



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO-UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS-CFCH
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA-DAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FRANCISCA JEANNIÉ GOMES CARNEIRO

“NÓS ENVERGA, MAS NÃO QUEBRA”:
IDENTIFICAÇÃO, ORGANIZAÇÃO E TERRITORIALIDADE
ENTRE OS TAPUYA KARIRI

Recife

2017

FRANCISCA JEANNIÉ GOMES CARNEIRO

“NÓS ENVERGA, MAS NÃO QUEBRA”:
IDENTIFICAÇÃO, ORGANIZAÇÃO E TERRITORIALIDADE
ENTRE OS TAPUYA KARIRI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como parte parcial dos requisitos para obtenção o título de Mestre em Antropologia.

Linha de pesquisa: Etnologia, Etnicidade e Processos Identitários.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink

Recife

2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

C289n Carneiro, Francisca Jeannié Gomes.
“Nós enverga, mas não quebra” : identificação, organização e territorialidade entre os Tapuya Kariri / Francisca Jeannié Gomes Carneiro. – 2017.
165 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2017.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Índios – Usos e costumes. 3. Índios Tapuia. 4. Índios Kariri. 5. Índios Tapuia Kariri. 6. Índios – Identidade social. 7. Índios – Estrutura social. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-182)

FRANCISCA JEANNIÉ GOMES CARNEIRO

“NÓS ENVERGA, MAS NÃO QUEBRA”:
IDENTIFICAÇÃO, ORGANIZAÇÃO E TERRITORIALIDADE
ENTRE OS TAPUYA KARIRI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como parte parcial dos requisitos para obtenção o título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 29/08/2017

BANCA EXANIMANDORA

Professor Dr. Edwin Boudewijn Reesink (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o Dr. Estevão Martins Palitot (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba

À minha família de sangue e de vida.

AGRADECIMENTOS

Apesar da escrita ser um momento solitário, a caminhada teve muita gente presente. Alguns de maneira física, outros, conectados pelos pensamentos e pelas boas vibrações que me enviaram ao longo desse processo. Sou grata por tudo! Gostaria desde já, pedir desculpas se vier a esquecer de alguém.

Agradeço à minha família que é a minha base e fortaleza. Ao meu pai Aurélio (*in memória*) mesmo não podendo ver o caminho que estou seguindo, sei que onde estiver, sentes orgulho de minha trajetória na busca pela a única herança que podias me deixar: a educação. Minha mãe Raimunda que, a seu modo, se fez/faz presente na minha vida estudantil. Gratidão por estar sempre torcendo pelas minhas conquistas, mesmo não entendendo minha vida acadêmica e tantas vezes as minhas escolhas pessoais. Você é um exemplo de força que me inspira a seguir. Obrigada por terem acreditado na educação como via de acesso para um futuro melhor. Estou construindo meu caminho para “*ser alguém na vida*”. Aos meus irmãos Orlando, Evaldo, Wagner, Wilson e Gean, minhas irmãs Liliane, Ana e Daiane. As escolhas e circunstâncias da vida não nos proporcionou dividir tantos momentos juntos, mas compartilho essa conquista com vocês, saibam que mesmo na distância, foram parte do que me fez chegar aqui.

A Robbyson, agradeço pelo cuidado e por sua presença nos bons e sobretudo, nos maus momentos dessa jornada, mesmo quando ela ainda era apenas um projeto. Seu investimento financeiro e afetivo, tornou esse trabalho possível. Obrigada também pelo zelo com meu trabalho, abrindo mão do seu, para trazer um pouco de beleza ao meu. A você minha eterna gratidão e amor. *Põe na conta!*

A todos da família Melo, pelo acolhimento e por toda ajuda prestada ao longo desses anos, de modo especial à Osmarina. Obrigada pelo seu companheirismo, nos diversos momentos, sobretudo naqueles de angústia, trazendo a mim um pouco da sua calma com a qual olha os desafios da vida. Mesmo longe fisicamente esteve sempre presente. Sou grata por me encorajar a seguir em busca dos meus objetivos.

À turma de mestrado de 2015 que me proporcionou conhecer pessoas que se tornaram “*amigos mais chegados que irmãos*”, de modo especial Amanda, Dani, Flora, Gláucia, Graci, Grazi e Lia, minha *irmandade de malocas*, com quem vivenciei muitos momentos de alegrias, tristezas, mas sobretudo aprendizado ao longo desses dois anos. Aqui estamos nós, sobre (vivemos). Agradeço também a Arlindo, Jamilly, Juliana, Rita e João,

amigos que chegaram com o mestrado. Obrigada pelos momentos vividos e as experiências compartilhados na academia e na vida.

Aos amigos da graduação, Adailton e Mikael que permanecem comigo após a universidade. Acompanharam e torceram a distância pela minha jornada até aqui. À Viviane, por toda a ajuda a mim ofertada nesses anos de pesquisa. À minha amiga Priscilla Pontes, pelos momentos compartilhados mesmo na distância. Obrigada pelas muitas conversas virtuais, elas me deram alento em muitos momentos difíceis. A vocês minha eterna gratidão.

Aos Tapuya Kariri que me permitiram entrar nas suas casas e vidas. Agradeço em especial ao TiSé e a Côte, tão atenciosos, me acolheram sempre com muito afeto. A Neguim, pela atenção e assistência prestada durante a realização das minhas pesquisas. À Andrea Rufino, por subsídio no campo e posteriormente via internet, para sancionar minhas inquietações. Agradeço também a outros interlocutores: Maria, Francisco, Lucileuda, Antonio Germano, Liliane, Maria de Lurdes, Cícero Nascimento, Raimunda e tantas pessoas que se disponibilizaram a conversar comigo. As famílias que sempre tão bem me acolherem: Antônia e Antônio (Pastorim); D. Zulmira e seu Otávio, obrigada pelos almoços, pelas longas histórias sobre a vida e sobre a pesquisa; A D. Maria e seu Oscar, ele, mais do que me receber, me auxiliou na pesquisa, sou grata por tanto conhecimento dividido comigo. Dona Nilça, sou eternamente agradecida a sua acolhida e cuidado. Agradecimento esse que se estende as suas filhas Dilma, Eunice e Dilva.

A Edwin Reesink, agradeço pela paciência no desenvolver dessa dissertação. Agradeço as sugestões de leitura, as correções, as trocas de conhecimento e experiência. A liberdade para trilhar o caminho foi essencial para que eu chegasse aqui hoje.

Não poderia deixar de citar os funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, em especial a Carla Neres que não se encontra mais no PPGA, mas que esteve sempre tão disponível. Sua disponibilidade, responsabilidade e serenidade para além das questões burocráticas, foram muito gratificantes. Meus agradecimentos se estendem também a Ademilda e Selton.

Aos professores, muito obrigado pelos conhecimentos compartilhados.

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa que viabilizou parte dessa pesquisa.

MUITO OBRIGADA!

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo discutir o processo de identificação, organização e territorialidade dos Tapuya Kariri, uma das 14 etnias dos Estado Ceará, situados no Sítio Carnaúba II, em São Benedito, na Serra da Ibiapaba. Espera-se com este trabalho mostrar como os Tapuya Kariri se autoidentificam como indígenas e reivindicam o território e sua regularização, frente a morosidade no processo de demarcação das terras. Dessa forma a pesquisa partiu do pressuposto de que as interferências causadas por “posseiros” resultou no cerceamento do território, modificando as relações indígenas com a natureza e o modo de viver da população, aprisionando não somente a terra, mas o próprio povo. Para isso, foi utilizado como referência autores que trabalham sobre os povos indígenas no Nordeste, adotando o caráter qualitativo, partindo da observação participante para construir a etnografia aqui apresentada. Além disso, foram realizadas entrevistas semi-estruturada, registros fotográficos, mapeamentos e a elaboração de croquis para melhor contextualizar e analisar os dados obtidos e apresentados. Assim, as narrativas sobre a perda do território a partir da comparação entre um passado de “*terras livres, libertas*” em oposição a um presente de “*terras presas*”, “*cercadas*”, orientam a percepção de como eles acionam a identificação indígena, bem como as ações desenvolvidas para recuperar esse território reivindicado como pertencente aos seus antepassados que outrora foi “invadido”. Dentro desta perspectiva verificou-se as intervenções feitas no local e como os indígenas tem agido diante das investidas de “posseiros” identificando assim, os conflitos que resultam dessa interação de índio e não-índios. Além disso, considera-se os diferentes agentes que contribuíram para a organização Tapuya Kariri, mostrando como este movimento ganha força e na medida em que cresce, mobiliza a autoidentificação dos “*parentes*”. Nesse cenário, “ganhos” como a escola, tornaram-se espaço de materialização da presença indígena em um lugar de conflito pelo território. Sobre a identificação é possível concluir que está pautada no parentesco e foi acionada num contexto de disputa territorial, levando-os assim, a se organizarem coletivamente como Tapuya Kariri em prol do território que eles concebem como era anteriormente “*livre*”, “*liberto*”, “*sem cerca*”.

Palavras-chave: Tapuya Kariri. Identificação. Territorialidade. Organização sócio-política.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to discuss the processes of recognition, organization, and territoriality of the Tapuya Kariri, one of the 14 ethnicities of the Ceará state, situated in the Carnaúba II village, São Benedito town, which is located on the Ibiapaba mountain. This work intends to show how the Tapuya Kariri identify themselves as indigenous and claim the territory and its regularization face to the slowness of the land demarcation process. In this way, the research was based on the assumption that the interferences caused by the “squatters” resulted in the enclosure of the territory, changing the indigenous relationship with nature and the population lifestyle, imprisoning not only the land but also the own population. For this purpose, authors that study indigenous people from the Northeast region of Brazil were used as references, adopting a qualitative character, from the participant observation in order to construct the ethnography here presented. Besides that, semi-structured interviews, photographic record, mapping, and sketches were made in order to better set the context and analyze the data here obtained and presented. Thus, the narratives about the territory loss from the comparison between a past of “*free land, released*” in opposition to a present of “*tied land*”, “*walled*” guide the perception of how they trigger the indigenous identification, as well as the actions developed in order to recover this territory, claimed as belonging to their ancestors and once “invaded”. Within this perspective, it was verified the interventions made on site and how the indigenous have acted against the “squatters” onslaughts, thus identifying the conflicts that result from this indigenous and non-indigenous interaction. Moreover, it is considered the different agents that contributed to the Tapuya Kariri organization, showing how this movement gains strength and as it grows, mobilize the relatives “self-identification”. In this scenario, “gains” like school became space of the materialization of the indigenous presence in a place of territory conflict. About the identification, it is possible to conclude that it is lined in the parentage and it was triggered by a context of land dispute, thus, leading them to collectively organize themselves as Tapuya Kariri in favor of a territory that they conceive as it was formerly: “*free*”, “*released*”, “*non-walled*”.

Keywords: Tapuya Kariri. Identification. Territoriality. Socio-political organization.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Fluxograma mostrando os métodos e etapas da pesquisa	32
Figura 2 - Localização dos Povos Indígenas no Ceará.	39
Figura 3 - Limites Municipais e Distritais da Região de Planejamento da Serra da Ibiapaba e localização do território do povo Tapuya Kariri, na Aldeia Gameleira em São Benedito no Ceará.	41
Figura 4 - Monumentos indígenas em homenagem a etnia Tabajara na área de lazer conhecida como a praça do índio.	43
Figura 5 - Gráfico mostrando a população Tapuya Kariri por Faixa etária.	45
Figura 6 - Gráfico de porcentagem populacional do povo Tapuya Kariri por sexo.	46
Figura 7 - Rua principal e veredas que dão acesso as casas dos indígenas.	49
Figura 8 - Chico Pai Zé (à direita) do lado o pajé Sebastião (à esquerda) na aldeia Gameleira com a equipe do Selo UNICEFE em 2008.	54
Figura 9 - Síntese das principais ações e acontecimentos no início da organização e autoidentificação Tapuya Kariri.	69
Figura 10 - Pajé Sebastião em sua casa.	71
Figura 11 - Cacique Andrea em evento na aldeia Gameleira.	73
Figura 12 - Vice-cacique Neguim na mata para a realização de aula com os alunos indígena.	77
Figura 13 - Momento de encontro da Associação Indígena Tapuya Kariri.	80
Figura 14 - Artesanato produzido na escola indígena pelos alunos e professores.	83
Figura 15 - Toré realizado por alunos e professores na escola e na mata.	83
Figura 16 - Planta baixa da casa do pajé Sebastião.	86
Figura 17 - Croqui do quintal e entorno da casa do Pajé Sebastião.	87
Figura 18 - Localização e croqui de alguns agrupamentos familiares.	89
Figura 19 - Relações sociais e de parentesco entre indígenas e quilombolas.	92
Figura 20 - Genealogia Tapuya Kariri, com ênfase nas relações de parentesco de algumas das principais lideranças.	94
Figura 21- Em A, o time indígena masculino; em B, o time indígena feminino praticando futebol no campo feito na área retomada.	100
Figura 22 - Roda de conversa na casa do pajé Sebastião.	101
Figura 23 - Fluxograma da organização sócio-política dos Tapuya Kariri.	103
Figura 24 - Documento de terras que se encontra de posse dos Tapuya Kariri com nome dos bisavôs do pajé Sebastião.	105

Figura 25 - Cercas de vários locais da Aldeia que limitam a passagem e marcam posse de terra dos posseiros.....	108
Figura 26 - Mapa Cartográfico dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Tapuya Kariri, Ceará.	113
Figura 27 - Situação atual da Lagoa encantada.....	114
Figura 28 - Localização espacial dos Buracos dos Tapuya.....	117
Figura 29 - Buraco do Tapuya. A e B- Visão de cima do buraco soterrado; C- Interior visto de dentro da cavidade; D-escavação feita pelo IPHAN em 2009 no interior do buraco.	118
Figura 30 - Peças encontradas no território indígena.	119
Figura 31 - Croqui do formato dos buracos dos Tapuya: A. Gamela; B. Cafurna.	120
Figura 32 - Buraco dos Tapuya. A, B e C- Dois exemplos de <i>cafurnas</i> com cavidades em estados diferentes; D, E e F- As <i>gamelas</i> , algumas mais profunda, outras já bem aterrada. .	121
Figura 33 - Buraco dos Tapuya: A, B e C. Dois exemplos de <i>cafurnas</i> com cavidades em estados diferentes; D, E e F- as <i>gamelas</i> , algumas mais profunda, outras já bem soterrada. .	122
Figura 34 - Alguns dos buracos visitados: A-B. Visão externa de um dos buracos, já bastante soterrado; C. Visão interna, mostrando as proporções de tamanho e profundidade, além de objetos deixados pelos indígenas como oferendas; D. Vice- cacique Neguim e liderança Sr. Oscar em momento de espiritualidade.....	123
Figura 35 - Área desmatada e plantada de rama de batata pertencente aos posseiros.....	126
Figura 36 - Distribuição e localização de poços artesanais no território indígena.	128
Figura 37 - Calendário referente a prática da agricultura Tapuya Kariri.	138
Figura 38 - Croqui do “quintal” e “munturo” na casa de D. Nilça e suas filhas.....	140
Figura 39 - Croqui do quintal e do munturo da casa do Sr. Antônio e seus filhos.	141
Figura 40 - Fluxograma mostrando como ocorreu o processo de da perda do território e ações indígenas para recuperá-lo.....	145
Figura 41 - Localização onde ocorreram as retomadas Tapuya Kariri.....	148
Figura 42 - Escola indígena e campo de futebol antigo, onde está sendo construído o novo prédio da Escola Indígena.....	149
Figura 43 - Centro Cultural, mostrando a estrutura construída no momento da retomada como forma de marcação de território.	154
Figura 44 - Figura 44 - Indígenas “derrubando” a cerca de um posseiro para alargar o novo campo de futebol.....	155

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Principais estudos realizados sobre o povo Tapuia Kariri.	28
Tabela 2 - Situação atual de estudos das áreas dos povos indígenas no Ceará.	39
Tabela 3 - Lideranças que atuam no movimento indígenas dos Tapuya Kariri.	78
Tabela 4 - Grupos familiares da localizados na rua principal aldeia Gameleira.	90

LISTA DE SIGLAS

ADELCO	Associação para o Desenvolvimento Local-Co-produzido
A-I-K-A-CRA	Associação Indígena Kariri de Crateús
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARQUISC	Associação de Quilombo da Carnaúba
CGID	Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação
CIPO	Conselho dos Povos Indígena de Poranga e Região
COPICE	Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREDE	Coordenadoria Regional de Desenvolvimento da Educação
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
IPECE	Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LDB	Lei de Diretrizes e Bases
MEC	Ministério da Educação
MPF	Ministério Público Federal
ONG	Organização Não Governamental
OPRINCE	Organização dos Professores Indígena do Ceará
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Geociências
SEDUC	Secretaria de Educação do Ceará
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STI	Sistema de Terra Indígena

UFPE Universidade Federal de Pernambuco
UVA Universidade Estadual Vale do Acaraú
TI Terra Indígena

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	PONTOS DE PARTIDAS: ENTRE PROBLEMAS E CAMINHOS METODOLÓGICOS	19
2.1	DELIMITANDO O CAMPO ETNOGRÁFICO: A ESCOLHA DO “OBJETO”... ..	19
2.2	O PRIMEIRO CONTATO: EXERCITANDO A MEMÓRIA, RELEMBRANDO HISTÓRIAS E O DESEJO DE CONHECER	21
2.3	AS NUANCES DA PESQUISA E DO CAMPO: O LUGAR DE SEMPRE, NOVOS PERCURSOS A SEGUIR.....	24
2.3.1	A experiência etnográfica: perspectivas e desafios	24
2.4	MÉTODOS E CONCEITOS PARA A CONSTRUÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS	27
3	APRESENTANDO O LÓCUS DA PESQUISA: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, GEOGRÁFICA E CARACTERIZAÇÃO DOS ESPAÇOS	33
3.1	PRESENÇA INDÍGENA NO CEARÁ: BREVES CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS	33
3.1.1	População indígena atualmente e a questão da terra no Ceará	38
3.2	A CIDADE DE SÃO BENEDITO E AS QUESTÕES INDÍGENAS	40
3.2.1	São Benedito uma breve apresentação	42
3.2.2	A aldeia gameleira dos Tapuya Kariri	45
3.2.3	“Nós não viemos de lugar nenhum, essa terra sempre foi nossa”: trajetória Tapuya Kariri	50
3.2.4	De Chico a Sé: o começo árduo de um caminho de lutas e “conquistas”	53
3.3	DIOCESE DE TIANGUÁ: APOIO A LUTA INDÍGENA	64
3.4	MEMÓRIAS DE UM PASSADO CONSTRUTORAS DO PRESENTE	67
4	ORGANIZAÇÃO SÓCIO-POLÍTICA TAPUYA KARIRI	70
4.1	LIDERANÇAS.....	70
4.1.1	O Pajé	70
4.1.2	O(a) Cacique	72
4.1.3	O Vice-Cacique	76
4.1.4	Outras Lideranças	78
4.2	ASSOCIAÇÃO INDÍGENA TAPUYA KARIRI E OS CONSELHOS	79
4.3	A ESCOLA INDÍGENA	81
4.3.1	“Aí me mandaram colocar uma escola”: primeiro contexto educacional e consolidação da escola para índio	81
4.3.2	Escola Indígena Francisco Gonçalves de Sousa (Chico Pai Zé): “uma escola de índio para índio”	81

4.4	ORGANIZAÇÃO SOCIAL E RELAÇÕES DE PARENTESCO.....	85
4.5	O TORÉ COMO FORTALECEDOR DA LUTA INDÍGENA.....	97
4.6	ESPAÇOS DE INTERAÇÕES SOCIAIS.....	99
5	TERRITORIALIDADE, RELAÇÕES E IDENTIDADES EM CONFLITOS	104
5.1	O REGISTRO DE TERRA: “NÓS TEM O DOCUMENTO ORIGINAL”	104
5.1.1	“O primeiro a se se apossar foi o Antônio Isaais, depois dele veio os outros”	106
5.2	IMPACTOS, CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS E TERRITORIAIS NA ALDEIA GAMELEIRA.....	111
5.2.1	Buracos dos Tapuya: lugar de memória que está ameaçado	116
5.2.2	Desmatamento	125
5.2.3	O rio dos Grilos e o desvio das águas	127
5.2.4	Contaminação da barragem	129
5.2.5	O Lixo	130
5.2.6	A Saúde	130
5.3	CONFLITOS INTERNOS E PARENTESCO	132
5.3.1	“Aqui não existe quilombola, são tudo índio como nós”	133
5.3.2	Arranjos de viver: “Ou a gente arrenda ou trabalha no aluguel diária porque o que nos resta são os ‘munturos’ pra plantar”	136
6	“A LUTA CONTINUA”: RESISTINDO E CONSTRUINDO TERRITORIALIDADES	146
6.1	ESCOLA INDÍGENA E CAMPO ANTIGO DE FUTEBOL	149
6.2	TORRE EXPERIMENTAL DE ENERGIA EÓLICA	150
6.3	CORTE DOS ARAMES	150
6.4	ESCOLA ANTONIO ISAÍAS DE MARIA.....	151
6.5	CENTRO CULTURAL.....	153
6.6	CAMPO DE FUTEBOL.....	155
6.7	SÍNTESE DA SITUAÇÃO TERRITORIAL ATUAL	156
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
	REFERÊNCIAS	160

1 INTRODUÇÃO

O título desta dissertação: “*Nós enverga, mas não quebra*”: **identificação, organização e territorialidade entre os Tapuya Kariri**, faz referência a fala de um encantado manifestado em um ritual na aldeia do povo Tapuya Kariri, que entre outras coisas falava sobre a resistência dos Tapuya a respeito de *bambear*, mas manter-se firme na luta pelo *território livre*¹.

O trabalho resulta da pesquisa desenvolvida nos dois últimos anos no Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco. O interesse esteve voltado para o processo de identificação, organização e territorialidade, ocorridos sobretudo, a partir de 2006, quando os moradores no noroeste do Ceará, se autorreconhecem como indígenas e com isso reivindicam a regularização do território onde moram.

O povo Tapuya Kariri reside no Sítio Carnaúba II, localizado na zona rural da cidade de São Benedito, a noroeste do Estado. Na localidade, além dos indígenas, residem também um grupo que se identifica quilombola e pequenos e médios proprietários de terra. A história do povo Tapuya Kariri é narrada a partir da oralidade, de modo que todas as suas reivindicações, principalmente aquelas voltadas para o pertencimento do território são construídas a partir da afirmação de que eles *sempre existiram ali*, afinal, a ligação entre sua vida e a do lugar estão marcados também pelo vínculo dos seus *antepassados*.

Embora esse processo de afirmação étnica tenha ocorrido nos últimos anos, mais precisamente por volta de 2006, a identidade indígena sempre esteve presente, mas o receio e o medo de assumi-las por conta de represálias dos *poderosos*, resultou em seu silenciamento por vários anos. O termo é utilizado para fazer referência aos proprietários de terras, isso ocorre em função do poder financeiro que eles possuíam e ainda possuem, no entanto, a diferença é que agora os Tapuya Kariri não têm mais medo de enfrenta-los.

Dessa forma, compreendendo a herança de um *sangue* indígena, os Tapuya Kariri iniciam mais fortemente em 2007 um processo de mobilização interna, reivindicando sua identidade indígena, pautada nos relatos orais dos mais velhos e de sinais diacríticos (REESINK, 1983), como por exemplo: os *buracos dos Tapuya*². Iniciava-se então, a partir daquele momento, de modo mais incisivo, uma série de ações que levariam à organização de

¹ Neste trabalho, as categorias e expressões locais identificadas durante o trabalho de campo serão destacadas ao mesmo tempo em itálico e negrito.

² São morfologicamente grandes buracos circulares que estão espalhados pelo território. São considerados sagrado, pois foi lugar de morada de seus antepassados. Estes, teriam sido utilizados para moradia, mas também como área de plantio. Sobre esta questão será melhor discutida no capítulo III.

um movimento indígena na localidade, que de acordo com eles, há mais de 30 anos vinha sendo proposto pelo Sr. Francisco Gonçalves de Sousa, personagem essencial nesse processo de afirmação indígena.

Na tentativa de entender como acontece essa mobilização, no desenvolvimento do trabalho, procuro evidenciar de que maneira essas atuações, hora de agentes externos, outra de agentes internos, vão dando contorno a um movimento sócio-político, que luta pelo reconhecimento e efetivação dos direitos de uma população que se identifica como indígena, justificada através da continuidade de um *sangue indígena* herdados dos *antigos Tapuia* e que por muito tempo não tinha sido visibilizado socialmente. Nesse sentido, além dos dados que foram construídos no trabalho de campo, as experiências antes vivenciadas na aldeia³ também serviram de base para a interpretação das novas questões aqui analisadas.

Assim, intenciono com esta pesquisa, o enriquecimento das informações a respeito dos índios do Nordeste, de modo específico o Estado do Ceará, destacando a região da Serra da Ibiapaba, contribuindo com a disseminação de conhecimento, trazendo uma discussão acerca da população indígena que não está no litoral. Além disso, acredito que o presente estudo é uma importante fonte de informação que pode ser utilizada pelos Tapuya Kariri como embasamento no processo de afirmação étnica e de regularização territorial, mas também é um material para ser utilizado em sala de aula pelos professores indígenas, já que contém grande parte de sua história, apresentada aqui de forma sistematizada.

Pensando nisso, essa dissertação reúne cinco capítulos:

No Capítulo I - **Pontos de partidas: entre problemas e caminhos metodológicos**, apresento o primeiro contato com os Tapuya Kariri, as motivações da pesquisa, bem como os procedimentos metodológicos utilizados para construção dos dados e uma concisa contextualização dos autores e conceitos que dialogam com o trabalho aqui apresentado.

No Capítulo II - **Apresentando o lócus da pesquisa: breve contextualização histórica, geográfica e caracterização dos espaços**, é feito um apanhado da história local e uma discussão sobre importantes marcos históricos acerca da Serra da Ibiapaba, o Aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, bem como do município de São Benedito, lugar onde está localizado a Aldeia Gameleira. Por fim apresento os personagens que são essências no “*levantar a ladeia*”, traçando assim, os percursos de autoconvencimento de Chico Pai Zé que promoveu autorreconhecimento dos seus parentes. Também, destaco nesse processo a

³ Aqui estou me referindo a experiência acumulada com a pesquisa da monografia e que não teve pausa e, portanto, muitas questões trabalhadas de 2012 a janeiro de 2015, ano de ingresso no mestrado, me exiliaram bastante nesse processo de pensar novas questões no campo de pesquisa.

participação da Diocese de Tianguá, representada pela Pastoral Social que foi importante suporte para a organização indígena já existente.

No Capítulo III- **Organização sócio-política Tapuya Kariri** apresento a forma organizacional, elencando as principais lideranças no sentido mais político. No contexto social aponto aspectos da vida, do trabalho e das relações sociais que são construídas, considerando sobretudo, o *sangue* e conseqüentemente, o *parentesco* como indicador de ser *parente*. Faço ainda uma discussão sobre a escola como lugar de promoção de alterconvencimentos, percebendo que ela foi/é importante no processo de organização e afirmação étnica da população.

No Capítulo IV- **Territorialidade, relações e identidades em conflitos** faço uma discussão sobre as identidades e territorialidades em conflitos. Nele também enfatizo os problemas ocasionados pelas diferentes ações que tem sido desenvolvida por *posseiros* dentro do território, refletindo como isso tem afetado as relações indígenas e os modos de vida. Ressalto ainda, o conflito interno, percebendo os desdobramentos e sua afetação no convívio local, além das formas indígenas de produzir diante das configurações territoriais atuais, bem o entendimento e os significados atribuídos pelos Tapuya Kariri ao território.

No Capítulo V - **“A luta continua”: resistindo e construindo territorialidades**, busco esboçar as retomadas feitas no território, destacando assim, o modo encontrado pelos indígenas para recuperar partes de seus territórios que estão em mão de não indígenas.

2 PONTOS DE PARTIDAS: ENTRE PROBLEMAS E CAMINHOS METODOLÓGICOS

O povo Tapuya Kariri habita uma pequena área entre os municípios de São Benedito e Carnaubal, mais precisamente no Sítio Carnaúba II, no Estado do Ceará, e assim como as demais etnias, de modo específico no Estado, enfrentam a demora nos processos administrativo para regularização das terras indígenas. Isto tem dificultado sua concretude e comprometido bastante os modos de vida destas populações. Aliás, a questão da terra está no cerne de disputa desde o início da apropriação do território brasileiro. O Ceará por exemplo é um dos estados que a expropriação do território aconteceu de maneira tão acentuada que esta população indígena foi considerada extinta por muito tempo.

Diante desse contexto, surgiu a necessidade de tentar responder a problemática que delinea esta pesquisa: quais os elementos motivacionais e construtivos da identificação, territorialidade e organização Tapuya Kariri? Dessa forma, essa dissertação tem o propósito de analisar o processo de identificação, organização e construção da territorialidade. Para tanto, foi elencado também, objetivos específicos que pontuam o enfoque da pesquisa, como: reconstituir o processo de identificação e organização enquanto Tapuya Kariri; recompor, a partir da memória coletiva, a história da ocupação e expropriação territorial feita pelos posseiros; investigar os referenciais simbólicos e as práticas sociais que caracterizam a territorialidade do povo Tapuya Kariri e discutir sua organização sócio-política.

Contextualizada a problemática e os objetivos propostos, a seguir é feito um apanhado geral de como foi feita a escolha do “objeto” a ser pesquisado e os procedimentos metodológicos utilizados.

2.1 DELIMITANDO O CAMPO ETNOGRÁFICO: A ESCOLHA DO “OBJETO”

O interesse sobre povos indígenas na verdade, sempre esteve presente em mim. Um dos motivos está relacionado com a localidade em que moro, no distrito de Taparuaba⁴ que tem em

⁴ Taparuaba é um dos 13 distritos compõe o município de Sobral no Ceará. Teve suas origens nas terras da Fazenda Santa Maria em 1912, doação de Joaquina Mendes Ferreira à Igreja para a construção da capela de Nossa Senhora do Carmo, que em seu entorno, desenvolveu-se um pequeno povoado (PEREIRA, 2009, p. 11). Pelo decreto lei estadual nº 1114, de 30 de dezembro de 1943, Santa Maria passou a se chamar Taparuaba, vindo a tornar-se distrito de Sobral em 1951, pelo decreto-lei 1.1153 da Assembleia Legislativa do Ceará (BARROS E HOLANDA, 2017, p. 2). O etnônimo Taparuaba está relacionado ao último chefe indígena cultuado na memória dos primeiros habitantes da região, que se chamava “*Taperi ába*”, que na língua dos autóctones (Índios Canindés-Jenipapo) denotava “*chefe da morada das andorinhas*” (MENDES, 2007).

si uma história indígena ainda a ser explorada e quase perdida. Pouco se sabe sobre a origem e os povos antigos que habitaram a região, o que é mais evidente são os sítios arqueológicos de arte rupestre existentes na região⁵, que permeiam o imaginário da população como: os *desenhos de índio*.

Além disso, as histórias contadas pelos antigos acerca de pontos turísticos, como o Olho D'água do Pajé (fonte hidrotermal), a Pedra da Andorinha, a Pedra do índio e a Serra da Canastra que possuem forte relação com a existência de povos indígenas na região. Por exemplo, o Olho D'água do Pajé (fonte hidrotermal) de acordo com Fábio Mendes Júnior (2007, p. 34) tem seu nome “originado no século XVII, quando lá viveu uma tribo indígena, e o pajé dessa tribo utilizava a água das fontes para fazer efusões para as suas curas”.

A Pedra da Andorinha, monumento geológico, que recentemente foi transformada em Unidade de Conservação de Proteção Integral Refúgio de Vida Silvestre pelo Decreto Municipal Nº 1.252 de 18 de agosto de 2010 do município de Sobral, possui em sua história a lenda de uma princesa que aparece e um galo que canta atraindo atenção para a pedra. A Pedra do Índio e a Serra da Canastra são conhecidos pelos artefatos que lá foram encontrados, como urnas indígenas, hoje depositados no Museu de Fortaleza. Devido isso, o local passou também a ser chamado de Cemitério dos Índios. Embora com todos esses registros concretos e aqueles presentes somente na memória do povo, naquele momento não foi possível a realização de um estudo sobre a questão indígena na localidade. Com isso, fui buscar um lugar onde a presença indígena estivesse materializada e identificada fisicamente.

Ao ingressar na universidade, já no quarto período de graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual vale do Acaraú (UVA), no ano de 2012, o interesse pelas questões indígenas foi crescendo e pude pela primeira vez desenvolver um trabalho sobre o tema. Naquele ano, cursava a disciplina de Antropologia I que objetivava a construção de uma etnografia a ser entregue no final do semestre. Nesta expectativa sobre o fazer etnográfico e pensando nas alternativas para desenvolver a pesquisa, os indígenas não eram a primeira opção, por uma questão específica: o não conhecimento de um mediador dificultava adentrar na aldeia do povo Tremembé de Almofala no município de Itarema. Vale ressaltar que até aquele momento não tinha conhecimento da existência indígena em São Benedito, mas já havia ouvido falar dos índios Tremembé, especificamente de Almofala.

⁵A patrimonialização dos sítios de Taperuaba é relativamente recente, sendo iniciada com as pesquisas realizadas, durante a década de 1980, pelo Padre João Mendes Lira e o professor João Batista Souza, que atribui a origem das inúmeras pinturas, aos grupos indígenas Tremembé, Carirés ou Cariús e os Canindés-jenipapo, que possivelmente habitaram as serras da região de Taperuaba (SANTOS, 2016, p.86).

Nesse tempo, soube dos Tapuya Kariri, um suposto grupo indígena, que habitava a região da Serra da Ibiapaba, até então desconhecido por mim, afinal não sabia nada sobre presença de índios na referida área e poucas eram as informações existentes até 2012, a não ser o fascículo da Nova Cartografia organizada por Alfredo Wagner Almeida. A notícia foi através de Viviane, uma amiga que cursava Ciências Sociais comigo, residente na cidade de São Benedito, na época desenvolvemos juntas uma etnografia e outros trabalhos posteriores.

As informações sobre os Tapuya Kariri eram poucas. Elas inicialmente só foram possíveis, porque naquele ano (2012), era período eleitoral e Viviane estava trabalhando na campanha de intenção de voto. Ao passar na localidade, ouviu os relatos tanto de indígenas, quanto de “quilombolas” do que viria a ser entre grupos oposto, um conflito pela terra. Ressalto aqui que naquele período foi possível identificar que a disputa também acontecia de forma partidária, pois os indígenas apoiavam um candidato e os quilombolas outro.

O que inicialmente parecia ser uma “briga por terra” percebi posteriormente, que era uma questão central na identificação das pessoas daquele lugar. Afinal, não era a terra por si, mas as relações e identificações que configuram o território. Dessa forma, busquei compreender quais questões estariam no centro desta relação conflituosa e como isso interferia no cotidiano das pessoas. Foi a partir daí que iniciei as idas e vindas a aldeia Gameleira e que será descrito abaixo, apresentando a minha inserção e as relações estabelecidas com as pessoas que posterior vieram a ser as principais interlocutoras.

2.2 O PRIMEIRO CONTATO: EXERCITANDO A MEMÓRIA, RELEMBRANDO HISTÓRIAS E O DESEJO DE CONHECER

A primeira ida ao local aconteceu no segundo semestre de 2012, especificamente no mês de outubro, após o período eleitoral, como foi já mencionado anteriormente, quando os ânimos estariam mais calmos entre os grupos. Eu e minha colega partimos sem interlocução nenhuma, apenas tínhamos a referência do lugar e da casa do pajé. Ao chegarmos no local, fomos recebidas por sua esposa Côtê, como é conhecida e seu filho Neguim⁶, que é o vice-cacique, além do Sr. Oscar e o Sr. Otávio que esperavam uma reunião que aconteceria entre eles, o pajé e a cacique Andrea. O pajé estava na sua pequena venda, localizada em frente à casa, mas logo que soube de nossa visita, fez questão de retornar. Ainda me lembro de seu lento caminhar vindo em nossa direção, pois enquanto o observava, também ouvia sua esposa dizer:

⁶ Esse será o modo de tratamento que será utilizado para se referir ao vice cacique por ser conhecido assim.

“lá vem o “*vei*”, falta não chegar” (Diário de campo, outubro de 2012). Nisso, ia tentando absorver tudo o que estava vivenciando e eles, gentilmente foram dividindo conosco as suas histórias e lutas até então travadas.

Entre os relatos, um em especial possibilitou perceber os conflitos existentes. O atentado a família do pajé, estava na memória das pessoas e materializada em sua casa depredada (cancelas, cercas e telhado quebrado). O pajé Sebastião contou que eram cerca de 50 motoqueiros, encapuzado com ordem para matar a ele e sua família, bem como outras duas pessoas que eram também lideranças: a atual cacique Andrea e Luana⁷, na época presidente da associação indígena. Segundo ele, só sobreviveram porque conseguiram *escapar*, fugindo para dentro da mata nos fundos de sua casa, onde ficaram escondidos até o amanhecer do outro dia, quando puderam retornar e contar aos demais o ocorrido.

Este fato que foi relatado pelo pajé Sebastião e as outras lideranças que estavam em sua casa, teve repercussão e foi noticiado pelo Jornal O POVO (2012)⁸. O foco da matéria era o cenário de conflito que acontece na região, com destaque para um possível atentado contra a vida das lideranças locais. A matéria destacou ainda, o depoimento do procurador da República Fernando Braga Damasceno ao falar sobre as duas linhas de investigação do Ministério Público Federal-MPF: “que consistia em buscar pacificar o conflito e requisitar um inquérito para apurar a denúncia feita” (O POVO ,2012). Na reportagem, o procurador aponta que os conflitos estariam acontecendo por conta da demarcação territorial, fator esse que teria se agravado com a articulação dos índios Tapuya Kariri, que nos últimos anos teriam se organizado, afim de buscar melhorias para o povo, entre elas a posse do território e a construção da escola indígena.

Os apontamentos feitos pela reportagem, também foram ressaltados pelos indígenas, afirmando que as desavenças se intensificaram, sobretudo, após a organização da escola indígena. Assim, entre uma história e outra, passamos o dia na casa do pajé. A tarde após o almoço, sentados debaixo dos frondosos pés de jaca, saboreávamos as frutas de seu quintal, enquanto ouvíamos o vice-cacique Nequim e Luiz Marcos, uma jovem liderança, juntamente tocarem e catarem algumas músicas do Toré, como forma de apresentar um pouco de sua *cultura* e seus costumes.

⁷ Juntamente com Andrea, Luana era vista como uma guerreira do povo Tapuya Kariri, devido sua luta dentro da organização, tendo permanecido até o ano de 2014, trabalhando na escola como secretária. Um dos motivos pelos quais Luana teria abandonado o movimento, seria o fato de não concordar com certas decisões tomadas. Essa justificativa foi dada por ela, ocasião em que estava na casa do pajé e ela passou por lá. Apesar de não estar mais envolvida nas atividades do movimento indígena e ter se distanciando, ela continua a ser vista como alguém muito importante na construção da história Tapuya Kariri.

⁸ Matéria intitulada: “MPF vai investigar ameaças a liderança Tapuya Kariri” do Jornal O POVO, de 19 de outubro de 2012.

Era um universo novo para mim que nunca tinha visitando uma aldeia indígena. Naquele dia, pude constatar meu pouquíssimo conhecimento sobre essa população, em especial, a do Nordeste. As pessoas que se identificavam como indígenas, não apresentavam a caricatura daquele índio que os livros de História do Brasil trazem a tantos anos e que não representa as formas organizacionais dos povos indígenas atualmente, mas que continua sendo reproduzida, colocando em dúvida ou até mesmo negando essas identidades, onde os índios aparecem, como reporta Antônio Carlos Souza Lima “incapazes de se reelaborarem, eternos portadores de alguns mesmos “traços” que diriam a especificidade do Brasil, nele se diluiriam logo após a chegada do colonizador” (SOUZA LIMA, 1995, p. 408).

Estas questões suscitadas com aquela primeira visita, permaneceram na minha memória por um tempo. Com as idas e vindas do campo e, sobretudo, com as leituras que falavam sobre os índios do Nordeste, fui compreendendo todas as minhas limitações de aprendiz no campo da Antropologia Indígena, onde os meandros desse universo estava tão distante de mim. Nisso, sinto uma lacuna, minha pouca experiência para tratar as questões indígenas, diante de um universo que é tão complexo. Meu maior contato com a literatura indígena só aconteceu quando já estava finalizando a graduação, através do professor Ronaldo, antropólogo que pesquisou o povo Tremembé do Córrego João Pereira, em Almofala, no Ceará. Entretanto, não tive muito tempo para me apropriar naquele momento, afinal, em meio a uma greve de docentes no segundo semestre de 2014, a disciplina de etnologia indígena foi comprometida e quando retornou, em 2015, eu já estava na correria para concluir a graduação e ingressar no mestrado.

Sobre o primeiro contato com os Tapuya Kariri, considero que abriu portas para adentrar outros espaços e com isso alargar minhas possibilidades no campo, algo que só veio acontecer no mestrado. Foi através da mediação feita pelo vice-cacique Neguim, por meio de nossas conversas, que conheci a história, o percurso percorrido até a organização e os principais conflitos. A partir dessas observações iniciais e as implicações do fazer etnográfico, pude construir os dados que resultou na minha monografia de conclusão de curso. Por ser da licenciatura, o trabalho tinha que ser voltado para o âmbito da educação. Nele explorei como o contexto educacional contribui para afirmação da identidade indígena, entendendo que a escola é apenas um dos espaços onde eles sustentam sua história, mas que possibilita maior visibilidade e, portanto, tem se tornado uma importante ferramenta de ação política.

Nesse sentido, a pesquisa aqui desenvolvida, constitui um aprofundamento dos aspectos relacionados aos processos de identificação, organização e territorialidade que os Tapuya Kariri vivenciam e que já foram apontados anteriormente. Entretanto, eles precisaram ser melhor apresentados, discutidos e problematizados sobre outros apontamentos teóricos ou melhor

dizendo, partindo de uma percepção e uma reflexão mais ampla, pois considero que tempo e o amadurecimento, não foram suficientes.

2.3 AS NUANCES DA PESQUISA E DO CAMPO: O LUGAR DE SEMPRE, NOVOS PERCURSOS A SEGUIR

As informações que aqui compõe esta pesquisa foram obtidas em diferentes tempos, cujo início foi em 2012 e se estendeu até 2017. Os três primeiros anos, os campos eram ainda direcionados as atividades da graduação. Em janeiro de 2015 realizei meu último campo enquanto aluna de graduação, visto que em março iniciei as aulas do mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco-UFPE. Desse modo, por ser um trabalho contínuo, não posso deixar de lado as informações e os acontecimentos presenciados ao longo desse tempo, afinal, são importantes para o que hoje está sendo discutido, apesar de salientar que os muitos dados etnográficos algumas vezes ficaram perdidos por não saber onde os colocar ou como os contextualizar.

Por ter ido morar em outro estado e com situações adversas, no ano de 2015 não foi possível a realização de campo. Apesar disso, busquei não me distanciar dos fatos ocorridos na aldeia e através das redes sociais fui tentando acompanhar os acontecimentos. Com isso, o primeiro ano de pesquisa de mestrado foi dedicado as obrigações acadêmicas e proximidade com a fundamentação teórica, que permitiu uma entrada no campo da Antropologia Indígena de modo mais profundo. Isto me possibilitou fazer não somente uma revisão da literatura, mas também metodológica e porque não dizer, momento de encontro na pesquisa. Foi refletindo sobre as leituras e afinando o projeto proposto que pude ver como “objeto”, a identificação étnica dos Tapuya Kariri e os processos que neles estão imbricados, entre eles a territorialização.

2.3.1 A experiência etnográfica: perspectivas e desafios

A primeira ida a campo do mestrado, ocorreu no mês de janeiro de 2016, período em que estava acontecendo um intercâmbio de juventude indígena. Na ocasião foi possível observar a partilha de alguns momentos dos Tapuya Kariri com os visitantes indígenas de outras etnias, como os Pitaguary. O encontro começou com a ida aos *buracos dos Tapuya* pela manhã. Lá o pajé Sebastião falou sobre a importância do lugar para os Tapuya Kariri. Recordo também que a esposa do pajé Barbosa comentou sobre a força do lugar enquanto tocava a formação

rochosa. Ela, levou inclusive um pedaço da rocha que forma a cavidade de um desses buracos, como forma de levar a energia para sua casa. Além disso, um momento de espiritualidade através dos cânticos do Toré acompanhado pelo som das maracás foi realizado no local.

De volta à aldeia, no fim da tarde, todos se dirigiram para o Centro Cultural, onde foi realizado um ritual conduzido pelo pajé Barbosa, que tratou de questões bastantes pontuais e pertinentes para os Tapuya Kariri como por exemplo as retomadas, as questões territoriais, além de algumas ações que no plano espiritual precisavam serem realizadas. Puderam também ouvir ensinamentos e conhecer histórias dos tempos passados. Para mim, enquanto pesquisadora, foi primordial vivenciar esse momento de troca, ver as reações curiosas dos indígenas sobre quem seria o encantado, se alguém ou lembrava, bem como à espera do momento na qual viria a Tapuya Velha, ou a mãe Tapuya. Percebi que as relações estabelecidas com os *encantados* são essenciais não somente na proteção, mas também no ensinamento sobre a história e *luta* do povo.

Para além disso, foi um momento significativo para a pesquisa. A proposta inicial era pensar a afirmação Tapuya Kariri através do contexto educacional, dando continuidade ao que tinha desenvolvido na graduação. Entretanto, percebi que a escola era apenas um dos lugares onde isto acontecia e que ela, está inserida dentro de um campo maior de disputa, a territorial. A escola materializa a presença indígena no lugar, visto que as terras não estão demarcadas. Perante isso, pude verificar em campo, que duas questões eram essenciais: identidade, território e conseqüentemente a organização para tais demandas.

Após um período refletindo sobre o que vivenciei, retorno à aldeia no mês de maio de 2016. Desde de meu primeiro contato com os Tapuya Kariri, a casa do Pajé Sebastião foi meu ponto de pouso, isso aconteceu porque eram as pessoas com quem eu tinha mais proximidade e que sempre se dispuseram a me receber e conversar sobre as questões da pesquisa, não que as outras pessoas não fossem solícitas, mas é que até a graduação os vínculos eram bem pontuais. Além do mais a interlocução deles, de modo especial do vice-cacique Neguim foi fundamental para minha estadia no campo, pois ele me localizava na aldeia, nas conversas, no contexto de conquistas e disputas, bem como me direcionava as pessoas que teriam conhecimento acerca da história Tapuya Kariri.

No entanto, no mestrado, a casa de dona Nilça acabou sendo também minha moradia nas temporadas que passei na aldeia, em virtude da casa do pajé Sebastião não apresentar condições de habitação, por conta da estruturação física. Enquanto isso, ele estava morando provisoriamente na “casinha” onde funciona o anexo da escola. Preocupados por não ter lugar para eu ficar, pois a casa onde estava morando não possuía quartos, pediram para dona Nilça,

que é sua nora para me abrigar, onde fui gentilmente acolhida. A estadia, se estendeu para as idas a campo nas visitas seguintes. Essa temporada foi a oportunidade de estreitar os laços de confiança e amizade, onde fiquei por períodos mais longos.

Sobre fixar-me na aldeia, acredito que foi um fator muito significativo para firmar vínculos já existentes e construir outros que se tornaram essenciais para o andamento da pesquisa. Isto porque, no tempo em que estive desenvolvendo o trabalho na graduação, minha ida limitou-se a casa do pajé, o que evidenciava um distanciamento e até mesmo desconhecimento como um todo do lugar e das pessoas que ali habitam. Sobre essa questão, o próprio pajé me fez pensar sobre quem era eu no campo quando me disse: *“Ah, minha bichinha não conhece ninguém não, só nós aqui em casa”* (pajé Sebastião, maio de 2016). Essa afirmação foi feita quando ele relatava suas histórias e perguntou se eu conhecia a Sra. Maria de Lurdes, que mora na Chapada, cuja resposta foi negativa.

Isto trouxe para mim um longo momento de reflexão sobre minha presença na aldeia, o significados e implicações em fixar-me apenas em um lugar, sua casa. Afinal, para conhecer a história dos Tapuya Kariri eu teria que conviver com o povo, mas antes, era preciso conhecer não somente as lideranças, mas as demais pessoas e seu cotidiano. Com isso, delinee uma outra postura em campo, permaneci na aldeia e busquei alargar minhas visitas em diferentes espaços, o que no primeiro momento foi bem desafiador. Contudo, este encontro, possibilitou formas de negociação de minha presença, mas também do compartilhamento de informações que posterior, se tornaram dados bem significativos. Logo, estando mais presente na vida das pessoas da aldeia, elas passaram a dar credibilidade ao trabalho e abertura para um diálogo mais aberto.

De certa forma, foi criando-se um contexto diferente, onde o olhar dos habitantes em relação a mim, passou a ser de alguém que já podia de alguma maneira contribuir com seu processo de reivindicação étnica e territorial na medida em que me propus a escrever parte de sua história. Com isso, as redes de relações que foram construídas a partir da minha presença constante e diária na aldeia, o que nos anos anteriores não havia feito, possibilitou conhecer melhor a vida naquele lugar que através das caminhadas pelo território, das conversas regadas a um bom café, que foram se expandindo para casas e pessoas antes não visitadas.

Creio que muitas das informações cedidas não teria sido possível se não tivesse participado do dia a dia daquelas pessoas. Contudo, devo afirmar que muito embora eu estivesse ali enquanto pesquisadora observando e ouvindo, sentia que existia a mesma percepção deles em relação a mim, logo, a observação era recíproca a cada vez que passava

sozinha ou acompanhada nas minhas andanças pela aldeia, estava sendo também lida pela ótica dos moradores.

Esta curiosidade não se limitava apenas aos indígenas, também era perceptível quanto aos quilombolas, que certamente mim viam como alguém que trabalhavam para os indígenas, e, portanto, deveriam me olhar como alguém que de alguma maneira podia causar algum tipo de ameaça. Já quanto aos indígenas, algumas vezes ouvi dizer que era alguém que “*trabalhava no mesmo trabalho que eles*”, “*trabalha mais nós*”, “*trabalho pra nós*” e que meu trabalho “*era muito importante e que só viria a acrescentar na luta*”. A respeito disso, lembro bem do Sr. Oscar comentando sobre esse interesse de ambas as partes sobre minha presença, que segundo ele, era bom mesmo que não soubessem.

Já contextualizada a inserção no campo de pesquisa, apresento agora a opção teórica-metodológica utilizado na construção das informações e categorias que serão discutidas no decorrer do texto.

2.4 MÉTODOS E CONCEITOS PARA A CONSTRUÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS

A metodologia adotada para a realização desta pesquisa aponta para algumas questões como indica Míria Goldenberg (2004),

O pesquisador deve precisar as dificuldades e os limites da pesquisa, as pessoas que lhe ajudaram em sua entrada no campo (que são determinantes para a construção da identidade do pesquisador pelo grupo estudado), as pessoas que se recusaram a dar entrevistas, as perguntas que não foram respondidas pelos pesquisados, as contradições apresentadas, a (in)consistência das respostas, possibilitando uma visão ampla do estudo, e não apenas dos aspectos que "deram certo (GOLDENBERG, 2004, p. 58).

Levando em conta as ponderações da autora, a pesquisa está pautada sobretudo, em uma abordagem qualitativa. Para Tereza Haguette (1997, p. 63) “os métodos qualitativos enfatizam as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e de sua razão”. De acordo com Maria Cecília de Souza Minayo (2007), essa metodologia ajuda a compreender o universo dos significados que estão presentes nas ações e relações dos indivíduos. Ainda nessa perspectiva Goldenberg (2004, p. 14) ressalta que “na pesquisa qualitativa a preocupação do pesquisador é com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, de uma

instituição, de uma trajetória etc.”. Sobre os dados qualitativos, a autora supracitada ressalta que:

Consistem em descrições detalhadas de situações com o objetivo de compreender os indivíduos em seus próprios termos. Estes dados não são padronizáveis como os dados quantitativos, obrigando o pesquisador a ter flexibilidade e criatividade no momento de coletá-los e analisá-los. Não existindo regras precisas e passos a serem seguidos, o bom resultado da pesquisa depende da sensibilidade, intuição e experiência do pesquisador (GOLDENBERG, 2004, p. 52).

Michael Angrosino (2009, p. 9) ao discorrer sobre uma das partes importantes da pesquisa de caráter qualitativo está “baseada em texto e na escrita, desde notas de campo e transcrições até descrições e interpretações, e, finalmente, à interpretação dos resultados e da pesquisa como um todo”. Nesse sentido, o diário de campo foi de grande importância, visto que nele foi feito inúmeros registro de acontecimentos, frases, desenhos sobre a convivência com os Tapuya Kariri e que possibilitaram um aprofundamento posterior para a escrita do trabalho. Assim, como afirma Angrosino (2009),

A observação participante não é propriamente um método, mas sim um estilo pessoal adotado por pesquisadores em campo de pesquisa que, depois de aceitos pela comunidade estudada, são capazes de usar uma variedade de técnicas de coleta de dados para saber sobre as pessoas e seu modo de vida (AGROSINO, 2009, p. 34).

É válido ressaltar que o processo inicial ocorreu pelo levantamento bibliográfico acerca da mobilização dos Tapuya Kariri no âmbito local, estadual, bem como eventos no âmbito do movimento indígena. Os textos produzidos são a partir de 2012, que versam sobre a questão do território e da identidade étnica (Tabela 1).

Tabela 1 - Principais estudos realizados sobre o povo Tapuia Kariri.

ANO	TÍTULO	AUTOR
2002	Nova Cartografia Social dos Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Brasil: indígenas Tapuya Kariri, Ceará. Série povos indígenas	Almeida (Org.)
2013	Nos passos da dança sagrada: o toré enquanto ritual de fortalecimento étnico entre os Tapuya Kariri	Francisca Jeannié Gomes Carneiro e Ivaldinete Delmiro Gémes
2014	Aqui é terra de índio que nós somos é índio: Territorialidade e identidade na aldeia gameleira de São Benedito-CE	Francisca Jeannié Gomes Carneiro, Maria Viviane de Sousa Silva e Ivaldinete Delmiro Gémes

	Práticas cotidianas nas aulas diferenciadas dos Tapuya Kariri de São Benedito-CE	Francisca Jeannié Gomes Carneiro e Ivaldinete Delmiro Gémes
	O território Tapuya Kariri e os desafios à saúde	Dayse Paixão e Vasconcelos e Raquel Maria. Rigoto
	Conflito ambiental no território Tapuya Kariri e suas implicações à Saúde	Dayse Paixão e Vasconcelos
2015	Escola Diferenciada e Identidade Étnica: uma trajetória de lutas, conquistas e resistência dos Tapuya Kariri de São Benedito	Francisca Jeannié Gomes Carneiro
2016	Território, conflito e resistência na aldeia gameleira dos Tapuya Kariri	Francisca Jeannié Gomes Carneiro

Fonte: Organizado pela pesquisadora, 2017.

Além destes trabalhos, foi possível encontrar algumas reportagens e vídeos que estão disponíveis na internet. Entre os vídeos, um foi resultado da oficina "Olhar do menino índio". Assim, procurei levantar o maior número de informações possíveis e que possibilitasse fazer o percurso percorrido pelos Tapuya Kariri. Essas informações foram atualizadas em um processo contínuo ao longo da pesquisa que juntamente com o trabalho de campo desenvolvido na aldeia do povo Tapuya Kariri permitiu a construção de uma etnografia, um elemento bastante significativo, mas também desafiador, pois de acordo com Clifford Geertz (1989):

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de construir uma leitura de) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentário tendenciosos, escrito não como sinais convencionais do som, mas como exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p. 20).

Ainda nesta perspectiva, Roberto Malighetti (2004, p. 111), fala do exercício da etnografia, “produzindo um texto compósito que reúne várias formas de fontes escritas, dos diários às notas de campo, das transcrições das palavras dos interlocutores às outras etnografias e aos outros tipos de textos”. Logo, todo esse processo construtivo, resultou nesta etnografia (MALIGHETTI, 2004).

Para a compreensão das transformações em curso na organização social e política, foram realizadas entrevistas com lideranças comunitárias, pajé, cacique e professores indígenas. Ao todo foram realizadas 16 entrevistas semi-estruturadas, sendo um total de 8 homens e 8 mulheres, para levantar as questões dos processos de ordenamento e seus aspectos políticos, a atuação da escola, da associação, a presença de agentes externos, entre outros aspectos. Com relação as perguntas, foram pensadas a partir de um conjunto de questões baseadas na temática

estudada, mas procurando deixar os interlocutores livres para relatarem sobre outras questões eles considerassem importante.

Percebendo que as pessoas “mais velhas” foram responsáveis pelo repasse dos acontecimentos, busquei compreender os personagens que foram importantes naquele contexto, e posterior, no percurso de organização, através da oralidade dos idosos, que é responsável por perpetuar as tradições e costumes da coletividade (LE GOFF, 1994). Como grandes conhecedores da história, das relações, dos arranjos familiares, bem como do processo organizativo, busquei então, construir com eles, estes dados. Com isto, foi elaborado algumas genealogias das principais lideranças. Estas possibilitaram visualizar os contornos que estas relações de parentesco foram ganhando ao longo do tempo. Quanto as outras pessoas, sempre que tinha oportunidade, também as ouvia e nisso ouvi bastante coisas pertinentes, mas busquei priorizar meu recorte: lideranças, professores e pessoas que estivessem a mais tempo no movimento Tapuya Kariri. Não foi possível ouvir todas, mas busquei ouvir o maior número que pude dado o tempo que tinha para a conclusão do trabalho.

Outro procedimento utilizado, foram os diálogos em grupo. Essas conversações aconteceram em diversos momentos e foram essenciais para obtenção de muitos dados e questões aqui referenciadas. Afinal, nelas foram tocados assuntos que em momentos individuais eles foram deixados de lado, talvez por esquecimento ou quem sabe por escolha do interlocutor, que talvez não tenha se sentido à vontade para o diálogo sobre determinados assuntos.

O uso da internet por meio das redes sociais como: o facebook e o whatsapp, também foi outro importante recurso da pesquisa, possibilitando a atualização de dados e dos acontecimentos ocorrido na aldeia. Essas ferramentas auxiliaram bastante na construção dos dados, bem como nas dúvidas que surgiram no decorrer da escrita e que a ida a aldeia não foi possível. O uso desses recursos foram, sobretudo para a comunicação com a cacique Andrea e o vice-cacique Neguim que sempre foram solícitos aos questionamentos.

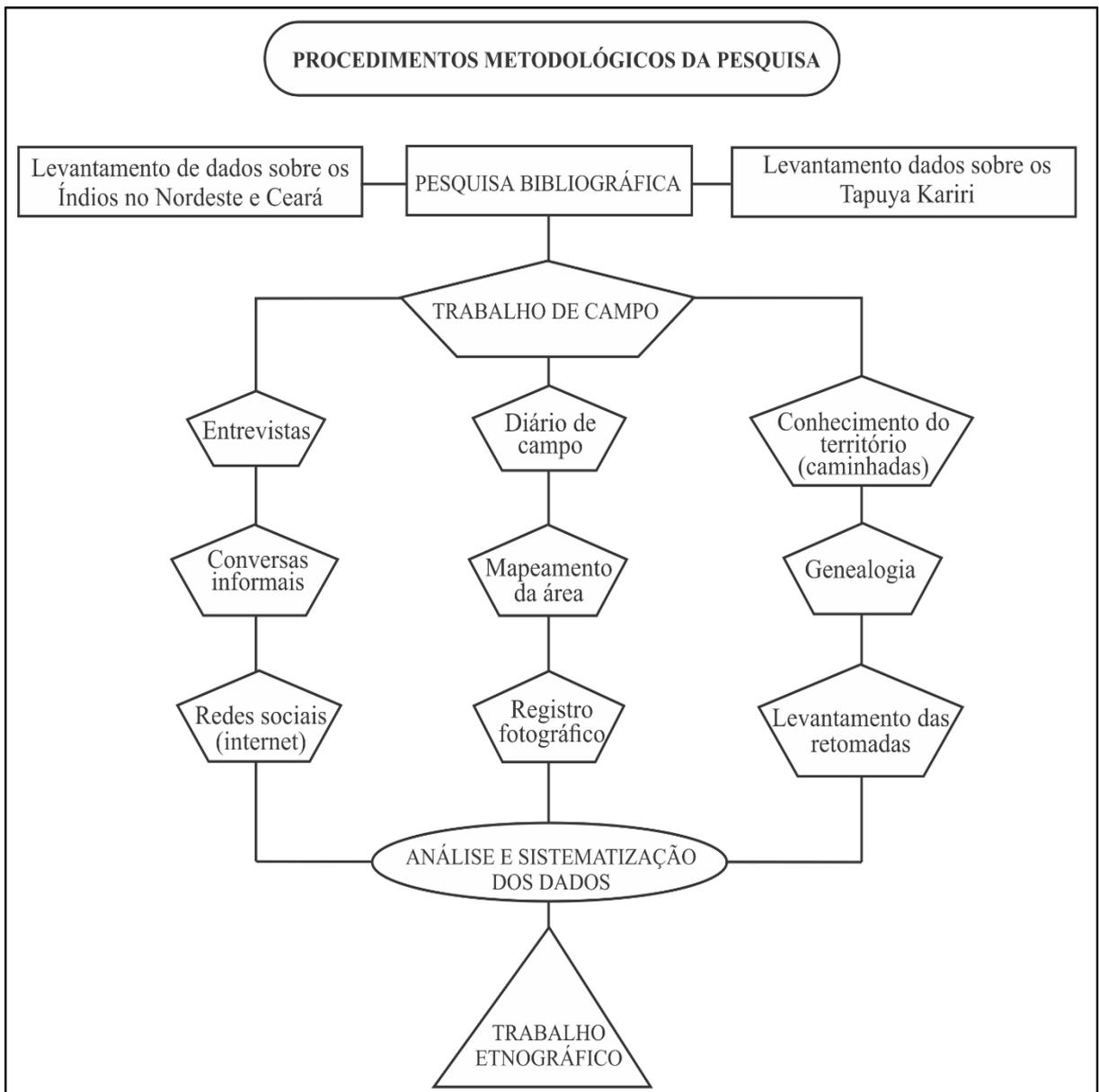
O registro fotográfico dos variados momentos e espaços da aldeia (casas, cotidiano da escola, atividades voltadas para o fortalecimento da identidade, dos buracos, plantações e de quintais indígenas, reuniões, retomadas entre outros) também constituiu um meio de informações. Ressalto aqui, que de início esses registros foram feitos em forma de desenho no diário de campo, juntamente com as fotografias para servir de base para a construção dos mapas e figuras elaborados e que serão apresentados no decorrer do trabalho, visto que tanto as fotos, quanto as imagens, croquis e mapas foram utilizadas como suporte para contextualização dos acontecimentos descritos ao longo do texto.

Outra questão que deve ser levada em consideração diz respeito as categorias que aparecem na capa e se estendem ao longo do texto: identificação, organização e territorialidade. Sem me ater muito nessa questão, apenas apresento a perspectiva que tenho para a utilização deles. De início, esclareço que entendo a identificação como um processo interno, que acontece de maneira social e política, ou seja, assumir uma determinada identidade, não estão acionando somente um pertencimento, mas também um modo político de dialogar com o Estado e com as políticas públicas voltadas para suas demandas específicas.

A organização refere-se as medidas adotadas frente a burocracia que está relacionada ao acionamento de uma determinada identificação, ou seja, são as diferentes formas de negociações feitas por estes sujeitos com os mais diversos agentes do Estado e da sociedade. Já a noção de territorialização, utilizo a ideia desenvolvida por João Pacheco de Oliveira, que entende como um processo de reorganização sociocultural. Não desconsiderando com isso formas organizativas anteriormente existentes, mas percebendo esta como uma mais formal de enfrentamento a uma série de imposições, levando em consideração aqui, a territorialidade, ou seja, a maneira específica de se relacionar com o território a partir das práticas culturais.

Na Figura 1, é mostrado um resumo das etapas e procedimento utilizados para a realização do estudo.

Figura 1- Fluxograma mostrando os métodos e etapas da pesquisa



Fonte: elaborado pela pesquisadora, 2017.

3 APRESENTANDO O LÓCUS DA PESQUISA: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, GEOGRÁFICA E CARACTERIZAÇÃO DOS ESPAÇOS

Este capítulo traz uma breve contextualização da presença indígena no Ceará, destacando a conjuntura em que foi inserida essa população e fazendo uma ponte com o Aldeamento da Serra Ibiapaba, visto que sua história que está inserida dentro da narrativa indígena no âmbito nacional. No entanto, pretendo apenas situar o leitor, de modo a ajudá-lo na compreensão das reivindicações dos Tapuya Kariri na atualidade. Apresento a narrativa feita pelos indígenas sobre o processo inicial de organização e autorreconhecimento como indígenas na localidade. O interesse esteve voltado para reflexão sobre o período que permaneceram no território sem assumir publicamente sua indianidade. Para isso, duas questões são importantes: a primeira está ligada ao autoconvencimento do indígena Francisco Gonçalves de Souza, conhecido por Chico Pai Zé⁹, considerando sua busca para promover o autorreconhecimento¹⁰ de seus *parentes*; segundo, os agentes que foram centrais nesse percurso de consolidação do movimento Tapuya Kariri.

3.1 PRESENÇA INDÍGENA NO CEARÁ: BREVES CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

Leite Neto (2006, p.19) ressalta os diferentes processos que passaram os povos indígenas na região Nordeste, portanto, considerando que não existe uma homogeneidade na questão indígena. Ao se posicionar de tal modo, o autor nos convida a pensar o contexto do “desaparecimento” dos povos indígenas no Ceará na segunda metade do século XIX, que trouxe implicações para a população indígena até os dias atuais. Nessa conjuntura de “desaparecimento”, está inserida a Serra da Ibiapaba.

A Serra da Ibiapaba também conhecida por Serra Grande fica localizada na região noroeste do Estado do Ceará, sendo bastante conhecida por seu conjunto de belezas naturais. De acordo com Lígio Oliveira Maia (2010, p. 18), “constitui-se geográfica e politicamente, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende a 110 km aos confins ocidentais do território cearense”. Como destaca Maia (2010, p. 18), a região que outrora foi “reduto de uma das maiores missões da Companhia de Jesus no Brasil fora da área das Missões

⁹ Por ser popularmente conhecido assim, no decorrer do texto sempre que precisar me referir a ele, o chamarei de Chico Pai Zé.

¹⁰ As autoidentificações são procedidas de alteridentificações, ou seja, um impulso externo para o autorreconhecimento, ou seja, auconvencimento (REESINK apud SILVA, 2013, p.16).

do Paraná-Uruguai conhecidos como os Trinta Povos missioneiros” passou por três tentativas de aldeamento. A primeira que ocorreu em 1607-1608, sob a liderança do Padre Pinto e Luiz Figueira, acabou sendo frustrada pela morte de padre Pinto por índio Tarairiú em 1608; a segunda aconteceu 50 anos depois, quando os jesuítas supervisionados por Antônio Vieira de 1656-1662, organizaram o reduto cristão em 1660, cuja Missão levou o nome de São Francisco Xavier e que teve fim com a expulsão dos jesuítas do Maranhão em 1661; a terceira e última tentativa ocorrida em 1661, com supervisão de Manuel Pedroso e padre Ascenso Gago, culminou com a fundação da Aldeia de Nossa Senhora da Assunção nas Serras da Ibiapaba¹¹ em 15 de agosto 1700, até 1759 com a expulsão dos missionários. O autor supracitado afirma que habitavam de diferentes grupos indígenas,

Entre eles, os “Tapuia” *Anacé, Aconguaçu e Reriú;* e os Tabajara, do tronco lingüístico Tupi e falantes da língua geral, representando estes últimos, a maior parte dos índios aldeados: em 1756, por exemplo, havia na aldeia 5.474 tabajaras para apenas 632 tapuias aldeados (MAIA, 2010, p. 22).

Na época, de acordo com Mônica Sousa a posição geográfica do aldeamento a meio caminho do Maranhão e de Pernambuco, facilitava o transitar livre, além disso “possibilitava a pacificação de uma maior quantidade de indígenas estabelecidos na região e fornecia também força militar para combater os índios que mostravam resistência” (SOUSA, 2003, p. 1). A partir de 1759 há a expulsão dos jesuítas e a implantação do Diretório Pombalino levando a transformação das aldeias jesuíticas em Vilas de índios em 1759, cuja tentativa era a inserção indígena na sociedade não indígena os colocando em contato direto com os colonos.

No final do século XVIII, tem a criação da Carta Régia em 1798 que extinguiu o Diretório e com isso é implantado a política dos governadores em 1799, que de acordo com Maico Xavier (2010, p. 76), objetivava “transformar os índios em súditos iguais ao demais”, levando a extinção das práticas religiosas indígenas, também incentivava o processo de miscigenação. O autor ressalta ainda, as muitas semelhanças entre o Diretório e a Carta Régia, entre elas, a licença para quem quisesse se estabelecer nas terras indígenas, fator esse que muito contribuiu para a usurpação das terras indígenas.

¹¹ A aldeia localizava-se onde hoje é a cidade de Viçosa do Ceará, onde ainda hoje, existe a igreja matriz Nossa Senhora da Assunção construída na época do aldeamento e que foi, em 2002, tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN. No ano seguinte, ocorre o tombamento oficial do sítio histórico do município como Patrimônio Nacional.

A administração dos índios passou então a ser gerenciado pelas Câmaras. Como destaca Xavier (2010) no ano de 1812, em ofício ao Capitão-Mor de Viçosa, o governador Manuel Ignácio de Sampaio, reporta sobre os postos a serem preenchidos “[...] cabia ao Principal, portanto, indicar seus comandos aos postos vagos nas ordenanças indígenas, embora tudo passasse pelo crivo da Câmara, que possa acatar ou não” (XAVIER, 2010, p. 77). E mais,

Na prática, o Diretório ainda vigorou, os dirigentes continuavam sendo elementos-chave no interior das vilas de índios. Em contrapartida, os chefes indígenas, que sempre negociaram com a Coroa, continuaram firmes em suas exigências para melhor representar os seus, segundo a lógica política lusa (XAVIER, 2010, p. 78).

Em sua análise, o autor afirma que apesar de estarem submetidos as leis da Coroa, no início do século XIX, os índios Principais, exerciam a liderança, ocupando os postos militares com legitimação oficial e possibilitando manter seus grupos como unidades políticas com reconhecimento do Estado. Por suas posições de responsáveis por determinadas atividades, aproveitaram das condições aparentemente favoráveis que lhes eram apresentadas e com isso fizeram também reivindicações (XAVIER, 2010). Dentro desse contexto é possível identificar alguns nomes relacionados a Serra da Ibiapaba, que forma utilizando de seus mecanismos para obter algum benefício através de seu serviço prestado, como por exemplo D. Jacob, uma liderança Tabajara que teve importância nesse período.

Entretanto, em 1816, na Vila Viçosa não havia somente índios, mas também moradores brancos que de acordo com Xavier (2010, p. 112) foram se fixando num jogo de negociação com os diretores, administradores coloniais, e depois imperiais, expropriando os terrenos sem reconhecimento oficial, bem como os que haviam sido doados pela Coroa. Assim, os índios da Vila Viçosa como em diferentes partes do Ceará, adentram a década de 1820 travando conflitos com os brancos por conta da posse da terra. Já a chegada dos anos de 1830, traz um cenário de negação indígena, fator esse utilizado para a usurpação das terras e que só vai se intensificando nos anos seguintes. Nesse contexto, tanto os índios de Viçosa quanto de outras localidades foram sendo vistos como miscigenados, misturados a massa e a expropriação foi acentuando-se cada vez mais, em detrimento da não existência indígena.

Refletindo sobre as mudanças, Isabelle Brás Peixoto da Silva (2011, p. 52), diz que já na segunda metade do século XIX, a referência era “índios misturados”, agregando atributos negativos, desqualificando-os em oposição aos “índios puros”. Essa ideia de mistura para ela, levava a concepção de assimilação e de transformação do índio em não-índio, logo, era uma

mistura diluidora da identidade. Nisto, em 1850 com a Lei de Terras, regulamentada pelo Decreto 1.318 de 30/01/1854, houve o esbulho das terras indígenas não somente na Vila Viçosa, mais em outros lugares, levando as terras de Viçosa a serem consideradas de acordo com Tristão de Alencar Araripe (1958, p. 64) como “abandonadas e desaproveitadas”.

Evidencia-se na Lei de Terras, a negação do direito originário sobre as terras indígenas com essa lógica colonialista, conquistadora e subjugadora que foram submetidas as populações indígenas na Serra da Ibiapaba, bem como em todo o Estado do Ceará, onde esse processo aconteceu de forma tão acentuada que gerou a propagação de um discurso oficial de “desaparecimento”. Para Leite Neto (2006, p. 24), “essa foi uma estratégia provincial para burlar as garantias mínimas que a Lei de Terras de 1850 assegurou aos indígenas, para em seguida apropriar-se de seus territórios”. Esse discurso no início da década de 1860, foi se consolidando e negando a presença indígena no estado cearense, ocasionando o silenciamento oficial quanto ao reconhecimento étnico.

Em relação a isso, Bruno Ronald Andrade da Silva destaca que um dos marcos na historiografia cearense acerca da extinção da população indígena foi o Relatório Provincial em 1863. Entretanto, o autor ressalta também, que contrário ao Relatório e sua ideia de desaparecimento, os índios “fizeram uma forte movimentação para garantir o direito de permanecerem em suas terras” (SILVA, 2013, p. 56). Nessa perspectiva de desaparecimento, Xavier (2010) e Alexandre Gomes (2012), destacam que os alguns estudiosos contribuíram com esse discurso, voltando-se apenas para os “índios do passado”. Em consonância, Francisca Paula Machado destaca que:

Os estudos de cunho historiográfico surgem, no Ceará, a partir da metade do século XIX com as obras de Tristão de Alencar Araripe (1850), Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863), João Brígido dos Santos (1864), e Pedro Theberge (1869), seguindo a linha de pensamento do IHGB, almejando uma civilização de acordo com os moldes europeus e procurando ressaltar o desaparecimento dos índios (MACHADO, 2015, p. 48).

Neste sentido, Alexandre Gomes (2012, p. 29), afirma que “a historiografia cearense nasceu sob o signo da negação da presença indígena”. O autor citado, ressalta que as pesquisas empreendidas por estes estudiosos, de 1920 a 1960, aproximadamente, foram fundamentais para subsidiar o aprofundamento de novas abordagens para a compreensão das crescentes mobilizações políticas, a partir da década de 1980 (GOMES, 2012, p. 53).

Ainda nessa perspectiva de invisibilidade da presença indígena, destaca Barreto Filho (2004, p. 95-96), “[...] até pouco tempo atrás, o estado do Ceará, assim como os do Piauí e do Rio Grande do Norte, eram dados pelos registros da FUNAI e pelos levantamentos produzidos por antropólogos e missionários como os únicos estados no Brasil onde não havia índios”. As primeiras reivindicações de reconhecimento étnico no estado do Ceará surgiram por volta da década de 1980. Logo, este silenciamento que durou anos, começa a ser quebrando quando, os grupos indígenas no Nordeste, reivindicam etnicamente seus direitos. Sobre esse processo, Bruno Silva (2013) descreve cronologicamente as etnogêneses cearenses:

Tapeba (Caucaia) e a Tremembé (Itarema e Acaraú) se organizaram nos primeiros cinco anos da década de 1980. Em seguida se mobilizaram os Pitaguari (Maracanaú e Pacatuba) e os Jenipapo Kanindé (Aquiraz) nos últimos anos de 1980. Em meados dos anos de 1990, os Tabajara, Potiguara, Kalabaça e Kariri se organizaram na região de Crateús (Poranga, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente, Quiterianópolis, Tamboril e Crateús). Paralelamente, os Kanindé se mobilizaram em Aratuba. Na década de 2000 se organizaram os Anacé (São Gonçalo do Amarante), os Tremembé de São José e Buriti (Itapipoca), os Tubiba Tapuia e os Gavião (Monsenhor Tabosa) e os Tapuia Kariri (São Benedito) (SILVA, 2013, p. 31).

Esta população que tinha sido dada como extinta, “ressurge” reivindicando, mas também rsignificando suas identidades étnicas, que por tanto tempo foram silenciadas, baseadas em uma visão estereotipada do que é “ser índio”. Empreendem uma série de ações, entre elas as assembleias indígenas, que se constituem espaço de discussão, mas sobretudo, de organização do movimento indígena cearense voltadas para as demandas: terra, a saúde e a educação. Esta última, tem se constituído um lugar de grande importância para os povos indígenas atualmente, entretanto, ainda é muito forte as lutas que esta população enfrenta na garantia de que seus direitos sejam efetivados, sobretudo, relacionados à terra.

Outra questão importante de refletir, diz respeito a organização indígena no Ceará. Se formos analisar historicamente, é perceptível que ela passou por dois momentos. O primeiro deles, relacionado ao suporte eclesiástico, onde as lideranças buscam interlocução junto a órgão e instituições, em âmbito local e nacional. O segundo, corresponde a articulação desses diferentes grupos que se auto-reconheciam, objetivando o enfretamento que contraria a demarcação das terras indígenas (PORTO ALEGRE apud TAVARES, 2015, p. 98). Se antes, os indígenas tinham mediadores externos ao movimento indígena, a partir de então, os indígenas passam a mediar as próprias ações e afirmações de outros grupos que vieram a se autoidentificar posteriormente. Esse período é marcado por um processo de autonomia indígena

frente a tomada de decisões. Assim, temos um movimento crescente desde as primeiras reivindicações que reverberou de modo muito positivo nas reivindicações e sobretudo, na consolidação do movimento indígena cearense como veremos a seguir.

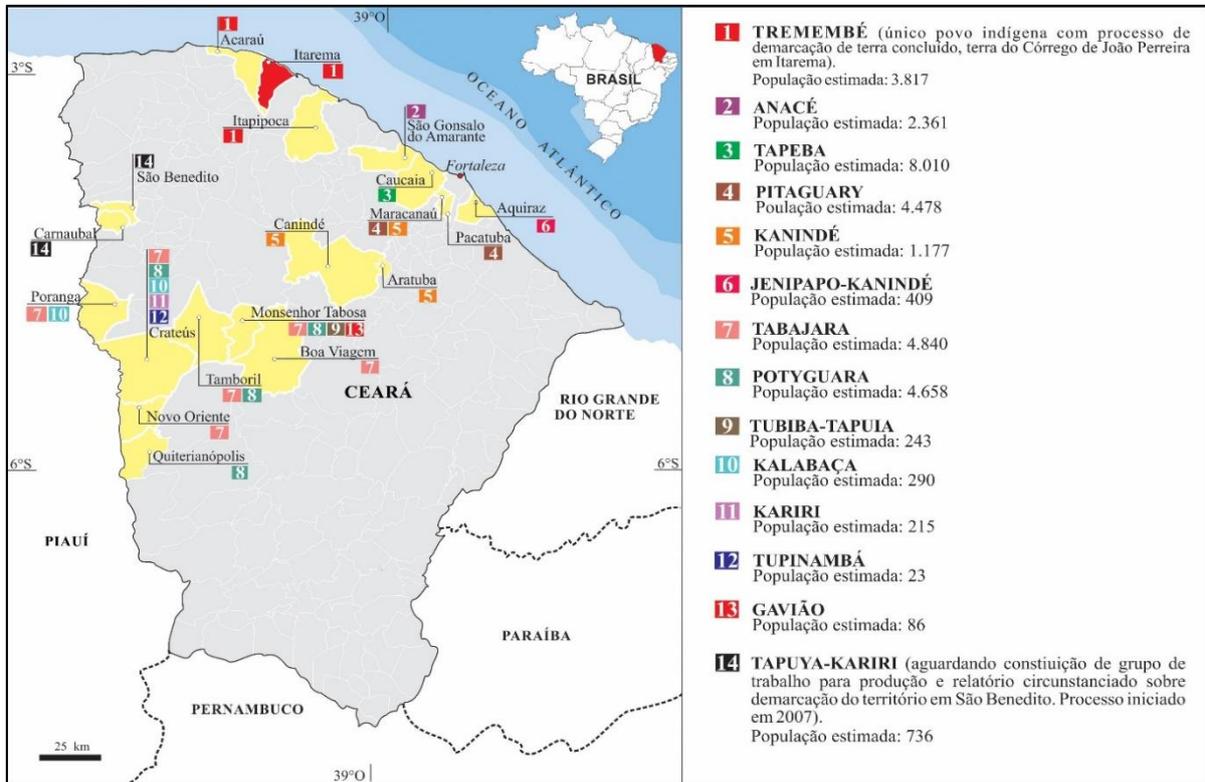
3.1.1 População indígena atualmente e a questão da terra no Ceará

De acordo com os dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatístico-IBGE (2010), o Ceará mostra um número crescente de população que se autodeclara indígenas. Ainda sobre o quantitativo populacional indígena cearense, a Associação para o Desenvolvimento Local Co-produzido –ADELCO, estima que seja de 32.434 pessoas. Estas informações são bastantes significativas para pensarmos as questões relacionadas a regularização das terras indígenas no Nordeste. Perrone-Moisés & Pimentel (2012), ressaltam um dos pontos apontados pela pesquisa do IBGE (2010), pois dos 896.000 indígenas, 42,3% não moram em terras indígenas e no Nordeste esse número chega a 54,4%. Esses apontadores indicam uma certa urgência em políticas públicas voltadas para atender os interesses e anseios dessa população que necessita da regularização de suas terras.

Olhando especificamente para o Ceará onde atualmente existem 14 etnias (Fig. 2) e buscando analisar a situação relacionada as terras indígenas, o quadro encontrado é que entre as 25 áreas indígenas existentes no Estado apenas uma, a Terra Córrego João Pereira, localizada no município de Itarema, encontra-se devidamente regularizada e reconhecida como pertencente ao povo Tremembé. Recentemente no dia 4 de setembro de 2017, o Ministério da Justiça oficializou as terras tradicionalmente ocupadas pela etnia Tapeba. Enquanto isso, as demais seguem com as pendências em relação a demarcação, algumas inclusive, em fases bem iniciais, como é o caso dos Tapuya Kariri que aguardam a tempos, a constituição do Grupo de Trabalho (GT) pela FUNAI, este é o primeiro passo no processo de demarcação. Sobre a situação das etapas demarcatórias dos povos indígenas no Ceará, as áreas e suas fases de estudo, verifica-se na Tabela 2.

Esse número representado na tabela acima, corresponde apenas às demandas com procedimento administrativo instaurado pela FUNAI, entretanto os pedidos para reconhecimento de terras indígenas são, superiores (TAVARES, 2015). Essa questão que envolve a terra é bem antiga, sendo uma das maiores lutas dos povos indígenas, pois, a terra representa um importante meio de acesso a outros direitos.

Figura 2 - Localização dos Povos Indígenas no Ceará.



Fonte: Modificado de JORNAL O POVO (2017).

Tabela 2 - Situação atual de estudos das áreas dos povos indígenas no Ceará.

ESTUDO	DECLARADA	DELIMITADA	RESERVA INDÍGENA
Anacé-Caucaia	Lagoa Encantada-Kanidé-Aquiraz		Taba dos Anacé-Caucaia, São Gonçalo do Amarante
Mundo Novo/Viração-Potiguara-Monsenhor Tabosa, Tamboril	Pitaguary-Macaranaú, Pacatuba Tremembé da Barra do Mundaú-Itapipoca	Tremembé de Almofala-Itarema	
-----	Tremembé de Queimadas	-----	-----

Fonte: FUNAI, junho de 2017.

Analisando, portanto, as questões conflituosas que envolvem os povos indígenas e suas terras, verifica-se um longo e violento processo de violência física e simbólica que se estende até hoje. Isto acontece porque as perspectivas e a forma de ver a terra é muito diferente. Enquanto que para os indígenas, ela está ligada as suas histórias, a vivencia de seus ancestrais, e, portanto, territorialidades específicas. Para a visão capitalista, a terra é investimento e retorno financeiro, o que contribui para um cenário de disputas que continua a expropriar as terras indígenas.

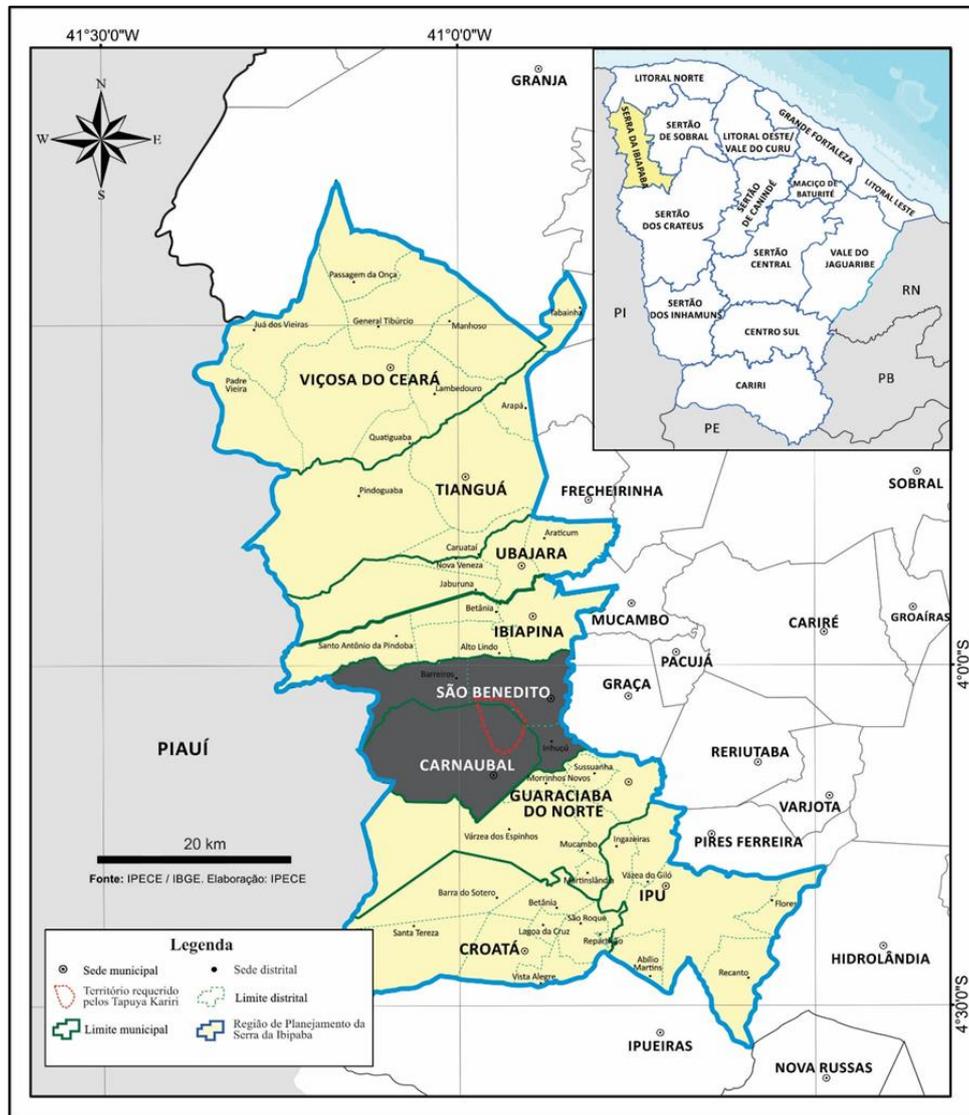
É diante desse contexto que refletiremos sobre a cidade onde estão localizados os Tapuya Kariri, identificando de que maneira a população indígena atual tem sido afetada com esses processos de disputas de terras que foram negando a presença dessa população, diante da expansão latifundiária.

3.2 A CIDADE DE SÃO BENEDITO E AS QUESTÕES INDÍGENAS

Dentro do conjunto das etnias cearenses, os Tapuya Kariri estão entre os povos que buscam por seu reconhecimento de identidade e território na aldeia Gameleira no município de São Benedito, localizado na área onde foi um dos maiores aldeamentos, na Serra da Ibiapaba, noroeste do Ceará. A referida região que faz divisa com o Estado do Piauí, é composta por nove municípios: Viçosa do Ceará, Tianguá, Ubajara, Ibiapina, Guaraciaba do Norte, Croatá, Ipú e as cidades de Carnaubal e São Benedito onde estão inseridos os Tapuya Kariri (Fig. 3).

No contexto regional, os Tapuya Kariri possuem maior afinidade com a cidade de São Benedito, onde as relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas, parecem estar relacionadas com a localização e proximidade com aldeia, que facilita o acesso a “rua”, termo utilizado por alguns indígenas para se referirem ao centro da cidade de São Benedito. No que se refere ao diálogo estabelecido com a administração da cidade, esta, por sua vez, tem buscado atender as solicitações feitas pelos Tapuya Kariri. Isto inclusive tem sido criticado pelos quilombolas, pois estaria “ouvindo” e conseqüentemente beneficiando apenas os indígenas. Ressalta-se que esse apoio político em que cada grupo aderiu a um lado politicamente, pude observar desde 2012, época que os ânimos estiveram bastante acirrados com relação a adesão partidária, episódio tratado anteriormente no capítulo I. Nesse sentido, o atual prefeito reeleito em 2016, com mandato de 2017 – 2020, contou mais uma vez com o apoio dos Tapuya Kariri.

Figura 3 - Limites Municipais e Distritais da Região de Planejamento da Serra da Ibiapaba e localização do território do povo Tapuya Kariri, na Aldeia Gameleira em São Benedito no Ceará.



Fonte: IPECE, 2016.

Esta parceria com a gestão municipal (2012 – 2016), vem se solidificando ao longo do tempo e tem possibilitado dialogar abertamente com os Tapuya Kariri, algo que de acordo com os indígenas, não havia com a gestão anterior. Vale lembrar que o prefeito anterior Júnior Brandão não era favorável aos indígenas, desse modo, eles acabaram por apoiar um partido da oposição. É comum ver a presença do prefeito e demais companheiros de partido na aldeia, sejam eles festivos como por exemplo, na comemoração do dia do índio em abril de 2016 ou conflituosos, como na retomada do centro cultural em 2014 que, para evitar conflitos maiores, o prefeito comprou uma parte do terreno do possuidor e doou aos Tapuya Kariri. Além disso, presencie em campo o relato de ajuda financeira com despesas para viagens a eventos do movimento indígena fora da localidade ou ainda em visitas para conversar com a população.

Destaco ainda que o Conselho de Saúde de São Benedito tem representação indígena e o Centro de Referência de Assistência Social, desde de 2016 tem desenvolvido atividades dentro da aldeia com um grupo de crianças e adolescentes, além de outras ações como emissão de documentos. Sendo assim, através do engajamento com a prefeitura, o movimento indígena Tapuya Kariri tem conseguido apoio para seus projetos.

3.2.1 São Benedito uma breve apresentação

São Benedito desde o seu nome inicial, Rio Arabé ou das Baratas, tendo como referência o rio que corta a cidade, já traz menção a presença indígena. Quando nos reportamos a história do município, verificamos vestígios de um “passado” indígena, visto a localização que remete a área do aldeamento da Ibiapaba, bem como referência feita ao índio Jacó de Sousa Castro. De acordo com Maia (2010) ele, teria sido um dos principais chefes indígena dos Tabajaras na Serra da Ibiapaba. Nesse sentido, a menção à Nação Tabajara, “tribo extinta”, é interligada com a história do lugar, afinal os Tabajaras é a etnia que um dia “habitou” São Benedito. A respeito dessa população Tabajara, no Ceará, encontram-se nos municípios de Crateús, Poranga, Quiterianópolis, Monsenhor Tabosa e Tamboril com uma população estimada de 4.840¹². Já na cidade de São Benedito, não tem relatos de indivíduos que se identifiquem como indígena da etnia Tabajara. Entretanto, como forma de homenagear e de certa maneira lembrar a etnia que faz parte da história do lugar, existe uma praça de leva o nome da etnia (Fig. 4).

Pela imagem é possível ver ao fundo o Santuário de São Francisco, bem como as lonas que cobrem as barracas dos feirantes, pois embora todo dia tenha feira na cidade, as quintas-feiras acontece uma grande feira de roupas que acolhe feirantes locais e das cidades vizinhas. A praça, cuja construção data de 1979, na administração de Antônio C. de Paula é uma homenagem feita através de esculturas que traz seis indígenas, sendo duas mulheres, uma adulta e uma criança, e os quatro homens. Apesar de alguns reparos já feitos, as imagens apresentam marcas do tempo e das intervenções humanas por meio de escritas feitas nas esculturas. Ainda é possível verificar o nome dos Tabajaras em via pública, em pousada, mercantil padaria e rádio local.

1 ¹² Matéria intitulada: “Apenas uma das 25 áreas indígenas do Ceará está regularizada”.

Figura 4 - Monumentos indígenas em homenagem a etnia Tabajara na área de lazer conhecida como a praça do índio.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, setembro de 2016.

Essa questão é bastante significativa para refletirmos sobre os impactos que essa homenagem causa na população Tapuya Kariri que vive na área rural, mas que está constantemente na cidade. A impressão que fica é a presença indígena voltada para o passado e porque não dizer, marcada por essa população “extinta” tão presente nos discursos dos moradores. Enquanto estava fotografando a praça, conversei com um senhor que falava sobre os índios Tabajara que teriam habitado o lugar a muitos anos. Perguntei se ele conhecia os índios que existem na cidade hoje. De imediato ele perguntou: E tem? Respondi que sim, os Tapuya Kariri. Ele só me sorriu e disse já ter ouvido falar, mas não conhecia muito sobre esses índios e logo perguntou se eram índio mesmo. Essa questão que coloca em dúvida a identidade Tapuya Kariri, foi verificada outras vezes, enquanto me dirigia para a localidade. Frases do tipo “aquilo lá são índio”, “agora todo mundo resolveu que vai ser índio”, “lá na carnaúba lá tem índio”.

Não quero aqui, minimizar a importância da etnia Tabajara, até porque ela está presente e foi muito importante em todo o contexto que se relaciona a presença indígena em toda a Serra da Ibiapaba. O que proponho é uma reflexão sobre a presença indígena na cidade hoje. Indígenas e população local encontram-se próximo (fisicamente), afinal habitam e compartilham os mesmos espaços e ao mesmo tempo tão longe, pois a cacique Andrea lembra

que de certo modo nem todo mundo da cidade ver os indígenas com bons olhos. Diante do que me foi relatado pela cacique e pelo que foi presenciado, a imagem dos indígenas tem sido negada e estabilizada em torno do estereótipo do “índio nú”, que está referenciado pelo monumento e que continua constituindo a imagem da população do que é ser índio.

Entretanto, mesmo diante desse quadro, a cacique Andrea ressalta que a visita de estudantes, universitários e pesquisadores que vão a aldeia e levam esse conhecimento para a cidade de São Benedito, Sobral e circunvizinhança, tem possibilitado um olhar diferente em relação aos Tapuya Kariri e já tem modificado bastante a forma como eles são vistos pela população local.

Com relação aos posseiros, os Tapuya Kariri sempre dizem que esses os chamavam de *índio* ou *índio ‘vei’* e só deixam de chama-los assim, quando se organizam entorno da associação indígena e deixam evidente que lutariam para terem suas terras demarcadas. Quando isso acontece, esses proprietários se sentem ameaçados e começam a ver os Tapuya Kariri como inimigos. Ao refletir sobre essa percepção dos posseiros em relação aos Tapuya Kariri, lembra o que Reesink (2004) chama de dupla discriminação.

Os índios no Nordeste sofrem constante discriminação por continuarem a ter uma identidade diferenciada, conquanto muitos desses grupos se aproximem, linguisticamente e culturalmente dos regionais. Há um dilema inerente na concepção do “índio” dos regionais. Por um lado, sempre tentam de escamotear que continuam índios, porque não andam mais nus e de arco e flecha na mão para configurar um selvagem. Por outro lado, permanece a discriminação de que são diferentes e se aplica um termo para diferencia-los (“caboclos”) (REESINK, 2004, p. 4).

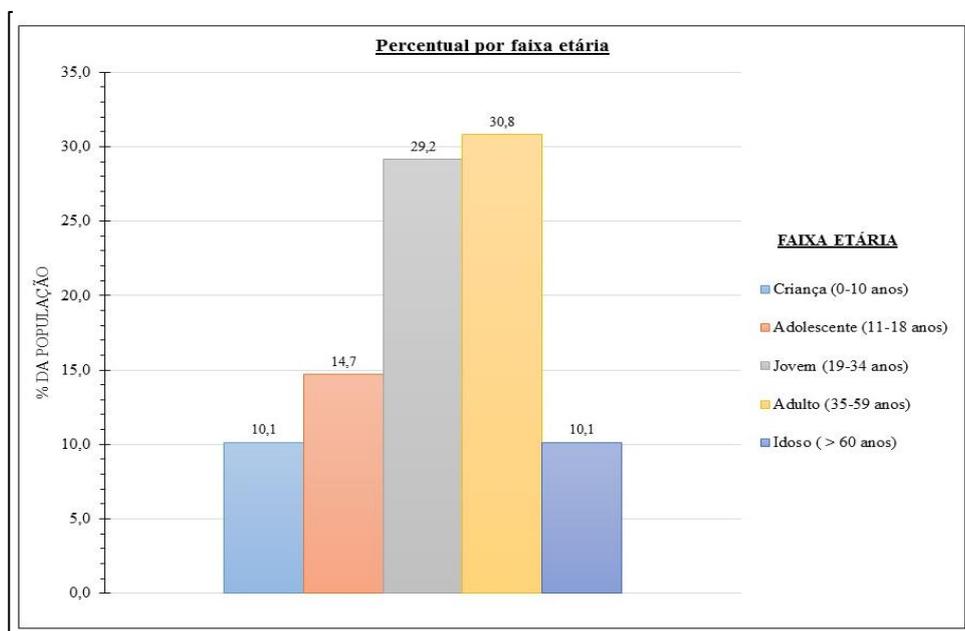
No caso dos Tapuya Kariri, não foi relatado sobre o uso do termo “*caboclo*”, mas de todo modo, ao chamá-los de *índio ‘vei’*, os posseiros de alguma forma, tentavam diminuí-los. Reconheciam essa diferença, mas usavam ela de modo preconceituoso, para identificá-los como inferiores. Reconhecem e depois negam essa identidade, justificando que eles, não correspondem a imagem indígena, cujas características estão relacionadas a nudez, ao arco e flecha na mão. Nesse sentido, Reesink (1983, p. 134) diz que “a luta dos povos indígenas no Nordeste é contra o preconceito [...] pelo direito de se denominar ‘índio’”. Logo, essa também é a batalha dos Tapuya Kariri, que seguem afirmando ser índio em um ambiente de múltiplas disputas como veremos no decorrer do trabalho.

3.2.2 A aldeia gameleira dos Tapuya Kariri

Ao longo desses anos, fui percebendo as transformações ocorridas na aldeia gameleira, bem como o número de pessoas que vem se identificando como Tapuya Kariri, visto que esses dados estão sempre em atualização. Isto acontece devido o constante processo de autoidentificação ocorrido entre os *parentes* que estão em oposição, ou seja, a parentela que assumiu a identidade quilombola, mas que em determinado momento contesta essa identidade indígena.

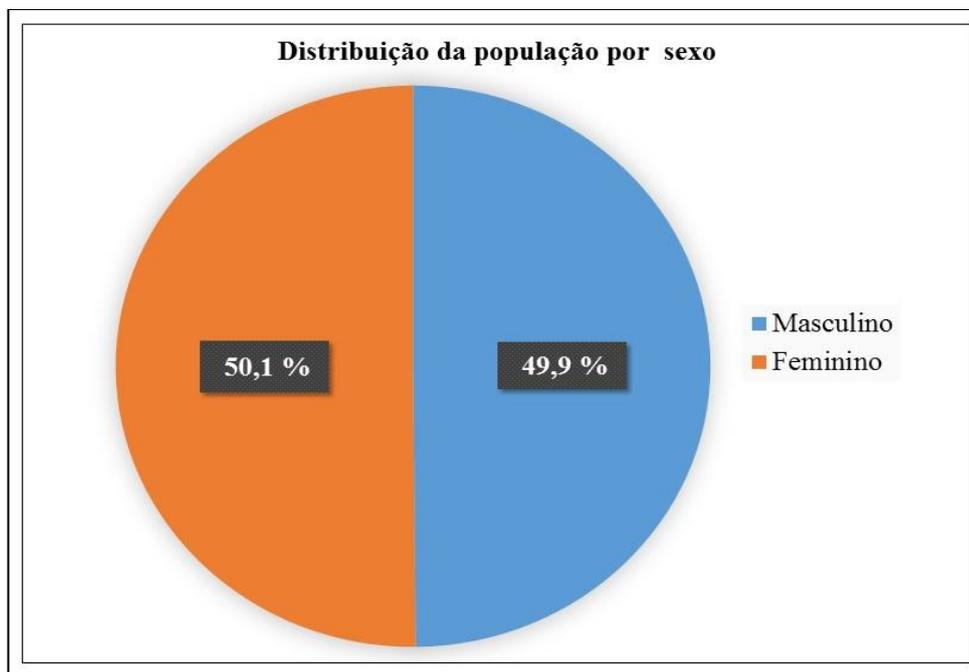
Quanto ao aspecto demográfico, a população é bem diversificada e a maioria são pessoas com idades entre 35-59 anos, que representam 30,8%, mas 29,2% desses, estão situados em faixas etárias entre 19-34 anos como podemos observar na figura abaixo (Fig. 5). A distribuição por sexo é verificável que não tem uma grande diferença na proporção entre homens e mulheres, como pode ser conferido nas Figura 6.

Figura 5 - Gráfico mostrando a população Tapuya Kariri por Faixa etária.



Fonte: Cadastro do DSEI 2016, organizado pela pesquisadora em 2017.

Figura 6 - Gráfico de porcentagem populacional do povo Tapuya Kariri por sexo.



Fonte: Cadastro do DSEI 2016 fornecidos pela cacique e organizado pela pesquisadora em 2017.

A respeito do quantitativo populacional, os números mais atualizados trazem uma população de 785 indivíduos, somando 232 famílias em 169 residências. Os números aqui apresentados são oriundos da atualização feita em junho com a cacique Andrea, segundo ela, esse número corresponde a março de 2017 e está esperando uma nova atualização, visto que mais pessoas teriam entrado nesse cadastro.

Esses dados são bastante significativos para pensarmos o processo de identificação da população, já no início, no ano de 2007, apenas 32 famílias identificavam-se enquanto indígenas perante a população local. Isso não quer dizer que intimamente, outras não se identificassem, apenas, ainda ocultavam publicamente. Com o passar do tempo e as ações desenvolvidas, as pessoas começam a se autorreconhecer e esse número tem um aumento significativo. Hoje, corresponde a 200 a mais que naquele período inicial da mobilização quando sugere Silva (2013, p. 28), “rebatizaram a localidade com a denominação de Aldeia Gameleira”, antes denominada apenas de Carnaúba II. Quando iniciaram sua organização como povo Tapuya Kariri, puseram o mesmo nome que está no documento de propriedade da terra que é Sítio Gameleira.

A área onde está situada a aldeia Gameleira, possui em seus extremos o Rio Inhuçu, também conhecido por Rio dos Grilos, que demarca o início do território indígena. Essa

denominação de Rio dos Grilos, faz referência a família do pajé Sebastião que era/é conhecida por grilo. É nesse núcleo central, que se concentram o maior número de pessoas que se autoidentifica como indígena, na própria Carnaúba II, área rural, distante aproximadamente 9km do centro da cidade de São Benedito. Contudo, há indígenas morando em outros vilarejos nas proximidades da aldeia: como na Chapada I e II, Saco São Bernardo, Muricituba, São Luiz e Várzea, estes dois últimos pertencente ao município de Carnaubal.

Essa pequena porção de São Benedito e Carnaubal, também é habitada por um grupo que se identifica como quilombola e por pequenos e médios proprietário, a quem os indígenas chamam de *posseiros*. Estes últimos de acordo com indígenas, se consideram donos das terras por dois motivos: por terem comprado ou porque herdaram de seus parentes. Quanto aos indígenas, eles, são considerados como inimigos por este grupo, visto que se sentem ameaçados com os avanços feitos, através das retomadas pelos Tapuya Kariri dentro do território hoje reclamado por eles como pertencente aos seus *antepassados*.

O acesso da cidade para a localidade e vice-versa, é feito através de veículos próprios, mas sobretudo em carros de horários, cujo modelo é uma D20. Na cidade, as ruas onde estão localizadas as feiras, os pontos de transportes, configuram lugares de encontro, localização e socialização dos Tapuya Kariri com os familiares, amigos e também os do outro lado, ou seja, os quilombolas. O atendimento é feito para toda população local, viajam tanto indígenas quanto quilombolas, bem como outras pessoas que não se identificam com nenhum dos grupos. A respeito disso, destaco dois pontos. Primeiro, um certo desconforto existente entre os passageiros, onde as conversas eram sempre entre seus pares ou um silêncio que demarcava bem essa oposição. Segundo, o olhar diferenciado quando ia alguém sentada comigo e me ouvia dizer que ia para a aldeia ou quando eu pegava o transporte na casa do pajé para ir à cidade, identificando-me assim como alguém desconhecido que estava por algum motivo em contato com os indígenas.

Era visível a curiosidade vista como aliada para os indígenas e como inimiga pelos quilombolas. Se por acaso fosse um indígena ao meu lado, a conversa se estendia até o destino final, já se fosse um quilombola, havia um clima tenso, onde o silêncio era predominante ou então umas duas palavras com sentido duplo eram ditas. Algumas vezes, as conversas que aconteciam eram encerradas por minha presença. Lembro bem uma das vezes em que retornava para casa, uma senhora que ia conversando com o motorista a respeito de uma determinada pessoa ser ou não indígena, foi aos poucos falando baixo, até que encerrasse o assunto que a minha entrada no carro tinha atrapalhado. Já com relação aos motoristas, alguns deles também demonstravam interesse ao me perguntarem qual o meu destino. O trabalho de levar todo mundo,

os fazem de certa forma “neutros” e dizem preferir “*não tomar partido por nenhum lado*”. Entretanto, identifiquei um deles que assume sua identidade indígena, o Sr. Antônio Branco.

No percurso até a aldeia é possível observar áreas urbanizadas e rurais com canteiros e plantações diversas. Nesse trajeto, passa-se por vários lugarejos e em alguns pontos de parada, passageiros vindos da cidade desembarcam carregados de mercadorias. Logo no início da aldeia, sentido norte-sul, pelo lado esquerdo, observa-se a associação quilombola, e pelo lado direito, o centro cultural indígena. A disposição espacial das casas que compõe a aldeia forma um percurso de linha reta (Fig. 7), que vai se desmembrando em várias veredas.

Adentrando elas é que se tem a dimensão da quantidade de casas onde estão *espalhados*” os Tapuya Kariri. Uso essa expressão em referência uma fala do pajé, frisando que “*são muitos indígenas, mas estão espalhados que se juntasse todo mundo, era índio que não cabia mais*” (Diário de campo, 2017). Entendo esse termo “*espalhado*” por duas vias: a primeira delas, relaciona-se à distribuição espacial das casas no território; a segunda, refere-se a não identificação publicamente como índio publicamente, denotando um número bem maior da população indígena, seja por esse motivo ou pelo fato de muito indígenas residirem fora da aldeia.

Nesse trajeto observado na imagem (fig. 7) de um caminho cheio de pedregulho, sentido sul, do lado esquerdo da subida de um alto, uma coluna vertical com tampa de vidro chama a atenção. Nela, se destaca a imagem de Padre Cícero e outros santos em uma espécie de altar. Os relatos contam que no passado, a comunidade configurava um local de romaria, sendo visitada por muitas pessoas pagadores de promessa a Padre Cícero. Essa figura cristã está presente na religiosidade do povo Tapuya Kariri, através da devoção dos *antigos* ao Padre, revelada também através das romarias realizadas, principalmente pelos *mais velhos* à Juazeiro do Norte, no Ceará para visita a imagem do Padre.

Nos diálogos, alguns até chegaram a mencionar que a ida dos *mais velhos* a cidade de Juazeiro teria sido um encontro com “*ele mesmo (o Padre), não foi com a imagem*”. Ao narrar esses acontecimentos, relatavam que os “*mais velhos*” tinham recebido do próprio Padre a promessa de um bom inverno e que “*Deus não esquece ninguém*”. Conforme as narrativas, em um desses encontros o Padre teria alertado sobre outras questões, sobretudo, em relação as perseguições que iriam sofrer. Logo, as lutas que os Tapuya têm enfrentado atualmente, são vistas por parte das lideranças mais velhas, como concretização do que previsto por Padre Cícero, há muito tempo.

Figura 7 - Rua principal e veredas que dão acesso as casas dos indígenas.



Fonte: Imagem do Google Earth (2017).

Seguindo mais à frente do lado esquerdo, é possível observar a casa do pajé, pelo direito a *casinha* onde funcionou o primeiro núcleo da escola indígena e também a associação, sendo ainda hoje, utilizada como anexo escolar. Ao lado da *casinha*, a venda do pajé Sebastião e o antigo campo de futebol, onde foi construído o novo prédio da escola. Um pouco mais adiante é notável a sede da Associação onde funciona a Escola Indígena Francisco Gonçalves de Sousa. Esses pontos são centrais e estão localizados na rua principal. É nesse percurso que acontece o transitar, sejam indígenas, quilombolas, posseiros e demais pessoas que utilizam a estrada como

via para deslocar-se para casa de parentes, para a escola, para o trabalho ou para as cidades, já que dá acesso tanto para São Benedito como para Carnaubal.

Feitas estas primeiras considerações sobre os Tapuya Kariri, mostrando os dados populacionais e percurso para chegar à aldeia, em seguida, será descrito que elementos são utilizados por eles para afirmarem essa identidade, bem como serem pertencentes ao território que estão reivindicando.

3.2.3 “Nós não viemos de lugar nenhum, essa terra sempre foi nossa”: trajetória Tapuya Kariri

De acordo com Maria Rosário de Carvalho (1984, p. 177) “a identidade ao garantir direitos específico desencadeia um sentimento de pertencimento”. No caso dos Tapuya Kariri, isso é perceptível quando procura-se conhecer sobre a origem, ela é sempre reportada aos seus *antepassados* que *moraram ali*, como relata o pajé Sebastião: “*Eu digo logo, eu nasci e me criei aqui, meu pai, nasceu e criou-se aqui, minha mãe do mesmo jeito. Nós não viemos de parte nenhuma, nascemos e se criamos aqui nesse torrão*”. (Diário de campo, setembro de 2016). Frases como *nascemos nesse chão; nasci aqui mesmo; meus antepassados nasceram e morreram aqui*; são narrativas muito comuns e que sempre remetem a presença dos seus *antepassados* que viveram no lugar, para legitimar, portanto, o pertencimento. Logo, tudo começa com os *troncos velho* que ali fixaram raiz e foram dando continuidade através do *sangue* dos quais são descendentes.

Sobre os troncos velhos José Maurício, afirma que,

Os “*troncos velhos*” servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade – trazendo em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e o organiza –, e não apenas como lembrança ou resgate. Essa relação é traduzida pela metáfora vegetal que fala do progressivo e ramificado crescimento de um mesmo ser, que se amplia e nesta ampliação vai dando origem a novas partes entre si, natural e inevitavelmente mais distantes e mais frágeis com relação às heranças dos antepassados, mas ainda fazendo parte de uma mesma realidade” (ARRUTI, 1995, p. 77)

Desse modo, para se autoidentificar como indígenas, eles buscaram no passado, elementos que, assim os identificam e com isso, promovem o que os diferencia dos não indígenas, procurando a “história que indique uma relação de descendência para com um ‘povo pré-colombiano’” (REESINK, 2000, p. 370). Assim, a ligação com os *antepassados* e sobretudo

as relações que foram criadas ali, com eles e com o lugar, fazem parte das narrações utilizadas para reconstruir a história indígena Tapuya Kariri, numa espécie de melhorar seu *autoconvencimento* (Reesink *apud* Silva, 2013). Logo, eles resignificaram suas memórias individuais e coletiva na *luta* pelo território.

Dentro desse processo reconstrutivo, os indígenas ressaltam que em outrora, eles e os seus *antepassados* “*não se mostravam*”, mas a vivência e os costumes “*era índio*”. Essas classificações apontadas por eles *mostravam, era índio, escondido, vivia no mato, índio mesmo, de verdade*, são utilizadas para referirem-se ao período em que não assumiam ou ocultavam publicamente a identidade indígena pelo medo que tinham dos *poderosos*, ou seja, os “proprietários”. De certa maneira, fizeram do tempo que permaneceram em silêncio, uma forma de resistência. Hoje diferentemente, se orgulham de dizer que são índios. Apesar de ainda destacarem o preconceito existente, ressaltam que o *direitinho* conquistado por eles, ainda que minimamente, dá um pouco mais de segurança para afirmar sua indianidade e travar batalhas frente as investidas que sofrem dos proprietários, que anteriormente tinham receio de fazer.

Ao mesmo tempo, denotam que a relação de pertencimento e identificação com o lugar, foi via para lutar e garantir os direitos sobre o território, pois nos discursos dos indígenas, sua própria história é recontada a partir das vivências e vínculos estabelecidos com os diversos espaços que configuram o espaço onde *vivem desde que se entende por gente*. Desse modo, a autoidentificação indígena, possibilitou aos Tapuya Kariri uma unidade por um objetivo comum, ter de volta o território que foi dos seus *antepassados*.

Em campo foi percebido que os moradores possuíam consciência acerca de sua identidade indígena, entretanto, os *antepassados* nunca se organizaram enquanto grupo indígena em busca de reconhecimento legal para garantia de direitos sobre a terra, pois já habitavam o lugar desde as gerações anteriores. Com o passar dos anos, os processos de expropriação crescem muito e com isso em 2006 diante da possibilidade de ter assegurado pelo Estado, o mínimo de assistência social e a permanência no território, eles se organizam por meio da associação indígena, desejo esse que acredito ser bem anterior a isso, entretanto, não sabiam como fazer.

Antes de terem suas terras tomadas e verem elas sendo utilizadas por outras pessoas, os indígenas sobreviviam daquilo que produziam, do peixe que pescavam, dos animais abundantes que eram provenientes da caça, *tirando da terra o sustento*. Estas atividades são apontadas por eles como as características que fez com eles fossem vistos como índios pelos *posseiros* como diz o Sr. Oscar: “*eles mesmo reconheceram que nós éramos índio lá atrás, quando a gente vivia escondido, agora não querem mais que a gente seja, pois agora que a gente é que o sangue*

não acabou”. Essa é uma das frases que ouvi a primeira vez quando os visitei em 2012, mas que é frequentemente repetida por ele e por demais pessoas. O que me parece é que na época em que os chamavam de índios, reconhecendo o fenótipo indígena, exaltando essa diferença, isso acontecia de maneira pejorativa, associando-os como *do mato*, revelando assim, uma inferioridade dos indígenas. Somente quando esses indivíduos assumem essa identidade e buscam reconhecimento fora do nível local, ela passa a ser visualizada de forma diferente.

Essa diferença que coloca em oposição índios *versus* não índios, é utilizada pelos Tapuya Kariri como uma maneira de poder ter seu território. Para os proprietários que sentem esta como uma ameaça aos seus interesses, negam haver indígenas na região. Logo, essa diferença que anteriormente não tinha tanta relevância para os *posseiros*, sendo inclusive, reconhecida por eles, constitui-se como elemento essencial na luta dos Tapuya Kariri, não restando nenhuma dúvida que o território onde estão seja legitimamente seu, afinal toda *a família foi nascida e criada ali*.

Nesse sentido, ao se assumirem publicamente enquanto indígenas, adotam o etnônimo Tapuya Kariri. Na tentativa de compreender como ocorreu a escolha do nome, foram elencadas algumas repostas que foram dadas em campo:

- *“Tapuya porque nós somos daqui e o Kariri foi por causa da Rosi”* (Pajé Sebastião).
- *“É porque é jeito de chamar mesmo. Você quer dizer assim: se tem alguém que seja do Cariri né? Tem não, é porque é o jeito de chamar mesmo”* (Sr. Otávio).
- *Nós somos Tapuya porque a gente não aceita as coisas fáceis e Kariri porque nós temos parentesco com os Kariri do Crato”* (Cacique Andrea).
- *“Tapuya Kariri porque o rapaz Kariri veio e casou com uma índia Tapuya daqui né”* (Sr. Cícero).

Segundo os relatos do pajé acerca do nome, ela fala sobre uma índia Tapuya que era sua tia, teria saído porque foi expulsa por seus pais e quando retornou a Carnaúba, veio casada com um homem da região do Crato. Seria a partir dessa relação que teria surgido o parentesco com os Kariri daquela localidade. Este homem, seria parente de Rosi como veremos mais adiante. Entretanto, o pajé é bastante enfático ao dizer que são Tapuya.

Outro ponto que gostaria apenas de ressaltar em relação ao parentesco Kariri, é uma ligação feita a Tereza Kariri, entretanto, a respeito desta questão, não tenho muitos dados, seria preciso um estudo mais detalhando, assim como a questão relacionada ao etnônimo, principalmente para a compreensão da identificação enquanto Tapuya. Apesar disso, fica perceptível é que a identificação enquanto indígenas inicialmente, era apenas Tapuya e de certo modo, acredito que continua sendo o mais forte. Algumas vezes o que me pareceu é que, o

etnônimo Kariri, foi parte de uma reivindicação externa e que de certa forma não sugere o parentesco, como principal, tendo em vista que Rosi reivindicava essa reação.

Quando eles afirmam *nós somos Tapuya*, estão firmando vínculo com a terra e com seus *antepassados*. Isto é visto por como marca de sua origem (CARVALHO, 1984, p. 177). É exatamente essa relação de identidade vinculada ao território que é utilizada pelos Tapuya Kariri para reivindicar e afirmar pertencimento levando em consideração o local de morada, de trabalho e de práticas religiosas de seus *antepassados*.

Essa noção de pertencimento, sempre esteve presente em Chico Pai Zé, um dos primeiros que, publicamente assumiu sua indianidade. Sua percepção sobre as diferenças impulsionava sua luta em defesa da causa fundiária e o motivava a seguir diariamente destinado a busca por reconhecimento a sua causa. É dentro desse contexto, que a seguir é mostrado como Chico Pai Zé a partir do seu *autoconvencimento*, consegue promover o *alterconvencimento* que resulta no *autoidentificação* (REESINK apud SILVA, 2103) de um pequeno grupo inicialmente, e que só tem crescido ao longo desses 10 anos.

As narrativas que seguem, nos coloca diante de um homem que resistiu as investidas, ameaças dos *posseiros* e que mesmo diante dos obstáculos, permaneceu firme no seu propósito: *ver as terras libertas*.

3.2.4 De Chico a Sé: o começo árduo de um caminho de lutas e “conquistas”

A frase acima diz muito sobre a questão da organização Tapuya Kariri, a luta pela terra e os significados que estão emaranhados nestes nomes e no *trabalho* que um inicia e o outro dar seguimento. A palavra é usada para referir-se ao processo de mobilização e as ações realizadas desde quando Chico Pai Zé começa suas articulações até os dias de hoje continuada com Sebastião, cuja história marcada por uma *peleja* em ter de volta o que lhes foi tirado. Narrativa esta, que marca uma relação de pertencimento com o lugar, que se transforma em instrumento de luta política, cujas vivências trazem consigo, figuras essenciais como o Chico Pai Zé e Sebastião Pedro da Silva, carinhosamente chamado de TiSé desde os pequenos aos adultos, como demonstração de carinho, abreviando seu nome: Se (Sebastião) e acrescentando antes dele o ti (tio), ficando TiSé. Fig. 8).

Figura 8 - Chico Pai Zé (à direita) do lado o pajé Sebastião (à esquerda) na aldeia Gameleira com a equipe do Selo UNICEFE em 2008.



Fonte: Blog São Benedito rumo ao Selo UNICEF, Disponível em: <http://selounicefsaobenedito.blogspot.com.br/2008/04>.

Assim sendo, as informações que são aqui apresentadas e analisadas será a passagem do *parecem índio*, ou seja, momento em que eram reconhecidos pelos outros por suas *aparências* e *costumes de índio*, para sua autoidentificação como Tapuya Kariri, processo esse que tem elementos bastantes significativos, já que a inserção dos Tapuya Kariri no movimento indígena acontece no momento que ele próprio, o movimento, tem autonomia para inferir sobre as questões que anteriormente eram feitas por mediadores, fossem eles da Igreja, do Estado ou de agências não governamentais e indigenistas.

O Sr. Chico Pai Zé é reconhecido como um *grande lutador pela reforma agrária* e um dos maiores incentivadores da organização e *luta* pela a posse do território pertencente os seus *antepassados*, bem como da afirmação da identidade indígena de seu povo. Ele é identificado pelos os indígenas, inclusive pelos *mais velhos*, por seu papel fundamental em busca de despertar no povo o desejo de *assumir* sua *identidade indígena* e junto com ele, lutar para concretizar seu maior sonho: *libertar as terras*. Desejo esse que, embora não fosse possível desfrutar, mas ficaria para os filhos, os netos e os parentes que viessem depois dele. Ao querer *libertar as terras*, Chico Pai Zé, chamava o povo para lutar contra os *posseiros* que *mandavam e desmandavam* no lugar.

Ao relatarem a importância dele no processo de reconhecimento e organização interna, também descrevem o quanto difícil foi para ele fazer essa articulação, uma vez que ninguém acreditava em suas palavras que eram direcionadas aos parentes, enfatizando que: *nós somos índio, não compre terras que a terra já é de vocês* (conversa com pajé Sebastião, 2016).

Mesmo ele saindo de casa em casa, fazedo tal afirmação e buscando por meio de outras vias a ajuda que necessitava para iniciar, as pessoas não deram importância como relata a liderança:

Esse negócio aí faz muitos anos que rola, *né?*. Agora o negócio é que quem começou não tinha condições de enfrentar, *né?*. Não sei se você já ouviu falar no Chico Pai Zé. Pois foi ele quem enfrentou, *mais coitadim*, faziam era zobar dele: *‘um besta réi desse daí’*. Aí foi que veio uma moça, a Rosi. Aí foi que *butou* pra frente. Daí foi que começou. (Sr. Otávio, liderança indígena, setembro de 2016).

O relato feito acima, mostra a dificuldade inicial, mas ao mesmo tempo comprova a perseverança que o Sr. Chico Pai Zé teve, pois embora outras pessoas participem de maneira efetiva nessa organização, isso só foi possível, porque ele sempre acreditou que um dia estariam todos lutando pelo mesmo objetivo e por isso, não se desfez do importante artifício, o documento do Sítio Gameleira. Sempre convicto de sua indianidade, mesmo sozinho, continuou tentando, viajando e buscando apoio.

Após anos de *luta*, sua persistência, veio a resultar no processo de organização para os Tapuya Kariri. Isso é bastante significativo para pensar que elementos levaram o Sr. Chico Pai Zé de sua convicção de indianidade e de seus parentes e o que motivou a sua luta. Afinal quem foi Chico Pai Zé? Para refletir sobre isso, alguns relatos de indígenas acerca de Chico Pai Zé e de sua representatividade para os Tapuya Kariri, são apresentados abaixo:

Jeannié: Quem foi o Sr. Chico Pai Zé?

Oscar: Quem foi ele, *né?* De onde ele veio, *né?*. Pois é... é o mesmo meu sangue que ele, é meu primo. Foi assim: ele fez o convite pra fazer esse trabalho, mas a gente tinha medo, pois a gente não vai dizer que não, pois o povo como hoje ainda tem, assustava a gente no dinheiro, seu fulano, seu cicrano, então a gente não tinha nada, tinha o lugar de viver assim, mas a gente não tinha força. Então ele cansou de passar aqui nessa estrada com uma pastinha de baixo do braço, aí ele dizia assim: *‘bora pra luta meu primo’*, pra mim eu to vendo, *né?* (se referindo a lembrança do Sr. Chico)... Mas a gente não acompanhava por isso, pelo medo que a gente tinha. Mas ele ia sozinho, parece que era uma pessoa que não tinha medo não, ia sozinho. Ia pra São Benedito, Campo da Cruz que hoje é Inhuçu, Carnauba, Baixa do Cedro, pra qualquer uma parte com a pastinha dele aqui debaixo do braço e foi assim que foi conseguido. Aí quando ele viu que nós que era primo não queria, aí ele convidou só a família de casa *né?* Aí foi que não deu certo. A família de casa ficou foi com raiva dele, que ele tinha convidado eles, filho pra entrar em confronto. A família dele todinha ficou com raiva dele. Aí ele ficou sozinho nunca desistiu, ia pro sindicato de São Benedito, pelas redondasas. Aí com muito tempo nós *tava* ali no pajé aí

ele chegou com um papel e disse: ‘*taí meu primo que mandaram pra você*’.

Jeannié: Era pra você?

Oscar: Não era pro pajé (Sebastião)... E foi assim que o trabalho foi pra frente (Oscar Paulino, liderança indígena, maio de 2016).

Ainda sobre o Sr. Chico Pai Zé, sua irmã Raimunda diz o seguinte:

Raimunda: O Chico? Meu irmão foi agricultor, foi rezador e *vivedor* nesses trabalhos (referindo a questão indígenas).

Jeannié: E a crença de índio vem de onde?

Raimunda: Essa crença de índio foi daí mesmo. Essa crença de índio foi uma parenta da gente que morava lá no ‘*oco do mundo*’. Aí apareceu aí na família dela. Aí nesse meio aí foi que encaminhado aqui. Mas esse *negoço* de índio é de muito tempo, vem dos troncos velho.

Jeannié: Quem são os troncos velhos?

Raimunda: É meu pai, minha mãe, meus avós, bisavós... Ele sempre dizia pra gente que tudo isso era nosso, que os nossos ‘*tronco vei*’ era índios, então nós também *era* e que era pra nós ajudar ele nesse trabalho... O Chico lutou demais, pelejou foi muito comigo e a Maria (outra irmã) mas nós não quisemos” (Raimunda, setembro de 2016).

Para a cacique Andrea,

Na vida do povo Tapuya Kariri ele foi muito honesto. Pessoa muito simples, muito pé no chão. Ele com aquele documento na mão, se ele dissesse assim ‘*eu quero vender*’, qualquer posseiro teria comprado. Ele não. Guardou esse documento até o último minuto, momento, porque ele sabia que ali era o início de uma luta, de libertação que ele sonhava e que não conseguiu porque era muito sozinho. Para o povo Tapuya Kariri, ele foi um exemplo de pessoa a ser seguido. Ele teve papel de fundamental importância para que hoje nós pudéssemos estar nessa organização. Era pouca gente? Era, mas até pra gente chegar ao número que temos hoje, precisamos da luta dele lá atrás. Nós precisamos da perseverança e persistência dele. Eu costumo dizer que se as pessoas tivessem acreditado nele mais cedo, a aldeia teria outra cara. Somos fortes, mas temos que nos fortificar mais (Cacique Andrea, setembro de 2016).

A sua perseverança e caminhadas com sua *pastinha embaixo do braço* na luta pelo reconhecimento étnico e pela demarcação de seu território nos faz lembrar de tantas outras lideranças no Nordeste que também seguiam em viagens, as “lideranças peregrinas” (ARRUTI, 2004). Entre suas andanças e narrativas, assegurava à ancestralidade indígena através dos

*buracos dos Tapuya*¹³, da história e ensinamentos passados através da oralidade pelos *mais velhos* e dos artefatos encontrados na aldeia pelos próprios indígenas (gamelas, potes, cerâmicas, entre outros), além do documento com o nome Sítio Gameleira que por anos permaneceu guardado com o Sr. Raimundo (seu pai) e depois ficou em suas mãos por alguns anos, até o início da organização.

Ele toma esses sinais diacríticos como instrumentos para transmitir o conhecimento que ele tem. Logo, essas diferenças são utilizadas para vetorizar a organização social étnica, para incorporar um signo a experiência da alteridade, da distinção étnica. Foi isso que fez o Sr. Chico Pai Zé ao longo dos anos, de muitas maneiras fomentou nos seus *parentes* o reconhecimento de uma *herança indígena* que estaria justificada através do *sangue* e que se perpetuou nas gerações e, portanto, todos são indígenas.

Esse trabalho feito pelo Sr. Chico Pai Zé é motivado por um advogado da Diocese de Fortaleza, conhecido como André¹⁴, em 1991, que em conversa com o mesmo deixou claro sua luta pela *libertação das terras* habitada pelo o povo Tapuya Kariri. Depois desta conversa, Chico Pai Zé intensificou a participação em reuniões que tratavam de mobilização, afim de movimentar seus *parentes* para que os mesmos deixassem o medo de se autoidentificar como indígena. Entretanto, a tentativa de juntar as pessoas é lembrada por todos, como um ato sem muitos resultados. Um dos motivos que aparece recorrente nos discursos é o medo que tinham dos proprietários e por isso, não se juntavam a ele. Chico Pai Zé também tentou uma mobilização junto ao sindicato de agricultores, do qual fazia parte, mas nunca teve êxito. De acordo com Sr. Cícero, eles não queriam que a terra fosse indígena e por isso, sempre desconversavam e não fortalecia a luta de Chico.

A caminhada de Chico Pai Zé deixa de ser solitária quando ele consegue agregar mais pessoas com o mesmo propósito e com isso vão à *luta* também. Nesse processo, ele conta pessoas fundamentais, como Rosi Kariri e Sr. Sebastião, que posteriormente assume o cargo de pajé, dando continuidade ao *trabalho* iniciado por Chico. Entre outras pessoas que também são importantes e que inicialmente se autoindentificam, encontra-se: o Sr. Cícero Nascimento, Sr. Oscar, Sr. Antonio Germano, entre outros, que dão início ao movimento indígena na Carnaúba,

¹³ Termo utilizado para se referir a depressões no solo em formato circular de grande importância para os Tapuya Kariri, por considerarem um local sagrado, onde a memória e seus encantados se encontram. Sobre essa questão, será discutido com mais aprofundamento no Capítulo III.

¹⁴ Sobre essa relação eu não tive muitos detalhes, seria preciso mais tempo para atentar a alguns detalhes acerca das alianças e visitas feitas por seu Chico Pai Zé a órgãos e povos indígenas nas quais ele foi atrás de ajuda para fortalecer suas ações.

através da realização de uma série de reuniões e que ainda hoje são atuantes da causa indígena Tapuya Kariri.

Essa trajetória que traz a luta de Chico Pai Zé até a chegada de Rosi para fomentar a organização é contada pelo pajé e descrita no trecho abaixo.

Tiçé: Antes da Rosi, tinha seu Chico Pai Zé. Ele pelejava e *num* dava certo. Aí um dia, *num* sei como ele achou ela e disse: “*você é índia*”. Aí ela foi e disse: “*sou e sou daqui*”. Aí ‘*se deram*’ e foram trabalhar os dois.

Jeannié: Ela disse que é daqui?

Tiçé: É, ela é daqui mesmo sangue do meu sangue. Aí quando foi um dia, assim meio dia, eu *tava* nessa casa que caiu aí e eles dois vinham bem acolá. Aí eu disse a essa daí (apontando para sua esposa): “*Ticôte, seu Chico Pai Zé vem ali mais uma moça e eles vem é pra cá e é pra receber eles bem direitinho*”. Aí eles chegaram, bateram na porta, deram boa tarde. Eu mandei eles entrarem, seu Chico disse que ‘*num*’ ia entra não, mas tinha uma moça que queria falar comigo. Aí eles entraram. Eu ofereci café e ele disse que não queria por que não tomava café, só chá “*aí toma é chá, pois vai Côte fazer chá pra ele*”. Ela fez e trouxe, ele tomou. Aí ele disse: “*TiSé eu vim aqui pra você trabalhar mais nós, pra no dia que a gente morrer nós não deixar nosso filhos sofrendo como nossos pais deixaram nós. Então se você quiser trabalhar mais nós, nossos filhos ficam aí, mais liberto*”. Aí eu disse: “*pois eu vou, mas eu digo logo, só não entro mais vocês pra brigar, não*”. Ele disse: “*não é pra brigar não*”. Aí nós já demos o nome a ela, eu, Neguim e a Ticôte. Ela (Rosi) já foi dizendo: “*pois depois da manhã tem uma reunião lá na casa do seu Cícero Angel*”. Aí nós fomos. Era umas 4 pessoas. A primeira reunião que eu tinha ido. Nunca tinha ido uma reunião. Aí com três dias ele (Chico Pai Zé) chegou aqui com um papel, eu disse que não queria. Ele disse que era da Brasília, aí eu já fui perguntando: “*e como não veio pra tu?*”. Ele disse que não tinha dado pra ele, tinha dado pra mim. Quando ele falou que tinha vindo da Brasília eu fiquei com medo, *né?* Aí ele conversou e eu disse pois me dá. Quando eu mandei ler o papel, era pra eu ir uma reunião em São Benedito. O carro veio pegar a gente. Aí lá me *botaram* pra falar, eu comecei a suar no meio de tanta gente, eu com medo, nervoso. Aí me deram água e aí pensei comigo, sabe que eu *to* sendo é besta. O povo me querendo e eu com vergonha. Quando chegou a minha vez, eu me danei a falar, quando terminei me levaram pra falar na assembleia, aí eu falei de novo. Aí quando terminei, eles pegaram um papel e uma caneta que tinha em cima da mesa e disse: agora você vai trabalhar nesse trabalho lá na Carnaúba, vai chamar o povo e eles entram com você, “*pois tá certo*”. Aí quando eu cheguei, fui chamar o povo. Não tinha quem quisesse, mas eu fui adulando, até que arrumei nove casas pra me ajudar. Aí na reunião era essas nove casas e nós aqui, aí fez dez. Depois a Rosi disse: “*Tiçé saia daqui (casa do Sr. Cícero) que você arruma mais gente*”. Eu peguei e fui falar com o Oscar pra reunião ser lá, mas deixa que antes de eu ir o povo me acompanhou e tanto fazia eu fazer

aqui, como lá. Aí eu vim fazer bem aqui mesmo (aponta pra frente da casinha, anexo da escola). Aí entrou logo foi vinte ou mais. Depois veio um, chamando pra ir três pessoas pra Itapipoca, aí foi o Francisco (Neguim) e o seu Chico, o ‘*pobisinho*’ já doente. Aí, de lá veio o recado pra eu colocar uma escola, eu ‘*num*’ sabia onde ia colocar, foi quando Rosi veio aqui e disse que ia arrumar. Aí ela foi pra cidade quando chegou disse: “*tá tudo certo, uma parte da escola pra nós, tem papel, tem caneta...só falta a professora, mas se você quiser eu falo com Andrea que ela já ensinou*”. Aí eu mandei ela falar. Eles saíram, os dois pra lá (Chico e Rosi). Quando eles voltaram ela disse: “*Tiçé ela não aceitou não, ela disse que não é índia*”. Aí eu disse: “*pois deixe que amanhã eu vou dá as minutás da família dela*’. O povo dela era os ‘*pior*’ índio, era capaz de comer a gente ‘*vivi*’. De manhã eu ‘*tava*’ me arrumando pra ir lá, quando ela chegou aqui em casa (Andrea): “*Tiçé eu vou ensinar vocês. Eu pensei que minha família não era índia*”. Eu fui e respondi pra ela: “*minha ‘fia’ sua bisavó só não comia gente vivo porque a gente corria*”. Daí pra cá, ficamos trabalhando. Fomos viajando, vindo gente aqui bater foto. Aí eu comprei essa casinha porque a gente estudava lá, mas nós ‘*era mangado*’ do povo, só vivia fazendo ‘*pisquim*’ pra nós, aí eu tirei meu povo todo de lá e ‘*botei*’ aí, e ‘*tamo*’ até hoje. Aí entrou gente de todo lado (Pajé Sebastião, maio de 2016).

Essa narrativa do pajé, apesar de longa, traz em detalhes o percurso vivenciado ainda nos primeiros passos para o **trabalho**, destacando elementos essenciais para a compreensão do ordenamento da articulação Tapuya Kariri. As primeiras reuniões que aconteceram nesse sentido, ocorreram a casa do Sr. Cícero, o que se tornou cacique depois que Chico Pai Zé, veio a falecer. O Sr. Cícero não morava na Carnaúba, estava na cidade de Teresina, entretanto, quando foi visitar seus pais no Inhuçu, localidade vizinha, foi até a Carnaúba, visitar seu tio, Raimundo Pai Zé. É nessa ocasião que seu tio aproveita a oportunidade e trata da do assunto do seu direito à terra, referindo-se ao **documento**, questão essa que será discutida mais à frente no capítulo IV.

Depois disso, o Sr. Cícero resolveu consultar sobre a veracidade do registro da terra, para então, lutar por seus direitos e dessa maneira, ele se insere na organização indígena, sendo também um importante agente nesse processo, ficando responsável junto com seu Chico Pai Zé pelas reuniões após a vinda de Rosi. O início dessa organização contou com Oscar Paulino, Antônio Germano, Sebastião Rosa, Maria dos Anjos, Maria Fidélis e três **mocinhas** na época: Graça, Auxiliadora, Aparecida e Janaele. Esses nomes, foram informados pelo pajé Sebastião e o Sr. Antônio Germano em uma conversa em fevereiro de 2017 sobre o começo da **luta**. Estas pessoas, formaram o primeiro núcleo da associação quando Rosi mobilizou a comunidade.

Outros eventos aqui descritos, são posteriores a ida de Rosi a Carnaúba. A ida a São Benedito relatado pelo pajé, era o encontro do Festival União da Ibiapaba- FUI em 2007, movimento cultural que realiza eventos de caráter artístico, educativo e ambiental formado por doze municípios. Dele, participou o pajé Sebastião (TiSé), o Sr. Chico Pai Zé e demais pessoas, onde solicitaram reconhecimento junto a Fundação Nacional do Índio-FUNAI, que na época tinha como coordenador Nemésio Moreira de Oliveira Júnior que esteve no evento. É ele a quem o pajé faz referência sobre entregar o *trabalho* a ele, através do crachá de pajé. Naquele momento, estava, portanto, oficialmente instituído a pajé do povo Tapuya Kariri, que posteriormente instituído como pajé, principal liderança indígena, nomeia Chico Pai Zé ao cargo de cacique.

Eles, já haviam participado do encontro na cidade de Crateús nos dias 9 a 11 de julho de 2007, o II encontro do Povo Indígena Kariri. O outro evento destacado na fala do pajé, foi a primeira Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará em Itapipoca na Aldeia São José e Buriti em dezembro de 2007. Apesar dos problemas de saúde o Sr. Chico Pai Zé, ele juntamente com Neguim, atual vice-cacique, participaram do encontro, onde puderam elucidar todas as lutas e angústias relacionadas ao processo de autoidentificação, mas também sobre os conflitos que enfrentavam sobretudo, após iniciarem o processo de identificação enquanto povo indígena. Nesta assembleia, conquistam o apoio e reconhecimento de sua organização e resistência por parte de outros povos indígenas já consolidados na procura de reconhecimento, estimulando-os a seguirem para superar o medo de lutarem por suas terras.

De volta à aldeia, o Sr. Chico Pai Zé, Neguim, Sr. Sebastião e outros, continuaram com reuniões com o povo para conscientizá-los, ou seja, motivar esses *parentes* para se autoconvencer e publicamente se posicionar como índio, assumindo assim sua verdadeira origem. Essa movimentação configurava naquele momento, não somente uma forma de identificação, mas o acionamento de uma identidade política que possibilitaria um diálogo com os mais diferentes agentes do Estado.

Nos discursos apresentados pelos indígenas, era evidente a influência de Rosi no processo de emergência étnica do grupo. Enquanto esteve na localidade, conversou com os moradores e fez registros em fotografia do local, para fazer parte do documento que enviaria aos diferentes órgãos, solicitando as ações cabíveis ao povo. Rosi Kariri, como foi mencionado pelo pajé, foi quem começou a organizar e fazer as solicitações oportunas como presidente da Associação Kariri na região de São Paulo. Em 2007 encaminhou os ofícios à Fundação Nacional do Índio-FUNAI; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN e Ministério Público Federal e Ministério da Educação- MEC. Ainda neste mesmo ano, acontece

o estudo preliminar feito por uma antropóloga da FUNAI e com isso, as primeiras ações de reconhecimento oficial pelo órgão. Logo, ela é lembrada por sua presença e participação no começo da luta, sendo a narrativa presente: “*quem veio descobrir*”; “*ela mais seu Chico Pai Zé*”.

Dados os primeiros passos, no ano de 2008 inicia uma sala de Educação de Jovens e Adultos-EJA voltada para a população indígena. Também é criada e instalada a Associação Indígena Tapuya Kariri com seu estatuto em reunião com a comunidade. Em 2009, o Sr. Chico Pai Zé veio a falecer, e com isso teve a nova escolha do cacique, agora, através de uma votação, ganhando o cargo o Sr. Cícero Nascimento, seu primo.

Neste mesmo ano (2008), as principais organizações: Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito – APOIME; Coordenação das organizações indígenas do Ceará – COPICE; Organização dos Professores Indígenas do Ceará – OPRINCE, enviam ofício a FUNAI reconhecendo a luta do povo Tapuya Kariri que participam das ações do movimento indígenas desde 2007 e com isso, solicitam para o órgão intervir no sentido de defender os direitos do povo em questão. Por volta de 2009 é quando ocorre a saída dos alunos indígenas da escola do município onde funcionava a sala de EJA para uma *casinha* simples, somando agora uma sala de educação infantil, o que gerou um certo conflito.

Com todo esse crescimento organizacional, muito devido a *ajuda* de Rose Kariri, é necessário saber: quem foi esta mulher e o que levou ela a fomentar esse processo de reconhecimento étnico? Como não tive contato com Rosi para falar sobre sua participação no processo inicial da organização dos Tapuya Kariri, apresentarei as versões dos indígenas que tiveram participação efetiva no *começo da luta* e que ressaltam a *ajuda* dada por ela.

De acordo com o pajé Sebastião, a avó de Rosi (Maria Clara) é prima de sua mãe (Ana Maria), ambas filhas de duas irmãs. Assim, quando ela foi para a aldeia Gameleira, buscava saber sobre seus parentes. Para entender mais essa relação, pedi para o pajé falar sobre Rosi.

Sebastião: Pois bem, ela veio aqui atrás de saber do bisavô dela: o ‘*vei*’ João Soldado. Esse homem chegou aqui, mais uma mulher. Ele era soldado no sertão do Cariri. Eu acho que fizeram, foi derrubar a farda dele (ele refere-se a não ser mais soldado) *né?* e aí ele se juntou com uma mulher daqui.

Jeannié: Ele veio só?

Sebastião: No ‘*tô*’ dizendo que a mulher que era minha tia. Ela era moça nesse tempo aí. Ela caiu no erro. Os pais eram muito besta, ‘*butaro*’ ela pra fora de casa, não quiseram. Aí ela caiu no mundo (sua tia, teria se envolvido com um rapaz e por isso os pais a expulsaram de

casa, passando um bom tempo sem dá notícia). Passou um tempo, ninguém sabia dela. Quando ela chegou foi mais ele. Achou ele por lá e produziram família. Aí ela veio (Rosi) pra cá ‘*pro*’ meio da família dela por parte da avó, Maria Clara, atrás de saber da origem da família do avô dela, que era o seu João Soldado. Ela chegou aqui *esmiuçando* tudo, aí eu *peguei* dá os pontos a ela. Ela foi tomando nota, anotando tudo, batendo foto, até que ela foi dá com o povo dela no Crato. Por isso que eu botei o nome, porque um dia ela chegou aqui me reclamando que ela arrumou umas coisinhas, dessas que vem, que nós ainda não conhecia nada *né?* Umas roupinhas velhas, uns calçados. Tudo usado, mas trouxe um saco cheio. Aí deu meu povo e foi embora. Quando ela chegou de novo exclamando nas cercadas que estavam nas paredes, ‘*no*’ falaram nem nome do meu bisavô, nem no meu pai, nem na minha mãe, nem em ninguém, podia ter dado essas coisas que eu trouxe era pro meu povo. Aí eu disse: “*por isso não mulher, pode deixar que a gente fala no seu povo*”. Aí eu mudei para ser Tapuya Kariri para falar no povo dela viu? Agora o povo dela por parte do bisavô, do rei João Soldado não sei de onde é não. Ela disse que foi dar com eles no Crato. Eu sei que esse casou moraram bem ‘*aculá*’, depois moravam bem pra qui, depois foram embora pro Piripiri e de lá ganharam o mundo e ninguém sabe aonde eles foram se acabar (Pajé Sebastião, fevereiro de 2017).

Como visto no relato acima, quando Rosi veio à procura de suas origens estava morando em São Paulo. Estêvão Palitot, descreve Rosi como “uma jovem ativista indígena nascida em Jundiáí, no estado de São Paulo, mas cujos pais são originários das cidades cearenses de Crato e São Benedito” (PALITOT, 2010, p. 260). Ainda sobre a relação com indígenas no Ceará o autor diz,

Possuidora de um forte fenótipo indígena, Rosi partiu em busca de identificar as origens de sua família no Ceará e através de diversos contatos com o movimento indígena organizado através da APOINME, da Anaí, e do Acampamento Terra Livre em Brasília, ela chegou até São Benedito, Crato e Crateús no Ceará. Localidades onde atuou promovendo encontros dos Kariri e criando associações indígenas como já havia feito com sua própria família em Jundiáí (PALITOT, 2010, p. 260).

De acordo com Carmem Lúcia Lima (2010, p.184), Rosi ao saber da organização em Crateús, “fez contato e descobriu a relação de parentesco com dona Tereza Kariri”, e assim convidou um representante para ir ao I Encontro dos Kariri em São Paulo, no ano de 2006 sob sua organização. Na ocasião, foi uma filha de dona Tereza. No ano seguinte, realizaram o II Encontro dos Kariri em Crateús em 2007 e com isso o registro da associação A-I-K-A-CRA, criada a partir de sua articulação. Já em 2008 no mês de julho, viabilizou a ida dos integrantes

para o III Encontro dos Povos Kariri em Carnaúba, cidade de São Benedito¹⁵ e em 2009 o IV Encontro no Crato¹⁶. Neste último, alguns Tapuya Kariri foram até o Crato para participar do evento. Este é o episódio em que o pajé relata que Rosi não deu importância para seu povo como podemos ver na sua fala a seguir.

“Nesse tempo, nem eu e nem eles não sabiam de nada. Mandeí eles pra lá confiado em Deus e nela. Aí quando chegou lá, ela deixou eles pra lá sem eles saberem de nada, desprezados no meio da rua. Ameaçou até esse menino aí (se referindo a seu filho Neguim). Quando eles chegaram aqui me contaram tudo. Porque quando ela chegava aqui, ela comia, fazia o que queria na casa de qualquer um... aí eu disse: “*ela fez isso com vocês?*”. Pois tá bom, quando ela chegar nós não vamos dizer nem que ela é bonita, quem dirá feia. O que nós vamos fazer é o seguinte: quando ela chegar, nós estamos em uma mente e ela em outra. Ela chega pensando que ainda é do mesmo jeito e não é mais. Quando ela chegar que entrar nas casas como ela fazia, deixa ela entrar e fazer o que quiser, ninguém se importa, ninguém acompanha ninguém se senta, que aí ela sente. Dito e feito, saiu foi duma vez (pajé Sebastião, fevereiro de 2017).

Apesar de ressaltarem a contribuição de Rosi no começo da organização Tapuya Kariri é possível perceber um certo desconforto ao falarem a seu respeito, algo que no início das minhas pesquisas, isto não foi muito perceptível. Só quando tentei contato com ela ainda a graduação para saber mais detalhes de como teria acontecido o encontro e a relação com os indígenas, foi que percebi que havia acontecido alguma coisa que teria afetado os laços. Somente na pesquisa da dissertação que essa relação e os conflitos que dela resultaram, me foram relatados e pude então compreender que as atitudes dela, provocaram de certa forma, uma ruptura nos vínculos estabelecidos e que foi demonstrado quando ela retornou à aldeia dos Tapuya Kariri.

Contudo, o afastamento de Rosi não afetou em nada o andamento das reivindicações, afinal, os Tapuya Kariri já estavam bem inseridos no contexto de reivindicações, participando das ações do movimento indígena cearense, que os possibilitava estabelecerem contatos com agentes pertencentes a organizações governamentais e não governamentais. Além do mais, outros personagens foram e são importantes nessa história, como a Igreja Católica, representada através da Pastoral Social de Tianguá, hoje Cáritas Diocesana de Tianguá e a própria Diocese

¹⁵ Matéria do Portal Vermelho intitulada: Índios Kariris realizam encontro em São Benedito.

¹⁶ Matéria do Diário do Nordeste intitulada: Índios lutam por reconhecimento de sua Tribo.

na pessoa Francisco Javier Hernández Arnedo, o bispo Dom Javier. É sobre esse outro processo de mediação que passo a descrever a partir de agora.

3.3 DIOCESE DE TIANGUÁ: APOIO A LUTA INDÍGENA

Essa atuação de setores ligados à Igreja Católica, também foi identificada por Estevão Palitot (2008) que ressalta a forte influência da Diocese de Crateús, através de sua “orientação progressista”. O autor afirma que, “o movimento indígena na cidade de Crateús e demais municípios da Serra da Ibiapaba tem suas origens nestas experiências de organização da igreja voltadas para a libertação das classes mais pobres” (PALITOT, 2008, p. 1). Nesta mesma perspectiva Bruno Silva, no contexto de Poranga também ressalta que “descrever o contexto da organização indígena nos remonta ao período de atuação religiosa e política produzida no âmbito da Diocese de Crateús” (SILVA, 2013, p. 66). A exemplo do que foi identificado por ambos os autores, também foi percebido na cidade de São Benedito representado pela Diocese de Tianguá sob a liderança de Dom Javier, que ficou à frente da Diocese até o início do ano de 2017. Esse é um agente externo, que muito contribui para motivar a luta indígena Tapuya Kariri, através dos responsáveis pela Pastoral Social irmã Maria Luisa e Felipe.

Os trabalhos da Diocese de Tianguá junto aos indígenas, começam em meados do ano de 2009. De acordo com os relatos da cacique Andrea, a equipe da Pastoral Social tinha ido na Muricituba, localidade vizinha a Carnaúba II, a procura de um grupo quilombola. Esta informação, havia sido passada a equipe por um senhor que trabalhava em projetos da igreja. Entretanto, quando o grupo chegou na localidade, os moradores não se identificavam enquanto tal, o que logo, ocasionou a volta da equipe para Tianguá. No retorno, ao passarem pela Carnaúba, acabaram desembarcando na localidade, onde estava acontecendo uma reunião do movimento Tapuya Kariri. Ao presenciar tal acontecimento e com uma primeira escuta dos indígenas acerca das reivindicações, bem como a conversa com Andrea, a irmã Maria Luisa se interessou pelo assunto e marcaram uma reunião posterior com a comunidade.

Este caso é parecido com o quadro encontrado por Carmem Lima (2010) na Diocese de Crateús, onde a Pastoral Indígena, atuou no início em parceria com a Pastoral da Consciência Negra, que já existia na Diocese. As pesquisas objetivavam “pesquisas de origens” que viesse a identificar as “raízes negras e indígenas”. Entretanto, houve um maior quantitativo de pessoas que se identificaram como indígenas e com isso, cria-se a Pastoral Indígena. Aqui, ocorre o inverso, invés de negros, encontra-se índios.

Desde então, é muito forte a representatividade que estas pessoas têm junto aos Tapuya Kariri. As ações desenvolvidas, são vistas como uma ferramenta que muito auxiliou no enfrentamento as opressões sofridas pelos indígenas. Em 2009, a Pastoral Social de Tianguá procurou o Escritório de Direitos Humanos e Assessoria Jurídica Popular Frei Tito de Alencar vinculada à Comissão de Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa para falar sobre as opressões vivenciadas pelo povo Tapuya Kariri, entre eles, os conflitos voltados para o uso do território pelos posseiros, acarretando problemas para os indígenas.

Chico Antônio um agente da pastoral que estava retomando o acompanhamento a desenvolvido pela Diocese, afirma que a Pastoral chegou a comunidade, pelo interesse na “identificação como indígena”. Ele lembra que na época, foi Felipe Sanches e a irmã Maria Luísa que ficaram à frente das ações que vieram a ser desenvolvidas, visto que, ele, estava se ausentando para se dedicar a outros projetos pessoais. Em sua análise, muita coisa mudou nesses oito anos. Ressalta ainda, que o caminho percorrido pelos dois junto com a comunidade, teve muito haver com a luta e conquista pela terra e nisso, enfatiza a evolução em relação a conquista de direito, sobretudo a luta pela demarcação do território¹⁷.

Dentro deste contexto, a irmã Maria Luiza, ou simplesmente *irmã* é alguém que ajudou a erguer o movimento na aldeia e *ensinou* os Tapuya Kariri a seguir lutando por seus direitos, sendo o apoio nas horas de maiores necessidades, fossem elas físicas, ou não. Sua predisposição em ajudar é marcada nas lembranças e ações que ali desenvolveu. Ela, juntamente com a equipe que a acompanhava, de modo especial, o Felipe, é lembrado pelos indígenas, participando de muitos momentos de luta, seja na denúncia de irregularidades, na companhia em audiências, nas retomadas, onde sempre esteve presente, nos aconselhamentos, elaborando estratégias junto com o povo para conseguirem conquistar os espaços que hoje, ocupam.

Os eventos protagonizados por essas pessoas estão vivas na memória Tapuya Kariri,

Quando foi *pra* gente derrubar a torre, ela, que ensinou como era e como não era. Quando o posseiro quis vir construir aí, ao lado da casa do papai, nós ligamos *pra* ela e de tarde ela já estava aqui com um carro cheio de muda *pra* gente plantar e arame para cercar e marcar como nosso. Na hora que precisasse, era só a gente ligar, quando a gente cuidava que não, ela chegava aqui com o pessoal dela (Vice-cacique Neguim, maio de 2016).

¹⁷ Reunião com os jovens e lideranças indígenas em setembro de 2016. Na ocasião, a Caritas estava retomando alguns projetos entre eles o acompanhamento com outras pessoas que estavam a frente do movimento, junto aos Tapuya Kariri.

São muitos os momentos em que a atuação da igreja católica aparece em auxílio a luta pelo território junto ao povo Tapuya Kariri. De certa forma, a chegada da Pastoral no ano de 2009, especificamente das pessoas já citadas, amenizou o *tempo da dureza*, do *baixar a cabeça para os poderosos* que marcou tantos anos da vida dos moradores. A colaboração, o auxílio de diferentes maneiras, era um recurso certo. Foi este contexto que deu segurança para os Tapuya Kariri seguirem na luta, pois sabiam que tinham alguém a quem recorrer na hora do sufoco: “*a gente recorre é a Diocese mesmo, né a FUNAI não. Se a gente fosse esperar só pela FUNAI, coitados de nós*” (cacique Andrea, fevereiro de 2017). Logo, estes agentes pastorais, “animaram os ânimos” daquelas pessoas e juntos transformaram um movimento cada vez mais organizado. Sobre isso Palitot (2008), afirma que:

[...] Os trabalhos dos agentes pastorais com os grupos populares serviram como catalisadores de processos de reconhecimento e comunicação das experiências sociais, criando um campo comunicativo de interpretações e significados que afirmam uma trajetória comum: a abundância proporcionada pelas terras originariamente livres, a exploração do trabalho pelos donos de terras e as relações de patronagem, o êxodo rural movido pela perda das terras, a convivência nas periferias, o encontro com histórias de vida semelhantes na caminhada do movimento pastoral (PALITOT, 2008, p. 9).

Um acontecimento marcante, foi a ajuda financeira que a Diocese de Tianguá ofereceu para a construção da escola indígena. Grande parte do dinheiro para a compra do material, foi doação da Igreja. Por essa e tantas outras manifestações de ajuda, o Dom Javier é uma pessoa muito querida pelos indígenas ainda hoje. Na comemoração do dia do índio em abril de 2016, o *Dom*, esteve na aldeia para festejar junto com eles. Apesar da irmã Maria Luiza e do Felipe Sanches não mais fazerem o acompanhamento junto ao movimento hoje em dia, outros membros da Diocese estão à frente. No mês de outubro de 2016, uma equipe da Cáritas de Tianguá esteve na aldeia em reunião com jovens, professores e lideranças indígenas buscando reafirmar o acompanhamento que já vem há alguns anos. Em fevereiro de 2017, uma equipe da Cáritas Diocesana que trabalha com juventude, também esteve na aldeia gravando um documentário com os jovens indígenas. Nesse sentido, a Diocese de Tianguá tem acompanhado ao longo dos anos o crescimento da população, mas sobretudo as lutas e conquistas já alcançadas.

Diante do que foi visto aqui sobre o movimento indígena Tapuya Kariri e o que foi encontrado em Crateús em relação ao papel da Igreja, existe uma pequena diferença no sentido de como ocorreu a organização e a reivindicação étnica oficial. No caso de Crateús,

[...] mesmo havendo certa noção de ancestralidade indígena desses grupos que seja anterior à sua chegada na cidade é apenas através do trabalho da Pastoral Raízes Indígenas, enquanto um desdobramento da pastoral mais ampla da igreja popular, que eles passam a se organizar e a reivindicar o reconhecimento étnico oficial (PALITOT, 2008, p. 17).

Como se vê, a Pastoral foi essencial para essa primeira mobilização, como identificado pelo autor acima citado e também por Carmem Lúcia (2010) e Bruno Silva (2013). Já em São Benedito, os indígenas já estavam a quase três anos organizados e reconhecidos oficialmente, inclusive com uma escola diferenciada. Logo, enquanto em Crateús a Pastoral Indígena desenvolveu ações para a “construção da etnicidade indígena” (LIMA, 2010), o papel desempenhado pela Pastoral Social junto aos Tapuya Kariri, foi no sentido de fortalecer, de dar subsídios para o crescimento, desenvolvimento e autonomia para a tomada de decisões e enfrentamento.

É perceptível os agentes aqui mencionados desempenharam um papel de grande valia para o processo de solidificação do movimento indígena Tapuya Kariri local. Contudo, o acionamento da memória social para além de uma marca identitária, configurou-se como mecanismo de reconstruir vivências e relações que legitimam o pertencimento territorial. A finalidade do próximo tópico é de demonstrar, que a representação do passado é sempre evocada através das narrativas que estão diretamente ligadas a identidade deste povo.

3.4 MEMÓRIAS DE UM PASSADO CONSTRUTORAS DO PRESENTE

Efetivamente, os elementos que tem sido utilizado pelos Tapuya Kariri, sugerem uma forte ligação com seus *antepassados*, por exemplo, a crença em uma ancestralidade comum, partilhando momentos e atividade que são transmitidos pelos *mais velhos* e que são ressignificados por essa nova geração que tem *crecido na luta*. De acordo com Maurice Halbwachs (1990, p. 26), estas ações resultam das memórias coletivas, que consiste em um processo de reconstrução, que acontece através do convívio social que o indivíduo estabelece na interação com outras pessoas e grupos sociais. Logo, as lembranças individuais estão dentro de um conjunto de lembranças coletivas, por esse motivo o autor sugere que “nunca estamos

sós”. Assim, é mediante esse processo de reconstrução de um passado que foi vivenciado por uma parcela do povo Tapuya Kariri, que eles vão reconstruído sua trajetória.

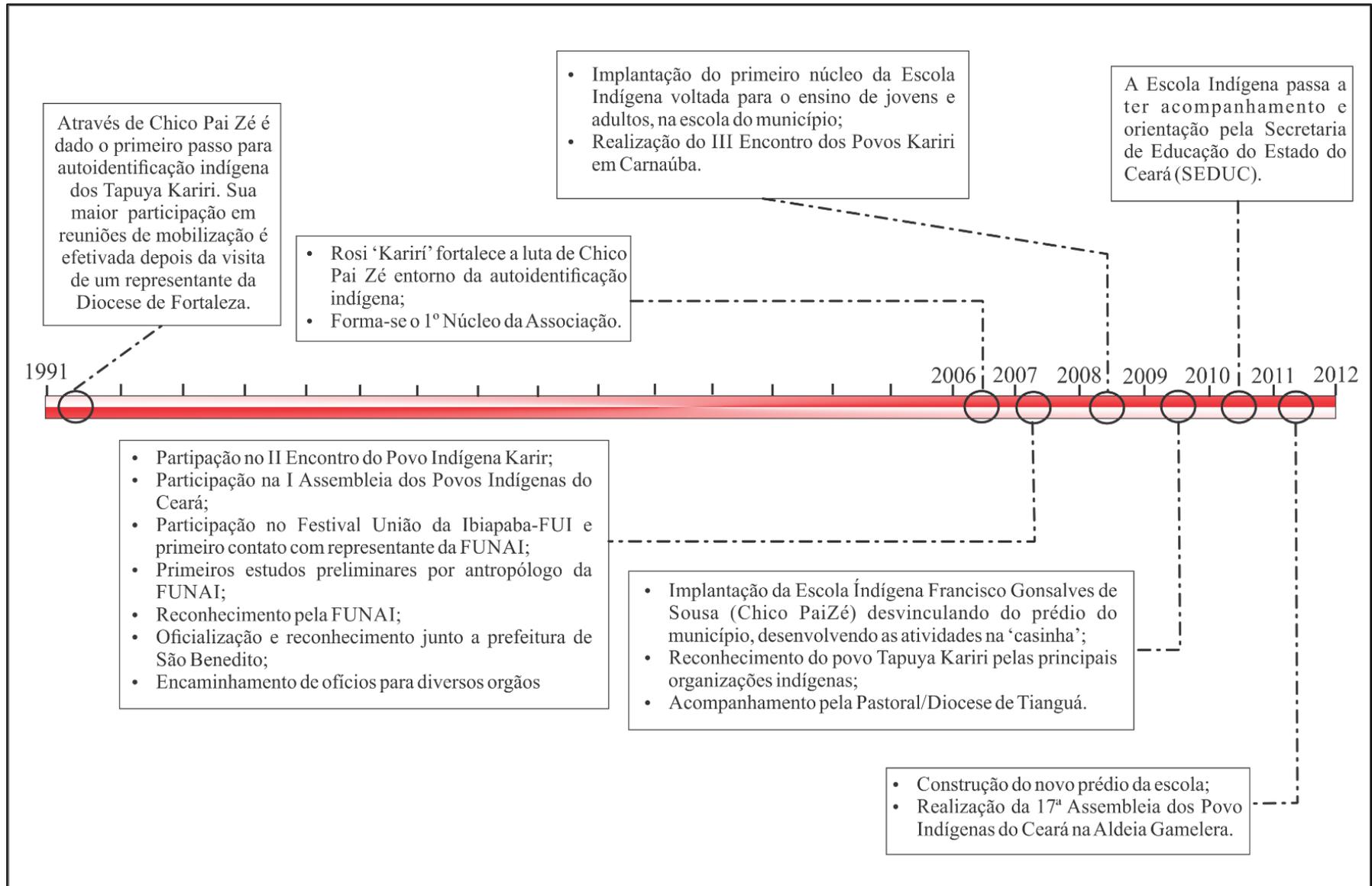
Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Através dessa memória individual que concorda com a do outro, e assim, também é coletiva, os Tapuya Kariri vão rememorando as diferentes experiências, como por exemplo, as que estão relacionadas aos conflitos. Isso é possível porque as lembranças individuais se identificam com as do grupo (HALBAWCHS, 1990). Perante isso, a reflexão sobre o contexto do passado da localidade se fez necessária para a compreensão pela qual as pessoas hoje se identificam como indígenas. Nesse sentido, os fatos aqui mencionados, também fazem parte das experiências vividas e de certo modo, constituem a visão que tem de si enquanto um povo indígena, mas também expressa a visão que ele tem dos outros habitantes que ainda não se edificaram como indígena nas outras cidades da Serra da Ibiapaba. Sendo assim, ao reconhecer outras identidades que ainda estão invisibilizadas, os Tapuya Kariri fazem uma conexão com sua própria trajetória, entendendo que um dia, outras identificações iram *aparecer*, recorrendo ao contexto em que estão inseridos e afirmando: “toda área da Ibiapaba é indígena”.

Até o momento, é possível perceber que neste processo existiram alguns personagens que foram essenciais, mas a memória para construir essa identificação e as relações sociais, também foram de grande importância. Ao mesmo tempo, as circunstâncias, entre elas a diminuição do território diante a expropriação, o que levou o pagamento de renda, como e veremos no quarto capítulo, também foi decisivo para que o Sr. Chico lutasse por esse território. O exemplo de Chico Pai Zé, lembra o que Julie Caviganac (2003, p. 57) chama atenção nos casos de etnogênese no estado do Rio Grande do Norte, que o “despertar indígena parece resultar de um processo individual de tomada de consciência”.

Levando em consideração o pensamento da autora e observando a realidade Tapuya Kariri, encontramos este despertar referenciando a pessoa de Chico Pai Zé. Como foi visto neste capítulo, as suas ações de cunho individual inicialmente, desencadeou acontecimentos importantes no decorrer do processo de identificação que podem ser resumidas na Figura 9.

Figura 9 - Síntese das principais ações e acontecimentos no início da organização e autoidentificação Tapuya Kariri.



Fonte: elaborado pela pesquisadora, 2017.

4 ORGANIZAÇÃO SÓCIO-POLÍTICA TAPUYA KARIRI

Diante do processo de expropriação de terras e recursos naturais existentes, onde a população em sua maioria dependia de uma ordem do proprietário para “fazer uso”, isto é, plantavam, mas pagando a renda, é que se organizam politicamente de maneira coletiva por meio da associação, e posterior, de uma escola indígena que deu visibilidade ao movimento e sobretudo, de liderança que confrontam os posseiros, para garantirem melhores condições de vida para o povo.

Evidentemente que além desses líderes, o povo também tem participação em reuniões e outras atividades próprias ao conflito desencadeado por tal arranjo. Logo, objetivo aqui fazer uma discussão sobre a organização política que fortalece o povo internamente, marcando assim uma nova forma de agir da população local, mas também o lado social, destacando o parentesco que configura um mecanismo importante nas relações que socialmente são construídas e porque não dizer, reconstruídas, já que muitas delas sofreram alterações motivadas pelos conflitos internos.

4.1 LIDERANÇAS

Quando pensamos nas formas organizacionais hoje dos povos indígenas, nos reportamos quando foi institucionalizado a organização política que Pacheco de Oliveira (2004) vai dizer que as áreas atendidas pelos Postos Indígenas, passaram a ter cacique, o pajé e o conselheiro. Estes eram escolhidos pelo agente indigenista local, que por sua vez, atuavam na distribuição dos benefícios disponíveis.

Esse modelo continuou de certa forma existindo, apesar de cada povo ter seu modo de se organizar. O fato é que a exemplo de outros povos indígenas, os Tapuya Kariri em seu processo de organização sócio-política, também incorporaram tais lideranças em seu contexto como veremos a seguir.

4.1.1 O Pajé

Desde que começaram se organizar de forma social e política de maneira mais formal, o Sr. Sebastião da Silva, carinhosamente chamado de TiSé é o pajé do povo Tapuya Kariri (Fig. 10). Por ser um dos “mais velhos” e conhecer toda a história do povo, ele é sempre requisitado

para falar sobre os mais variados assuntos que estão relacionados aos Tapuya Kariri, entre eles: o conjunto de relações de parentesco existentes na aldeia e fora dela, além de seus conhecimentos espirituais e medicinais, pois além de um grande curador é também conhecedor da medicina tradicional, o *remédio do mato*.

Figura 10 - Pajé Sebastião em sua casa.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, outubro de 2016.

Para ele, o fato de ser considerado um grande curador, remete-se ao um dom divino, pois segundo ele “*já nasceu para curar*”. Apesar disso, durante muito tempo manteve esse *dom* escondido, motivado pelo preconceito relacionado a essa prática pelos moradores locais: “*as pessoas me chamavam, de macumbeiro, eu não faço o mal a ninguém*” (Pajé, outubro de 2016). Entre uma pessoa e outra que o visita para receber suas orações, ele conta que já “*salvou algumas pessoas*” que foram até sua casa “*desenganadas pelos médicos do branco*” e teria reestabelecido a saúde dessas pessoas com ajuda de Deus e dos *encantados*. A discussão sobre a relação com estes últimos será realizada no capítulo seguinte.

Ao falar sobre o processo de cura, o pajé também enfatiza que além de cuidar do corpo, também é preciso tratar o espírito, pois eles são bastante afetados, e acaba abrindo portas para as doenças, “*as vezes as pessoas adoecem porque o espírito tá fraco*”. Destaca também que é preciso *ser forte* para poder restabelecer os enfermos, relacionando assim, que o espiritual do

curador, também precisa de cuidado. Também enfatiza que seu trabalho as vezes passa despercebido, pois segundo ele, algumas pessoas só o procuram quando estão precisando “*depois que ficam boa, nem lembram de agradecer*”.

Na foto acima, o pajé Sebastião encontra-se como ele mesmo costuma falar, vestido com seus **paramentos de índio** (cocá, maraca, cordões e lança). Na ocasião, recebia um grupo de evangélicos que convidava o povo para participar de uma celebração que seria realizada na casa de uma indígena que é adepta. Enquanto eles conversavam, o pajé pediu licença e se dirigiu para o interior da casa. Em voz baixa, disse a mim que ia “*botar seus paramentos de índio*”, objetivando visibilizar a indianidade, através de objetos considerados de “índio”. Quando voltou, veio **trajado**, portando objetos que estão relacionados à identidade indígena. Ele os utiliza para participar de reuniões ou para receber visitas em sua casa.

Após ouvir o discurso dos evangélicos, o pajé também falou sobre sua crença em Deus e nos **encantados**, entoando em seguida, um canto ao som da maracá. Essa ação, não foi por acaso, ao contrário, ele sabia que isso os **incomodaria** e por isso fez. O fato, é que o grupo de evangélicos, não esperavam aquela atitude do pajé, e por isso mesmo, não conseguiram disfarçar o desconforto ao ver o pajé **vestido de índio** falando da crença nos **encantados** e cantando para eles. Incomodados com a situação, acabaram agradecendo e saíram na primeira oportunidade. Para o pajé “*da mesma forma que eles fazem suas falas, ele também faz a sua e mostra sua crença também*”. Tal atitude, colocou a religião do “índio” versus a religião de parte dos brancos (evangélicos), bem como uma espécie de confronto entre indianidade e não indianidade. Outro ponto observado isto é que agora, diferente de outros anos, onde ele, precisava esconder-se e também seu **dom** de cura, hoje, orgulha-se bastante de falar e mostrar sua indianidade. Ao questioná-lo sobre quem o sucederia, TiSé diz não saber, já que “*ninguém escolhe, a pessoa já nasce assim, já tem na cabeça*”.

4.1.2 O(a) Cacique

Ainda no processo inicial de identificação e organização, o cacique foi escolhido pelo pajé Sebastião, sendo Chico Pai Zé, o primeiro a ocupar este cargo. O cacicado lhe foi dado em reconhecimento à luta que desempenhou durante anos, como relata o pajé: “*Depois que eu entrei aqui para o movimento, eu ‘butei’ ele pra ser cacique. Eu disse a ele: pois ‘tai’ seu Chico, pois agora você vai ser cacique até o dia que você quiser, aí ele ficou até quando morreu*” (Pajé Sebastião, maio de 2016).

Chico Pai Zé, assumiu o cargo até o ano de 2009 quando veio a falecer. Seu desejo era que o cargo de cacique ficasse para Luiz Marcos, seu afilhado, na época ainda menor de 18 anos. Com isso, o cargo ficou sendo exercido pelo Sr. Cícero Cândido, pai de Luiz Marcos, até o momento em que ele, pudesse assumir, no entanto, ele não quis aceitar o cargo de cacique. Sobre as motivações, nunca entrou muito em detalhes, mas disse não se sentir preparado para ficar como cacique. Diante da situação, o Sr. Cícero acabou assumindo o cacicado até o ano de 2014, quando em uma reunião realizada na escola, o cargo foi transferido para Andrea, que também, desde o início, vinha desenvolvendo ações em prol do povo. Desde então, o cacicado tem sido exercido por uma mulher, a *guerreira* Andrea Rufino, ou simplesmente Andrea (Fig. 11). Ela é casada, mãe de dois filhos e foi conquistando o respeito do povo ao mesmo passo em que foi se constituindo, enquanto liderança, anterior ao cacicado.

Figura 11 - Cacique Andrea em evento na aldeia Gameleira.



Foto: arquivo da pesquisadora, setembro 2016.

Sobre sua inserção no movimento indígena, a cacique destaca:

Eu começo no movimento indígena como professora. No primeiro momento, eu relutei para se autoidentificar como indígena, mas depois em conversa com meu avô, com o TiSé, ele me mostrou quem eram nossos antepassados, nossa história, aí eu acabei aceitando. Aí, a partir daí, a gente montou uma sala de aula de Educação de Jovens e Adultos-

EJA. Aí eu fui a primeira professora indígena aqui da aldeia. E nesse contexto de educação, sala de aula e comunidade eu me vi meio que obrigada a fazer parte dela, como liderança. Hoje eu vejo que foi um momento importante da minha vida, onde eu aprendi muita coisa e venho aprendendo até hoje (Cacique Andrea, outubro de 2016).

Nota-se pelo discurso de Andrea, que há um peso em fazer parte do movimento indígena, mas sobretudo, um processo *autoconvencimento*. Ela está à frente do movimento indígena desde o começo, antes como professora e presidenta da Associação Indígena, agora como cacique e diretora da escola indígena. Por seu contexto educacional, Andrea acredita que o professor tem que ser liderança, para ser exemplo para os alunos. Essa ideia também foi verificada por Silva (2013) entre os Tabajara e Kalabaça em Crateús, pois no processo de ampliação da escola e de um espaço para a associação, que foi denominada de CIPO (Conselho dos Povos Indígena de Poranga e Região), houve um compartilhamento dos mesmos espaços. Ainda nesse aspecto, Silva (2013) afirma que:

“Os professores indígenas herdaram uma importante tarefa, que outrora era realizada pela Pastoral Raízes Indígenas, qual seja, contribuir nas autoidentificações das famílias que se aproximavam da Escola. Esse trabalho foi fundamental para a ascensão do número de estudantes, bem como para o aumento das pessoas que passavam a se autoidentificar como Tabajara ou Kalabaça (SILVA, 2013, p. 119).

É isso que Andrea tem buscado na sua equipe de professores, que além de conteúdo, mostrem aos alunos, a importância do movimento indígena em prol da conquista de seu objetivo, a demarcação do território. A cacique entende que é no ambiente escolar, a melhor forma de articular os conhecimentos e a luta.

Sobre o cacicado Andrea afirma:

Na verdade, me ‘*botaram*’. Se tu me perguntar como foi, eu não sei. Só sei que teve uma reunião bem rápida e aí me elegeram como cacique. No primeiro momento eu me assustei. Eu me perguntei o que é que um cacique faz? O que o seu Cícero fazia? Nada. Eu fui descobrindo durante todo esse tempo, desde que me elegeram até hoje. É um caminho árduo? É. Porque muitas das vezes as pessoas do movimento pensam que só quem resolve isso é tu. Que só quem pode tomar a decisão é tu, mas não. Vai que um dia tem uma reunião do Conselho Distrital de Saúde e eu vou estar em Canindé e acontece uma coisa grave ou querem fazer uma retomada e não vão fazer porque a Andrea não está aqui. Não, isso não pode parar. Isso tem que acontecer. Não é porque eu sou Cacique e não estou, que as coisas não vão andar não. Elas têm que andar e andar rápido porque senão a gente perde o fio da

meada. Pra mim, o cacicado trouxe mais responsabilidade e fez com que eu me engajasse mais na luta. Talvez em não seja engajada 100%, mesmo porque além de diretora, de cacique, eu ainda sou mãe e meus filhos ainda precisam de mim. As pessoas têm que entender isso, eu posso até dá meus 95%, mas eu tenho que dá 5% aos meus filhos e meu esposo que já é uma porcentagem muito pequena, mas é assim, a gente vive pra comunidade (Cacique Andrea, outubro de 2016).

Ao relatar que *botaram ela*, identificamos que enxergaram nela, qualidades pessoais que a diferenciava dos outros. Como o próprio Sr. Cícero disse: “*ela tinha mais jeito para resolver as coisas*” (Cícero, setembro de 2016) e ele, por não estar tão presente nas mobilizações, convocou uma reunião para anunciar que passaria para ela, o cargo que vinha exercendo. Isso me fez lembrar que em 2014, o pajé, falando sobre a organização de seu povo, ressaltou que:

“Ser cacique é assumir responsabilidades, representar e cuidar do nosso povo e dos interesses que são para nosso bem. O cacique daqui é pai do Luíz, seu Cícero, mas o mesmo não tem cumprido seu papel, tem faltado com suas responsabilidades e isso não tem sido bom” (Pajé, março de 2014).

Essa insatisfação também foi percebida na fala de outras pessoas, inclusive na de Andrea, quando assumindo o cacicado, se perguntou o que se Cícero fazia. Andrea na verdade, mesmo antes de receber o cacicado, já estava à frente na tomada de decisões e por isso direcionaram a ela o adjetivo de *guerreira*, devido sua postura principalmente na tomada de decisões. Sua postura combativa fez o Sr. Cícero enxergar este requisito em Andrea para assumir o cacicado. Assim, ao assumir, ela apenas deu continuidade ao trabalho que já vinha desenvolvendo anteriormente, mediando ações dentro e fora da comunidade.

Sua educação formal associada a seu esforço e competência, a tornou professora. Com isso, foi adquirindo também experiência enquanto liderança, principalmente através da troca de saberes com outros indígenas. Outra questão que deve ser levada em consideração, diz respeito ao fato de ter uma educação formal melhor do que os outros e com isso um emprego que não a faça depender da agricultura, possibilitando assim um maior engajamento, diferente de outras lideranças, sobretudo as mais velhas, já que os jovens hoje vivenciam um contexto muito diferente de anos anteriores, cuja educação era mais difícil. Andrea a exemplo de outros, teve oportunidade de estudar, se formou em Pedagogia e atualmente está cursando pós-graduação¹⁸.

¹⁸ A faculdade foi cursada em uma instituição privada. Os encontros aconteciam aos finais de semana na Cidade de Carnaubal.

Andrea divide-se entre a árdua luta referente as questões indígenas e sua família. A maior parte do tempo, encontra-se na escola onde é diretora, mas também nas reuniões relacionadas ao movimento indígena sejam elas, locais, estaduais ou nacionais. É uma grande articuladora junto aos não indígenas e lideranças políticas locais e isso tem trazido muitas conquistas para o povo Tapuya Kariri. Ela possui bastante admiração pelo trabalho que vem desenvolvendo como cacique, o que também desperta uma série de problemas e acusações por terceiros, que não a impede de seguir buscando o que acredita ser melhor para seu povo.

A frase “*Andrea é danada*” dita por alguns moradores da aldeia traduz toda a sua força e que motiva a todos nessa luta diária, que embora esteja sempre disposta, o apoio da demais lideranças e da comunidade é o que motiva a seguir em frente: “*essa luta só é possível, porque conto com o apoio de suas lideranças, se não fosse isso, tudo seria mais difícil*” (cacique Andrea, maio de 2016).

A representatividade da **guerreira**, refleti o espaço social e político que a mulher tem conquistado. Sobre isso Alejandra Aguilar Pinto (2010, p. 4) diz que “o protagonismo recente de algumas mulheres indígenas no campo político, se deve em parte à influência do feminismo (como ideologia) e pela temática do gênero, que procura a igualdade e equidade na diferença”.

A garra e o poder de articulação de Andrea a tornou liderança. Desde o início conseguiu uma rede de articulação dentro de seu próprio povo que a permitiu transitar no ambiente de luta política. Sua postura decisiva, vista como autoritária por alguns, tem possibilitado grandes avanços, ao mesmo tempo em que busca despertar na comunidade a postura de lideranças.

4.1.3 O Vice-Cacique

O vice-cacique é o Francisco de Assis, mas conhecido como Neguim (Fig. 12). Ele é filho do pajé Sebastião e que também desde o início juntamente com outras lideranças, vem contribuindo na luta pelo reconhecimento indígena na localidade. Ele é representante indígena do povo Tapuya Kariri, além de também ser um dos membros indígena que constitui o Conselho de Saúde de São Benedito.

O cargo de vice cacique está com Neguim desde quando o Sr. Chico Pai Zé faleceu. Em uma reunião com os sócios da associação indígena, foi feita uma votação para a escolha do novo cacique, tendo como candidatos o Sr. Cícero e o Neguim. Ao final da votação, o cacicado ficou para o Sr. Cícero Angell e o Neguim como vice. Aqui observa-se o que Kelly Oliveira

também encontrou entre os Xucuru, quando Xicão começou a frequentar os espaços para discutir as demandas de seu povo.

Figura 12 - Vice-cacique Neguim na mata para a realização de aula com os alunos indígena.



Foto: Arquivo da pesquisadora, outubro de 2016.

[...] A criação de um posto de “vice”, que ainda não tinha aparecido no grupo, segundo Seu Zequinha, teve por objetivo promover Xicão a uma categoria próxima ao de liderança principal do grupo, para posteriormente assumir o cargo principal. Podemos verificar na concepção do “Vice-Cacique” a questão da reapropriação de um critério oficial de legitimação (a figura do Cacique), que havia sido empregado pelo órgão indigenista e que foi revisto como forma de fortalecer uma determinada liderança, no caso, Xicão (OLIVEIRA, 2010, p. 247).

Não sei dizer, se a pretensão entre os Tapuya Kariri ao eleger um vice-cacique seria a mesma dos Xucuru posteriormente, contudo, de certa forma, a posição ocupada por Neguim, também trouxe um status a mais enquanto líder frente ao povo, uma vez que ele já vinha participando de discussões em diferentes espaços. Entretanto não tenho dados para fazer uma análise mais precisa sobre as implicações tanto política quanto simbólica deste ordenamento que se configurou com a vice-liderança.

Para além destes líderes específicos já apresentados, existem um outro quantitativo de pessoas que também estão à frente do movimento indígena Tapuya Kariri.

4.1.4 Outras Lideranças

Existe um grupo de lideranças (Tabela 3) que desempenham papel fundamental para o bom andamento das decisões que afetam diretamente os Tapuya Kariri. A propósito, essas pessoas são vistas pela cacique Andrea como o suporte necessário e auxílio nas questões a serem resolvidas na aldeia, bem como a encorajar a lutar diariamente.

Tabela 3 - Lideranças que atuam no movimento indígenas dos Tapuya Kariri.

Antônia
Antônio Paulino Filho (Pastorim)
Antônio Germano
Francisco das Chagas
Francisca Eufrasino
Francisca Maria (Fransquinha)
José Ferreira
Letícia Duarte
Luiz Marcos (Presidente da associação)
Maria da Conceição Paulino (Cote)
Margarida
Maria de Lurdes
Otávio Cândido da Silva
Oscar Paulino de Luna
Raimundo Gonçalo

Fonte: Dados obtidos em campo com a cacique Andrea, 2016.

Estas pessoas são bastante participativas, buscam a resolução dos problemas existentes na aldeia e em conjunto, procuram encontrar a melhor maneira de solucioná-los. São em sua maioria, já com idade mais avançada e que muito conhece sobre a luta que ao longo do tempo vem sendo travada. Entretanto, também tem a presença de indígenas mais jovens. As lideranças aqui mencionadas foram surgindo no decorrer da luta pelo território e também de afirmação étnica e representam o apoio destacado pela cacique, mas que não exclui a participação de tantos outros. Contudo, estas estão mais frequentes no movimento e com isso assumem uma *postura*

de liderança. Tal atitude é vista pela cacique como *engajamento na luta*, ou seja, um comprometimento com as demandas que são do interesse de toda a coletividade.

Um ponto a ser ressaltado diz respeito a apresentação do conjunto de lideranças Tapuya Kariri feitas aqui, entre eles cacique e pajé. A compreensão em volta delas não é de negação das relações de conflitos e divergências de pensamentos nas resoluções de questões. Não é pretensão mostrar uma certa harmonia, mas de refletir que apesar dos embates, das tensões que também são formadores da identidade, eles buscam através de alianças, de momentos em concordância, negociações com o Estado, com outros povos indígenas e com os diferentes grupos da sociedade civil, afim de que suas demandas sejam atendidas. Logo, estão cada vez mais organizados politicamente, outro exemplo disto é o associativismo.

4.2 ASSOCIAÇÃO INDÍGENA TAPUYA KARIRI E OS CONSELHOS

A associação sem dúvida tem proporcionado uma forma organizacional que tem apresentado contribuições para as *conquistas* alcançadas pelo povo. Uma das primeiras ações pensada para viabilizar uma organização mais unificada e que possibilitasse atender os anseios da aldeia, foi a criação da Associação Indígena Tapuya Kariri que permitiu o seu reconhecimento enquanto grupo étnico de maneira social e política. De acordo com Edmar Fernandes et al. (2011):

“As associações formadas a semelhança das organizações não-indígenas procuram desenvolver projetos que compreendem a afirmação de identidades étnicas das comunidades e respeite os indígenas em representações internas e externas, contribuindo para a construção da autonomia e autodeterminação dos povos indígenas” (FERNANDES et al., 2011)

Pensando nisto, o primeiro núcleo dessa associação foi criado ainda em 2006 quando iniciou as primeiras reuniões na casa do Sr. Cícero Nascimento. Posterior, essa organização foi se solidificando e com isso sua ata de criação oficial aconteceu em 27/05/ 2008 coma a criação do estatuto, tendo seu registro em cartório em 10/07/2008. Sobre esta questão, Vânia Fialho (2003, p. 239) em sua tese sobre associativismo no Nordeste, afirma que “a formalização da associação é uma das vias para que os índios tenham sua cidadania reconhecida”.

Ao analisar a representatividade do associativismo, Fialho (2003) desconfia de seu “sinônimo de maior participação indígenas nas diferentes esferas de decisão”, mas ressalta que

“as novas formas de organização indígena é uma maneira de ajuste ao contexto moderno e de enfatizarem suas diferenças étnicas”. Ao fazer essa discussão sobre as associações, a autora destaca a forma como a etnicidade está presente nessas formas organizacionais pois, “apesar de serem importantes, e de sua estruturação presidente e diretorias, a lideranças tradicionais continuam detendo o poder de decisões” (FIALHO, 2003, p. 240). Este caso, pude perceber nos Tapuya Kariri, estas lideranças tradicionais a que se refere a autora, estão presentes na associação, sendo que até bem pouco tempo atrás, tinha como presidente Andrea, a atual cacique, que também considera, essencial que as lideranças tradicionais estejam à frente do movimento e das ações desenvolvidas.

Com a regularização da associação indígena, eles destacam que conseguiram desenvolver projetos voltados para a comunidade indígena, tais como: a aquisição de cisternas, financiamento de casas, padaria, entre outros. A sede da associação (Fig. 13) onde são realizadas as reuniões pertinentes as questões indígenas, seja os encontros mensais com os sócios, eventos ou outras ações do movimento indígena voltados para a saúde, o território, educação, sedo este último cotidiano já que é onde funciona a escola indígena. É um espaço voltado para o coletivo e traz consigo a simbologia das conquistas já alcançadas.

Além disso, há atuação de conselhos. Sobres eles, foi elencando o conselho que compõe a associação e o de saúde indígena. Estes, tem em sua composição, principalmente as *lideranças tradicionais* ou como costumam dizer, os *trancos velhos*, além dos professores, que são escolhidos por seu compromisso como o movimento, contribuindo assim, para identificar os problemas que afetam a população e com isso, em conjunto, encontrar soluções.

Figura 13 - - Momento de encontro da Associação Indígena Tapuya Kariri.



Fonte: arquivo da pesquisadora. outubro de 2016.

4.3 A ESCOLA INDÍGENA

4.3.1 “Aí me mandaram colocar uma escola”: primeiro contexto educacional e consolidação da escola para índio

O primeiro núcleo de alunos indígenas foi uma sala de Educação de Jovens e Adultos – EJA que funcionou na escola do município Antônio Isaias de Maria. O público era composto de adultos que para além da questão educacional, utilizavam o espaço para *melhor se organizar*. Em 2009 o núcleo foi transferido para uma pequena *casinha de taipa* comprada pelo pajé que *vendeu sua única junta de boi* para comprar a casa e nisto, foi acrescentada uma turma de educação infantil. A cacique Andrea lembra que esse período não foi fácil por conta das divergências entre o diretor da escola municipal na época, e as lideranças indígenas. Além disso, os relatos dos indígenas assinalam falta de compreensão, preconceito e constrangimentos, estigmatizados como inferiores, enquanto estavam no prédio do município.

As situações vivenciadas incluindo a falta de *merenda*, além do baixo número de crianças matriculados na escola, por conta do retorno da maioria para a escola do município, devido as ameaças do diretor, referente a perda do benefício do Bolsa Família, um programa governamental, não foram o suficiente a ponto de fazer que os indígenas desistissem de seu propósito: a implantação de uma escola indígena. Foi em meio a esse cenário de incertezas que a escola indígena foi ganhando a confiança da população e o número de alunos matriculados foi crescendo, ainda que o prédio escolar fosse uma simples *casinha de taipa*.

Com o tempo a *casinha* se tornou insuficiente para a quantidade de alunos que passou a frequentar e com isso surgiu a necessidade de um espaço maior. O novo prédio construído, foi fruto da luta e também um modo de resistência indígena, visto que foi construído em terra de um “proprietário”, que por sua vez entrou na justiça com uma ação de reintegração, mas que foi negada. Sua criação surgiu diante da necessidade oferecer a população um ensino voltado para suas demandas. É sobre isso que segue a discussão seguinte, percebendo como constituiu e conseqüentemente se fortaleceu o campo da educação diferenciada Tapuya Kariri frente a mobilização que teve início no ano de 2009.

4.3.2 Escola Indígena Francisco Gonçalves de Sousa (Chico Pai Zé): “uma escola de índio para índio”

A Escola Indígena Francisco Gonçalves de Sousa está localizada na aldeia Gameleira-Sítio Carnaúba II, funcionando também em três anexos próximos: a *casinha*, o centro cultural

e recentemente na escola do município. Ela recebe esse nome em homenagem ao Sr. Chico Pai Zé, como forma de reconhecer a sua luta durante anos em prol da afirmação étnica Tapuya Kariri. Sua estrutura física compreende: três salas de aula, um auditório (que é utilizado pelos professores para diferentes situações e eventos), uma sala de direção, secretaria, dois banheiros, almoxarifado, cantina e refeitório. Outro espaço que compreende o lazer é o campo ao lado da escola. Sua construção contou com a ajuda dos próprios indígenas que trabalharam na obra, contribuindo como podiam: cedendo um dia de trabalho como servente ou ainda doando alimento ou dinheiro, além da contribuição dada pela Diocese de Tianguá, na pessoa de Dom Javier.

Até o ano de 2014, a escola não contava com o cargo de diretor escolar, havia apenas a coordenadora. Atualmente a gestão da escola está sob a direção Andrea Rufino desde de março de 2014, que anteriormente esteve à frente da escola como coordenadora. A escolha da gestão escolar foi feita em um encontro na aldeia, por meio de votação. A equipe pedagógica é composta por indígenas, graduados ou com curso em andamento em instituições particulares¹⁹. Esse parece ser um fator importante para a gestão da escola, afinal ninguém melhor do que *quem cresceu na luta* e conhece a realidade indígena, para dar continuidade ao trabalho que ao longo desses anos vem sendo desenvolvido. É importante perceber o papel do professor, pois ele, para além da escola, deve ser comprometido com seu povo, com suas lutas. É preciso conhecer a realidade dentro da aldeia e mostrar-se empenhado e disponível para estar constantemente em busca de melhorias que sejam significativas.

Nesse sentido, a coordenação tem objetivado a manutenção da *cultura* efetivada através das *aulas diferenciadas*, direito assegurado pela constituição 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases-LDB 1996, através do Art. 78. Elas, são trabalhadas dentro dos eixos de cultura, arte e expressão corporal. Trabalham aspectos da *cultura indígena* desenvolvem atividades como o artesanato, a música, a dança, a história do seu povo (Fig. 14), bem como as práticas do cotidiano como caçar, pescar, plantar e outros.

Tais práticas pedagógicas, tem proporcionado aos Tapuya Kariri o fortalecimento de sua identidade étnica, uma vez que ocorre o comprometimento com a vivência de práticas que levam os alunos a conhecerem sua própria *cultura*. Nisto observa-se que a escola que historicamente serviu como instrumento de opressão e extinção da cultura indígena, agora é um instrumento utilizado a favor da causa indígena (LIMA, 2010, p. 199).

¹⁹ A maioria cursa Pedagogia e Letras. Apenas dois são formados em História.

Figura 14 -- Artesanato produzido na escola indígena pelos alunos e professores.



Fonte: arquivo da pesquisadora, setembro de 2016.

Outro ponto importante ressaltado pela cacique Andrea e também diretora, consiste na prática do Toré dentro da escola (Fig. 15). Este, tem sido uma importante ferramenta para inserir a juventude dentro da *cultura indígena* desde cedo. Sua prática diariamente com os alunos antes do início da aula (pela manhã às 7h; a tarde às 13h; e a noite com a turma de jovens e adultos), tem sido um elemento importante na redução do preconceito e o despertar das crianças e jovens para sua afirmação étnica, bem como no compromisso de lutar por mais conquistas.

Figura 15 - Toré realizado por alunos e professores na escola e na mata.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, setembro de 2016.

Ao falar sobre o preconceito, os interlocutores ressaltam os *insultos* que sofreram quando começaram se autoidentificar como indígenas e que hoje, essas novas geração já não sentem tanto o peso do preconceito porque cresceram dentro do movimento, sentindo orgulho de *ser índio*, de *dançar o Toré*. Logo, o aprendizado do Toré é atualizado no contexto educacional, de modo a auto-visibilizar a “*indianidade*” transformando em auto-convencimento para confirmar e reforçar a identificação diferenciada.

Ao destacar estas questões voltadas para o contexto educacional, não quero minimizar os desafios existem e que certamente não são poucos, ainda há muito a se conquistar. Uma das reivindicações, é a falta de material didático adequado para as aulas diferenciadas, que precisam de diversos materiais, como: agulha, furadeira, cola, para madeira, barbantes, ganchos para brincos, fecho para cordões, tintas, pinceis, vernizes, entre outros, além de material a respeito da história do povo Tapuya Kariri para ser utilizado em sala de aula. Ao elencar os materiais, chama-se atenção para os subsídios necessários para a efetivação das aulas diferenciadas.

Entretanto, apesar dos muitos desafios encontrados, há de ressaltar a visibilidade que ela proporcionou ao movimento indígena Tapuya Kariri. Não considerar isso, seria negar o quanto a escola foi um grande aglutinador desta organização e que vem ao longo desses anos, se consolidando e promovendo sempre mais *reconhecimento*. Isto porque, o que foi relatado é que o processo de identificação e organização configurou um momento de inúmeros desafios. Havia uma certa *vergonha* de dizer que era índio, mas com as conquistas e principalmente com a escola, encorajou o enfretamento aos posseiros e com isso, as pessoas sentiam mais segurança para afirmar-se publicamente.

Ao refletir sobre a escola no contexto dos Tabajara e Kalabaça, Bruno Silva (2013, p. 121), afirma que o “reconhecimento” da escola como “indígena” pela SEDUC serviu como importante meio de materialização e visibilidade da indianidade para si e para os regionais”. O autor sugestiona ainda, que hoje, a escola configura um referencial de “reconhecimento” como antes era o papel exercido pelo Toré. Esse reconhecimento proporcionado pela escola, amplamente destacado pelos Tapuya Kariri, ao refletirem sobre o antes e o após a implantação de uma escola indígena, enfatizam a visibilidade da luta. Hoje, esperam pela construção de escola de maior porte, que já está em construção. Essa é vista pela professora Maria como,

valorização da identidade e também uma autonomia. É muito importante a construção de uma escola do Estado dentro de uma comunidade bem humilde, que as pessoas discriminavam. Com a escola isso já melhorou um pouco e acredito que dias melhores ainda viram (aldeia gameleira, outubro de 2016).

Também nessa perspectiva de reconhecimento, a professora Lucileuda relata: “*com essa conquista, acreditamos que vai vir mais gente para o nosso lado e nós estamos acetando, o importante é estar todo mundo do nosso lado*” (aldeia gameleira, outubro de 2016). A nova escola, conta com seis salas, laboratório de informática, sala de leitura, diretoria, secretaria, almoxarifado, cozinha e sala dos professores. A capacidade é para matricular até 270 alunos que ficará sob a Coordenadoria Regional do Desenvolvimento da Educação-CREDE 5ª, com sede na cidade de Tianguá. A construção desse prédio é vista como a possibilidade de crescimento na identificação como indígena, levando o movimento a se tornar mais forte.

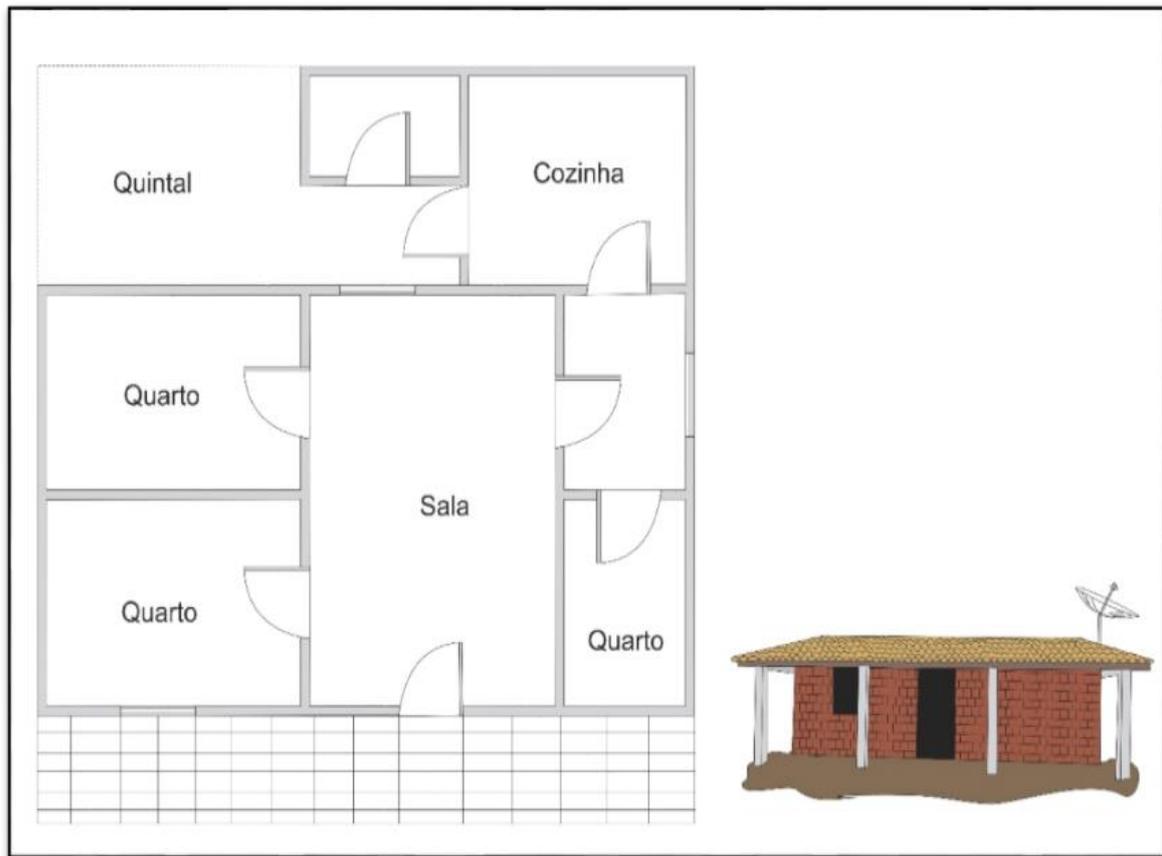
A escola indígena é uma instituição que constitui uma ferramenta que muito tem auxiliado os Tapuya Kariri na afirmação étnica das novas gerações. Isso porque o espaço escolar tem sido um local de práticas que interligam tanto o *conhecimento formal*, aprendido através do ensinamento ocidental, bem como o ensino através de ações desenvolvidas pelos indígenas que fundamentam as *aulas diferenciadas*, propiciando vivência social, cultural e religiosa que ultrapassa a sala de aula atingindo a *comunidade*, que também deve ser escola.

4.4 ORGANIZAÇÃO SOCIAL E RELAÇÕES DE PARENTESCO

De acordo com o Sr. Oscar e outros indígenas *mais velhos*, afirmam que no passado, as casas eram de barro, varadas e arreadas de palha ou construídas com *bagaço de cana* e a cobertura era toda feita de palha. Atualmente, as casas da comunidade em sua maioria são de alvenaria, piso de cimento ou cerâmica e geralmente seguem um estilo de construção muito comum: área, sala, dois ou três quartos, cozinha e banheiro, este último algumas vezes estão dentro, outros fora da casa. Sobre as residências, ressalto aqui que no ano de 2012, os indígenas foram contemplados com um projeto inicialmente de 27 contratos de casas financiado pelo Programa Nacional de habitação Rural- PNHR. A escolha para os primeiros beneficiados acontece em reunião da associação indígena que decidiu a preferência: as famílias que não tinham casas e as que a estrutura estava comprometida e com isso tornava perigosa a habitação.

Sobre modelo das casas atuais, podemos observar por exemplo a casa do pajé Sebastião (Fig. 16).

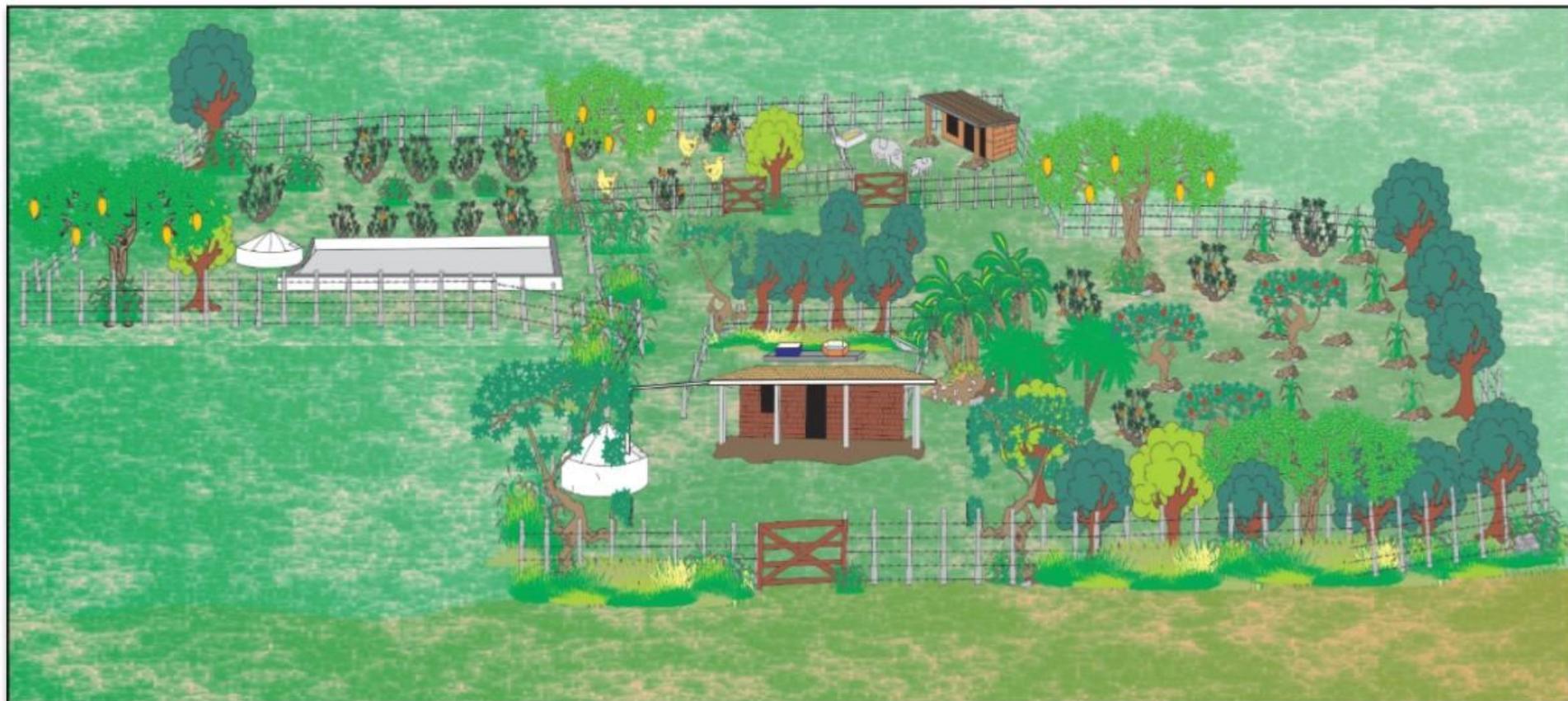
Figura 16 - Planta baixa da casa do pajé Sebastião.



Fonte: Elaborado pela pesquisadora, 2017.

A maioria das residências, é equipada com aparelhos de DVD e som, computadores e acesso à internet, antena parabólica ou TV por assinatura. Como característica da zona rural, as casas possuem *terreiros* (área frente à casa) e *quintais* (área atrás e ao lado da casa), que por sua vez são utilizados para o plantio de árvores frutíferas ou não, hortas e criação de animais. Com relação aos tamanhos, os espaços variam bastante. O *quintal* do pajé Sebastião, tem uma extensão razoável (Fig. 17) que proporciona a plantação de árvores frutíferas ou o cultivo de pequeno *roçado* de feijão e um espaço para criação de porcos e galinhas.

Figura 17 - Croqui do quintal e entorno da casa do Pajé Sebastião.



Fonte: Idealizado pela pesquisadora e elaborado por Robbyson M. Melo, 2017.

Observando a imagem 17, é possível verificar que o *quintal* do pajé, bem como seu entorno é bem arborizado e rodeado por uma cerca feita de arame farpado demarcando o território do *posseiro* e do indígena. Além das árvores frutíferas que foram plantadas pelos moradores, há também outras que nascem naturalmente e que crescem fornecendo bastante sombra. O que é produzido e cultivado em seu *quintal* é utilizado para o consumo da própria família ou vendido, para terceiros, como pude presenciar a venda de frutas e animais (porcos, galinhas). Assim como o pajé, outros moradores também fazem uso desta estratégia seja para uso ou mesmo comercialização.

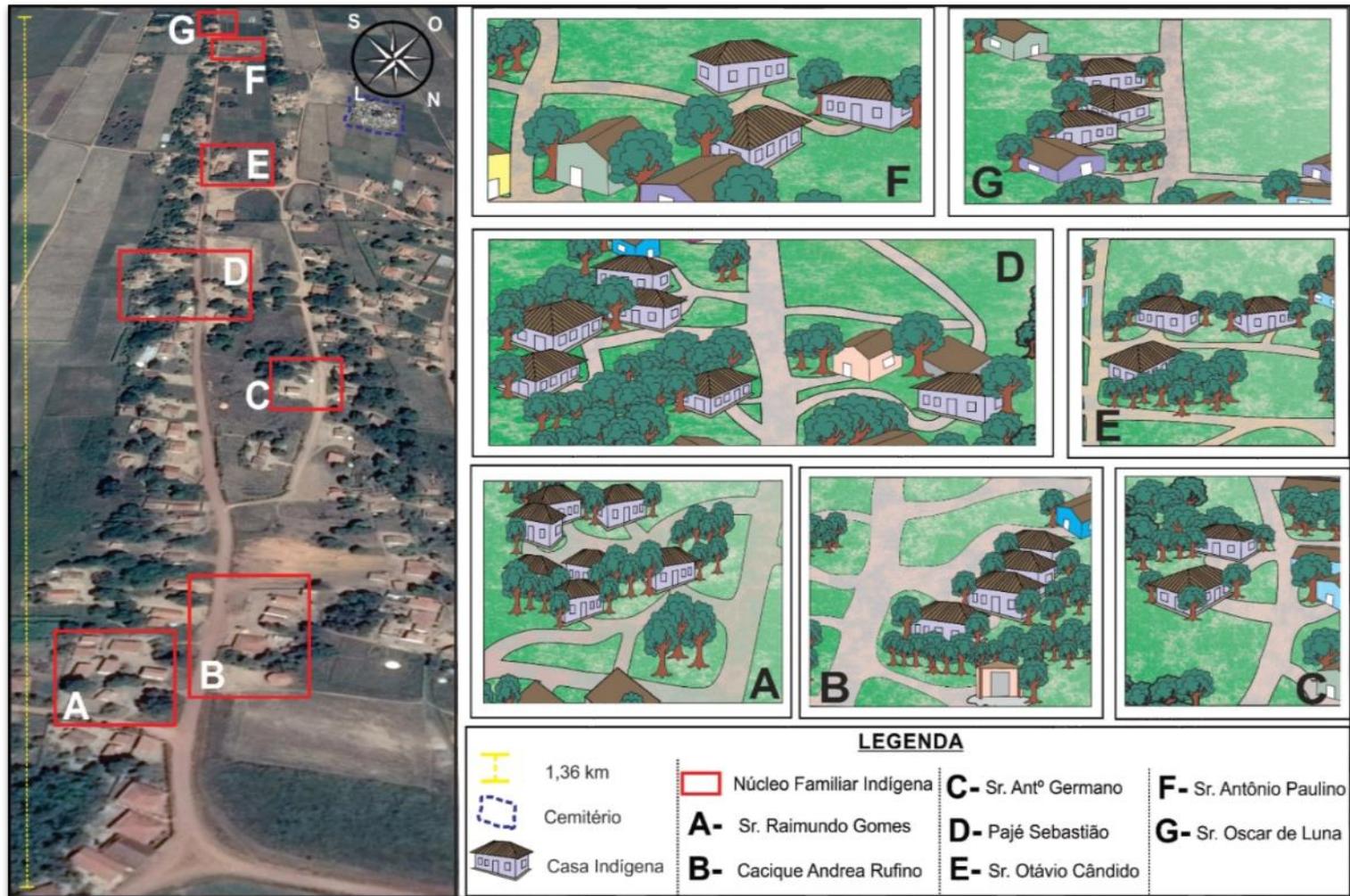
Algumas casas possuem uma espécie de área de serviço que fica localizada nos *quintais*, onde é lavado roupas e os utensílios domésticos. Para além desse uso doméstico, o *quintal* as vezes serve para uso social, como é caso da propriedade do pajé, que por ser um local bem arborizado, já foram concretizadas reuniões locais como a que presenciei ainda em 2012, com as lideranças, o pajé e a cacique para discutirem a respeito de questões internas; encontros tais como a realização da XVII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará em 2011; experiências, sejam elas de projetos ou não e conversas com os próprios indígenas ou visitantes.

Já com relação as escolhas residenciais, acontecem em detrimento das questões financeiras, das relações sociais existentes na localidade e a questão espacial, que tem se tornando um ponto muito importante. Isto porque os espaços para as novas construções estão bastantes limitados pois, a terra pertence a várias pessoas não indígenas.

Apesar disso, verifica-se que de certa maneira, as opções estão em volta dos grupos domésticos que foram se localizando espacialmente, na medida em que foi possível, perto da *família*. Desse modo, as casas estão distribuídas uma ao lado da outra sem nenhuma distinção de quem é indígena ou não. Essa diferenciação a priori, é feita apenas por ambos grupos que se conhecem, sendo comum ouvir dizer: *ai é indígena, ali é quilombola* ou *ai é do outro lado*, delimitando assim um pertencimento social e político.

Apesar desta configuração, ainda é possível identificar núcleos familiares residindo próximos uns aos outros (Fig. 18), seja indígena ou quilombola. Sobre este último grupo e sua identificação, será discutido no capítulo IV, quando for abordado os impactos das ações de posseiros, pois de certa maneira eles contribuíram para a ruptura de algumas relações entre os parentes após a criação da associação quilombola que conseqüentemente, dividiu a população.

Figura 18 - Localização e croqui de alguns agrupamentos familiares.



Fonte: Imagem de satélite do Google Earth; idealizado pela pesquisadora e elaborado por Robbyson M. Melo, 2017.

A imagem (Fig. 18), mostra apenas alguns dos agrupamentos familiares indígenas que existem e evidente, não contempla a todas as casas e parentes pertencentes a estas *famílias*. Outra questão a ser enfatizada é verifiquei que muitas pessoas pertencentes a essas famílias residem em outro estado, inclusive de outras regiões do país. Como por exemplo irmãos (as) da cacique Andrea, filhos (as) do Sr. Otávio e também do Sr. Oscar, bem como netas do pajé, entre outros parentes indígenas. Essas pessoas deixaram a aldeia em busca de emprego e alguns construíram família nesses locais.

Como já dito anteriormente, a figura 18 corresponde apenas um recorte, que tem como finalidade, mostrar a distribuição espacial, preferencialmente, na rua principal. O objetivo de destacar tais núcleos é evidenciar a proximidade existente que permite trocas cotidianas, sejam elas físicas ou não, além disso, também possibilita ver a lógica ocupacional que acontece, levando em consideração o parentesco e o espaço disponível para a construção, perto da parentela ou dos afins. Com base neles, foi possível fazer o seguinte quantitativo, mostrado na Tabela abaixo:

Tabela 4 - Grupos familiares da localizados na rua principal aldeia Gameleira.

<i>Grupo Familiar</i>	<i>Nº de casas</i>	<i>Nº de Grupos Domésticos</i>	<i>Nº de pessoas</i>
<i>Sr. Raimundo</i>	7	7	21
<i>Cacique Andrea</i>	4 ²⁰	2	7
<i>Sr. Antônio Germano</i>	2	3	10
<i>Pajé Sebastião</i>	5	5	20
<i>Sr. Otávio Cândido</i>	3	5	9
<i>Sr. Antônio Paulino</i>	4	4	13
<i>Sr. Oscar, de Luna</i>	3	3	14

Fonte: Dados obtidos em campo, 2016.

Os núcleos familiares aqui apresentados, são pais/filhos(as). Levando em consideração questões já mencionadas, com relação a construção das casas, geralmente, quando existe espaço, os filhos constroem ao lado da casa de seus pais. Como por exemplo o **grupo D** (ver figura 18) que é composto por parte da família do pajé Sebastião, tem-se na frente à casa do neto e atrás a de um filho e duas netas. A casa do neto por sinal, teve problema no período da

²⁰ Duas das casas que aparecem na imagem, pertencem a duas irmãs da cacique Andrea que moram no Rio de Janeiro. As casas atualmente encontram-se alugadas. Em uma delas, mora um indígena e sua família que trabalha como motorista no setor da Saúde. A outra, atualmente moram os funcionários da empresa responsável pela construção da escola indígena.

construção, uma vez que ela foi construída numa faixa de terra pertencente a um proprietário. Também é comum observar núcleo familiar onde os pais compartilham sua casa com os filhos já casados de maneira provisória enquanto constroem sua própria residência. Exemplo verificado no **grupo E**, pertencente ao Sr. Otávio, que tem um filho casado e mora na mesma casa, além de um neto que ele cria desde de pequeno. O **grupo C**, do Sr. Antônio Germano, também partilha a casa com filhos casados. Quanto à questão de a casa ser do lado da casa do pai do esposo/esposa, é possível verificar ambas situações, não tendo um lado definido. Para exemplificar, pode-se citar os casos da cacique Andrea e do Felipe (filhos de Sr. Otávio) que construíram suas casas ao lado da casa do seus pais.

Analisando os núcleos, verifica-se que eles vão se conformando numa família extensa, que espacialmente configuram os espaços de moradia. Por esse motivo, sempre tem a circulação de um *parente* entre os grupos domésticos, seja em visitas, horário das refeições, para um recado, etc, ou seja, esses, estão sempre em um circuito de visitação aos seus familiares. Logo, o que se pode dizer é que nesse processo, para além do campo social, o parentesco opera de modo político, seja pelas alianças parentais ou na configuração das residências, cujo critério também é de proximidade, cooperação.

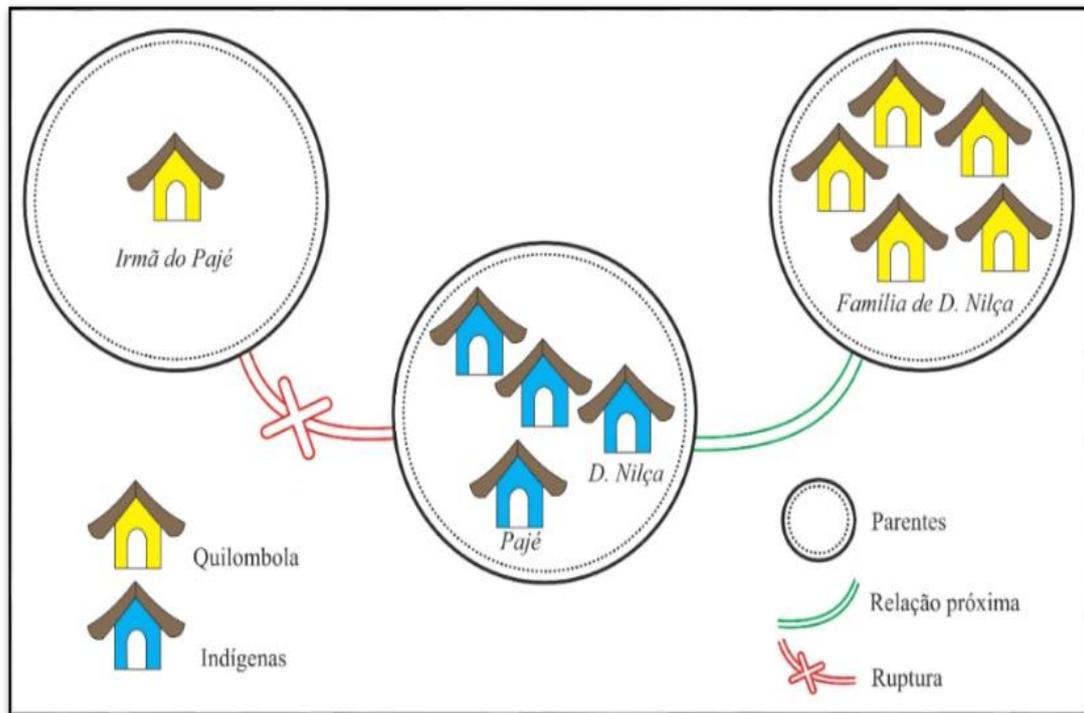
Outra reflexão que precisa ser feita a respeito destas relações, de um modo geral, é que elas têm cada vez mais se solidificado. Isto porque, estão voltadas para acolher não somente os que já estão no movimento indígena, mais principalmente aqueles que estão em processo de *reconhecimento* e tantos outros que ainda, se encontram em oposição, mas que os Tapuya Kariri acreditam, que logo iriam também se reconhecer enquanto indígena e, portanto, precisam estar preparados para acolhê-los, como já estão fazendo. Afinal, o fortalecimento interno é elemento essencial para assegurar a organização como um todo fortalecida.

Não tenho como afirmar que as redes de relações indígenas são mais densas do que as não indígenas. Entretanto, considero significativo ressaltar que cada vez mais, as pessoas têm deixado a associação quilombola para fazer parte da associação indígena. Embora não se saiba ainda as motivações dessa (re)conversão, vale observar que é consistente o autoconvencimento indígena e que é qualificado pela categoria chave *sangue*, que deve-se autoconvencer de sua “indianidade” e dar legitimidade dessa identificação. Assim, trata-se de um esforço de ampliar o autoconvencimento “*interno*” de incluir todos que possuem os predicados necessários para ser indígena.

Ainda pensando sobre o modo local de se relacionar, observa-se várias configurações, pois ao mesmo tempo que essas pessoas estão em lados opostos, também são *parentes*. Logo, apesar de ter relações conflituosas, também há uma porcentagem que mesmo sendo opositores,

convivem bem com a identificação de cada um. Se tomarmos como exemplo o núcleo familiar do pajé Sebastião, onde sua nora e suas filhas se identificam como indígena, mas a família dela (pais e irmãos/ãs) não se identifica, pois assumem a identificação quilombola, convivem em harmonia pelo menos com uma parte dos familiares. Por outro lado, o caso o pajé é bem pertinente, pois ele e sua irmã que é quilombola, se evitam (Fig. 19).

Figura 19 - Relações sociais e de parentesco entre indígenas e quilombolas.



Fonte: elaborado pela pesquisadora, 2017.

Essa divisão que repercute sobre os membros familiares é bem diversificada. Muitos deles, por estarem em outro grupo, e de certa forma opostos, evitam contato, ou são *intrigados*, *zangados*. Aliás, isso é bastante perceptível, por muitas vezes presenciei o transitar onde determinadas pessoas parentes passavam umas pelas outras e nem ao menos se cumprimentavam, ao questionar o motivo a resposta era que *são intrigados*. Essa intriga está relacionada justamente a essa identificação que cada um assumiu.

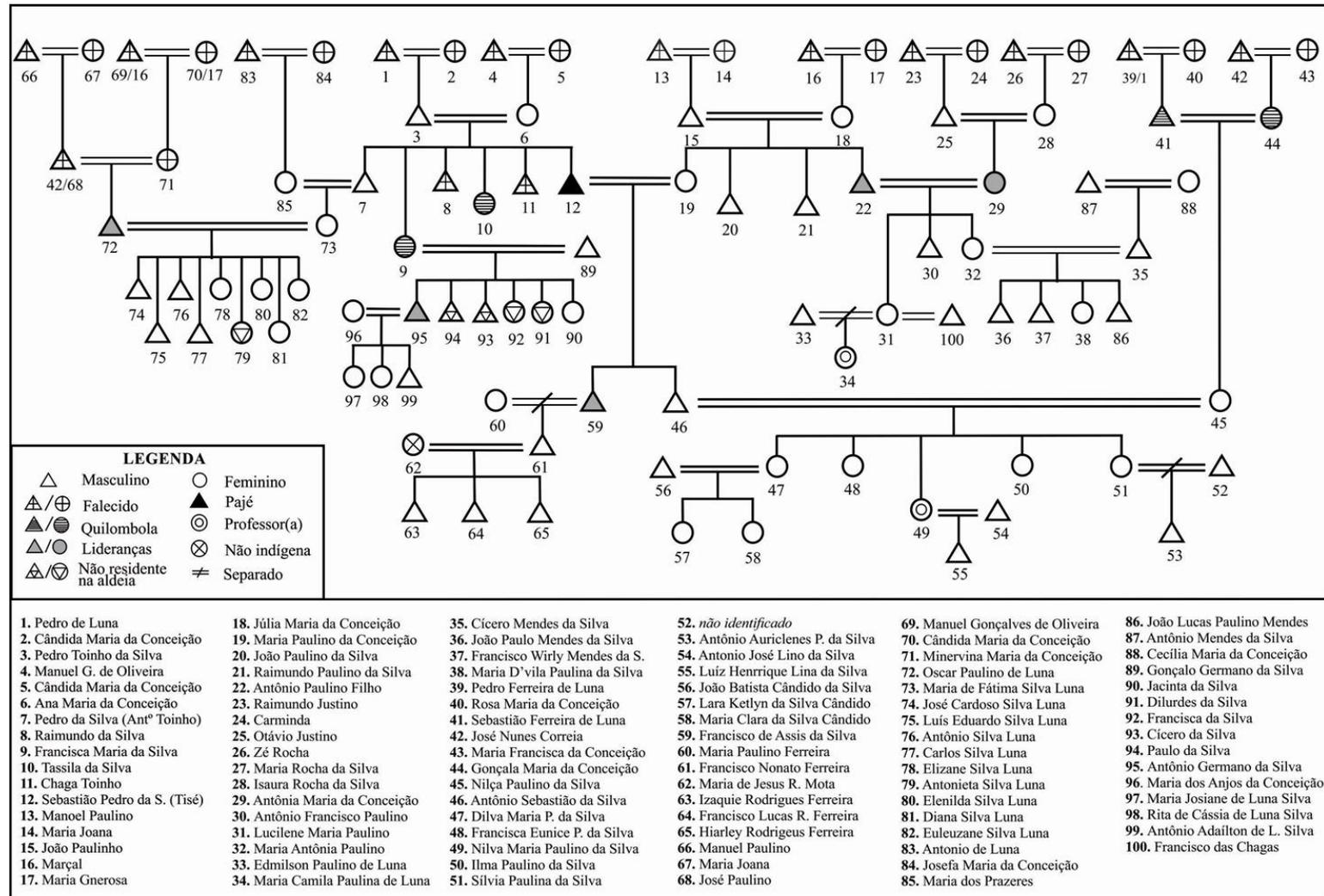
Sobre esse aspecto, exemplificando algumas dessas situações, em maio de 2016, pude perceber de maneira mais evidente e de modo mais incisivo essa conjuntura: na ocasião, o irmão do pajé veio a falecer, e com isso iniciou-se os diálogos sobre a presença ou não dos *parentes* no velório, uma vez que parte da *família* é quilombola, ou do *outro lado*. Como os parentes em questão estavam em lados opostos, entre uns havia comunicação, já com outros não acontecia. Após o sepultamento, as conversas versavam sobre quem do *outro lado*, tinha

deixado a raiva de lado e ido no velório. Revelando assim como disse o pajé: “*é uma família só, mas é tudo intrigado*”.

Dessa forma, a organização social Tapuya Kariri tem se constituído sobretudo pelos laços de parentesco. Os dados obtidos em campos acerca dos casamentos mostram que até algum tempo atrás estes, *só aconteciam entre si*, ou seja, na *família*, entre os *parentes*. Por este motivo é comum ouvir dizer que é *só uma família*. Esta, não se restringe somente aos indígenas, mas também aos parentes que assume a identidade política de quilombola.

Na tentativa de possibilitar uma melhor visibilidade, organizei minimamente uma genealogia a fim de perceber algumas dessas relações de parentesco (Fig. 20). Foi bastante difícil fazer esta parte da pesquisa, pois é uma das primeiras experiências de sistematizar e materializar esses dados. Por este motivo, considero que ficaram muitas lacunas que posteriormente, espero que sejam preenchidas e melhor discutidas por mim e por outros pesquisadores que venham a desenvolver trabalhos com os Tapuya Kariri.

Figura 20 - Genealogia Tapuya Kariri, com ênfase nas relações de parentesco de algumas das principais lideranças.



Fonte: elaborado pela pesquisadora, 2017.

Se observarmos a genealogia feita, identificam-se um conjunto de laços consanguíneos entre quase todos, ainda que alguns, tenham ido por outra via de identificação ou tenham contraído alianças através dos casamentos. Esse elemento, o *sangue* é bastante enfatizado e usado como argumento pelos indígenas para não aceitarem que seus *parentes* assumam outra identidade que não seja indígena também é utilizado para dizer quem é índio. Esse fator também foi verificado por Silva (2013, p. 96) em Poranga, onde o “sangue” surge ao lado da “história indígena” como marcador da “herança indígena”.

Voltando a discussão dos casamentos, observa-se que, anteriormente acontecia dentro da *mesma família*. Hoje, ainda acontece, entretanto também há casos de índios com não índios. Esse envolvimento com outras pessoas é visto para algumas lideranças, como um problema, pois atrapalha a continuidade do *sangue*. Estas são vistas como alguém de fora, um companheiro (a) de parente (a), mas não como indígenas, já que não possuem o critério que para os Tapuya Kariri é essencial, o *sangue*. Sobre essa relação substancializada, o vice-cacique ressalta:

Antigamente, como já deve ter visto seu Cícero dizer, a Carnaúba era vista como a comunidade mais ruim. Porque era uma família só e se mexesse com um estava mexendo com a comunidade inteira, porque era sangue do mesmo sangue. Hoje não, porque já está misturado, então se acontece alguma coisa, só vai a família, ninguém que é de fora vai tomar as dores não, porque não é sangue do mesmo umbigo (Vice-cacique Neguim, maio de 2016).

Diante do que foi relato por Neguim e pelo que pude ver em campo, o conceito de *parente* para os Tapuya Kariri, está ligado a uma origem comum, partilhando, portanto, uma mesma substância, que confere a identidade que advém dos mesmos ancestrais. Não importa, pois, para eles, se este indivíduo está perto ou não, vale o reconhecimento que ele tem dessa *mesma origem*. Assim, os laços de parentesco que ligam os Tapuya Kariri são responsáveis pelo que eles consideram ser uma *única família*. Portanto, casar com *outro* é pôr em risco essa unidade sanguínea acabando com a pureza do *sangu*. Este por sua vez é referenciado como não indígenas ou ainda, pessoas “lá de fora”, que não nasceram e nem tem parentesco na aldeia.

Para os Tapuya Kariri, essa pureza é responsável por manter o grupo unido e com os mesmos propósitos. Quando ocorre casamentos com pessoas de grupos diferentes, que não seja indígena como tem acontecido, acaba *misturando* tudo ou parcialmente, mas do ponto de vista coletivo é misto. Logo, o termo *misturado*, pressupõe que os casamentos *fora da família*, tem levando a uma *mistura do sangue*. Esta, é apontada também como responsável pelos conflitos

existentes na aldeia. Diferente do que Barreto Filho (2004) encontrou com os Tapeba, onde esta mistura era vista tanto para indicar o “casar na família”, como o “casar com gente de fora”, aqui no caso dos Tapuya Kariri, este entendimento só acontece em um sentido, as uniões com não indígenas. Logo, *ser de dentro*” ou *ser parente*, se dá pelo viés da consanguinidade, enquanto os *de fora*, foram introduzidos pelo casamento com um *de dentro* e por isso vai dificultando o “destrinchar da família” ou *saber a origem*.

Prontamente, essa diferenciação entre “nós” e “eles” resulta na a construção da fronteira ressaltando a identidade (BARTH, 1998). Para o autor, as fronteiras, ajuda a compreender as dinâmicas do grupo, dependendo do interesse ou a partir de seu contexto. Essa constatação foi feita em uma reunião em que uma indígena que é casada com um proprietário, reivindicou seu parentesco e nisso foi marcado um encontro com as lideranças, para que elas, mostrassem de onde vinha identidade indígena dela, atestando assim seu pertencimento Tapuya, através do *sangue*. Aqui verificou-se o um quadro de “regime de índio” que propôs Carvalho (2001, p. 4) “o primeiro passo para assegurar o "reconhecimento" é recorrer a uma liderança tradicional que ratifique a identidade reivindicada”. Como no caso dos Tapeba que é lembrado pela autora, que seriam os descendentes de Zé Zabel Perna-de-Pau, que no caso dos Tapuya, a ligação é feita a família do pajé Sebastião.

Assim, as lideranças acionam suas memórias e traçam genealogias ligadas a seus *antepassados, tronco velhos*, contando a história do povo, conferindo ou não a identidade indígena reivindicada. Logo, é nesses momentos de discussões, que fica explicito os critérios de pertencimento para incluir e excluir, como aqui foi descrito. Nessas conjunturas, a tradição oral é muito importante para mostrar os vínculos, exemplo demonstrado por Reesink (2011, p. 132), quando cita a tradição oral entre dos Kiriri e Kaimbé de Massacará, na Bahia, demonstrando que foi essencial para associar os vínculos históricos de pertencimento ao território do aldeamento. Nisto, percebe-se que tanto a tradição oral dessas lideranças tradicionais quanto os momentos de discussão, são importantes para perceber como constroem e acionam a manutenção dessas fronteiras, que representam jogos de interesses que são acionados no momento oportuno na interação social com os grupos (BARTH, 1998). Dentro desse contexto de ser Tapuya Kariri está o toré, que é visto como um fortalecer da luta indígena, uma vez que possibilita um contato com seus *antepassados*.

4.5 O TORÉ COMO FORTALECEDOR DA LUTA INDÍGENA

Reesink (2000, p. 260) diz que “o toré é uma dança, ou mais amplamente uma prática difundida entre os índios no Nordeste”. Destaca, portanto, o toré enquanto “sinal diacrítico de indianidade” nos casos de emergência para os povos indígenas nordestinos, o que ocasionou a difusão do ritual pelo Nordeste, já que os grupos tinham que apreender a realizar o Toré para serem reconhecidos. Não muito diferentes dos demais povos, os Tapuya Kariri também passaram por esse aprendizado na medida em que se autoidentificavam e lutavam contra os posseiros. As viagens e troca de experiência com outros povos indígenas em diferentes situações, foram, de grande importância para a prática do Toré dentro da aldeia.

O Toré só começa a ser realizado, ou melhor, retomado, após o envolvimento dos indígenas a nível estadual, participando dos encontros com outros povos, pois segundo eles, “*nem os mais velhos lembravam mais como se dançavam o Toré*”, então, dançavam da maneira que aprenderam com outros povos, e, portanto, de forma *errada* como afirmou a *Tapuya*” em um ritual realizado na aldeia Pedreira dos Encantados, povo Pitaguary de Monguba, em Pacatuba, no Ceará, núcleo do pajé Barbosa. De acordo com os relatos de Andrea: “*a Tapuya velha baixou e explicou como os antepassados dançavam o Toré*”. Acentua-se que o ritual realizado na aldeia do povo Pitaguary, possibilitou conhecer não somente sobre o Toré dos antepassados Tapuya, mas sobre a história do povo de forma geral

Essa descrição da encantada, marca de certa forma, uma maneira de distinguir o toré Tapuya. Essa busca ritual é semelhante ao que foi encontrado junto aos Kiriri. Nascimento (2005, p.40) ao relatar que as lideranças Kiriri buscaram uma renovação junto ao Tuxá “foram levados por uma série de motivações que poderíamos caracterizar como étnico-políticas, mas o fizeram no interior de um quadro preexistente de referência religiosa”. Refletindo sobre o que levou a troca do ritual, o autor conclui que não foi apenas, uma decisão política de suas lideranças, mas um “projeto sócio-cultural entre a decisão das lideranças e a adoção pela população”.

De acordo com os interlocutores, o toré foi ensinada pela *mãe Tapuya*. Para os Tapuya Kariri, a *Tapuya* é a índia mãe de todos, sendo ela responsável por grande parte dos ensinamentos, conselhos e decisões que são tomados na aldeia, orientando os caminhos a serem percorridos. No caso dos Tapuya Kariri o Toré²¹ consiste em dançar e cantar, com puxadores,

²¹ Essa descrição é de sua execução após a ritual realizado na aldeia dos Pitaguary, quando aprendem como realizar o ritual “certo” de acordo com o ensinamento recebido da Tapuya, em meados do ano de 2014.

peessoas que iniciam o toré e as músicas que são cantadas, utilizando o tambor, pajé e lideranças ao centro, enquanto os demais formam círculos.

De início, rezam um “*Pai Nosso*”, fazem uma música de iniciação ao som das maracás que portam nas mãos. Terminada a oração é tocada músicas em ritmo mais acelerado, acompanhado do som do tambor e seguem uma dança em um movimento de “*abrir e fechar o círculo*”, “*pra diante e pra trás*”, Ainda sobre os ensinamentos da Tapuya, os antepassados dançavam conforme os “*buracos*”, *faziam vários círculos e seguiam pra diante e pra trás*”. Quanto a entonação, referindo-se as músicas que são cantadas, deve ser feita três vezes. Estas, por sua vez, fazem parte de um repertório comum entre os índios do Nordeste, mas atualmente, duas músicas feitas pelo índio Luiz Marcos e que trazem essa experiência vivenciadas na luta, foram incorporadas ao Toré Tapuya Kariri.

De certa forma, a retomada do Toré, tem sido verificada diante a regularidade de sua prática no espaço escolar, como forma de *resgate*²² e afirmação étnica junto aos alunos, que *dançam* diariamente. Nesse sentido, apresenta-se como foi percebido do Clarice Novais da Mota (2005, p. 177) entre os Xocó de Sergipe, que, “o toré se apresenta, portanto, como mobilizador dos sentimentos de nativo e catalisador das ideias de retomada da identidade”. Este é um lugar onde ele acontece de maneira mais visível. No mais acontece nas reuniões e encontros, contudo não tem estabelecido um momento específico em que toda a comunidade participe.

Diante do que foi dito, aqui observa o que assinalou Reesink (2000, p. 370) “em vários casos, um ritual indígena se introduziu no processo de reconhecimento, ou se fortaleceu durante o mesmo”. Nisto, o Toré foi se consolidando na medida em que internamente os Tapuya Kariri iam se fortalecendo enquanto movimento indígena. Contudo, não há como apontar um único significado, pois conforme foi verificado, para alguns indígenas, o Toré aparece como ritual, para outros, “brincadeira” ou ainda como “dança”, mas sem perder de vista o caráter religioso, ou seja, a ligação com os *encantados* seja quando realizado na aldeia ou em eventos públicos,

“[...] Desta forma, a seriedade deste brinquedo, já se insinua na sua força mobilizadora de sentimentos e noções indenitárias. Todavia, essa tradição é ainda de natureza sagrada, pois se remete não apenas a um sistema cosmológico dividido pelo grupo, como é, em si, um rito, ou, o rito através do qual sua experiência primeira com o sagrado se consolida” (GRÜNEWALD, 2004, p. 13).

²² Essa palavra que é bastante utilizada pelos Tapuya Kariri é no sentido de recuperar, uma vez que sua prática, ficou muito tempo sem ser realizada, logo, sua realização diária é uma forma de manter a “cultura viva”

Sobre o toré, os ressaltam o seguinte:

“Quando a gente inicia o ritual, a gente recebe energias boas dos encantados das matas, do mar. Pra nós índios, o ritual é tudo. Temos o ritual como uma espiritualidade, o ritual é algo sagrado e que fortalece tanto o corpo quanto o espírito” (Vice-cacique Neguim, maio de 2016).

“É a brincadeira dos antigo, eles faziam *né?* Agora, nós é quem faz” (Pajé Sebastião, maio de 2016).

“Antigamente nós não fazíamos não, a gente não tinha bem lembrança *né?* Aí depois a gente começou” (Sr. Otávio, maio de 2016).

“O toré nos dá muita força” (Francisca Maria, outubro de 2016).

Perante o exposto, nota-se que independente de como o Toré se apresenta, para os Tapuya Kariri, ele é visto como fortalecedor da luta, uma vez que esse possibilita um contato com seus *antepassados*. Nesse processo de *resgate* dos costumes, principalmente relacionado ao Toré, o modo de dançar foi primeiramente assimilado de forma mais geral, com o passar do tempo foi adquirindo características próprias, de modo a ser realizado como seus “*antepassados dançavam*”. Nisso, verifica-se que cada etnia tem sua própria maneira de praticar seu rito, como sugestiona Guilherme Valle (2005, p. 26) “[...] deve-se ter em mente as particularidades históricas de cada toré de cada grupo”.

Percebendo as especificidades que estão relacionadas ao modo ritual de cada povo indígena, também não podemos esquecer que cada um constitui sua própria forma de relacionar e socializar com os outros indivíduos. É nessa perspectiva que será apresentado a seguir, como acontecem as interações sociais nos espaços da aldeia.

4.6 ESPAÇOS DE INTERAÇÕES SOCIAIS

Um dos espaços de sociabilidade coletiva é o campo de futebol (Fig. 21) que representa um entretenimento na semana, através dos treinos realizados no fim da tarde quando já estão livres do trabalho e aos finais de semana quando acontecem as partidas de campeonatos dentro da aldeia. Os indígenas têm um time masculino que é organizado pelo Sr. Zé Bananeira como é conhecido. Já o feminino, foi criado recentemente no ano de 2016, por iniciativa das próprias mulheres e treinam em um espaço menor, situado ao lado da escola e que é utilizado pelos

alunos no horário do intervalo da aula. Assim como o masculino, a faixa etária é diversificada. Um aspecto importante é que os times carregam uma marca de identificação coletiva, pois ao passo que se representam como “indígenas”, também estão criando um espaço social que reifica o grupo e ainda intensifica o sentimento de pertencimento do ser Tapuya Kariri perante aos outros e a si.

Figura 21- Em A, o time indígena masculino; em B, o time indígena feminino praticando futebol no campo feito na área retomada.



Fonte: arquivo da pesquisadora, setembro de 2016.

Nessas situações, é bem perceptível nos dias de jogo, o transitar das pessoas sejam moradores locais ou da vizinhança, que se deslocam para o campo a pé, de bicicletas, de moto ou carro. Compartilham o mesmo espaço, seja para jogar, assistir às partidas ou ainda para realizar vendas de dindinho, sorvetes e demais lanches. Uma ressalva é que a concentração de gente, não ocorre somente pelo futebol. Considero um espaço em que acontece a sociabilidade geral, pois além dos jogadores e dos moradores locais, outros habitantes das redondezas afastados aproveitam para visitar os parentes.

Ainda existe outros espaços de sociabilidade que reúnem um quantitativo de gente principalmente aos fins de semana, como por exemplo, pequenos mercantis e outros estabelecimentos como lanchonetes, bares e principalmente a escola. Esta última é para além de professores, alunos e funcionários, afinal, é um local que abraça a população em geral.

É bastante comum a visita ao espaço escolar de um quantitativo de pessoas em vários horários, além das lideranças que sempre estão presente conversando com os professores e com a cacique Andrea. Por vezes, de lá seguem para a casa do pajé Sebastião, ponto de encontro para conversas sentados no alpendre de sua casa (quando o sol está muito quente) ou no cantinho do *terreiro*. Ali, é possível acompanhar o transitar de pessoas e todo movimento da comunidade (Fig. 22). Aliás o reconhecimento de quem circula, de quem fala, de quem faz

barulho, de quem está doente, dos acontecimentos ocorridos na aldeia, entre outros, faz parte da rotina dos indígenas.

Figura 22 - Roda de conversa na casa do pajé Sebastião.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, outubro de 2016.

As imagens acima, refletem o dia a dia da aldeia. A casa do pajé Sebastião está sempre assim, com visitas, sejam elas os próprios indígenas locais, de outras aldeias ou ainda pessoas e pesquisadores que vão conhecer a localidade. Logo se forma uma roda de conversa onde as falas giram entorno do presente e do passado, nos “*tempos antigo*”.

Outro ponto que chama atenção e que merece uma reflexão é o uso da tecnologia que adentrou as aldeias e apesar das inúmeras críticas feitas pelos não indígenas, por considerarem que isso não é “coisa de índio”, o acesso a esses meios de comunicação tecnológica, seja ela via telefone móvel, ou acesso à internet, ambos bem presente na Aldeia Gameleira, possibilitou aos indígenas alargarem suas redes e também se tornou uma ferramenta na mobilização e divulgação de suas lutas, conhecimentos e problemas enfrentados não somente por si, mas pelos diferentes povos.

Através desses recursos, várias reuniões, encontros e mobilizações locais, regionais ou nacionais, são comunicadas e socializadas via internet, bem como visitas à aldeia de grupos escolares, universitário, entre outros. Além disso, aproxima também os Tapuya Kariri que se encontram ausentes da aldeia momentaneamente ou por tempos prolongados, constituindo um meio de comunicação entre os parentes que estão fora, como tantas vezes presenciei ligações recebidas, informação sobre encontros, reuniões que chegavam via internet.

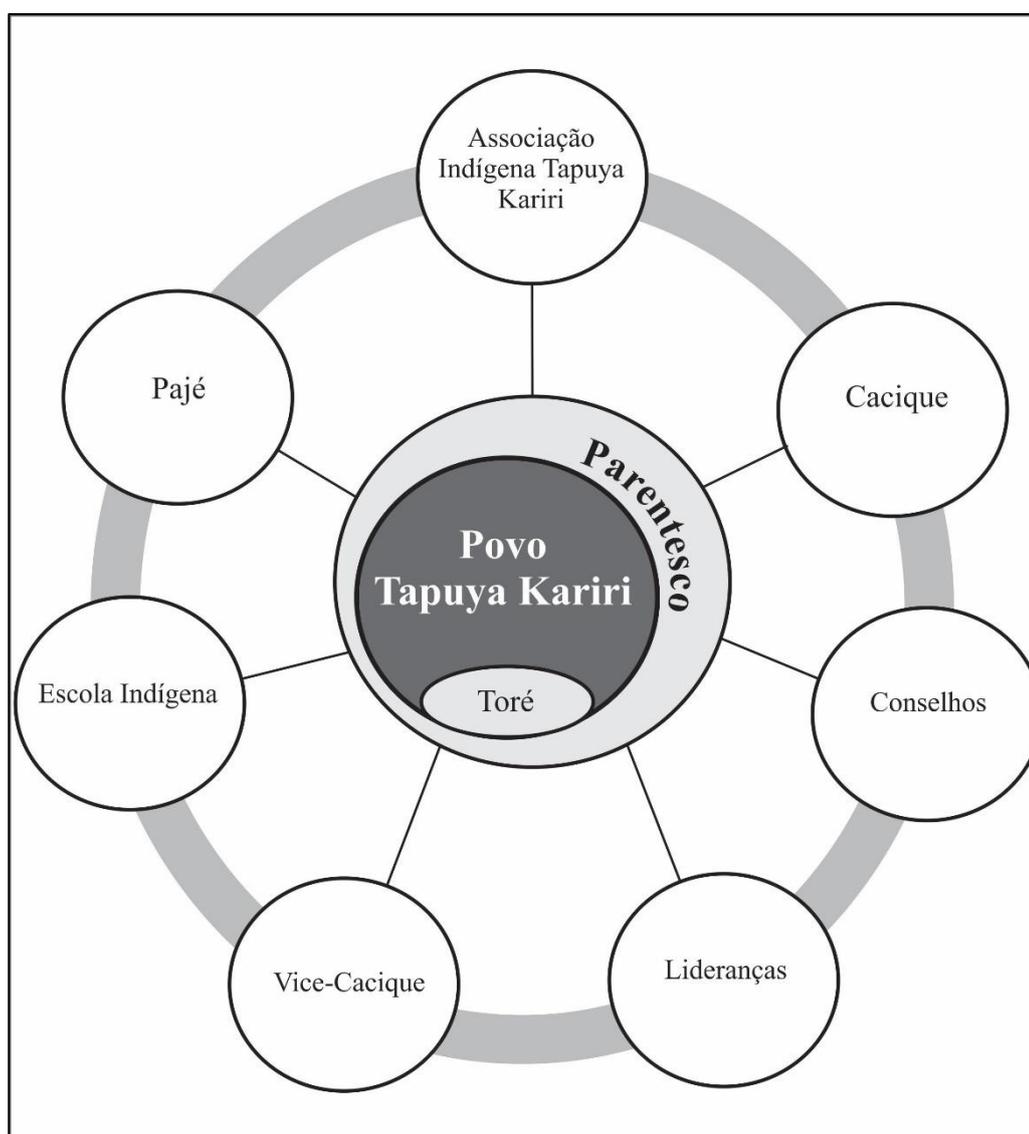
Nesse sentido, o uso da tecnologia em nada acarreta prejuízo aos Tapuya Kariri, ao contrário, possibilita uma maior circulação de informação não somente entre eles, mas com o movimento indígena em geral. Essa visibilidade que os aparatos tecnológicos modernos permitem, são vistos por eles como um suporte responsável para fazer circular informações sobre si e com isso tem levando inúmeras pessoas a irem conhecer seus modos de vida. Isso é bem evidenciado quando o pajé Sebastião fala sobre tirar foto:

Se eu me incomodo de tirar foto? Me incomodo não, pode tirar foto. Todo mundo que chega aqui e quer tirar foto minha eu deixo. Pode '*levarem e botarem*' no computador, nesse negócio de internet, acho ruim não... Acho é bom. Quanto mais foto, mas o povo conhece a gente e vem aqui saber como é. Tem foto minha em toda parte que você imaginar. Esse negócio de computador é ligeiro (refere-se à internet), em toda parte que você tiver você ver e é por isso que já veio foi muita gente aqui, por causa disso daí (internet). Porque vê as fotos aí vem saber como é (pajé Sebastião, setembro de 2016).

O pajé compreende que o acesso à internet, bem como a tecnologia, facilita a comunicação numa proporção para além aldeia. Logo, isso traz conhecimento sobre a história que eles, Tapuya Kariri, vem contanto ao longo dos anos e possibilitado que outras pessoas conheçam e promovam também a circulação dessa informação, trazendo assim, mais visibilidade para o povo.

Todos esses mecanismos, tem possibilitado uma melhor organização política dos Tapuya Kariri, direcionada para a busca da efetivação dos direitos indígenas relacionados a saúde, educação, território, entre outros. Entretanto, é válido dizer, que essa organização, busca a participação de todo povo em torno de um propósito comum, a demarcação da terra. Além disso, verifica-se que a organização política não está desvinculada do social, que se configura, sobretudo, pelo parentesco. Com isso, a organização Tapuya Kariri está relacionada num conjunto de relações que podem ser representados pela Figura 23.

Figura 23 - Fluxograma da organização sócio-política dos Tapuya Kariri.



Fonte: elaborado pela autora, setembro de 2016.

5 TERRITORIALIDADE, RELAÇÕES E IDENTIDADES EM CONFLITOS

Esse capítulo busca refletir sobre o processo de territorialização, que tem gerando ao longo dos anos uma série de conflitos. Serão descritos e analisados alguns mecanismos de expropriação territorial operados contra os indígenas, bem como outras formas de violência de que estes foram vítimas e, de certo modo, continuam sendo. Nesse sentido, constituirão aqui, narrativas recorrentes acerca dos *posseiros* que passaram a circular intensamente na localidade desde que tiveram início os processos de apropriação e que, conseqüentemente impactaram os modos de vida indígena que aqui serão descritos.

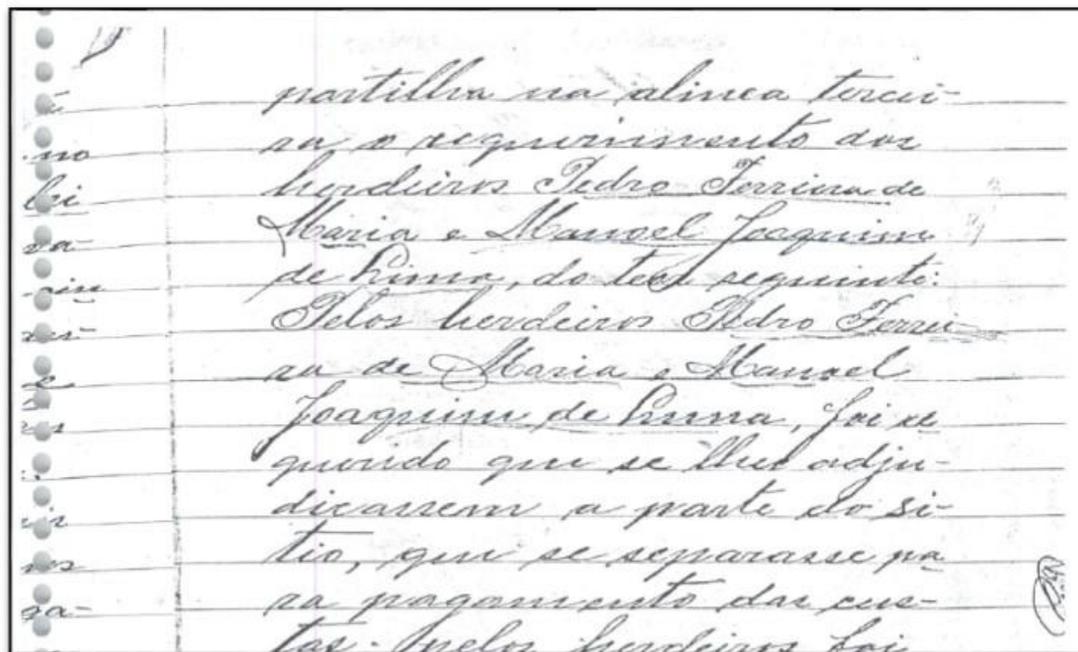
5.1 O REGISTRO DE TERRA: “NÓS TEM O DOCUMENTO ORIGINAL”

O *documento* da terra é um dos elementos que aparece nas narrativas e que legitima não somente o discurso, mas a pertença territorial. De acordo com o fâcículo da Nova Cartografia Social dos Povos do Nordeste-Tapuya Kariri (2012, p.2) as terras dos Tapuya Kariri foram lavradas em documento existente no Cartório de Viçosa do Ceará em 13 de novembro de 1888.

A justificativa de direito ao território além de outras razões já mencionadas e que serviu de base para o trabalho iniciado pelo Sr. Chico, ocorre também por conter no nome Sítio Gameleira. Uma questão importante de ser ressaltada aqui, diz respeito aos nomes das pessoas que constam no referido documento que são tidas como herdeiros e que tem parentesco na aldeia, inclusive de acordo com o pajé, seriam seus avós: Pedro Ferreira de Maria e Manuel Gonçalves de Luna, como podemos ver na Figura 24 que é apenas um recorte que utilizei para destacar esses titulares que são referenciados.

Gostaria de enfatizar que sobre esta questão informada pelo pajé acerca desses avós que constam no documento, eu não tenho como fazer uma discussão aprofundada porque me faltam dados para isso. Aliás, essa questão que remonta aos antepassados sempre foi um desafio para mim na pesquisa. Acredito que o tempo para entender e de certa forma recuperar essa memória, teria que ser maior, o que não foi possível na pesquisa. Contudo achei significativo citar, afinal é sempre um discurso acionado por eles, para legitimar através do parentesco, a posse territorial.

Figura 24 - Documento de terras que se encontra de posse dos Tapuya Kariri com nome dos bisavôs do pajé Sebastião.



Fonte: Dossiê sobre o Tapuya Kariri, disponibilizado pelo Fórum de São Benedito-CE, setembro de 2016.

Esse documento, permaneceu nas mãos da família do Sr. Chico Pai Zé durante anos, que por sua vez utilizava para lembrar aos seus parentes que a terra que os “poderosos” estavam se apropriando, “sempre foi de índio, que eles nem vendesse e nem comprasse”. Sobre isso o Sr. Cícero Nascimento faz um relato:

Eles estavam com esses documentos no fundo da mala, né? Eu morava na Teresina, aí vim dá um passeio no Inhuçu que meu pai e minha mãe era vivo e moravam lá e já estava com dois anos que eu não tinha resposta (refere-se a notícias dos familiares). Aí quando eu cheguei, minha mãe me convidou pra vir aqui na Carnaúba na casa do meu tio Raimundo. Aí ele me chamou pra morar aqui, que eu tinha direito. Aí eu disse: “tio, eu só vou saber certeza quando eu for na justiça”. Aí ele disse que eu podia levar o documento. Eu disse que não, que ele é quem estava com o documento, ele ficasse, eu ia só saber. Aí eu fui, participei o promotor. E ele fez uma intimação para meu tio Raimundo. De lá mesmo eu disse a ele. Quando chegou o chamado, parece que dois dias depois, nós fomos. Ele olhou e disse que não sabia que aqui tinha um documento tão importante. Aí ele mandou nós guardar. Aí quando cuidamos que não, chegou o povo da FUNAI (Cícero Nascimento, Setembro de 2016).

Enquanto o documento permaneceu guardado sem seu devido uso em prol da posse da terra pelo os índios, os posseiros seguiam usurpando as terras, comprando e vendendo como se fossem deles.

Aí os brancos ‘*tumaro*’ tudo, ‘*tumaro*’ aqui... A terra aqui foi deixada pelos mais ‘*vei*’ em documento original. Primeiro documento daqui, nós tem. Aí o pessoal não quer entregar mais entregam (se referindo a entregar as terras que estão nas maos de não-índio). Fizeram um documento novo, mais aonde o ‘*vei*’ vai (documento), ‘*derruba*’ o novo (documento feito pelos posseiros), onde esse ‘*vei*’ entra, ‘*derruba*’ o novo. Aí eles tem que entregar” (Pajé Sebastião, maio de 2016).

O relato acima citando a existencia de um novo documento, refere-se a um outro, feito por um dos posseiros que já foi mencionado anteriormente e de acordo com os indígenas, o documento feito pelo possiero foi utilizado na compra e venda das terras. Para tal, o documento “*velho*” ou “*original*” permanece guardado em posse dos Tapuya Kariri, que deacordo com os relatos, inclusive foi objeto de tentativa de roubo, por uma pessoa bem próximo, para ser entregue na época ao posseiro para quem ele trabalhava, a fim de criarem um documento da terra em seu nome:

Esse documneto ficava com a sogra do meu tio, o Raimundo Pai Zé. Antes dela morrer, entregou a ele. Mas antes, quando estava no poder dela, um Pedro Terto que era ‘*puxa saco*’ do Antônio Isaias, tentou roubar o documento e aí, ainda tentou tirou uns pedaço (Cícero Nascimento, setembro de 2016).

A ação resultou no extravio de uma pequena parte do documento, sem comprometer o conteúdo. A parte perdida do (*pedaço*) de papel teria sido entregue para o posseiro, que utilizou para elaborar um novo documento lavrado em cartório, conseguindo assim, a posse registrada das propriedades. Por essa razão é apontados pelos Tapuya Kariri, como registros *sem validade*. Contudo, ele seguiu como proprietário e depois dele, tantos outros como veremos.

5.1.1 “O primeiro a se se apossar foi o Antônio Isaias, depois dele veio os outros”

As narrativas dos Tapuya Kariri acerca do registro da posse de terra contituiem um componente importante e que tem como personagem Antonio Isaias de Maria. Este aparece vinculado à tentativa de furto do documento, mas também é central para o entendimento de como ocorreu a perda do território tradicional. Antonio Isaias é citado pelos indígenas como

o primeiro posseiro que teria se apropriado indevidamente do território, “*um homem muito rico por nome Antônio Isaias*”. É ele o *poderoso*, cuja imagem circula entre os indígenas como o iniciador do domínio do local era sob uma grande quantidade de terras. Sobre ele, o Sr. Cícero diz o seguinte:

Ele tinha um alambique na terra dele e aí ele achou pouco, ‘*acituou*’ a nossa aqui. Como você sabe, era no tempo do ditador mesmo, aí ele era da política de São Benedito. Aí ele ‘*acituou*’ como eu disse o terreno, e foi de acordo com a Zuleide que era dona do Cartório. Aí fez documento falso e saiu distribuindo por aí (Cícero Nascimento, setembro de 2016).

A fala acima só reforça o que é partilhado pelos outros indígenas acerca da perda territorial, ou seja, evidenciando o poder que este homem exercia sobre a população. Não há relatos sobre reações indígenas frente as investidas que ele fez no território. Como era uma pessoa rica, acredito que os indígenas sentiram-se intimidados naquele período. Aqui o território é entendido na perspectiva de Claudi Raffestin (1993, p.02) “um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder”. Também como sugere Oliveira (2010, p. 74) “o território é assim produto de luta de classes travada pela sociedade no processo de produção de sua existência”.

Dentro desse contexto, é que de acordo com os Tapuya Kariri foi o “*velho Antônio Isaias*” quem usurpou uma faixa grande da terra e depois dele, outros acabaram ingressando nesse mesmo processo de apropriação até chegar na atual situação, totalmente cercada. Não foi possível estabelecer uma cronologia de todo esse processo de apropriação de terra pelos posseiros, nem tão pouco saber mais detalhes acerca de Antônio Isaias, de modo a evidenciar melhor como ele se insere no território como patrão. Entretanto, considerando o que me foi relatado, uma hipótese é que isso aconteceu, mediante o quantitativo de terras que esse senhor passou a possuir, de modo que os indígenas ficaram a depender dessa terra que agora estaria sob seu domínio. Logo, ele foi se constituindo como “dono”, enquanto os indígenas precisavam de sua permissão pra trabalhar nas terras.

Sobre as *cercas* (Fig. 25) que dividem o território, o Sr. Otávio Cândido, uma das lideranças Tapuya Kariri, relata que aumento delas, ocorreu depois da venda para outros posseiros, pois de acordo com ele, enquanto estava apenas nas mãos de “*velho Antônio Isaias*”, as cercas eram em número bem menor. Esse crescente aumento só ocorreu após sua morte e posterior a venda de terceiros, que passaram cada um a delimitar o pedaço adquirido, cercando

de arames, de modo a limitar e evitando assim, que outras pessoas incluindo os indígenas, entrassem em “*sua terra*”.

Figura 25 - Cercas de vários locais da Aldeia que limitam a passagem e marcam posse de terra dos posseiros.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, 2016.

Como é possível ver pelas imagens acima, as cercas estão por todo o território delimitando propriedades particulares e em sua maioria, cercando grandes porções de plantações, seja de batata, hortaliças, milho entre outros. Tanto para os posseiros quanto para os índios, as cercas possuem um significado muito forte: demarcam, limitam e materializam a posse, como pode ser percebido na frase “*Documento de terra é cerca*” e que permanece na memória Sr. Otávio, ao se referir à fala que um determinado proprietário teria dito. Aqui cabe questionar o sentido das cercas. Quais os impactos causados por suas construções? Como se sente o povo Tapuya Kariri ao ver seu território todo *partido, despedaçado, dividido*? Não há como negar que elas servem para o proteger as “*propriedades privadas*” dos posseiros que estão de posse do território indígena.

No que se refere a posse da terra pelos posseiros ainda é uma questão a ser entendida. O que foi relatado pelos indígenas é que a “*compra e venda*” de terra aconteceu exclusivamente entre posseiro.

A compra de terra foi só de uma família para outra. Aí eles ‘*tumaro*’ de conta de tudo. Isso era um funano de tal Antônio Isaías, foi quem

tomou de conta disso aqui como se diz: “*por nada*”. Logo ninguém podia com ele mesmo, que era pesado mesmo, o bicho era o mais rico mesmo. Quando ele morreu, ficou pra família. Eles ‘*foi*’ que saíram vendendo e transferindo pra esse pessoal (Otavio, liderança, maio de 2016).

Pela narrativa acima e por outras que ouvi, Antônio Isaías de Maria que tinha grande parte de terra, deixou-a para sua família, que se tornaram os responsáveis pela venda, ou “*revenda*” das terras. Como diz o pajé Sebastião “*em vez de nós ficarmos com as terras que era nossa, quem ficou foi a família dele*” e em nenhum momento o Sr. Antônio Isaías é citado por tal ação, pelo contrário, é sempre ressaltado que ele se apossou da terra, mas nunca vendeu. Ainda sobre as *cercas*, o Sr. Oscar resalta que a primeira a ser erguida por esse posseiro começava no rio, passava atrás do quintal do pajé e se estendia por longa parte. Entretanto, resalta que era apenas uma “*tira de cerca*”, uma espécie de divisão e não um “*cercado*” com é hoje, permanecendo erguida por um bom tempo até se desgastar totalmente e ser reerguida por outras pessoas da família.

Com o passar do tempo, na medida de que o processo de venda para outros avançava, novas demarcações eram feitas, limitando e reduzindo cada vez mais os espaços indígenas. Dessa forma, um quantitativo extenso de terras foi ficando em mão de não indígenas e um cenário de *cercas e mais cercas*, foi se instalando de modo muito acelerado, restando aos indígenas apenas uma pequena porção de terra que foi logo cercada também como forma de garantia. Uma situação ocorrida explícita essa questão: certa vez, um dos posseiros resolveu construir em um terreno na parte lateral da casa do pajé Sebastião. Ao saber dos planos do posseiro, o pajé juntamente com os outros indígenas, pediram ajuda a irmã Maria Luiza que se deslocou até o local e conseguiu evitar que posseiro concretizasse o plano. No mesmo dia o local foi cercado e transformado em uma área de plantação de frutíferas.

A propósito, sobre esse cerceamento, o Sr. Antônio, outra liderança do povo Tapuya Kariri, fala sobre as estratégias utilizadas pelos “*posseiros*”, afirmando que eles foram utilizando-se da esperteza para irem cercando porções das quais não eram suas,

Eles foram dizendo que tinham comprado. Comprava uma ‘*braça*’, aumentava umas três. Eles diziam que comprava, aí iam marcando, *né?* Comprava uma braça ou 100 braças e colocava 200, aí iam tomando já colocavam dentro das terras alheias, iam aumentando todo tempo, chega lá na frente essas terras que não era dentro daquela que eles não tinham comprado ia estreitando todo tempo. E aí de lá pra cá vem assim todo tempo, vem comprando, vem comprado e vem se apossando da terra. Aí eles ficaram dentro trabalhando (Sr. Antônio, outubro de 2016).

Com isso, é bastante visível os apossamentos das terras que não estavam dentro tais pessoas dizem ter *comprado*. Eles estabeleciam seus próprios limites, na maioria das vezes alterando essas medições para ampliar “*suas terras*”. Outra questão pertinente refere-se a uma série de *agrados* praticados com os indígenas, como descreve pajé: “*o povo rico fazia assim, dava um litro de feijão a um, mortalha a outro, e foram tomando as terras, esses mesmo que tomaram (os ricos), foi quem vendeu*” (pajé Sebastião, maio de 2016). A fala, evidência uma dominação por parte destas pessoas. Isto de certa forma, intimidava os indígenas que se sentiam ameaçados e pressionados, já que estes outros diziam que iriam tomar a todo custo.

Apesar de todos esses impasses, a certeza de que esse território sempre foi tradicionalmente ocupado é muito forte. Ainda que ao longo dos anos inúmeras pessoas venham usurpando e com isso dificultando os modos de vida da população indígena, a convicção sobre o pertencimento, não se justifica somente pelo registro documental em cartório deixado pelos antepassados, essa relação é demonstrada pela própria natureza que desde o início da apropriação pelos posseiros dá indícios de que o território é indígena,

Zulmira - No tempo em que o ‘*vei*’ era novo...

Jeannié - O ‘*vei*’ era seu Chico Pai Zé?

Otávio - Não aquele que eu tava lhe falando...

Jeannié - Ah, sim. O Antônio Isaías?

Otávio – Isso, esse mesmo.

Zulmira - Pois bem, ele foi marcar essas terras. Aí ele trouxe uma pessoa da Fortaleza, disse que marcava com uma agulha *né?* (referindo-se a marcação do terra). Disse que ‘*butava*’ a agulha. Disse que a agulha não pendia pra cá pro nosso lugar, pra nossa Carnaúba, só do rio pra lá. Disse que ‘*butaro*’ foi muitas vezes e nunca deu certo que o terreno era só pra lá e o nosso pra cá. A “*bicha*” nunca que vinha pra cá, só do rio pra lá. Aí ‘*tumaro*’ tudo, ‘*tumaro*’ tudo, ‘*acabaro*’ o rio, ‘*acabaro*’ tudo. Tão aí tudo rico que só. Tem deles que tem de três caminhão, carreta grande de carregar coisa pra Fortaleza, tudo daqui, depois que pegaram essas terras.

Otávio: Tudo depois que ‘*pegaro*’ essas terras.

Zulmira: Tudo daqui. Aqui nós ‘*num*’ tem nem aonde amarre uma vaca, um bezerro (Pausa)... E tinha. Nós trabalhava pra cá tudo, nós ‘*butarra*’ nossos gado, nossos jumento que tinha pra carregar lenha. Tudo tinha onde a gente amarrasse. Cansei de amarrar um jumento bem pra ‘*culá*’ naquelas terras. Agora minha ‘*fia*’ não tem mais é nada. Tem muita cerca, “*Ave Maria*” é cerca demais minha irmã.

Otávio: Enquanto teve no poder dele, desse Antonio Isaías que eu digo, não tinha esse tanto de cerca não. Aí depois que eles transfiriram foi que eles ‘*butaro*’ essas cerca. Cada um ‘*butou*’ uma. Como você viu pra

li onde você foi. Viu como tem cerca? (fala do sentido oeste, buraco dos Tapuya).

Zulmira: Pra li (sentido leste) é que tem minha ‘*fia*’. É cerca que não acaba mais (Aldeia Gameleira, maio de 20016).

Pelo trecho acima, parece-me significativo a conexão existente entre terra e índios, esta interligação, de modo que a primeira sugere a presença indígena, indicando assim seu pertencimento. Fato esse que infelizmente, não inibiu a entrada de não-índios no território. Ao mesmo tempo, as falas trazem a memória de um tempo em que as terras eram livres. Essa concepção de livre, não está dissociada do documento, é a mesma terra que está registrada. Contudo, antes essa terra era livre no sentido de não possuir, cerca, dono, de poderem trabalhar, andar por onde queriam sem que ninguém proibisse, ou seja, era livre de outros pretensos donos, mas de pleno domínio indígena. Quanto ao quantitativo de terra, senhor Cícero Nascimento diz que constava no documento era de 400 braças²³ de largura com meia légua de fundo, sendo na porção de norte a sul, enquanto o dos posseiros “foram feitos de nascente a poente” (lese/oeste).

5.2 IMPACTOS, CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS E TERRITORIAIS NA ALDEIA GAMELEIRA

A área que está inserida a Aldeia Gameleira é marcada por inúmeros conflitos. Estes estão relacionados às diferentes formas de relações estabelecidas com o território, bem como o uso que tem sido feito dos recursos naturais que são provenientes dele. Isto, provocou mudanças significativas, afinal o povo tinha uma maneira própria de viver, mas que sofreu alterações devido a apropriação indevida do território. Acabaram sendo “*cercados como se fossem bicho*” dentro de seus próprios quintais, através de limites que foram impostos por não índios. Frente a isso, buscam reestabelecer sua territorialidade, concebida como anteriormente: “*um território livre, sem cercas*”.

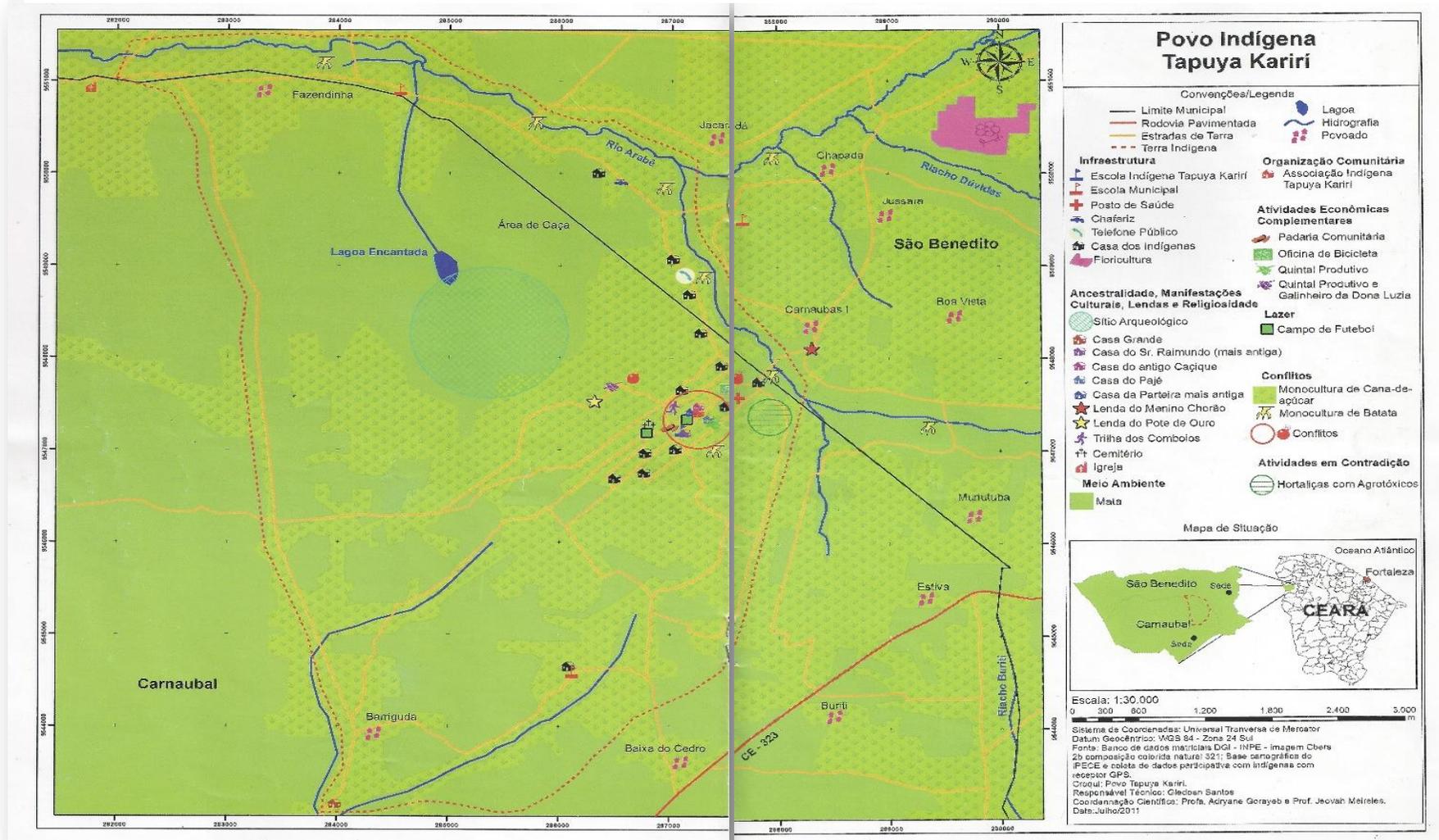
Nessa busca, tem sido cada vez mais crescente a organização e mobilização do movimento indígena Tapuya Kariri na reconstrução de seus territórios que há anos encontram-se sendo expropriado. Esse território reivindicado pelos Tapuya Kariri, foi tema de discussão de um encontro concretizado na aldeia no ano de 2009. Na ocasião, foi confeccionado um primeiro mapeamento das terras indígenas (Fig. 26), que contou com a participação de lideranças juntamente com a população, resultando na construção de um fascículo da Nova

²³ Braça é uma antiga medida de comprimento equivalente a 2,20 metros.

Cartografia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: indígenas Tapuya Kariri, Ceará, e lançado no ano de 2012 nas cidades de São Benedito e Carnaubal.

A área reivindicada contempla os espaços que denotam a memória do uso comum, os vínculos afetivos e comerciais estabelecidos, destacados no mapa. Isso é importante para pensar qual a importância destes lugares de memória para as populações indígenas, aqui de modo especial para os Tapuya Kariri, que pensam estes baseados em uma vivência anterior que remota também aos seus *antepassados*.

Figura 26 - Mapa Cartográfico dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Tapuya Kariri, Ceará.



Fonte: Almeida (2012).

Entre as áreas de importância, relacionadas a ancestralidade do povo Tapuya Kariri, está o a Lagoa Encantada (Fig. 27).

Figura 27 - Situação atual da Lagoa encantada.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, maio de 2016.

A foto acima foi registrada no mês de maio, época chuvosa. O local é difícil acesso por conta das inúmeras cercas que é preciso passar, para chegar ao mais próximo possível. A água pouca e o arame visível na imagem, mostram o quanto o lugar vem sofrendo sérias agressões. Lembro que foi grande a surpresa ao chegarmos cada vez mais perto e não encontrar água. Presencie o ar de tristeza do Sr. Oscar ao ver a água já reduzida a irrigar uma extensão enorme cultivo de batata. Enquanto caminhávamos até o local, o Sr. Oscar contou-me porque o nome Lagoa Encantada.

Aqui tinha um homem rico, aí ele resolveu fazer um poço. Aí os trabalhadores ficaram cavando o chão, o buraco. Eles trabalharam uma semana, porque a gente sempre passava aqui onde eles estava porque aqui era não é o mato da gente caçar desde os tempos antigo quando tinha mata. Aí os trabalhadores do homem cavando, a esposa do homem vinha deixar o “*dicumé*” para os trabalhadores até que um dia, que já estava com uns dias que eles estavam cavando o buraco, aí a água apareceu. Aí quando a mulher venho deixar o almoço já lavou a louça na água né. Aí a mulher ficou animada, os trabalhadores, já tinham descoberto a água. Aí passaram o dia, o resto da tarde os trabalhadores ajeitando, zelando a água para terminar o poço. Aí a mulher foi na

frente, na base de umas duas horas da tarde. Aí quando chegou lá na base de umas três horas, três e meios aí ela disse: “*fulano, oi*”. Ele estava assim no quintal: “*Fulano, graças a Deus que nosso poço deu água*”. Aí lá dentro do quintal, o dono esturrou no peito: “*Graças a Deus não, graças o nosso dinheiro*”. Aí pronto, lançou aquilo. Aí quando ele lançou lá, aí aqui os trabalhadores disseram que aqui a água se mexeu e aí pronto, ficou seco, seco de esfregar água assim na mão e a terra virar pó. Aí acabou a água, acabou o que tinha com os trabalhadores e não deu mais nunca, nunca. Aí depois com muito tempo a gente andando aqui, e só o lugar, seco, seco, seco, seco.... Aí ele esqueceu da água, quando foi depois com muito tempo a água apareceu. Só que ela baixa né. Ela é um encanto mesmo né, aí ela sobe e termina, sobe e termina. Como bem, você vem agora ela tem água, aí vem depois não tem, depois tem (Oscar Paulino, maio de 2016).

Pela fala acima, observa-se que o fato do homem ter se engratecido e conseqüentemente ter colocado o dinheiro acima de tudo e principalmente dos *encantados* da terra e das águas, foi decisivo para que a água que é um *encanto*, desaparecesse. Somente após muitos anos, com a ida dos indígenas ao local, a água retornou, ou *desencantou*, remetendo-se o jorrar dá água à presença dos Tapuya Kariri: “*depois que a gente começou a andar pra lá, começou nossos trabalhos que começou a ter água*” (Sr. Oscar, maio de 2016). Essa ligação dos indígenas com a natureza fica bem evidente quando o Sr. Oscar trata as águas como a Mãe D’água, ressaltando que “*assim como nós temos nossa morada, ela (a natureza) também tem a dela e que precisamos ter cuidado*” (maio de 2016).

Observa-se que a liderança relaciona o retorno da água ao *trabalho* dos indígenas naquela área. Pela narrativa é possível perceber, que a partir do momento em que eles começam a ter maior contato, através de visita mais frequentes ao local, considerado *sagrado* por conta dos *buracos* e, portanto, os significados a eles atribuídos, há uma maior proximidade entre indígenas e *encantados*, resultando em sua volta.

Essa ligação de entidades divina protegem a natureza, de forma que cada local tem seu “dono” é bem recorrente nas conversas, por vezes, ouvi dizer que a mata, a água tem seus donos. Além disso também recorde de relatos de acontecimentos envolvendo as pessoas e os moradores, sobretudo aqueles que vivem na mata, como o caipora que gosta de aprontar. O próprio pajé, já disse ter ficado *ariado*, ou seja, perdido, mesmo conhecendo bem os caminhos e a mata que havia entrado. Também ouvi relatos de casos que no entendimento do indígena, foi repreensão por determinadas condutas aos espaços sagrados, aqui especificamente relacionadas aos *buracos*.

5.2.1 Buracos dos Tapuya: lugar de memória que está ameaçado

É nas proximidades da Lagoa Encantada que também estão os *buracos dos Tapuya*, totalizando segundo os indígenas 36 *buracos* que se encontram espalhados pelo território. No entanto, não existe uma marcação que visibilize onde estão, bem como um caminho que dê acesso a todos eles, pois se encontram localizados em propriedade de *posseiros* que tentam de todas as maneiras inibir a ida e entrada dos indígenas ao lugar considerado *sagrado*, fazendo graves ameaças a quem for visto dentro de “suas terras”.

De acordo com a cacique Andrea no ritual realizado com o pajé Barboza na aldeia dos Pitaguary, momento em que buscavam saber sobre a cultura de seu povo de seus antepassados, a *Tapuya velha*, a quem eles consideram como mãe de todos os Tapuya, falou sobre os buracos e sua importância. A Tapuya disse que em 2014 eles tinham 1.107 anos e que ali, estava toda a história de seu povo e por isso precisava ser cuidado. Logo, os Tapuya Kariri compreendem como *território sagrado* toda essa área onde estão localizados os *Buracos dos Tapuya*. Eles relacionam a categoria *sagrado*, por ser lugar dos encantados, dos antepassados e por conter assim uma memória que precisa ser respeitada, cuidada.

Por este motivo, mesmo com todas essas ameaças e proibições as visitas ao local sempre são feitas. Muitas das vezes aconteceram de forma escondida, logo no início do acirramento dos conflitos, conforme relatos dos Tapuya. Atualmente elas ocorrem de maneira mais frequente, ainda que seja por um grupo específico, lideranças, professores e alunos, já que nem todos conhecem, como ouvi alguns dizer: “*não sei onde é*”, “*nunca fui*”. Sobre essa questão, de muitos não irem ou até mesmo desconhecem o local é justificado pelas lideranças pelo fato de ser um lugar espiritual, e nem todos compreenderem a dimensão de sua representatividade para povo, acaba por de certa maneira, restringindo as pessoas que vão até o local.

Nos *buracos*, um *lugar sagrado* dos Tapuya Kariri, são realizados os rituais, oferendas, além de ser um local de aconselhamento quando precisam. De acordo com os relatos, os *buracos dos Tapuya* sempre foi uma referência para as pessoas que moraram ali, inclusive para não indígenas ou “*quem é contra o movimento*” que deixaram ou tentam evitar de falar sobre eles, a partir do momento em que se inicia a *luta* e a autoidentificação indígena.

Sobre os *buracos*, foi realizado a visita em três locais mais visitados, sejam para atividade com os alunos da escola, individual, em grupo, ou ainda para levar os visitantes para conhecer, afinal, para os Tapuya, é de suma importância os visitantes apreciarem o *território sagrado*. Pensando nisso é que surgiu a ideia que fazer o mapeamento para visualizar como eles

estão distribuídos. Acompanhada pelo Neguim e Sr. Oscar, foram visitados 11 *buracos* mostrados na figura a seguir (Fig. 28).

Figura 28 - Localização espacial dos Buracos dos Tapuya.



Fonte: Google Earth (2017) e dados de campo, outubro de 2016

Essa área foi delimitada, na tentativa de amenizar alguns problemas enfrentado para o estudo dos buracos, como por exemplo, por não saber ao certo a quantidade de buracos existente na área, outra questão é que eles não estão identificados, o que tem dificultado até mesmo para os indígenas. Apesar de estarem próximos, a grande maioria se encontram cobertos por vegetação, aparentando a sua não existência.

Um desses *buracos* (ver fig. 28 -B3) foi soterrado pelo posseiro que se considera dono da terra. O processo de soterramento ocorreu enquanto fazia o preparo da terra para plantação. A área ao redor foi desmatada e conforme foi arada pelo trator, todo o entulho foi jogado para dentro do buraco.

Esse buraco representado na figura abaixo, traz algumas marcas das ações tanto do posseiro, quanto da escavação arqueológica feita pelo Instituto do Patrimônio Humano e Artístico Nacional -IPHAN no ano de 2009 como é possível ver na imagem D. Para os Tapuya Kariri a profundidade não foi suficiente para encontrar algum material arqueológico, devido aos processos de erosão e soterramento natural e também de posseiro. Sobre o trabalho feito

pelo IPHAN, o relatório diz que foram encontrados dois Sítios com três áreas que foram devidamente identificados, bem como foi feito um trabalho de educação patrimonial (DOSSIÊ TAPUYA KARIRI).

Figura 29 -Buraco do Tapuya. A e B- Visão de cima do buraco soterrado; C- Interior visto de dentro da cavidade; D-escavação feita pelo IPHAN em 2009 no interior do buraco.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, outubro de 2016.

Apesar disso, algumas peças de cerâmica (Fig. 30) foram encontradas em outras áreas do território. Sobre esses achados, os indígenas relatam que muitas peças eram encontradas por eles enquanto estavam trabalhando. Como não tinham conhecimento, muitos levavam essas peças para suas casas e faziam uso delas, outras peças acabavam sendo quebradas. Enquanto estive em campo, pude ouvir um desses relatos pela esposa do Sr. Otávio, D. Zulmira, que afirmou que seu pai, era possuidor de uma espécie de bacia, que teria encontrado enquanto trabalhava, e ao achar, acabou levando para casa, fazendo uso por muito tempo. Todas as peças que foram encontradas no território, permanecem guardadas, sendo motivo de muito orgulho para os Tapuya Kariri mostrar a *mobília dos índios*.

Ainda pensando os *buracos* apresentam morfologia diferentes e alguns apresentam-se quase imperceptíveis, em um primeiro momento, por conta da mata existente em seu interior, fator esse que as vezes acaba por ocultar a verdadeira dimensão da profundidade deles. Como

já dito anteriormente, por estarem localizados dentro da área de “supostos donos”, de modo que facilite o trabalho de limpeza.

Figura 30 - Peças encontradas no território indígena.



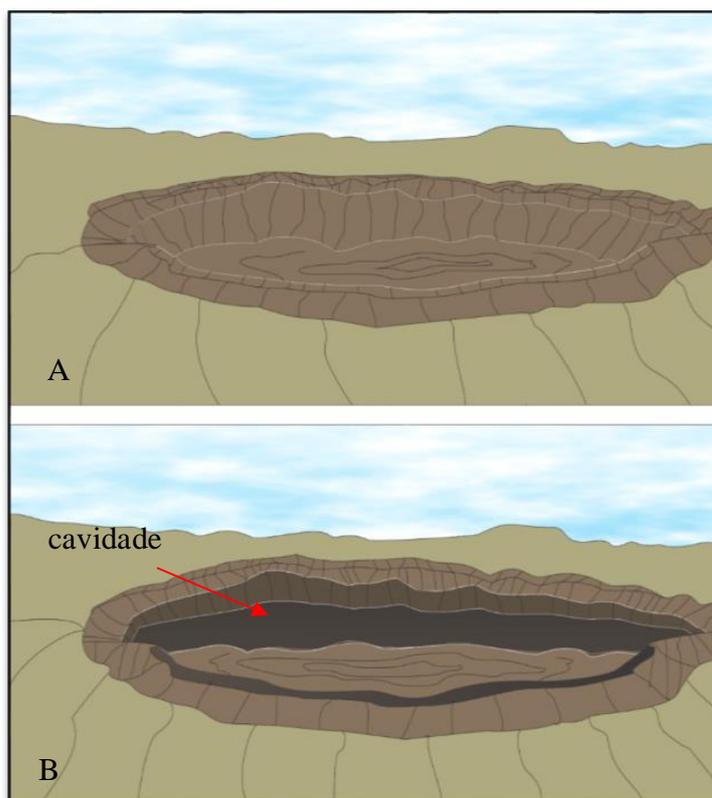
Fonte: Arquivo da pesquisadora, setembro de 2016.

Com relação ao formato, há uma distinção (Fig. 31). Existem os buracos que são circulares com uma pequena inclinação, chamados de gamelas (alguns mais perceptíveis), que seriam utilizados para o plantio e armazenamento de água. Há também aqueles que mesmo circulares possuem cavidades em seu interior, denotando uma espécie de caverna, sendo chamados de *furnas*, *cafurnas*, ou ainda *caverninhas*. Ressalto que os três buracos que estão no ciclo de visita dos indígenas, segue um padrão, correspondendo a *furnas* ou *cafurnas*.

Essas furnas também podem ser verificadas nos Potiguara da Aldeia São Francisco, Baía da Traição-PB, correspondem a uma “cavidade profunda (caverna) construída pelos índios na mata designada para a dança do toré, considerado como local especial para a comunicação com os seus antepassados durante o ritual do toré” (OLIVEIRA, 2009, p. 56). Também nessa discussão, Glebson Vieira ao falar sobre as furnas que serviu de esconderijo para indígenas identificou assim:

“as furnas são grandes buracos cavados na terra, no estilo de cavernas, são em número de duas no lugar chamado ouricouri próximo à aldeia São Francisco; de lá as pessoas podem entrar e atravessar até próxima ao riacho da referida aldeia. As pessoas atravessam as furnas quase abaixadas. Fala-se muito que as furnas antigamente foram lugar de grandes cobras. No ouricouri é onde se realiza anualmente a festa do dia do índio” (VIEIRA, 2002, p. 85).

Figura 31 - Croqui do formato dos buracos dos Tapuya: A. Gamela; B. Cafurna.



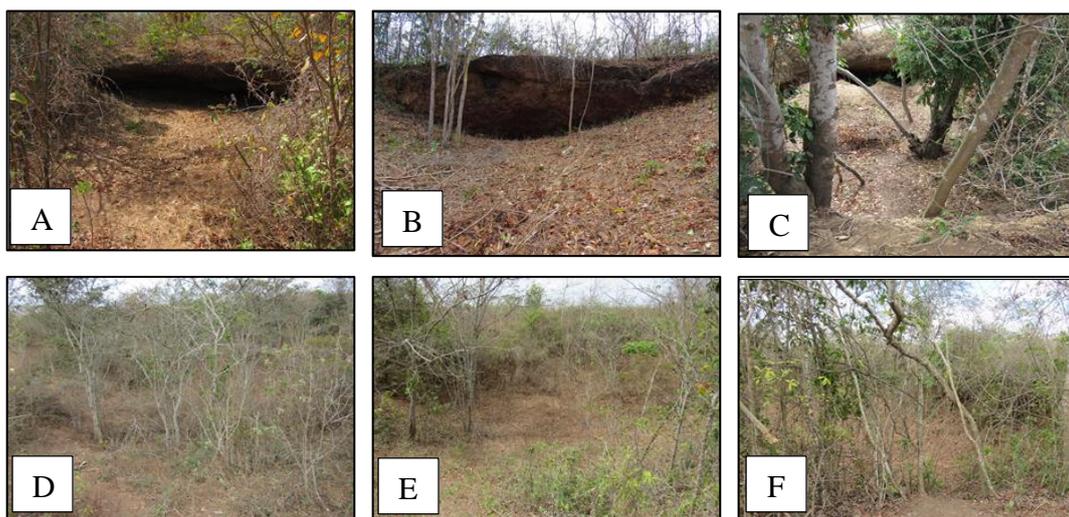
Fonte: Idealizado pela pesquisadora e elaborado por Robbyson M. Melo, 2017.

Bruno Silva (2103) também faz menção entre os Tabajara e Kalabaça na região de Poranga, considerado os buracos como lugar sagrado pelos indígenas daquela região, que teria sido abrigo dos índios antigos quando fugiam das perseguições. Uma outra referência a estas furnas é feita por Oliveira (2014, p. 181) na comunidade de Caboclos, localizados nos municípios de Açú e Paraú, no Rio Grande do Norte, relacionando esses espaços a esconderijos, bem como local de descanso utilizados pelos indígenas. Com base nesses autores é possível inferir que existe um padrão de associação entre estes buracos/furnas e lugares sobrenaturais e, ou, de refúgio.

Voltando para os *buracos dos Tapuya*, não se sabe ao certo o número exato de quantos são de cada formato, mas dos onze visitados para a pesquisa, foi possível identificar que quatro são *cafurnas* e que três podem ser visitados, uma vez que o outro encontra-se *escondido* pelo matagal, que por sinal, pareceu ser “desconhecido” até aquele momento. A questão do desconhecimento que aponto aqui, não é dizendo que eles não sabiam de sua existência, mas como já foi falado anteriormente, alguns fatores contribuem para isso.

O croqui mostrado anteriormente na Figura 31, foi produzido a partir da descrição dos indígenas e do próprio trabalho de campo e representa as *cafurnas* do tipo que tem uma cavidade em seu interior. Para uma melhor compreensão, na Figura 32 é apresentado os tipos de *cafurnas*, bem como das *gamelas*, para facilitar a distinção entre as formas.

Figura 32 -- Buraco dos Tapuya. A, B e C- Dois exemplos de *cafurnas* com cavidades em estados diferentes; D, E e F- As *gamelas*, algumas mais profunda, outras já bem aterrada.



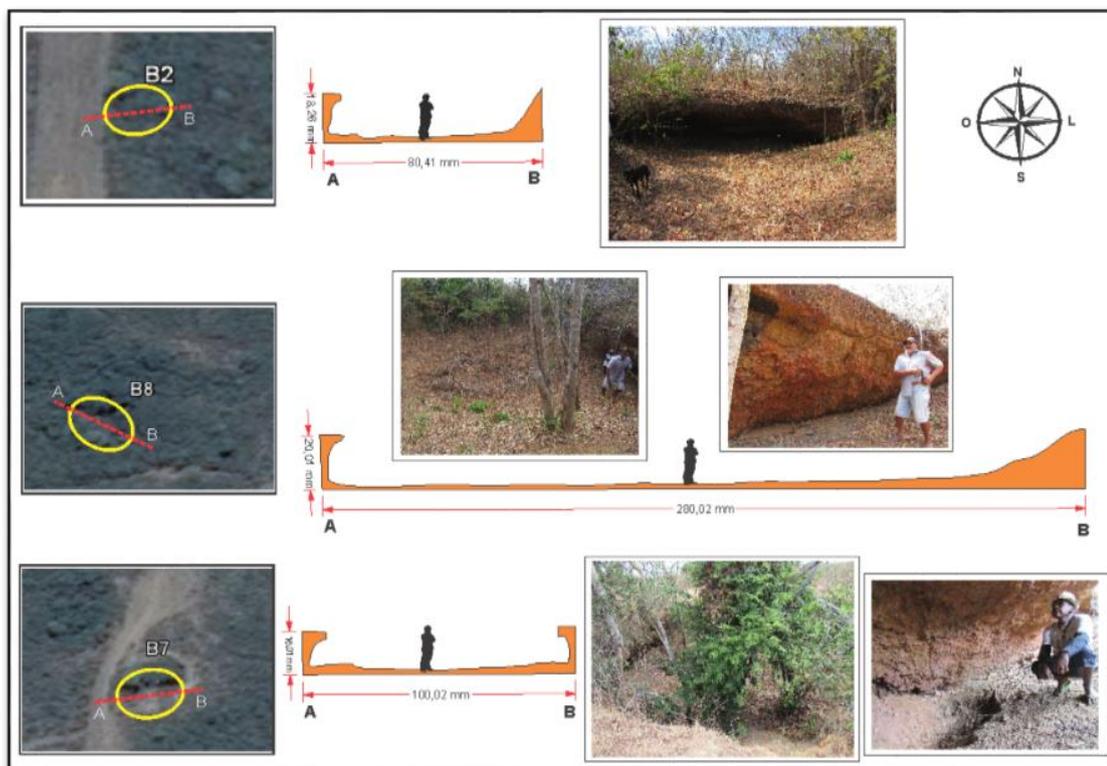
Fonte: Arquivo da pesquisadora, outubro de 2016.

Percebendo a importância que os *buracos* possuem tanto na religiosidade individual, quanto como elemento de afirmação da identidade do povo Tapuya Kariri, optei por dar atenção maior aos três já mencionados. Eles, foram medidos, a fim de ter uma dimensão aproximada de suas medidas (largura/ profundidade) como é mostrado na Figura 33. A partir disso, foi possível elaborar um esquema do formato e tamanho dos mesmos, como podemos ver na figura a seguir.

A opção de estudá-los e medi-los de forma mais sistemática, ocorreu por ser neles que se efetiva as visitas frequentes. As medidas obtidas mostram uma depressão bastante profunda e larga, variando entre 20 m de largura (o mais largo) e 1,60 m (o menos profundo).

Os indígenas afirmam que há alguns anos nas cavernas (furnas) existente dentro dos buracos, era possível uma pessoa ficar em pé, coisa que hoje não é possível. Apesar de todas as ações intencionais de destruição juntamente com a ação da natureza (chuvas e enxurradas) que acabam soterrando esses espaços, as dimensões que eles apresentam, ainda são bastante significativas.

Figura 33 - Buraco dos Tapuya: A, B e C. Dois exemplos de cafurnas com cavidades em estados diferentes; D, E e F- as gamelas, algumas mais profunda, outras já bem soterrada.



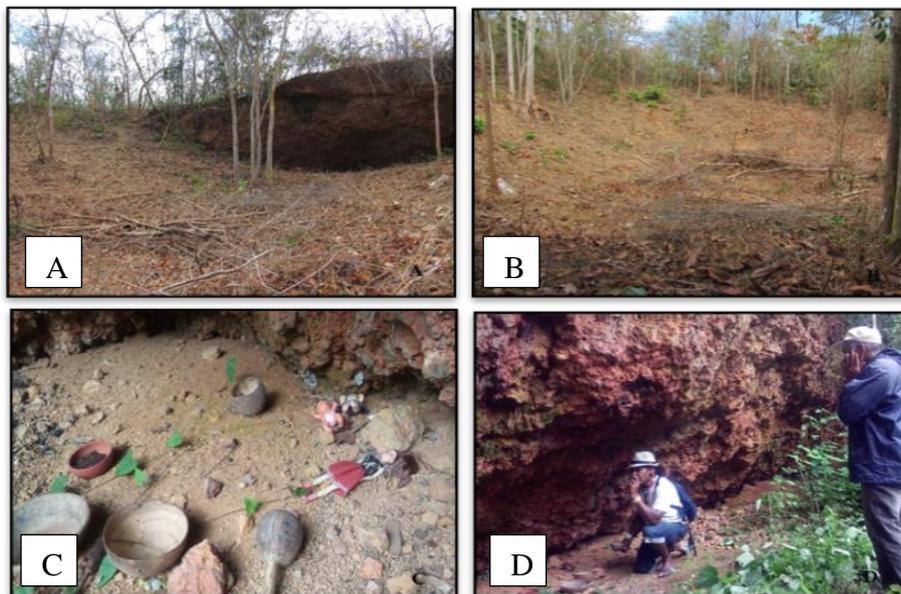
Fonte: Arquivo da pesquisadora outubro de 2016.

Quanto as oferendas feitas pelos indígenas aos seus *encantados*, atualmente elas são realizadas no buraco B8 (Fig. 33). Nesse local existe um lugar específico para a *Tapuya criança*, onde são depositadas, balas e brinquedos. No local há também uma vasilha com fumo, um cachimbo e uma maraca que são usados pelos indígenas em um momento de espiritualidade. O ritual consiste em acender um cachimbo para a *mãe*, que no caso é a *Tapuya velha*, entoando algumas canções ou algo mais individual.

Com base nessas moradas dos encantados, as *cafurnas* inspiraram a composição de uma música feita por Luiz Marcos, atual presidente da associação, que é cantada diariamente na realização do Toré com os alunos antes de entrarem na sala de aula e que diz:

Cafurna é morada de Tapuio	_____	2x
Tapuio é guerreiro de Deus	_____	
Ele, bambei, ele bambeia, ele bambeia	_____	
Mas não arreia.	_____	2x

Figura 34 - - Alguns dos buracos visitados: A-B. Visão externa de um dos buracos, já bastante soterrado; C. Visão interna, mostrando as proporções de tamanho e profundidade, além de objetos deixados pelos indígenas como oferendas; D. Vice- cacique Neguim e liderança Sr. Oscar em momento de espiritualidade.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, respectivamente, outubro e maio de 2016.

Essa composição diz muito sobre as relações que estabelecem com e no local. Exalta a força, ao sugerir que apesar de muitas dificuldades, o Tapuya (povo) não desiste, permanece firme.

Para os Tapuya Kariri, esses locais são habitados por seus *encantados*, que “*são os seus parentes que foram para um outro plano*” (cacique Andrea, junho de 2017) e que agora estão ajudando-os de outra maneira, como relata D. Francisca “*os encantados é os índios daqui mesmo, que ajudam a gente*” (maio de 2016). Ainda sobre os encantados, o pajé descreve:

São gente que já morreu. Nossos índios daqui mesmo. Agora, ‘*nós chama*’ eles para ajudar no nosso trabalho. Quando ‘*nós dá fé*’ tem gente ‘*desamando*’ no nosso trabalho. Aquilo é os antigos se encostando na pessoa, adormece. Quando acorda tá bonzinho, sabe de nada. A gente chama eles pra ajudar, porque eles tem força do outro reino. Mas não faz medo a ninguém não. A terra é deles, ele tem que ajudar nós a libertar a terra (Pajé Sebastião, maio de 2016).

Estes ancestrais cuja ideia de morte e “*passagem para um outro mundo*” também é verificada em outros povos indígenas. Muitas vezes invisíveis aos olhos, mas perceptíveis de outras maneiras. Sobre quem são os encantados numa linha genealógica Tapuya Kariri, não foi

possível saber. No entanto, pelos relatos, considero que o Sr. Chico Pai Zé, está neste patamar, como é possível notar nas seguintes falas: “*teve gente que disse que já viu o meu irmão o Chico, atrepado numa árvore, lá nos buracos*”; “*Seu Chico agora tá ajudando nós lá de cima*”. Além de Chico Pai Zé, citam-se também a Cabocla Jurema e Sete Fechas²⁴. Estes *encantados*, fortalecem a luta indígena e guiam os Tapuya Kariri nas decisões a serem tomadas, além de proteger contra os perigos.

Refletindo ainda sobre o contexto simbólico dos *buracos*, principalmente as *cafurnas*, tem um significado espiritual muito forte para os Tapuya Kariri. Eles materializam a presença dos *encantados*, seus antepassados que sempre estiveram ali protegendo e os esperando no local para fortalece-los nas lutas diárias. Por ser um lugar onde seus encantos estão presentes é um lugar de profunda intimidade e, portanto, é necessário haver respeito.

Sobre o significado dos *buracos*, a cacique diz:

É um lugar mágico. Um dia a gente foi lá e quando a gente saiu, tinha como se fosse a cabeça de um índio com um cocar. Aquilo foi um momento de dizer que a gente está no caminho certo. Eles moraram aqui, eles estão nos protegendo aqui (referindo aos buracos). Então lá é pra gente buscar um pouco de conforto, de fortaleza, pra seguir nessa luta que não é fácil (Cacique Andrea, setembro de 2016).

É importante destacar o papel que os encantados têm nas decisões que são tomadas pelos indígenas. A cacique ao falar sobre a relação com os encantados vem antes mesmo de se identificarem como indígenas e vai além dos *buracos*, permeando todo o território, manifestando-se de várias formas. Logo, os *encantados*, os *espíritos de luz*, protegem os Tapuya Kariri nos mais diferentes momentos. Referente a isso, existe uma relação de respeito dos indígenas com os espaços da natureza, como pude notar em uma ocasião em campo, que relato aqui: certa vez, ao ser realizada uma aula de campo com um grupo de alunos, em uma das poucas áreas de mata existente no território, o vice-cacique Neguinho, que conduzia o grupo juntamente com os professores indígenas, como forma de respeito, pediu licença aos seres que ali habitavam, para adentrar a mata. Explicou que assim, como eles (alunos) tinham casa, os espaços da natureza também tinham seus *donos* e por isso era necessário o pedido de licença para entrar.

Outra ressalva a ser feita aqui, diz respeito aos usos para além da religiosidade, afinal essa extensão que abrange o campo do *território sagrado*, compreendia também, a área de caça e roçados dos indígenas, portanto, um espaço de produção para subsistência. Os buracos

²⁴ Estes são entidades conhecidas por caboclos da Umbanda, ou ainda guias ou mestres. (GODIM, 2016, p. 30).

chamados de gamelas, eram utilizados pelos indígenas para agricultura. Esse mesmo uso, foi encontrado por Silva (2013) entre os Tabajara e Kalabaça na região de Poranga-CE. Essas atividades que durante anos, serviu como forma de sobrevivência, aos poucos foi deixando de ser exercida, pois a redução de caças ocorreu de maneira muito acentuada, de modo que “*não há mais o que caçar*”, tudo foi ficando escasso.

Este é um elemento muito mencionado pelos moradores, pois devido ao mau uso da terra e dos recursos naturais, acabou por comprometer tanto a fauna quanto a flora da região. Assim, quando se verifica o contexto atual da aldeia revela um quadro de destruição ambiental e de constante degradação, que tem se agravado dia a dia por conta do desmatamento, queimadas, uso de agrotóxico, entre outros, que acabam interferindo em todos os sentidos da vida dos indígenas.

5.2.2 Desmatamento

A entrada de não indígenas acarretou um grande problema: a derruba da *mata virgem*. Os Tapuya Kariri denunciam o corte de árvores que continua ocorrendo por parte dos posseiros. Segundo eles, as áreas desmatadas eram *mata virgem* há cerca de 20 anos atrás, antes dos posseiros começarem a derrubada desenfreada. Isso é relatado com bastante tristeza pelos indígenas ao lembrar do tempo em que a região era coberta por uma vasta vegetação arbórea.

“Chega a lembrança de quando a gente estava aqui e sai daqui lá pra pista, ninguém pegava uma resta de sol, era todo tempo debaixo das planta e hoje na hora que sai já é no sol. Antigamente era uns pauzões, a gente se ‘*invergava*’ assim, pra a ver a garganta deles. Era tanto, que fazia a casa da gente e não tinha esse negócio de emendar linha não, era uma linha só. Tudo eu me lembro e me chega muita tristeza, dor no coração porque foi acabado por pessoas que não era dono, pessoa de poder que não tem pena de nada, porque quem acaba a fronteira não tem pena de nada, diz que tem, mas quem acaba com as fronteiras. ‘*Nós achava*’ tão bom morar dentro das matas, que a gente saiu daqui porque a mata ficou mais fina. Aí descemos uma distância de quase meia légua e fomos fazer nossas casas. Cortava os paus só para fazer as casas, os pássaros vinham ficavam cantando ao redor da casa. Se desse vontade de matar um pra comer matava, se não ficava só olhando. Aí tudo isso eu imagino que hoje não existe uma moita, se não for um pé de jaca, manga, pitomba, outra madeira não existe. Tudo acabado e invadido por quem não era dono (Oscar Paulino, liderança indígena, de maio de 2016).

A degradação ambiental provocada pelos *posseiros* é constantemente lembrada pelos indígenas. O desmatamento desenfreado devido as plantações (Fig. 35) e as queimadas que são feitas para o preparo do solo para o plantio, tem acarretado o desaparecimento dos animais da região. Isso comprometeu, por exemplo, a caça, atividade que era bastante comum entre os indígenas, como relata o Sr. Oscar, ao lembrar da época em que a terra tinha fartura. O Sr. Oscar, desde os 15 anos já caçava juntamente com seu pai, e com o passar do tempo acompanhou a devastação da vegetação pelos não indígenas, de modo que hoje encontra-se totalmente *descascado* (desmatado), pois “*a lei dos posseiros acabou com tudo*”.

As caminhadas na aldeia comprovam o quanto a área está comprometida. A foto anterior, por exemplo, mostra uma extensa área desmatada e que hoje é convertida em plantação de batata. No entanto, não é somente o desmatamento que tem preocupado os indígenas, junto com eles, outro grande problema tem se agravado: o uso de agrotóxico, que tem comprometido os recursos ambientais colocando em risco a vida dos indígenas que trabalham nessas plantações sem sua devida proteção, além de outras implicações à saúde de um modo mais amplo.

Figura 35 - Área desmatada e plantada de rama de batata pertencente aos posseiros.



Fonte: arquivo da pesquisadora, setembro 2016.

Diante disso, um dos grandes desejos do povo Tapuya Kariri é o reflorestamento da área, de modo a recuperar a vegetação nativa. No entanto, devido os conflitos por conta da terra, essa ação acaba não sendo possível de ser realizada, uma vez que a concentração das grandes áreas de terra está em posse de pessoas não indígenas. Atualmente, pouco se resta de mata nativa e quando presente, encontra-se ameaçada dentro dessas porções cercadas de

proprietários, o que acaba impedindo a realização de um trabalho de preservação ou manejo de mudas nativa.

5.2.3 O rio dos Grilos e o desvio das águas

O rio dos Grilos que corta o território indígena, possui esse nome em referência a família do pajé Sebastião, que segundo ele, isso aconteceu porque um de seus tios que naquela época era *careta*, um personagem de reisado²⁵, dançava e pulava muito nas apresentações, semelhante um grilo²⁶, por conta disso, um senhor teria dito que *ele parecia um grilo*. A partir disso, toda a família do tio do pajé Sebastião ficou conhecida como a *família grilo* e por conta de morar próximo ao rio, o batizaram com esse nome: rio dos Grilos. Ainda hoje é comum dizer que determinadas pessoas pertencem a *família grilo*, ou *é grilo como eu*.

Essa narrativa sobre o rio, traz não somente a memória familiar, mas também o tempo em que o rio se diferenciava bastante de como é hoje. Sua extensa área de outrora, deu lugar a uma estreita corrente de água destinada a irrigar as plantações e abastecer grande quantidade de poços artesianos. Os relatos é que antes da construção dos poços e mecanismo de irrigação, o rio era uma importante fonte hídrica para os indígenas e que servia tanto para o abastecimento de água como para diversas atividades: lavagem de roupa, banho, lazer, bem como fonte de alimento através da pesca que era tão farta.

Infelizmente, devido à ação humana e não indígena, atualmente não é mais possível fazer os usos que antigamente faziam desse espaço, pois hoje, encontra-se comprometido. O desmatamento de suas margens para as plantações de hortaliças, provocou seu assoreamento. Assim, a situação atual do rio, em nada parece com aquela descrita pelos Tapuya Kariri que muito fizeram uso de sua água e que agora, só resta a lembrança de um tempo em que, assim com a terra, a água também era *liberta*. Atualmente, o que se vê é um rio que tem sofrido com

²⁵ “Consiste num grupo de homens que apresenta personagens que interagem com o público, são eles: a Velha, o Bode, a Burra, o Caboré (um pássaro) e o Boi. As apresentações acontecem através de um homem que veste as indumentárias de cada um dos personagens e imita o andar de cada um dos bichos. Isso acontece ao mesmo tempo em que dois outros homens (os mascarados) cantam a música tema desses personagens. Os mascarados, geralmente, são dois homens com chapéu de papelão no formato de cilindro, um cajado numa mão e o lenço na outra. No intervalo da apresentação de um bicho para outro, os mascarados fazem “*peleja*” de repente. Além dos homens já citados, existe outros três que ficam responsáveis pelos instrumentos como a sanfona, pandeiro ou zabumba e o triângulo. Um último personagem com uma indumentária de uma *Velha*, permanece toda a brincadeira pleiteando casamento com homens expectadores, além de lançar chicote em direção as crianças, presentes, e sair correndo atrás delas, jocosamente” (QUEIROZ, 2016, p.23).

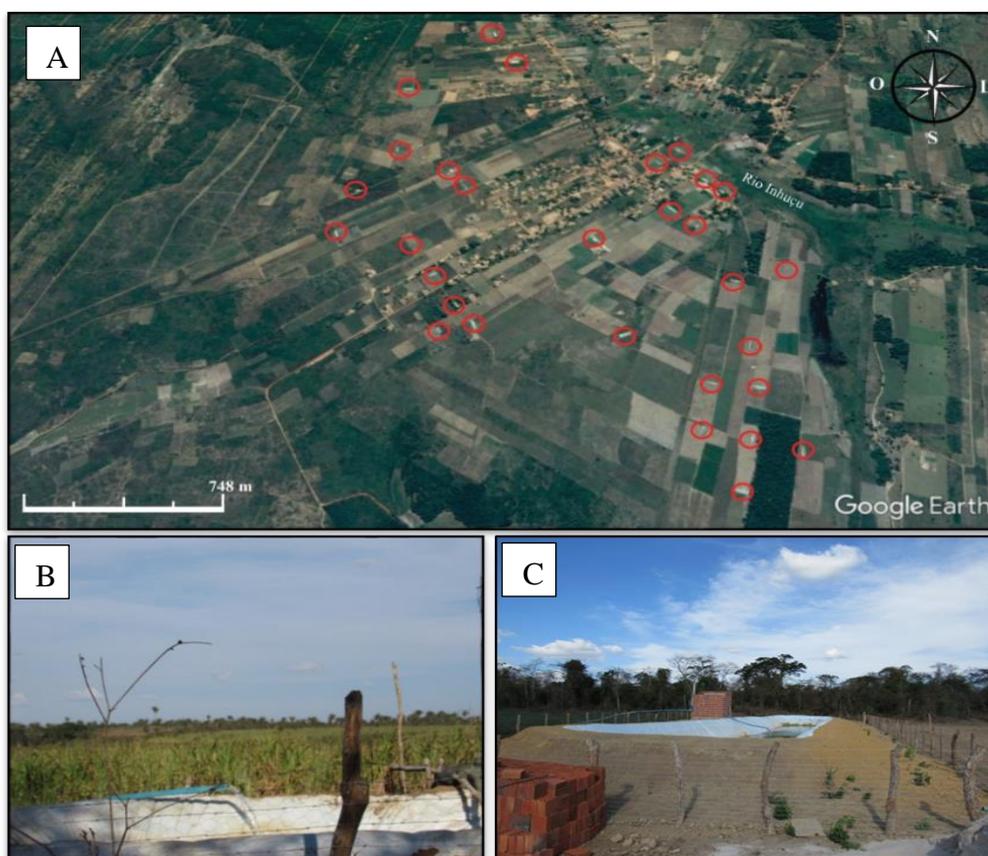
²⁶ O grilo é um inseto saltador que possui asas, mas não voa. São animais pequenos que possuem as pernas de traz maiores que impulsionam a pular.

os impactos ao longo do tempo, comportando uma quantidade mínima de água e apenas no período chuvoso.

As alterações ambientais no rio dos grilos provocaram o surgimento de problemas para os Tapuya Kariri, entre eles a falta de água. Hoje em dia, o abastecimento é proveniente de poços profundos feito pela prefeitura de São Benedito para atender à população. As águas chegam até as casas dos indígenas através de *mangueiras de borracha*, esta é a referência ao material que é produzido as mangueiras, instrumento utilizado para canalizar a água para suas casas ou recipientes que são instaladas nos terreiros ou quintais. Alguns conseguiram fazer a instalação do encanamento ou simplesmente acumulam a água em baldes e outros reservatórios.

Essa problemática da água, traz uma reflexão sobre os sentidos que ela possui para os Tapuya Kariri. A água é um elemento de suma importância para vida humana e de outros seres não humanos, logo sua escassez interfere de modo incisivo na vida indígena, pois ela faz parte do território, “onde não tem água, não há vida” (Oscar Paulino, maio de 2016). Essa interferência que tanto afeta a população indígena, diz respeito a quantidade de poços que existe em toda a extensão do território (Fig. 36).

Figura 36 - Distribuição e localização de poços artesanais no território indígena.



Fonte: A-Imagem aérea, Google Earth (2017); B e C-Fotografia, arquivo da pesquisadora, setembro de 2016.

Como é possível ver pelas imagens, os poços são construídos de maneira artesanal pelos proprietários e funcionam como reservatórios que através de motores, são responsáveis por irrigar as inúmeras plantações.

5.2.4 Contaminação da barragem

Com relação a barragem, ela encontra-se também, dentro da área daqueles que se dizem proprietários da terra. Ela é utilizada principalmente para a pesca, uma das poucas que restaram para essa finalidade. Por estar em propriedade supostamente privada, as ameaças são constantes, inclusive suas águas já foram contaminadas pelo “dono” de modo a evitar que os indígenas pescassem. Esse episódio foi narrado em uma noite na casa do pajé, ao mesmo tempo que um jovem indígena, que costumeiramente pesca na barragem, relatava que o “proprietário” havia feito uma outra ameaça, de novamente envenenar os peixes. Esse clima ameaçador é bem perceptível quando se adentra nessas terras.

Em outra situação, no mês de outubro, enquanto caminhava com alguns professores, alunos, o vice-cacique Neguim e Sra. Antônia para uma aula na área da mata e de lá seguir para a barragem, onde alunos pudessem se divertir um pouco, tomando banho, foi possível perceber um tom de ameaça por parte do “dono”. Enquanto caminhávamos em direção a barragem, o proprietário, montado em uma moto, se dirigiu ao grupo e bastante irritado, reclamou que não queria ninguém dentro de “suas terras” e que já tinha avisado. No momento, o vice-cacique Neguim ainda argumentou dizendo que “não estávamos fazendo *baderna*, como ele estava falando, apenas passando por ali”. Entretanto, ele não parecia nem um pouco a fim de dialogar, uma vez que se quer parou sua moto, ao contrário, enquanto falava, andando no veículo, fez gesto de querer mostrar algum objeto, talvez uma arma, ao colocar a mão na cintura, na tentativa de se impor e de certa forma, causar medo.

Naquele dia, percebi que a presença dos indígenas os ameaçavam. Afinal, sua atitude, para além de tentar intimidar os indígenas, demonstrou muito mais uma certa aflição ao ver um quantitativo de indígenas andando por “suas terras”, sem ter noção do que eles, estariam pretendendo fazer. Essa desconfiança, já tinha sido percebida no início da caminhada, quando passando por um desses pedaços de terra, com supostos donos, fomos acompanhados não somente pelos olhares, até que entrássemos na mata. Esses dois momentos foram bastante significativos para perceber que a postura de enfretamento assumida pelos indígenas, tem reverberado no modo como hoje, são vistos pelos posseiros.

5.2.5 O Lixo

A questão do lixo que não está ligada a ação dos posseiros, mas é uma questão que também afeta diretamente a vida e a preservação do meio ambiente na aldeia Gameleira. Não existe um sistema de coleta, o que leva a um grande acúmulo de lixo ao redor das casas, dos quintais e nas ruas, gerando risco para a proliferação de doenças. Na tentativa de diminuir esse acúmulo em suas casas, alguns moradores possui o hábito bastante comum, queimar o lixo.

Essa prática rotineira não somente dos indígenas, mas dos habitantes em geral, necessita urgentemente ser repensada, pois além do desperdício de materiais que poderiam ser decompostos ou reciclados, a fumaça produzida pela queima principalmente de componentes plásticos se torna extremamente tóxica.

Diante desse problema, em outubro de 2016, uma equipe da Secretária Especial de Saúde Indígena esteve na aldeia juntamente com o AISAN, fazendo um estudo sobre o lixo produzido, para a partir de seus resultados buscarem alternativas junto à prefeitura de São Benedito para a coleta de lixo, de modo a evitar problemas de saúde na aldeia.

5.2.6 A Saúde

Com relação à saúde existe a Unidade Básica de Saúde da Família de Carnaúba II que funciona de segunda a sexta-feira nos períodos matutino e vespertino, mantido pelo município que em parceria com Fundação Nacional da Saúde – FUNASA. O local é provisório, enquanto constroem um polo de saúde apenas para os indígenas. A equipe de saúde é composta por índios (Agente Indígena de Saúde- AIS e Agente Indígena de Saneamento-AISAN) e não-índios (enfermeira, odontólogo, auxiliar), esses últimos se deslocam diariamente da cidade para a aldeia. A SESAI disponibiliza um carro para transporte da equipe médica e de pacientes que precisam deslocar para outros lugares. Em casos de emergência os transporte tem seu funcionamento também no período da noite, uma vez que só existe atendimento nesse horário, no centro da cidade de São Benedito. Esses carros, tem como motoristas indígenas que trabalham em dias alternados.

Não verifiquei a existência de um trabalho da equipe de saúde em conjunto com os conhecedores dos saberes tradicionais em relação a cultura medicinal do povo. No entanto, ressalto que as ações que tem sido realizadas pela equipe médica, são bastante apoiado pelas lideranças, bem como pela população indígena, ainda que existam certa resistência a alguns procedimentos, tais como determinadas consultas, vacinas, entre outros. Esse estranhamento da

população acontece porque antigamente não tinham acesso a esse tipo de medicina, como relata o Sr. Oscar,

“Nos tempos dos antepassados”, ‘*nós não sabia*’ o que era médico, um enfermeiro. Nossas mães e nossas vó “*ganhava*”, que chama parir, era no chão, quase sem forro, sem nada, então a gente era ‘*brabo né*’? Os remédios, ninguém sabia onde era cidade onde era nada, ‘*nós ganhava*’ o mato e ia arrancar na terra. É por isso que eu disse a eles (referindo-se a equipe da SESAI que estava na aldeia com reunião com o Conselho de Saúde) que muitos ainda é brabo²⁷, ainda falta “*amansar*” para curtir as coisas que vem. Ainda vai dá muito trabalho, pro enfermeiro, pra todo mundo. A gente mesmo que já tem mais uns dias de vida, uns janeiro, a gente sente o trabalho, porque pesa pra gente, a gente aconselha um, orienta outro e sempre a “*brabeza*” continuando, mas porquê? Porque não existia nos tempos antigos (Oscar Paulino, maio de 2016).

Contudo, as lideranças têm procurado junto ao povo o incentivo para uso do que está disponível no âmbito da saúde, sendo eles os primeiros a buscarem atendimento. Sobre a medicina tradicional, tanto o pajé quanto o Sr. Oscar, enfatizaram que não há um estímulo para o uso dos *remédios do mato*, que as pessoas só procuram os remédios do posto e acabam esquecendo dos remédios que curou e ainda cura muita gente, como ele e outros *mais antigos* que continuam fazendo uso de seus rémedios caseiros aprendidos com seus antepassados: “*Esses remédios estão lá, as pessoas sabem quais são suas utilidades, mas ninguém procura*” (Sr. Oscar, fevereiro de 2017). Ressaltam ainda que o corpo já se acostumou com os remédios disponibilizados nas farmácia e postos de saúde e por isso alguns *remédios do mato* já não estão mais servindo para alguns problemas, como por exemplo: dor de cabeça, tosse, dor no estômago.

Outra questão apontada pelos indígenas está relacionada a saúde e sua relação com o território. Como já havia identificado Paixão e Vasconcelos (2014), o “adoecimento” da terra também afeta a saúde indígena. Nessa relação de terra “*adoecida*”, o uso do agrotóxico utilizado pelos posseiros é um fator que está diretamente ligado a saúde, afinal é bastante prejudicial, logo para se ter saúde é preciso que tudo o que compoe o território, também esteja saudável, pois “a saúde, de acordo com o grupo de pesquisa, está relacionada com o

²⁷ O termo utilizado pelo Sr. Oscar que remete a selvageria, barbárie, permeou muito tempo a história indígenas. Para Paulo Henrique Guedes (2006, p.56-57) essa bipolarização desde o período colonial dos índios Tupi de uma “língua geral” em contraposição aos Tapuia “língua presa”, a autora cita também Medeiros (2000) que considera as denominações de “índios mansos”, em oposição de “índios bravos”. “Índios de corso, foram decorrentes da reação que alguns povos que apresentaram resistência aramada investidas colonialista.

protagonismo em busca da garantia de direitos (humanos, do índio e sociais), em que tudo está imbricado com sua relação de coletividade com a Terra”. (PAIXÃO e VASCONCELOS, 2014, p. 93).

Como se viu, sobre esse território existem várias disputas, além dos posseiros e pretensos donos “*comuns*” existe um grupo de pessoas que também buscou uma via coletiva legal recentemente instaurado pelo Estado brasileiro, os quilombolas. Com a criação do “reconhecimento de remanescente de quilombo” assegurando certos direitos legais tais como a posse da terra, pode incluir a recuperação de terras perdidas anteriormente. Nesse caso, trata-se de outra via de resistência de “*fracos*”, para enfrentar os mais “*fortes*” segmentos sociais que tem acesso melhor às estruturas políticas que garantem seus “*direitos*” ou legalizam seus supostos direitos.

5.3 CONFLITOS INTERNOS E PARENTESCO

Como já visto anteriormente, há uma intensa e histórica relação de consanguinidade entre os indígenas e os quilombolas. Embora possuam fortes características comuns e sejam *parentes*, a população é internamente, dividida. Assim, tanto os indígenas, quanto os quilombolas tem buscado cada um à sua maneira, identificar-se e diferenciar seu pertencimento. Os indígenas se autoidentificam e se colocam frente aos desafios que lhes são impostos. É nesse contexto, de intervenções externas no espaço territorial, que se organizam internamente, iniciando uma nova forma de resistência. Essa conjuntura, vai ganhando contorno e se fortalecendo enquanto movimento, com uma organização política que reivindica a identidade de indígena perante o Estado, partindo da necessidade, do desejo e da possibilidade de recuperar a posse da terra e outros direitos étnicos que antes eram desconhecidos.

Pensando esse contexto de identidade, Stuart Hall (2004) vai dizer que ela é uma construção social que se forma a partir do ambiente, das práticas e ações que se fazem presentes no cotidiano. O autor acrescenta ainda, que o modo como cada sujeito social vive no mundo, sua forma de pensar e participar do contexto histórico em que está inserido, permitindo-lhe introspectar, compreender e interpretar o mundo vivido e a realidade social a que pertence, são aspectos importantes que possibilitam a identidade. Assim, as representações que os sujeitos fazem de si próprios e dos outros, também constituem parte do processo de construção da identidade. Dessa forma, definir uma identidade indígena significa, também, estabelecer diferenças entre ser índio e ser quilombola. Diante disso, acionar a descendência de seus

ancestrais é uma das formas pelas quais os Tapuya Kariri constroem sua identidade étnica: “*nosso sangue indígena vem lá dos ancestrais, dos nossos antepassados*”.

Hall (2004), afirma que na construção da identidade, seja ela coletiva ou individual, leva-se em consideração vários fatores, entre eles, as relações de poder e dominação. Para Barth (1998) a identificação acontece pela forma como os grupos se identificam ou são identificados por outros. Os Tapuya Kariri se identificam como indígenas, mas não reconhecem o grupo que se identifica como quilombola. Para eles, as causas dos conflitos internos resultam da “invenção” da identidade quilombola, que dividiu a população e tornou-se uma “arma” usada pelos posseiros para atingir o movimento indígena.

Essa divisão é vista pelos indígenas como algo que foi construído com propósito político, visto que todos pertencem a uma *mesma família* e dessa forma, não há uma identidade quilombola. Argumentam que em outrora, os quilombolas se reconheciam como indígenas e posteriormente, motivados por interesses de terceiros, passaram a defender a identidade quilombola. Reivindicar a pertença a um grupo familiar, seu laço de parentesco, é uma forma legítima de justificar as redes de relações. Assim, ao ser reconhecido como membro da *família*, os laços consanguíneos denotam também o pertencimento. No entanto, nem todos da mesma *família* encontram-se de um mesmo lado da luta. Essas relações começaram a se transformar a partir do momento em que os dois grupos começaram a se organizar politicamente, primeiro os indígenas e posterior, os quilombolas.

5.3.1 “Aqui não existe quilombola, são tudo índio como nós”

A comunidade quilombola está organizada através da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Sitio Carnaúba (ARQUISC), registrada desde o dia 18/08/2012. Em relação a esse movimento, os indígenas dizem:

Eu Andrea cacique, eu não aceito. Não é porque eu não gosto do movimento quilombola. Eu até respeito muito porque eu sei que o movimento quilombola autentico, verdadeiro, ele luta pelas mesmas coisas que eu, que o índio luta. E quando esse movimento quilombola se instalou aqui para defender o posseiro ele já é ilegítimo, por isso que eu não aceito. É tanto que tem quilombola aqui que não tem onde plantar um pé de feijão e fica brigando por terra dos posseiros que tem mundos e fundos de terras nas mãos deles. Então enquanto eles não brigarem por um território livre que seja deles eu não acredito que seja um movimento originário. É um movimento criado por alguém que não

sabe nem o que é o movimento quilombola (Cacique Andrea, outubro de 2016).

Ainda sobre essa questão a Sra. Maria de Lourdes comenta,

Não existe quilombo. Eu tenho 53 anos e meu pai morreu com 75 e minha mãe tem 79 e eu nunca ouvi falar que nenhum foi pro tronco. Nunca. Todo mundo trabalhava e recebia. Meu pai trabalhou para um homem que eu nem conhecia Domingo Ferreira. Depois trabalhou para um Cícero Ferreira e também recebia. Meu pai não era escravo e minha mãe também não. Eu muito pior. Porque a nação escrava que tem aí são tudo mais novos que eu e nenhum eu conheci assim. Todo mundo na Carnaúba é uma família só e como é que existe quilombo? (Maria de Lourdes, liderança indígena, outubro de 2016).

E mais ainda,

Somos todos parentes, porque é uma família só aqui. Até dentro do meu conhecimento, pessoas lá de fora e como já existia na comunidade pessoas se identificando como indígena, então veio alguém lá de fora e disse: não, se tem um grupo indígena, vai ter um grupo quilombola (Maria, professora indígena, outubro de 2016).

Essa menção feita pela professora Maria refere-se ao antigo diretor da Escola Municipal Antônio Isaias de Maria. Ele é apontado como o causador da divisão entre os parentes que acabaram ficando em lados opostos, sendo também o responsável por organizar a Associação Quilombola. A cacique Andrea relata que no ano de 2009 quando a escola indígena começou a funcionar com educação infantil e o fundamental I, muitas das mães que tinham filhos estudando na escola do município, acabaram transferindo-os para a escola indígena, o que acarretou uma perda significativa de alunos. Esse fato incomodou o então diretor, que tentou de inúmeras maneiras impedir a transferência dos alunos, inclusive por meio de ameaça através do corte do benefício do Bolsa Família, que depende da frequência dos alunos na escola, visando combater a evasão e o estímulo a permanência de crianças e jovens na escola.

Ao perceber o crescimento da escola indígena, o então diretor resolveu recorrer para que a escola fosse reconhecida enquanto quilombola, fator esse utilizado posteriormente para a criação da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Sítio Carnaúba. Para a criação da ARQUISC, na época ele contou com o apoio da atual presidente da associação. Ainda é muito forte na lembrança dos indígenas, a realização da primeira reunião organizada por Félix Júnior (diretor) com a presença de representantes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma

Agrária - INCRA. Para os Tapuya Kariri esse momento é visto como marco do acirramento dos conflitos. Há relatos que o diretor teria anunciado o evento por meio de um carro de som, prometendo um cadastro com benefícios idênticos aos indígenas, além da distribuição de cestas básicas.

A promessa feita por ele é que a associação quilombola teriam os mesmos benefícios que o povo indígena, além de uma cesta básica e uma escola com uma “*merenda diferenciada*”. Para os Tapuya, Felix Júnior, utilizando de sua posição de diretor, usou da educação, mais especificamente da possibilidade de ter uma “*merenda diferenciada*” como uma forma de ficar mais próximo das pessoas da comunidade, sendo comum ouvir frases como essa: “*Isso começou pela merenda*”. Felix Júnior é uma figura marcante na história de conflitos entre indígenas e quilombolas, embora ele não tenha parente que possua terra, diferente da diretora que assumiu posterior a ele, a Sra. Olinda que hoje não ocupa mais o cargo. Ela é nora do primeiro posseiro e que dá nome à escola municipal. Logo os interesses dela frente à escola não podem ser desconsiderados, visto que seus filhos se dizem ser donos da terra e trabalham nela.

Essa questão de interesse é algo pertinente a tratar, uma vez que desde o início da criação da associação quilombola, existem proprietários que são sócios. Sobre os interesses, vejamos o que diz a Sra. Francisca Maria “aqui não é o mesmo motivo de lá. Porque lá quando começou a associação, era pra entrar o Charles, o Marco, o Vilamar, Elias, Valentino e seu Neno. O interesse era que aquelas pessoas tinham tudo pra ajudar a associação”²⁸. A entrada destes posseiros daria respaldo ao grupo que até o momento parecia não ter. A Sra. Francisca Maria, atuou como presidenta da associação quilombola e hoje, está na associação indígena, os motivos estão os desentendimentos com o atual presidente e por dizer que “*tudo não passou de invenção*”.

As reuniões da associação quilombola aconteciam até 2014, em uma casa cedida por um desses proprietários. O agente externo apontado pelos indígenas é quem desencadeou a formação da associação quilombola. Logo, ao afirmarem que antes ninguém era quilombola, os indígenas estão certos, afinal isso só acontece após a ação política externa que levou a divisão interna do grupo e que veio a resultar atualmente na concorrência entre ambos.

²⁸ Reunião que aconteceu em setembro com lideranças para tratar sobre a entrada de Leninha, esposa de Charles, na associação indígena. Esse é um dos posseiros neto do Antônio Isaias de Maria que emprega parte da população.

5.3.2 Arranjos de viver: “Ou a gente arrenda ou trabalha no aluguel diária porque o que nos resta são os ‘munturos’²⁹ pra plantar”

Os Tapuya Kariri sempre viveram da agricultura. Entretanto, o cerceamento feito no território, perdendo assim o domínio sobre a terra e sobre os recursos naturais que utilizava para a sobrevivência, como a caça e a pesca, ocasionando sérias alterações no modo de viver indígena. O alimento que antes era produzida por eles e os que a natureza dispunha, teve que ser substituída por alimentos industrializados comprados cidade ou nos pequenos mercantis existente na localidade. Essas transformações ocorreram em decorrência do impacto causado pelos pequenos e médios proprietários, pois como já dito anteriormente, a região é ocupada por eles e isto compromete de maneira significativa a sobrevivência indígena. A dificuldade no o plantio de roçados, sem dúvida foi um fator de grande impacto. Com a perda da liberdade de escolher onde plantar, os Tapa Kariri foram forçados a se adaptar há uma nova forma de uso do território. A produção de suas roças passou a ser dividida, ou seja, tendo ao final deixar a quantidade do “dono da terra”.

Essa quantidade é a **renda**, ou seja, um número significativo de tudo que foi produzido pelo indígena que fica para o **dono**, quando este permite e dá o pedaço de chão para o indígena plantar, afinal, era e “continua” sendo necessário pedir a permissão dos então **dono** da terra, que exigem certa quantia em colheita como pagamento, tendo assim não só domínio sobre a terra, mas também sobre o povo Tapuya Kariri. Isso nos lembra os “*tempos de patrões*” que destaca Valle (2004, p. 299), o que segundo ele “gerou uma série de obrigações e impedimento, além de novas regras que surgiram a partir da relação patrão-trabalhador”. Esses tempos, não ficaram no passado, os moradores continuaram a morar na terra, mas não tem direito sobre ela. Para o plantio de roçados, continua sendo feito o arrendamento do terreno, afinal é uma das alternativas na aldeia para conseguirem alimentar as famílias.

O Sr. Oscar e o pajé Sebastião falam sobre essa relação:

Oscar: A renda é assim, a cada 6 “*tiras*” do roçado, 2 fica para o gritador *né?* Conforme o plantio, que é o roçado, quando a gente tira 12, já tem deixado 4. Se for um pedaço grande o roçado, dá um reto bom para o *gritador* que tá gritando que a terra é dele. Mas se for só um queijinho só pra comer... Como bem eu planto só um pouquinho né, o pouco que eu planto não dá mais pra deixar é quase nada. Não dá pra deixar é nada mais, e eles ainda querem *né?* Eles têm um atrevimento sempre, mesmo que as vezes o dono não quer deixar, quando o dono dá

²⁹ Termo utilizado para se referir as áreas ao redor das casas, também chamado de *quintais*, utilizadas para o plantio. Essas áreas são usadas por grande parte da população, principalmente aquelas que não “paga mais renda”.

fé eles já têm ido lá ou mandado e já tem tirado. Eles têm esse atrevimento, é muito atrevimento deles.

Pajé Sebastião: No é um mal feito isso. Eu digo para esse povo que trabalha: “*no deixem nada não*”. Eles respondem que se ‘*num*’ deixar eles (posseiros) vão dá parte de nós. E eu digo a eles: “*pois joga pra cima dos índios, se eles forem, pode jogar pra cima dos índios e ajuda os índio rapaz!*”. Mas não querem.

Oscar: Tem muitos índios mesmo e eu concordo com essa parte que ele tá dizendo (pajé), que tem muitos que dá muita cobertura a eles que tão gritando que terra é deles *né*? Eles deixam mesmo por conta própria. Tem é muito deles que deixam com medo de não plantarem mais. Mas é como o pajé disse se eles forem dar parte, a gente vai conversar. Sempre a gente diz essa parte, enquanto não fizer raiva a eles pra eles levarem pra justiça que é pra onde eles levam *né*? Enquanto a gente for deixando, eles vão se dando bem, eles querem é assim mesmo *né*? Eles querem é comer à custa da gente *né*? Ainda tem muitos indígenas que ainda deixa renda, porque quer deixar mesmo, porque quer deixar assim, tem medo de perder o pedaço de terra que vive trabalhando (Fevereiro de 2017).

Como se pode ver pelos relatos acima, essa prática do arrendamento fez com seus donos, os indígenas, tivessem que pagar para conseguir trabalhar. Além disso, verifica que esses posseiros se utilizam de seu poder econômico sobre os indígenas ao exigir a renda ou simplesmente retirar da plantação sem o consentimento, inclusive da própria área que fica ao redor da casa de cada indígena, o *munturo* como é chamado por eles. Sobre isso, o pajé narra uma dessas ações ao lembrar da renda tirada pelo *dono*.

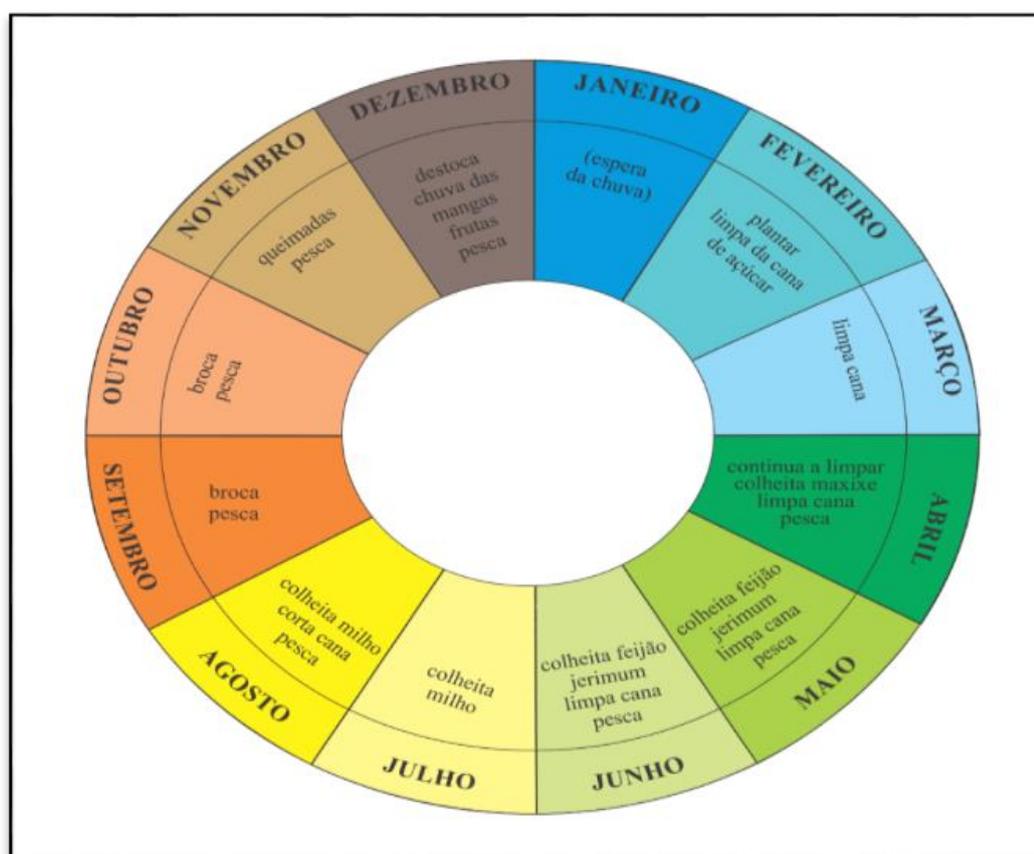
Aqui mesmo nesse meu “*munturo*” ele levou no braço. Não era dez espigas de milho. Aí ele pegou e juntou no ‘*moi*’ que ele vinha juntado de lá pra cá nessa terra aqui todinha. ‘*Num*’ é ruim um bicho desse? De outra vez, tinha um feijão maduro, a mulher veio levou todinho, não sobrou um farelo se quer (Pajé Sebastião, fevereiro de 2017).

Apesar da agricultura encontrar-se ameaçada, o plantio segue um planejamento conforme o calendário (Fig. 37) que foi produzido a partir da experiência dos indígenas. Esse calendário foi produzido pela equipe da Nova Cartografia Social dos Povos e comunidades Tradicionais do Brasil, Série Povos Indígenas no Nordeste em 2009, período em que estavam desenvolvendo a oficina que resultou no fascículo Associação Indígena Tapuya Kariri, publicado em 2012.

Outra opção é o *trabalho no aluguel* nas hortas. Isso significa que os indígenas trabalham em regime de diária no valor de R\$ 20,00. Começam as 7h da manhã e largam as 16h da tarde, com 1h de intervalo para o almoço, que é feito no local ou em casa. Destaco que

embora haja um proprietário que assinou a carteira dos funcionários, eles continuam a trabalhar sob o regime de diária. Logo cedo, é possível ver o movimento dos trabalhadores passando para as hortas de rama de batata, isso tem sido a alternativa encontrada, pois como destaca Luiz Marcos, presidente da associação indígena, “*não pode trabalhar por causa das hortas, se um índio sai do aluguel para plantar, no outro ano ele não trabalham mais porque o posseiro não dá mais a terra*” (Diário de campo, outubro de 2006)³⁰.

Figura 37 - Calendário referente a prática da agricultura Tapuya Kariri.



Fonte: Modificado de Almeida (2012).

Assim, verifica-se que, com a expropriação das terras indígenas, a agricultura, uma das principais atividades dos indígenas, ficou bastante comprometida. Dessa forma, para produzir ainda que minimamente, o plantio é feito nos *mnturos*. Para muitos indígenas, esses espaços que compreendem os *quintais* e laterais das casas, configuram o único lugar para a produzir alguma coisa, afinal não possuem outro espaço para isso, a menos que faça o arrendamento da terra.

³⁰ Reunião da equipe da Caritas de Tianguá no Centro Cultural com alunos, lideranças e professores indígenas.

Nesses locais, os indígenas dividem o terreno com as plantações de milho, feijão, entre outros. Mas nem todos dispõem de espaço para plantar, alguns dividem o mesmo espaço com outras pessoas da família, visto a proximidade das casas, o que acaba tornando o *quintal, monturos e terreiros* um espaço também coletivo desses grupos domésticos. A exemplo cita-se o Sr. Oscar que não dispõe de espaço nenhum e as únicas árvores que tem em seu terreiro, ele não tem coragem de arrancar, inclusive a cerca de um posseiro passa muito próxima à sua casa, ou como ele diz: “bem dizer na porta”.

Sobre essa apropriação territorial individual da família é configura também de uso coletivo. Esses espaços, cujas ocupações são feitas pelos indígenas, configuram também estratégias de resistências desses grupos domésticos. Na Figura 38 e 39 é mostrado um exemplo desse uso coletivo desses espaços, uma vez que optaram em não fazer o arrendamento da terra.

Figura 38 -Croqui do “quintal” e “munturo” na casa de D. Nilça e suas filhas.



Fonte: Idealizado pela pesquisadora e elaborado por Robbyson M. Melo, 2017.

Figura 39 - Croqui do quintal e do munturo da casa do Sr. Antônio e seus filhos.



Fonte: Idealizado pela pesquisadora e elaborado por Robbyson M. Melo, 2017

Analisando as duas imagens, o *quintal*, uma pequena extensão de terra que fica atrás das casas, permite uma possibilidade de plantio ou de uma pequena criação. D. Nilça, cria galinhas; Sr. Antônio, cria porcos, enquanto sua esposa, D. Antônia cria galinhas, além de cultivar em canteiros verduras, legumes e plantas medicinais. Nos canteiros, eles fazem “*alguma pra ajudar no de comer*”, seja através da venda do que é cultivado, seja pelo uso do próprio grupo doméstico.

Além do arrendamento e das diárias já mencionadas no tópico anterior, existem outras atividades que representam um fator essencial para a sobrevivência Tapuya Kariri, pois é a de maior relevância financeira através de alguns postos. Entre esses empregos estão os provenientes da educação: diretora, secretário, coordenadora, professores, merendeiras e vigia.

No âmbito da saúde temos a AIS e o AISAN, esses dois são respectivamente do sexo feminino e masculino. Aliado a isso, estão os pensionistas do Instituto Nacional de Seguridade Social- INSS. De certa forma, possibilita uma estabilidade econômica e uma vida mais tranquila, não necessitando que tenham obrigatoriamente outra fonte de renda como opção ou que tenham que plantar para comercializar, mas sim para o autoconsumo. Por exemplo, caso do Sr. Antônio que passou anos trabalhando pagando renda e quando se aposentou viu a possibilidade de “*não trabalhar mais para os outros*”. Há também, as bolsas de assistência do Programa Bolsa Família, programa destinado a população de baixa renda e que as crianças frequentam a escola.

Assim, as intervenções feitas comprometeram não só existência da natureza, mas dos próprios indígenas. Os posseiros que de maneira imprópria apossaram-se das terras, modificaram também as relações territoriais locais. O acesso limitado a terra acarretou para os indígenas certa ruptura do trabalho com agricultura. Nesse sentido, as diversas formas de relações e de acesso à terra, impactaram e reorientaram suas estratégias de reprodução social, inserindo-as em outras atividades. Essas condições nos permitem afirmar que o modo de exploração do meio natural adotado durante anos na comunidade modificou significativamente sua paisagem, reduzindo as possibilidades das famílias de produzirem em áreas onde antes cultivavam suas *roças, plantios e roçados*. Sobre este aspecto Diana Santos (2011), diz:

“Os territórios de pertencimento, ao longo dos tempos, têm sofrido uma série de mudanças por meio dos processos de desterritorialização e desapropriação das terras tanto de morada, quanto de trabalho, por interesses imobiliários e latifundiário que acaba acarretando conflitos entre índios e proprietários de terra” (SANTOS, 2011, p. 11).

Também nesta perspectiva de poder, Rogério Haesbaert (1997), propõe:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter políticodisciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Com isso, pode-se dizer que a emergência de identidades indígenas nessa região está intrinsecamente vinculada a defesa de seus territórios. Foi nesse contexto de luta, com a expropriação do território que o movimento indígena Tapuya Kariri passou a se organizar. O momento que marca seu desencadeamento é a crescente decisão de lutar por seus direitos. Com base nisso, Edmundo Paul Little (2002), afirma:

[...] a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 3).

Diante das reflexões em volta do território, das relações e conflitos que também estão aqui imbricados, cabe questionar: Que concepção de território tem os Tapuya Kariri? Esta compreensão remete, a um tempo já vivido, onde as terras *eram libertas, soltas*, e por isso sonham em *ver as cercas no chão*. Essa fala, marca algo muito importante, pois materializa a perda do território para os posseiros. Ao mesmo tempo define a percepção de território que está intrinsecamente ligado a liberdade. Estas giram nas ações que anteriormente era desenvolvidas, como por exemplo, quando o “*sustento era tirado da mata e da terra*”. Nesse apêndice, destacam os locais em que a terra era boa “*lá nos buracos, tudo que planta dar*”. Ao fazer isso, evidenciam um conhecimento que eles tem da sua área.

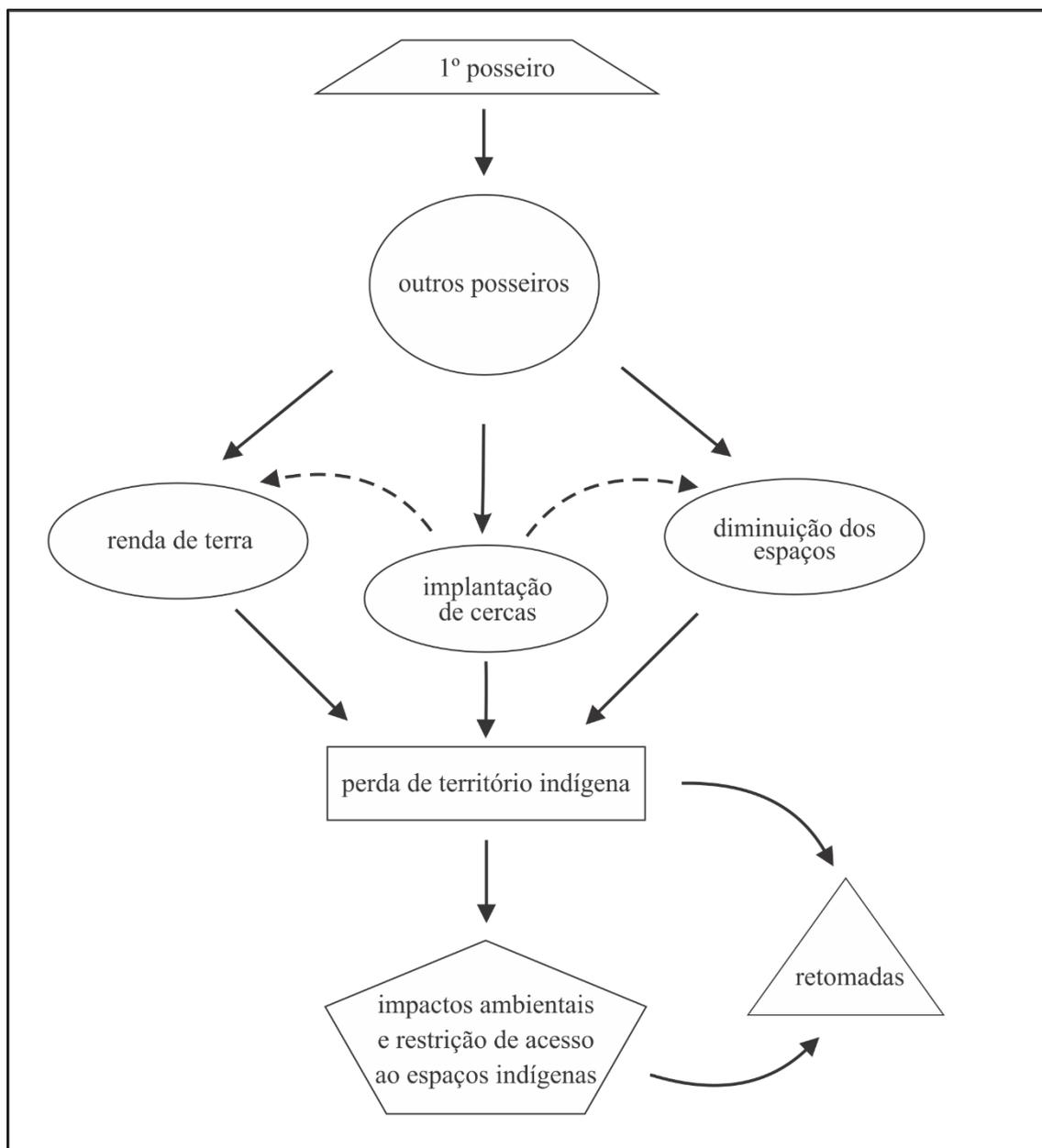
Diante do que foi colocado até aqui, percebe-se que falar em território Tapuya Kariri é associar este com as relações que foram estabelecidas ao longo do tempo, para além de morada, um lugar de memórias de seus *antepassados* e, portanto, traz em si significados que também são responsáveis pelas relações sociais e de parentesco que ali se constituíram que Fialho (2003, p. 17) reporta como “construído por uma confluência de significados”. Assim a exemplo do que a autora observou sobre o território Xucuru a respeito dos sinais diacríticos que foram acionados que “definem os limites os limites que os desracam da população rural como um todo”

(FIALHO, 2003, p. 172), no caso dos Tapuya Kariri existe também o uso destes sinais diacríticos, embora ainda não tenha sido delimitado pela FUNAI, diferente da situação do território Xucuru.

A construção do território é marcado pela descendência dos *antepassados*, os *Tapuya antigos*, os *troncos velhos*. Assim, a relação entre localidade e o parentesco constitui um elemento importante na construção do território Tapuya Kariri, por isso, os *buracos dos Tapuya*, foram desde o início acionados para legitimar a presença indígena no território. Assim, a luta pela terra e pelo direito a uma organização social diferenciada é o que mobiliza os povos indígenas, e, especialmente, os Tapuya Kariri, que como vimos vem sofrendo com impactos e um processo bastante longo de apropriação que pode ser representado pela Figura 40.

Logo, percebendo essas relações que os grupos indígenas mantêm com o seu território e diante dos tantos problemas vivenciados, os Tapuya Kariri *acordam* e se mobilizam como coletivo, recorrendo ao Estado e aos órgãos responsáveis para garantir os direitos básicos e auxiliar no enfrentamento das opressões, mas sobretudo, se colocando como agentes ativos e utilizando mecanismo internos para enfrentar as investidas no território. Sobre as ações para a recuperação do território: as retomadas, que está destacada na imagem, será discutido no capítulo a seguir.

Figura 40 - Fluxograma mostrando como ocorreu o processo de da perda do território e ações indígenas para recuperá-lo.



Fonte: Elaborado pela pesquisadora, 2017.

6 “A LUTA CONTINUA”: RESISTINDO E CONSTRUINDO TERRITORIALIDADES

Tem sido como base na *resistência* que os Tapuya Kariri vêm reorganizando-se enquanto movimento interno e retomando seu território. Isso porque a entrada de posseiros desencadeou um conflito territorial que se intensificou quando os moradores da localidade se identificam enquanto indígenas Tapuya Kariri publicamente e começam a se organizar de maneira social e política. Nisso, reporta-se ao processo de territorialização de Pacheco de Oliveira (2004).

Ao destacar o conceito do autor, não desconsidero a identificação anterior e organização social que os indígenas já tinham, como por exemplo, as regras de acesso e aproveitamento das terras para o plantio das roças. Entretanto, houve uma organização mais formal e bem mais articulada a partir de 2006, voltada para tanto para a afirmação étnica quanto para a reivindicação de regularização fundiária, respaldada por leis, antes não acionadas. É nisso que considero pertinentes palavras de Pacheco de Oliveira (2004) porque a partir dessa “coletividade organizada” buscam novas maneiras de decidir e representar seus interesses numa escala que vai além da local.

Segundo Alfredo Wagner Breno Almeida (2008, p. 118), a territorialidade funciona como fator de “identificação, defesa e força”. O autor supracitado, considera que existem “territorialidades específicas” que:

[...] é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada “comunidade tradicional” se constitui nesta passagem. (ALMEIDA, 2008, p. 118).

Assim, temos uma população indígena que sofre com os impactos dos empreendimentos provenientes das plantações sobretudo, de hortas em seu território, ficando sem lugar algum para produzir o que comer. Diante da devastação de seu território, se “organizam coletivamente” e começaram a *lutar* pelo território, iniciando então um conflito que transcorre até os dias atuais.

Entre as muitas estratégias adotadas pelos indígenas, estão as *retomadas*, entretanto Ana Lúcia Farah Tófoli (2009) alerta para não as pensar “de maneira homogênea”. Essas são verificadas em diferentes povos, não se restringindo apenas aos índios no Nordeste. Estas são definidas por Ana Lucia Farah Tófoli,

As retomadas são ações de ocupação de áreas para usos voltados para os interesses indígenas, pautada na ideia de retorno aos locais dos quais foram expropriados no passado e considerados importantes para a memória do grupo, seja por motivos ritualísticos ou para a realização de atividades produtivas ou moradia (TÓFOLI, 2009, p. 19).

Ora, isso é muito significativo, pois os Tapuya Kariri já cansados de viverem sobre as condições dos proprietários e com a demora na regularização do território, a alternativa encontrada, assim como outros povos indígenas, foram as retomadas. Sobre elas, a cacique diz que,

A retomada é de fundamental importância, porque sem retomada não tem movimento indígena, ou então esse discurso que a gente diz que quer um território livre é demagogo. Quando a gente só luta por escola, por cargos, por um time de futebol, associação que tem que ter dinheiro, tem que todo mundo indo para as reuniões. O movimento indígena só é movimento indígena quando tem retomada. Porque aí quando a gente junta o movimento indígena com retomada a gente vê quem é Tapuya Kariri... A retomada é o que dá visibilidade ao movimento (Cacique Andrea, outubro de 2016).

Diante disso, as *retomadas* (Fig. 41), configuram uma estratégia essencial ao longo desses anos para os Tapuya Kariri como resposta as constantes investidas dos posseiros, demonstrando sua organização, mas sobretudo sua disposição no enfrentamento aos ataques feitos e que interferem nos seus direitos. Para Tófoli,

“Essas ações, ocorreram em locais de importância simbólica e funcional por todo o território, sempre atreladas a um pertencimento étnico que aciona uma determinada memória espacial da coletividade—presente na recorrente fala “*tudo é uma terra só*”, estando elas, dentro área delimitada pela FUNAI ou não (TÓFOLI, 2009, p. 96).

Figura 41 - Localização onde ocorreram as retomadas Tapuya Kariri.



Fonte: Google Earth (2017) e dados de campo da pesquisadora, 2017.

6.1 ESCOLA INDÍGENA E CAMPO ANTIGO DE FUTEBOL

Tanto a escola indígena quanto o antigo campo de futebol (Fig. 42) foram construídos na terra de propriedade do Sr. Sebastião. A extensão de terra já retomada, tem seu ponto departida, logo no início da aldeia, inclusive a parte que foi retomado para a construção do centro e segue até a casa do Sr. Otávio.

Figura 42 - Escola indígena e campo de futebol antigo, onde está sendo construído o novo prédio da Escola Indígena.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, maio e outubro de

As imagens acima, mostrando a escola, remete o quão é significativo o papel que essa instituição tem exercido junto ao povo Tapuya Kariri. Nada mais significativo para o movimento indígena local, do que demarcar seu território. A escola, visibiliza a presença indígena. Assim há toda uma simbologia por traz da escola indígena, ela vai além do simbólico, materializa a existência indígena no local e reifica a “identidade”, pois qualquer indivíduo que por ali passar, vai notar a faixa da do prédio estampada com o nome: Escola Indígena.

Com a construção do novo prédio, com mais espaço e estrutura adequados para as diversas atividades, incluindo a prática do Toré, o povo Tapuya Kariri busca um maior

reconhecimento enquanto indígenas. A nova escola, conta com seis salas, laboratório de informática, sala de leitura, diretoria, secretaria, almoxarifado, cozinha e sala dos professores. A capacidade é para matricular até 270 alunos que ficará sob a Coordenadoria Regional do Desenvolvimento da Educação-CREDE 5ª, com sede na cidade de Tianguá. A ordem de serviço para a construção do prédio da escola indígena foi assinada em 29/06/2016 pelo governador Camilo Santana na cidade de São Benedito. O investimento de R\$1,2 milhão é oriundo do Tesouro Estadual e do Governo Federal.

A construção desse prédio é vista pelos indígenas como a possibilidade de crescimento na identificação como indígena de pessoas que ainda não se reconhecem e com isso o movimento venha a se tornar mais forte para lutar pelos direitos da coletividade.

6.2 TORRE EXPERIMENTAL DE ENERGIA EÓLICA

A construção de uma torre experimental de energia eólica, por um posseiro, no ano de 2013, dentro do território indígena, utilizado para o plantio, resultou em mais um conflito. Como antes não houve consulta por parte do posseiro aos indígenas sobre a construção da torre, os mesmo se organizaram e decidiram desinstalar a torre, derrubando-a. A estratégia utilizada por eles, foi a de se dividirem em dois grupos: o primeiro grupo ficou responsável de ir até o local e efetivar a derruba; o outro grupo ficou encarregado de patrulhar a área à distância, em pontos estratégicos, caso houvesse a necessidade de uma quantidade maior de pessoas se a ação viesse a resultar em um confronto direto, fato que não ocorreu.

6.3 CORTE DOS ARAMES

O cerceamento é algo que tem dificultado bastante a vida indígena. As inúmeras cercas que divide as terras de posseiros acabam intensificando os conflitos. Uma das maneiras encontradas pelos indígenas para retomar aos poucos o território perdido consiste na ação de retirada dos arames que forma as cercas. Uma dessas ações de retomada, ocorreu no caminho que dá acesso aos buracos dos Tapuya, através do corte dos arames. No dia intervenção, os indígenas reunidos se dirigiam até o local e “*botaram’ a cerca abaixo*” como eles relatam: “*Lá é nosso território sagrado e nós estávamos se organizando para ir fazer uma comemoração lá e quando chegaram o posseiro tinha entupido o buraco*” (Neguim, vice-cacique). Esse tipo de ação tem sido rotineiro, de acordo com os Tapuya, o que levou o posseiro a construir a cerca,

mas deixando o acesso livre para os buracos. Embora, o problema tenha sido resolvido parcialmente ou momentaneamente, a situação como um todo, é visto pelos indígenas como um desrespeito e falta de um posicionamento das autoridades competentes, uma vez que nada foi feito em relação a isso.

6.4 ESCOLA ANTONIO ISAÍAS DE MARIA

A ação de retomada da escola Antônio Isaías de Maria, pertence à rede municipal, localizada na zona rural de São Benedito no Sítio Carnaúba aconteceu no mês de abril de 2014, na tarde do dia 18, vésperas do dia do índio. Na ocasião, os indígenas ocuparam o espaço escolar o que gerou inúmeros conflitos, culminado num processo mobilizadora tanto para os indígenas, quanto para os quilombolas.

O conflito mais intenso envolveu os quilombolas, pois os alunos da escola eram em sua maioria, quilombolas. A reivindicação principal desse grupo era, a volta das aulas, pois devido a ocupação pelos indígenas, os alunos permaneceram alguns dias sem aula, tendo que se deslocar por mais de um mês para estudar em outras localidades. O desconforto entre outros motivos, estava o deslocamento de crianças bem pequenas, o que dificultava bastante a ida deste público.

Para os indígenas, essa ação foi uma estratégia mobilizadora e também ferramenta de luta política para barrar o que eles chamam ações de politicagem e que muito estavam interferindo nas relações locais. De acordo com a cacique Andrea, o ato não foi sem fundamento, não foi impensado, muito pelo contrário, foi planejado exatamente como resposta que os Tapuya Kariri não aceitariam mais determinadas circunstâncias que aconteciam, sendo a escola utilizada para fins de terceiros. Assim, ao concretizarem tal ação, eles objetivaram barrar com um movimento que intencionava paralisar o avanço indígena, movido por interesses políticos, como já mencionado anteriormente.

Outra questão que chama atenção, diz respeito aos discursos produzidos por não índios sobre essa ocupação. Lembro que em uma conversa que tive na sede da associação quilombola em 2014, a presidenta afirmou que após a retomada da escola, os indígenas a deixaram impossibilitada de receber os alunos por ela estar bastante deteriorada. Esse discurso também ouvi em uma das viagens quando me deslocava para a aldeia “dizem que eles faziam fogo com as coisas da escola, não sei se é verdade, mas fogo tinha” (Diário de campo, 2016). É possível

notar uma certa tentativa de deslegitimar a ação, colocando os indígenas como baderneiros e irresponsáveis.

Apesar disso, os indígenas permaneceram ocupando a escola até a realização da audiência pública na aldeia Gameleira, no dia 30 de maio de 2014, na Carnaúba II. Na ocasião, estavam presentes os dois grupos em questão, juntamente com representantes da Fundação Nacional do Índio-FUNAI, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA e demais autoridades dos municípios de São Benedito e Carnaubal para juntos buscarem uma solução para o conflito que há tempos acontecem na localidade. Como decisão, a escola Antônio Isaias de Maria deveria ficar fechada para reformas e por quatro meses, nenhum dos dois grupos deveriam ocupar a escola até que alguma providência fosse tomada quanto a essa situação. Somente após a reforma era que seria realizada uma nova audiência para definir o uso do prédio escolar municipal.

Nesse período que durou bem mais do que o proposto, a escola permaneceu sem uso e os alunos quilombolas ficaram estudando em uma casa alugada nas proximidades da sede da associação quilombola. Em 08 de junho de 2016, uma nova audiência foi realizada no Fórum de São Bendito, que resultou em um acordo entre as partes, ficando decidido que a escola, seria dividida de modo igual, sendo 3 salas para os indígenas e a mesma quantidade destinada aos quilombolas. Na mesma ocasião, a chave da escola que estava de posse dos indígenas foi entregue pela cacique Andrea e algumas lideranças, sob a condição de juntos discutirem a melhor forma de resolver o impasse da instituição escolar em questão.

No mês de fevereiro de 2017 finalizada a obra e a escola municipal retornou ao funcionamento, atendendo assim, indígenas e quilombolas. Outro ponto decidido, foi em relação a direção da escola, cuja mudança foi feita, pois de acordo com a professora Maria “*a diretora tinha interesses particulares dentro da comunidade e por isso, não seria viável para os Tapuya Kariri*” (Professora Maria, outubro de 2016). Atualmente, a diretora da escola não faz parte da comunidade, e pelos relatos procura não se posicionar a favor de um grupo em detrimento do outro, buscando agir de forma imparcial, afim de que todo o povo seja assistido pela escola. É claro que essa nova configuração, traz alguns desentendimentos, mas nada de tão grave que “*uma conversa não resolva*”, como ressalta a cacique Andrea.

Outro encaminhamento feito, foi em relação ao Grupo de Estudo - GT do Povo Tapuya Kariri. Sobre isso, o Ministério Público Federal-MPF deu prazo de quatro meses para que a FUNAI, iniciasse o trabalho junto aos indígenas, algo que até o momento não ocorreu.

6.5 CENTRO CULTURAL

O Centro Cultural, fica localizado ao lado da casa da cacique Andrea. Sua construção foi resultado de uma retomada que aconteceu em novembro de 2014 após uma tentativa de invasão na casa do pai da cacique Andrea. Na ocasião, os indígenas estavam se organizando para realizar um Toré no espaço em frente à casa de seus pais. Além dos Tapuya Kariri também estavam presentes “parentes” indígenas do povo Tapeba de Caucaia. Sem me estender muito, apenas ressalto que tal termo é muito utilizado para referir-se a indígenas de outras etnias, ou seja,

O termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global (LUCIANO, 2006, p.31).

Sobre o acontecimento, descreve dona Francisca Maria:

Já fazia uns dias que tinha umas pessoas pastorando a cerca, nisso a gente discutiu, ainda fomos ameaçados. Com três dias os meninos da Caucaia chegaram aqui e se arrumaram para dançar uma roda de Toré. Ali eles disseram: *“ora Andrea era tão bom se tivesse uns pauzinhos para gente fazer um foguinho”*. Eu até tinha comprado lenha, mas ainda não tinha chegado. Aí eu disse; *“nos dança só com o claro mesmo da lua e da luz”*. Aí eles disseram: *“não presta não, nós vamos tirar uns três pauzinho aqui debaixo do pé de caju”*. A Andrea ainda disse: *“vocês não vão mexer na cerca do Sebastião não, que ele não vai gostar não”*. *“Ora nós vamos”*. Quando eles tiram os pau lá, e eles estavam no terreiro, ouviram a pancada do pau no chão. Aí vieram três de moto olharam e voltaram, quando eles chegaram lá disseram. Aí eu palpitei agora, se eles vão entrar por ali. Ora, quando eu olhei do alpendre eles estavam cortando as bananeiras e as cana que o Manizé tinha plantado. Quando eu disse: *“não corta minhas bananeiras não, que elas não estão merecendo não”*. Quando eu disse: *“Manizé tão acabando com nossas bananeiras”*. Quando os meninos da Caucaia ouviram partiram pra lá já foi cortando os arames e derrubando a cerca. Aí se misturou tudo: índio e quilombola. E de lá eles gritavam: *“não passem pra o lado de dentro”*. Andrea só fez mandar botar o tambor e começamos a dançar e cantar o Toré. O Luiz foi chamar a polícia. Vem duas viaturas e mandaram a polícia vir aqui, pedir para nós sair. A Andrea disse que nós não íamos sair, porque nós não tínhamos pedido eles, que foram

mexer com a gente. E aí nós ficamos até o fim (Francisca Maria, maio de 2016).

Os relatos, ainda dão conta de um número grande de quilombolas o que configuraria desvantagem para os indígenas. Contudo, eles não se abalaram, permanecendo no local, onde marcaram seu território através do Centro Cultural (Fig. 43). De certa forma, essa construção é a realização de um desejo que há muito tempo já vinha sendo alimentado e que agora foi concretizado pelos índios.

Eles permaneceram acampados no local por aproximadamente três meses e só saíram, depois que o centro estava construído. O terreno onde foi construído o centro cultural era uma área que trazia um retorno financeiro bastante significativo, pois todos os anos o posseiro arrecadava uma certa *quantia de dinheiro* por meio do plantio, por ser um solo bastante fértil.

Na imagem (Fig. 43) ainda é possível ver os resquícios da construção que foi feita pelos indígenas enquanto estavam acampados até que o prédio fosse erguido. A estrutura tinha sua base feita de madeira e o teto coberto por palha de coqueiro. O terreno que está sobrando ao lado da construção do centro cultural é o local onde será construído o polo base de saúde indígena, outro projeto bastante esperado pela população.

Figura 43 - Centro Cultural, mostrando a estrutura construída no momento da retomada como forma de marcação de território.



Fonte: arquivo da pesquisadora, outubro de 2016.

Todo o desenrolar dessa situação, resultou na ajuda do atual prefeito de São Benedito Gadiel Gonçalves, quem tem uma relação bastante amigável com os Tapuya Kariri. Na tentativa de evitar mais confronto e “encerrar” o conflito em andamento, o prefeito em audiência realizada no Fórum de São Benedito, com liderança indígenas, o proprietário Sebastião e representantes da prefeitura, determinou a compra de uma parte do terreno, que posteriormente foi doado para os indígenas.

6.6 CAMPO DE FUTEBOL

O campo de futebol consiste no principal espaço de lazer dentro da comunidade, e da mesma forma que o centro cultural, foi conseguido através de uma ação de retomada que aconteceu em setembro de 2016. Como o espaço onde era o campo foi cedido para a construção do novo prédio da escola indígena, o campo tinha que ser transferido para um outro local. Atualmente a área destinada ao campo é pertencente a dois proprietários. Para sua instalação, um dos proprietários não causou grandes problemas em ceder a área, mas o outro sim. Contudo, a metragem deixou uma parte do campo estreito e com isso precisaria de uma pequena quantidade a mais de terra para deixar na marcação certa.

Na tentativa de evitar desentendimentos, os indígenas foram conversar com o posseiro, que num primeiro momento mostrou-se acessível. A proposta do posseiro era a venda do terreno, o que foi de acordo por alguns, mas rejeitado por outra parte dos indígenas. Nesse intervalo de tempo, o proprietário acabou recuando e resolver não querer mais acordo nenhum. Até seu filho tentou resolver a questão, mas não obteve êxito. Diante disso, a alternativa encontrada pelos indígenas foi a *derrubada da cerca* (Fig. 44), afim de deixar o tamanho do campo por igual.

Figura 44 - Indígenas “derrubando” a cerca de um posseiro para alargar o novo campo de futebol.



Fonte: Arquivo de pesquisadora - setembro de 2016

As fotos acima são registro da ação realizada pelos Tapuya Kariri em uma tarde de treino do futebol feminino. Essa foi uma estratégia pensada por eles para não chamar tanta atenção, ao mesmo tempo que agregava uma quantidade significativa de indígenas. Além do pajé Sebastião, cacique Andrea, lideranças, jogadores e demais pessoas, encontrava-se o pajé Luiz Caboclo e o cacique João Venâncio que estavam realizando gravações para seu projeto³¹.

Como se viu, já foram realizadas algumas ações voltadas para a recuperação de partes territoriais, entretanto, o entendimento sobre as o que seriam as retomadas, algumas vezes divergiram. *“Retomada pra mim é o que a gente constrói alguma coisa” “retomada que alguém vai lá e compra pra ti, pra mim não é retomada” “pra mim ali não foi retomada”*. Essas frases são em referência a alguns momentos em que não as soluções acordadas não foi bem aceitas por todos os indígenas, mas não desconsideraram o enfretamento ocasionado por elas e conseqüentemente, as conquistas alcançadas por elas. Nisto, ressalto que diante da visibilidade que os conflitos trazem, fez com que os posseiros evitem entrar em conflito, para não *chamar atenção*, pois segundo a cacique Andrea *“eles sabem que o conflito dar visibilidade e se não fossem as retomadas, eles não tinham alcançado tanta coisa”* (maio, 2016).

Essa questão da importância da oposição entre os proprietários e os indígenas, também foi apontado por Kelly Oliveira (2007) no estudo sobre os Xucuro-PE, percebendo como um dos motores da integração do grupo. Utilizando a perspectiva do conflito de Simmel, a autora, concluiu que *“a oposição crescente à integração de índios na luta serviu como pavio para o crescimento da adesão à integração do grupo étnico”* (OLIVEIRA, 2007, p. 19). O mesmo pode ser visto no caso dos Tapuya Kariri, que também insatisfeitos, ficam integrados e elaboram as estratégias de luta.

6.7 SÍNTESE DA SITUAÇÃO TERRITORIAL ATUAL

Como foi ao longo do texto e pode ser melhor especificado nesse capítulo, o território indígena encontram-se ocupadas por grandes plantações. A esse respeito, Paixão e Vasconcelos (2014, p. 96) aponta principalmente, *“...três problemas importantes de serem analisados: o*

³¹ A Caravana do Museu Indígena Tremembé é um projeto aprovado pelo edital do MECENATO de 2015/2016, obedecendo a lei de incentivo à cultura, cujo apoio cultural foi concedido pela COELCE, hoje, ENEL Percorrem as aldeias com um projeto sobre os mestres da cultura e acompanharam tudo. O registro inclusive, irá compor o documentário que será a culminância da visita nas aldeias.

cerceamento da área, o desvio das águas do rio dos Grilos, e a utilização de agrotóxicos na produção de hortaliças e cana de açúcar”. Entretanto, nenhum processo de luta é mais difícil do que aquele que se refere ao enfrentamento à morosidade relacionada as questões da Terra Indígena (TI), o que submete os Tapuya Kariri a constantes disputas.

Uma vez reconhecidos, instala-se o processo pertinente aos estudos de identificação e delimitação. A solicitação da demarcação da terra Tapuya Kariri aconteceu em novembro de 2007 e sua inclusão no Sistema de Terras Indígena- SIT da FUNAI, aconteceu em 31 de janeiro de 2008, como demanda ‘por novas terras’. Já em fevereiro de 2008, os Tapuya Kariri foram notificados por meio de ofício pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID).

Com relação ao Grupo de Trabalho - GT para realizar o estudo antropológico da área indígena, afim de produzir as informações acerca do território dos Tapuya Kariri, solicitado MPF à FUNAI em maio de 2014, como já dito anteriormente, nada foi feito a respeito. Por esse motivo, de acordo com a cacique, mês de agosto de 2016, o MPF entrou com uma ação civil contra a FUNAI pelo descumprimento e dando um prazo de dois anos e meio a contar daquela data. No entanto, a cacique Andrea não acredita que isso aconteça dentro do prazo estabelecido pelo MPF, pois em sua análise, a conjuntura política não favorece. Apesar disso, tem consciência que foram as retomadas que deram visibilidade aos Tapuya Kariri e consequentemente as conquistas alcançadas até agora.

Essas mobilizações têm possibilitado, conquistas e visibilidade. O acirramento da tensão entre posseiros e índios fez com que os primeiros vissem, que entrando em conflito, também era uma maneira de visibilizar o movimento indígena Tapuya Kariri e com isso começam a evitar os embates. Nisso, considero que os processos, primeiro de silenciamento, depois de usurpação de seus territórios, foram decisivos para que os Tapuya Kariri hoje, reivindiquem o território anteriormente perdido por falta de força para lutar contra os *poderosos* e sua identidade que também é afirmada com base nele, pois “uma das bases mais importantes de uma identidade étnica é o seu território” (LITTLE, 2006, p. 17).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo desenvolvido sobre os Tapuya Kariri de São Benedito, no Ceará, possibilitou compreender melhor seus mecanismos de reconhecimento enquanto indígena, os modos de organização, bem como suas lutas para recuperar seu território. Nisso verificou-se que *autoconvencimento* de Chico Pai Zé enquanto indígena, foi fundamental para promover o *alterconhecimento* de seus *parentes* e, conseqüentemente, um processo de *autorreconhecimento* desses. Nesse processo, não se pode, contudo, desconsiderar os impactos causados pela ação dos *posseiros* que reduziram drasticamente o território, alterando os modos de vida local, revelando assim, um dos principais motivos para que a população indígena se organizasse na luta por seus direitos.

Assim, autoconvencido de sua identidade indígena e cansado das imposições, Chico Pai Zé, tenta unir seus pares na luta para a *libertação das terras*. No decorrer desse movimento, outros agentes são importantes, como Rosi Kariri que traz a *força* que o Sr. Chico Pai Zé não tinha, já que ela tem um maior conhecimento sobre estes processos de emergência étnica. Ainda nesse mesmo contexto, a atuação de agentes da Igreja Católica, representado pela Diocese de Tianguá, especificamente pela Pastoral Social, constituiu um suporte essencial no desenvolvimento da autonomia local, através de uma série de ações em conjunto com a população.

Para além, disso, percebeu-se também a importância dos vínculos familiares, de modo, que o *sangue* constitui um elemento de grande significado para a organização e coesão do grupo, sendo utilizado para definir quem é ou não “índio” através das relações de parentesco. Dessa forma, verificou-se aqui, que a ligação dos Tapuya Kariri com os seus *antepassados*, configura uma *família só* e com isso uma história em comum, que é acionada sempre que é preciso, para defender a indianidade do grupo. Logo, o parentesco, além de ser entendido como uma forma de organização política pelos Tapuya, é também de vínculo com o território, ao fazer referência ao *buraco dos Tapuya*, relacionando a vivência dos *antepassados*. Essa ligação, denota o pertencimento, mas também uma estratégia de proteção, uma vez que seus territórios se encontram ameaçados.

Ao mesmo tempo, ao se organizarem como tal, são visualizados por órgão competentes que podem lhes dar assistência no enfrentamento dos problemas. Assim, no decorrer desses processos, a emergência étnica Tapuya Kariri, foi aos poucos sendo visibilizada, por conta da *perda do medo* de se reconhecerem como indígenas, e com isso, se colocando no mesmo espaço

de *luta* dentro do território. Isso ocorreu em decorrência de um maior fortalecimento interno, bem como da decisão de *ir à luta* e enfrentar as investidas dos *posseiros*.

De tal modo, na busca para compreender esta identificação, foi importante perceber como eles perdem o território para terceiros. As situações encontradas demonstram um intenso processo de expropriação das terras indígenas, levando o cerceamento da terra, mas também do povo, uma vez que acabaram se ficando “presos dentro de seus quintais”, com cercas que em sua maioria, não são suas e que tiveram que aprender a viver nesse território repartido, muito distante das vivências anteriores e dos significados que estes atribuem ao lugar.

A percepção Tapuya Kariri sobre o território é para além do uso para a produção econômica, está intrinsecamente ligado a concepção de *sagrado*, morada dos antepassados, lugar de respeito e liberdade de caminhar livremente, algo que hoje não é mais possível. Assim como tantos povos, que aguardam a lentidão em que ocorre os processos de demarcação seguem na luta sem *baixar a cabeça* e *sem arrear*, afinal, isso é *ser Tapuya*. E assim como *guerreiros*, preparados para ir onde a *luta chamar*, protegido por seus antepassados, já que esses afirmaram que nada lhes aconteceria, seguem na esperança da *libertação* de seu território, que parece estar mais próximo, do que antes, quando por medo, silenciaram.

Por fim, o fortalecimento da identidade étnica dos Tapuya Kariri passa pelas diversas relações que foram estabelecidas de aliança, e sobretudo de conflito. Foi tentando entender essas relações que foi possível identificar que a organização política, para além do acesso à terra, preocupa-se com a questão étnica, que é fortalecida através de atividades desenvolvidas no âmbito da Escola Indígena, marcada sobretudo, pela prática cotidiana do Toré. Outras ações, como as *retomas* de terra são desenvolvidas como forma de *resistir*, *afirmar* e *visibilizar* o movimento indígena Tapuya Kariri.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A.W.B., (Coord). Nova Cartografia Social dos Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Brasil: indígenas Tapuya Kariri, Ceará. Série Povos Indígenas. Manaus, UEA. 12 p. 2012.
- ALMEIDA, A.W.B., Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. PGSCA-UFAM, Manaus. 2008. 192 p.
- ANGROSINO, M. Etnografia e observação participante. (Coleção Pesquisa Qualitativa). Porto Alegre: Artmed, 2009. 135 p.
- ARARIPE, T.A. História da Província do Ceará: desde os tempos primitivos até 1850. Fortaleza. Tipografia minerva, 1958.
- ARRUTI, J.M.P.A. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional. Estudos Históricos, v.8, n.15, p. 57-94, 1995.
- BARRETO FILHO, H.T. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea do Nordeste. In: OLIVEIRA, J.P. (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria/LACED, 2004, p.93-138.
- BARROS, R.O.; HOLANDA, V.C.C. O Distrito de Taparuaba-Sobral (CE): Um olhar sobre as transformações socioespaciais. In: III SEMINÁRIO REGIONAL COMÉRCIO, CONSUMO E CULTURA NAS CIDADES. Sobral, Anais... Sobral, 2017. p. 1-13.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, 249 p.
- BRASIL. Constituição Federal de 1988. Brasília, 1988.
- BRITO, T. Apenas uma das 25 áreas indígenas do Ceará está regularizada. Jornal O POVO, 19 mar. 2017. Disponível em: < <http://www.opovo.com.br/jornal/cotidiano/2017/04/apenas-uma-das-25-areas-indigenas-do-ceara-esta-regularizada.html>> Acesso em 10/05/2017.
- CARVALHO, M.R.G. A identidade dos povos do Nordeste. Anuário Antropológico, v. 82, 1984, p. 169-188.
- CARVALHO, M.R.G. De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’. In: CARVALHO, M.R.G; REESINK, E.B. (Orgs.). Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, v. 01, p. 82-99.
- CAVIGNAC, J. A etnicidade encoberta: ‘índios’ e ‘negros’ no Rio Grande do Norte. MNEME-Revista de Humanidades. Caicó-RN, 2003, p. 1-79.

FERNANDES, E.A.; SILVA, A.V.; BELTRÃ, J.F. 2011. Associação Indígena Tembê de Santa Maria do Pará (Aitesampa): Um relato sobre a luta por direitos étnicos. *Revista de Antropologia, Amazônica*, n. 3(2), 2011, p. 394-402.

FIALHO, V.R.P.S. Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural. 2003, 272f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação de Sociologia, Recife, 2003.

FUI, Festival União da Ibiapaba. Disponível em: < <http://fuiceara.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 20/05/2014.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Território? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, v p.37-41.

GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GOLDENBERG, M. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 8 ed., Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, A. O. Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará. 2012, 322f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2012.

GOOGLE. Google Earth website. <http://earth.google.com/>, 2017.

GRÜNEWALD, R.A. As múltiplas incertezas do toré. In: GRÜNEWALD, R.A. (org.). *Toré encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Ed. Massangana, 2005, p. 13-38.

GUEDES, P.H.M.Q. *A colonização do sertão da Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)*. 2006, 157f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

HAGUETTE, T.M.F. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 5 ed., Petrópolis: Vozes. 1997.
HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A. 11ª. Edição, 2006.
IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010*. Brasília, 2010. Disponível em: < <http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 10/03/2016.

IPECE, Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. *O Ceará em mapas*. Fortaleza, 2016. Disponível em: < <http://www2.ipece.ce.gov.br/atlas/capitulo1/11/146x.htm>>. Acesso em: 05/03/2016.

LE GOFF, J. *História e Memória*. São Paulo: editora da UNICAMP, 1994.

LEI DE TERRAS. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>. Acesso em maio de 2011.

LEITE NETO, J. Índios e Terras- Ceará: 1850-1880.2006, 242f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

LIMA, C.L.S. Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús. 2010. 271f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LIMA, C.L.S. Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas. 2007. 166f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2007.

LIMA, R.Q. Os Tremembé do Centro de Cura, em Queimadas: a formação de um grupo social. 2015. 239f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará. 2015.

LITTLE, E.P. Territórios sociais e Povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia. Brasília, n. 322, 2002. p. 251-290.

MACHADO, F.P. Memória social e afirmação étnica na tradição oral dos Tremembé de Almofala (1980-2014). 2015, 174f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

MAGNANI, J.G.C. Etnografia como prática e experiência. Horizontes Antropológicos, v 15 n. 32, Porto Alegre, 2009, p.129-156.

MAIA, L.M. Minorias: retratos do Brasil de hoje. 2010, 344f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2010.

MALIGHETTI, R. Etnografia e trabalho de campo: autor, autoridade e autorização de discursos. Caderno Pós Ciências Sociais, São Luís, v. 1, n. 1, jan./jul, 2004, p. 109-122.

MEDEIROS, R.P. A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial. 2000, 280f. (Doutorado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

MENDES JÚNIOR, A.F.B. As potencialidades do ecoturismo no distrito de Taperuaba/Sobral (CE). 2007, 46f. Monografia (Graduação em Geografia) – Universidade Estadual Vale do Acaraú, Sobral. 2007.

MENDES, F.A.A. Presença dos Mendes na fundação, povoamento e desenvolvimento de Taperuaba. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2014.

MINAYO, M.C.S. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucite, 2007.

OIT, Organização Internacional do Trabalho. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. Brasília: OIT, 1 v, 2011, 50p.

OLIVEIRA, A.U. A geografia Agrária e as transformações territoriais recentes no Campo Brasileiro. In: CARLOS, A.F.A (Org.) *Novos caminhos da geografia*. São Paulo: Contexto, 5 ed. 2, 2010. p. 63-107.

OLIVEIRA, J.V. “Ser índio” e “ser caboclo” potiguar: história indígena e o processo identitário na comunidade dos caboclos de Assú. *Revista de Humanidades, Caicó*, v. 15, n.35, jul/dez. 2014, p.166-190.

OLIVEIRA, R.C.C. Representações sociais sobre situação de vida, saúde e doença na concepção indígena Potiguara. 2009, 133f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) - Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011. p.9-11.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, A.L.; GRUPIONI, L.D.B. (Orgs.). *A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA*. BSB: MEC/MARI/UNESCO, 1984. p. 61-86.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J.P. (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2 ed., 2004, 363p.

PAIXÃO e VASCONCELOS, D. Conflito ambiental no território Tapuya Kariri e suas implicações à saúde. 2014, 165f. Dissertação em (Mestrado em Saúde Pública) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

PALITOT, E.M. Conflitos socioambientais e disputas territoriais: a RPPN Serra das Almas e os Tabajara de Crateús/CE. In: 31º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2007, Caxambu, Anais... Caxambu, 2007. p. 1-29.

PALITOT, E.M. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/Ceará. In: 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2008, Porto Seguro. Anais... , Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. p.1-22.

PEREIRA, R.M. *Taperuaba origem e evolução*. Sobral, CE: Imprensa Oficial do Município, 2009.

PERRONE-MOISÉS, B.; PIMENTEL, S. *Um Brasil mais diverso. Carta Fundamental: a Revista do Professor*. São Paulo: Editora Confiança Ltada, outubro de 2012.

PINTO, A.A. Reinventando o Feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero”. In: FAZENDO GÊNERO 9 – DIÁSPORAS, DIVERSIDADES E DESLOCAMENTOS FLORIANÓPOLIS, Santa Catarina, Anais... Santa Catarina, 2010.

PORTAL VERMELHO. Índios Kariris realizam encontro em São Benedito. Portal Vermelho, 29 jul. 2008. Disponível em < <http://www.vermelho.org.br/noticia/38593-61>>. Acesso em 14/10/2015.

PORTO ALEGRE, M.S. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: PORTO ALEGRE, M.S.; MARIZ, M.S.; DANTAS, B.G. (Orgs.). Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP, FAPESP. 1994. p. 15-40.

RAFFESTIN, C. Por uma Geografia do Poder. São Paulo: Ática, 1993.

REESINK, E. B. A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão de mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. *Mneme-Revista de Humanidades*, n.11, v. 5 (jul. /set.), 2004. p. 1-15.

REESINK, E. B. A questão do território dos Kaibé de Massacará: um levantamento histórico. *Gente*. Salvador. v. 1, n.1 (jul./dez.), 1984, p. 127-135.

REESINK, E. B. O Gavião e o Arara: etno-histórias Kiriri. In: ALMEIDA, L.S.; GALINDO, M.; SILVA, E. (orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 1999, p. 59-75.

REESINK, E. B. O segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, L.S.; GALINDO, M.; SILVA, E. (orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 2000.

REESINK, E.B. “Índio ou Caboclo: Notas sobre Identidade Étnica dos Índios no Nordeste”. *Universitas*, vol. 32 (jan./abr.), Salvador, 1983, p. 121-137.

SANTIAGO, A. “MPF vai investigar ameaças a liderança Tapuya Kariri”. *Jornal O POVO*, 19 out. 2012. Disponível em: <<http://www20.opovo.com.br/app/opovo/ceara/2012/10/19/noticiasjornalceara,2939236/mpf-vai-investigar-ameacas-a-lideranca-tapuya-kariri.shtml>> Acesso em: 17 de agosto de 2016.

SANTIAGO, A. MPF vai investigar ameaças a liderança Tapuya Kariri. *Jornal O POVO*, São Benedito, 19 de outubro de 2012. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/opovo/ceara/2012/10/19/noticiasjornalceara,2939236/mpf-vaiinvestigar-ameacas-a-lideranca-tapuya-kariri.shtml>>. Acesso em: 17/08/2014.

SANTOS, D.A. Território e Identidade: o caso da comunidade remanescente de quilombo Velame - Vitória da Conquista/Bahia. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11, Universidade Federal da Bahia, Campus Olinda, Anais...Salvador, 2011, p. 1-16.

SANTOS, E. Índios lutam por reconhecimento de sua Tribo. *Diário do Nordeste*, 05 nov. 2008. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/indios-kariri-lutam-por-reconhecimento-a-tribo-1.127736>. Acesso em: 14/10/2015.

SANTOS, G.A.X.J. Patrimônio na pedra: gestão e preservação dos sítios de arte rupestre da zona arqueológica de Taperuaba, Sobral. 2016, 130f. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, B.R.A. Nos enredos do circuito de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga – CE. 2013, 183 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

SILVA, I.B.P. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas: Um documento, muitas leituras. In: OLIVEIRA, J.P. (Org.). A presença indígena no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2011, p. 227-347.

SOUSA, M.H.M. Missão na Ibiapaba: estratégias e táticas na colônia do século XVII e XVIII. 2003, 114f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

SOUZA LIMA, A.C. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: SILVA, A.L.; GRUPIONI, L.D.B. (Orgs.). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p.407-419.

STUDART, G. Dados e factos para a história do Ceará. Vol. 2. Fortaleza: Typografia Studart, 1896.

TAVARES, C.N.M. Tradições políticas de resistência indígena: A organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios. 2015, 324f. Tese (Doutorado em Estudo Comparado sobre as América) - Programa de Pós-Graduação em Estudo Comparado sobre as América, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2015.

TÓFOLI, A.L. As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: Mobilização étnica e apropriação espacial. 2010, 175f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

VALLE, C.G.O. Identidade e Subjetividade. In: SOUZA LIMA, A.C. (Coord.) Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 2012, p. 86-93.

VALLE, C.G.O. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará. In: OLIVEIRA, J. P (Org.). A presença indígena no Nordeste. Contracapa, Rio de Janeiro, 2011, p. 447-483.

VALLE, C.G.O. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará. In: GRÜNEWALD, R.A. (Org.). Toré regime encantado do índio do nordeste. Recife, Fundaj e Massangana, 2004, p. 221- 256.

VIEIRA, J.G. A questão indígena no Nordeste: do apagamento das identidades às populações emergentes. Raízes, Campina Grande, vol. 21, nº 01 (jan./jun), 2002, p. 81-90.

XAVIER, M.O. “Cabôcullos são os brancos” dinâmicas das relações sócio-culturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX. 2010, 338f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.