

SOCIOLOGIA

M

1999



SOCIOLOGIA

A - 047

M735

1999



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E FILOSOFIA

ÍNDIOS PITAGUARY:

UM ESTUDO SOBRE HISTÓRIA,

CULTURA E IDENTIDADE

mois há

*SOCIOLOGIA
A-047
M 435*

Joceny de Deus Pinheiro

FORTALEZA, MARÇO DE 1999

Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidades
Departamento de Ciências Sociais e Filosofia

Índios Pitaguary:
Um Estudo sobre História,
Cultura e Identidade

Monografia apresentada como requisito para
obtenção do grau de bacharel no curso de
Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.

Fortaleza, Março de 1999

**APRESENTADA À COMISSÃO EXAMINADORA
COMPOSTA PELOS MEMBROS**

**PROF. CARLOS SILVEIRA VERSIANI DOS ANJOS JR.
ORIENTADOR**

PROF^a. ISABELLE BRAZ PEIXOTO DA SILVA

PROF. DR. PETER WILFRIED SCHRÖDER

Fortaleza, Março de 1999

"Os povos indígenas têm uma história longa e complexa de convivência com a sociedade nacional. (...) Mostrar a cultura indígena contemporânea, em sua riqueza e diversidade, é a melhor forma de romper com os preconceitos, discriminações, estereótipos e idealizações construídas a respeito dos índios. É também um modo de reparar as injustiças históricas e reconhecer o lugar que de direito lhes pertence no futuro, em uma sociedade pluriétnica e culturalmente diferenciada como a nossa" (Porto Alegre, 1996:15).

AGRADECIMENTOS

A gratidão que devo a todos aqueles que possibilitaram a realização, direta ou indireta, deste trabalho jamais poderá ser expressa nestas breves menções que aqui farei. Impossível, justamente, porque acredito que diminutos detalhes podem ser tão essenciais para o desenvolvimento de uma pesquisa e para a posterior elaboração de um trabalho acadêmico, quanto a existência de condições que, costumeiramente, julgamos indispensáveis. Com isso, quero dizer que o apoio de pessoas, dos mais diversos grupos a que pertenço, é-me, igualmente, importante e imprescindível. Agradeço, então, aos meus orientadores, aos professores que tive ao longo da graduação, aos companheiros de curso, aos demais amigos, à família e a algumas pessoas que, apesar do pouco contato, deram-me a oportunidade de melhor conhecer o grupo cuja história, cultura e identidade quis e continuo a querer estudar.

Especialmente, muito devo à Prof^ª. Sylvia Porto Alegre, pessoa que primeiro me estimulou a investigar o tema que agora desenvolvo. Devo pela orientação ao longo de quase três anos e pela oportunidade de fazer parte da equipe de pesquisa "Grupos Étnicos", na condição de bolsista do Programa de Iniciação Científica do CNPq / PIBIC (UFC), dando continuidade às propostas do projeto "Relações Interétnicas e História Regional", coordenado pela mesma.

Ao grupo Pitaguary, por ter me recebido em cada uma de suas casas, ao longo de dois anos. Pela paciência e colaboração no censo. Pela disposição no trabalho com as narrativas. Pelo afeto demonstrado através da hospitalidade e da vontade de participar deste trabalho que, antes de tudo, é conjunto.

À Lourdes (*In memoriam*), pessoa que me apresentou, pela primeira vez, o grupo Pitaguary, durante a realização de uma manifestação na praça central do Município de Maracanaú. Ao Prof. Carlos Alencar, quem me guiou, durante muitas visitas, nas localidades, facilitando parte de meu trabalho no censo indígena e dando-me significativas informações sobre as famílias que compunham o grupo.

Ao Prof. Pinheiro, pelo reforço no tratamento das questões que dizem respeito à história indígena no Ceará, e pela atenção dada à leitura e sugestão de meus escritos, atenção essa que já me concedia antes mesmo de se tornar meu orientador no Programa de Iniciação Científica, durante os últimos dez meses. Da mesma maneira, ao Prof. Versiani, por ter-me aceito como orientanda do bacharelado, no último ano de graduação, ajudando-me bastante no período destinado à elaboração desta monografia, avaliando o trabalho e sugerindo idéias.

À equipe de pesquisa — Alex, Analúcia, Gerson Jr., Isabelle, Kleber, Peter e Roselane — interessada no estudo dos grupos étnicos, pelas várias reuniões, realizadas nos sábados à tarde, e pela leitura de meu plano de trabalho para o Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFC, exercício que muito me ajudou a definir certas questões presentes na monografia. Notadamente, devo reconhecer o cuidado que alguns desses colegas tiveram para com tal projeto.

Ao Prof. Vicente Sampaio, pessoa que me poupou o trabalho que levaria anos para executar. Por ter cedido a transcrição de mais de 600 documentos referentes ao "Livro de Registros de Terra da Freguezia de São Sebastião de Maranguape", mantido (o original) no Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) — instituição que também me concedeu permissão para a consulta a vários documentos antigos. Ao Prof. Vicente, também agradeço a disposição dos livros de sua vasta biblioteca (localizada no Município de Palmácia - Ce), principalmente, de tomos raros da Revista do Instituto do Ceará.

Ao amigo Moreira, cuja companhia, em algumas das visitas que realizei à Aldeia Nova, resultou na obtenção do melhor material de que dispus para este trabalho e de que ainda disponho para o trabalho vindouro: as ricas narrativas que tivemos o prazer de registrar, audio e visualmente. Agradeço por ter possibilitado tornar a pesquisa, através de seu diálogo com os Pitaguary, mais lúdica e, por conseguinte, mais interessante. Também agradeço aos amigos Cid, Danyelle, Élcio, Jakson e Lindomar, por motivos diversos. Valmir, pelas intermináveis discussões e pela leitura atenta, não somente de livros presentes na minha bibliografia, quanto pela análise de vários textos que viriam confluir para este trabalho.

À minha família, que dispensa quaisquer comentários.

Ao Nino.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. BREVES COMENTÁRIOS SOBRE A HISTÓRIA INDÍGENA NO CEARÁ	20
2. "IDENTIDADE ÉTNICA": A RELAÇÃO ENTRE CULTURA E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA	30
3. "ÍNDIOS DA ALDEYA NOVA" DADOS SOBRE A TRAJETÓRIA DO GRUPO A PARTIR DE FONTES ESCRITAS	39
4. "ÍNDIOS PITAGUARY" DADOS SOBRE AS CONDIÇÕES DE VIDA E A CULTURA DO GRUPO	48
5. "HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADE" O GRUPO PITAGUARY A PARTIR DAS NARRATIVAS ORAIS	67
CONCLUSÃO	90
BIBLIOGRAFIA	94
ANEXOS:	99
1. MAPAS	
2. FOTOGRAFIAS	
3. NOTÍCIAS DE JORNAIS	
4. DEPOIMENTOS	
5. DOCUMENTOS	
6. VERBETE	
7. PORTARIA DA FUNAI	

INTRODUÇÃO

O dia em que decidi visitar, pela primeira vez, a área na qual vivem os índios Pitaguary, simbolicamente, representava a famosa data do "Descobrimento do Brasil". Em 22 de abril de 1997, ainda no trajeto que fazia o ônibus, ao pedir informações para pessoas que nele trabalhavam, já na zona rural de Maracanaú, ouvi respostas intercaladas por risos: "lá você não vai encontrar índio não, índio vive solto e nu no meio da mata...". Contudo, antes que os comentários me fizessem pensar na distância que iria encontrar entre a figura do índio idealizado e aqueles que agora iria conhecer, uma jovem me saudou dizendo: "ela vai lá pra minha aldeia" e, como que animada pela minha curiosidade, serviu-me de guia num primeiro momento.

Na localidade, chegando à casa do cacique, uma mulher, de aparência física fortemente marcada pelo "fenótipo indígena", encostada na parte inferior da porta, numa casa de tijolos vermelhos ainda não cobertos, informou-me que o cacique se encontrava no roçado, trabalhando "pra lá da Aldeia Nova". Andando pelo caminho indicado, avistei uma grande imagem de Santo Antônio e a igreja no alto da colina. Defronte a uma mercearia, numa conversa com a dona do estabelecimento, contaram-me sobre um velho índio, de 90 anos, que muito sabia sobre a trajetória do povo Pitaguary. Embora tivesse me dirigido à casa desse velho índio, voltei, sem persistir nesse encontro, antes que o ônibus partisse, principalmente, porque ainda não havia definido o que, de fato, desejava dessa primeira visita.

Na verdade, o primeiro contato que tive com os Pitaguary aconteceu numa cerimônia realizada na Semana dos Povos Indígenas de 1997, na praça central do Município de Maracanaú. Desde então, começaram as visitas às localidades nos finais de semana. No domingo posterior à primeira delas, os índios haviam decidido se manifestar a respeito da morte de Galdino Jesus dos Santos, pataxó assassinado, cruelmente, em Brasília. Durante a manifestação, com pintura de guerra em suas faces, vestindo saias, cocares e colares, os Pitaguary dançaram o Toré — sua dança sagrada — ao som de tambores, tendo como plateia uma legião de professores, estudantes e jornalistas.

Nesse dia, enquanto fotógrafos, cinegrafistas e repórteres procuravam, ansiosamente, membros do grupo que lhes fizessem crer na idéia de que estavam diante de um "legítimo" indígena, estudantes e professores criaram um movimento, à parte, para discutir objetivos e regras de seu trabalho de campo. Alternaram-se, assim, os cordéis, as músicas e os discursos de ativistas da causa indígena, numa cena confusa e agitada, em que todos pareciam querer expressar sua própria visão do evento.

Tudo isto ia me aparecendo como pano de fundo das atividades que meu olhar considerava primordiais naquele momento. No primeiro plano, conforme o interesse de minha observação, apareciam os rituais que fazia uma velha senhora — a curandeira do lugar — para livrar um dos rapazes de dores corporais, os trabalhos que realizava com ervas o Pajé e as entrevistas que concedia o cacique, desabafando sua revolta perante o assassinato do líder que chegara a conhecer ainda em Brasília, noutra ocasião de protesto contra autoridades governamentais.

Todos esses momentos me faziam pensar na noção do grupo, enquanto organização política e social, que externava sua identidade coletiva perante os "outros". Já pensando na pressão que nossa idealização acerca do índio "romântico" exercia sobre a apresentação e expressão desse índio real que ali eu encontrava. Sua imagem e auto-imagem estavam ligadas, de alguma forma, à nossa exigência de encontrar sinais de distinção do grupo. Ao mesmo tempo, pensava sobre a interferência do militante e seu papel na relação entre a comunidade e os grupos envolventes. Ativistas e missionários pareciam ainda estar como mediadores entre os índios e órgãos, instituições e autoridades que, freqüentemente, haviam de recorrer — como intermediários entre o grupo e o Estado.

Também me despertava a atenção ver como era posta a dúvida acerca da legitimidade do grupo (enquanto indígena). As frases do trocador de ônibus, que ouvi, ainda na primeira viagem, acerca da inexistência dos mesmos, a partir de um julgamento que tinha como base o critério cultural (de definição do grupo étnico), eram antagônicas àquelas que proferiam a jovem quando reconhecia, de fato, o lugar, denominando-o de "aldeia". Negação e afirmação, ausência ou presença do reconhecimento permeavam quaisquer discussões sobre o assunto e já me adiantavam o caráter complexo da situação pela qual agora me interessava.

Ainda assim, durante as visitas nas localidades, mesclaram-se aos momentos extraordinários (quero dizer: extra-cotidianos) dias de calma convivência com os acontecimentos da vida doméstica do grupo. O tom da vida íntima bem se identificava nos relatos do cacique, quando contava sua história pessoal e, ao mesmo tempo, histórias que diziam respeito a todo o grupo.

À beira do açude Santo Antônio, já nas visitas de agosto de 1997, tive a oportunidade de vê-lo falar sobre sua infância, quando relembrou coisas que aprendera na época em que sua avó ainda era viva. Enquanto narrava os episódios, ia destrançando as palmas do tucum para a confecção das saias e dos cocares utilizados nos dias de dança. Articulando palavras para falar de fatos que agora rememorava, o cacique demonstrava orgulho pelo desempenho de sua função na organização do grupo, bem como por suas habilidades de artesanato, já que se apresentava como o único sabedor local da arte do tucum — uma tradição entre muitos povos indígenas habitantes nas terras brasileiras.

Desenrolaram-se muitos outros momentos, durante os dois anos que sucederam ao primeiro encontro, em que meus interlocutores iam de velhas louceiras a jovens lideranças comunitárias, de simples agricultores e artesãos, a personalidades como o pajé e o cacique. Eram demoradas conversas com os mais diversos membros do grupo, falas e relatos que se estendiam pelo cair da noite, quando o cansaço e a pouca luz já me impediam de realizar anotações e deixavam-me livre para somente escutar e entender o que tinha o outro a dizer. Nisso consistia, em parte, meu trabalho no campo, onde prevalecia meu esforço de observação.

Mas, era muito mais que isto, sabia que mais que "estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante", enfim, mais que um conjunto de técnicas e processos determinados, o método, que vinha utilizando, inspirava-se numa forma de conhecimento definida por um esforço intelectual típico da análise antropológica assentada na prática etnográfica (Geertz, 1989:17-19).

Baseava-me na idéia de que se tratava de uma atividade "interpretativa", um esforço que nos faz cientes de que nossos dados são "nossa própria construção das construções de outras pessoas", correspondendo a uma elaboração coerente que substitui "uma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível". Ao mesmo tempo, era elevar quadros simples à situação de mais complexos, lutando por manter "a clareza persuasiva dos primeiros". Assim, este esforço na pesquisa antropológica tinha de ser visto menos como a tarefa de um "decifrador de códigos" que a de um "crítico literário", assemelhando-se à construção de uma leitura sobre "um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências" (Geertz, 1989:17-19).

É o que na obra de Geertz, *A Interpretação das Culturas* (1989), encontro como sendo "uma descrição densa"; é estar "situado", é dialogar numa relação de reciprocidade que não implica "tornar-se nativo", mas, sim, compreender o contexto dos acontecimentos sociais, dos comportamentos, das instituições e dos processos decorridos, é vê-los de modo que possam ser descritos de forma acessível ao entendimento, como "sistemas entrelaçados de signos interpretáveis", expondo sua normalidade sem reduzir sua particularidade, percebendo que uma cultura é mais lógica e singular do que parece ser à primeira vista. (Geertz, 1989:24-25).

Na pesquisa de campo, todo o meu trabalho se compunha de uma interpretação de "segunda e terceira mão", apoiada sobre aquela que fazia o "nativo" de sua cultura. Compunha-se de "anotações", "inscrições" do fluxo de um discurso social e de uma trama que entendo apenas parcialmente, microscopicamente, finitamente orientada por meu olhar, a transformar o significado do acontecimento que presenciei, a cada visita, num relato que poderá ser consultado, no momento em que esta ocorrência for fato do passado (Geertz, 1989:24-27).

Enfim, essa idéia se traduz por "um alargamento do universo do discurso humano", já que conserva o que foi "dito" no falar daqueles sobre os quais o etnógrafo "escreve" (ou observa, registra e analisa — como nos acostumamos a pensar). Vemos, então, que tal noção de descrição densa é nada mais que uma tentativa de salvaguardar esse "dito", fixando-o por meio de normas pesquisáveis, sem, contudo, prescindir de uma estrutura conceptual que nos auxilie (Geertz, 1989:24-27).

As idéias teóricas que me acompanharam neste exercício, sem dúvida alguma, são adotadas de outros estudos e aqui escolhidas porque continuam a ser úteis e aplicáveis a tais problemas; continuam a cumprir o dever de "fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo — isto é, sobre o papel da cultura na vida humana" (Geertz, 1989:38).

Nesse sentido, este trabalho pretende contribuir com a elaboração de respostas para os questionamentos que aqui serão postos, tentando conjugar fontes escritas e orais. A exemplo de outros, deteve-se na consulta de uma bibliografia específica, na análise de alguns documentos históricos (os quais possuem elementos significativos para a obtenção dos esclarecimentos a que nos propomos) e, principalmente, no trabalho de campo, que teve como sustentáculo a observação durante as visitas semanais¹ que se concentraram sobre a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary.

Para realização de um censo demográfico, houve aplicação de um formulário específico e entrevistas abertas nos demais momentos da observação. O formulário utilizado era composto de itens referentes ao domicílio e seus ocupantes, bem como a origem e a história do grupo, resultando em dados quantitativos e qualitativos.

¹ Durante os dois anos de pesquisa de campo, ocorreram pausas de até três meses na sistemática dessas visitas, compreendendo o período de recesso letivo, de viagens para congressos etc.

As entrevistas, não sendo dirigidas a somente um tema, definiram-se a partir do informante, possibilitando o contato com fatos diversos, sendo registradas, em sua maioria, através de câmera de vídeo.

As pesquisas documental e bibliográfica realizaram-se, concomitantemente, à observação direta e à realização de entrevistas abertas. Os documentos utilizados, fontes primárias de um período retroativo, testemunhas da história dos índios nos séculos XVII, XVIII e XIX, são: 1) manuscritos oficiais, como cartas de sesmarias, ordens régias, leis, ofícios, alvarás e correspondências, 2) manuscritos jurídicos, como os registros de terra, de nascimento, batizado e casamento e 3) relatos de viajantes. Estes documentos são parte do acervo de instituições como o Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), o Arquivo da Arquidiocese de Fortaleza, a Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (Seção de Obras Raras / microfilme), o Instituto do Ceará e o Núcleo de Documentação Cultural da Universidade Federal do Ceará (NUDOC / microfilme).

Também se revelaram valiosas, na complementação de nossa observação, fontes primárias contemporâneas, como os mapas (IBGE), as fotografias, os objetos de artesanato (cerâmica, colares feitos a partir de sementes da região, adornos como saias e cocares) e as gravações em cassete. As secundárias correspondem à vasta bibliografia sobre os índios Potiguara — catalogada pelo Museu do Índio / FUNAI (englobando publicações diversas), o material hemerográfico de “O Povo”, “Diário do Nordeste”, “Tribuna do Ceará”, “Gazeta de Maracanaú” e os periódicos do Instituto do Ceará.

Assim, caracterizando o aspecto exploratório desta pesquisa, partiu-se da suposição, já reforçada pelas idas ao campo, de que se poderia complementar ambas as formas de investigação — centrada nas fontes escritas e orais — mutuamente. Encontrar histórias diferenciadas e comuns nos depoimentos de adultos e velhos, os quais, por vezes, falaram de assuntos presentes na documentação oficial referida, ou, simplesmente, remeteram-se à história da vida “íntima”, da vida “doméstica”, de seu povo, possibilitando-nos a desejada interação entre fontes escritas e orais. As últimas, de fato, são as únicas que puderam nos trazer uma visão mais aproximada de seu cotidiano, partindo da ótica dos próprios membros do grupo.

No entanto, é válido não ocultar que tal investigação, ambiciosa em sua pretensão, requerendo trabalho lento, demorado em suas minúcias (pois comporta um conjunto de “quebra-cabeças”, típicos dessa tarefa), é apenas um primeiríssimo passo, que antecede outros inumeráveis — a serem dados por lingüistas, arqueólogos, historiadores, geógrafos e antropólogos que, mais tarde, venham a se aventurar nesta missão.

* * *

O presente trabalho está subdividido em cinco capítulos. No primeiro, apresento um breve histórico da questão indígena no Ceará, a fim de introduzir o leitor na problemática acerca do chamado “desaparecimento” dos povos indígenas, tentando expor como se deu parte do processo de colonização do sertão, a partir da consolidação do sistema algodoeiro-pecuário e complementando com referências às medidas tomadas na política vigente do período em questão.

No segundo capítulo, procuro explicar o argumento que reforça essa idéia do "desaparecimento" ou da extinção dos povos indígenas, acreditando que a polêmica acerca do assunto diz respeito aos critérios que se utiliza para identificar quem são esse grupos no Estado do Ceará. Nesse sentido, utilizo-me de alguns autores para melhor esclarecer o critério da auto-identificação, o sentido de grupo étnico enquanto tipo organizacional e o papel da cultura na definição da etnicidade.

No terceiro capítulo, trato, essencialmente, de fragmentos da história do grupo Pitaguary — vistos a partir de fontes escritas, como relatos de viajantes, cronistas e mesmo documentos oficiais. Primeiramente, demonstro um pouco da relação existente entre a etnia Potiguara e o grupo Pitaguary, começando pela semelhança dos termos que os nomeiam, para, posteriormente, explicar parte de sua trajetória. Neste exercício, acabo por mexer com o problema da continuidade, já que, através dos documentos referentes à terra (cartas de sesmaria e registros de terra), quero dizer sobre a permanência desse grupo em seu local de "origem", entendendo origem como um tempo em que viveram os ancestrais desses Pitaguary que hoje nos falam.

No quarto capítulo está o resultado que obtive a partir do censo realizado na localidade de Santo Antônio dos Pitaguary. Neste, descrevo alguns aspectos concernentes ao perfil populacional, condições de vida e trabalho do grupo, detendo-me em algumas informações mais específicas, as quais tive acesso com a aplicação do formulário e com as entrevistas. Esta parte mantém relação com o segundo capítulo porque diz respeito à cultura do grupo e, com o primeiro e o terceiro, porque está ligado a problemas já postos na história indígena dos séculos anteriores.

Por fim, o quinto capítulo é, na verdade, uma proposta de análise de parte dos depoimentos e/ou das narrativas que obtive ao longo da pesquisa. Não resta dúvida de que mereceriam muita mais que breves comentários, pois é sobre esse material que o pesquisador pode encontrar a resposta positiva a todo o processo de negação cujo retrato está nos dois primeiros capítulos. Também é importante observar tais depoimentos e narrativas porque nelas podemos verificar muito daquilo que apenas mencionamos quando falamos de auto-afirmação e de identidade étnica. Simultaneamente, é com as narrativas que intensifico as reflexões que pus na introdução desse texto, reflexão sobre a imagem e a auto-imagem dos índios, sobre a pressão de nossa representação acerca do índio folclorizado, sobre a seleção de alguns traços como sinônimo de diferenciação etc.

Seguindo essa estrutura, a conclusão e os anexos vêm apenas reafirmar e complementar algumas informações espalhadas ao longo do texto. Destaco os anexos porque neles se encontram 1) uma lista de depoimentos — relativos à origem, à história e à realidade atual dos membros do grupo, 2) o verbete sobre o mesmo — a ser publicado na Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil (Vol. I. Etnias, I.S.A - Instituto Sócio-Ambiental, 1999), 3) recortes de jornais locais, cujas notícias dizem respeito a comemorações e ao movimento pela demarcação da terra nos anos de 1997, 98 e 99, 4) mapas de localização do Estado, do município, da localidade de Santo Antônio dos Pitaguary e, por fim, 5) fotografias da localidade e do grupo.

BREVES COMENTÁRIOS
SOBRE A HISTÓRIA INDÍGENA NO CEARÁ

No caso do Ceará, o que está por trás da invisibilidade de vários grupos étnicos, do obscurecimento de uma diferenciação cultural existente, é, justamente, uma história de contato, de confronto, que traz consigo uma série de transformações internas à organização das populações indígenas aqui habitantes. Não obstante, mesmo tendo a política indigenista da segunda metade do século XVIII e XIX desarticulado, decididamente, a vida tribal, forçando as sociedades indígenas ao contato com a população regional e gerando um esvaziamento progressivo das aldeias, é fato que uma parte dos índios do Ceará conseguiu permanecer em seu local de origem, buscando formas diversas de preservação de sua unidade tribal e valendo-se da dinâmica da “cultura de contato” para sobreviver (Porto Alegre, 1994:22).

Creemos nesta hipótese quando vemos que estudos, mais recentes, têm mostrado a organização política e cultural, nos dias atuais, de grupos como os Payakú (conhecidos como Jenipapo-Kanindé), na Lagoa da Encantada, em Aquiraz - Ce, os Tremembé, em Almofala - Ce e os Tapebas, em Caucaia - Ce. Elaborados nos últimos anos, tais trabalhos corroboraram com a idéia, acima exposta, no sentido de que vieram melhor nos informar sobre a etnicidade desses grupos, enfatizando a forma como se apresentam as relações de parentesco, o discurso sobre a identidade indígena e levando em conta a importância de elementos culturais — como a dança do Toré — que atuam como diferenciadores do grupo em relação à sociedade circundante.

Tapeba, Tremembé e Payakú (Jenipapo-Kanindé) são os únicos grupos, hoje, no Estado do Ceará, reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Contudo, ano após ano, os jornais já publicam matérias sobre a existência de nove grupos que, juntos, somariam 10 mil índios em todo o Estado do Ceará. Nesse meio, os Pitaguary, que possuem mais de uma década de mobilização política em torno da reivindicação de seus direitos enquanto indígenas, encontram-se em processo de identificação pelo mesmo órgão. Ocupando uma área prevista no plano de demarcação das terras indígenas pela FUNAI, ao final de 1997, o grupo recebeu a visita de uma equipe² que deu início ao processo administrativo de demarcação, cujo primeiro passo é a identificação e delimitação da área pelo Ministério da Justiça e Presidência da República.

Tal fato representa uma ruptura no processo de negação secular que a sociedade regional tem imposto a grupos indígenas de áreas diversas. Se, hoje, há uma tentativa de reversão dos prejuízos legados a estes grupos, é que a história de seu passado foi, essencialmente, uma história de violência e conflito bem refletida no problema da expropriação de suas terras — imprescindíveis à sua sobrevivência.

"O Ceará é a primeira província a negar a existência de índios identificáveis nas aldeias e querer se apoderar das suas terras (21/10/1850). Durante cerca de quinze anos, extinguem-se vários aldeamentos no Ceará, em Pernambuco, na Paraíba. (...) Em 1854, quando o governo central exige um arrolamento dos índios e do patrimônio das aldeias (Alvará de 18/12/1854), está em pleno curso o processo de sua extinção" (Cunha, 1992:145).

² Equipe principal formada por uma historiadora, uma socióloga, uma antropóloga e outra equipe formada por topógrafos e outros profissionais que fizeram exame sobre a área propriamente dita.

Indubitavelmente, não foram poucos os argumentos criados para dar sustentação à afirmativa de que "no Ceará não existe índio". Ao longo dos últimos quatro séculos, a história regional conheceu diversas fases nas quais esta negação foi acentuada. O conflito em torno da mão-de-obra e da terra indígena, terra que se revelara como sustentáculo das atividades econômicas locais, levou a uma luta cujas armas variaram de tentativas de pura diluição até a destruição da cultura nativa (Pinheiro, 1998).

Travou-se, assim, uma guerra que tinha por fim o domínio físico (genocídio) e o domínio sobre o próprio modo de vida indígena (etnocídio). Entre estas formas estavam mecanismos como a negação da diversificada cultura nativa; de sua expressão religiosa, proibição das línguas e obrigatoriedade do português, imposição do casamento misto etc. Apenas uma amostra do conjunto de medidas que visavam consolidar o processo de submissão indígena (Pinheiro, 1998).

"Grupos indígenas do Brasil, sobretudo os de contato mais antigo com a população neobrasileira, foram induzidos a falar línguas novas, primeiro a língua-geral, derivada do tupi e propagada pelos jesuítas, mais tarde o português, por imposição expressa do Diretório dos Índios pombalino (art. 6.º). Processos de discriminação contra as línguas indígenas foram usados nas escolas salesianas contemporâneas. São conhecidas ainda as situações, impostas pelo desprezo dos regionais pelos "caboclos" ou "bugres", em que os índios se envergonhavam do uso de suas línguas. A interferência nas culturas tradicionais atingiu também a religião, os costumes matrimoniais, a organização política, a tecnologia, os hábitos alimentares, estes já afetados pela depauperização dos territórios de caça e pesca" (Cunha, 1986: 116).

Se, nos primórdios do período colonial, o que estava em confronto era, sobretudo, num sentido mais amplo, concepções de mundo distintas, nos séculos XVII, XVIII e XIX — marcos do conflito aberto que se travou entre os conquistadores luso-brasileiros e os povos indígenas aqui habitantes — o enfrentamento teve como causa a disputa pela terra, como consequência direta do período no qual se iniciou o estabelecimento da ocupação efetiva do Ceará (Pinheiro, 1998).

Assim, a partir de 1680, a pecuária, tendo encontrado melhores condições de expansão pela demanda de carne, couro, pele, animais de transporte e tração, faz surgir, no Ceará, as primeiras sesmarias, que atendem aos colonos interessados em garantir a efetivação desta ocupação, fato que gera grande conflito com os habitantes nativos, os quais haviam de ser expulsos, mesmo resistindo tenazmente. A "Guerra dos Bárbaros", cujo período vai de 1680 a 1730, é reflexo desta "resistência" que, pautada sobre o sentimento de pertencimento dos índios para com seus territórios, fez com que muitos grupos permanecessem na luta até a morte de seu último membro, restando aos que sobreviveram a adaptação nos aldeamentos missionários (Stuart Filho, 1962; Porto Alegre, 1994:16).

Já nas primeiras décadas do século XVIII, a pecuária ocupava extensas faixas de terra no Ceará:

"A indústria da charqueada, iniciada por volta de 1720, abriu um novo período na atividade criatória, o chamado "ciclo das oficinas". As charqueadas se expandiram da foz do rio Jaguaribe, no sentido norte-sul, expandindo-se pelos sertões de Quixeramobim e pelo Vale do Cariri, ao sul de Fortaleza, chegando ao extremo norte, pelos rios Acaraú e Coreaú, ao oeste, pelos sertões de Crateús (Pompeu Sobrinho, 1971; Girão, 1947:83-86)" (Porto Alegre, 1994:16)

Em meados do século XVIII, as exportações de couro já haviam adquirido importância no comércio ultramarino, fazendo com que a economia do sertão entrasse no circuito monopolista do sistema colonial, representando "um fator adicional de expansão da economia do sertão e sua inclusão mais direta na órbita da política mercantil portuguesa". Por essa razão, o governo metropolitano agora acompanhava com atenção os destinos da capitania. Povoados, originados pela expansão da pecuária, são transformados em vilas e o Estado, através das câmaras municipais, passa a exercer maior controle sobre a mão-de-obra "na sua maioria, indígena, forçando os chamados "vadios" a trabalhar, bem como viabilizando a captação de recursos, coletando impostos, controlando a produção e o comércio" (Porto Alegre, 1994:17).

O algodão nativo, por essa época, já havia sido incorporado à economia de subsistência dos colonos e, precisamente, entre 1780 e 1820, o cultivo desse produto, tendo entrado no mercado externo, começava a se dar em larga escala (Porto Alegre, 1994:19).

"O ingresso do algodão brasileiro no circuito exportador resultou em mudanças na estrutura social e produtiva do sertão, que apenas se esboçavam na passagem do século XVIII para o século XIX. O ciclo vegetativo curto e a adequação ao clima e ao solo facilitaram a rápida expansão das plantações (...) (Andrade, 1973 *apud* Porto Alegre, 1994:19). A agricultura comercial veio acelerar o processo de submissão do índio e da população livre no sertão ao projeto colonizador (...). No Ceará, algodão e pecuária não se colocavam como atividades excludentes. Antes, pelo contrário, acomodavam-se uma à outra para formar as bases de um complexo sócio-econômico que iria consolidar-se no decorrer do século XIX, sobretudo após 1860, quando se deu a organização do mercado de trabalho livre" (Pinheiro, 1990 *apud* Porto Alegre, 1994:19).

No entanto, é ainda em meados do século XVIII que entra em vigor a legislação indigenista implantada com o diretório pombalino — a qual trouxe, entre outras resoluções, as proibições, mencionadas no início deste capítulo, referentes ao uso das línguas indígenas e à obrigatoriedade da língua portuguesa. Tal decisão não poderia caracterizar-se melhor como o reflexo da "ação deletéria" lusitana (Freyre, 1997). Suprimir o idioma, para muitos, era fazer desaparecer um dos elementos fundamentais na garantia da coesão de um grupo, principalmente, quando se pensa que "a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência"³ (Cunha, 1986: 100). No confronto, como resultado da política vigente a partir de então, a língua foi o primeiro elemento que não pôde se manter por muitas gerações.

"Ocupação de maior parte das terras produtivas por grandes proprietários, uso de mão-de-obra indígena e livre, cobrança da renda da terra, vinculação dos pequenos produtores aos latifúndios, formas variadas de trabalho individual e familiar, parceria, arrendamento, agricultura de subsistência: aí estão as bases do complexo algodoeiro-pecuário em que se insere a questão indígena no sertão nordestino" (Porto Alegre, 1994:20).

Esta nova atividade produtiva, com suas bases consolidadas, faz com que o índio, já não mais representado como ameaça ao empreendimento da colonização e do posterior desenvolvimento do sertão, deixe de ser visto como "inimigo" — deixando, por sua vez, de ser tão visível como outrora, e passando a aparecer apenas como "caso de polícia" em conflitos ou desavenças da região (Porto Alegre, 1994:22).

³ "...não é à toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem o polilingüismo dentro de suas fronteiras" (Cunha, 1986: 100).

Nesse contexto, a idéia da "extinção" dos povos indígenas no Ceará está diretamente relacionada à hegemonia que o Estado conquista sobre os índios, após a expulsão dos jesuítas. Hegemonia que se apoia no tripé "aldeamentos - terra - trabalho" — arena onde se "materializam o conflito e a luta que caracterizam as relações entre índios e os diferentes grupos sociais em presença, nesse período de transição" (Porto Alegre, 1994:32).

"É em torno do binômio terra-trabalho e no espaço dos aldeamentos que se busca a submissão do índio e na negação desse tripé que se baseia a resistência indígena à desagregação" (Porto Alegre, 1994:32).

Nesse contexto, o "desaparecimento" dos índios, alegado pelos contemporâneos e pela historiografia cearense, diz respeito à essa desagregação, cuja melhor tradução é o processo de dispersão e miscigenação que atingiu parte dos índios. Entretanto, parece importante perceber que, muitas vezes, este "desaparecimento" significou nada mais que um processo de perda de visibilidade. "Apesar das pressões integracionistas, os índios souberam agir com eficácia". Esta idéia se justifica na hipótese, anteriormente posta, de que uma parte dos índios do Ceará conseguiu permanecer em seu local de origem, valendo-se, principalmente, da dinâmica da "cultura de contato" para sobreviver (Porto Alegre, 1994:22).

A pouca ênfase, em se tratando de história, que se dá a tal permanência é, por excelência, um exemplo de quão grande é a força e a eficácia dessa noção de "desaparecimento" ou "extinção" dos povos indígenas, oriunda de um suposto processo de "aculturação e assimilação".

Basta ver que, ainda hoje, estamos a comemorar nossa "mestiçagem" nacional e que desde as teorias raciais do século XIX, levadas a cabo pelos precursores das Ciências Sociais no país, até os dias de hoje, temos visto figurar um Brasil como sinônimo de mistura ou fusão de raças e culturas, um Brasil constituído sobre uma "amálgama étnica". A chamada "fábula das três raças" (Ortiz, 1986) é o ápice do refinamento de um pensamento que acaba por negar a existência dos grupos indígenas, pois crê no fato de que o "mestiço" é o resultado da junção e, simultaneamente, da "descaracterização" das culturas nativas.

Partindo da idéia de uma "contribuição" de cada grupo étnico à formação de uma cultura nacional, vamos encontrar uma teoria da "democracia racial" ou da "harmonização" da diferença, que continua a obscurecer o caráter conflituoso e complexo desse confronto cotidiano. A existência real de grupos indígenas contemporâneos tem sido ocultada sob o argumento de que se diluíram em meio à combinação de suas características raciais e culturais com as do colonizador branco, o que nem sempre foi sinônimo de verdade.

Se pensarmos no fato de que, hodiernamente, o país é levado a celebrar o aniversário desse mito⁴ de origem que, contraditoriamente, é datado — festejando cinco séculos de existência —, vemos o quanto a afirmação de identidades referentes às minorias étnicas parece complicada. Como compreender a existência de grupos que se pensam ou se reconhecem como diferentes em meio à ideologia de uma nação mestiça, oriunda da mistura indistinta de três matrizes, que ainda se pensa a si mesma à luz do conceito de raça?

⁴ "500 anos de descobrimento do Brasil".

A reivindicação de direitos e a defesa de interesses, na vida de povos indígenas como os Pitaguary, passou a encontrar seu espaço, melhor definido, após as garantias expressas na Constituição de 1988, mesmo que o princípio dos direitos às terras indígenas esteja legitimado desde os tempos coloniais. Na verdade, já no Alvará de 1º de Abril de 1680, diz-se o que mais tarde se vai publicar, de modo mais elaborado, nas Constituições de 1934 até 1988, apenas para expor como essas garantias foram, sistematicamente, desrespeitadas ou desconsideradas ao longo dos anos (Cunha, 1995).

“(...) muitos grupos, em áreas de colonização antiga, após terem ocultado sua condição discriminada de indígenas durante décadas, reivindicam novamente sua identidade étnica. No século XIX, sobretudo no Nordeste, com o falso pretexto da inexistência ou de uma assimilação geral dos índios, as terras dos aldeamentos foram liquidadas e, por sinal, duramente disputadas entre os poderes locais” (Cunha, 1995).

No Nordeste e, especificamente, no Ceará, vários grupos indígenas, considerados, desde há muito tempo, “extintos”, na verdade, nem “ressurgiram” nem “reapareceram”, como costumamos pensar, simplesmente, estavam aí, como, há muito, estiveram, valendo-se da “cultura de contato”: ora escondendo, ora expondo sua condição, em meio à afirmativa de que “no Ceará não existe índio”, como um ponto de interrogação a nos indagar sobre suas respectivas existências.

O fato é que enquanto alguns grupos se extinguíram, outros permaneceram, mas se tornaram "invisíveis", justamente, devido ao silenciamento que cai sobre eles a partir do século XVIII. Imersos nas relações interétnicas que travaram ao longo dos séculos, apresentam-se, aos olhos de muitos, como um enigma em que pouco se conhece a realidade de suas populações e pouco se sabe sobre sua história, cultura e identidade.

Todavia, é preciso enfatizar que mudanças têm ocorrido, basicamente, porque os grupos contemporâneos passaram a se organizar politicamente. Mobilizando-se, para efetivação de seus direitos, têm reivindicado, junto aos órgãos federais competentes, a demarcação de suas terras, valendo-se, para isso, do apoio de alguns setores da sociedade nacional. Hoje, estão ambientados num momento de intensa afirmação étnica e, assim, obrigam a sociedade a refletir sobre suas realidades, revendo, inclusive, a história de suas gentes.

IDENTIDADE ÉTNICA:
A RELAÇÃO ENTRE CULTURA E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Toda a polêmica questão sobre a existência ou não do índio no Ceará parece residir num ponto central: o critério utilizado para identificação dos grupos étnicos. Sabe-se que, ainda hoje, coexistem, com certa difusão no senso comum, os critérios racial, legal, cultural⁵ e, com menor força, o da auto-identificação étnica. O fato é que "a princípio foi muito fácil aos colonizadores civilizados identificarem os índios: eram todos aqueles que tinham encontrado na América. Agora, entretanto, quase quinhentos anos depois de ter Colombo desembarcado no Novo Mundo", tem-se muita dificuldade em distinguir quem são esses grupos indígenas, daí essa diversidade de critérios que predominaram, diferentemente, em cada época da história brasileira (Melatti, 1993: 20).

Levando em consideração os critérios racial, legal e cultural, parece de infundável complexidade a situação dos grupos indígenas no Nordeste. Mesclados numa área de grande população mestiça, adotaram, ao longo de um processo de cinco séculos, "uma série de instrumentos, de hábitos e crenças dos ditos civilizados" (Melatti, 1993: 22). Nessa situação, não podem corresponder⁶, em hipótese alguma, a nenhum dos tipos discriminados na explicação desses critérios e, embora o racial e o legal já estejam quase em desuso, o cultural ainda encontra bastante aceitação no senso comum e mesmo em alguns estudos centrados nessa temática.

⁵ O primeiro define o índio como "uma entidade racial evidenciada por caracteres físicos distintos daqueles dos conquistadores europeus". O segundo afirma que índio é toda pessoa que satisfaz às características definidas por lei como peculiares a tal. Já o terceiro acredita que "determinado povo, não importa seus caracteres biológicos, seria classificado como indígena, branco ou mestiço, conforme a porcentagem de elementos culturais de cada conjunto" (Melatti, 1993:20-23).

⁶ Claro está que este é um problema da sociedade envolvente e não dos grupos em questão.

"As deficiências deste critério se devem ao fato de se apoiar num conceito antiquado e já ultrapassado de cultura como um mero conjunto de traços culturais, a simples soma de costumes, crenças e técnicas. Não se leva em consideração que uma cultura constitui um sistema em que os elementos componentes mantêm relações entre si de tal forma que a modificação de um deles acarreta mudança nos demais. Além disso, nesse sistema, os elementos componentes não têm todos a mesma importância, já que não contribuem no mesmo grau para que a sociedade a que pertença esta cultura continue existindo como entidade concreta e distinta das demais sociedades" (Melatti, 1993:23)

Embora ainda prevaleça a ênfase na manutenção de uma cultura específica como sinônimo de identidade e existência do grupo étnico — em detrimento da noção de auto-identificação e identificação pelos outros —, já no início do século XX, Weber fala de grupos étnicos como comunidades organizadas que se fundamentam no sentimento subjetivo de uma origem comum. Ressaltando seu aspecto de associação de natureza política, o autor diz que é o sentimento de uma origem comum que se revela como base para a ação coletiva e que se apresenta como elemento de solidariedade entre os membros do grupo (Weber, 1983).

"Na prática, os laços de identificação permanecem latentes nas tradições e só costumam se manifestar de forma organizada se os membros do grupo constituírem um movimento em prol dos interesses comuns compartilhados" (Porto Alegre, 1996:136).

"Quando a etnicidade se manifesta, as diferenças externas demarcadoras da condição étnica costumam ser acentuadas e teatralizadas. Weber considerava-as esteticamente impressionantes e mesmo artificiosas (1944:320) e, embora tenham, aparentemente, pouca importância política por estarem referidas a pequenos aspectos da conduta e da vida cotidiana, ao *habitus*, à língua, às crenças religiosas e à memória, costumam se revestir de um valor simbólico insuspeitado como estratégia na consecução dos fins almejados" (Porto Alegre, 1996:136).

Tal pensamento apenas evidencia "o caráter político da mobilização da etnicidade" e o deslocamento de um olhar, na própria antropologia, que antes se preocupava, essencialmente, com a cultura específica que exibiam cada grupo — para dizer que era a base de sua identidade — e passa a centralizar sua atenção no significado político da emergência da etnicidade, uma importante mudança quando se vê que, durante muito tempo, atribuiu-se ao grupo étnico à característica "imprescindível" de compartilharem uma mesma cultura.

Para Barth, na verdade, a importância dessa característica está no fato de aparecer como implicação ou resultado da organização étnica, e não como característica primária e definicional desta. Neste caso, os grupos étnicos têm que ser vistos como uma forma de organização social, onde o primeiro traço diz respeito à auto-atribuição e a atribuição por outros a uma categoria étnica, a existência de "um grupo que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo" (Barth, 1998:190).

"Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional" (Barth, 1998:194).

Assim, Barth nos alerta para o fato de que, embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não se pode, a partir disso, deduzir a idéia, acima contestada, de que grupos étnicos, necessariamente, para assim serem considerados, devem compartilhar uma mesma cultura, que permanece a mesma ao longo de sua história. As características culturais que são levadas em consideração, em cada caso, são somente aquelas que os próprios atores pensam ou são levados a pensar como significantes.

"... alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas" (Barth, 1998:194).

Nesse sentido, "a ênfase na atribuição como o traço fundamental dos grupos étnicos" aparece como solução para duas dificuldades conceituais: a primeira que seria referente "à natureza da continuidade no tempo de tais entidades" e a segunda que é relativa "à localização dos fatores determinantes de sua forma" (Barth, 1998:191).

"1 quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar — apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

2 apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças "objetivas" manifestas que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhantes possam ser os membros em seus comportamentos manifestos — se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios* comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição à cultura compartilhada pelos As. Os efeitos disso, em comparação a outros fatores que influenciaram realmente os comportamentos, podem então tornar-se objeto de investigação" (Barth, 1998:195).

Bem assim, a questão principal na identificação de um grupo étnico está relacionada à fronteira étnica que o define e não à matéria cultural que ela abrange, a manutenção de uma fronteira não implica a inexistência de variações culturais e transformações diversas que ocorrem segundo a natureza do contato entre os grupos. Isso explica porque, no caso do Ceará, após uma história de profundo contato, que traz consigo uma série de transformações internas à organização das populações aqui habitantes, tais transformações (em sua maioria relativas às tradições e às culturas originais, nativas e pré-colombianas) não acarretaram perda de identidade.

Mesmo tendo adotado a maior parte dos costumes, em geral, da população brasileira, os membros desses grupos continuam a se ver, e a serem vistos, por muitos, como índios, chamando nossa atenção para o critério da auto-identificação étnica. As transformações se refletiram na existência de uma cultura que, embora não tenha se fundido, veio a adquirir uma nova função, bem como uma nova conformação. Tornou-se, assim, uma cultura que, em decorrência do contato interétnico, tendeu, ao mesmo tempo, "a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços" (Cunha 1986:99).

Esses traços acabam por ser elementos que garantem, *a priori*, a distinção do grupo. Em sua maioria, são traços culturais. A seleção dos mesmos e o respectivo realce que a eles se dá depende daquilo a que devem se opor: outros traços peculiares aos grupos presentes ou mesmo à sociedade envolvente; seja a religião, seja a língua, seja qualquer relação. Traços de diferenciação, "os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo" (Cunha, 1986:100).

Como se contestou anteriormente, se pensarmos que os traços distintivos fundamentais são representados por elementos como a língua ou a religião, concluiremos que muitos grupos indígenas, no Nordeste, encontram-se em meio a ausência de emblemas que os identifique face a outros povos e que, portanto, (pensamos equivocadamente) perderam a base de sustentação de sua identidade, de sua "indianidade". E como temos, costumeiramente, procurado por tais emblemas, numa ânsia de descoberta superficial de símbolos, que assegurem a existência de uma continuidade de sociedades pré-colombianas, temos, por assim dizer, posto em dúvida a legitimidade de suas reivindicações, porque, na verdade, questionamos a

autenticidade de seu próprio discurso, baseados na expectativa de que poderíamos encontrar, fora do discurso, uma tradição não-familiar, claramente diferenciada.

Nessa circunstância, faz-se necessário perceber que a identificação de traços diacríticos, assim considerados, não é suficiente para se pensar grupos em que o estabelecimento de fronteiras, bem como a própria identidade, "encontram-se ambientados na difusão, sendo de difícil apreensão". No âmbito da observação de tais grupos, notadamente, presentes no Nordeste, a história, a memória social e a territorialidade é que aparecem como principais dimensões no processo de constituição da identidade étnica ou da etnicidade (Peixoto da Silva, 1997:20).

Se, antes, procurávamos encontrar a língua, os costumes e as crenças, enquanto elementos de distinção, é que estávamos a pensar o grupo étnico como sendo definido pelo critério cultural, esquecendo que, língua, costumes e crenças, são "atributos externos à etnia, suscetíveis de profundas alterações, sem que esta sofra colapso ou mutação" (Ribeiro, 1996:446). Passamos, então, a perceber tais sinais com outros significados, precisamente, relacionados aquilo que o grupo seleciona e/ou constrói como marca de diferenciação, não havendo, necessariamente, ligação com a representação imagética do grupo, mas, sim, com seu próprio discurso.

Com efeito, vemos que tanto na história, na memória, quanto na problemática da territorialidade, aparecerão sinais que, uma vez tendo sido eleitos para expressar a idéia da diferenciação, podem ser representados, por exemplo, pela ênfase que se dá sobre a relação do grupo com a natureza, essencialmente, para marcar oposição em relação a uma sociedade em que esta ligação "homem x meio ambiente" não aparece como característica a que se dá primazia no discurso sobre si.

Pensar tais sinais, nesse sentido, é deixar de encará-los como marcas que se vêem a olho nu, na superfície dos fatos e não subjacentes a um discurso que os forma e transforma. Neste momento, não mais procuramos, obcecados, a existência de vestimentas ou atividades específicas, vocábulos de uma língua morta ou sequer uma religião, não estamos a buscar caracteres externos particularizantes. Procurar sinais que demonstrassem uma nítida ou exagerada distinção sociocultural, em relação à população circundante, sabendo da história do contato, aqui ocorrida, seria persistir no erro de enxergar o indígena como ser exótico, seria supor que, tendo sofrido mudanças de toda espécie, ao longo destes séculos, apresentar-se-ia, agora, como "tipo não mais puro", devido à ausência de uma fenotipia "autenticamente" indígena — para uns — e da escassez de costumes originais que, ao observá-los, o pesquisador logo reconhecesse.

Cabe aqui enfatizar que, com isso, não estamos a negar a existência das diferenças, ao contrário, "nunca, como hoje, fez tanto sentido falar no direito à diferença como uma questão política e reivindicar que os índios sejam conhecidos e respeitados" como "portadores de tradições culturais vivas e atuantes a serem aprendidas e admiradas por todo o País". O que tentamos afastar, de toda e qualquer forma, é a influência de uma visão que encara os índios como "uma curiosidade folclórica ou sobrevivência romântica e extemporânea do passado" (Porto Alegre, 1996:15).

Tentamos, na mesma medida, perceber que a bagagem cultural de cada grupo é, na verdade, o acervo donde se retiram esses elementos que atuam na efetivação do contraste com as demais culturas, de onde se extraem os instrumentos, reconstruídos, que servem para a sedimentação da etnicidade e salvagam a organização social e política do grupo. Sem perder de vista que "a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados" (Cunha, 1986:101).

Urge, então, enxergar a dinâmica cultural em detrimento de uma visão que focaliza a cultura como uma combinação estática, imutável, que fornece elementos permanentes para a definição e identificação de grupos étnicos.

"Em suma, traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste" (Cunha, 1986:116).

Dessa maneira, tão logo se tenha entendido o sentido de tal discussão, pode-se avançar no estudo da cultura do grupo Pitaguary, sem que o estudioso incorra no risco de se orientar por uma visão arcaica, cuja linha de pensamento o obrigue a buscar fatos e características que apenas reforçam a idealização e a folclorização do índio e que acabam por destituir a investigação de um olhar crítico-reflexivo para com a história e a realidade desses povos.

"ÍNDIOS DA ALDEYA NOVA"
DADOS SOBRE A TRAJETÓRIA DO GRUPO
A PARTIR DE FONTES ESCRITAS

Como habitantes e conhecedores da região que se estende pelos sopés da serra entre Maranguape, Pacatuba e a zona urbana de Maracanaú, os Pitaguary são a comprovação da evidente presença indígena no cenário contemporâneo do Ceará, retratando a situação dos índios do Nordeste: vivendo em precárias condições de subsistência e despercebidos, até certo ponto, pela sociedade nacional, tendo sido, muitas vezes, desconhecidos e "descaracterizados" aos olhos desta sociedade e da mídia que ainda os pensavam sob a impressão do índio "folclorizado", que ainda os procuravam sob a ótica de uma estética, absolutamente, romântica, como índios de cultura estática, imunes a quaisquer transformações decorrentes do contato.

Todavia, no sentido contrário à esta visão, cuja procura pelo estereótipo acaba por negar a existência dos índios, encontramos o interesse crescente de setores da sociedade, principalmente, de gerações mais jovens (estudantes do primário, secundaristas e universitários), na tentativa de conhecimento desses grupos, cuja história não se encontra nos livros didáticos (que reproduzem a chamada "história oficial") de suas escolas ou mesmo no programa disciplinar de suas faculdades. A própria cobertura de manifestações desses grupos, dada pela imprensa local, nos últimos cinco anos, tem sido, significativamente, crescente.

Afora esta relevante mudança, concernente ao olhar que se direciona de fora para dentro, no plano interno, o que se percebe é um grupo no qual uma rede íntima de relações entre as famílias nucleares e/ou elementares (unidades constituídas de um homem e uma mulher que possuem ou não filhos) e as famílias extensivas (unidade em que se encontram: marido, esposa, filhos, genros, sogros e netos) combina-se a uma forte presença do casamento endogâmico e a uma baixa taxa de mobilidade social para fora da região na qual se situa a localidade.

Com uma tendência ao crescimento populacional, e negando uma suposta idéia de mera dispersão grupal ou simples "aculturação" (como resultante da miscigenação), a recorrência dos inúmeros cruzamentos familiares — cruzamentos oriundos do fato de que a quase totalidade dos habitantes nasceu na localidade de Santo Antônio dos Pitaguary e lá sempre morou, mudando apenas de casa, de terreno, ou, no máximo, deslocando-se para espaços circunvizinhos — aparece como indicativa da rede de parentescos que bem se evidencia na preservação, através de várias gerações, de nomes e sobrenomes comuns como 'da Silva' e 'de Souza'.

Nesse contexto, a auto-identificação indígena tem como pilares o sentimento de uma origem comum e de uma unidade grupal, baseada nos laços de parentesco, tendo como recurso, muitas vezes, a invocação da memória dos antepassados — precisamente expressa em falas como "porque minha avó era índia, minha mãe era índia", "meu avô era índio brabo, tinha o cabelo duro", "eram índios puros", "são raízes antigas", "aqui tudinho é índio, uma coisa só", "aqui todo mundo se conhece, porque todo mundo se criou junto"— e, do mesmo modo, o sentimento de pertencimento à terra indígena, bem evidenciado por respostas do tipo "caçava no meio do mato", "morava no alto da serra, era índio brabo mesmo". Igualmente fortes

na sustentação dessa identificação que o grupo faz de si próprio, esses pilares definem a idéia de uma comunidade que permanece sobre um território que lhe é específico.

Reconhecendo a si próprios pela denominação Pitaguary, alguns mencionam seu parentesco com os Tapeba e os Potiguara. Entretanto, o nome Pitaguary, de origem Tupi, nos documentos oficiais dos séculos XVII, XVIII e XIX, sempre aparece designando um lugar, uma serra, um sítio ou um terreno. Possivelmente, é um termo derivado de variáveis do nome Potiguara⁷ — etnia que teria ocupado extensas terras, já em 1603, na costa cearense (Studart Filho, 1962). Teria sido essa a fonte de outros etnônimos e, principalmente, dos topônimos da região, gerando as denominações que conhecemos em muitas das narrativas, as quais fazem menção às localidades, e nos documentos referentes à terra.

Para o termo "Potiguara" há diversas interpretações — todas evidenciando a semelhança com a denominação Pitaguary. Lima Figuerêdo, na obra *Índios do Brasil* (1939), enumera as variantes de "potyguaras" como "pitinguaras" e "petinguara". Fernão Cardim, em *Tratados de Terra e Gente do Brasil* (1939), refere-se aos mesmos escrevendo sua variante como "pitiguaras", conforme aqui se encontra :

“Potyguaras. Pitiguara (na nota). Potiguaras (mais abaixo).

Nome de índios Tupí de Pernambuco e Río S. Francisco, que nos dá ocasião de vermos quanto é vã a tentativa de explicar o nome, quando o chronista não caracteriza alguma cousa da tribu e indica o porque da denominação. Além das três formas acima, ainda se vê esse escripto Potyuára (Martius e P. Seguro), Pitagoar (G. S. de Souza), Potygoar (S. de Vasconcellos), etc., prestando-se deste modo a bem diversas interpretações, de mais a mais divergentes na mesma forma, conforme os autores, como se

⁷ Encontramos as variáveis de Potiguara: potiguare, potigoar, pitagoar, pinguares, pinguara, petinguares etc.

vê em Potyuára dado como patronímico por Martius, e como significando “pescadores de camarão” por Porto Seguro, e nenhuma das duas exactas. *Poti* (e não *poty*) uár, alterado de *potiguar*, póde significar “comedor de camarão”, mas não “pescador”, como diz P. Seguro (...), ainda temos *Petyguar* bebedor de tabaco (Montoya), fumista, fumador. Na fôrma que dá G. Soares de Sousa, temos o substantivo *Pytaguar* o páo para conduzir carga sobre os hombros de dois peões, e também verbo “conduzir, carregar, transportar á dois”. Si este não dá para nome de tribo, há ainda *Pitagua* ou *pitãgua*, nome de varios Lanius (que podia applicar-se a tribus) e hoje em Paraguayo significando “estrangeiro”. (...) podia ainda ser *pytaguar* ou *pytaha* os firmes, os quedos, os que ficam, *Pyteguar*, por *Pytehar* os chupadores, etc. (Cardim, 1939:232-233).

Essa possível relação entre os termos Potiguara e Pitaguary se deve a fatos históricos. Os confrontos continuos nas capitánias da Paraíba e do Rio Grande do Norte, na visão de alguns historiadores, teriam levado muitos Potiguara a optarem pelas trilhas do deslocamento, para onde não mais estivessem sob a ameaça do jugo lusitano. Dessa maneira, a migração para o norte resultaria no fato de que, já nos idos de 1603, habitariam "as extremas orientais das costas cearenses cabildas numerosas de índios *Potiguares* ou *Petiguaras*" (Stuart Filho, 1963:163).

Seriam assaz numerosos no período em que se defrontariam com a bandeira de Pêro Coelho, ainda no mesmo ano. Contudo, perseguidos e escravizados por tais expedicionários, o número de sua gente decresceria com tamanha rapidez que, quando da chegada dos jesuítas enviados em catequese por Fernão Cardim — quatro anos depois —, sua tribo não só estaria "reduzidíssima", como viveria sob "o terror constante" dos portugueses e de grupos indígenas aliados a esses (Stuart Filho, 1963:164).

Atravessados os conflitos que envolveriam habitantes nativos, portugueses e holandeses, já em 1665, os Potiguara formariam um grande aldeamento original cujo nome se conheceria, mais tarde, como Bom Jesus da Aldeia de Parangaba. Desta, alguns grupos menores se destacariam e, logo após 1680, constituiriam as Aldeias de São Sebastião de Paupina. Outrossim, da última se originariam mais duas aldeias: Caucaia e a Aldeia Nova de Pitaguari (ou Parnamirim). Estariam, desta maneira, formadas as quatro aldeias de índios Potiguara no Ceará (Stuart Filho, 1963:164).

Em 1692, conta-nos o historiador Stuart Filho, os Principais de Parangaba e Paupina seriam louvados pelo “valor e fidelidade” com que lutariam na chamada “Guerra dos Bárbaros”, iniciada em 1687. Chegando tal fato ao conhecimento do Rei, cedo receberiam a notícia, do Governo lusitano, de que teriam terras para plantar suas lavouras. Alguns anos depois, em 1707 e 1718, os índios de Parangaba receberiam, por data de sesmaria, posses de terra na costa da Serra de Sapupara e na Serra de Maranguape. Em 1722, seria a vez dos índios de Paupina, recebendo terras na Serra de Pacatuba, de modo que todas as doações localizar-se-iam numa só região, estendendo-se pelas serras de Sapupara, Maranguape, Pacatuba e parte de Maracanaú — hoje, municípios cearenses (Stuart Filho, 1963:165).

No livro que contém as cartas de sesmarias da região, além das terras referentes aos índios de Parangaba e Paupina, citadas há pouco, encontram-se os registros de duas doações aos Índios da Aldeia Nova, datadas de 1722, para os quais ceder-se-iam as terras que cultivaram ao pé da “Serra de Pitaguari”. No primeiro documento, encontra-se a seguinte descrição:

“Diz o principal da Aldeya nova, e os mais indios da Aldeya, que elles pessuem a muitos annos humas terras donde tem suas Bananeiras e plantam suas Lavouras, e como de prezente tem noticia, há pessoas lhe querem pedir ditas terras por elles Suplicantes não terem dellas datta, que são ao pé da serra do pitavary, e as fraldas da dita Serra, athe se topar com a datta dos indios de paupina em a Serra de pacatuba, e do dito pitavary athe a Serra da Sapupára e todas as mais terras que nestes meios se acharem devolutas e desaproveitadas por tanto.” (20/04/1722)⁸

Na segunda carta, de mesma data, vê-se um texto semelhante:

“(…) indios, naturais da Aldeya nova, e moradores na mesma aldeya desta Capitania, que elles Suplicantes tem descuberto pellos seus antepassados húa Sorte de terras no Riacho chamado pella Lingoa da Terra piocã ao pé do Serrote que tem o mesmo nome; que confronta com a Serra Sapupara, o que tudo são testadas do defunto gonçallo Pinto em a qual costumão sempre plantar Suas Lavouras, e como de prezente lhe hé vindo a noticia delles suplicantes que alguns moradores desta Capitania os querem espulsar fóra das ditas terras, e como elles Suplicantes Sejam pobres, se valem do Amparo, e piedade de vmerce como seu governador por tanto Pedem a vmerce.” (20/04/1722)⁹

As dimensões das terras doadas, em cada caso, variaram conforme as regiões e as diferentes resoluções acerca do assunto. No alvará de 23/11/1700, determinou-se a medida de demarcação de "uma légua em quadra" para cada aldeia, já que, tradicionalmente, esses índios, ao serem aldeados, recebiam terras da Coroa (Cunha, 1992:145).

⁸ Data: 20/04/1722 Página: 21 – Conjunto CE1.8: Datas de Sesmarias do Ceará. Livro: V.2 Sesmarias Cearenses Departamento de Imprensa Oficial – Fortaleza – Ceará 1971., 1682-1824.

⁹ Idem.

A esse tempo, referente às cartas de sesmarias, os índios viveriam da agricultura e, certamente, da caça, da pesca e da coleta. Cem anos após tais doações, em 1854, época em que o interesse central da política indigenista repousava sobre a questão das terras, outros registros nos revelariam a propriedade de índios da mesma região e, especificamente, um destes documentos faria menção a uma posse coletiva na qual se descreve o nome de vinte e um índios:

“Termo de Registro do Sítio denominado Pitaguary, pertencente aos Índios. Aos quatro dias do mês de Setembro do ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo, nesta povoação de Maranguape, termo da Cidade da Fortaleza do Ceará Grande, em casas de minha residência foi presente digo se me apresentarão Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, com elle os mais Índios, dous exemplares do Seo terreno os quais são da maneira seguinte. Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão (mais nome de 20 índios) querem registrar o seu terreno sitano lugar denominado cabeceiras do rio Pitaguary, na Freguezia de Maranguape, Província do Ceará grande, o qual extrema, pela parte do Nascente pelo lombo do serrote com o Sitio da Munguba, pela parte do Poente pelo lombo do Serrote que divide as águas para o Sítio Santo Antonio, pela parte do Norte encontrando com o senhor Neutel Norton de Alencar Araripe, na estrada que vai para o sítio da Munguba pela parte do Sul com o mesmo Senhor Neutel no muo da ladeira, e por não sabermos ler, e nem escrever pedimos ao Senhor Jacundo Antunes de Alencar Rodovalho, este por nos fizesse e assignasse. Maranguape quatro de Setembro de mil oitocentos e cinquenta e quatro.” (04/09/1854)¹⁰

¹⁰ Data: 04/09/1854 – Livro: *Registro de Terras da Freguezia de São Sebastião de Maranguape, 1854-1858.*

Tal documento é reflexo da decisão de "se assentarem hordas selvagens", aldeamentos nos quais se reservariam "áreas dentre as terras devolutas", áreas "inalienáveis" — idéia presente na Lei de Terras (Lei 601 de 18/9/1850). Mais precisamente, registros como esse são o resultado do ato especial (Decreto 1318 que regulamenta a Lei de Terras, de 30/1/1854, art. 75), do governo imperial, que se norteia pela idéia de que cede aos índios pleno gozo de suas terras (Cunha, 1992:145).

"Na verdade, a Lei de Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que "vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada". Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou dentro das terras de suas terras. (...) É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX" (Cunha, 1992: 145).

Em 1863, tempo em que, nitidamente, a questão indígena tem deixado de se relacionar ao problema da mão-de-obra e se torna uma questão de terras, já escrevem cartas e ofícios que tratam de problemas referentes à usurpação da terra por invasores. Essa invasão ocorre sobre a posse de terrenos já registrados pelos índios, anunciando um conflito interminável que se estenderia até nossos dias. Entre algumas destas notas ou avisos encontrados, vê-se:

“Directoria das Terras Publicas e Colonização – Notas dos Avisos expedidos nos seguintes mezes do anno de 1863 pelo Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Publicas. Aviso de 4 de julho. Determinando que com urgência se envie as informações, acerca das legitimações effectuadas nesta Provincia, assim como que se providencie sobre a repressão dos abusos commettidos pelo posseiro do terreno, denominado = Pitaguary = situado no perimetro da Sesmaria de Mecejana, que não só tem usurpado terras pertencentes ao domínio nacional, como também empregado ameaças e perseguições contra os índios. Enviou-se por copia á Thesouraria de Fazenda, em 18 de julho.” (04/07/1863)¹¹

Dar atenção a esses documentos é precisar a história do conflito e dos antagonismos que surgem a partir do momento em os grupos indígenas têm que garantir uma propriedade. Parecem ser importantes na medida em que nos explicam, através de seus textos e do estudo daquilo que se encontra por trás desses documentos (a política que os instituiu), o processo de perda e ganho de visibilidade por parte desses, para nos explicar, também, em que consiste o alicerce da idéia de "extinção" dos mesmos, já que, quando se recorre a essa fontes, vai se encontrar uma certa relação de continuidade entre os índios da Aldeia Nova, fundada em 1722, da posse coletiva de 1854, do terreno reclamado neste aviso de 1863, com os Pitaguary da localidade de Santo Antônio que, mais recentemente (1996 / 1997), receberam uma doação de 100 hectares — a nova "Aldeia Nova".

¹¹ Data: 04/07/1863 – Conjunto CE1.9: Ministério da Agricultura. Livro: L3 Correspondências dos Ministérios do Império ao Presidente da Provincia, 1863-1864.

"ÍNDIOS PITAGUARY"

DADOS SOBRE AS CONDIÇÕES DE VIDA E A CULTURA DO GRUPO

1. Localização e Acesso

O município de Maracanaú está situado na zona leste do Estado do Ceará e dista aproximadamente 13 quilômetros de Fortaleza. A 4 quilômetros do centro comercial, em sua zona rural, iremos encontrar Santo Antônio dos Pitaguary, tendo como limites, ao norte, a zona urbana do município, a oeste e sul, Maranguape, e ao leste, Pacatuba.

Diversas são as localidades das quais temos notícias de serem habitadas por famílias de índios. Os nomes que até agora se conhece são os seguintes: Santo Antônio (englobando a Aldeia Nova, Retiro e Sítio Ipioca), Pau Branco, Olho D'Água, Horto e Munguba (Morro). No entanto, da última se pode dizer apenas pelos relatos do cacique e de outros índios, pois ainda não se fez visita a tal lugar e o único registro de domicílio neste consta de um senhor que se mudou para a Aldeia Nova – terra onde os mesmos estão a desenvolver plantações que auxiliam na agricultura de subsistência.

Somente podemos indicar, no que se refere às demais localidades, que naquela denominada Pau Branco realizamos o censo em 11 domicílios indígenas, assim como 3 na localidade chamada Horto do Pitaguary. No Pau Branco, os 11 domicílios acolhem um total de 86 residentes e no Horto, 28 residentes. Ao todo, se calcularmos a população já recenseada das três localidades, incluindo Sto. Antônio com 27 casas e 172 moradores, temos uma soma de 286 índios.

2. População

A identificação dos domicílios nos quais residem as famílias indígenas resulta difícil pela dispersão das casas - ora em meio ao ambiente de característica rochosa e à vegetação serrana, ora espalhadas pelos aglomerados urbanos do município. Há casas de acesso complicado pela localização distante do centro – onde está situado o açude Santo Antônio – e por estarem em trechos altos da serra, conhecidos, muitas vezes, apenas pelos índios moradores.

Outro fator que dificulta tal identificação consiste na presença de um sem número de casas de famílias não-indígenas na mesma área. Portanto, o que se pode estimar é que a quantidade de casas habitadas por Pitaguary, em Santo Antônio, seja, sem dúvida alguma, superior a 30, já que conseguimos realizar o censo em 27 residências e sabemos da existência de muitas outras.

2.1. Total da População

A população indígena que habita os 27 domicílios já identificados representa um número de 172 residentes na localidade. Entretanto, é preciso enfatizar que tal quantidade significa apenas uma parte da população indígena ali habitante, não se poderá aqui afirmar este número em virtude do estágio no qual se encontra o censo - ainda não finalizado.

2.2. Distribuição por Domicílio

A distribuição de moradores por domicílio é bastante irregular, variando de um mínimo de 2 até no máximo 13 pessoas ocupantes. As famílias são compostas pelo núcleo familiar básico – pai, mãe e filhos, ou por núcleos ampliados – pai, mãe, filhos, noras, genros, netos, sogros, etc. A tabela, a seguir, refere-se à quantidade de habitantes em cada domicílio. Por exemplo, no primeiro caso, encontramos 2 casas que contêm, cada qual, dois membros. No segundo caso, temos 6 domicílios com 3 habitantes, no terceiro caso, há 2 domicílios que contêm, cada um, 4 moradores. Segue-se nesta ordem o esquema para melhor visualizar a distribuição de pessoas por domicílio.

<i>N.º de membros</i>	<i>N.º de domicílios</i>	<i>Total de membros</i>
2	2	4
3	6	18
4	2	8
5	3	15
6	2	12
7	2	14
8	3	24
9	1	9
10	2	20
11	2	22
13	2	26
Total	27	172

Algumas famílias moram em domicílios diferentes mas dividem uma mesma propriedade. Na realidade, não há correlação entre o tamanho da família e a extensão da propriedade: algumas famílias grandes habitam um terreno comunal pequeno enquanto famílias pequenas ou médias habitam um terreno comunal mais extenso.

2.3. Distribuição por Sexo e Idade

Dos 172 habitantes recenseados, 82 pertencem ao sexo masculino e 90 ao sexo feminino, o que demonstra uma proporção regular pela proximidade entre o número de ambos os sexos.

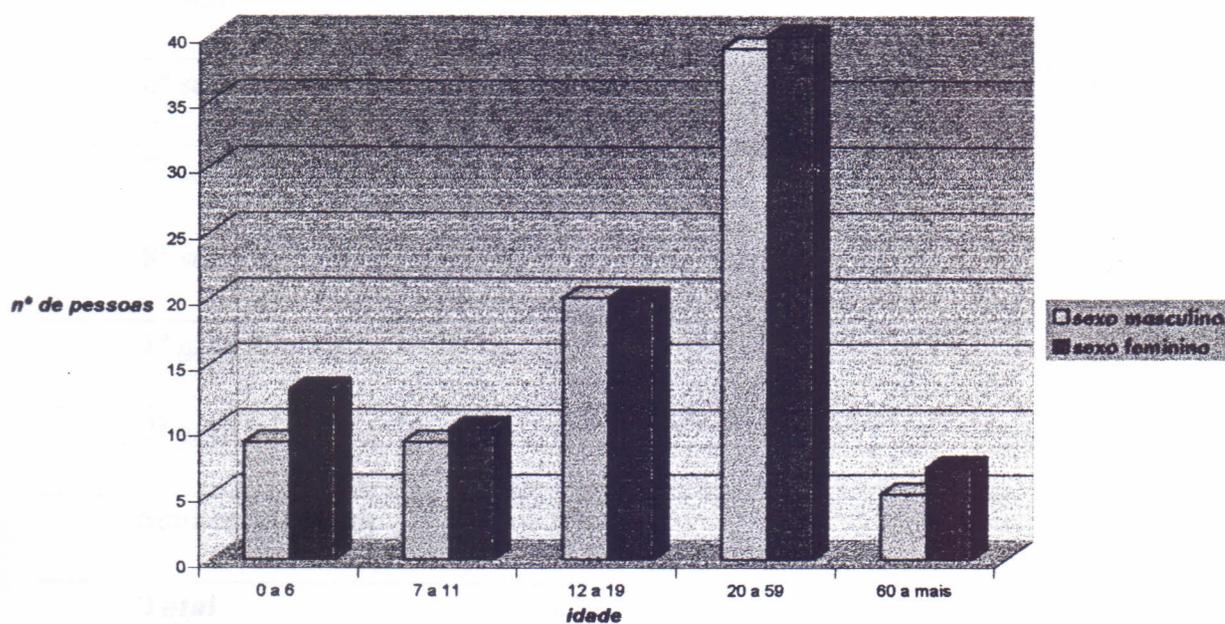


Quanto aos chefes de famílias, 20 são homens e 7 são mulheres. Possivelmente, partindo da definição de que a chefia significa o sustento da família e um certo domínio sobre a mesma, acredita-se que algumas mulheres tenham se declarado chefes de família sem o serem.

O perfil da população por idade apresenta a seguinte composição: há 22 crianças entre 0 e 6 anos; 19 crianças entre 7 e 11 anos; 40 adolescentes e jovens entre 12 e 19 anos; 79 adultos entre 20 e 59 anos e 12 idosos acima de 60 anos. Correlacionando a faixa etária por sexo encontramos os resultados abaixo indicados:

Idade	Sexo Masculino	Sexo Feminino	Total
0 a 6 anos	9	13	22
7 a 11 anos	9	10	19
12 a 19 anos	20	20	40
20 a 59 anos	39	40	79
60 anos e mais	5	7	12
Total	82	90	172

Correlação de faixa etária por sexo



2.4. Grau de Instrução

No conjunto da população, 62 indivíduos nunca freqüentaram a escola, 9 não possuem ainda idade escolar e 101 têm alguma escolaridade. O grau de instrução, por sexo, apresenta a seguinte distribuição:

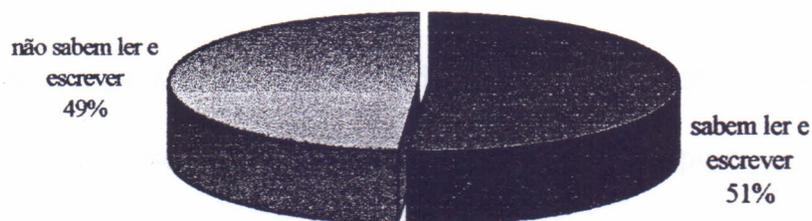
Escolaridade	Sexo Masculino	Sexo Feminino	Total
<i>sem idade escolar</i>	5	4	9
<i>pré-escolar</i>	1	-	1
<i>alfabetização</i>	2	7	9
<i>1ª série</i>	12	5	17
<i>2ª série</i>	5	3	8
<i>3ª série</i>	4	7	11
<i>4ª série</i>	4	12	16
<i>5ª série</i>	3	12	15
<i>6ª série</i>	4	6	10
<i>7ª série</i>	4	3	7
<i>8ª série</i>	1	1	2
<i>1º grau completo</i>	1	2	3
<i>2ª grau completo</i>	1	1	2
<i>Sem escolaridade</i>	35	27	62
Total	82	90	172

Na população acima de 7 anos, o maior índice dos que afirmaram saber ler e escrever encontra-se na faixa de jovens entre 12 e 19 anos. Em segundo lugar, segue-se a faixa de adultos entre 20 e 59 anos. Contudo, é preciso analisar com extremo cuidado o resultado dos dados referentes a escolaridade, pois quase a totalidade daqueles adultos que responderam afirmativamente à pergunta sobre a leitura e a escrita admitem sabê-lo muito pouco. Muitas respostas afirmativas são fruto do receio de alguns informantes ou chefes de família de responderem 'não' à questão, algumas destas respostas significam somente o fato deste saber assinar seu nome.

Quanto às crianças entre 7 e 11 anos, 6 sabem ler e escrever e 12 não sabem. Entre os jovens de 12 a 19 anos, 36 afirmam saber ler e escrever, 5 respondem negativamente. Entre 20 e 59 anos, 34 afirmam saber ler e escrever e 43 respondem negativamente. Quanto aos idosos, de 60 a 83 anos, nenhum afirma saber ler. Desta forma, considerando a população acima de 7 anos, há 76 pessoas que afirmaram saber ler e escrever e 72 que negaram o mesmo saber, revelando um altíssimo índice de analfabetismo na localidade.

Idade	Sabe ler e escrever	Não sabe ler e escrever	Total
7 a 11 anos	6	12	18
12 a 19 anos	36	5	41
20 a 59 anos	34	43	77
60 anos e mais	-	12	12
Total	76	72	148

Índice de analfabetismo



Há uma escola na localidade: a Escola Municipal de Santo Antônio dos Pitaguary / 1ª grau. Dispondo de vagas para estudantes que estejam cursando até a 8ª série, a escola se volta para o aprendizado tradicional: leitura e escrita da língua portuguesa e os demais conhecimentos lecionados na escola padrão. Ainda se pode relatar que, nesta, funciona uma experiência de alfabetização de adultos e idosos, popularmente conhecida como “mobral”. Nesse sentido, as queixas do cacique Pitaguary — Daniel Araújo da Silva, 46 anos — referem-se à necessidade de uma escola que possa oferecer um saber especializado na cultura local, desenvolvendo um plano educacional que reconheça o trabalho e o modo de vida — incluindo a história e a tradição — do índio Pitaguary.

2.5. Ocupação e Renda Familiar

O sustento do grupo está baseado na agricultura de subsistência familiar. Homens e mulheres trabalham na “roça” e ocupam-se, simultaneamente, das atividades domésticas e mesmo de outras que possam complementar as necessidades da família. Não há relato de que a venda de frutas sazonais, o extrativismo ou o trabalho artesanal represente uma atividade significativa (do ponto de vista do retorno financeiro) na vida do grupo, essas ocupam sempre posições secundárias. As frutas comuns à região não são vendidas, segundo os informantes, pela facilidade que todos têm de adquiri-las nos terrenos vizinhos. São as mangas e os cajus, havendo, em menor quantidade, a jaca e a cajá¹².

A pesca, embora tenha representado uma atividade muito importante na história do grupo, hoje parece pouco significativa, se pensarmos na contribuição que dá à dieta e à renda familiar. No entanto, alguns admitem tentar pescar para si, uma ou duas vezes na semana. O problema da escassez de peixes no açude Santo Antônio, conforme depoimento do cacique, parece se dever a vários fatores, entre eles, à poluição provocada pelo uso da água para banho e depósito de lixo deixado pelos banhistas e turistas nos finais de semana. Ainda assim, alguns afirmaram que, entre as espécies mais comuns, estão o cará preto, a traíra, o bodó — pescados com anzol, e a piaba — pescada com tarrafas.

¹² O cacique Pitaguary — Daniel Araújo — informou que o índio Eduardo, morador da localidade, já experimentou a venda da cajá.

Dos 27 chefes de família recenseados, 4 são donas de casa, 11 trabalham nos serviços do campo (agricultura), 3 se encontram na situação de diaristas da EPACE¹³, 2 são aposentados (de instituições como o DNOCS¹⁴), 1 é faxineiro, 1 é armeiro, 1 é vendedor de picolé, 1 é vigilante e 3 estão sem ocupação (desempregados). Quanto aos demais membros da família, pode-se dizer que muitos jovens têm como ocupação principal as atividades domésticas e do campo, ou, simplesmente, são estudantes. Um número reduzido de homens exerce o trabalho assalariado fora da comunidade e as atividades que nesta desenvolvem são de baixíssima monetarização.

Assim, revela-se difícil a tentativa de estimar a renda familiar, mas, a título aproximativo, das 27 famílias recenseadas, a renda, por domicílio, foi avaliada da seguinte forma:

<i>Até um salário mínimo</i>	2
<i>Entre um e dois salários mínimos</i>	8
<i>Sem renda fixa</i>	17

¹³ Esses dados são relativos ao ano de 1997, quando a EPACE – Empresa de Pesquisa Agro-pecuária do Ceará – ainda não havia sido extinta pelas medidas do Governo Federal.

¹⁴ Departamento Nacional de Obras Contra a Seca.

2.6. Economia de subsistência

Na agricultura de subsistência são cultivados, quase que exclusivamente, o milho e o feijão. A plantação é feita em parte dos 107 hectares que constituem a Aldeia Nova. Nessa, os índios têm direito a um terreno, cada um, de 50m x 100m para construir sua moradia e plantação, de acordo com a organização do Concelho dos Pitaguary. Conforme os cálculos do cacique Daniel Araújo, é possível que nos 107 hectares cheguem a morar 35 famílias de índios – atraídas pela possibilidade de possuírem uma casa e desenvolverem uma plantação, mesmo que haja dificuldades e incômodos como a carência de água no local e a falta de energia elétrica.

A quantidade de milho e feijão produzida nestas diminutas plantações não chega a ser suficiente para a subsistência. Alguns plantam jerimum, acerola e outras espécies. A pequena diversidade se deve, em parte, ao pouco espaço¹⁵ e à falta de água. Contudo, é preciso salientar que a experiência desse plantio é recente.

2.7. Artesanato

A agricultura e a pesca sempre aparecem como atividades fundamentais na história dos ancestrais a que se remetem os Pitaguary de hoje, ambas as atividades fazem parte de sua tradição. Do mesmo modo, estão presentes, nessa história, os trabalhos artesanais. Tanto aqueles provenientes da utilização de sementes e frutos secos da região, para a produção de colares e adornos semelhantes, quanto os objetos feitos à base de cipó, tucum e outras fibras naturais. Além disto, alguns chegam a

desenvolver a produção artesanal de objetos a partir do barro: panelas e vasilhames de tamanhos diversos, pintados à mão.

Os colares são feitos com caroços de mucunã, linhaço, mulunga, lágrima de Nossa Senhora, sabonete e outras sementes, coletadas, ou nos arredores da localidade ou no alto da serra, por mulheres que os vendem nas apresentações que o grupo faz em escolas do município ou mesmo em Fortaleza. Alguns homens fazem chapéus, cestos, sacolas de palha e outros objetos utilitários. O cacique faz saias, cocares e adornos utilizados nas danças e manifestações, com as fibras já mencionadas e penas de aves diversas - como a galinha d'água e o anum branco.

2.8. Infra-estrutura, Saneamento e Saúde

Há energia elétrica em parte da localidade – no centro, nos arredores do açude, da igreja. A energia elétrica é cobrada e paga na COELCE¹⁶ de Maracanaú. Porém, como já foi mencionado, nos ambientes mais afastados, como na serra e na Aldeia Nova, os habitantes não dispõem desta. A falta da energia nas casas que compõem a Aldeia Nova é uma constante reclamação.

Não há nenhuma forma de saneamento básico na localidade. A falta de infraestrutura propicia uma série de doenças e incômodos à população - são freqüentes as doenças de pele, verminoses e outras que, por falta de um atendimento médico-hospitalar, disseminam-se facilmente entre as crianças e os adultos. Na carência de uma assistência médico-farmacêutica, os índios se valem dos conhecimentos do pajé e

¹⁵ Há uma restrição, por parte dos índios, em desmatar toda a área para o plantio, por isso, parte dos hectares conservam a mata virgem.

¹⁶ Companhia de Eletricidade do Estado do Ceará.

de alguns curandeiros que receitam os famosos “remédios do mato”, as soluções feitas à base de ervas naturais para a prevenção de doenças como gripe, mal-estar, dores corporais, dermatites etc. Obviamente, não são meros substitutos da medicina tradicional, ao contrário, são a fonte a que primeiro recorrem na ocorrência de um “mal físico ou espiritual”. Todavia, as dificuldades surgem nas situações de emergência que envolvem acidentes, partos e doenças em estado crônico, quando têm que recorrer ao hospital público do Município de Maracanaú.

Não há posto de saúde na localidade, apenas uma agente de saúde que colabora na intenção de promover uma campanha para obtenção de sanitários com destino às casas da população local. Este fato evidencia, nitidamente, as dificuldades dos moradores, a precariedade de infra-estrutura exemplificada na falta de banheiros e fossas sanitárias que possam excluir o contato dos mesmos com os dejetos que escoam pelo esgoto a céu aberto nas próprias residências. O lixo também aparece como atrativo para um sem número de insetos.

Numa parte da localidade, a água consumida provém do açude Sto. Antônio¹⁷, direta ou indiretamente, por meio de “cacimbinhas” feitas nas margens ou pela retirada em baldes e vasilhames. Noutra parte, a água provém de um carro-pipa que abastece o chafariz do lugar, neste caso, quando trazida por tal meio não é suficiente para suprir as necessidades das famílias que moram mais afastadas do açude. E não são raros os depoimentos de que, em certo período, a água se torna tão escassa a ponto dos moradores da Aldeia Nova terem que se deslocar para longe a fim de trazer quantidade suficiente para ser bebida em casa.

¹⁷ Já tão poluído pela grande quantidade de pessoas que o freqüentam nos finais de semana.

As doenças mais comuns são aquelas causadas por todos esses fatores. A quantidade de mosquitos transmissores é muito grande, não somente pelos problemas da energia, água e lixo, como também pela umidade e proximidade da mata – no caso da Aldeia Nova. Devido ao fato dessas casas não possuírem, algumas vezes, janelas ou portas, à noite, os moradores são atacados, frequentemente, enquanto tentam dormir em suas redes.

2.9. Religião

Dos 27 chefes de família entrevistados, 20 afirmaram sua religião como católica, 6 como protestante e 1 sem prática ou filiação religiosa. Os católicos praticantes - uma pequena parte - freqüentavam às missas realizadas na Igreja de Santo Antônio e os “crentes” afirmam ir aos cultos realizados na Assembléia de Deus Pentecostal. A igreja católica do lugar, desde há muito, não recebe a visita de sacerdotes e já se encontra abandonada, pichada e com suas portas arrombadas. Dessa forma, já não se realizam mais missas na localidade. A Assembléia de Deus, com muitas igrejas filiais em toda a região do município, segundo relatos, parece ocupar o espaço de uma casa cedida para os cultos semanais, nas redondezas da localidade.

<i>Católicos</i>	20
<i>Protestantes</i>	6
<i>Sem religião</i>	1

2.10. Relações de Parentesco

O censo indicou, como se disse anteriormente, que o grupo possui uma rede íntima de relações entre as famílias nucleares e as famílias extensivas. Pode-se ainda considerar a forte presença do casamento endogâmico e a baixa taxa de êxodo populacional para fora da região na qual se situa a localidade.

Se traçada uma genealogia, será possível perceber o quanto as famílias possuem tipos comuns de parentesco, preservando os nomes e sobrenomes como 'da Silva' e 'de Souza'. Embora não tendo sido ainda feito o trabalho de montar a árvore genealógica de parte da população, é possível se ver, nos próprios formulários, os cruzamentos de parentescos e sobrenomes entre as famílias.

3. Propriedade

3.1. Tempo de residência na localidade

A quase totalidade dos habitantes¹⁸ nasceu na localidade de Santo Antônio dos Pitaguary e lá sempre morou, mudando apenas de terreno ou casa. A mudança se deve à procura de melhores condições de vida no que se refere à terra para plantar, à água e mesmo ao domicílio. Muitos vieram do alto da serra para a parte plana da localidade, nos arredores do açude, da igreja e da escola, e fazem referências aos pontos próximos de sua moradia anterior e citam as denominações de cada lugar, fazendo menção às causas de sua retirada de um lugar a outro.

ou elemento

¹⁸ Ler os depoimentos sobre a origem, a história e os costumes dos Pitaguary — na intenção de perceber as falas sobre o tempo de residência na localidade ou na região — em anexo.

A recente doação de 107 hectares de terra constitui um dos motivos fundamentais da mudança de muitas famílias para a Aldeia Nova dos Pitaguary – construindo seus novos domicílios na medida em que conseguem material para isto. Em busca de melhores condições é que as famílias dos índios se deslocam dentro da própria localidade, a procura de uma residência e de um terreno que lhes ofereça espaço vital para a permanência.

3.2. Tamanho da propriedade

Não há como especificar o tamanho das propriedades pelo fato dos entrevistados não o saberem. Pode-se dizer apenas que os terrenos habitados pelo grupo indígena variam muito de tamanho.

3.3. Características da habitação

A maioria das residências foram construídas pelos próprios moradores, são feitas de taipa e cobertas de telha, havendo algumas construídas de tijolos. Quase todas são pequenas e possuem também um pequeno número de cômodos, com exceção de uma casa grande, já afastada do centro da localidade e do açude, uma parte significativa se constitui de uma média de 2 a 3 cômodos.

O estilo arquitetônico das casas é bastante simples e uniforme, apenas sala, cozinha e quarto. Algumas têm banheiros, outras não. Possuem poucas peças, móveis ou eletrodomésticos. Os moradores dormem em redes ou colchões sobre camas velhas, e o alimento é cozido em fogões à lenha feitos pelos mesmos.

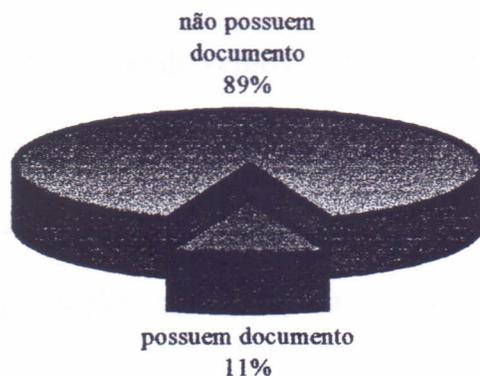
3.4. Posse da propriedade e documentação

Das 27 famílias indígenas recenseadas, muitas declararam ter a propriedade da terra e da casa em que habitam, mas sem possuir a documentação comprobatória. Ainda assim, pode-se dizer que alguns atribuíram a posse a terceiros e apenas 3 afirmaram ter a documentação referente, no entanto, não fizeram especificações sobre o tipo de documento.

Muitas propriedades distribuem-se em áreas de habitação contígua, extremamente próximas. Os terrenos são demarcados por cercas construídas pelos próprios moradores.

Possuem documento	3
Não possuem documento	24

Porcentagem de proprietários sem documentação



"No contínuo esforço pela subsistência, os grupos indígenas brasileiros contam, de um modo geral, com uma tecnologia bastante rudimentar para explorar os recursos naturais das áreas que habitam. É muito comum se ouvir dizer que os índios são indolentes. Mas como se pode acusar os indígenas de ociosidade se dedicam grande parte de seu tempo às tarefas a garantir seu alimento? Além de caçar, pescar, coletar, plantar, criar animais, os índios têm também de fabricar os instrumentos que servem para produzir, transportar, guardar ou conservar os alimentos: armas de caça, armadilhas, canoas, cestas, potes etc. Graças a seu próprio trabalho é que os indígenas têm sobrevivido até hoje" (Melatti, 1993:47).

Da leitura de todos esses dados se conclui que, como os demais povos, os Pitaguary da localidade de Santo Antônio vivem neste contínuo esforço pela subsistência, pela produção de alimentos. Trabalhos, ligados à caça, à pesca, à coleta e à agricultura, foram as principais atividades desenvolvidas pelo grupo e ainda continuam a exercer papel fundamental na manutenção de seus membros, nos diversos momentos de sua história.

Como parte de sua tradição, esses trabalhos aparecem em muitas das narrativas, tanto de jovens como de velhos do lugar. A referência à agricultura, sendo a atividade através da qual sobrevivem, envolve, por sua vez, o problema do território, cujo significado vai além da idéia de mera ligação sentimental à terra, sendo meio básico para a "(re)produção social", para a "autonomia do trabalho", para a perpetuação de sua organização social e, muitas vezes, aparecendo como motivação para a afirmação da etnicidade (Peixoto da Silva, 1997:30).

O lugar, a terra, o território indígena, obviamente, não possui o mesmo significado de um lote que se adquire na cidade para suprir algum fim: construindo ou demolindo algo sobre ele num piscar de olhos, "não é um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras", esse, na verdade, "recebeu a marca do grupo, e vice-versa" (Halbwachs, 1968:133).

"Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que nela havia de mais estável" (Halbwachs, 1968:133).

O papel central que o território ocupa na história indígena fica bem evidenciado quando se consultam, simultaneamente, fontes escritas e orais. Em ambas, vemos quão grande tem sido o esforço indígena no sentido de garantir o fator indispensável para qualquer continuidade física e cultural — existencial. Falar disto é remeter-se à totalidade das questões aqui postas, é referir-se aos diversos conceitos aqui citados, numa ligação contínua com a idéia da necessidade de se dar atenção a outra versão da história pela qual agora nos interessamos.

Nesse sentido, as narrativas indígenas representam um rico campo para o estudioso dos mitos, da memória ou mesmo para o interessado na temática da territorialidade entre os membros do grupo. Nelas, vamos encontrar a revivência de acontecimentos cuja veracidade não se pode contestar, porque são, antes de tudo, uma reflexão de toda essa realidade que aqui descrevemos, reflexões particulares à visão de mundo desse grupo.

HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADE:
OS PITAGUARY A PARTIR DAS NARRATIVAS ORAIS

"Eu vivia era assim... trabalhando. O meu trabalho era brocar o roçado, lá em cima da mata. Aí, quando acabava de brocar o roçado... eu tava naquela broca, tirava toda a madeira pra fora, colocava fogo no roçado e ia fazer as coivaras. Ia enfiar as estacas pra fazer a cerca. Aquela madeira, que nós tinha tirado de dentro do roçado, da broca, aquela madeira não dava. Aí, eu entrava no mato e saía cortando. Meu pai plantava o feijão, o arroz, o caroço de algodão. Quando era de noite, no verão, ia pescar dentro dos açudes. Quando era no tempo da cheia, nós jantava e ia pra lá, umas horas a gente vinha deixar o peixe em casa e depois voltava, e quando nós chegava em casa era no outro dia, já com o sol fora. Saía de casa com uma cabaça d'água na barra, chegava em casa de noite. Era desse jeito, nós saía de casa na barra e só chegava de noite. Todo dia. Era desse jeito. Nosso viver era esse". (Maria do Pedro, 60)

É através das narrativas que se encontra a possibilidade de adentrar na esfera de conhecimento construída pelos Pitaguary, considerando as diversas visões que o grupo tem de si mesmo e de seu meio: o saber local, as concepções de tempo e espaço, enfim, sua cosmovisão. É a investigação que se faz daquilo que o próprio grupo, nos dias de hoje, pode fornecer como visão de dois tempos distintos, mas interrelacionados, vividos em comum.

Essas narrativas, míticas e históricas, são portadoras das “verdades consideradas fundamentais por um povo” e acabam por formar um conjunto de histórias dedicadas a contar tanto sobre heróis e antepassados que viveram “o início dos tempos (o tempo mítico ou das origens)” quanto sobre o presente, versando tanto sobre pessoas comuns quanto extraordinárias, sobre lendas de plantas e animais, seres animados no geral etc. (Lopes da Silva, 1995).

Dessa maneira, tais narrativas se constroem com imagens familiares ao grupo, “signos” com os quais se entra em contato no dia-a-dia do mesmo. Nelas, encontramos “uma maneira especial de pensar e de expressar categorias, conceitos, imagens, noções articuladas em histórias cujos episódios se pode facilmente visualizar”. É “como uma maneira de exercitar o pensamento e expressar idéias” (Lopes da Silva, 1995).

Têm, assim, aspectos importantes a nos revelar por meio de sua lógica e de suas metáforas; geram, por excelência, “um espaço para a reflexão em fluxo constante” (Lopes da Silva, 1995). Vivas como a cultura, a incorporar temas que são recriados durante os momentos nos quais se desenrola a vida social, elas nos fazem pensar que “a lembrança é, em larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente” (Halbwachs, 1968:71).

Falar das narrativas míticas e históricas dos Pitaguary não é o mesmo que falar de reminiscências fossilizadas ou, meramente, de experiências passadas; significa, isso sim, remeter-se ao movimento vivo gerado na memória coletiva do grupo: registrando fatos, interpretações e reinterpretções. Lugar da reflexão sobre o passado e o presente, em verdade, as narrativas “falam de complexos problemas filosóficos com que os grupos humanos, por sua própria condição no mundo, devem se defrontar” (Lopes da Silva, 1995).

Não se trata de destrinçar o possível sentido de formas primitivas de classificação, estranhas e exóticas à nossa compreensão ocidental, mas, sim, de buscar o significado — que é nossa interpretação da interpretação que o interlocutor faz do que vive — de conteúdos, onde enxergamos a reflexão sobre a terra, sobre a escravidão e a liberdade, sobre a condição indígena, sobre o trabalho, a pobreza, a necessidade etc., onde se torna visível que os acontecimentos do presente evocam lembranças passadas, constituindo um misto de depoimentos sobre a origem, a história, as práticas e as crenças do grupo.

Para explicar essa origem, alguns membros se valem, muitas vezes, da lembrança de histórias contadas por seus parentes mais distantes ou mesmo de informações já trazidas por pessoas — de fora do grupo — que trabalham pela chamada "causa indígena". Particularmente, em se tratando de narrativas sobre a origem, parece importante dar atenção à recorrência da idéia de uma "origem comum" entre os vários grupos indígenas habitantes no Ceará, no sentido de que, mesmo pertencendo a diferentes etnias, descenderiam todos de um mesmo tronco.

Em alguns desses relatos, a "união" entre os vários grupos, que hoje se engajam no movimento pela demarcação das terras indígenas, justificar-se-ia no fato de que, originalmente, constituiriam, nos séculos anteriores, uma só "nação", um só "povo", cuja subdivisão se deu conforme às circunstâncias a que se submeteu esse grupo inicial. Bem aí, vê-se quão peculiar é a constante relação entre um tempo pretérito e a dita "situação atual" do grupo.

"Os Potiguara eram um povo daqui, um povo que foi de terra em terra, expulso daqui e d'acolá. Os Potiguara passaram e ficaram aqui, deixaram suas raízes e seu povo aqui, quando saíram daqui, deixaram sua raça Potiguara aqui. Então, ficou Potiguara e Pitaguary juntos. Então, eles passaram para um aldeamento maior, era o aldeamento dos Potiguara, onde tem os Potiguara dos Crateús e outros mais distantes, e deixou a raça dos Potiguara aqui, e hoje é os Pitaguary, Potiguara, Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, tudo é um povo só, tudo é quase uma aldeia só, a diferença é uma pequena distância. Não é fora do Ceará. Então por isso é um povo só, não tem diferença nenhuma. E os Potiguara não negam isso, por eles terem deixado seu sangue aqui, seu povo aqui, junto com o Pitaguary, eles jamais negarão que são nossos parentes de sangue. Eles dizem com todo prazer e toda alegria que eles tem com a gente e a gente tem com eles, a mesma coisa como os nossos parentes Tapeba, que são nossos vizinhos aqui de Caucaia. Como tem família de Tapeba aqui também, como tem Pitaguary também por lá, talvez. A gente, depois com uns tempos, a pessoa conversando, bem depois, é que vai descobrindo que aquela família era daqui e a outra era d'acolá e, assim, no final, a gente vê que tava tudo era junto mesmo. E as famílias estavam juntas. E não é nem distante, tudo é vizinho mesmo e no passado tava tudo era junto mesmo. Tapeba, Pitaguary, Potiguara... Os Potiguara saíram antes, mas deixaram seu povo aqui também, e o sangue indígena sempre tá junto com os outros. Não tem como dizer assim: eu hoje estou aqui e não conheço o lugar tal ou o fulano de tal. Ele pode não ter conhecido, mas o avô dele conheceu e o pai dele conheceu aquele lugar, esteve naquele lugar, deixou filhos naquele lugar. Só que os novos, hoje em dia, como os netos, pensam que não tem gente da família naquele lugar e, depois, futuramente, eles vão ver que tem uma grande família lá, junto com aquele povo. O espírito dos índios está sempre junto com os outros. A união dos índios é isso, é de estar tudo junto numa luta, numa batalha, num debate. É porque, na realidade, estavam

todos juntos no passado. Eram obrigados a se deslocarem de uma aldeia para a outra e se distanciarem por causa do expulsamento que havia e que obrigava os índios a sair e ir pra outras aldeias e procurar cada qual se dividir. Ficar uma aldeia acolá... ficar os Tremembé acolá. Jenipapo-Kanindé pra acolá, o outro lá em Aratuba (os Canindé), os Tapebas pra acolá... porque tem que ficar uma cidade no meio! Tem que passar uma rio no meio! Tem que ter uma avenida aqui! Tem que ter não sei o quê aqui, e os índios daqui tem que sair pra acolá! Então são os índios que são desunidos? Não. As pessoas procuraram desunir os índios, só que não conseguiram. Jamais alguém conseguirá desunir os índios! Quanto mais o pessoal continuar com o preconceito, com isso, com aquilo outro contra os índios, mais os índios se unem. Aí, por isso, não tem remédio para o povo fazer os índios perderem seu valor, sua cultura, e nem perder suas lutas de campanha pela demarcação da terra, porque jamais vão conseguir fazer com que os índios desvançam, porque não tem condições, nunca mesmo. É o contrário, faz é se fortificar, cada vez mais, porque aí é que a gente vai descobrindo que muitos fazem todo o possível para que os índios se desunam, para que os índios briguem, para que os índios percam seus valores, percam suas culturas, e quanto mais eles fazem isso, mais os índios ficam de olhos abertos e mais eles estão vendo o que estão aprontando contra os índios. Aí, é o contrário, vai fortalecendo mais o índio ainda. E o que vejo aqui nas aldeias é isso, é a gente se fortificando cada vez a mais" (Daniel Araújo, 49).

Essa "situação atual", que é caracterizada, na maioria dos discursos, como situação de "sofrimento", leva muitos membros a se remeterem à idéia de um tempo em que havia uma "liberdade" que se opunha à "escravidão" ou ao "cativeiro", cativeiro que conheceram a partir da época da invasão de suas terras e a partir da construção do açude Santo Antônio.

Essa "escravidão" ou "cativeiro", na verdade, tanto quer significar uma prisão, de fato, quanto, metaforicamente, um estado de sujeição desse grupo, melhor caracterizado pela perda da terra que, por sua vez, traduzir-se-ia em perda de autonomia.

"Meu bisavô não trabalhou nesse açude, mas trabalhou naquela igreja e conheceu o pessoal que trabalhava nessas paredes, que fizeram esse açude. Foram os escravos, não foi nada a máquina, fizeram tudo braçal". (Maria Tarjino, 61)

"Meu pai, que era meu avô, foi pegado a dente de cachorro. Ele tinha a venta furada e uns pauzinhos na orelha. Então, ele me dizia: meu filho, no tempo em que o seu avô trabalhava, ele foi pegado a dente de cachorro pra trabalhar naquele açude, no cativeiro. Ali era um cativeiro. Um cativeiro que a pessoa carregava pedra na cabeça, em cima da cabeça, aquela pedrona. Aqueles que se maldiziam, o chicote comia, pegado de quem? Do velho Miguel Barão, que foi o primeiro que começou a tomar as terras. Ele chegou (o Miguel Barão), estava meu avô trabalhando, meus tios trabalhando, ele chegou em cima de um cavalo, com um rifle e perguntou: "- Caboclo, me diga uma coisa: de quem é essa terra aqui?" Aí, meu avô respondeu: "- essa terra aqui é nossa". "- Caboclo, de hoje em diante você diz: essa terra é minha... ou diz ou morre!". Ficou com a terra. Daí pra cá veio tomando, veio tomando e tomando e tomando, vendeu uma parte pro Isaiás, que é justamente aquela serra, que chamam Serra dos Caboclos. Aí foi levando, foi tomando, foi vendendo, foi vendendo, foi vendendo pros possantes. Os possantes foram comprando e comprando e comprando. Aí, então, o jeito que teve foi nós se afastar pra outro lugar, pra não morrer de fome, pra não morrer de fome. Nós escapava com a batata da mucunã. A

minha mãe ia na serra e arrancava aquela batata grande, bem encarnadinha. Ela arrancava, relava, passava em nove águas, torcia, pra fazer aquele beijú, pra gente comer, pra não morrer de fome. A gente foi pelejando, pelejando e, pra não morrer de fome, fomos embora, se arretiremos. Morando em casa alugada, às vezes, não tinha com o que pagasse mais a casa, aí, botava pra fora o dono: não tem com que pague, vão-se embora. Se arretirava e ficava no meio da rua, debaixo de ponte. Quando estava chovendo, a gente corria pra rabeira de uma casa e pedia: "- deixe nós passar aqui essa chuva?" Aí, um dizia: "-quando passar a chuva, vá de novo lá pro pé do seu pau. Aqui não quero, arretirante, não quero de jeito nenhum". Aí, nós sofremos, sofremos, sofremos cada vez mais. Aí, o que acontece é que foi morrendo esse pessoal mais velho, meu avô morreu, minha mãe morreu, meus tios se acabou tudo, aí ficou eu. Quer dizer: ficou a raiz. Alí, tem um pé de mangueira que está com mais de mil anos, naquele pé de mangueira, exatamente lá, morreu muito índio enforcado, matado de fome. Essa mangueira, quando nós vamos orar, todo mundo chora e ela chove. Debaixo da mangueira chove. Quando nós estamos lá de baixo, brincando o toré, a mangueira chora. E o clamor é muito grande debaixo da mangueira. É muito grande. O padre vem celebrar essa missa, por aqueles que morreram, pra nós assistir tudo, tem que assistir. E hoje nós vive passando assim. Minha mãe se chamava Francisca Ferreira da Silva, eu me assino por José Ferreira da Silva, por parte da minha mãe, por parte do meu avô. Meu avô se chamava Brasilino Ferreira da Silva, a minha avó se chamava Filomena Ferreira da Silva. Então, acontece que nós vive por aqui, rolando, devagarzinho, devagarzinho. Agora, chegou o tempo de nós ganhar o nosso pedacinho de terra" (José Filismino, 60).

Uma análise atenta pode revelar a existência de vários passados. Há, primeiramente, um passado remoto, caracterizado pela liberdade e ausência dos infortúnios que, mais tarde, traria o colonizador branco. Ao mesmo tempo, fala-se num passado de escravidão real e/ou simbólica, período (posterior ao primeiro) de submissão da mão-de-obra indígena e expropriação das terras dos nativos e, por final, faz-se a relação entre tais tempos e o "presente" do grupo — que tanto se caracteriza pelas conseqüências dos problemas oriundos do passado quanto pela reconquista de uma liberdade, expressamente presente no discurso sobre a campanha de demarcação das terras indígenas.

"O passado da gente era bom no sentido de liberdade. A liberdade era maior porque a gente se achava só a família indígena no mato e essa família era uma união muito forte. A gente se dedicava mais ao trabalho da caça, da pesca e da agricultura. Comparação de hoje é que devido o governo lançar a invasão de todas as terras é que eu fui obrigado, e os índios, a se espalhar no mundo. Fizeram a desunião no sentido de separarem o povo. Quer dizer que não é o povo que é desunido, mas sim a própria revolução do passado de tomarem as terras. Os índios se modificaram porque foram tendo outros costumes já diferentes, em outras cidades, outros cantos e outros interiores, afastados de seus parentes que viviam junto na época. Hoje, existe aqui este trabalho, hoje, pela demarcação da terra. A gente está juntando, aos pouquinhos, o conhecimento das famílias que se encontram distantes, distanciadas umas das outras. Isso leva um tempo muito grande porque o povo é muito espalhado, espalhado demais (...), onde era um povo que morava tudo unido, num aldeamento, como se fosse um aldeamento só, e

foram obrigados a viver dessa maneira. (...) Com 3 viagens à Brasília, numa delas só, que foi a última (na terceira viagem), nós, lideranças, tivemos condições de falar com o ministro e o presidente da FUNAI. A gente tá levando isso, ainda não se sabe quanto tempo vai levar pra demarcar essas terras, mas nossa luta, nós não deixa esmorecer e nem baixar a cabeça porque está demorando, porque não vieram demarcar as terras, não prometeram quando vinha e não é por isso que a gente vai ficar no paradeiro não. A gente tem que se unir cada vez mais e ficar se fortalecendo, todas as lideranças, tanto nós, como os outros indígenas: Tapebas, Tremembé, Jenipapo-Kanindé e outras lideranças. Estamos nos juntando tudo, cada vez mais forte, pra buscar aquilo que é da gente: a nossa terra. E o sofrimento cresce e aumenta cada vez mais quanto mais a gente chega... quanto mais está se aproximando da demarcação das terras... mais o sofrimento é maior, as coisas se tornam mais difícil. Eles acham que é falta de dinheiro... não podem fazer nada... As doenças se espalham nas aldeias, as dificuldades da gente, aqui, se tornam cada vez maior: colégio não existe pra as crianças indígenas, escola indígena¹⁹ mesmo, professores índios para ensinar os índios não existe, posto de saúde também não existe. Aqui, na área de Santo Antônio, telefone não existe, água também não existe. Então, a gente vê que é o fim do mundo. A gente sempre está se deslocando pra conseguir essas coisas, através do conhecimento que a gente tem e da boa divulgação e do apoio da comunidade de Maracanaú (.). Mas, isso a gente tá esperando, ainda não tá dizendo que não tá nada feito. Só a gente sabe que tem as promessas feitas e está esperando ainda a melhora da situação" (Daniel Araújo, 49).

¹⁹ Na data de coleta deste depoimento ainda não havia uma escola indígena na localidade. Ver matéria de jornal — em anexo — sobre inauguração de uma escola indígena para os Pitaguary.

Na fala do cacique, é possível pensar que a ênfase na idéia do "sofrimento" mantém relação com o fato de que estas narrativas estão sendo registradas por um outro — de fora — que, *a priori*, poderia ser representado como alguém que viria somar-se ao movimento em prol da efetivação de garantias destinadas aos índios. Nesse contexto, parece importante perceber o sentido pragmático do discurso que se constrói sobre o tema "trabalho: escravidão x liberdade". Ora se fala no trabalho como atividade de subsistência do índio, é o trabalho da caça, da pesca e da coleta (característicos de um período de liberdade), também sinais de distinção e comprovação de uma tradição histórica, ora se fala num trabalho forçado, numa relação de dominação (característica da "escravidão") que comprova, assim, esse "sofrimento" a que se dá destaque.

"Meus avós já trabalhavam para os fazendeiros. Era como se fossem escravos. Já viviam numa luta como escravos. Meu avô não tinha essa liberdade de ser dono da terra. Já era nas mãos dos fazendeiros. Trabalhavam. É tanto que meu avô cegou, trabalhando para um doutor (que ele nunca falou pra mim o nome e se falou eu era muito criança). Ele morreu também quando eu era criança. Não deu tempo contar muita história, mas eu sei que ele cegou, trabalhando nesse canavial, e minha avó também vivia trabalhando na agricultura, como dona de casa, levando a comida para o meu avô lá no canavial. Viviam também da pesca e da caça. Mas, não posso dizer as coisas que eu não tenho conhecimento. O meu conhecimento, o que eu vi, o que eu sei, era assim, desse jeito. Já não posso dizer que a vida de meu avô era, assim, uma vida na mata, fazendo tudo não. Era vida de escravo, já estava nas mãos do fazendeiro, obrigado a trabalhar na roça, na cana, por pouca coisa, pra escapar somente, e muita

fome mesmo, e muita miséria, já não tinha nada de bondade no passado pro nosso povo não, era sofrimento mesmo. E nesse mesmo sofrimento a gente se criou também. Tinha que viver por conta própria, nós não dependia de ninguém, vivia por conta própria, plantando, caçando e pescando pra viver. Nós não conhecia dinheiro não. Ninguém sabia de pagar ninguém porque trabalhou por um dia de serviço. Porque eu trabalhei pra fulano de tal. Não! Nosso povo trabalhava junto mais nós, meus tios, meu avô, pai, minha mãe, minha avô. A gente trabalhava tudo junto, no roçado, na planta do algodão, do feijão, do milho, na caça e na pesca. A vida nossa era essa. Nós não tinha nada de bom, de nenhuma riqueza na vida não. Eu, pelo menos, no meu tempo, já conheci esse sofrimento, já vivendo por nossa conta, mas era desse jeito, só o nosso povo numa aldeia, como se fosse uma aldeia mesmo, não tinha ninguém de fora, não tinha ninguém pra visitar nós, era só na mata mesmo. Era três léguas do Giquí pra cá. Era distância de três léguas pra dentro da mata, só vereda, não tinha cidade, nem rua de carro, nem nada, só mesmo o nosso povo. Quando foi nessa época o governo queria a terra pra aumentar o açude, ia fazer o açude e todo o pessoal das casas tinha que sair, e ficou nossa casa... e todo mundo deixou suas casinhas lá... e foram embora no meio do mundo, com as famílias, como eu também tive que ir, já com dezoito anos, tive que ir conhecer a cidade de Fortaleza... pra eu começar a trabalhar na vida de ambulante, vendendo uma coisa e vendendo outra" (Daniel Araújo, 49).

Se, por um lado, narrativas como estas, presentes no depoimento de lideranças, como o cacique, estão permeadas pelo tema da terra, do trabalho etc., outras centram importância na referência a pessoas de capacidades extraordinárias (como caçadores, pescadores, artesãos) e, com isso, revelam não somente a importância de certas atividades na história do grupo, mas mostram como aí aparece a auto-afirmação indígena.

"Eu tinha um tio, que eu chamava tio porque era casado com uma tia. Ele caçava sozinho, só no faro. Às vezes, eu menino, eu dizia: "- Neném!" Ele dizia: "- quê?" "- aqui tem um buraco bem limpinho, um buraco limpo mesmo." Lá de cima da serra, do serrote, daquele serrote ali, ele dizia: "- aí, não tem nada não, ai tem é cinco raposas, dois machos e duas fêmeas!". Eu digo: "- ora mais, que conversa é essa? um buraco bem limpinho desse jeito! tem raposa aqui dentro!?". Aí ele veio, veio, veio e eu digo: "- tu diz isso só porque tu já passou aqui e viu". Ele disse: "- eu nunca passei aí". E quando nós viemos, eu desacreditando dele... ele disse: "- pois cave! É três fêmeas e dois machos!" Nós cavamos, assim, uma panela.... o buraquinho era, assim, estreitinho, aí nós cavamos e arrancamos a panela. Exatamente como ele disse: três machos e duas fêmeas! Coisinha nova. Já pensou?! Aí, eu digo: sabe duma coisa? que o Neném tem faro mesmo! Ele sentiu dali, lá daquele meio de mundo pra cá. Conheceu que os bicho era macho e fêmea. Aí, foi o tempo que ele morreu, não era nem o meu pai, eu chamava ele de tio, mas era casado com uma tia minha" (José Filismino, 60).

Essas capacidades extraordinárias, para uns, são dons que se demonstram não somente através da sabedoria e da experiência para com a caça, mas, também, através do poder de cura do Pajé e seu conhecimento das ervas — do "mato".

"O sistema do pajé é assim: o pajé é quem faz a cura, o pajé é quem faz o remédio, o pajé é quem presta atenção e escuta. Mas, como assim? Não foi eu que aprendi, por inspeção de cima da terra, foi um dom que Deus me deu. Desde da idade de 7 anos que eu comecei a curar gente. Curar, fazer remédio, sei qual é o remédio que serve pra cada coisa. Passou um dia aqui uma mulher desmantelada, "- Pajé, qual é o remédio?" Passei um remédio lá. Quando fica boa, aí volta e diz: "- muito obrigado, Pajé" (José Filismino, 60).

A idéia de intimidade do índio para com o "mato", a natureza, está presente em quase todos os relatos em que se destaca a diferença do povo Pitaguary para com a sociedade envolvente. O conhecimento das ervas — a medicina preventiva e curativa que se faz através do uso de espécies vegetais da região — aparece, então, como sinônimo de distinção.

De fato, a relação do indígena com a natureza é um emblema — símbolo de "indianidade" — porque é um elemento que sempre esteve presente na história e na cultura ancestral dos vários povos indígenas no Brasil. Nesse sentido, através da elucidação dessa relação, encontra-se a auto-afirmação desses narradores como índios. Isso nos faz lembrar a discussão sobre a seleção e eleição de certos elementos da cultura tradicional de um grupo na demonstração da diferenciação deste para com os demais grupos em presença.

É a exaltação de aspectos que evidenciam a contraposição de uma cultura própria, consoante esses depoimentos, a uma outra cultura onde, por exemplo, os membros não têm conhecimento algum da natureza (tanto animal quanto vegetal) e, muito menos, têm experiência em sobreviver a partir dela. Identificando-se e afirmando-se como "pessoa que é índio" e que, portanto, "a natureza o ensina", esse interlocutor está, na verdade, delimitando, através de costumes ditos ancestrais, fronteiras. Essas fronteiras são, então, entre "índios" e "não-índios", pessoas a quem a natureza ensina e outras a quem ela não ensina.

"A gente que é índio, a gente aprende as coisas por si próprio. Mesmo que os pais da gente tenham morrido, e não tenham dito nada pra nenhum índio, aquela pessoa que realmente é índio aprende as coisas por si próprio, a própria natureza ensina. A pessoa toma experiência na própria mata, com a própria liberdade que ela tem na mata, e pega tudo, conhece tudo. Aos pouquinhos, a gente vai aprendendo e vai observando. Isso é quando a pessoa é concentrada na natureza e tem muita fé e ama a natureza. Não é só a pessoa dizer que gosta da boca pra fora e acha bonito e acha bom... e aquilo o vento levou não. Aquilo é uma coisa que tem que ser de dentro do coração, é uma coisa que a pessoa tem que ter aquele amor verdadeiro. A pessoa dizer que eu sou um índio só de palavra, não. A gente diz que é índio, mas isso é materialmente e espiritualmente. A gente conhece as coisas por si próprio, a própria natureza ensina a gente, é assim que a gente descobre as coisas. As pessoas, às vezes, dizem: eu aprendi isso de meu pai e da minha mãe. Não tudo. Aprendeu com as coisas, mas a maior parte das coisas, aprendeu por si próprio. Então, a natureza ensina a pessoa, que tem um próprio amor àquela natureza. Como se a terra fosse a mãe e as árvores fossem a nossa própria sombra. Isso pra gente é a nossa vida. A natureza, pra gente, é uma vida. Aquele que maltrata a natureza, está maltratando a gente, e a gente, como nós somos índios, estamos na terra pra defender tudo possível, e se puder, replantar essa natureza onde falta pra crescer aquilo que tiraram. Muitas vezes, somos obrigados a tirar, você só bota um roçado porque a necessidade obriga. Porque se você pudesse plantar e não bulir numa árvore daquela, você fazia, mas você se obriga a tirar aquela sombra porque o legume na sombra não dá, ele precisa do sol, aí, você precisa desmatar. Então, é por isso que a pessoa se obriga a botar um roçado, brocar aquela mata, pra poder plantar, mas não é de gosto a gente fazer aquilo, porque se a gente pudesse viver e vê aquela mata fechada, pra você entrar e se esconder, e ficar lá dentro sozinho, sentindo só aquele amor puro das próprias árvores, da sombra, do silêncio, do ar puro, do que a natureza oferece a gente... era muito bom! Mas, tudo hoje em dia está fazendo com

que a gente se obrigue a acabar a natureza, fizeram todo o possível pra que o índio acabasse a natureza, porque se fizessem o contrário, considerassem e respeitasse o índio, faziam todo o possível pra os índios se alimentarem, dariam uma capacidade melhor pra os índios sobreviverem, pra salvarem a natureza, porque não existia um outro povo melhor, pra salvar a natureza, do que o próprio índio. Não dão forma nenhuma pro índio sobreviver, pra salvar essa coisa tão linda que é a natureza. Isso é o que me revolta, hoje em dia, o índio se obrigar, para desfrutar da sua sobrevivência, matar sua fome, obrigado a desmatar a mata pra matar a sua fome, contra a vontade. Se você vai tirar 100 metros, tire só 50 e plante 3 vezes nesse canto, pra você não tirar mais daquela mata ali, pra vê se essa mata cresce e brota, engrossa e faz mais sombra. Limpe a madeira seca, corte tudo quanto for de madeira seca, porque já tá morto, faça seus carvão. Todos aqui sabem: madeira seca pode cortar, fazer os seus carvão da madeira seca, aproveite. Mas, por favor, não corte o pauzinho verde não, deixe ele engrossar, crescer, fazer sombra, porque hoje é pequenininho, amanhã tá uma árvore grande, com uma boa sombra, que aí você vai ver que se tivesse cortado antes, às vezes, até morria e nem brotava mais, e ia acabar findando uma vida. E é isso. Então, muitas vezes, a gente se acha obrigado, e não sabe a quem culpar. Mas, a gente não gosta de dizer, porque sempre não adianta, porque tanto faz dizer como não, fica mesmo na mesma. Se você maltrata é um sim. E, se você não maltrata, é a mesma coisa. A política está aí: querendo, prometendo, mas só da boca pra fora. Na realidade, nada acontece, e o índio sempre continua lá no fundo: enterrado, sempre escravizado, sobrevivendo ainda como escravo. As pessoas dizem que os índios eram escravos... eram não! É! É escravo sim. Não vejo nenhum índio bom de vida, não vejo nenhum índio bem de vida, não vejo nenhum sadio, a maioria dos índios doentes, escapando porque tem a sua própria medicina, e vai se curando com a sua própria mata, porque vai buscar lá fora um remédio e não tem, vai pro hospital também não tem, não é socorrido. Então, os índios estão sobrevivendo da sua própria cultura, se salvando pela medicina da mata" (Daniel Araújo, 49).

História e cultura se fundem nessas narrativas. Mitos como a famosa "Caipora", difundidos em muitas das culturas que constituem a sociedade brasileira, também aparecem em meio às referências feitas à natureza, principalmente, quando se fala da caça. A Caipora é um dos melhores exemplos da afirmação de um saber indígena sobre a "mata". Bem assim, um dos aspectos mais relevantes nessas falas é, justamente, verificar a força e a atualidade dessa crença em seres encantados que aparecem como controladores de algumas atividades desempenhadas pelo grupo. Nesse relatos, a Caipora é retratada como um ser poderoso que designa o caminho do indivíduo, no meio da mata, de acordo com as atitudes deste.

"Isso aí dura até hoje. O caçador, todo caçador que vai pra mata tem que prestar atenção. A gente tem uma pauta, uma devoção. Se a gente vai pra mata caçar e não mata nada, tem que entender que na mata tem um dono. O dono da mata é a Caipora. A Caipora, se o sujeito sai de casa, se ele quer matar alguma coisa, pois leve um agrado, leve um pedaço de fumo de rolo, chegue lá e ofereça a ele, coloque numa cabeça de um toco e ofereça ao Caipora. Aí, pronto. Aí ele vá caçar, que ali ele não vê assombração de nada, porque o Caipora faz muita coisa dentro do mato pra ver se o caçador tem medo e vai embora. O pessoal vê gemido, vê pancada, vê chiado, vê coisa, fica ouvindo coisa que não vê, porque é encanto, Caipora é encantado. Cachorro apanha e a pessoa vê aquilo, se for uma pessoa que não tem experiência... O caçador tem experiência, todo índio, no mato, tem experiência de tudo, sabe de tudo, a gente sabe de tudo. Aí, sabe que o que a gente ouvir ou chegar a ver, a gente já sabe o que é, e não liga, porque aquilo a gente já tá acostumado a vê, já tá sabendo o que é e o que não é.

A gente oferece aquele fumo pro Caipora e pronto. Se ele tiver numa espera, ele espera a caça, ali num lago d'água, ou numa passagem, e o bicho vem. E ali ele espera, atira, mata sua caça e vai se embora. Mas, se ele não cooperar com o Caipora, só ir lá matar e ir embora... tem muitas vezes dele ir lá, vê o bicho, atirar e não acertar nenhum chumbo sequer, e o bicho ir-se embora. Isso aconteceu muitas vezes comigo: de eu atirar numa caça e a caça ficar olhando pra mim e depois ir-se embora. E tem o bicho mandingueiro também: você dá um tiro, dois, três tiros no bicho e o bicho fica ali, como se fosse de madeira, sem se bulir, aí a pessoa bota uma bucha diferente na espingarda pra poder tirar o encanto daquele bicho, pra poder o chumbo matar o bicho. Depois, com certo ponto, no terceiro tiro que ele der, que ele matar o bicho, depois que ele modifica o tiro do carregado seco misturado com o carregado verde, ele mistura aquilo ali e tira o encanto, mas se ele tiver carregado só com o carregado seco, ele gasta todo o carregado que tem, mas o bicho continua lá. Fica todo pipinado de fumo, mas não mata e o bicho fica como se não tivesse sentindo nada. Isso aconteceu comigo, aconteceu muitas vezes essa arrumação comigo. Então isso é o segredo do caçador. Se a pessoa carrega e tem um bicho mandingueiro, tá atirando e dali não sai, é porque ele é mandingueiro. Você atira e ele lá no canto não cai, ele é mandingueiro. Tem que modificar o tiro, faça um tiro diferente e pode atirar que ele cai e pode olhar que ele está empipinado de chumbo. Mas não sentiu nem um tiro. Quer dizer que, aí, é como se fosse um bicho encantado, e só desencanta quando você modifica também. Isso é nossa experiência no mato... e tem muitas coisas que a gente não pode dizer, não pode dizer tudo da vida da gente, porque a gente é como as orações... que tem que ter as nossas coisas particular também, que não pode ser revelado. Então o que a gente pode falar e pode dizer a gente diz" (Pedro Pirraia, 69).

"Olha, se você tiver pauta com a caipora ou com o caipora, tudo é uma coisa só. Se for com a caipora, se você é casado, você não pode ter relações com sua mulher, não antes de caçar. Você só pode ter depois que fizer a sua caça. E tem que levar o fumo. E ninguém engana a caipora não. Ninguém engana de forma nenhuma. É encantado, rapaz! Então ninguém pode enganar. Ela açoita o que for. Açoita cachorro. Cachorro apanha nas unhas dele e não é só cachorro não, apanha é quem merecer. Se enganar ela, você vai comer peia em todo o buraco do seu corpo, em todo buraco ela enfia pedaço de pau. E cachorro nas unhas dela apanha que ele não sabe nem donde que ele vai. Com cachorro, a gente só ouve é os gritos do cachorro, e cadê o cipó? Não vê. Naquele dia, o cachorro tem que vir-se embora, ou vem ou morre de peia, lá. Naquele dia se o caçador for com ele, naquele dia ele não mata só nada. É arrumação dela. Uma vez aconteceu aqui. Aconteceu aqui nesse serrote. Eu toda vida possuí uma espingardinha. No tempo do finado Neném Maria, eu tinha uma espingardinha, uma socadeirazinha. Um dia eu fui passar ali, desse lado ali tem um talhado, já era 6 horas, por aí assim. Tava escurecendo. Aí tinha um mocó lá, no bico do talhado, gritando: "qui! qui! qui!" Aí eu bem devagazinho, devagazinho, marquei, vou derrubar aquele mocó. Aí, por detrás disse: "- você não atira!" "- você não atira!". Aí, eu olhei pra trás e não vi nada. Deixa que era ela. Olhei pra trás e não vi nada, plantei fogo no mocó, o mocó *vupt...* caiu lá embaixo. "-você não vá buscar!". E eu: "-que é isso?", "-Eu vou buscar porque fui eu que derrubei". Ai quando eu cheguei lá, no talhado que o mocó tava, a pedra virou. A pedra virou e *te te te te te te* e eu na carreira, sai na lapinha, no buraquinho da lapinha, tá entendendo? E o pedregulho atrás de mim. No outro dia eu fui lá e a pedra tava no mesmo canto. Não é arrumação dela não? É arrumação dela! O dono da mata é as caiporas e o vigia é as caipora" (José Filismino, 60).

Outros elementos são postos para marcar a diferenciação do grupo quando se fala de sua organização social. Também é da mata que se fazem as vestimentas, os utensílios e a bebida ofertada na dança do Toré. As saias, cocares e colares, como dissemos ainda no último capítulo, são confeccionados a partir de fibras naturais como o tucum, sementes diversas e penas de aves típicas da região. Em muitos desses depoimentos, encontram-se longas descrições a respeito de cada semente e sua respectiva função na confecção do adorno. O trabalho de coleta dessa matéria requer, então, conhecimento sobre as áreas onde crescem as plantas das quais se retiram a semente ou a fibra e, também, requer a experiência do "feitio" (dessas saias, cocares e colares) que, geralmente, foi passada através de uma avó ou de um avô.

Na dança, no ritual ou "brincadeira" do Toré, esses utensílios são agora indispensáveis, principalmente, quando se pensa que, na maioria das vezes, há um público que assiste a tudo e, inclusive, registra um evento como esse por meio de fotografia e vídeo. A caracterização do grupo, nesse sentido, atende também a uma demanda pela prova da conservação de uma certa tradição ou de elementos específicos da cultura particular do grupo. A imagem dos Pitaguary é também a resposta à pressão de uma sociedade que quer ver, muitas vezes, a diferença estampada em cada um desses membros. Logo, vestimentas e adornos, além da importância que têm em relação ao uso que deles se faz desde "os antepassados" do grupo, são elementos estratégicos para o reconhecimento frente a este público que o vê durante o ritual do Toré, nas constantes manifestações ou mesmo através da imprensa.

Não são raros os depoimentos em que encontramos explicações centradas numa auto-identificação do grupo apoiada sobre as características que, em verdade, é a sociedade, mais geral, que vem exigindo, desde séculos anteriores, dessas populações. Com isso quero dizer que muitos desses membros também enxergam o índio como sinônimo de uma certo "exotismo", fato bem exemplificado nas frases "- era brabo mesmo!", "- era mesmo que uma índia...", "- comia tudo cru" e na recorrente expressão "- foi pegado a dente de cachorro".

Meu pai saía, assim, pelas 4 horas, 3 horas da tarde, ele saía num dia de domingo pra caçar. Três tiros, era um mocó — nós tava sentada lá no terreiro, só escutando. Quatro tiros, às vezes, não era um mocó, mas era um jacú, era uma nambú. Quando ele vinha, eu via os pezinhos do bichinho. Aí, quando ele chegava, eu ia brincar com o meu jacú. Eu dizia: "- mas o pai é muito malvado, matou o bichinho". Eu botava ele em pezinho, pelejava, mas é lindo, viu? Eu botava o bichinho em pé, pelejava pra ele ficar em pé e nada. "- meu Deus, pra quê o pai matou o bichinho?". Eu tinha muita pena dele matar o mocó, eu até não ligava não, mas pra negócio de pássaro... toda vida eu gostei de passarinho. Gosto tanto de pássaro. Aí, meu pai matava e eu ficava com desgosto, porque o meu pai matava os bichinhos. Sempre, sempre toda semana a gente comia. Nesta época agora, tá muito diferente devido as pedreiras, tem muita pedreira aí. Aqueles tiros espanta os bichos, espanta só tudo. Filhotes que a gente não pode nem fazer assim... que ele já pula, né? A coisa mais linda que eu já vi, também, é um viado. O meu cunhado, sempre, sempre ele vinha deixar uma bandinha de viado lá em casa. Sempre, sempre ele vinha deixar. Ele matava lá na serra. Aí, então, acabou, tem muito pouca as coisas, agora é muito mais difícil, mas de primeiro era fácil. Tem, mas não é mais como era. Não é mais como

naquela época, que a gente botava uma panelada de preá, punaré, cassaco, era tanta coisa... eu mesmo comi aruá, eu não vou negar, comi. Porque quando a gente é menina, a gente não sabe o que vem pela frente não, quer saber é se come. Eu não ligava pra nada. Eu não assava toucinho, eu sapecava na labareda, chega saía preto de fumaça e comia e não fazia mal não. O meu irmão brigava e dizia assim: "- essa menina é mesmo que uma índia, come todo troço cru. Olha mamãe! o que ela está fazendo!". A mãe cortava os beiços do boi quando trazia as cabeças de boi lá do Maranguape, a mãe tirava aqueles beição grosso e deixava lá, salgava e cortava, e deixava lá, em cima do fogão, eu ia, pegava e descascava com a faca aquele beiço preto, pegava e descascava todinho, aqueles beiço preto do boi, aí eu preparava aquelas rodela, eu já pegava, botava um salzinho e empurrava dentro da brasa eu puxada com a colher do pau, puxava e botava em cima do fogão e levava lá pra mesa, lá na mesinha, eu pegava uma faquinha amolada do meu pai, cortava bem miudinha, chega saía o sangue daquelas juntas, colocava dentro de bucado de farinha, sentava lá detrás e comia todinho. Eu já era grande nesse tempo. Eu comia muita coisa parecida com coisa de índio mesmo, parecia que eu tinha nascido de uma índia que fosse pura, mas eu só sou bisneta da Marcolina. Ela era de raça de índio mesmo (Maria Tarjino, 61).

Pensando na idéia do indígena como pertencente a "uma raça pura", como portador de uma tradição exótica, alguns membros hesitam em se reconhecer, de fato, como índios, sem, todavia, deixar de se considerar Pitaguary. Tal relação, aparentemente contraditória, explica-se no fato de que, quando se reportam ao grupo Pitaguary, falam de práticas e costumes que, embora de exótico nada tenham, são específicas ao mesmo — nesse momento, acabam por se desligar do referencial de índio folclorizado, do qual tanto falamos nos primeiros capítulos.

Consequentemente, mencionando essas práticas coletivas, afirmam-se enquanto grupo étnico. No Toré, entre uma dança e outra, os índios costumam beber um preparo de frutas fermentadas da região, para "o fortalecimento do grupo". Referências a essa bebida aparecem em várias narrativas que se remetem às comemorações do grupo. Na verdade, a *atanhanga* aparece para definir as características de um ritual que consideram de importância fundamental na manutenção da "comunidade".

A nossa bebida, nós chamamos de *atanhanga*. Ela embriaga, mas ela não tem álcool, o álcool é da própria natureza. Ela pode ser feita de qualquer fruta: ameixa, da própria cana, caju, cajá. Nós bebemos só nos momentos principais, quando a gente encontra com os outros índios, quando a gente tá comemorando alguma coisa, e é encontro de importância, de boa importância mesmo, quando a gente tem outras comunidades indígenas com a gente, como muitas vezes os Tremembé, os Tapeba de Caucaia, Jenipapo-Kanindé. Sempre quando a gente tem esses encontros que a gente vai ter uma dança indígena, a gente bebe essa bebida pra fortalecer não materialmente, mas espiritualmente. É por isso que ela é sagrada, porque ela fortalece o espírito da gente, a pessoa se sente mais forte, mais liberto, sente o espírito com mais força, mais liberdade, sente mais forte mesmo. Porque na realidade, o nosso corpo, a nossa matéria, não tem fortidão de nada, a única coisa que é forte na nossa matéria é o espírito, e o nosso espírito é alimentado com concentração espiritual, e a bebida é pra gente fortalecer o espírito. No momento da dança, no momento que a gente canta, fortalece mais, quando a gente bebe, fortalece mais, porque a bebida é da natureza e não vai atingir, maltratar ninguém, ela é a natureza. Ela é feita exclusivamente só pra esses momentos. A gente não pode andar bebendo, assim, como que seja um vício, tem as horas apropriadas, por isso é que ela se chama de bebida sagrada (Daniel Araújo, 49).

Discursos, como este, evidenciam a natureza das regras que regem a organização social, política e cultural do grupo. Regras sobre a conservação da natureza, sobre a atitude para com os seres encantados ("o dono das matas"), para com a condução do ritual do Toré etc. Enfim, tais narrativas querem nos dizer do grupo, mas não somente isso, querem, não raras vezes, falar-nos da diferença e nos explicar o teor dessa diferença. Neste exercício, vemos, então, a associação que se faz entre os elementos que se vai buscar na história e na cultura do grupo para expressar sua identidade étnica.

"Em virtude das suas peculiaridades históricas, a mobilização dos grupos indígenas no Nordeste desenvolve-se num contexto bastante específico, donde dois aspectos se sobressaem de maneira intrinsecamente relacionada: vivendo relações sociais completamente inseridas no contexto regional, compartilham hábitos e costumes semelhantes aos dos segmentos populares mais pobres, parecendo deles não se distinguirem em nada. Porém, na medida em que reivindicam suas terras com base em referenciais étnicos, esses grupos esforçam-se para estabelecer distinções mais claras relativamente à população com a qual convivem e à sociedade nacional. Com efeito, a referência a categorias espaciais e, portanto, a um território próprio, serve para legitimar as reivindicações e respaldar o lugar de origem, bem como a própria identidade" (Carvalho, 1984 *apud* Gerson Jr., 1998: 23).

CONCLUSÃO

Promulgada no ano de 1988, a Constituição da República Federativa do Brasil assegurou aos índios de todo o território brasileiro o direito de perpetuarem a sua alteridade cultural sobre as terras que tradicionalmente ocuparam, na forma de solo, para habitação e atividades produtivas. Estas terras foram enquadradas na categoria de bens inalienáveis e indisponíveis. Contando com a proteção do Estado, aos índios destinou-se também o direito imprescritível de usufruto exclusivo de todas as riquezas advindas daí, de maneira tal que aos mesmos se reservou a escolha dos meios de aproveitamento dos recursos necessários ao seu bem-estar e à sua reprodução física e cultural, em consonância com os referidos usos, costumes e tradições (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).

Já em 1994, coube ao Ministério da Educação e do Desporto a atribuição e o exercício de oferecer aos índios uma educação específica e de qualidade, tendo como princípios o respeito à diversidade étnica e cultural desses grupos e o reconhecimento dos saberes tradicionais que se transmitiram ao longo de inumeráveis gerações. A tentativa de oferecer um programa adequado ao contexto das minorias étnicas do País veio a ser um dos compromissos assumidos pelo Estado brasileiro na elaboração do Plano Decenal de Educação para Todos, e mais que isto: revelou-se, formalmente, como um ganho, uma conquista no espaço das lutas que hoje se travam para a efetivação daquilo que, há uma década, já fora decidido na publicação dos artigos 231 e 232 da atual Constituição (Lopes da Silva, 1991).

Em meio a tal conjuntura, entre a demanda pela demarcação de um território e uma educação específica, vemos crescer o movimento de reivindicação de direitos e garantias sociais destinados aos povos indígenas habitantes nas diversas regiões do país. Esse movimento, na verdade, denota a necessidade do reconhecimento formal desses povos, frente à sociedade nacional e suas instituições, e se caracteriza pela presença da diversidade cultural dos grupos, da variedade de suas questões e suas situações, justamente, devido à pluralidade que permeia uma nação, uniformizada sob o termo qualificativo de "brasileira".

Nesse sentido, levando em consideração a noção de pluralidade cultural, tem sido, fundamentalmente, importante, a realização de estudos que propiciem um melhor conhecimento sobre tantas "nações" ocultadas pela História oficial, alienadas da participação nos diversos setores da vida social e, conseqüentemente, desconhecidas. Tendo em vista tal fato, tanto a Universidade quanto organizações não-governamentais e instituições religiosas têm se preocupado em levar à frente trabalhos que possibilitem uma compreensão sobre o assunto, sendo de grande valia a existência de propostas que centram interesse na discussão da etnicidade e da dinâmica cultural dos vários grupos em suas determinações históricas.

Chamando atenção para a importância da pesquisa documental, acredito que trabalhos dessa natureza acabam por ter como ambição — levando em conta esse "pluralismo cultural", que tanto caracteriza o conjunto da formação social brasileira e a história dos processos de transformação que lhe é peculiar — a difícil tarefa de lançar novos olhares sobre o índio no Nordeste, a tarefa de desconstruir representações cristalizadas acerca do assunto. Para isso, urge fundamentar-se, principalmente, na idéia de que é preciso revisar historicamente a questão do indígena no Nordeste,

buscando compreender a formulação de uma idéia de desaparecimento, ainda tão pertinente no imaginário cearense, e relacionando tal fato com as hipóteses de perda de visibilidade a partir do contato mais intenso (Porto Alegre, 1992:5).

Como aqui se vê, o Ceará aparece como palco central para o desenvolvimento de pesquisas que privilegiam esta temática, ainda que, neste caso, e por isso mesmo, a problemática contenha características específicas pelo fato de haver um silêncio sobre o que ocorreu a partir de meados do século passado, momento no qual se extinguíram, definitivamente, as vilas e lugares remanescentes dos antigos aldeamentos missionários. Em nome deste silêncio, pouco se sabe sobre o que sucedeu, de fato, com os índios do Ceará

Muitas perguntas nortearam o início desse trabalho. Primeiramente, vinha pensando em como se poderia explicar a presença de grupos étnicos que hoje ganham visibilidade, no cenário do Estado, e que, desde há muito tempo, foram considerados extintos, como os Tremembés de Almofala e os Tapebas de Caucaia (Porto Alegre, 1992:5). No contexto dessas indagações, uma pergunta inicial que, talvez, perdure até a elaboração de estudos mais densos sobre o assunto, é a de como explicar a permanência dos Pitaguary em locais que afirmam estar habitando desde a época de seus ancestrais, questão que explicaria muitas outras, relativas ao tema do "desaparecimento" dos povos indígenas.

No entanto, a mais importante relação, que aqui procurei trabalhar, era de ver como a história e a cultura desse povo estão relacionadas com a afirmação de sua identidade, visível no estudo das fontes orais, e de como explorar um pouco das informações que tive, sobre sua trajetória, a partir das fontes escritas, na tentativa de possuir alguns subsídios para o esboço de uma análise mais histórica, presente no primeiro e no terceiro capítulo.

Em síntese, no primeiro capítulo, tentei expor um quadro geral da questão indígena no Ceará desde os primórdios da ocupação. Neste, encontram-se todos os temas emaranhados, porque se fala, simultaneamente, de problemas que, no fundo, dizem respeito não somente à história, mas também à existência de uma identidade étnica que, por sua vez, significa a existência de grupos étnicos. Exposta a idéia da "extinção" ou do "desaparecimento" desses povos, o segundo capítulo, referente à relação entre cultura e organização política, vem para dizer dessa identidade étnica que é sua palavra chave.

Feito isto, quis introduzir informações sobre o grupo Pitaguary, mas não o grupo tal qual hoje se apresenta e, sim, os chamados, em parte da documentação oficial, de "Índios da Aldeya Nova". Ao mesmo tempo, aparece a oportunidade de trabalhar com documentos que já nos expõe, de perto, a problemática do território indígena — resultado do processo histórico que, inicialmente, comentei — e já nos faz perceber o significado do grupo étnico, enquanto tipo organizacional de natureza eminentemente política, que se movimenta a fim de garantir o registro de suas terras e a manutenção de suas posses diante da invasão descrita nos documentos de 1863 e 1864.

Dáí, sou levada a introduzir, de fato, os "Índios Pitaguary", falando de suas condições de vida no século XX, mais precisamente, a partir do ano de 1997, e descrevendo aspectos de sua cultura. Tudo isto para chegar ao quinto capítulo que engloba, igualmente, através das narrativas, as idéias presentes, respectivamente, no segundo, no terceiro e no quarto capítulo: identidade, história e cultura, num esforço em que minha única pretensão é conhecer o grupo e, a partir de então, contextualizá-lo, trabalho que, sem dúvida, permanece inacabado.

BIBLIOGRAFIA

- AZANHA, Gilberto e VALADÃO, Virgínia Marcos. "Senhores destas terras". In: **Os povos indígenas no Brasil; da colônia aos nossos dias**. São Paulo: Atual Editora, 1991. (Coleção História em Documentos)
- BARTH, Fredrick. "Grupos Étnicos e Suas Fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1998. pg.186-227
- BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. Tradução de Marco Estevão e Renato Aguiar. 3ª edição. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BEZERRA, Antônio. "Algumas origens do Ceará". In: **Revista do Instituto do Ceará**, t.15. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1901.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 3ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRIGIDO, João. "Ephemérides do Ceará". In: **Revista Trimestral do Instituto do Ceará**, v. 14. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1900.
- _____. "Algumas etimologias". In: **Revista do Instituto do Ceará**, t. 16. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1902.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente dos Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- CORDEIRO, José. **Índios no Siará, Massacre e Resistência**. Fortaleza, 1989.
- CUNHA, Manuela Carneiro "Etnicidade; da cultura residual mas irreduzível". In: **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense / EDUSP, 1986.
- _____. **Os direitos do Índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. (org.). **História dos Índios no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: FAPESP / Cia. das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. "O Futuro da Questão Indígena". In: LOPES DA SILVA, Aracy. (org.). **A Temática Indígena na Escola- novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/ENESCO, 1995.

- DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução de Paulo Neves. Revisão da Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ECKERT, Cornelia e GODOLPHIM, Nuno (orgs.). **Horizontes Antropológicos - Antropologia Visual**. Publicação do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRS. Ano 1, N.º 2. Porto Alegre: UFRS, 1995.
- FELDMAN, Bianco Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Métodos**. São Paulo: Global, 1987.
- _____. e LEITE, Miriam L. Moreira (orgs.). **Desafios da Imagem - Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papirus, 1998.
- FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janáina (orgs.). **Usos & Abusos da História Oral - 2ª edição - Rio de Janeiro: Getúlio Vargas, 1998.**
- FERNANDES, Florestan. **A Organização Social dos Tupinambás**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- FILHO, Henyo Trindade Barretto. **Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: Da Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica**. Série Antropologia, n.º 165. Brasília: UnB.
- FIGUEREDO, José de Lima. **Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 32ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GIRÃO, Raimundo. **Pequena História do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1962.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.
- HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

- HEMMING, John. **Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians**. Cambridge: Papermac, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LAKATOS, Eva Maria e MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 3ª edição, São Paulo: Atlas, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970.
- LIMA, Reginaldo Ramos de. "O Jogo de espelhos: um estudo de uma identidade invisível na serra de Ibiapaba (Viçosa do Ceará)". In: **Textos Graduados - 2º semestre**. São Paulo: USP, 1995.
- LOPES DA SILVA, Aracy. "Mito, Razão, História e Sociedade". In: **A Temática Indígena na Escola - novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- MARCUS, George. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre A Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial". In: **Revista de Antropologia**, n.º 34. São Paulo: USP, 1991. pp.197-221.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom - "Definindo História Oral e Memória". In: **Cadernos CERU - n.º 5 - Série 2**, 1994.
- MELATTI, Cezar Julio. **Índios do Brasil**. 7ª edição. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de Brasília: Brasília, 1993.
- MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. **Etnicidade e diálogo político: a emergência dos Tremembé**. Dissertação de mestrado em Sociologia da UFBA. Salvador, 1995.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "Demarcação; os direitos indígenas à terra". In: **ACONTECEU - povos indígenas no Brasil / 83**. Rio de Janeiro: CEDI, 1984.
- OLIVEIRA JR., Gerson Augusto de. **Torém Brincadeira dos Índios Velhos**. São Paulo: Anna Blume / Fortaleza: SECULT, 1998.

- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- PAULA, Silas de. "Políticas de representação: o uso do vídeo como processo de recriação étnica". In: **Olhar Midiático - Revista de Comunicação e Informação**. Ano 1, N.º 1, mar/98. Fortaleza: UFC, 1998.
- PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. São Paulo: Rêlume-Dumará, 1996.
- PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. **Identidade étnica: uma investigação sobre o papel da cultura na sua constituição**. mimeo. Campinas, 1997.
- PINHEIRO, Francisco José. **O Homem Pobre Livre e a Organização das Relações de Trabalho no Ceará**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 1990.
- _____. **Os Índios: Sobrevivência e Resistência**. Jornal O Povo, 18 de abril de 1998.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. "O Povoamento do Nordeste Brasileiro". In: **Revista do Instituto do Ceará**, t.51. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1937.
- _____. "Topônimos indígenas". In: **Revista do Instituto do Ceará**, t.59. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1945.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Projeto **Relações interétnicas e história regional: uma revisão do "desaparecimento" das populações indígenas do Nordeste**. Fortaleza, 1992.
- _____. "Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas". In: **Revista de Ciências Sociais**. V.23/24. Fortaleza: UFC, 1992/1993.
- _____. "Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da "cultura de contato". In: **Ciências Sociais Hoje**. São Paulo: Hucitec / ANPOCS, 1993.
- _____, MARIZ, Marlene da Silva e DANTAS, Beatriz Góes. (orgs.). **Documentos para a história indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe**. São Paulo: NHII/USP e FAPESP / Fortaleza: SECULT, 1994.
- _____. "Etnicidade e Mudança Cultural". In: **Pensamento Social e Literatura**. Revista de Ciências Sociais da UFC. V.27. N.º 1/2. Fortaleza: UFC, 1996.

- _____. "Apresentação". In: Gerson Augusto de Oliveira Jr. **Torém: Brincadeira de Índios Velhos**. São Paulo: Anna Blume / Fortaleza: SECULT, 1998.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. **Os protagonistas do drama indígena**. Revista de Cultura. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. **Os Índios e a civilização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- _____. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- STUDART FILHO, Carlos. "Os Aborígenes do Ceará". In: **Revista do Instituto do Ceará**, t.76. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1962.
- VIDAL, Lux (coord.). **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense e CPI/SP, 1983.
- WEBER, Max. "Comunidades Étnicas". In: **Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

Documentos Utilizados

1. Data: 13/12/1842 Página: 324 – Conjunto CE1.5: Compilação das Leis Provinciais do Ceará. Livro: T.1 *Compilação das Leis Provinciais do Ceará, 1835-1846*.
2. Data: 04/09/1854 – Livro; *Registro de Terras da Freguezia de São Sebastião de Maranguape*, 1854-1858.
3. Data: 04/07/1863 – Conjunto CE1.9: Ministério da Agricultura. Livro: L3 *Correspondências dos Ministérios do Império ao Presidente da Província*, 1863-1864.
4. Data: 02/01/1864 Página: 63-65 – Conjunto CE1.18: Secretaria do Governo da Província do Ceará – Ofícios ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Livro: L144 *Registro dos Ofícios da Presidência da Província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*, 1861-1872.
5. Data: 20/04/1722 Página: 21 – Conjunto CE1.8: Datas de Sesmarias do Ceará. Livro: V.2 *Sesmarias Cearenses Departamento de Imprensa Oficial – Fortaleza – Ceará 1971.*, 1682-1824.

ANEXOS

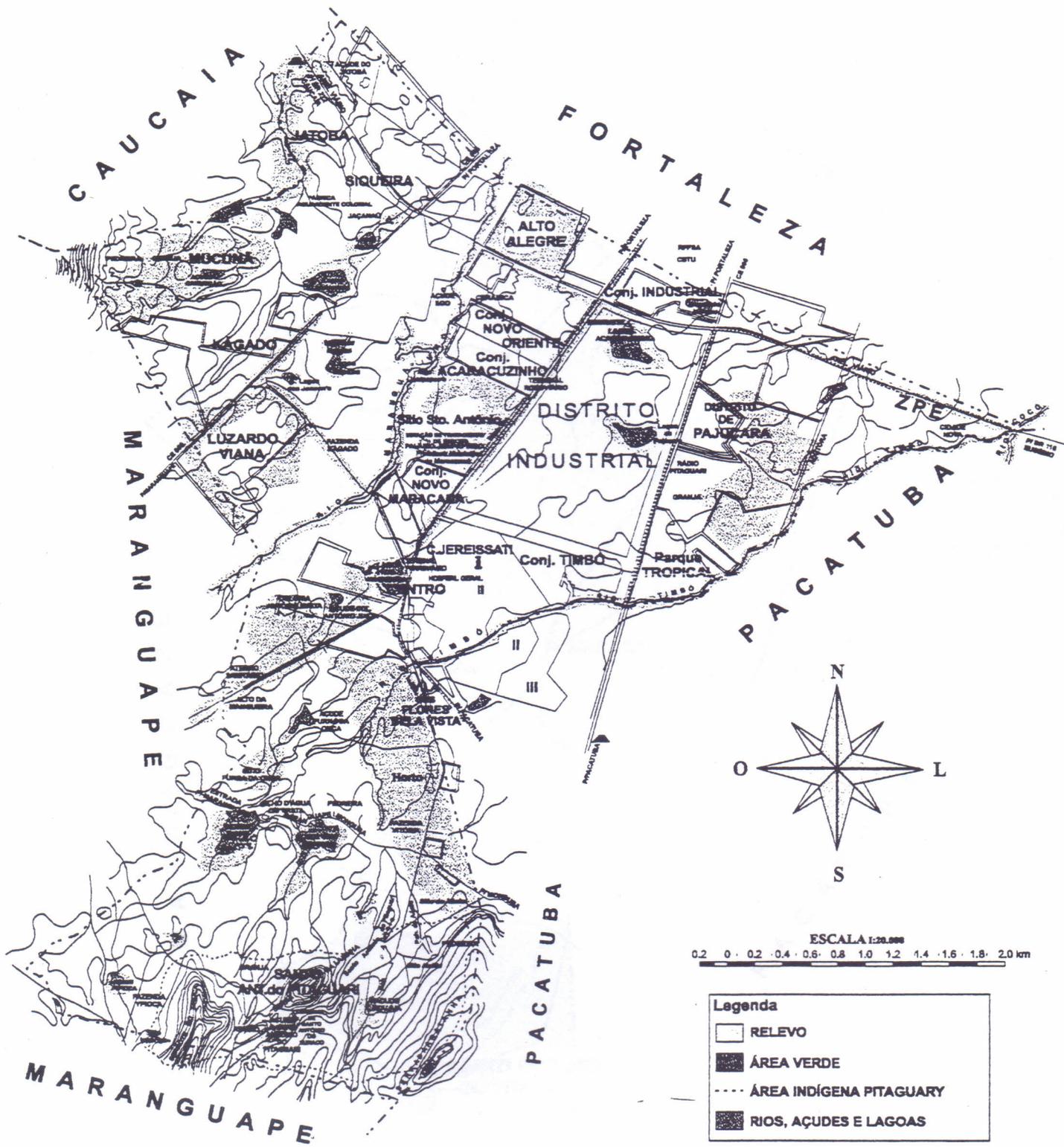
ALABAMA

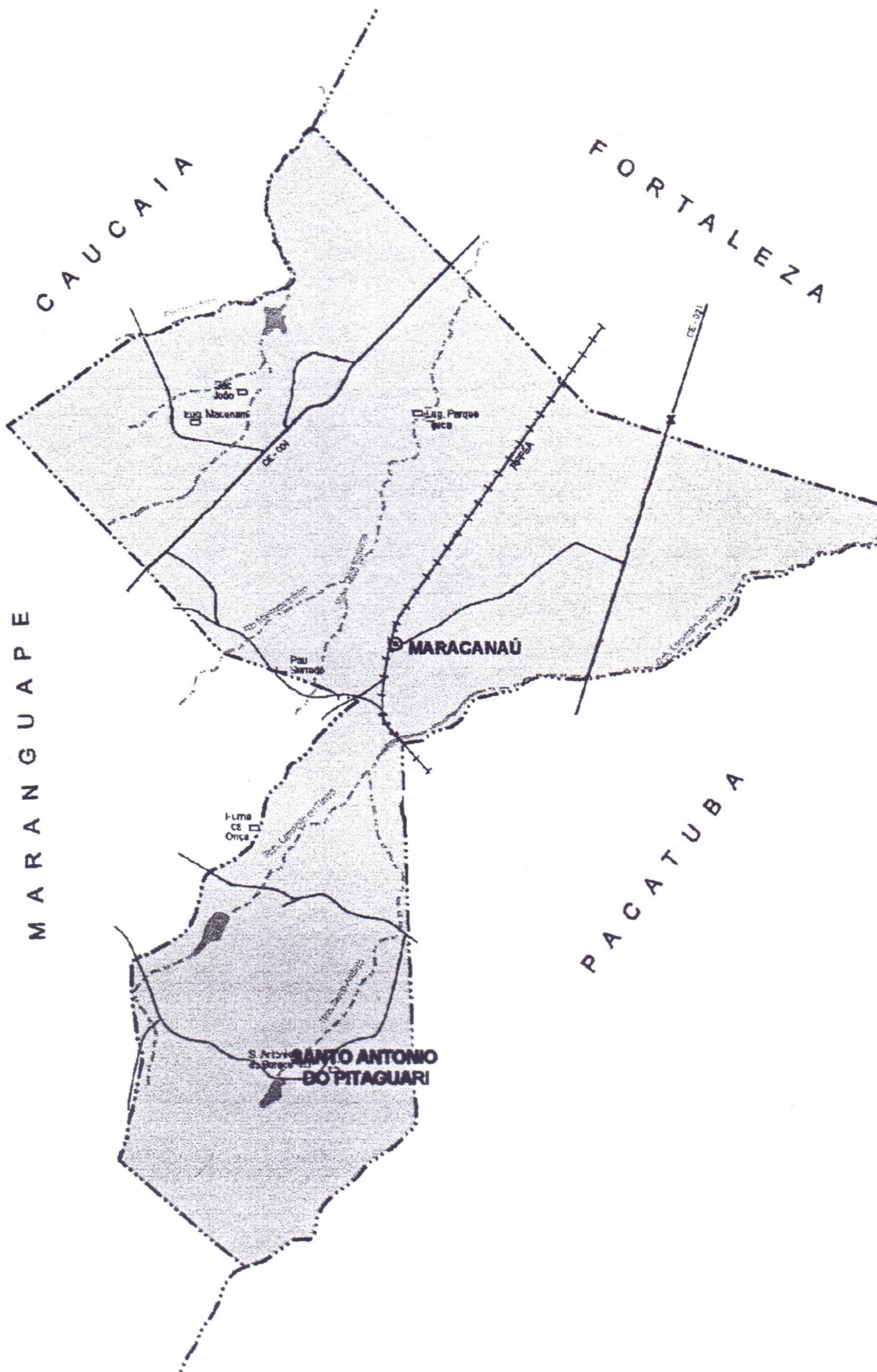


MAPAS



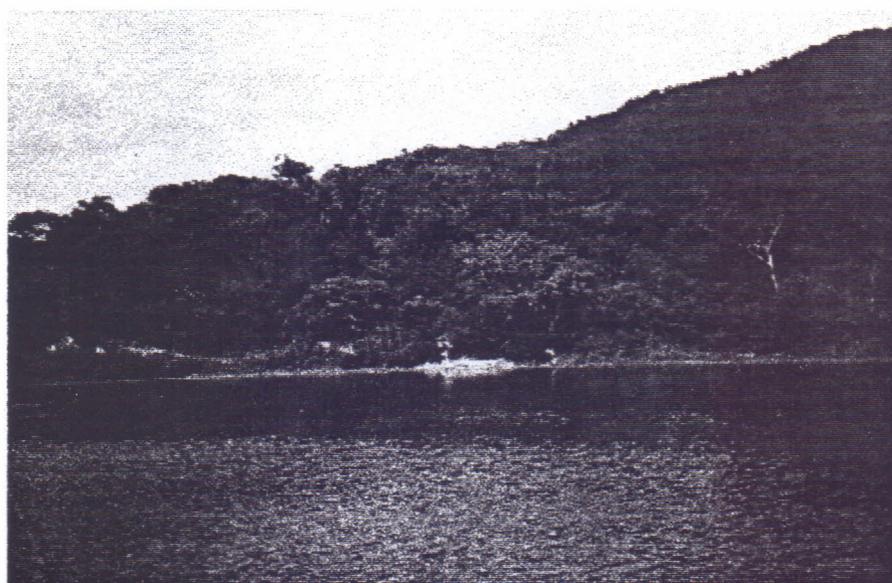
ALABAMA





FOTOGRAFIAS

**Vista Parcial da
Localidade de Santo Antônio dos Pitaguary**



Açude Santo Antônio

Moradia da Aldeia Nova dos Pitaguary



Detalhe de Casa na Aldeia Nova dos Pitaguary

Platação de Milho da Aldeia Nova dos Pitaguary

Pitaguary numa Manifestação contra a Morte do Pataxó Galdino dos Santos



Crianças da Localidade Pau Branco dos Pitaguary

Moradorz da Localidade Horto dos Pitaguary

Plantação de Milho da Aldeia Nova dos Pitaguary



Moradores da Localidade Pau Branco dos Pitaguary



Moradora da Localidade Horto dos Pitaguary

NOTÍCIAS DE JORNAIS

Notícias de Jornal

Índios dançam para protestar
Jornal O Povo - 28 de abril de 1997

Aldeias convivem com a violência
Jornal O Povo - 5 de maio de 1997

Relatório mostra que miséria atinge mais o Nordeste
Jornal O Povo - 5 de maio de 1997

Índios participam de ato contra injustiça social
Jornal O Povo - 20 de maio de 1997

Indígenas participam de oficina
Jornal O Povo - s/ data

Pataxó hã-hã-hae (nota)
Jornal O Povo - s/ data

Romaria dos Pitaguary homenageia Santo Antônio
Diário do Nordeste - 13 de junho de 1997

Índios Pitaguary inauguram escola
Jornal O Povo - 20 de fevereiro de 1999

Índios Pitaguary inauguram escola
Jornal O Povo - 20 de fevereiro de 1999

Índios dançam para protestar



EVILAZIO BEZERRA

Os índios Pitaguary dançaram ontem o Toré protestando contra o assassinato do índio Pataxó, Galdino Jesus dos Santos. Eles choraram a morte do companheiro, clamaram por justiça e não esqueceram a luta pela demarcação das terras indígenas ■

Preparados para um ritual de guerra, os índios Pitaguary dançaram ontem na terra onde vivem e lutam há anos pela demarcação. A batida do tambor, o ritmo da maraca e a pintura vermelha e preta nos rostos evidenciavam o estado de espírito dos indígenas ao dançarem o Toré. Eles choravam e clamavam justiça para a morte do parente Galdino Jesus dos Santos, índio Pataxó, assassinado em Brasília no último dia 20, ao ser queimado por cinco jovens. A luta pela demarcação das terras também esteve fortemente presente na fala daquelas pessoas, em sua maioria idosas, que se reuniram próximo ao Acude de Santo Antônio do Pitaguary para protestar.

O ambiente, tumultuado pela interferência de estranhos e pela ausência dos aguardados companheiros de outra tribo — os Tapebas participariam do ritual — pareceu atrapalhar a concentração dos Pitaguary. Meio perdidos, eles dançavam num pequeno círculo, formado por 14 índios, com olhar curioso para estudantes e jornalistas que os observavam. Músicas baianas saídas das caixas de som estridentes de alguns carros estacionados na beira do acude,

e indiferentes ao que acontecia bem próximo, contribuiu para abafar o canto de protesto.

A necessidade de sobrevivência também tem influenciado para fragilidade dos rituais indígenas na aldeia dos Pitaguary. Praticamente não havia jovens participando da oança. Apenas idosos podiam ser vistos enfeitados com colares, cocós de penas (utilizado na cabeça), saias e as tradicionais pinturas. De acordo com a índia xavante da Amazônia que vive há 15 anos com os Pitaguary, Maria do Livramento dos Santos Barros, 28, muitos jovens trabalham no Centro de Fortaleza e por isso participam menos.

Alunos das escolas públicas de Maracanaú, presentes na manifestação, recolhiam assinaturas para um manifesto que deve ser enviado ao Ministério da Justiça, em Brasília, onde Galdino foi assassinado. O cacique da aldeia dos Pitaguary, Francisco Daniel Araújo da Silva, utilizava o microfone de um carro de som emprestado para defender a pena de morte aos assassinos do índio. Aliás, este é um sentimento comum entre todos na aldeia. "O índio não é vingativo, mas o que eles fizeram"

EDITORIA DE ARTE

TERRA INDÍGENA

80

hectares de terra foram demarcados na região de Santo Antônio do Pitaguary, mas a área é ocupada por apenas quatro famílias, porque no local não tem água, eletricidade, a terra é seca e os índios não têm recursos para construir suas casas.

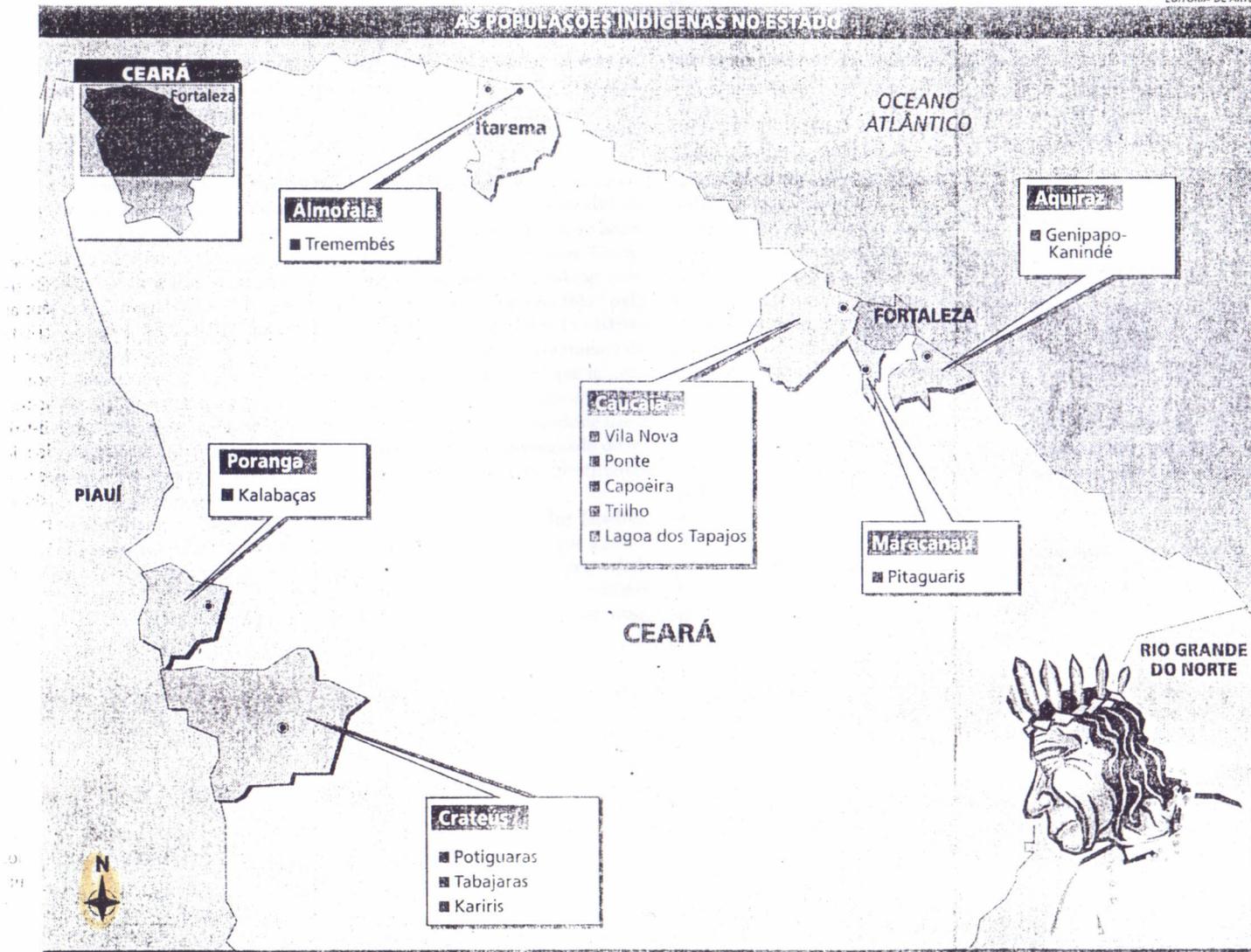
pouco", dizia Livramento.

Na região de Santo Antônio de Pitaguary vivem atualmente 98 famílias. Cerca de dois mil Pitaguarys encontram-se espalhados pelo Ceará. Este ano, eles conseguiram a demarcação de 80 hectares de terra na região. Porém, a área é ocupada por apenas quatro famílias, pois lá não há água, eletricidade, a terra é seca e os índios não têm recursos para construir as casas. Eles lutam por uma área habitável e de extensão justa. "Ainda não tiveram um estudo antropológico das nossas terras, mas

Aldeias convivem com a violência

AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NO ESTADO

EDITORIA DE ARTE



Para continuarem dentro de sua reserva de terra, os Tapebas têm que enfrentar ameaças e violências. De 1990 para cá oito deles foram assassinados. No Ceará, são nove nações indígenas, mas apenas os Tapebas e os Tremembés, em Almofala, são reconhecidos pela Funai. Juntos, eles somam 10 mil índios em todo o Estado ■

Na Lagoa dos Tapebas, a maior das cinco aldeias de Caucaia, as crianças aprendem cedo que o Brasil foi invadido, e não descoberto, por Pedro Álvares Cabral. Hoje, as 170 famílias dessa aldeia ainda estão em luta com os descendentes do português navegador. A briga dos Tapebas é pelo direito de, por exemplo, dentro de sua própria reserva indígena, usarem a água da Lagoa de Beber. Com longas cercas de arame farpado atravessando suas terras, eles têm que engolir a presença e a ameaça de empresários que se apossaram da reserva.

A Lagoa de Beber está cercada por muros de cimento, numa tentativa de impedi-los de tirar água para o consumo. O homem que ergueu o muro também construiu a cerca e uma cerâmica e quer a água para construir tijolos. São da parte dele as ameaças sofridas pela agente de saúde indígena e líder comunitária Tapeba, Margarida Teixeira Gomes, 28. Ela está "jurada de surra", mas não desiste de levar a comunidade a ocupar seus espaços dentro dos 4.675 hectares que foram identificados e limitados, mas ainda não demarcados pela Justiça. Ela conta que o empresário proibiu o acesso deles na lagoa e limitou a retirada de um balde de água por dia.

Para brigar contra essas invasões de hoje, Margarida Teixeira conta

com uma ajuda valiosa. O índio Antonio Ricardo Domingos Costa, 36, Dourado Tapeba, que representa o povos indígenas do Ceará numa articulação a nível de Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. De 1990 para cá, oito Tapebas foram assassinados por conta da luta pela terra. Em todo o Nordeste, nesse mesmo período foram 65 índios mortos.

Dourado leva debaixo do braço um levantamento da violência contra os índios em toda a região Nordeste nos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, de 1990 para cá. Além das mortes, aconteceram 35 tentativas de assassinatos, 36 ameaças de morte, cinco seqüestros, 57 casos de tentativa de espancamento e 110 prisões, detenções ilegais. Ele explica que a garantia da terra as nações indígenas vão continuar à míngua, morrendo de fome e debaixo de violência.

No Ceará, apenas os Tapebas e Tremembés são reconhecidos pela Funai. Mas em todo o território cearense, existem ainda mais sete nações indígenas: são os Kalabaças, em Poranga; os Potiguaras, Cratêz; os Tabajaras, em Maracaná; os Tabajara, Cratêz; os Kariris, em Cratêz; os Ganipapo-Kanindé, em Aguiar e os Kanindé, em Aratuba. Juntos somam cerca de 10 mil índios. (11)

EDITORIA DE ARTE

Relatório mostra que miséria atinge mais o Nordeste

A fome dos Tapebas é a mesma de 106 mil índios em todo o Brasil, o equivalente a 34% de uma população de 311.656 indígenas que vivem no País. Esse mapa da fome foi desenhado pelo Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESC), Ação da Cidadania contra a Fome e a Miséria e pela Vida, o Museu Nacional e Associação Nacional de Apoio ao Índio da Bahia. Pelo documento, a situação mais dramática encontra-se entre os índios da região Nordeste, onde 85% convivem regularmente com a fome e a carência alimentar.

Atualmente são 60 mil índios na região o que corresponde a 20% de toda a população indígena brasileira e é a maior taxa de incremento demográfico, apesar do maior índice de carência alimentar. O reduzido número e tamanho das terras indígenas na região têm contribuído para agravamento da fome no Nordeste. Na regiões Sul e Sudeste, no entanto, os números são também bastante

impressionantes. Segundo informações obtidas entre os índios Kai-gangs em 10 terras dos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, foram 155 mortes entre crianças de menos de um ano para cada mil nascimentos.

O documento comenta que a comunidade indígena Tremembé de Almofala, por exemplo, vive à beira-mar e sem terra para plantar. Têm na pesca sua principal atividade, crescentemente comprometida pela ocorrência de grandes indústrias pesqueiras e pelo esgotamento de cardumes da região. "O que se constata é que a carência alimentar dos povos indígenas no Nordeste não é circunstancial, mas resultado de relações historicamente constituídas de dominação".

O cacique Alberto, dos Tapebas, sente isso na pele e diz que a sociedade branca desconhece propositalmente a existência do índio, mas eles vão continuar a existir apesar disso.

Ele explica que os índios querem voltar a assoviar, gritar, dançar, fazer remédios à base de plantas e viver à vontade em suas reservas, sem a presença de nenhum branco. De 15 em 15 dias ele faz sua peregrinação até a Procuradoria Geral da República para saber se há novidades no processo das demarcações de terras.

Confiantes no trabalho do cacique, os Tapebas se preparam para mudar as leis dentro da tribo. Alberto ainda deve um ano de mandato aos companheiros, mas isso pode mudar. Os Tapebas estudam a possibilidade de um mandato para toda a vida. "O representante Tapeba tem que estar de acordo com toda essa luta pela terra e por condições de sobrevivência dentro da aldeia. Não podemos mais viver à espera de ajuda em apresentações nos colégios e solenidades". Para o cacique, é hora do índio viver como antes da invasão por estrangeiros, sem brancos por perto. (AA)

RALIX

106

mil índios
sofrem problemas de
sustentação alimentar e fome
em todo o Brasil

65

Índios
foram mortos no Nordeste de
1990 para cá por conta da
briga pela terra

9

nações indígenas
ainda sobrevivem em
aldeias em sete municípios
do Ceará

Fonte: Relatório Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil e Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

Cacique não tem moradia e sonha com o passado

O cacique Alberto, o homem que representa os Tapebas, mora de favores no galpão que serve de escola, porque a casa de taipa dele caiu com a chuva. Agora ele sonha em conseguir uma doação de material para levantar uma casa de tijolos, só dele e de Mocinha. No alpendre da escola, sentado numa carteira escolar, ele olha para as águas turvas do rio Ceará que passa bem em frente e fala com revolta e tristeza de um passado onde tudo era diferente.

O avô, o cacique Perna de Pau, falava tupi-guarani e andava, como ele mesmo diz, "mal-trajado", com roupas de palhas e folhas. "Agora não tem mais feras na mata e os políticos são quem mandam". Ele lembra que há 20 anos viu na área um rastro de onça e era uma pintada, mas hoje não tem tejo, paca, periquito, arara. A única coisa que se encontra no mato para comer é ainda a cobra saramanta. "Nós cortamos um palmo na cauda, um palmo na cabeça, para tirar o veneno e comemos".

Com a voz emocionada pela lembrança, o cacique aponta para o rio

que passa em frente e explica que mesmo a cobra saramanta é uma raridade e o que vai para a panela diariamente é o caranguejo arrancado do mangue. Mas, até essa pesca de caranguejo está ameaçada. O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) já fez algumas visitas à tribo exigindo que se paralise a captura do caranguejo por algum tempo, para preservar a espécie. "Eu entendo o Ibrama mas se eu paralisar a captura, com minha gente vai comer?".

Pela memória de seu avô, Alberto continua mantendo como pode os costumes dos mais velhos. Pensando no índio Perna de Pau, cujo nome recebe uma homenagem na panela da Escola Diferenciada da Ponte, mas também como salão de reunião para a comunidade indígena, ele acordava uma hora da manhã para cozinhar a rotina de casa e dá uma lição de cidadania. Divide com Mocinha os afazeres domésticos e diz que, para toda mulher merece respeito e consideração porque são as responsáveis de sempre.

Índios participam de ato contra injustiça social

Os índios Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé e Pitaguari, celebraram ontem num ato ecumênico em Caucaia, a memória dos índios mortos na luta pela terra. O ato religioso teve a participação de padres, pastores evangélicos, e entidades que apoiam a luta pela demarcação das terras indígenas ■

Os povos indígenas do Ceará celebraram juntos ontem à tarde em um ato ecumênico, a lembrança dos companheiros mortos na luta pela terra, ao mesmo tempo que reforçaram o compromisso de continuar lutando para ter suas áreas demarcadas. A celebração, realizada na comunidade Lagoa dos Tapeba, em Capuan, Caucaia, foi conduzida pelo padre Lino Allegri, Diretor do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza, e pelos pastores evangélicos Uverland Barros da Silva, da Igreja Presbiteriana Independente, e Irailson Rodrigues de Lima, da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

O nome do índio pataxó Galdino Jesus dos Santos, assassinado em Brasília há um mês, foi o mais citado para retratar o sofrimento dos indígenas no sentido de assegurar o direito a terra, garantido a eles pela Constituição. Os índios do Ceará contabilizam no período de 1990 a 1996 um total de nove companheiros mortos. Um levantamento do período anterior a 1990, mostra que as comunidades indígenas do Nordeste tiveram 65 dos seus membros vitimados por assassinatos, cinco sequestrados, 102 presos ilegalmente e 112 espancados.

Antônio Ricardo, ou Dourado Tapeba, representante no Ceará da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoiime), lembrou que foi necessário Galdino Pataxó dar a vida para que seu povo pudesse ver voltar para sua posse as terras que desde 1916



■ Índios dançam antes do ato ecumênico celebrado na comunidade Tapeba

havam sido demarcadas pelo Exército, mas que até hoje estavam nas mãos de fazendeiros.

Para ele, mais uma prova de que o Governo brasileiro só tem compromisso com os empresários e latifundiários. No seu pronunciamento, Dourado também manifestou preocupação com a forma que o novo Ministro da Justiça, Iris Rezende, vai conduzir o processo de demarcação das terras a partir de agora. A presidenta da Associação dos Índios Tapeba, Raimunda Rodrigues Teixeira, abriu a cerimônia afirmando que mortes brutais como a do guerreiro Pataxó e da índia tapeba Carminha, degolada jun-

to com seu filho há seis meses, jamais vão ser esquecidas pelos índios.

A cacique dos Jenipapo-Kanindé de Aquiraz, Maria de Lourdes da Conceição Alves, a Pequena, falou das ameaças que seu povo vem sofrendo dentro da terra que há séculos pertence a tribo, e o cacique dos Tremembé, João Venâncio, lamentou não existir justiça para punir assassinos de índios. Como exemplo de impunidade, citou o caso de um sobrinho morto por policiais de Itarema em fevereiro último. Segundo ele, os criminosos continuam dando plantão na Delegacia sem que lhes aconteça nada.

Indígenas participam de oficinas

Indígenas cearenses comemoram o seu dia, ontem, participando de oficinas de arte e cultura no Colégio Cearense do Sagrado Coração. A iniciativa fez parte da programação da 2ª Semana Bíblica que se realiza até hoje numa promoção do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos ■

No Dia do Índio, comemorado ontem, representantes das tribos do Ceará mostraram suas cultura e identidade em oficinas realiza-



das pela manhã e à tarde, no Colégio Cearense do Sagrado Coração, no Centro de Fortaleza. Eles participam até hoje, da 2ª Semana Bíblica promovida pela coordenação estadual do Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos. Cerca de 25 indígenas vieram das comunidades dos Tapeba (Caucaia), Tremembé (Almofala-Itarema), Pitaguarí (Maracanaú), Genipapo/Kanindé (Aquiraz), Potiguara, Calabaça, Tupinambá e Cariri (Crateús).

Francisco Manuel Pinto, coordenador geral do Conselho Indígena dos Tremembé, em Almofala (Itarema), também expôs, na oficina, a situação em que vivem as cerca de 200 famílias. "Vivemos oprimidos em terras que são nossas. Os posseiros fazem ameaças e muitos dizem até que não há índios na região". Ele diz que o maior sonho da comunidade é ter suas terras demarcadas para que vivam em paz.

Antônio Ricardo Dourado, líder dos Tapeba e integrante da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime) diz que além da demarcação das terras, eles lutam por subsistência e auto-sustentação. Além dos conflitos existentes entre latifundiários nas terras dos Tapeba e Tremembé, cita ainda a luta dos Xucuru-Kariri, em Alagoas, dos Xucuru de Pernambuco e dos Pacarumi Funilô. "Há carências em áreas de saú-



■ Mulher faz artesanato

de e educação. Na nossa comunidade, com cerca de 2.200 pessoas, já temos um posto da Fundação Nacional de Saúde, mas os três poços profundos que temos estão desativados".

Dourado diz que autoridades municipais de Caucaia afirmam que 4.675 hectares - área que ocupam - é muita terra pra pouco índio. "Mas eles têm que ver que a maior parte dessa área é de manguezal. Querem nossas terras para construir indústrias que poderiam ser levadas para os distritos que estão abandonados", acrescenta. Benício Lourenço, líder dos índios Kanindé de Aratuba diz que a comunidade tem menos problemas. "Somos 900 pessoas e vivemos numa área de 270 hectares. A roça e o cultivo de hortas são os nossos meios de sobrevivência. Temos dois grupos escolares e uma creche. Mas necessitamos de maior assistência de saúde", conclui.

Pataxó hã-hã-hãe

Sr. Editor: Nós, Lideranças das Sociedades Indígenas no Ceará, estamos escrevendo neste momento de grande sofrimento com o trágico assassinato do pataxó Galdino Jesus dos Santos. Este acontecido revela publicamente a discriminação e o preconceito contra nós, indígenas, e contra todos os pobres, nesta terra onde já fomos donos. Este fato também é resultado de 500 anos de invasão, opressão, desrespeito a nós, indígenas, na nossa terra original, à nossa cultura, ao nosso direito de existir do nosso jeito, com as nossas diferenças. Os governos no Brasil, desde o tempo imperial português, sempre agiram com violência. Mudaram até o nome das nossas terras! A sociedade brasileira sempre torceu a forma de nos tratar, chamando a nós de bárbaros, selvagens, quando na realidade é uma sociedade dirigida, governada por verdadeiros bárbaros. Torcem as leis e desrespeitam a Constituição quando garantem os direitos tanto aos indígenas como aos trabalhadores, aos pobres, afinal. Os deputados e senadores, em Brasília, desde 1991, estão com o Estatuto das Sociedades Indígenas engavetado, sem qualquer encaminhamento, um desrespeito e desleixo para com uma lei que precisa entrar em ação, pois determina como serem conduzidas as questões que envolvem a nossa vida, a nossa realidade atualmente. E apesar disso tudo nós resistimos. Estamos lutando e vamos continuar lutando sempre, com o apoio de entidades. Nós desejamos muito que vocês, pataxó, reconquistem suas terras e vivam livres.

José Valdir de Holanda

Diretor da Comissão de Finança do Conselho Indígena Tremembé de Almfala

Raimunda Rodrigues Teixeira

Presidente da Associação dos Índios Tapeba - Caucaia-CE

Francisco Daniel Araújo

Cacique Pitaguary

Romaria dos Pitaguary homenageia Santo Antônio

A caminhada saiu do lugar Olho D'Água, Maracanaú, culminando com ato ecumênico sob mangueira histórica

"Oh mangueira, eu vim te visitar./ vim quebrar as correntes deste lugar./ Aqui foi onde tudo aconteceu./ o massacre foi tão grande que os índios morreram". O cântico triste era de Francisco Daniel Araújo da Silva, conhecido como cacique Daniel, da comunidade Santo Antonio dos Pitaguary, ao dançar o Toré juntamente com 40 índios do local. Ontem, Pitaguary e Genipapo-Kanindé fizeram mais uma vez a romaria em louvor a Santo Antônio que, para eles, significa uma grande força. A caminhada, realizada há seis anos, começou às 8h15min, saindo do bairro Olho D'Água, em Maracanaú, percorreu cinco quilômetros e foi terminar na mangueira histórica, situada na aldeia indígena, onde ocorreu uma celebração ecumênica.

A comemoração contou com a participação de representantes dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza, da Pastoral Indigenista, Igreja Cristã Ortodoxa, estudantes das escolas públicas de Maracanaú e comunidades de Fortaleza, dentre elas Conjunto Palmeiras, João Paulo II, Jereissati e Timbó. Como de costume, os índios aproveitaram para solicitar a demarcação de suas terras às autoridades. Segundo o Diretor do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza, padre Lino Allegri, presente à celebração, a Igreja está preocupada com a questão e acompanha os processos jurídicos relacionados à delimitação de terras indígenas cearenses.

O advogado da Pastoral Indigenista, Antonio Gomes de Oliveira Neto, disse que os processos administrativos foram solicitados pelos próprios índios à Fundação Nacional do Índio (Funai) que vem fazendo o reconhecimento desses povos no Ceará. "Atualmente, só foi reconhecida a comunidade Tapeba, de Caucaia, e Tremembé, em Almofala - Itarema. A Funai está iniciando o processo de reconhecimento oficial dos Pitaguary e Genipapo-Kanindé, baseado em estudos técnicos, antropológicos, históricos, sociológicos, cartográficos e fundiários", explicou o advogado. O cacique Daniel, defensor incansável da preservação da cultura, disse que até hoje eles esperam pela demarcação das terras, para que as tradições não morram.

O bispo primaz da Igreja Cristã Ortodoxa, Raimundo Bezerra Alves, informou que, juntamente com os diretores de escolas públicas de Maracanaú, está sendo realizada a campanha do tijolo e da telha para construir uma escola somente para os filhos de índios. O objetivo é manter vivas cultura e tradição dos silvícolas. Disse que a previsão é de que no próximo ano ela já esteja pronta. "Nossa intenção é de que a língua tupi-guarani seja transmitida às crianças dessa gente", acrescentou.

Durante a celebração ecumênica, os índios,



Religiosos e todos os presentes à celebração ecumênica de ontem, beberam a "Atanhanga", bebida indígena sagrada preparada pelos índios durante os rituais

de Deus. Eles cantaram, dançaram o Toré e beberam a "Atanhanga", um líquido sagrado feito à base de raízes e cascas de árvores, utilizada somente em rituais. Depois que todos tomaram da bebida, inclusive o público presente, foi feita uma oração pelo vigário do Conjunto Palmeiras, Francisco Moser. Ele pediu: "Pai, Mãe, Fonte da Vida, que a causa indigenista tenha continuidade", suplicou. Depois o Pai-Nosso ecumênico foi rezado por todos.

Representando os Genipapo-Kanindé, a ín-

cida como cacique Pequena, denunciou a invasão de terras na reserva Lagoa Encantada, onde residem famílias da comunidade. Ela anunciou que no dia 27 de outubro deste ano, haverá uma assembléia geral na própria reserva, devendo contar com a participação de todos as comunidades indígenas. "Vai ser uma festa", exclamou cacique Pequena.

O professor da Escola Tenente Mário Lima, Carlos Alencar Rartts, explicou que, através da oralidade, é necessário que se resgate todas as

genas. Informou que a Universidade Federal do Ceará, juntamente com a Pastoral da Arquidiocese, está fazendo um estudo com a finalidade de retratar toda uma história desconhecida do povo. "Muitos escravos eram índios, os próprios estudantes desconhecem isso. Nossos costumes, ideologia, enfim toda a tradição cearense é em tupi. Faz-se necessário que não deixemos morrer essa história. O objetivo da escola a ser construída é também essa: trabalhar a pedagogia da oralidade, visando a preser-

Cid Barbosa



■ Índios pitaguarys dançaram o torém na festa de ontem

Índios pitaguarys inauguram escola

Escola na reserva dos índios Pitaguary deve ajudar processo de reorganização da tribo, respeitando traços culturais ■

A comunidade dos índios Pitaguary, em Maracanaú, inaugurou ontem sua primeira escola. Com quatro salas de aula e uma oficina, as instalações têm capacidade para 120 alunos distribuídos nos turnos da manhã, tarde e noite. Para festejar a conquista, a tribo fez festa, com direito ao torém, dança ritualística que marca momentos importantes para os índios.

A escola foi construída pela organização não-governamental Associação Aliança Comunitária Cearense, que realiza trabalhos em parceria com a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Fortaleza e com outras ONGs ligadas ao desenvolvimento humano. "Os pitaguarys, além de um alto índice de analfabetismo, sofrem com a falta de emprego e de qualificação profissional", diz Elady Anchieta, presidente da Aliança.

A construção da escola soma-se ao processo de reorganização por que

passa a nação Pitaguary, iniciado há três anos com a demarcação das terras da tribo, pelo governo federal. "Antes, eles estavam muito dispersos. Agora, estão se reunindo progressivamente", observa Elady Anchieta, acrescentando: "O importante é que os pitaguarys não perderam seus traços culturais".

Um dos aspectos fortalecidos pela proposta da escola é o resgate e o fortalecimento da cultura da nação Pitaguary. "Temos uma oficina anexada à escola para que eles tenham melhores condições de desenvolver seu artesanato", explica a presidente da Associação Aliança Comunitária Cearense. O artesanato, assim como a caça, a pesca e a produção de carvão, é uma das mais importantes fontes de renda dos índios.

Para suprir a mão-de-obra necessária à manutenção da escola, a Pastoral Indigenista está avaliando com a Prefeitura de Maracanaú formas de aproveitamento de professores que morem na cidade ou nas áreas próximas à reserva dos índios. "Não será utilizado um modelo de educação formal, mas uma metodologia que respeite a cultura dos pitaguarys", afirma Elady.

FESTA

MANUEL CUNHA



■ Dança do torém marcou comemoração

Índios Pitaguary inauguram escola

Os índios Pitaguary inauguraram ontem a primeira escola da comunidade. Localizada em Maracanaú, a escola, com capacidade para receber 120 alunos, tem quatro salas de aula e uma oficina. Para festejar a conquista, a tribo fez festa, com direito ao torém, dança ritualística que marca momentos importantes para os índios. A escola foi construída pela organização não-governamental Associação Aliança Comunitária Cearense ■ 4A

DEPOIMENTOS

DEPOIMENTOS

Sobre a origem, a história e a cultura do grupo.

Esses depoimentos são resultantes da aplicação do formulário durante a realização do censo. Constituem o resultado da aplicação da segunda parte do formulário, relativa às perguntas sobre a identidade indígena, sobre a origem e a história (principalmente sobre o passado) do povo Pitaguary, sobre a origem e a história de cada família, sobre a diferença existente entre este povo e outros, e, por fim, sobre como vieram morar naquela localidade ou mesmo na região. A seguir, transcrevemos as falas de chefes de família e informantes.

01. Maria do Livramento dos Santos

“Era um povo que vivia solto nas matas até a chegada dos posseiros que fizeram os índios de escravos, passaram a viver no cativeiro, suas terras foram tomadas. Mas hoje já estão reconquistando um pouco dessa terra, e já podem viver do que plantam... e não são mais escravos.”

“O povo Pitaguary é diferente dos brancos, tem um jeito distinto... é contra as drogas, contra a bebida, a prostituição. É um povo que se sente sofrido... que só dança se for a dança sagrada do Toré.”

“Barros era o sobrenome da família do meu pai, que já faleceu, e que era filho natural de Campo Belo. Meu pai era branco mais era neto de Tabajara, e ‘dos Santos’ é um nome que veio dos Pitaguary.”

“Nós sempre moramos aqui, nunca saímos da serra. Nós saímos de um lugar mais perto dos brancos e viemos morar perto do açude, a gente só mudou de casa.”

02. Francisco Daniel Araújo da Silva

“O que nós sabemos é que nós somos donos dessa terra aqui, que sempre foi dos nossos pais, avós e bisavós, que sempre caçaram e plantaram nessa região toda.”

“Os Pitaguary são um povo que tem que crescer, que precisa resgatar os costumes.”

“Somos um povo que sabe resolver os problemas na mata mesmo; ninguém tem o costume de ir atrás de remédio ou doutor, a gente mesmo sabe o que fazer... Nós temos uma cultura e uma tradição diferente dos outros.”

“A minha família é dos ‘Rodrigues’ com os ‘Araújos’. Alguns saíram da área. Alguns já moraram atrás da serra. Eles ficam buscando mais facilidade de viver... A gente tem muita dificuldade de plantar e de viver.”

“Sempre moramos nessa região. Mas, lá no outro lugar era pior... era pior, não tinha casa, era muito difícil. Era muito ruim para plantar, e a gente sempre morava na terra dos outros.”

03. Maria Zemar da Silva

“No tempo de nossos antepassados se pescava e caçava, ainda hoje se continua a fazer o mesmo.”

“Por que somos diferentes? Os índios vivem de uma forma, os brancos vivem de outra.”

“Os índios vivem de uma forma diferente.”

“Meu avô era pegado nos matos, comia tudo cru, só vivia nos mato. Todo mundo conhecia porque todo mundo se criou junto.”

“Faz muitos anos que a família da gente mora nesse mesmo lugar.”

04. Antônia Salete Marcolino de Souza

“Era um povo que caçava e pescava muito...”

“É um povo diferente...”

05. Maria Valdízia de Souza

“Todos os índios Pitaguary vivem unidos. Vivem da caça, do peixe... do pescado e da banana.”

“Meu pai e minha mãe são Pitaguary, hoje eles vivem de aposentadoria.”

“Os Pitaguary todos sempre moraram por aqui; mudam de lugar, de vez em quando, mas é tudo por perto.”

06. Maria das Graças Rodrigues Ferreira

“Minha mãe dizia que a terra era toda nossa e que nós era humilhado mesmo a terra sendo nossa. Minha mãe vivia do roçado.”

“A gente é humilhado na terra da gente.”

“Minha mãe falava que a minha avó era índia, que aqui era uma grande tribo.”

“Minha mãe era índia e minha avó era índia, por que é que eu vou negar que eu sou índia?”

“Nasci e me criei aqui no Santo Antônio. Nós tudinho. Nossa família todinha.”

07. Manuel da Silva

“Eu acho que o Governo se apossou das terras dos índios.”

“Nós somos índios... Os outros chegam aqui e perguntam se tem índio... e dizem que não tem índio.”

“Saí com dez anos pra fora, pra trabalhar em Fortaleza, não lembro de nada.”

08. Valdemar da Costa Lima

“O que eu sei é que esse lugar sempre se chamou de Santo Antônio do Buraco¹, que ninguém chamava de Pitaguary.”

“Meu pai e minha mãe era caçador. Caçava tatu... Trabalhava na agricultura. Plantava milho. Meu pai chegava com três ou quatro tatu. Minha mãe sabia caçar também.”

“Não sei como vieram morar aqui (os Pitaguary), eu só sei que todos nós já nasceram aqui e se criaram aqui.”

09. Valderina Sales de Souza

“Aqui era dos índios... eu sei é que eles trabalhavam de louça de barro.”

“Os antigos viviam do roçado e hoje, a gente não pode mais ter nada.”

“Eles viviam trabalhando no campo, vivendo da caça, da pesca.”

“Minha família vivia numa plantação de algodão, vivia no ‘Sunguelo’, nascemos na beira do açude... conhecemos a ‘Serra dos Caboclos’, os caboclos era nós.”

“Os brancos tomaram tudo!” “Os brancos sempre querem ter mais poder... tomaram as terras.” “Somos diferentes, vivemos de outros modos... somos diferentes até no sangue.”

“Nós não temos costume de comprar remédio, o remédio é do mato.”

“Sempre moramos aqui, somos tudo Pitaguary.”

¹ O lugar é conhecido tanto por Sto. Antônio do Pitaguary quanto por Sto. Antônio do Buraco. A história da segunda denominação refere-se a um milagre que parte da população atribuiu a Sto. Antônio quando, em forma de uma imagem sempre posta na capela de uma casa grande, desaparecia do altar e reaparecia num buraco às margens do açude, repetidas vezes – onde hoje se construiu uma pequena gruta para adoração, rezas e promessas.

10. José Jorge da Silva

“Minha mãe era empregada doméstica do Dr. Araripe e do Dr. Magalhães. Meus avós eram Pitaguary também. Eram caboclos velhos.”

“Eu nasci em Pacatuba, mas sempre morei aqui.”

“O Barão Miguel se apossou das terras dos caboclos, os mais velhos sabiam a estória do Barão. Ele foi se apossando de terreno em terreno.”

“Em parte, no modo de viver, é diferente. Enquanto ser humano somos iguais, somos filhos de um pai só.”

11. Rita Maria Bernadino de Souza

“Era um povo que fazia louça... Minhas irmãs gostavam de fazer colares e de dançar o Toré.”

“Vivem mais do mato e não ocupam nem doutor nem polícia.”

“Todos viveram aqui: sabem curar as coisas com o mato, com o lambedor, a folha de mastruz ralado.” “Têm costume de comer baião-de-dois, caça torrada... beber em barro, beber água na quenga do coco e andar descalço.”

12. Jacinto Braga da Silva

“Os velhos eram donos das terras e perderam o que tinham. Tomaram as terras...”

“Todos da minha família é Pitaguary. Os anteriores... os anteriores viviam da caça e da pesca.”

13. José Ferreira da Silva

“É um povo que todo se criou aqui: caçando e pescando e tirando seu sustento daqui.”

“Todos eram Pitaguary, meu pai, minha mãe, os bisavós... Todos eram Pitaguary, sempre moraram na localidade de Santo Antônio, plantavam roça, agricultura. Plantavam milho, feijão, mandioca, inhame.”

“Branco e índio são duas coisas diferentes! A gente sabe que eles comem a mesma coisa (risos), mas são diferentes...”

14. Maria Ilda Barbosa

“É um povo que hoje tá conseguindo seus terrenos depois de ter sido expulso. É um povo que só hoje tá conseguindo a terra pra trabalhar.”

“Minha bisavó foi tirada a dente de cachorro, ela dizia que tinha sido pegada na mata quando vivia no meio da serra.” “Sim (o povo Pitaguary é diferente dos outros). Porque os Pitaguary todos moram numa mesma aldeia.”

15. Maria Ivanda Feitosa Targino

“Viviam plantando, também iam caçar e pescar na serra. Algumas mulheres eram louceiras.”

“Minhas avós eram louceiras, elas sustentavam a casa com a venda da louça. Nasceram na serra.”

“São diferentes sim. Têm que ser: têm costume e fala diferentes... e o modo de vida, o trabalho. Eles pegam no pesado mesmo.”

16. Francisca Vicente de Souza

“A história do povo Pitaguary é pescar, trabalhar, roçar...”

“Eles trabalharam e plantaram mandioca e algodão.”

“Minha família toda é Pitaguary. Toda. Uns moram pro lado do ‘Alto da Mangueira’.”

17. Maria da Soledade da Silva

“Os Pitaguary eram os donos da terra, viviam da agricultura, da pesca. Agora, estão conseguindo novamente essas terras...”

“Somos! (diferentes) Nós éramos donos da terra e graças a Deus estamos conseguindo de volta!”

“Nossos pais e avós foram pegado a dente de cachorro, tudo vivia no meio do mato, vivia solto na mata, conhecia isso tudo.”

18. Maria de Fátima Souza da Silva

“Não lembro.”

“Só lembro que meus pais caçavam com espingarda e pescavam.”

“Sempre morei por aqui.”

19. Geralda Vicente da Silva

“São todos índios: uma coisa só, um pessoal só!”

“Meu avô e minha avó viviam nos matos. Minha mãe era índia velha, trabalhava na construção do açude de Santo Antônio.”

“Os outros são brancos e os Pitaguary são morenos.”

20. Raimundo Paulino da Silva

“O Pitaguary é um povo que vive bem nos matos, não precisa ir ao médico, sabe tratar com raspa de marmeleiro, casca de pau.”

“A avó do meu pai foi pegada na serra com dente de cachorro.”

“Os índios trocavam as terras por cachaça com os futuros donos das terras.”

21. Maria Odete Carlos Barbosa

“É porque eu nasci aqui. Raízes velhas... antigas... Tanto faz da parte do meu pai como da minha mãe, tudo é Pitaguary.”

“Meus avós contavam muita estória. Juntava eu, minhas primas, meu avô levava nós quatro pra ‘Pavuna’, nós fazia companhia a ele, apanhava caju, castanha...”

“Meu avô contava que todas as paredes do açude foram construídas pelos índios. A igreja. Meu pai foi batizado e casado nessa igrejinha, toda vida ela foi desse jeito. Eu me batizei aí mesmo.”

“Nasci e me criei no ‘Alto da Balança’ (também Aldeia Nova). Fui pra Maracanaú com quatorze anos, lá me casei e só voltei um ano atrás.”

“É muito diferente. O perfil físico. O trabalho. Alimentação. O conhecimento de raízes... Os Pitaguary conhecem o juazeiro, a aroeira. A gente faz xampu de juazeiro...”

22. Alcides Vicente da Silva / Maria José da Silva Vicente

“A vida era no mato, comendo tudo que tinha no mato... até banana verde!”

“A finada minha avó trazia um balaio de cipó de coco maduro: do caroço tirava a massa e comia todo mundo com a banana. Arrancava o ‘caralho’ do mato. Tinha uma cachorra, armava um quixó, mundé (armadilha antiga) ou o choque de pegar peixe. Nós vivia era caçando tamanduá, coletando coco, arrancando inhame por aí.”

“Tem muita estória sobre a caipora.”

“Os outros só vêm pra fazer o mal.”

“Eu era moçota e saía com a minha mãe, com anzol, pacavira... Num dia de hoje (domingo), não tinha ninguém e a gente ficava e pescava. Só tinha umas casas, o açude e a igreja.”

23. Antônio Andrade de Lima

“Os velhos contavam as estórias pros mais novos.”

“Os índios trabalhavam na lavoura, na maloca.”

“Isso aqui era habitação de índio, índio brabo! Na Amazônia, quando o índio ameaçava fazer alguma coisa o governo mandava acabar logo com tudo... agora o governo ajuda. Aqui também os índios continuaram e o governo ajuda.”

“Meu pai tinha um tio que saiu daqui pro Amazonas, ele contava muita história de índio de lá. Daqui quem me fala é o Daniel, ele fala disso aí, do ‘Torém’² também.” “O ‘Torém’ serve pro índio.”

“Têm muitos que usam as raízes, as folhas de pau, aqui eu tenho remédio que é remédio do mato.”

“Eu planto a babosa, qualquer problema, eu torro com açúcar.”

24. Antônio Moreira Murilo de Lima

“Quem sabe das coisas é os mais velhos...”

25. Francisco César Rodrigues de Lima

“Quem sabe disso é o pessoal mais velho.”

“A gente sempre morou aqui.”

“É. Quando a gente tá doente, a gente usa remédio dos mato. Mas é tudo a mesma coisa, a gente vive do mesmo jeito dos outros.”

26. Francisca Braga da Silva

“Não lembro não. A mãe é que dizia que ela sabia muitas estórias, que comia carne crua, que atravessava canavial...”

“Sempre morei no Santo Antônio.”

“Acho que não tem diferença nenhuma não.”

27. Cícero Ferreira da Silva / Geralda Ferreira da Silva

“Os costumes dos índios? São tudo uma turma só, é um povo sofrido, um povo que só falta morrer de sede, é uma coisa difícil.”

“Os Pitaguary sofriam muito, eram tudo massacrado, eram expulso.”

“eles faziam muita coisa. Meu avô era índio puro: tinha o cabelo duro, dormia no chão, contava muita estória. Mas era um povo que sofria, que plantava roça e mandioca pra fazer beiju no caco, farinha... ainda do mesmo jeito a gente faz.”

“Quando num tem outra coisa, a gente arma quixó no mato, caça, pega anzol e vai pescar. A gente mata caçaco, mata tatu peba, tamanduá.”

“eu já fiz louça, já fiz colar, mas hoje eu não conheço mais o barro...”

² A *dança sagrada dos índios Pitaguary* é chamada de *Toré*, a de *índios como os Tremembés* é que se chama *Torém*.

DOCUMENTOS

Conjunto CE1.8: Datas de Sesmarias do Ceará.

Livro: V.2 Sesmarias Cearenses Departamento de Imprensa Oficial

Fortaleza – Ceará 1971.,

1682-1824.

Data: 20/04/1722

“Registro da data e sesmaria do Tenente Mathias Monteiro e mais companheiros indios da Aldeia Nova, de uma sorte de etrra no riacho Peocã, concedida pelo Capitão Mór Manoel Francez, em 20 de Abril de 1722, das páginas 14v. a 15v. do Livro nº 10 das Sesmarias.

Rezisto de datta e sismaria do Thenente Mathias montr.º e mais companheiros indios da Aldeya nova.

Manoel Frances Capitão Mayor da Capitania do Ciara grande a cujo cargo está o governo della por Sua Magestade que Deos guarde Fasso Saber aos que esta minha carta de datta e Sismaria virem que a mim me Representaram a dizer em sua petiçam por escrito Mathias montr.º, e domingos dias, francisco de Souza e Mathias Tavares, Alvaro da Costa, todos indios, naturais da Aldeya nova, e moradores na mesma aldeya desta Capitania, que elles Suplicantes tem descuberto pellos seus antepassados húa Sorte de terras no Riacho chamado pella Lingoa da Terra piocã ao pé do Serrote que tem o mesmo nome; que confronta com a Serra Sapupara, o que tudo são testadas do defunto gonçallo Pinto em a qual costumão sempre plantar Suas Lavouras, e como de presente lhe hé vindo a noticia delles suplicantes que alguns moradores desta Capitania os querem espulsar fóra das ditas terras, e como elles Suplicantes Sejam pobres, se valem do Amparo, e piedade de vmerce como seu governador por tanto Pedem a vmerce Seja Servido conçeder-lhe em nome de sua Magestade que Deos guarde por data e Sismaria, meya Legoa de terra de comprido, fazendo piam, na barra do Rio Sapupára onde despeja, e faz Barra e o Rio peoçã p.º SY, e seus asendentes e dessendentes por Serem terras de Rossas, e serem tudo mattos p.ª que assim possam viver mais Suçegados, Sem que ninguém os estorve, nem os Corram da dita parage e ditas terras no que Reçebera

vmerce // Despacho // o escrivão das dattas me Informe ao Requerimentos dos Suplicantes fortaleza vinte de abril de mil e Seteçentos e vinte e dous annos // Rubrica // Informação // Senhor Capitam Mayor // como as terras que os Suplicantes pedem estam de posse dellas lhe deve vmerce defirir como for Servido fortaleza vinte de Abril de mil setecentos e vinte e dous annos // Simão gonçalves de souza // Despacho Segundo // Visto me Representarem estarem de posse e ser a sua Sustentaçõ as terras das testadas que pedem lhas conçedo p.^a fazerem suas Lavouras, não prejudicando a terseiro, fortaleza vinte de Abril de mil e seteçentos e vinte e dous annos // Rubrica // o que visto por mim seu requerimento feitas as deligencias nessesarias // Hey por bem de conçeder como pella presente o fasso em nome de Sua Magestade as terras que o Suplicante pede e confrontam em sua petição // as quais lhe dou e conçedo digo não prejudicando a terseiro, as quais lhe dou e conçedo pera elles e seus erdeiros asendentes e dessendentes com todas as agoas, Campos, Mattos, testadas, Logradouros, que nellas ouver as quais pagarão dizimo a Deos dos fructos que nellas ouver, e por ellas daram Caminhos Livres ao Conçelho para pontes fontes e pedreiras, Pello que ordeno a todos os ofeciais e menistros da Justissa, e fazenda a quem esta minha carta de datta e sismaria deva e haja de pertencer lhe dem posse Real afectiva e actual na forma costumada, e pera firmeza de tudo lhe mandey passar a prezente por mim assignada e Sellada com o Signete de minhas armas que se guardara e cumprira tão pontual e Inteiramente como nella Se contem, Sem duvida, embargo ou contradiçam algúa, e se Rezistara nos Livros das dattas da Secretaria deste governo, e nos mais a que tocar, dada nesta fortaleza de nossa Sra. de Sumçam aos vinte dias do mês de Abril de Mil e seteçentos e vinte e dous annos, e eu Simão Gonçalves de souza escrivão das dattas a Rezistey, estava o sello; Manoel Frances. (assignado) Simão Gls. de Souza”

“Registro da data e sesmaria do principal da Aldeia Nova e os mais indios de uma sorte de terras no pé da serra do Pitavary, concedida pelo Capitão Mór Manoel Francez, em 20 de abril de 1722, das paginas 15v. a 16 do Livro n.º 10 das Sesmarias.

Rezisto de datta e Sismaria do principal da Aldeya nova, e os mais indios.

Frances

Manoel Frances Capitão Mayor da Capitania do Cirara grande a cujo cargo está o governo della por Sua Magestade que Deos guarde ett.^a Fasso Saber aos que esta minha carta de datta e Sismaria virem que a mim me Rerezentou a dizer em sua petição por escrito o principal da Aldeya nova, e os mais indios da dita Aldeya cujo theor hé o seguinte // Diz o principal da Aldeya nova, e os mais indios da Aldeya, que elles pessuem a muitos annos humas terras donde tem suas Bananeiras e plantam suas Lavouras, e como de presente tem noticia, há pessoas lhe querem pedir ditas terras por elles Suplicantes não terem dellas datta, que são ao pé da serra do pitavary, e as fraldas da dita Serra, athe se topar com a datta dos indios de paupina em a Serra de pacatuba, e do dito pitavary athe a Serra da Sapupára e todas as mais terras que nestes meios se acharem devolutas e desaproveitadas por tanto // Pedem a vmerce Seja Servido conçederlhe em nome de Sua Magestade que Deos guarde por datta e Sismaria, todas as fraldas das Serras que se acharem desde pitavary athe Sapupara, e todas as mais terras que se acharem devolutas, athe a Sua Aldeya, p.^a elles e seus erdeiros asendentes e dessendentes e Recebera mercê // Despacho // Visto Serem as terras das Suas Bananas e Lavouras p.^a Sustento dos Suplicantes lhas conçedo em nome de Sua Magestade que Deos guarde Visto estarem de posse dellas não prejudicando a tersseiro, fortaleza vinte de Abril de mil e Seteçentos e vinte e dous annos // Rubrica // o que visto por mim seu Requerimento, feitas as deligencias nessessarias; Hey por bem conçeder como pella presente o fasso em nome de Sua Magestade as terras que os Suplicantes pedem e confrontam em sua petiçam as quais lhe dou e conçedo p.^a elles e Seus erdeiros asendentes e dessendentes, não prejudicando a tersseiros, das quais pagaram dizimo a Deos dos fructos que nellas ouver, guardando em tudo as ordens de Sua Magestade com todas as agoas, campos, mattos, testadas, Logradouros que nellas ouver, e por ellas daram caminhos Livres ao Conçelho p.^a pontes, fontes e pedreiras, Pello que ordeno a todos os officiais e menistros da Justissa e fazenda a quem esta minha carta de datta e Sismaria deva, haja de pertencer, lhe dem posse Real affectiva, e actual na forma costumada que p.^a firmeza de tudo lhe mandey passar a presente por mim assignada e sellada com o Signete de minhas armas, que Se guardara e Inteiramente como nela Se contem sem duvida, embargo ou contradição algúa e se Rezistara nos Livros da Secretaria deste governo e nos mais a que tocar, dada nesta fortaleza de nossa Sra. da Sunção aos vinte dias do mês de Abril de mil e seteçentos e vinte e dous annos, e eu Simão Gonçalves de Souza escrivam das dattas a Rezistey, estava o sello // Manoel Frances. (assignado) Simão Gls. de Souza”

Conjunto CE1.5: Compilação das Leis Provinciais do Ceará.

Livro: T.1 *Compilação das Leis Provinciais do Ceará, 1835-1846.*

Data: 13/12/1842 Página: 324

Lei Nº 278 "Art. 1. O decreto de 10 de setembro de 1832, que augmentou a freguezia de Mecejana, comprehende em sua divisão os seguintes lugares: Pitaguary, Santo Antonio, Pioca, Sapopara, Ladeira-grande, Trapia, Forquilha e Onça".

Livro: *Registro de Terras da Freguezia de São Sebastião de Maranguape,*

1854-1858.

Registro 3

Data: 04/09/1854

“O Vigário Pedro Antunes de Alencar Rodovalho Termo de Registro do Sítio denominado Pitaguary, pertencente aos Indios.

Aos quatro dias do mês de Setembro do ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo, nesta povoação de Maranguape, termo da Cidade da Fortaleza do Ceará Grande, em cazas de minha residencia foi presente digo se me apresentarão Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, com elle os mais Indios, dous exemplares do Seo terreno os quais são da maneira seguinte.

Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, Francisco de Souza, Joaquim Manoel da Silva, Lucas Pinto, José Francisco de Moraes, Antonio da Costa, Manoel dos Reis Cavalcante, Isuodorico da Silva, Manoel de Souza, Agostinho de Souza, Antônio da Silva, José Dias Lofus, Manoel x José Antônio, digo x Ferreira Bitú, José dos Santos, Bras Ferreira de souza, José Antônio, antônio da Rocha, Jacintho Lofus de Freitas, Antônio Ferreira, João dos Santos, João de Souza querem registrar o seu terreno sitano lugar denominado cabeceiras do rio Pitaguary, na Freguezia de Maranguape, Provincia do Ceará grande, o qual extrema, pela parte do Nascente pelo lombo do serrote com o Sítio da Munguba, pela parte do Poente pelo lombo do Serrote que divide as águas para o Sítio Santo Antonio, pela parte do Norte encontrando com o senhor Neutel Nourtron de Alencar Araripe, na estrada que vai para o sítio da Munguba pela parte do Sul com o mesmo Senhor Neutel no muo da ladeira, e por não sabermos ler, e nem escrever pedimos ao Senhor Jacundo Antunes de Alencar Rodovalho, este por nos fizesse e assignasse. Maranguape quatro de Setembro de mil oitocentos e cinquenta e quatro.”

Conjunto CE1.9: Ministério da Agricultura.

**Livro: L3 *Correspondências dos Ministérios do Império ao Presidente da Província,*
1863-1864.**

Data: 04/07/1863

“Directoria das Terras Publicas e Colonização – Notas dos Avisos expedidos nos seguintes mezes do anno de 1863 pelo Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Publicas.

Aviso de 4 de julho. Determinando que com urgência se envie as informações, acerca das legitimações effectuadas nesta Província, assim como que se providencie sobre a repressão dos abusos commettidos pelo possessor do terreno, denominado = Pitaguary = situado no perimetro da Sesmaria de Mecejana, que não só tem usurpado terras pertencentes ao dominio nacional, como também empregado ameaças e perseguições contra os índios.

Enviou-se por copia á Thesouraria de Fazenda, em 18 de julho.”

**Conjunto CE1.18: Secretaria do Governo da Província do Ceará – Offícios ao
Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.**

Livro: L144 *Registro dos Offícios da Presidência da Província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas,* 1861-1872.

Data: 02/01/1864 Página: 63-65

"Em cumprimento as ordens de V. Exa. junto envio as notas explicativas dos avisos expedidos pela Secretaria de Estado (...) Directoria das Terras Publicas (...) se providencie sobre a repressão dos abusos cometidos pelo possessor do terreno denominado "Pitaguary" situado no perimetro da sesmaria de Mecejana que não só tem usurpado terras pertencentes ao Dominio Nacional, como tambem empregado ameaças e perseguições contra os índios."

VERBETE

Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil

Volume I. Etnias, Instituto Sócio Ambiental - I.S.A

1999

PITAGUARÍ

[**Olho**]. O nome Pitaguarí designa lugares nas serras altas, visíveis do mar, que são marcações do território dos antepassados. Dali provêm as plantas medicinais, a matéria prima dos trançados, adornos e trajes de festa, as histórias sobre os seres sagrados e a memória dos tempos de escravidão e liberdade do "povo das matas".

Nome, língua, população e localização. *Pitaguari* é a auto-denominação dos índios que habitam a serra do mesmo nome, no município de Maracanaú, Ceará. O termo é uma variante de *Potiguara*, etnia à qual se assemelham. Outras variantes encontradas nos documentos históricos são *Pitagoari*, *Pitaguar*, *Pitavari* e *Pitiguari*.

Os *Pitaguari* foram visitados pela FUNAI em 1997 e aguardam a demarcação da Terra Indígena Pitaguarí, com uma área de 1.735,60 hectares (em fase de identificação pelo GT 1093/PRES/FUNAI) e que engloba as localidades de Santo Antônio dos Pitaguarí (incluindo Aldeia Nova, Retiro e Ipioca), Pau Branco, Olho d'Água, Horto, Munguba e Jubaia, entre outras. Santo Antônio é a mais populosa. Há famílias dispersas no alto da serra e outras que vivem em meio à população urbana não indígena.

Sua população é de 450 pessoas vivendo dentro da Terra Indígena e 300 nos arredores. Fazem parte dos povos da família lingüística Tupí-Guaraní que, nos séculos XVI e XVII, fixaram-se nas costas do Ceará em sucessivas migrações procedentes de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Hoje os Pitaguarí falam somente o português.

História do contato. Estão em contato com os brancos há quase quatrocentos anos. Entre 1608 e 1613, quando os portugueses fundaram o forte de São Sebastião, junto ao rio Ceará, núcleo da cidade de Fortaleza, encontraram algumas aldeias Potiguara nos arredores e nas serras vizinhas de Maranguape e Aratanha. Durante a ocupação holandesa no nordeste do Brasil, os Potiguara do rio Ceará rebelaram-se contra os portugueses e envolveram-se nas disputas pela posse da terra, como aliados dos holandeses (1637-1654). Quando o domínio português foi restabelecido, tiveram que abandonar suas aldeias, indo refugiar-se junto aos parentes da serra da Ibiapaba. Na segunda metade do século XVII, os que ficaram no litoral foram dominados pelos colonizadores, sendo recrutados nos combates militares contra os Payakú, seus inimigos tradicionais, na chamada "Guerra dos Bárbaros".

Os Potiguara do rio Ceará começaram a ser missionados pelos jesuítas em 1656, inicialmente na aldeia de Parangaba. Em 1694 havia quatro aldeamentos Potiguara nas proximidades de Fortaleza: Caucaia, Parangaba, Paupina e Aldeia Nova de Pitaguarí, também chamada Parnamirim.

Em 1722 os Pitaguarí da Aldeia Nova obtiveram duas datas de sesmaria, uma na serra de Pitaguarí e outra no serrote Ipioca. Em 1854, 21 indígenas registraram na freguesia de São Sebastião de Maranguape a posse coletiva do terreno de nome Santo Antonio de Pitagoary, topônimo derivado de uma capela construída por fazendeiros da região. Da reunião desses terrenos é que veio a se constituir a Terra Indígena Pitaguarí atual.

Aspectos econômicos e sociais. Sua economia está baseada na plantação de mandioca, milho e feijão, pequena criação de animais, coleta da manga, caju e outros frutos, pesca no açude e caça na mata serrana. Alguns trabalham como diaristas e assalariados em Maracanaú, onde muitos jovens estudam. Fazem chapéus de palha, cestos de tucum e cipó, louça de barro, bem como saias de fibras e adornos de sementes de mucunã, mulungu, frutos secos e penas de aves, com que se apresentam no Toré, nas festas e nos encontros. A vegetação serrana fornece muitas ervas e raízes empregadas pelos pajés Pitaguari na cura das doenças.

Quase todos nasceram e se criaram na localidade, constituindo famílias extensas, onde os casamentos com não indígenas são pouco frequentes. Com o crescimento da população, as famílias mudam-se para novos terrenos onde possam plantar, porém evitam a derrubada da mata, fonte de seus modos de vida e suas crenças. Na Aldeia Nova os terrenos são distribuídos segundo as decisões do Conselho dos Pitaguarí.

Muitas histórias são contadas sobre a *Mãe D'Água* e os seres que habitam a mata, como a *Caipora*, que regula a caça e orienta os caçadores. Anualmente, no dia 13 de junho, há uma grande festa, em que todos se dirigem, com seus convidados, até a mangueira dos Pitaguarí, símbolo da unidade grupal e da terra dos antepassados.

Nota sobre as fontes. Como resultados do projeto "Relações interétnicas e história regional: uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas no Nordeste", coordenado por Maria Sylvania Porto Alegre, com apoio do CNPq, há, no que tange aos Pitaguarí, o *Censo de Santo Antônio do Pitaguarí, de 1997*, não publicado, mas disponível, e uma monografia de bacharelado no Curso de Ciências Sociais da UFC, de Joceny de Deus Pinheiro, orientada por ela, a ser concluída em 1999.

Trabalhos recentes, como "Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII", de Maria Sylvia Porto Alegre e *Documentos para a história indígena no Nordeste*, da mesma autora, em colaboração com Marlene Mariz e Beatriz Góis Dantas, incluem informações sobre os Potiguara no Ceará. Fazem-no também outras obras mais antigas, como os livros *Os aborígenes do Ceará* de Carlos Studart Filho, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de Serafim Leite, *Algumas origens do Ceará* de Antônio Bezerra e *Datas e fatos para a história do Ceará*, de Guilherme Studart e o artigo "Topônimos indígenas dos séculos 16 e 17 na costa cearense", de Pompeu Sobrinho.

Maria Sylvia Porto Alegre
Universidade Federal do Ceará
msylvia@fortalnet.com.br
julho de 1998

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- BEZERRA, Antônio. *Algumas origens do Ceará*. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1918.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Portugal, Rio de Janeiro, INL, 1950, v.1-5.
- POMPEU SOBRINHO, Thomás. "Topônimos indígenas dos séculos 16 e 17 na costa cearense", *Revista do Instituto do Ceará*, t.59, pp.156-205, 1945.
- PORTO ALEGRE, M. Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do nordeste no final do século XVIII. Aspectos demográficos da cultura de contato. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Hucitec/ANPOCS, 1993.
- PORTO ALEGRE, M Sylvia; MARIZ, Marlene e DANTAS, Beatriz Góis. *Documentos para a história indígena no Nordeste. Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, 1994.
- STUDART, Guilherme. *Datas e factos para a história do Ceará*. Fortaleza, Typografia Studart, 1896.
- STUDART FILHO, Carlos. *Os aborígenes do Ceará*. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1965.

PORTARIA DA FUNAI

Ministérios

Ministério da Justiça

GABINETE DO MINISTRO

PORTARIAS DE 27 DE OUTUBRO DE 1997

O Ministro de Estado DA JUSTIÇA, usando da competência atribuída pelo art. 1º, inciso I, do Decreto nº 1.362, de 1º de janeiro de 1995, resolve:

MP 1.054 - Exonerar JOEL ALMEIDA DE LIMA, Delegado de Polícia Federal do Quadro Permanente do Departamento de Polícia Federal, do cargo de Chefe, código DAS-107.2, da Superintendência Regional no Estado de Bahia do mencionado órgão

MP 1.055 - Nomear PAULO MARCELO ZIMMERMANN, Delegado de Polícia Federal do Quadro Permanente do Departamento de Polícia Federal, para exercer o cargo de Chefe, código DAS-107.2, da Superintendência Regional no Estado de Bahia do mencionado órgão.

IRIS REZENDE

DESPACHO DO MINISTRO
em 21 de outubro de 1997

O MINISTRO DE ESTADO DA JUSTIÇA INTERINO no uso da competência que lhe foi delegada pelo Decreto nº 1.367, de 7 de fevereiro de 1995, modificado pelos Decretos nºs 1.701, de 14 de novembro de 1995 e 2.349 de 15 de outubro de 1997, prorroga o afastamento do País dos servidores ROBERTO PIETRO SCHWITZER, ROGÉRIO SOUSA CORREIA e JOSÉ CARLOS MOREIRA, para participarem de Missão Oficial, em Lisboa, no período de 27 a 29 de outubro de 1997, incluído o trânsito, com ônus. (Processo nº 08200.007228/97-37).

IRIS REZENDE

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

PORTARIA Nº 1.093, DE 24 DE OUTUBRO DE 1997

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, no uso das atribuições conferidas pelo art. 21, inciso VII do Estatuto aprovado pelo Decreto nº 564, de 8 de junho de 1992, e de conformidade com o Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996, resolve:

Art. 1º Constituir Grupo Técnico para realizar reconhecimento ético e estudos de identificação e delimitação das Terras Indígenas Genapapo-Castidê e Piaguary, composto por:

- 1) Maria de Fátima Campelo Brito, antropóloga, FUNAI/ADR Recife, coordenadora;
- 2) José Sílvio Capiberibe de Lyra, socióloga, FUNAI/DI/DAF;
- 3) Soreya Campos de Almeida Assis, historiadora, FUNAI/CE/DOC;
- 4) Renato Eduardo Pereira D'Alencar, engenheiro agrônomo, FUNAI/DEM/DAF;
- 5) Marcelo Antônio Eliasman, engenheiro agrônomo, FUNAI/ADR Macaé;
- 6) Taherey Carlos Gregório, técnico agrícola, FUNAI/ADR Macaé;
- 7) José Wellington de Oliveira Gurgel, engenheiro agrônomo, IDACE/CE.
- 8) Francisco das Chagas de Vasconcelos Araújo, engenheiro agrônomo, IDACE/CE.

Art. 2º Determinar o deslocamento dos técnicos aos Municípios de Aquara e Maracanã, no Ceará.

Art. 3º Determinar o prazo de vinte dias, a contar do deslocamento, para a realização dos trabalhos de campo, de antropologia, de sociologia e de história, e de vinte dias, a contar do deslocamento, para os trabalhos de campo dos demais técnicos.

Art. 4º Determinar o prazo de 120 (cento e vinte) dias para entrega dos relatórios, a contar do término dos trabalhos de campo.

Art. 5º As despesas com o Grupo Técnico e seu deslocamento correrão à conta do Projeto DEMAT - Demarcação e Regularização de Terras.

Art. 6º Esta Portaria entra em vigor a partir de sua publicação.

SULVIAN SILVESTRE OLIVEIRA

Ministério do Exército

GABINETE DO MINISTRO

PORTARIAS DE 21 DE OUTUBRO DE 1997

O MINISTRO DE ESTADO DO EXERCÍTO tendo em vista o que facultam os arts. 11 e 12 do Decreto-lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967, o Decreto nº 83.937, de 06 de setembro de 1979, e de acordo com o que propõe o Estado-Maior do Exército, resolve:

Art. 1º Delegar Competência ao comandante da 11ª Região Militar para, em nome do Ministério do Exército assinar o Convênio nº 9711800 e seus termos aditivos, com a Prefeitura Municipal de Araguaína-TO.

Art. 2º Designar o Comando Militar do Planalto como Órgão de Direção Setorial Supervisor.

Art. 3º Determinar que esta Portaria entre em vigor na data de sua publicação.

MP 838 - Art. 1º Delegar Competência ao comandante da 11ª Região Militar para, em nome do Ministério do Exército assinar o Convênio nº 9711700 e seus termos aditivos, com a Prefeitura Municipal de Pedro Afonso-TO.

Art. 2º Designar o Comando Militar do Planalto como Órgão Supervisor.

Art. 3º Determinar que esta Portaria entre em vigor na data de sua publicação.

Gen Ex ZENILDO GONZAGA ZOROASTRO DE LUCENA

DEPARTAMENTO-GERAL DO PESSOAL

Diretoria de Pessoal Civil

PORTARIA Nº 472 - DPC, DE 27 DE OUTUBRO DE 1997

O Diretor de Pessoal Civil, no uso da competência que lhe foi subdelegada pela Portaria Ministerial nº 341, de 01 Jun 92, publicada no AdB/DGP nº 101 de 19 Set 92, e de acordo com o Art. 33, inciso I e Art. 34 da Lei nº 8.112/90, resolve:

Conceder exoneração aos servidores do Quadro de Pessoal deste Ministério, a pedido, a partir das datas indicadas após os respectivos nomes:

- | | |
|---|----------------|
| 01 - Fábio Ferreira | 14 Out 97 |
| Matr. SIAPE nº 1105114 - CP 405690 - 0801 - NI - Classe D, Padrão J | (Cando 2º R34) |
| 02 - Reginaldo Costa Brás | 02 Set 97 |
| Matr. SIAPE nº 1129131 - CP 425371 - 0801 - NI - Classe D, Padrão J | (HGU534) |

Gen Bds PAULO ROBERTO BRUM DE MORAES

Ministério das Relações Exteriores

SECRETARIA-GERAL

Subsecretaria-Geral do Serviço Exterior

PORTARIA Nº 297, DE 27 DE OUTUBRO DE 1997

O SUBSECRETÁRIO-GERAL DO SERVIÇO EXTERIOR, no uso das atribuições conferidas pela Portaria Ministerial de 21 de junho de 1996, publicada no Diário Oficial da União de 26 de junho de 1996, resolve:

Conceder aposentadoria voluntária a CÍDALINA DE CARVALHO, Matrícula SIAPE nº 0460645, ocupante do cargo de Assistente de Chancelaria, Classe Especial, Padrão V, do Quadro de Pessoal do Ministério das Relações Exteriores, com fundamento no artigo 186, item III, letra g, da Lei nº 8.112, 11 de dezembro de 1990, com as vantagens do artigo 250 da mesma Lei.

JOÃO AUGUSTO DE MEDICIS