Estado que é intrinsecamente contraditório, expressa o seu papel tanto na garantia da democracia, incluindo aí alguns dos interesses das minorias, como ao mesmo tempo atua em favor do sistema dominante. Assim, a garantia e proteção das terras indígenas, fica sujeita ao poder de mobilização e articulação da sociedade civil organizada, no caso as organizações indígenas.

Um outro dado identificado e que, a meu ver, faz parte do conjunto das estratégias dos índios da Serra do Arapuá, é o fato destes afirmarem sua identidade étnica sempre em referência aos Atikum. Como já ressaltou Barth,

o vínculo positivo que conecta vários grupos étnicos em um sistema social abrangente depende da complementaridade dos grupos com relação a algumas de suas características culturais peculiares. Essa complementaridade pode dar origem a uma interdependência ou simbiose, constituindo as áreas de articulação (2000, p. 39).

De fato, não restam dúvidas de que a articulação entre os Atikum e os índios da Serra do Arapuá é movida por uma identificação étnica baseada nas relações de parentesco e nas

políticas de aliança. Em todas as entrevistas com os Atikum, estes afirmavam sobre a necessidade de “dar uma força” aos índios da Serra do Arapuá, baseados em critérios como:

Não é nada demais juntarmos o nosso povo e nossa liderança e dar uma força lá, como eles deram aqui. Porque nós temos família lá também, agora como Atikum não, eles tem que se levantar com outro nome (liderança Atikum, Serra Umã.)

O contexto em que foi coletado o depoimento acima era de “crise” entre os dois grupos, pelo fato de os índios do Arapuá estarem buscando legitimar sua identidade como Atikum, justamente no período em que estavam sendo implantados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas pelo Ministério da Saúde nas áreas indígenas. No ano seguinte, a Funasa realizou um cadastro de cinquenta e cinco famílias na Serra do Arapuá sob a categoria “desaldeados” da etnia Atikum. Tal cadastro foi subitamente questionado pelas lideranças Atikum, que intervieram discordando do procedimento da agência governamental

Eles podem ser atendidos, mas vai ter que vir pra cidade, lá na Serra do Arapuá o carro não vai não, porque lá não estava atendendo só o índio, lá todo mundo queria ser atendido, aí vira bagunça com os direitos do índio (Sr. Antonio Amanso-liderança Atikum).

Note-se que naquela situação a Funasa age atribuindo uma identidade Atikum aos índios do Arapuá. Tal procedimento fomentou um outro conflito entre os grupos, pois estes últimos, ao tomarem conhecimento da decisão das lideranças Atikum, interrompem todas as tentativas de (re)aproximação que vinham ocorrendo.

Pude perceber que estes últimos (ou penúltimos) acontecimentos fortaleceram as alianças internas entre as lideranças indígenas do Arapuá, que retomaram uma série de articulações que estavam “frias”, como os encontros para o Toré. Conforme observou Gluckman:

Já observamos que diferenças de cultura entre grupos num sistema social não são, em si, suficientes para produzir mudanças [...] as mudanças ocorrem nos sistemas de grupos de cultura tanto homogêneos quanto heterogêneos somente quando há conflitos que não podem ser resolvidos e a cooperação indispensável não pode ser alcançada dentro do padrão original (GLUCKMAN, 1987, p.317)

Naturalmente, toda esta mudança e seus reflexos no campo da subjetividade acionou um discurso também contextualizado aos anseios desses atores, que me foi passada através da oralidade. Mas isso em momento algum deslegitima a posição política do grupo em se auto-afirmar índio, tampouco de terem acionado “novas” fronteiras ou fortalecido as “antigas”, pois compreendo que as categorias que informam o real não são estanques.

Nesse sentido, todas as características diacríticas, que identifiquei como portadoras de significados da etnicidade do grupo, reforçam a idéia de que, apesar de confundidos muitas vezes com a população rural, os índios da Serra do Arapuá, vêm ressignificando suas práticas culturais e inventando tradições que legitimam a construção da sua identidade. Esse movimento é permeado por confrontos entre o antigo e o novo, a ordem e a desordem, a afirmação e a negação – uma dialética presente em qualquer sociedade –, como nos indica Balandier. Entretanto, nas sociedades indígenas, esses confrontos despertam o nosso interesse, uma vez que o senso comum insiste em reproduzir uma imagem de imutabilidade dessas culturas, buscando sempre apresentar o que é “original”.

Quando se auto-afirmam como *cabocos*, negam a identidade nacional e também a negra, esta última por estar muito próxima e por ser usada muitas vezes pela sociedade envolvente para negar a indígena. Porém, se o grupo apresenta de forma clara e precisa nas entrevistas as que identidades se opõem (não são *brancos*), o mesmo não acontece quando se trata das suas relações com o povo Atikum. Como exposto no corpo da dissertação, *Atikum* não se refere apenas a uma identidade classificatória, mas é também ancestral mítico (indígena) do qual os Umã crêem descender. E, que os índios do Arapuá, afirmam pertencer ao seu panteão religioso como sendo um *mestre* que tem morada na Serra do Arapuá. A meu ver, esta é uma fronteira muito tênue que os Arapuá manipulam situacionalmente baseados na religiosidade, no território e nas expectativas que nutrem em relação ao acesso às políticas indigenistas.

Esse movimento de negação e afirmação de uma identidade por outra está na gênese da etnicidade do grupo em questão. Desde que acionadas pelos próprios sujeitos, essa alternância é típica dos processos próprios de mobilizar fronteiras e pode ou não vir a se transformar num ato político em busca do reconhecimento oficial. Mas quando uma agência governamental interfere verticalmente nesse processo, como fez a Funasa, isso pode trazer consequências drásticas para o grupo; pois qualquer decisão tem reflexo imediato nas relações intersocietárias podendo vir a desencadear conflitos graves com os fazendeiros e o narcotráfico. E este enfrentamento pressupõe uma mobilização para uma forma de

organização interna que fortaleça a unidade do grupo politicamente e amplie o seu campo de articulações para a cooperação necessária.

Portanto, o que está em discussão não é o fato de serem ou não Atikum, mas as conseqüências que uma escolha ou outra acarretará ao grupo. Este é um percurso que compete aos índios da Serra do Arapuá decidirem de forma autônoma.

Por fim, gostaria de concluir trazendo uma última informação que chegou a mim nos últimos instantes da elaboração desta etnografia através de um telefonema dos índios do Arapuá. Trata-se da proposta de aliança que receberam dos Atikum através de um convite para o “Recadastramento dos Indígenas da Serra do Arapuá”. Junto ao convite veio a cópia de um ofício, enviado à Funasa, na qual as lideranças da Serra Umã afirmam que “as aldeias Cacaria, Lagoa e Enjeitado são de descendentes Atikum”.

Entretanto, depois das constantes investidas dos índios do Arapuá, observadas nos últimos três anos, na possibilidade de transpor as fronteiras e se incorporarem ao grupo Atikum, me responderam:

Tem que ser descendente de onde nós somos, não emprestado (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá)

Este depoimento de Sr. Pedro Limeira demonstra o caráter dinâmico dessa realidade, na qual os índios se colocam como sujeitos ativos de sua história, reafirmando a crença na descendência de povos pré-colombianos, reatualizando-a no presente sob o viés de uma identidade indígena que se mantém viva na Serra do Arapuá. Sendo este o território escolhido pelo grupo para a sua existência enquanto coletividade. Desta forma, a etnicidade dos índios do Arapuá pode ser vista como uma construção social da pertença, situacionalmente determinada pelos atores, no sentido de organizar significativamente o seu mundo social.

Se algo mais nos falta refletir, nos convido a retomar a vocalização dos sujeitos da pesquisa:

Mas que eu acho que o pau quando nasce, assim, ele tem gaia pra todo canto. Eu sei que tem gaia pra lá, tem gaia pra Serra do Umã ... Agora, o tronco, nem ele sabe onde é, nem eu sei também e sei mais ou menos... Vai ter que nascer é um pé de pau aqui mesmo (Pedro Limeira, Cacaria – Serra do Arapuá)

Porque, segundo Sr. Pretinho (liderança Serra Umã), sobre a exclusão da Serra do Arapuá na demarcação:

Quem pode citar onde se habita é si próprio

Referências

- ANDRADE, Manuel Correia de A. **A terra e o homem no nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no nordeste**. 6. ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998.
- ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós Graduação em Antropologia, UFPE, Recife, 2003
- ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência Étnica no sertão do São Francisco. In. OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Viagem da volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- AUGÉ, Marc. (Org). **Os domínios do parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1973
- BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. 2.ed. Lisboa: Presença,1987
- BALANDIER, Georges. **As dinâmicas sociais: sentido e poder**. São Paulo – Rio de Janeiro: Difel,1976.
- BARBOSA, Wallace de Deus. **Índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade Étnica**. Dissertação (Mestrado em Belas Artes),UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.
- BARNES, J.A. Redes Sociais e processos políticos. In. BIANCO, Bela Feldman (Org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando “Amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”. In. BIANCO, Bela Feldman(Org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília/DF, 1988.
- BRASIL. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Ministério da Educação e do Desporto. Brasília/DF, 1998.
- BRASILEIRO, Sheila. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In. OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Viagem da volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro:Contra Capa Livraria, 1999.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do antropólogo**. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, Etnicidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHAUÍ, Marilena. **Vultura do povo e autoritarismo das elites; notas sobre cultura popular**. In:

CIMI. Para Entender a Discussão sobre a Mudança do Estatuto do Índio, Brasília/DF, 2000.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DIÉGUES JR, Manuel. **Etnias e Culturas do Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FERRAZ, Carlos Antonio de Souza. **História Municipal de Floresta – os vales, o povo, a evolução sociocultural e econômica**. Prefeitura Municipal de Floresta: FIDEM, 1999.

FERREIRA, Ivson José. **Relatório de identificação da área indígena Atikum**. FUNAI/ 3ª. SUER, Recife, 1989.

FIRTH, Raymond. **Elementos de Organização Social**. Rio de Janeiro: Zahar,1974.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar,1978.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GLUCKMAN, Max. **A análise de uma situação social na Zululândia moderna**. In. BIANCO, Bela Feldman (Org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. **A Rebelião da Serra Negra, a praieira no Sertão**. Recife: Publicação da Prefeitura de Floresta,1993.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. **Floresta – uma terra, um povo**. Publicação da Prefeitura de Floresta: FIAM,1996.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **‘Regime de Índio’ e faccionalismo: os Atikum da Serra Umã**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

HOBBSAWN, E. **Introdução: A invenção das Tradições**. In: _____.& RANGER, T.(Orgs). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LARANJEIRAS, Luiz Augusto. **De caboclo a índio. Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil, o caso Kapinawá**.

Campinas/ SP, 1986. Projeto de Pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCH – UNICAMP.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

LEACH, Edmund. **L'unité de l'homme et autres essais**. France: Éditions Gallimard, 1980.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UNB, 2002. Série Antropologia, n. 332.

MAHER, Teresa Machado. **Português é língua de índio**. Bay, Minas Gerais, p. 40-43, abr.1998.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão no período colonial**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História, UFPE, Recife, 2000.

MENEZES, Josélia. Exploração ameaça cemitério indígena. **Jornal do Commercio**, Recife, 24 de out., 1999.

MENEZES, Josélia. Medo do sobrenatural contribui para a destruição das peças. **Jornal do Commercio**, Recife, 24 de out., 1999.

MESQUITA, Zilá. Do território à consciência territorial. In: MESQUITA, Zilá M. & BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Orgs). **Territórios do cotidiano**. Porto Alegre: Editora Universidade / UFRGS / UNISC, 1995.

NIEMEYER Ana Maria de; GODOI Emília Pietrafesa de. (Orgs.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O nosso governo: os Tikuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero /CNPq, 1988.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias de etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

ROSA. Hildo Leal. **A Serra Negra: refúgio dos últimos “bárbaros” do sertão de Pernambuco**. Monografia (Bacharelado em História). Departamento de História, UFPE, Recife, 1998.

- SECUNDINO, Marcondes de Araújo. **Tramas e Conexões no campo político-intersocietário Fulni-ô**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós Graduação em Sociologia, UFPE, Recife, 2000.
- SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONE, Luís Donisete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola; novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus**. Brasília: MEC / MARI / UNESCO, 1995.
- SILVA, Édson. **Confundidos com a massa da população: o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX**. Revista do Arquivo público, Recife, n. 46, Vol. 42, 1996.
- SILVANO, Filomena. **Antropologia do Espaço: uma introdução**. Oeiras/Portugal: Celta Editora, 2001.
- SIMMEL, Georg. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a cidade – A fome social negro-brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: Massangana, 1998.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Estratificação social e estrutura de classes. In: VELHO, Otávio Guilherme. (Org) et al. **Estrutura de classes e estratificação social**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- TURNER, Victor. **Dramas, fields and metaphors symbolic action in human society**. New York: Cornell University Press, 1974.
- VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará. In. OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Viagem da volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In. BIANCO, Bela Feldman (Org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994.