



**UNILAB**

**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA**

**AFRO-BRASILEIRA**

**INSTITUTO DE HUMANIDADES**

**MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES**

**GEORGE SOUSA CAVALCANTE**

**O QUE TEM ESSE POVO DE ÍNDIO? - UM ESTUDO DE CASO ACERCA DA  
IMAGEM QUE A POPULAÇÃO DE MARACANAÚ TEM DO POVO PITAGUARY**

**REDENÇÃO**

**2020**

**GEORGE SOUSA CAVALCANTE**

**O QUE TEM ESSE POVO DE ÍNDIO? - UM ESTUDO DE CASO ACERCA DA  
IMAGEM QUE A POPULAÇÃO DE MARACANAÚ TEM DO POVO PITAGUARY**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Humanidades, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB – Campus Redenção. Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho  
Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Caroline Farias Leal Mendonça

**REDENÇÃO**

**2020**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Sistema de Bibliotecas da UNILAB  
Catalogação de Publicação na Fonte.

---

Cavalcante, George Sousa.

C376q

O que tem esse povo de índio? - estudo de caso acerca da imagem que a população de Maracanaú tem do povo Pitaguary / George Sousa Cavalcante. - Redenção, 2020.  
0f185: il.

Dissertação - Curso de , Programa de Pós-graduação Interdisciplinar Em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho.

1. Identidade. 2. Territorialidade. 3. Representações Sociais. I. Profa. Dra. Caroline Farias Leal. II. Título.

CE/UF/BSCA

CDD 306.089

---

**GEORGE SOUSA CAVALCANTE**

**O QUE TEM ESSE POVO DE ÍNDIO? - UM ESTUDO DE CASO ACERCA DA  
IMAGEM QUE A POPULAÇÃO DE MARACANAÚ TEM DO POVO PITAGUARY**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Humanidades, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB – Campus Redenção. Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Humanidades.

Aprovado em: 25/06/2020.

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho (Orientador)**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Caroline Leal Farias Mendonça (Coorientadora).**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB.

**Prof. Dr. Edson Holanda Lima Barboza (Examinador)**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

**Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes (Examinador)**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Ao povo Pitaguary, pela coragem e determinação de lutar por seus direitos e reconhecimento em meio ao preconceito étnico da sociedade envolvente.

Ao José Felismino (*in memoriam*), pajé Pitaguary, que foi um dos grandes protagonistas na condução do seu povo ao retorno à terra dos seus ancestrais.

À Tereza Sousa Cavalcante (*in memoriam*), querida irmã, que sempre me incentivou para fazer um mestrado.

À Maria Elizete Oliveira Cavalcante, pelo seu amor, incentivo, dedicação e companheirismo imprescindíveis nas minhas conquistas.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus estimados orientadores, Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho e a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Caroline Leal Farias Mendonça, pelas suas significativas e preciosas contribuições teóricas e metodológicas que propiciaram todo conhecimento necessário ao desenvolvimento da temática dessa Dissertação. E mais do que isso, sou grato a eles pelo respeito, atenção, consideração e dedicação dispensados em todo o processo de orientação dessa pesquisa.

Ao Professor Vieira sou grato, imensamente, na condição também de coordenador, tanto pelas orientações quanto pela flexibilização no cronograma dos prazos estabelecidos pelo Programa do Mestrado, buscando atender minha realidade ao conciliar o trabalho e a vida acadêmica.

Igualmente, à professora Carol por suas críticas construtivas – durante um GT sobre povos indígenas da Semana Antropológica da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), realizado no primeiro semestre de 2019 – que foram fundamentais para o redirecionamento de foco na minha pesquisa. A partir daí, tive a sorte da aceitação do convite em ser minha coorientadora, pois sendo uma antropóloga com profundo conhecimento e militância nas questões dos povos indígenas do Nordeste, veio contribuir de forma expressiva com minha pesquisa, que é voltada para essa área.

Ao programa de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH) – constituído por professores, coordenadores, orientadores, secretárias (as competentes e dedicadas Márcia e Gislane) – pelo apoio a minha formação acadêmica, contribuindo e possibilitando de todas as formas a realização dessa pesquisa.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Joceny de Deus Pinheiro da UNILAB, por sua atenção e colaboração no empréstimo de livros e documentos históricos, de certa forma raros, para consulta bibliográfica.

Aos meus caros colegas do MIH, turma 2018, que compartilharam comigo as aulas, as viagens a eventos acadêmicos, as caronas (no carro do nosso grande maestro Valdineiz), os bate papos na cantina do Campus de Aurora e no RU dos Campus de Palmares e de Liberdade, as risadas e piadas para descontrair e aliviar um pouco o estresse da vida acadêmica, e pelas as contribuições, divergências e provocações, resultando de alguma maneira, em fatores integrantes do meu desenvolvimento acadêmico.

Ao núcleo gestor da EMEIEF Rachel de Queiroz, na pessoa do Emanuel Andrade e Cheila Borges, pela compreensão, pelo apoio, pelo incentivo e pelas inúmeras vezes que eles foram pacientes com os atrasos e demoras na realização das minhas obrigações pedagógicas.

Aos meus colegas de trabalho do Rachel (em especial ao meu brother, professor Fred) que me incentivaram e sempre foram generosos em colaborar com a organização de horários, para que minha carga horária de planejamento sempre fosse compatível com os horários das aulas do mestrado – principalmente nas quintas-feiras a tarde.

Ao meu caro amigo Francisco Nelson, brother desde da graduação, que é um dos grandes responsáveis pelo meu interesse em expandir minha vida acadêmica através da formação continuada – especialização e agora o mestrado. Incansável em colaborar com a minha caminhada acadêmica, foi o responsável em me apresentar ao pajé Barbosa.

Ao pajé Pitaguary, Raimundo Carlos Barbosa, e toda sua família (sua esposa Maria Liduína, seu filho Alex, suas filhas Nádia e Francilene), pelas contribuições importantíssimas para o êxito dessa pesquisa. Agradeço pelo tempo disponibilizado pelo pajé para nossa conversa, sob a sombra da mangueira do terreiro da sua casa em Monguba. Sou bastante grato ao Alex pela disponibilidade em nos conduzir na trilha em busca das “marcas da Serra”.

À toda liderança tradicional Pitaguary, representados pelo João Paulo, Maurício, Madalena, Claudia e Ceixa, pelo respeito, atenção e colaboração com informações preciosas, utilizadas no corpus dessa dissertação.

Ao professor Carlos Augusto Alencar Viana – grande colaborador, na década de 1990, do processo de investimentos étnicos indígenas dos Pitaguary – pela sua significativa contribuição, no sentido de fornecer informações sobre a formação histórica do referido grupo étnico, como também por mediar entrevistas utilizadas nessa pesquisa.

À minha família, especificamente, minha esposa Elí e os meus filhos Levy e Isabelle, pelo amor, força e incentivo dedicados a mim. Também pela compreensão a minha ausência em eventos sociais aos quais não pude estar presente para poder me dedicar a leitura, a pesquisa, a reflexão e a escrita. Agradeço-os igualmente pela paciência em me suportar nos momentos mais estressantes da elaboração dessa dissertação. Só o amor incondicional justifica tudo isso. Sou um cara felizado pela família que tenho.

À Deus, na pessoa de Cristo, pela iluminação, sabedoria e força concedidas nessa empreitada acadêmica. Embora não tenha nenhuma religião e não professe nenhum credo religioso.

*“Nós somos indígenas, mas não somos acreditados, reconhecidos [...] se não somos reconhecidos, nossa terra não consegue também ser livre, demarcada.”* (Trecho da carta de reivindicações encaminhada a FUNAI e a outras instituições, por ocasião do encontro de representantes dos povos indígenas do Ceará, realizado entre 5 a 9 de julho de 1999 em Fortaleza).

*“Muitas e muitas pessoas interpretam mal, que nós somos inimigos do progresso... nós respeitamos o progresso, não resta dúvida, mas para nós o que é mais importante é a vida.”* (Pajé Pitaguary, Raimundo Carlos Barbosa).

## RESUMO

A situação dos povos indígenas da região Nordeste brasileira tem sido caracterizada historicamente pela expropriação das suas terras e pela negação de sua existência. Não obstante a resistência e continuidade histórica (no sentido de luta política) dos índios cearenses, esse processo de etnocídio e de esbulho provocou prejuízos que ainda hoje repercutem no reconhecimento de sua identidade e da sua territorialidade. Assim, é intrigante questionar: Como as pessoas não-indígenas do município de Maracanaú, localizado no estado do Ceará, veem os povos Pitaguary, no tocante sua identidade indígena e o seu direito à terra? Qual a visão que os Pitaguary têm de si mesmos e como eles percebem o olhar da sociedade ao seu redor, no que diz respeito à questão identitária e territorial? Pressupomos que os processos de “invisibilização” e de “caboclicização”, aos quais os povos indígenas do Ceará foram submetidos há quase duzentos anos, implicam, de alguma forma, na imagem que os maracanauenses não-indígenas carregam dos Pitaguary, resultando nas seguintes indagações e afirmações presentes nas falas dos nossos interlocutores: “O que tem esse povo de índio?”; “No Ceará não tem índio!”; “Existe muita terra sem ser aproveitada porque dizem que pertence aos índios”. Norteados por estas questões, objetivamos aqui examinar a etnicidade e territorialidade Pitaguary a partir da abordagem teórica-metodológica das representações sociais com sua perspectiva interdisciplinar. Fundamentado em uma orientação teórica composta pela análise social processualista e histórica para analisar o processo de territorialização. Tomando ainda como aporte teórico Barth (2011) e Cardoso de Oliveira (1978;2000) para analisar a etnicidade. Optamos pelo o estudo de caso, com pessoas não-indígenas que residem em Maracanaú, como método empregado para atingir o fim proposto através da generalização analítica. Lançando mão de entrevistas semiestruturadas, da análise histórica-documental de longa duração e da observação participante como técnicas das coletas dos dados, comparando os resultados empíricos. Assim, além da contribuição com outras pesquisas acerca da etnicidade e da territorialização dos Pitaguary, por conseguinte, dos povos indígenas do Ceará, trazemos como resultado dessa pesquisa, a denúncia registrada, via dissertação, contra a estigmatização étnica sistêmica observável no cenário interétnico das relações sociais em Maracanaú. Reflexo este de uma conjuntura sócio-histórica, no que tange aos povos indígenas cearenses. Ensejando, portanto, uma proposta epistemológica dialógica, colaborativa e crítica.

**Palavras-chave:** Identidade. Indígena. Pitaguary. Representações Sociais.

## ABSTRACT

The situation of indigenous peoples in the Northeast of Brazil has historically been characterized by the expropriation of their lands and the denial of their existence. Notwithstanding the resistance and historical continuity (in the sense of political struggle) of the Cearense Indians, this process of ethnocide and destruction caused damage that still reverberates today in the recognition of their identity and territoriality. Thus, it is intriguing to ask: How do non-indigenous people in the municipality of Maracanaú, located in the state of Ceará, see the Pitaguary peoples, in terms of their indigenous identity and their right to land? What is the view that Pitaguaries have of themselves and how do they perceive the look of society around them, regarding the identity and territorial issue? We assume that the processes of “invisibilization” and “cabocloization”, to which the indigenous peoples of Ceará were subjected almost two hundred years ago, imply, in some way, the image that non-indigenous maracanaú hold of Pitaguary, resulting in the following questions and statements present in the speeches of our interlocutors: “What about these Indian people?”; “In Ceará there is no Indian!”; “There is a lot of land that is not used because they say it belongs to the Indians”. Guided by these questions, we aim here to examine Pitaguary ethnicity and territoriality from the theoretical-methodological approach of social representations with its interdisciplinary perspective. Based on a theoretical orientation composed by the processual and historical social analysis to analyze the process of territorialization. Taking as a theoretical contribution Barth (2011) and Cardoso de Oliveira (1978; 2000) to analyze ethnicity. We opted for the case study, with non-indigenous people residing in Maracanaú, as a method used to achieve the proposed end through analytical generalization. Using semi-structured interviews, long-term documentary analysis and participant observation as techniques for data collection, comparing the empirical results. Thus, in addition to the contribution with other research about the Pitaguary ethnicity and territorialization, therefore, of the indigenous peoples of Ceará, we bring as a result of this research, the registered complaint, via dissertation, against the systemic ethnic stigmatization observed in the interethnic scenario of relations in Maracanaú. This is a reflection of a socio-historical situation, with regard to the indigenous peoples of Ceará. Therefore, seeking a dialogical, collaborative and critical epistemological proposal.

**Keywords:** Identity. Indigenous. Pitaguary. Social Representations.

## LISTAS DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Mapa da Região Metropolitana de Fortaleza (RMF). Fortaleza, Maracanaú e Pacatuba em destaque .....	21
<b>Figura 2</b> - Croqui da Terra Indígena Pitaguary com os limites redefinidos em junho de 2018, excluindo a área demarcada da posse da Fazenda Pouso Alegre pela família Façanha .....	25
<b>Figura 3</b> - Tronco da mangueira bicentenária .....	124
<b>Figura 4</b> - Ritual sagrado do toré em torno da mangueira bicentenária em 1993. Da esquerda para direita: Ilza Ferreira (prima do pajé Felismino), Fransquinha (esposa do cacique Daniel), o índio Alcides e o cacique Daniel .....	125
<b>Figura 5</b> - Ato político dos Pitaguary por ocasião da festa de Santo Antônio (12 de junho de 1994) .....	126
<b>Figura 6</b> - Rochedo que dá acesso ao mirante da serra de Monguba, localizada em Pacatuba - CE (distante cerca de 25 Km da capital) .....	132
<b>Figura 7</b> - Fotografia tirada do cume da Serra da Monguba, localizada em Pacatuba - CE (distante cerca de 25 Km da capital) .....	132
<b>Figura 8</b> - Fotografia tirada do mirante – ponto mais alto de um rochedo no cume da serra da Monguba/Pacatuba - CE .....	133
<b>Figura 9</b> - <i>Selfie</i> tirada no cume do rochedo (mirante) da serra da Monguba/Pacatuba - CE. Do primeiro ao último: Emanuel, George, Alex (filho do pajé Barbosa) .....	134
<b>Figura 10</b> - <i>Selfie</i> tirada dentro da mata fechada da serra da Monguba/Pacatuba - CE. Da esquerda para a direita: Alex, George e Emanuel .....	135
<b>Figura 11</b> - Alicerce de Taperas em cima da serra da Monguba/Pacatuba – CE .....	137
<b>Figura 12</b> - Alicerce de Taperas em cima da serra da Monguba/Pacatuba - CE .....	138
<b>Figura 13</b> - Imagem de uma típica Taperas do interior do Nordeste brasileiro .....	139
<b>Figura 14</b> - Alex indicando o lugar onde foi construído antigas casas de farinha, hoje em baixo de vários sedimentos de terra, em cima da serra da Monguba/Pacatuba – CE .....	140
<b>Figura 15</b> - Vestígios de antiga casa de farinha sedimentada na Serra da Monguba/Pacatuba - CE .....	141
<b>Figura 16</b> - Mais vestígios de antiga casa de farinha sedimentada na Serra da Monguba/Pacatuba –CE .....	142
<b>Figura 17</b> - Imagem de uma típica casa de farinha do Nordeste brasileiro .....	143
<b>Figura 18</b> - Fotografia tirada da entrada de grutas onde supostamente habitaram índios na Serra da Monguba/Pacatuba - CE .....	144

**Figura 19** - Marcas de fogo na gruta onde supostamente viveram índios na Serra da Monguba/Pacatuca - CE .....145

## LISTAS DE SIGLAS

AIBA.....	Academia Imperial de Belas Artes
AMIPY.....	Articulação das Mulheres Indígenas Pitaguary
APEC.....	Arquivo Público do Estado do Ceará
APIPY .....	Associação dos Produtores Indígenas Pitaguary
APOINM.....	Articulação dos Povos e Organizações indígenas do NE, MG e ES
CAINPY.....	Conselho de Articulação Indígena Pitaguary
CDPDH.....	Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos
CIMI.....	Conselho Indigenista Missionário
COIPY.....	Conselho Indígena Pitaguary
COIPYM.....	Conselho Indígena Pitaguary de Monguba
COIPY.....	Conselho dos Professores Indígenas Pitaguary
CREDE.....	Centro Regional de Desenvolvimento da Educação
DOECE.....	Diário Oficial do Estado Do Ceará
DSEI.....	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EEM.....	Escola de Ensino Médio
EMIEB.....	Escola Municipal Indígena de Educação Básica
ENEM.....	Exame Nacional do Ensino Médio
EPACE.....	Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará
FEPOINCE.....	Federação dos Povos Indígenas do Ceará
FPA.....	Frente Parlamentar da Agropecuária
FUNAI.....	Fundação Nacional do índio
GT.....	Grupo de trabalho
IBAMA.....	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IHGAC..... Instituto Histórico Geográfico Antropológico do Ceará  
IHGB..... Instituto Histórico Geográfico Brasileiro  
INCRA..... Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
ISA..... Instituto Socioambiental  
MPF..... Ministério Público Federal  
PL..... Projeto de Lei  
SEDUC..... Secretária da Educação do Estado do Ceará  
SESAI..... Secretaria Especial de Saúde Indígena  
SPL..... Sistema de Proteção aos Índio  
TRF..... Tribunal Regional Federal  
UNI..... União das Nações Indígenas  
UNILAB..... Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>18</b>
1.1	CONTEXTUALIZANDO O ASSUNTO .....	19
1.2	O CAMPO EMPÍRICO E O OBJETO/SUJEITO DA PESQUISA EM UMA VISÃO PANORÂMICA.....	21
1.3	PROBLEMATIZANDO O OBJETO DA PESQUISA .....	25
1.4	OS OBJETIVOS TRAÇADOS .....	26
1.5	A ABORDAGEM TEÓRICA-METODOLÓGICA EMPREGADA .....	27
1.6	O PERCURSO METODOLÓGICO SEGUIDO .....	35
1.7	O CORPUS DA PESQUISA EM UMA SINOPSE .....	41
	<b>PARTE I - ELUCIDANDO PROCESSOS HISTÓRICOS SOBRE IDENTIDADE E DIREITO À TERRA DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ .....</b>	<b>44</b>
<b>2</b>	<b>NA TRILA DO GADO, NA TRILA DA DESTRUÇÃO .....</b>	<b>49</b>
2.1	O PROJETO COLONIZADOR PORTUGUÊS NO CEARÁ ATRAVÉS DA VIOLÊNCIA CONTRA OS ÍNDIOS E DO ESBULHO DOS SEUS TERRITÓRIOS .....	49
2.2	A PAUPERIZAÇÃO, A DESESTRUTURAÇÃO E A SUBALTERNIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS CEARENSES NO PROCESSO DE COLONIALISMO/COLONIALIDADE .....	55
2.3	A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA A SERVIÇO DO CAPITAL MUNDIAL, EM SUA LÓGICA DA COLONIALIDADE DO PODER NOS ESPAÇOS DE DOMINAÇÃO .....	63
<b>3</b>	<b>CADÊ OS ÍNDIOS QUE ESTAVAM AQUI? .....</b>	<b>70</b>
3.1	POLÍTICA INDIGENISTA DA ASSIMILAÇÃO E O “DESAPARECIMENTO” DOS ÍNDIOS NO CEARÁ .....	71
3.2	O CEARÁ QUE SE PRETENDE BRANCO E A “CABOCLIZAÇÃO” DO INDÍGENA .....	80
	<b>PARTE II - A LUTA PARA SER RECONHECIDO E POR UM LUGAR DISTINTO – PITAGUARY NO CONTEXTO INDÍGENA CEARENSE ....</b>	<b>89</b>
<b>4</b>	<b>TEMPO DE MOBILIZAÇÃO, MOMENTO DE VISIBILIDADE .....</b>	<b>92</b>
4.1	PROCESSO DE ETNOGÊNESE DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE BRASILEIRO .....	92
4.2	PROCESSO DE REETNIZAÇÃO E DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA DOS POVOS INDÍGENAS CEARENSES .....	97
<b>5</b>	<b>O QUE TEM ESSE POVO DE ÍNDIO? .....</b>	<b>105</b>

5.1	COMPREENDENDO A CONSTRUÇÃO TERRITORIAL DO POVO PITAGUARY .....	107
5.1.1	Uma memória social construída a partir de um território histórico .....	108
5.1.2	Atualização da memória social a partir de uma ressignificação do território histórico .....	117
5.1.3	Ressignificação dos espaços políticos e simbólicos no território Pitaguary .....	123
5.2	A QUESTÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA PITAGUARY .....	147
5.2.1	A imagem indígena exótica e folclórica à luz da teoria de “Fricção Interétnica”...	148
5.2.2	A negação histórica da presença indígena na região à luz do conceito de “identidade renunciada” .....	153
5.2.3	O não reconhecimento indígena Pitaguary à luz do conceito de “identidade contrastiva” .....	156
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>160</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>165</b>
	<b>ANEXO I: Registros de Sesmarias do século XVIII copilados dos manuscritos originais e publicados pelos historiadores Antônio Bezerra de Menezes / Eusébio de Souza entre os anos de 1920 a 1928 .....</b>	<b>174</b>
	<b>ANEXO II: Cartas de sesmarias, datadas de 1722, acerca das terras indígenas localizadas nas Serras de Maranguape, Aratanha, Pacatuba e região correspondente hoje em dia a Maracanaú .....</b>	<b>175</b>
	<b>ANEXO III: Livro de registros de imóveis do século XIX da cidade de Maranguape .....</b>	<b>180</b>
	<b>ANEXO IV: Registro das terras Pitaguary de 1854 .....</b>	<b>181</b>
	<b>ANEXO V: Matéria jornalística sobre exploração mineral na Serra de Aratanha no século XIX .....</b>	<b>185</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa surgiu de inquietações pessoais como docente de História do Ensino Básico, do qual atuo no Ensino Fundamental II da rede municipal de Maracanaú, lotado na EMEIEF Rachel de Queiroz, localizada no bairro Conjunto Jereissati II. Foi identificada ao longo dos anos de prática no ensino dessa disciplina, a necessidade de uma abordagem histórica mais local (por vezes tão negligenciada em livros didáticos) que possa propiciar aos educandos o contato com fontes orais, ajudando-os assim na compreensão do próprio lugar onde vivem. É importante salientar o quase completo desconhecimento dos alunos do 6 ao 9 ano (EMEIEF Rachel de Queiroz) sobre a existência indígena em Maracanaú. Quando não, uma vaga noção da sua existência. Vale lembrar que a Lei Federal 11.645/2008 estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, incluindo no currículo oficial da rede de ensino público e privado a obrigatoriedade da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Diante de tais desafios e inquietações do meio profissional no qual atualmente me insiro, surgiu o desafio a pesquisar esse grupo étnico indígena de Maracanaú, denominado de Pitaguary.

Atrelada a essa inquietude profissional com relação ao modelo positivista de ensino de história que ainda se perpetua nos livros didáticos, e a quase completa desinformação dos moradores (alunos) sobre a presença indígena dentro do município onde residem, se encontra também um interesse pessoal e acadêmico decorrente de experiências pessoais na área de ciências humanas. Desde a licenciatura em história, passando pelo bacharelado em humanidades, bacharelado em antropologia, e o próprio mestrado interdisciplinar em humanidades, instiguei-me a pesquisar as relações interétnicas no interior de uma sociedade envolvente. Acredito também que provocações acadêmicas oriundas do contato com as ciências sociais a respeito dos preconceitos, das desigualdades e das explorações vivenciadas pelas minorias étnicas do Brasil, assim como a influência de docentes e de discentes militantes na causa indígena (alguns até auto-definidos como índios), de certa forma, despertaram-me para a importância dessa temática. Afinal de contas a ciência comporta ideologias, embora não seja pura e simplesmente ideológica (MORIN, 2013). E, como diz Jodelet (2018), a investigação dos fenômenos sociais parte de uma racionalidade instrumental (contendo uma grande carga cognitiva e conjunto de conhecimentos) e de uma racionalidade axiológica (calcada nos valores e na ação afetiva, caracterizada pela subjetividade e pela emoção).

Ademais, o exercício de compreender qualquer fenômeno (seja social ou natural) perpassa pela consciência de que o pesquisador é um ser finito, histórico e situado numa diversidade de contextos, não existindo assim a “[...] possibilidade de um conhecimento

orientador da sua práxis, neutro, desimplicado e sem pressupostos” (PORTOCARRERO, 2015, p. 46).

Portanto, os espaços nos quais transito na maior parte do meu dia (Escola e Universidade); as pessoas com as quais convivo em grande parte do meu tempo (alunos, munícipes, professores, acadêmicos, universitários, mestrandos) acabam sendo determinantes como uma conjunção de fatores que influíram na escolha de pesquisa sobre a representação social maracanauense acerca do povo indígena Pitaguary, estabelecidos nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, situados no estado do Ceará.

### 1.1 CONTEXTUALIZANDO O ASSUNTO

O Nordeste brasileiro foi caracterizado por muito tempo como um local do país no qual ocorreu o “desaparecimento” ou a pretensa “aculturação”<sup>1</sup> dos povos indígenas em sua quase totalidade, há pelo menos dois séculos. Visto tanto através do discurso político oficial e historiográfico oitocentista, como através da “etnologia das perdas” (OLIVEIRA, 1999), da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), voltada apenas para as populações indígenas de fronteiras, estabelecidos na região Norte (OLIVEIRA, 2016) e por meio do senso comum. Embora os registros documentais e censitários desse mesmo período contestem tal “extinção”.

No Ceará, por exemplo, enquanto relatórios provinciais, em 1847, afirmavam a não mais existência de índios “bravios”, uma expedição científica enviada ao interior do estado durante o ano de 1859, cuja a finalidade era combater a calamidade provocada pelo “Cholera morbus” (a cólera), acabou encontrando índios “selvagens” que precisavam ser aldeados. Resultando assim no relatório do Cônego Antônio Pinto, em 1861, presidente da então província cearense, defendendo a necessidade da criação do aldeamento de Cachorra Morta, na Comarca de Jardim, Município de Milagres. O censo de 1872, por sua vez, estimou o percentual

---

<sup>1</sup> Sobre o conceito de “aculturação”: “identificamos que o mesmo significa ausência de cultura, uma negação da cultura. Logo, identificamos o quanto esta palavra é carregada de significados que estereotifica e estigmatiza uma grande parcela dos povos indígenas no Brasil, pois, o que estes povos vivenciaram, foi a “imposição” histórica da assimilação de outros modos de vida. Denominá-los como aculturados nega toda uma construção histórica de cerceamentos e resistência a qual passaram. A denominação subtende ainda a prerrogativa da cultura como algo imutável, quando na realidade temos a ciência de que a mesma representa o movimento histórico, econômico e social da realidade e, por isso, encontra-se em constantes processos de mutações. Assim ‘é preferível usar o termo ETNOCÍDIO, que é a destruição proposital de uma cultura, a proibição de viver de acordo com os padrões e os valores culturais tradicionais, geralmente com a imposição de outra cultura” (MOONEN, 1992, p.17, apud SOUSA, 2017, p. 51).

de 7,3 % de “caboclos” (categoria social utilizada na época para índios) no total da população alencarina, contrariando o relatório de José Bento da Cunha Figueiredo, apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Ceará no ano de 1863, que oficializava a extinção dos índios nessa província.

Entretanto, os povos indígenas da região Nordeste, especificamente do território cearense, nesses dois últimos séculos, nos quais foi difundido o seu não mais reconhecimento identitário, se insurgiram politicamente (MENDONÇA, 2013). Perceberemos no decorrer da escrita dessa pesquisa, as várias formas de resistência desses sujeitos históricos: mesmo desapropriados dos seus próprios territórios, reduzidos à condição de empregados na sua própria terra e mal remunerados pelos fazendeiros, pelos posseiros e pelo Estado; mesmo rebaixados à condição de “remanescentes” e de “caboclos” pela produção “científica” do Instituto Histórico Geográfico Antropológico do Ceará (IHGAC), pela produção literária (romântica/indianista) e pela produção artística (nativista); mesmo não mais reconhecidos como coletividades étnicas pela sociedade envolvente; e mesmo ignorados pelos órgãos indigenistas nacionais, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Inseridos nesse contexto, nas duas últimas décadas do século XX, favorecidos por toda uma conjuntura internacional e nacional, emergiram, conforme Porto Alegre (2002, p. 27, 28), oito grupos étnicos, em várias partes do solo cearense, reivindicando suas identidades indígenas: os Tremembé (em Itarema), os Tapeba (em Caucaia), os Jenipapo-Kanindé (em Aquiraz), os Kanindé (em Aratuba e Canindé), os Potiguara e Tabajara (em Monsenhor Tabosa), os Kalabaça (em Poranga) e os Pitaguary (em Maracanaú e Pacatuba).

Ressalta-se que desde então, apesar das diversas etnogêneses, dos processos demarcatórios de terras indígenas, da construção de movimento indígena em nível regional, da articulação e mobilização política indígena e da criação de organizações indígenas, “essas populações ainda são vistas como ‘menos indígenas’ se comparadas às populações amazônicas” (OLIVEIRA, 2013, apud GONÇAVES, 2018, p.32).

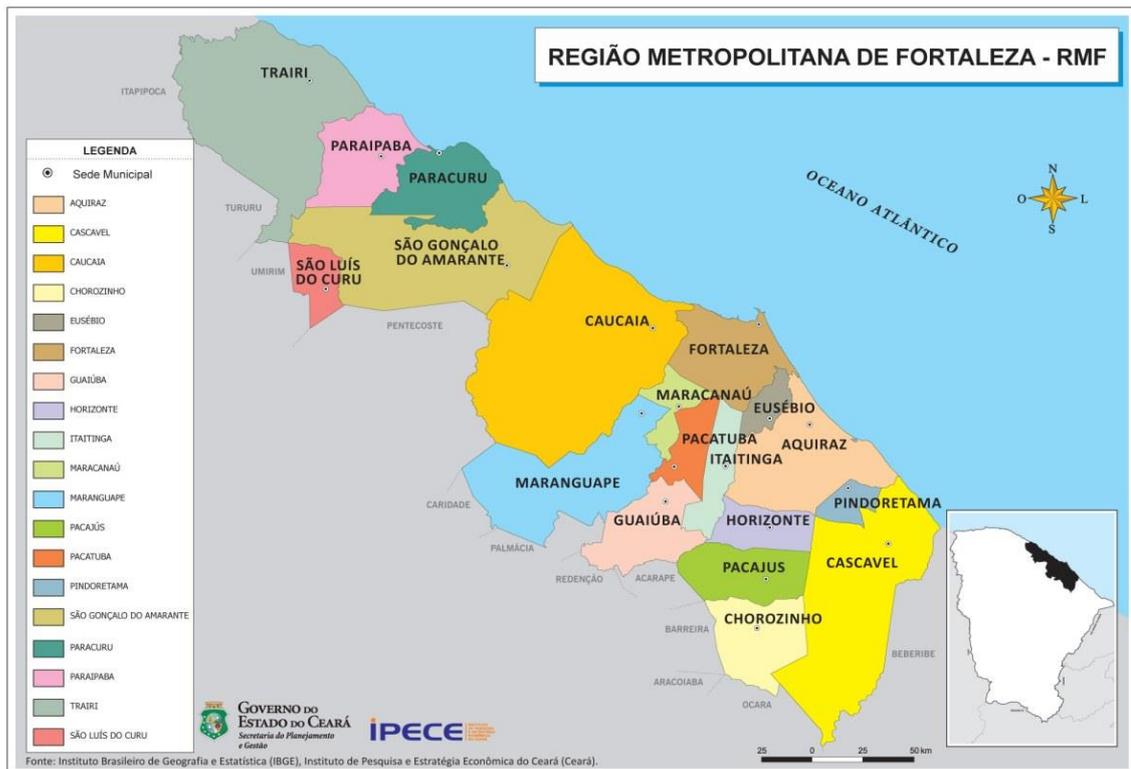
Em decorrência desse processo, através do qual quase todos os povos indígenas do Nordeste, principalmente os do Ceará, têm sido deslegitimados há mais de duzentos anos, cristalizaram-se preconceitos que insistem em negar a suas indianidades por não se enquadrarem na representação da imagem do índio colonial, ou na visão que o encara como um ser exótico, sendo apenas uma “sobrevivência romântica e extemporânea do passado” (PORTO ALEGRE, 1996:15 apud PENHEIRO, 2002, p. 245).

Observa-se que estes estigmas relacionados a negação da identidade étnica dos índios cearenses, oriundos de toda essa situação histórica-social, não são exclusivos do senso comum, mas podem ser encontrados no meio jurídico, político e até acadêmico.

## 1.2 O CAMPO EMPÍRICO E O OBJETO/SUJEITO DA PESQUISA EM UMA VISÃO PANORÂMICA

Os índios Pitaguary estão organizados etnicamente em dois municípios da região metropolitana de Fortaleza, a saber, Maracanaú e Pacatuba, distantes, aproximadamente, 25 km da capital (Figura 1).

**Figura 1** - Mapa da Região Metropolitana de Fortaleza (RMF). Fortaleza, Maracanaú e Pacatuba em destaque



Fonte: IPE – CE (2020).

Faz-se necessário apresentar, brevemente, o campo de pesquisa em seus aspectos geográficos, sociais, demográficos, econômicos, políticos e históricos (territorialidade). Em seu aspecto geográfico, embora possa se observar a proximidade das suas aldeias com a cidade de Fortaleza e com o centro de Maracanaú (cerca de 5 km), destacam-se algumas serras e serrotes ao redor e dentro da terra indígena. Compondo assim seu território, encontram-se as serras de

Pitaguari, Pacatuba, Monguba e Aratanha, tendo como ponto mais alto a Pedra do Letreiro que se encontra a 778 metros no cume desta última (BRITO, 2000).

Importante dizer que, mesmo ultrapassando os limites demarcados das terras indígenas, essas serras se constituem em espaços de grande valor para etnicidade e territorialidade Pitaguary, em função das suas referências como lugares de memória, ancestralidade e espiritualidade. O acesso ao território indígena se dá através de Maracanaú e da rodovia CE 060. Por qualquer um dos dois trajetos é possível identificar a chegada as aldeias através das serras e serrote ao fundo da paisagem.

O aspecto social que configura o campo empírico da pesquisa se constitui na organização e distribuição das seguintes aldeias: Horto, Olho d'Água e Santo Antônio (no município de Maracanaú), e Monguba (em Pacatuba). Segundo uma de suas lideranças entrevistadas (2019)<sup>2</sup>, apesar de serem várias aldeias, todas compõem o mesmo grupo étnico, sendo apenas uma forma de organização e distribuição dos índios em diversos locais que fazem parte do território demarcado, impedindo assim a ação de posseiros e a exploração imobiliária em suas terras (informação pessoal).

Vale salientar que o acesso, via transporte coletivo, para adentrar nas aldeias situadas em Maracanaú é através das linhas de ônibus 060 (Fortaleza/Pitaguary) e 061 (Fortaleza/Olho d'Água), ambos da empresa ViaMetro. Já o acesso, via transporte coletivo, para aldeia de Monguba, em Pacatuba, se dá por meio de algumas linhas de ônibus da empresa FretCar (Fortaleza/Redenção; Fortaleza/Água-Verde; Fortaleza/Baturité; Fortaleza/Guaiuba; Fortaleza/Guaramiranga; Fortaleza/Pacatuba) que vão para as cidades do maciço de Baturité, passando em frente da referida aldeia.

Realçamos também nessa vertente panorâmica do campo de pesquisa, o aspecto demográfico. Dados apresentados pelo Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e por outras redes de colaboradores que trabalham diretamente com as populações indígenas, estimam a população Pitaguary em 3.623 pessoas<sup>3</sup>. No entanto, números mais atualizados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em 2013, apontam aproximadamente 4.500 índios. Contudo, presume-se que a quantidade seja bem maior, pois esses números “levam em conta apenas os índios aldeados” (GONÇALVES, 2018, p. 39).

---

<sup>2</sup> Entrevista Pitaguary 1 - entrevistada em 13/07/2019

<sup>3</sup> Terras indígenas Pitaguary. Socioambiental, 2018. Disponível em: <URL> <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4057>>  
Acesso em: 22 jul. 2019

Economicamente, ambas as cidades, as quais estão inseridas as terras indígenas, são caracterizadas por uma crescente urbanização e pela presença do maior polo industrial do Ceará, estabelecido principalmente em Maracanaú. Esta cidade responde pelo segundo maior PIB estadual, atrás apenas de Fortaleza, enquanto Pacatuba aparece na nona posição (GONÇALVES, 2018, p. 35).

Não obstante ao desenvolvimento econômico da região, os índios, em sua maioria, pertencem a uma classe econômica desfavorecida. Vivendo da agricultura e da pecuária em escala familiar (cultivo do milho, feijão, mandioca, “cheiro verde” e as criações de porcos, galinhas, cabras), do trabalho informal (como ambulantes, pedreiros, mecânicos, trabalhando em lanchonetes e em mercadinhos, etc.) e do trabalho formal assalariado (como mão de obra barata nas indústrias da região, nas pedreiras, ou como funcionários de posto de saúde, desempenhando as mais variadas funções – técnico de enfermagem, agente de saúde, motoristas, vigilantes, porteiros, serviços gerais, recepcionistas, etc.) (GONÇALVES, 2018).

Nessa mesma linha também é oportuno recordar que os Pitaguary possuem três escolas<sup>4</sup> diferenciadas que, embora tenham finalidades étnicas e pedagógicas, são fontes geradoras de renda, possibilitando vários tipos de empregos como: professores, coordenadores, diretores, secretários, vigilantes, merendeiras, serviços gerais (idem.).

Na tessitura desse mapeamento do campo empírico da pesquisa, sublinha-se ainda o aspecto político dos Pitaguary. Após a morte do Cacique Daniel (um dos responsáveis, juntamente com o pajé Zé Filismino, pelo processo de etnogênese desse grupo étnico indígena na década de 1990), em abril de 2016, instaurou-se uma divisão política interna entre a liderança tradicional versus a liderança oposicionista (cf. GONÇALVES, 2018). Sendo que a primeira é composta por quatro caciques (Madalena, Cláudia, João Paulo e Maurício) eleitos pelo pajé Barbosa quatro meses após o falecimento de Daniel e a autoproclamação do seu sobrinho Manoel. Este, por sua vez, compõe o segundo tipo de liderança.

O pesquisador Cayo Robson Bezerra Gonçalves (2018) informa que a liderança oposicionista (do Manoelzinho) não tem o reconhecimento da maioria dos Pitaguary e nem o reconhecimento do movimento indígena cearense. Isso em decorrência, segundo consta, dele nunca ter participado do movimento indígena e nunca ter vivido na etnia. No que se refere a liderança tradicional, afirma-se que ela tem a legitimidade dada pela maioria dos índios das aldeias e conta com o apoio do movimento indígena cearense, em função da sua atuação

---

<sup>4</sup> Escola Indígena Chuí (localizada no Olho d’Água); Escola Indígena Ita-Ara (localizada na Monguba); e EMIEB – Escola Municipal Indígena de Educação Básica – Povos Pitaguary (localizada no Santo Antônio).

histórica na mobilização política pela causa dentro do estado (ibid., p. 18-19). Sobre a distribuição desse cacicado nas aldeias, pontua-se que

No Santo Antônio é onde localiza-se o maior foco de conflito, visto que é lá onde moram Claudia, Madalena e Manoel. Ou seja, duas caciques da ‘facção tradicional’ e o cacique da ‘facção oposicionista’. Enquanto que os dois outros caciques da ‘facção tradicional’, Mauricio e Kauã (João Paulo), habitam a aldeia do Olho D’Água. Já na Monguba, encontramos o pajé Barbosa – que, segundo ele, ‘além da espiritualidade, é responsável também pela política’ (ibid., p.19).

E o último aspecto, contemplado nessa visão panorâmica do campo empírico dessa pesquisa, é o histórico, envolvendo também a questão da territorialidade. Construindo sua memória social a partir de um território histórico, baseado em documentos administrativos (cartas de sesmarias de 1772 e um registro de terra de 1854), os Pitiguary elaboram todo seu discurso étnico. Segundo Sousa (2017, p. 72-73), eles iniciaram o processo de reconhecimento étnico em 1990, promoveram a articulação política pela garantia de seus direitos originários em 1991, obtiveram o reconhecimento<sup>5</sup> étnico pela câmara municipal de Maracanaú em 1993, e passaram pelo processo de identificação e delimitação total de suas terras, através dos estudos realizados pelo GT da FUNAI, em 1997 (sendo destinados 1.735,60 hectares aos povos dessa etnia)<sup>6</sup>.

A terra foi delimitada no ano 2000 e declarada em 14 de dezembro 2006 pela Portaria declaratória do então ministro da justiça, Marcos Tomaz Bastos. Contudo, ainda aguardam pela homologação 23 anos após o início do processo de regularização do seu território. Sobre essa questão, Gonçalves (2018, p 34) lembra que de acordo com artigo 67, “incluído nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, a Constituição Federal de 1988 estabeleceu que a União deveria concluir a regularização fundiária das terras indígenas no prazo máximo de cinco anos”. Será melhor explorada a problematização da questão fundiária Pitiguary no capítulo 6, ao abordar o tópico intitulado: uma memória social construída a partir de um território histórico.

Vale ressaltar que em 2018 os Pitiguary perderam cerca de oito hectares, correspondentes à Fazenda Pouso Alegre (antigo Sitio Latoeiros), retirados, através de ações judiciais, dos marcos físicos já demarcados anteriormente pela FUNAI. “Decisão judicial, esta,

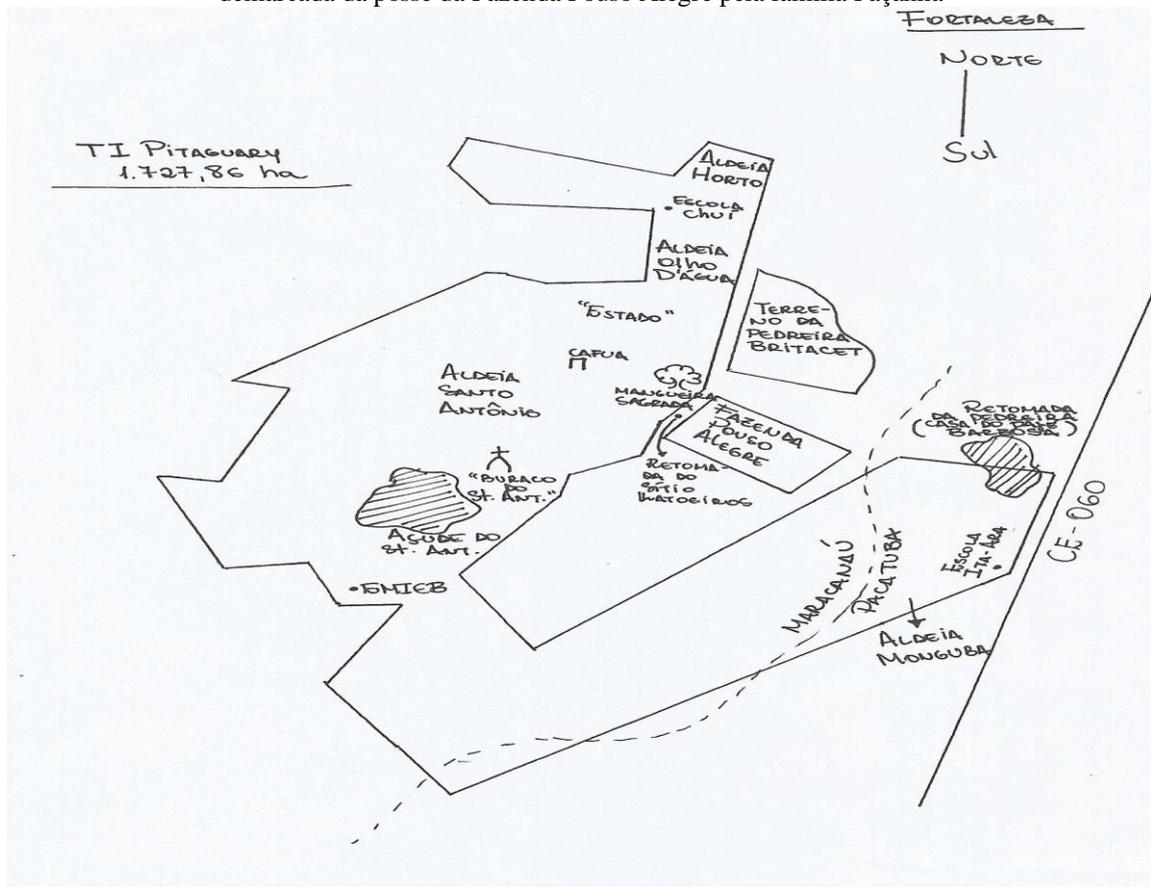
---

<sup>5</sup> Segundo a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito (2000) que coordenou, na década de 1990, o processo de identificação e delimitação da terra indígena Pitiguary, a Câmara Municipal de Maracanaú apenas declarou, através da promulgação de uma Lei Orgânica Municipal (10/04/1990), “absoluto respeito aos povos indígenas e remanescentes”, sendo que em 13/04/1993 foi apresentada, na mesma casa, uma Moção de apoio aos Pitiguary (Moção n. 002/93), afim de que solicitasse à FUNAI a identificação e delimitação de suas terras.

<sup>6</sup> O parecer técnico dessa demarcação, constituído pela Portaria 1.093/PRES, iniciado em 24 de outubro de 1997, teve como responsável a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito.

que alegou não haver ocupação tradicional indígena nessa área” (GONÇALVES, 2018, loc. cit.).

**Figura 2** - Croqui da Terra Indígena Pitaguary com os limites redefinidos em junho de 2018, excluindo a área demarcada da posse da Fazenda Pouso Alegre pela família Façanha



Fonte: Desenho de Cayo Robson (2018).

### 1.3 PROBLEMATIZANDO O OBJETO DA PESQUISA

A partir dessa compreensão acerca do campo empírico e do objeto/sujeito da pesquisa, procuraremos analisar na presente dissertação as representações sociais de não indígenas, residentes no município de Maracanaú, especificamente, no que se refere a identidade indígena e o direito à terra do povo Pitaguary. Para Jardim (1996, p. 15), as ideias e concepções de mundo dos atores sociais estão representadas nas suas falas, sendo que não são, necessariamente, conscientes, mas sim uma amálgama,

[...] das ideias das elites, das grandes massas e das filosofias correntes, contendo elementos de dominação e de resistência; cabe ao pesquisador revelar a contradição das representações sociais as quais podem ser estudadas pela Antropologia, História da Cultura, Sociologia e Psicologia Social.

Assim sendo, é intrigante se questionar: em que medida se pode compreender a luta do povo Pitaguary por reconhecimento e por acesso à terra, tomando como base uma análise interdisciplinar da etnicidade e territorialização dos povos indígenas nordestinos, aqui no Brasil, em seu processo de “invisibilização” e de “visibilidade” ao longo dos séculos? Como as pessoas não-indígenas do município de Maracanaú veem os povos Pitaguary, no tocante de sua identidade indígena e do seu direito à terra? Qual a visão que os Pitaguary têm de si mesmos e como eles percebem o olhar da sociedade ao seu redor, no que diz respeito à questão identitária e territorial?

Estes questionamentos fundamentam a construção da problemática dessa pesquisa. Entendendo que as respostas a tais questões se encontram nas imagens formatadas pelos atores sociais em foco, refletidas nas suas falas do dito e do não dito – sendo elas construídas a partir de uma conjunção de concepções dos índios, das elites, da grande massa e das filosofias correntes, açambarcando componentes de dominação e de resistência –, decidimos, então, pesquisar as representações sociais de Maracanaú acerca do povo Pitaguary. Procurando analisar tais imagens e falas, e tomando como base a perspectiva dos indígenas e das pessoas não-indígenas em seu entorno. No esteio desse raciocínio, aponta-se um dos conceitos de representação social como,

[...] conjunto organizado de opiniões, de atitudes, de crenças e de informações referentes a um objeto ou a uma situação determinado ao mesmo tempo pelo próprio sujeito (sua história, sua vivência), pelo sistema social e ideológico no qual ele está inserido e pela natureza dos vínculos que ele mantém com esse sistema social (DOISE, 2001, p. 156).

Partindo dessa compreensão, consideramos as opiniões e afirmações das pessoas não-indígenas e dos próprios Pitaguary sobre sua identidade indígena, e sobre seu direito ao território, relevantes na medida em que são contextualizadas e analisadas dentro do processo histórico-social maior no qual estão inseridos. Onde, os povos indígenas do Nordeste brasileiro foram, ao longo dos séculos, submetidos a um processo de expropriação e de negação da sua existência. O que nos levou a pressupor que isso, de alguma forma, implicava na imagem que os maracanauenses não-indígenas carregam dos Pitaguary, resultando em questionamentos do tipo: o que tem esse povo de índio?

#### 1.4 OS OBJETIVOS TRAÇADOS

Objetivamos com essa pesquisa examinar as representações sociais de pessoas não indígenas de Maracanaú, no tocante a questão da etnicidade e territorialidade indígena do povo Pitaguary, em uma perspectiva interdisciplinar (dialogando com a história, a antropologia, a

sociologia e a filosofia). Além de, analisar essas questões dentro de uma conjuntura histórica-social na qual estão inseridos os povos indígenas do Nordeste, contribuindo assim com estudos acerca da afirmação da identidade étnica indígena Pitaguary e, por conseguinte, sobre presença indígena na formação étnico-racial do Ceará, procurando desvelar o nível de preconceito social, relacionado a essa questão. Salienta-se que tais objetivos se complementam, não sendo distintos em si mesmo.

### 1.5 A ABORDAGEM TEÓRICA-METODOLÓGICA EMPREGADA

Para alcançar os objetivos propostos nessa pesquisa partimos de uma orientação teórica composta pela análise social processualista e histórica. A perspectiva histórica foi embasada na antropologia histórica (OLIVEIRA FILHO, 1999, a).

No que se refere a antropologia histórica, ela se apresenta de forma elucidativa na compreensão do processo de territorialização e seus desdobramentos sobre os povos indígenas do Nordeste. Se constituindo como teoria esclarecedora na análise da “situação histórica” na qual os povos indígenas são sujeitos plenos da história; “como forma de fugir de uma ‘pureza cultural’, da naturalização da situação colonial, dos mitos do contato intercultural e da amenização da violência e dominação sofrida por essas populações” (GONÇALVES, 2018, p. 68).

Chamo a atenção para o fato de a presente pesquisa procurar analisar narrativas de negação ou de afirmação da indianidade e da territorialidade de um determinado grupo étnico, situando essas falas individuais dentro de uma conjuntura histórica-social mais ampla, remetendo à situação indígena no Ceará, no Nordeste e no Brasil. Embora, procurando sempre escapar da armadilha de uma postura historicista que se contenta com a busca de fatos históricos comprobatório da origem étnica; esquivando-se também do “vício do presentismo” (STOCKING JR. apud OLIVEIRA, 1999) que insiste em tentar enxergar fenômenos étnicos de outras épocas com a lupa do presente, relacionando elementos culturais contemporâneos aos fatos e ideias do passado. Lembrando que a antropologia histórica “[...] elucidava processos temporais mais gerais que afetaram povos indígenas, mas não explica os modos atuais de diferenciação étnica – menos ainda manutenção de fronteiras étnicas [...]” (VALLE, p. 447 apud OLIVEIRA, 2011).

A perspectiva processualista (FELDMAM-BIANCO, 1987) se estabelece como fundamento conceitual que proporciona uma análise sobre os processos de mudança social, de conflitos, de contradições e de fluência, nos quais estão implicadas as sociedades indígenas do

Nordeste e os Pitaguary. A teoria processualista é imprescindível na correlação entre os dados antropológicos com materiais históricos que utilizamos.

O aporte teórico também conta com a contribuição de Barth (2011) e de Cardoso de Oliveira (1978; 2000) no que se refere a perspectiva dos conceitos antropológicos sobre fronteiras étnicas, fricção interétnica e identidade renunciada, destacando a etnicidade em dois aspectos. O primeiro, no sentido organizacional, realçando a interação entre os atores sociais e a utilização das suas identidades – indígenas e não-indígenas – como formas de categorizar a si mesmo e aos outros. O segundo aspecto, atrelado ao primeiro, é a mudança de ênfase, deslocando-a do aspecto das “culturas originárias”, “puras” ou “autênticas” para manutenção de fronteiras étnicas, também podendo ser traduzidas como fronteiras sociais – construídas de maneira dinâmica, situacional, interacional e histórica.

Nesse viés, pontua-se que “as características apontadas por Barth (2011), se mostram extremamente atuais e úteis para pensar o caso dos índios do Nordeste. Sujeitos que estão há mais de quatro séculos sob dominação e exploração via igreja, fazendeiros etc.” (GONÇALVES, 2018, p. 68). Habitando uma região que vivenciou intensos fluxos coloniais durante mais de trezentos anos, tendo sua população indígena experimentado um “[...] alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 200).

Ainda nessa direção, Weber (2009) faz uma afortunada observação a respeito da mobilização política suscitar a autodefinição étnica, consequentemente, despertar o sentimento de pertença e origem comum. Sendo que a “consciência tribal” (algo especificamente político) está condicionada, primordialmente, pelos destinos políticos dos grupos étnicos e não pela sua procedência.

No esteio dessa vertente sobre a abordagem teórico-metodológica da presente pesquisa, optamos pela representação social como procedimento para a concretização dos objetivos aqui estabelecidos. De acordo com Jodelet, (2018, p.429, 431),

[...] o modo de estudar as representações sociais, tal como foi elaborado na tradição da pesquisa em psicologia social, mostra-se em concordância com as perspectivas adotadas nas ciências sociais [...] na medida em que consideramos as condições nas quais as representações sociais podem ser reproduzidas, a saber: cultura, linguagem e sociedade.

Nesse diapasão, destacam-se as seguintes propriedades da representação social, que a comunidade científica considera adquiridas pelas ciências sociais:

- ❖ concernem ao conhecimento dito de senso comum, utilizado na experiência cotidiana;
- ❖ são programas de percepção, constructos com o *status* de teoria ingênua, servindo de guia de ação e de leitura da realidade;

- ❖ são sistemas de significações, permitindo interpretar o curso dos acontecimentos e das relações sociais;
- ❖ expressam a relação que os indivíduos e os grupos mantêm com seu ‘mundo de vida’ e os outros atores sociais;
- ❖ são forjados na interação e em contato com os discursos em circulação no espaço público; e
- ❖ estão inscritas na linguagem e nas práticas e funcionam como linguagem em razão de sua função simbólica e dos referentes que elas fornecem para codificar e categorizar o que povoa o universo de vida (ibid., 429-430).

Minayo (1992, p. 173 apud JARDIM, 1996, p 21), por sua vez, aponta as seguintes características das representações sociais:

- ❖ possuem núcleos positivos de transformação e de resistência na forma de conceber a realidade;
- ❖ são sistemas empíricos e observáveis, capazes de revelar a natureza contraditória da organização em que os atores sociais estão inseridos;
- ❖ são mais abrangentes em termos de sociedade como um todo e revelam a visão do mundo de determinada época das classes dominantes dentro da história de uma sociedade;
- ❖ não são necessariamente conscientes: são uma mistura das ideias de elites, grandes massas e das filosofias correntes, contendo elementos de dominação e resistências.

Tanto Jodelet (2018) quanto Minayo (1992) apontam as propriedades e as características da representação social, apresentadas acima, nas abordagens que vários teóricos das ciências sociais<sup>7</sup> fizeram acerca desse aporte teórico-metodológico.

Na concepção de Marx as representações sociais, ou representações coletivas, também denominadas de “consciência”, se consiste em uma ilusão que distorce e mitifica a realidade, embora atue como força material objetiva (JODELET, 2018, 426). Compreende que não obstante a produção da vida material determinar o pensamento e a consciência dos indivíduos, se faz necessário relativizar esse determinismo econômico, “[...] reconhecendo que a manifestação da consciência se faz através da linguagem” (MINAYO, 1992, p. 164 apud JARDIM, 1996, p. 20).

Durkheim, por sua vez, aborda o conceito de representação social, ou “produções mentais sociais”, como “[...] categorias de apreensão do tempo e do espaço, e até mesmo as formas correntes de pensamento e saber [...] As representações são as obras de uma comunidade que as compartilha, as reproduz e se expressa por meio delas” (JODELET, op. cit., 427).

As representações coletivas traduzem a maneira como o grupo pensa nas suas relações com os objetos que o afetam. Para compreender como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisamos considerar a natureza da sociedade e não a dos indivíduos. Os símbolos com que ela se pensa mudam de acordo com a sua natureza [...]. Se ela aceita ou condena certos modos de conduta, é porque entram em

---

<sup>7</sup> Pontuamos que existem divergências fundamentais entre eles. Por exemplo: Marx e Lukács usam o método histórico-dialético; Weber, por sua vez, trabalha com tipos ideais e se afasta das contradições reais e objetivas. Entretanto, destacamos aqui suas concepções sobre representação social. Abordagem teórico-metodológica que perpassa toda nossa pesquisa.

choque ou não com alguns dos seus sentimentos fundamentais, sentimentos estes que pertencem à sua constituição (DURKHEIM, 1973, p. 79 apud JARDIM, 1996, p. 17).

Já Weber “[...] elabora suas concepções do campo das representações sociais através de termos como ‘idéias’, ‘espírito’, ‘concepções’, ‘mentalidades’, usados muitas vezes como sinônimos e trabalha de forma particular a noção de ‘visão do mundo’” (MINAYO, 1992, 161 apud *ibid.*, p. 19 -20).

Para Lévy-Bruhl, a representação social perpassa pela noção de participação, “[...] cuja presença ou ausência caracteriza de maneira distinta sistemas culturais e sociais situados em tempos e espaços diversos” (JODELET, 2018, *loc. cit.*).

Shultz discorre sobre as representações sociais, lembrando-nos que elas são “construções mentais”, representações do “senso comum” e expressões da cotidianidade, acentuadamente, provida,

[...] de significados e portadora de estruturas de relevância para os grupos sociais que vivem, pensam e agem em determinado contexto social [...] de acordo com sua história de vida, seu estoque de conhecimentos formados pela tipificação deste mesmo senso comum (MINAYO, 1992, p. 164 apud JARDIM, 1996, *loc. cit.*).

Conforme Gramsci, a representação social consiste em “[...] uma combinação específica das ideias das classes dominantes e das concepções dos grupos subalternos, numa relação de dominação, subordinação e resistência entre os dois polos” (MINAYO, 1992, p. 169 apud *ibid.*, p. 21).

E por fim, Luckács, ao lidar com o tema da representação social, conceitua-o como uma “visão de mundo” que se configura a partir de um “[...] conjunto de aspirações, de sentimentos e de ideias que reúne os membros de um grupo (mais frequentemente de uma classe social) e as opõe a outros grupos” (*idem.*, 1996).

Portanto, diante desse “[...] *status* central na abordagem da vida social” (JODELET, 2018, p. 426), percebemos que as representações sociais,

[...] enquanto senso comum, idéias, imagens, concepções e visão do mundo que os atores sociais possuem sobre a realidade são um material importante para a pesquisa no interior das Ciências Sociais (MINAYO, *op. cit.*, p.173 apud JARDIM, 1996, *loc. cit.*).

Além disso, no desenvolvimento dessa sequência discursiva sobre a abordagem teórico-metodológica das representações sociais, destacam-se três modalidades da mesma na sua relação com um mundo social: “[...] a construção da realidade, a expressão da identidade social e, sob a forma institucionalizada, a manutenção da existência de grupos sociais” (CHARTIER, 1989; LEPETIT, 1995 apud JODELET, 2018, p. 429).

Prosseguindo nessa linha de raciocínio, observa-se o caráter interdisciplinar da representação social que, segundo Morim (1995 apud JODELET, 2018, p. 426), proporciona

uma visão holística do homem e do seu mundo de objetos inseridos em uma “realidade complexa”. Sublinha-se também que essa forma de explicação e procedimentos teóricos-metodológicos “[...] revela seu potencial de recursos para o diálogo e para a colaboração entre disciplinas” (ibid., p. 429).

Na *antropologia*, a noção de representação permite [...] identificar como os processos simbólicos contribuem para a instauração e a manutenção da organização das relações sociais, no seio de uma determinada sociedade [...] Na *sociologia*, vamos trabalhar as representações enquanto concepções que incidem sobre o curso da vida social e o campo da política [...] Na *história*, observamos a passagem da noção de mentalidade para aquela de representação. A partir dos anos de 1980, uma divisão se estabelece na história das mentalidades [campo da história que procura descrever os pensamentos e sentimentos, manifestos ou não, de determinado grupo social, os quais se traduzem em atitudes, em comportamentos, em necessidades e em sonhos. *Conf.* Michel Vovelle – 2004] que irá desenhar territórios distintos para o estudo das representações [...] outras correntes – ditas de micro-história – centram a história social, política e cultural sobre o universo das representações [...] (ibid., p. 428, itálicos nosso).

Ressalta-se ainda que o caráter interdisciplinar da representação social, como fundamento teórico-metodológico empregado, permite o uso concomitante de diversos métodos<sup>8</sup> de procedimentos afins. Atendendo aos interesses dessa pesquisa apontamos pelo menos dois: o histórico e o monográfico. No que se refere ao método histórico (MARX, 2013; BOAS, 2004; BRAUDEL, 1969), ele consiste em,

[...] investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual por meio de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época (MARCONI; LAKATOS, 2010, p. 91).

Nessa abordagem metodológica, Braudel (1969) traz para o campo investigativo histórico diversos objetos e métodos, aproximando essa área de outras áreas do conhecimento. Proporcionando o diálogo teórico e metodológico entre várias disciplinas: História, Linguística, Antropologia, Sociologia, Arqueologia, Economia, Ciências Políticas e etc. (FIGARO, 2015, p. 151).

Nesse viés se diz que “[...] As gerações de historiadores seguintes a Braudel vão denominar suas produções de história cultural (nova história, micro-história). É uma narrativa da história que privilegia o modo de pensar e de sentir dos indivíduos” (idem.).

Com Franz Boas (2004) o método histórico, se contrapondo a antropologia evolucionista dos seus dias, se apresentara como “[...] mais adequado para aprofundar e esgotar o estudo da cultura de um povo, buscando entendê-lo em suas particularidades para realizar uma construção histórica da vida daquele povo” (FIGARO, 2015, p. 150-151).

---

<sup>8</sup> Marconi e Lakatos (2010, p. 96) apresentam vários exemplos do uso concomitante de diversos métodos para analisar atores sociais diversificados em contextos urbanos e rurais variados.

A própria obra clássica de Marx, *O Capital*, conforme Gorender (2013, p. 46), tem uma característica interdisciplinar, pois aborda um assunto eminentemente da economia política de forma dialógica com outros campos de saberes (demografia, sociologia, historiografia, antropologia). Tendo como seu método procedimental o dialético, contemplando as contradições internas dos fenômenos (ibid., p. 50). Observa também Giannotti (ibid., p. 89) que, fazendo suas considerações sobre o método histórico utilizado na referida obra, Marx, ao adotar conceitos de historicidade, nota os diversos meios pelos quais “[...] o universal e o particular se relacionam”.

Estabelecendo a correlação do método histórico com a abordagem teórico-metodológica das representações sociais, percebe-se que, na perspectiva da História Cultural, as representações do mundo social precisam ser situadas nos diferentes momentos de suas respectivas realidades específicas. Voltando-se “[...] também para os estudos dos processos com os quais se constrói um sentido, dirigindo-se às **práticas** que, de forma plural e contraditória, dão significado ao mundo (JARDIM, 1996, p. 18-19, negrito do autor).

O segundo método procedimental, contido potencialmente no bojo da representação social, é o monográfico (LÊ PLAY, 1989). Sendo este um estudo de “[...] determinados indivíduos, profissões, condições, instituições, grupos ou comunidades, com a finalidade de obter generalizações” (MARCONI; LAKATOS, op., cit., p. 92).

Outra vez, podemos constatar a possibilidade de conjugação entre o método monográfico com as ferramentas teórico-metodológicas das representações sociais quando atentamos para suas propriedades: *sistema de conhecimentos, percepções, significações e linguagens que são utilizados na experiência cotidiana*; permitindo assim a *interpretação do curso dos acontecimentos e das relações sociais*; direcionando a ação e a leitura da realidade, sendo forjadas na interação com os discursos em trânsito no espaço público (JODELET, 2018, p. 429-430).

Frisamos ainda que os métodos supracitados se fundem na representação social, se fazendo importantes em virtude de termos analisados e interpretados, na presente pesquisa, os seguintes aspectos: falas de pessoas (indivíduos e grupos), textos (documentos históricos), locais (remetendo à espiritualidade, à memória e à ancestralidade) e comportamentos (humanos). Aspectos estes providos de significados, de concepções e de visões de mundo. Subprodutos de uma mistura na qual são amalgamadas as ideias das elites, das grandes massas e das filosofias correntes. Contendo elementos de dominação e de resistência. Constructos de uma “realidade” que se apresenta e se transmuta permanentemente entre seus atores sociais de forma dialética, dialógica e simbólica. Revelando um preconceito – reproduzido a partir de uma

“história oficial”, imersa em contradições – que procura deslegitimar a identidade étnica indígena e o direito à terra de um povo.

No que diz respeito a utilização de dados metodológicos e analíticos, optou-se nessa pesquisa pelo estudo de caso estendido (GLUCKMAN, 1987) e pela investigação histórico-documental de longa duração. Com relação ao primeiro método analítico, ele consiste em uma postura metodológica analítica que se propõe a compreender, através de estudos de casos, as interconexões entre grupos sociais e indivíduos para penetrar mais profundamente no processo real no qual as pessoas convivem, partindo do conceito de campo social (idem., 1975). Procurando dessa forma obter a coleta de “[...] informações e percepções detalhadas, incorporando-as na análise de modo com que o conflito se torne algo constituinte do processo social” (GONÇALVES, 2018, 67). É oportuno mais uma vez pontuar que partindo dessa perspectiva sociológica do conceito de campo social com seus inerentes conflitos, na pesquisa em questão, foram analisadas narrativas conflitantes sobre a afirmação identitária indígena, sobre o não reconhecimento de tal etnicidade, sobre o direito à terra de determinado grupo social, e sobre a negação desse território.

No que concerne à segunda forma de investigação proposta, ela se configura na averiguação de alguns documentos históricos, fundamentais para a compreensão dos processos de territorialização Pitaguary, tomando como base suas narrativas sobre a posse da terra pelos seus ancestrais e sobre o primeiro cacique ainda nos séculos XXIII e XIX. Concernente ainda ao estudo de caso, observa-se que ele, como método analítico de pesquisa,

[...] é usado em muitas situações, para contribuir ao nosso conhecimento dos fenômenos individuais, grupais, organizacionais, sociais, políticos e relacionados [...] surge do desejo de entender os fenômenos sociais complexos [...] permite que os investigadores retenham as características holísticas e significativas dos eventos da vida real [...] investiga um fenômeno contemporâneo em profundidade e em seu contexto de vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não são claramente evidentes (YIN, 2010, p. 24, 39).

Em consequência do que está posto acima, podemos asseverar a eficácia do estudo de caso para a compreensão do fenômeno social na sua integralidade, permitindo assim escapar do individualismo metodológico subjetivista. Nesse viés, a antropóloga Claudia Fonseca (1999, p. 59) observa que a filosofia do “cada caso é um caso” não se equivale ao método etnográfico (que também lida com casos individuais) pela simples razão deste último apontar para sistemas que vão além do caso específico estudado:

É só ao contemplar esse movimento interpretativo, indo do particular ao geral, que o pesquisador cria um relato etnográfico.... Ao cruzar dados, comparar diferentes tipos de discursos, confrontar falas de diferentes sujeitos sobre a mesma realidade, constrói-se a tessitura da vida social em que todo o valor, emoção ou atitude está inscrita (ibid., 61, 64).

Portanto, para operacionalizar nossa abordagem metodológica foram utilizadas as seguintes técnicas de recolhimento de dados: realização de entrevistas semiestruturadas, observação participante e análise de documentos históricos de longa duração (como os do Arquivo Público do Estado do Ceará - APEC e os da Hemeroteca Digital Brasileira). Lembrando que é recomendável no estudo de caso, conforme Yin (apud VASCONCELOS, 2016, p. 164), cruzar as fontes orais com fontes documentais, registros de arquivos, artefatos ou qualquer outro tipo de fonte. Nessa linha, Yin, Merriam e Stake sustentam que “[...] cabe aos pesquisadores do estudo de caso desenhar seus dados, partindo de várias fontes para capturar o caso na sua complexidade e totalidade” (ibid., p. 163).

Yin (2010, p.137) salienta que os melhores estudos de caso se constituem não em dados quantitativos ou qualitativos isolados, mas na convergência de informações de diferentes fontes:

O uso de múltiplas fontes de evidência nos estudos de caso permite que o investigador aborde uma variação maior de aspectos históricos e comportamentais. A vantagem mais importante apresentada pelo uso de fontes múltiplas de evidência, no entanto, é o desenvolvimento de linhas convergentes de investigação, um processo de triangulação [...] das fontes de dados [...], mas que visem corroborar o mesmo fato ou fenômeno (ibid., p. 143).

Macedo (2009, p. 102), por sua vez, observa que a triangulação de dados não se restringe apenas há três ângulos, mas implica uma abordagem a partir de vários ângulos, dilatando os horizontes contextuais nos quais emerge o fenômeno estudado, tornando assim rica sua compreensão. Nesse viés arremata,

[...] o procedimento de triangulação é mais do que um dispositivo de pesquisa, é atualizar na pesquisa, a própria condição humana e sua emergente complexidade. [...]. Evitam, com isso, as atribuições personalísticas, as pasteurizações identitárias e as conclusões integrativas, que sempre escorregam para o lado da unicidade, não raro para o lado da oficialidade e do hegemônico. [...]. Os próprios procedimentos de investigação inerentes aos dispositivos metodológicos em pesquisa qualitativa, demandam uma competência pluralistas, por isso ser a técnica da triangulação de ampla importância. Enfim, a triangulação é um dispositivo que dá um valor de consistência às conclusões da pesquisa, pela pluralidade de referências e perspectivas representativas de uma dada realidade com as quais trabalha; é um dispositivo totalmente orientado para a emergência da heterogeneidade. [...] para que se evite a máxima das pesquisas objetivistas de que tudo deverá ser estudado de forma separada em nome do rigor. Esse entendimento vem ao encontro do *habitus* histórico a nós ensinado e por nós apreendido de que devemos compreender o mundo separando coisas inseparáveis. [...] rigor é alcançado por uma ciência complexa, eminentemente conectiva e relacional (ibid., p. 102-103).

Ainda nessa ancoragem das técnicas metodológicas, Merriam (1998, p. 22 apud VASCONCELOS, 2016, p. 156), em sua perspectiva epistemológica norteadora do estudo de caso, chama-nos atenção para as múltiplas interpretações da realidade, encontradas na pesquisa qualitativa, construídas por indivíduos que interagem com os seus mundos sociais:

O pesquisador traz uma construção da realidade à situação de pesquisa, interagindo com construções ou interpretações de outras pessoas a respeito do fenômeno estudado. O produto final deste tipo de estudo é mais uma interpretação pelo pesquisador de outros pontos de vista já filtrados através de seu próprio ponto de vista.

Direcionado pela epistemologia exposta acima, salientamos que a metodologia analítica aplicada no estudo de caso em questão não tem a pretensão de buscar uma verdade absoluta, mas apenas apresentar as várias interpretações (dos indígenas, dos não-indígenas, dos teóricos e do próprio pesquisador) que envolvem a questão da identidade indígena afirmada e da territorialidade Pitaguary.

## 1.6 O PERCURSO METODOLÓGICO SEGUIDO

Delineamos nossa trilha metodológica em quatro etapas. A primeira etapa se constitui em um trabalho de campo, onde dados foram coletados através de entrevistas semiestruturadas. Salienta-se que elas devem ser guiadas por um roteiro, porém na forma de conversas fluídas e não engessadas (H. J. RUBIN & RUBIN, 1995 apud YIN, 2010, p. 133).

Entre julho de 2019 a maio de 2020 foi dado início ao nosso trabalho de coleta de dados através das entrevistas, intencionando ouvir e analisar as falas que afirmam e, também, aquelas que negam a identidade indígena e o direito à terra dos Pitaguary. Optamos em começar pelos indígenas. Buscamos, então, a autorização da sua liderança. O contato com tais lideranças se efetivou por meio do professor Murilo<sup>9</sup>, que forneceu os números telefônicos das mesmas.

Conversamos, inicialmente, com um dos caciques Pitaguary. Marcamos, então, um encontro em uma das três escolas indígenas. Explicamos os objetivos da pesquisa e pedimos sua anuência para desenvolvermos a mesma. Fomos prontamente atendidos, mas com a seguinte ressalva: não aceitariam a participação na pesquisa da liderança oposicionista, denominado de Manoelzinho<sup>10</sup>, que, segundo consta, não tem o reconhecimento da maioria dos Pitaguary e nem a legitimidade do movimento indígena cearense (conforme explicamos quando abordamos a sua organização política). A justificativa do referido cacique foi razoável. Porque se entrevistássemos Manuel (que se autoproclamou cacique) para os fins da pesquisa, juntamente com as demais lideranças reconhecidas e consideradas como “tradicionais” pelo referido grupo étnico, estaríamos, de alguma forma, legitimando uma pretensa liderança que não é aceita pelos

---

<sup>9</sup> Professor de História. Atualmente é formador da área de ciências humanas que integra a rede municipal de Ensino Fundamental de Maracanaú. Autor e coordenador do projeto Afro-Arte que tem como objetivo principal trabalhar os conteúdos de História da África da cultura afro-indígena-brasileira no currículo escolar através da pesquisa e das mais variadas formas de expressões artísticas.

<sup>10</sup> Fomos informados nessa ocasião que o Manoelzinho, além de ser aliado de políticos e empresários anti-indígenas, é também envolvido com atos violentos contra lideranças mulheres do povo Pitaguary.

Pitaguary na sua maioria. Considerando que uma dissertação de mestrado é em si um registro documental, esse argumento foi bastante convincente para nossos objetivos. O que me levou ao compromisso firmado nesse momento de não incluir Manoelzinho na lista de entrevistados, algo que não significou nenhum prejuízo para a pesquisa, pois a mesma não tem como finalidade examinar a liderança Pitaguary em seus conflitos políticos internos e nem muito menos analisar o “faccionismo” (GONÇALVES, 2018) entre o seu cacicado. Firmado, então, esse acordo obtivemos o total aval para desenvolver esse trabalho de campo.

Demos o primeiro passo nesse sentido procurando entrevistar algumas lideranças. Fizemos a opção de ouvir determinados (as) líderes (do Olho d’ Água, do Santo Antônio e da Monguba) não se limitando apenas aos caciques ou pajé, mas selecionando aquelas que também exercem certa proeminência – em termos de articulação cultural e mobilização política dentro da etnia. A opção pelas entrevistas com as lideranças deu-se em virtude da crença que estas desempenham uma função dentro do grupo mais direcionada para a elaboração de um discurso sobre identidade e sobre territorialidade. Identificamos que três delas são do sexo masculino e uma do sexo feminino, apresentando idade entre 34 e 70 anos, sendo que algumas possuem nível superior e outras sem o ensino básico concluído ou mesmo sem escolaridade. Percorremos também lugares sagrados do território indígena em companhia dos Pitaguary (detalharemos isso melhor quando descrevermos a quarta etapa da nossa senda metodológica).

O outro passo nessa direção, de entrevistar pessoas para obtenção de dados, foi ouvir os interlocutores não-indígenas, dentro de uma área delimitada que corresponde a bairros próximos e um pouco distantes das aldeias Pitaguary. Para esse fim, recorreremos tanto aos contatos pessoais que temos em Maracanaú quanto aos contatos mediados por terceiros. Nesse sentido é oportuno frisar que as relações sociais permeiam os *locus* da pesquisa, fazendo-se necessário a apropriação “[...] das mediações que constituem a totalidade social em que se insere o objeto de estudo” (ARAÚJO, 2007, p 102).

Detalhando ainda mais esse processo de contato mediado com os moradores não-indígenas, viabilizamos o acesso a algumas pessoas que moram no bairro Vila das Flores em Maracanaú / Pacatuba (bairro vizinho a uma das comunidades Pitaguary – a do Olho d’ Água) por intermédio de um amigo pessoal que é pastor evangélico de uma igreja na referida localidade. Através das mesmas, tivemos acesso a outros integrantes do seu círculo de amizades e que foram, por sua vez, também entrevistados – moradores do bairro Centro, distante, aproximadamente, uns 4 km das terras indígenas. As escolhas dessas localidades se deram exclusivamente em decorrência de oportunidades que se apresentaram pelas mediações.

Também selecionamos nossos contatos com interlocutores não-índios pela via da própria liderança Pitaguary que entrevistamos inicialmente, tornando-a, de alguma forma, partícipe dessa seleção para a coleta de dados. Nessa intermediação foi feita a ponte, por meio de um dos caciques do referido grupo indígena, com o professor Alencar<sup>11</sup> - um dos colaboradores do processo de etnogênese do povo Pitaguary – que, por sua vez, mediou o contato com residentes não-indígenas do bairro do Horto (onde está estabelecida uma outra aldeia). A respeito dessa estratégia de contatos no estudo de caso é importante frisar que “o entrevistado também pode sugerir outras pessoas para serem entrevistadas, assim como outras fontes de evidências” (YIN, 2010, p. 133).

Ressalta-se, nessa rede de contatos estabelecida direta/indiretamente para entrevistar os maracanaunes não-indígenas, nosso encontro furtivo com uma professora – da EEM Carneiro De Mendonça, localizada em rua Prof. José Henrique Da Silva, 4891, Horto Florestal, Maracanaú-CE – que acabou fazendo parte do rol dos nossos entrevistados. Isso se deu em decorrência de uma conversa casual, na sala dos professores dessa mesma escola, enquanto esperava o professor Alencar (nosso indicado pelo supracitado cacique Pitaguary) para uma mediação com determinada pessoa que seria entrevistada. Nessa conversa com a citada professora fomos informados acerca da grande quantidade de alunos indígenas pitaguary daquela instituição de ensino, e que estes sofrem o preconceito étnico por parte dos outros alunos não-indígenas. Marcamos, então, para conversar mais sobre o assunto, tornando-se uma importante entrevista acerca da imagem que os moradores não-indígenas de Maracanaú têm dos índios.

Sobre o perfil dos cinco entrevistados não-indígenas, podemos sublinhar as seguintes características. O primeiro interlocutor tem 64 anos, do gênero masculino, católico praticante, comerciante, morador do centro de Maracanaú e possui o Ensino Básico não concluído. O segundo interlocutor tem 85 anos, de gênero feminino, católica praticante, professora aposentada, moradora do Horto Florestal (bairro de Maracanaú e onde está situada uma das aldeias Pitaguary), possuindo o ensino superior concluído. O terceiro interlocutor tem 33 anos, do gênero feminino, sem religião, professora ativa, residente em Fortaleza, trabalha em Maracanaú (na Escola de Ensino Médio - EEM Carneiro De Mendonça, localizada em rua

---

<sup>11</sup> Professor de Filosofia – lotado pela SEDUC (Secretaria da Educação do Estado do Ceará), via CREDE (Centro Regional de Desenvolvimento da Educação) 1, atualmente exercendo a função de professor de multimeios na EEM Carneiro De Mendonça, localizada em rua Prof. José Henrique Da Silva, 4891, Horto Florestal, Maracanaú-CE – , amigo do finado cacique Daniel, foi um seminarista, atuando como colaborador da pastoral indígenista vinculada a Arquidiocese de Fortaleza (tendo à frente na época o Arcebispo D. Aloísio Lorscheider), que esteve envolvido no processo de emergência étnica do Pitaguary na década de 1990.

Prof. José Henrique Da Silva, 4891, Horto Florestal), possuindo o ensino superior completo. O quarto interlocutor tem 42 anos, do gênero masculino, evangélico, vendedor, residente no bairro Vila das Flores (bairro de Maracanaú/Pacatuba), possui o Ensino Básico concluído. O quinto interlocutor tem 50 anos, do gênero masculino, católico nominal, motorista, residente no Horto Florestal (bairro de Maracanaú), possui o Ensino Básico completo.

Ainda no tocante a técnica de recolhimento de dados através das entrevistas, foi preferível ocultar os nomes dos interlocutores por duas razões: evitar possíveis constrangimentos de pessoas que muitas vezes moram/trabalham nas mesmas comunidades (bairros) ou próximos a elas, e preservar o sigilo dos entrevistados em um contexto de conflitos locais marcados, principalmente nos últimos anos, pela violência contra/entre os Pitaguary. Com esse fim utilizamos as seguintes nomenclaturas para os quatro sujeitos de interlocuções indígenas: Entrevista Pitaguary 1; Entrevista Pitaguary 2; Entrevista Pitaguary 3; Entrevista Pitaguary 4. No que diz respeito aos cinco interlocutores não-indígenas atribuímos a eles as seguintes denominações: Entrevista maracanauense 1; Entrevista maracanauense 2; Entrevista maracanauense 3; Entrevista maracanauense 4; e Entrevista maracanauense 5. Ressaltando que as numerações dos interlocutores (indígenas/não-indígenas) foram estabelecidas em razão da ordem sequencial das entrevistas, as quais transcrevemos na íntegra suas falas.

É importante lembrar que entrevistar pessoas tem como finalidade a aquisição de informações e a compreensão de perspectivas e experiências dos entrevistados, se constituindo como principal interesse do pesquisador “[...] conhecer o significado que o entrevistado dá aos fenômenos e eventos de sua vida cotidiana, utilizando seus próprios termos. A entrevista permite o tratamento de assunto de caráter pessoal” (MARCONI E LAKATOS, 2010, p. 278).

A segunda etapa, nesse caminho metodológico traçado para a pesquisa (prevista entre os meses de novembro/dezembro de 2019 e fevereiro/março de 2020) seria a aplicação de um questionário – com as turmas, da professora mencionada linhas atrás, de 1 a 3 anos da EEM Carneiro de Mendonça, localizada em rua Prof. José Henrique Da Silva, 4891, Horto Florestal, Maracanaú-CE – que não chegou sequer ser aplicado e nem elaborado em decorrência da pandemia do novo Coronavírus em 2020.

Lamentavelmente, outras questões, interessantíssimas – relacionadas aos seus alunos indígenas e não-indígenas –, que surgiram na conversa com a citada docente, não puderam ser aprofundadas e exploradas adequadamente. Planejamos de todas as formas investigar mais amiúde estas questões, via questionário, desde o momento que elas surgiram (novembro de 2019), mas as dinâmicas da vida escolar (feira de ciências, semana da consciência negra, preparação para o ENEM, provas bimestrais, recuperação final, recesso escolar)

impediram a execução desse método (aplicação do questionário). Quando estava organizado para acontecer nesse ano – após as semanas de ajuste de horários, algo habitual na rotina escolar no início de cada ano letivo – a suspensão das aulas foi decretada por tempo indeterminado, em decorrência da covid-19 e, por conseguinte, o estabelecimento do isolamento social no estado do Ceará. Logo, o questionário foi apenas cogitado, mas não utilizado nessa pesquisa.

Seguindo ainda nessa trilha metodológica, analisamos em uma terceira etapa, executada nos meses de janeiro/fevereiro de 2020, alguns documentos históricos administrativos de longa duração, a saber, cartas de sesmarias (1722) e o registro de terras (1854) que são utilizados como importantes subsídios na construção da própria etnicidade Pitaguary – em suas dinâmicas sociais do seu processo de etnogênese. Na busca para viabilizar essa forma de coleta de dados, consultamos os citados documentos no Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), localizado na rua Senador Alencar, n. 354, Centro de Fortaleza. Foram pesquisadas as Datas de Sesmarias digitalizadas em 2 CD-ROOM. No que se refere ao registro de terra, este foi consultado no mesmo local das Sesmarias, no Livro de registros de imóveis da cidade de Maranguape<sup>12</sup>.

Ainda no tocante aos documentos históricos de longa duração, salientamos a importância da compilação, em linguagem cursiva, do repertório de documentos – Autos de querela e denúncia, Leis provinciais, Registros de terra, Datas de Sesmarias, correspondência do Governo Provincial, Registros de nomeações e provisões, correspondência do Ministério do Império etc. – para a história indígena do Nordeste, por conseguinte, do Ceará, organizado por Sylvia Porto Alegre em 1994. Uma obra rara de se encontrar e que, felizmente, foi cedida generosamente pela professora da UNILAB, Joceny de Deus Pinheiro, pesquisadora dos povos Pitaguary.

Nessa mesma linha investigativa utilizada na presente pesquisa, acessando documentos históricos de longa duração, recorreremos a Hemeroteca Digital Brasileira para consultar alguns jornais do século XIX – O Cearense. Visando obter informações sobre a mineração na Serra de Pacatuba, onde atualmente se encontra uma pedreira que luta na justiça para ser reativada, localizada no perímetro das terras dos Pitaguary, causadora, conforme o

---

<sup>12</sup> Cabe aqui ressaltar, o descaso dos nossos poderes públicos cearenses para com a história local, pois encontramos os documentos em precárias condições de conservação (como se constatará nos anexos desta dissertação) e, até mesmo, de não mais existência. As cartas de Sesmarias são exemplos disso. Os últimos volumes digitalizados foram adquiridos com o funcionário responsável pelo o acervo. Não estando mais disponíveis outras cópias de CD-ROOM desses documentos de doação de terra. E também, segundo o mesmo funcionário responsável, não existindo mais os originais.

depoimento dos próprios indígenas, de muitos transtornos ambientais, sociais e culturais (trataremos mais amiúde dessa questão no capítulo 5).

Na quarta etapa do percurso metodológico trilhado nessa pesquisa, desenvolvida no mês de fevereiro e início de março de 2020, resolvemos também descrever, em uma perspectiva etnográfica, alguns locais na Serra da Monguba (citada em documentos históricos aqui examinados), situada em Pacatuba, que foram apontados pelo pajé Barbosa (do povo Pitaguary) como lugares de memória ancestral e de espiritualidade. Durante as muitas conversas tidas, sob a sombra da mangueira no terreiro de sua residência, ele se referiu as “marcas da serra” como espaços onde viveram os ancestrais índios dos Pitaguary. Fizemos, então, uma trilha na serra, ciceroneado pelo Alex (filho do pajé Barbosa, seu provável sucessor), e acompanhado também pelo Emanuel (colega de trabalho e gestor da escola onde ensino), rumo a essas localidades (ruínas de taperas, alicerces sedimentados de casa de farinha, grutas com as marcas de fogueiras nas quais alguns índios habitaram no passado), cuja a importância é bastante destacada no discurso da territorialidade desse grupo étnico. Ao longo do percurso dessa trilha ouvimos relatos sobre os locais sagrados, sobre as pessoas que neles viveram e sobre os significados a eles atribuídos (compartilharemos mais esses relatos no capítulo 5 dessa pesquisa). Além das imagens fotografadas, também utilizamos um caderno de campo para registrar o que víamos e ouvíamos durante o trajeto.

No que se refere a essa técnica de observação participante empregada, é pertinente destacar que a interação entre pesquisador/pesquisado é imprescindível na obtenção de informações e nas respostas as indagações, fazendo com que, com o passar do tempo, o informante se torne colaborador da pesquisa, esclarecendo,

[...] algumas das incertezas que permanecerão ao longo da investigação. Pode mesmo chegar a influir nas interpretações do pesquisador, desempenhando, além de mediador, a função de ‘assistente informal’ (VALLADARES, 2007, p. 154).

Nessa mesma vertente, pontua-se que,

É através da experiência vivida em campo que o etnógrafo autentica seus conceitos e métodos de trabalho. Costuma-se dizer que o atestado de qualificação das pesquisas do tipo etnográfico se revela a partir da expressão ‘eu estive lá’. Desde Malinowski e Boas, a consolidação da experiência vivida em campo se dá a partir da construção dos vínculos entre investigador, investigados e contextos das investigações (PIMENTEL, 2009, 132-133).

Os diversificados dados coletados e analisados nessa senda metodológica – entrevistas semiestruturadas, análise documental histórica de longa duração e observação participante – justificam-se na medida em que utilizamos um estudo de caso na nossa pesquisa. Procurando desvelar, através das representações sociais, concepções sistêmicas em Maracanaú, no que tange a identidade étnica indígena e o direito à terra dos Pitaguary.

Ressalta-se ainda que o estudo bibliográfico sobre as categorias chaves – indígenas do Ceará, povo Pitaguary, representação social de Maracanaú, etnicidade e territorialidade – que permeiam essa pesquisa ocorreu em todo o seu processo de elaboração, considerando a necessidade da análise histórica-social na qual elas devem ser situadas para sua melhor compreensão.

## 1.7 O CORPUS DA PESQUISA EM UMA SINOPSE

Assim posto, visando o melhor desenvolvimento da escrita desta pesquisa e para podermos alcançar os objetivos traçados, organizamos a presente dissertação em duas partes. Na primeira parte abordamos a questão da identidade étnica indígena e a questão da sua territorialidade dentro de uma perspectiva histórica-social que envolve os índios do Ceará, durante os séculos XVII e XVIII. No bojo dessa proposta analisamos, na seção 2, a violência e a expropriação – características intrínsecas do processo colonizador – dos territórios indígenas que se tornaram, no decorrer destes séculos, a província do Siará-Grande. Procurando também elucidar os desdobramentos sociais e econômicos (desestruturação das suas organizações sociais, pauperização e subalternização do trabalho) para estas populações. Demonstrando assim como esses efeitos nocivos impactaram os índios que habitavam a região onde hoje vivem os Pitaguary. E ainda chamando a atenção para a lógica da colonialidade do poder com seus nefastos efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos nos espaços de dominação, transcendendo o período colonial, que nos atinge até hoje em dia.

Nessa mesma seção, destacamos as várias formas de resistência dos povos indígenas a todo esse processo de genocídio, de etnocídio, de esbulho e de precarização. Ora se opondo ao colonizador através da resistência armada. Ora se aliando ao colonizador contra outros povos indígenas resistentes, garantindo assim a sobrevivência. Ora se apropriando da legislação metropolitana para adquirir um pedaço de terra dos aldeamentos desativados. Ora se valendo da sua condição de pobreza e apelando para as autoridades competentes, objetivando poder cultivar terras não aproveitadas.

Na seção 3, nesse mesmo diapasão elucidativo dos processos sócio-históricos da etnicidade e da territorialidade indígena no Ceará, explicitamos o assunto do suposto “sumiço” ou “assimilação” dos índios que habitavam o território cearense na segunda metade do século XIX. No próprio título irônico do tópico – “cadê os índios que estavam aqui?” – deixamos claro nossa pretensão de desconstruir tal falácia, propondo uma compreensão crítica desse “suposto desaparecimento”. Para tanto, discorreremos sobre a proposta de embranquecimento social,

desenvolvida nesse período, como estratégia utilizada, correspondendo assim aos interesses políticos, econômicos e ideológicos de consolidar o projeto etnocida do esbulho das terras indígenas, atuando de forma decisiva no processo de “desaparecimento” desses povos. Detalhamos, no primeiro sub-tópico, como os mecanismos jurídicos, políticos e econômicos foram acionados para esbulhar as terras indígenas. Pondo-se em funcionamento através da legislação (a Lei das Terras), do discurso político (decretos e relatórios provinciais que afirmavam a assimilação dos índios na massa da população branca), e do poder aquisitivo de posseiros e fazendeiros locais (comprando e incorporando a maior parte dos territórios indígenas de antigos aldeamentos às suas terras estabelecidas no entorno, ou dentro, das vilas, das comarcas e dos municípios).

Continuamos, no segundo sub-tópico, a desenvolver esse contexto histórico do suposto “desaparecimento” dos povos indígenas no Ceará, pontuando o fator ideológico (via IHGAC, via literatura romântica indianistas e via arte nativista) que legitimou a figura do “caboclo”: remanescente do índio idealizado do passado; preservando ainda algumas de suas virtudes (bravura, valentia, coragem, fidelidade); mantendo ainda qualidades voltadas para organização do trabalho da caça, da pesca e da agricultura; e conservado algumas manifestações folclóricas. Entretanto, conforme a concepção ideológica do século XIX, deixando de ser considerado “índio puro”, “autêntico” e de baixa “contrastividade” quando comparado, dentro desse estereótipo, com alguns índios da região Norte do Brasil.

Ainda nessa vertente discursiva da seção 3, estabelecemos como contraponto da tese do “desaparecimento” dos índios no Ceará, durante a segunda metade do século XIX, os relatórios de expedições científicas – que acabaram se deparando com os índios Xocós (aldeamento de Cachorra Morta) da região do Cariri – e o censo demográfico desse período – que apontava para um percentual significativo de índios (categorizados na época como caboclos) na demografia da então província cearense. Evidenciando dessa forma a continuidade da existência de povos indígenas em solo alencarino. Ressaltamos também as estratégias dos índios para escapar aos estigmas e aos preconceitos deslegitimadores, se valendo da imagem do caboclo ou se sujeitando a condição de trabalhadores subalternizados em suas próprias terras para garantir sua sobrevivência e continuidade (no sentido político e não cronológico).

Na segunda parte dessa dissertação, nosso foco se concentrou, especificamente, nos Pitaguary. Partindo do pano de fundo das articulações e mobilizações políticas dos povos indígenas cearenses, através dos processos de etnogênese que ocorreram na segunda metade do século XX, como forma de permanência e de resistência aos processos históricos caracterizados pelo extermínio, pela expropriação, pela escravização, pela subalternização, pelo etnocídio e

pela negação da sua etnicidade que foram abordados na primeira parte. Nessa linha, discorreremos, no primeiro sub-tópico da seção 4, sobre as etnogêneses das etnias indígenas do Nordeste, mostrando que este fenômeno social, ocorrido entre as décadas de 1970/1980, fez parte de um contexto não apenas regional, mas continental. Na tessitura desse viés discursivo, dissertamos, no segundo sub-tópico, acerca da “re-etnização” ou “emergência” étnica de vários grupos étnicos indígenas no Ceará em meio suas descontinuidades históricas, colocando em relevo os Pitaguary.

Na seção 5, examinamos a questão do não reconhecimento da identidade étnica indígena e a negação do direito à terra dos Pitaguary, tomado como premissa as falas de algumas pessoas não-indígenas de Maracanaú. Analisamos estas falas, no primeiro sub-tópico, em contraste com o discurso do referido grupo étnico sobre a construção de sua etnicidade, fundamentada na ressignificação de um território histórico no qual determinados espaços ganham uma dimensão política, cultural e simbólica – lugares de onde se tira o sustento, mas também lugares de memória, de ancestralidade e de espiritualidade.

E por fim, no segundo sub-tópico desse mesmo capítulo, propusemos uma análise comparativa entre os estereótipos acerca do índio, detectados nas falas das pessoas não-indígenas que negam a identidade Pitaguary, os conceitos antropológicos sobre etnicidade e as próprias concepções do referido povo indígena a respeito da sua identidade étnica. Pretendendo assim colocar em relevo um dos eixos em torno do qual gravita o *status* epistemológico das representações sociais no seu valor de verdade e que “[...] incita um confronto com a ciência; as relações entre pensamento natural e o conhecimento científico [...]” (JODELET, 2018, p. 433).

Encerramos a dissertação com as considerações finais, destacando os aspectos de relevâncias apontados pela pesquisa. Diante do exposto, convidamos você para adentrar na presente pesquisa, desejando uma boa leitura.

## PARTE I

### ELUCIDANDO PROCESSOS HISTÓRICOS SOBRE IDENTIDADE E DIREITO À TERRA DOS POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ

“Nós somos indígenas, mas não somos acreditados, reconhecidos [...] se não somos reconhecidos, nossa terra não consegue também ser livre, demarcada”<sup>13</sup>

A questão do reconhecimento tem se constituído um dos grandes entraves para a consolidação da demarcação das terras indígenas no Ceará. Os grupos étnicos cearenses vêm enfrentando nas quatro últimas décadas o problema da legitimidade legal sobre sua indianidade, colocada em xeque pela sociedade a sua volta. Fruto de uma visão estereotipada do índio como um ser exótico, uma “curiosidade folclórica”, uma “sobrevivência romântica e extemporânea do passado” (PORTO ALEGRE, 1996:15 apud PINHEIRO, 2002, p. 245).

Nota-se esse não reconhecimento da identidade indígena dos grupos étnicos alencarinóis tanto nas esferas política-jurídica-administrativa quanto no senso comum. No que se refere ao poder político-jurídico local e as elites dominantes, a recusa ao reconhecimento da identidade acaba sendo uma estratégia, utilizada pelos atuais ocupantes e posseiros de terras indígenas no Ceará, para dificultar e travar o andamento de processos de demarcação. Exemplificando:

Os Tremembé enfrentaram na justiça vários processos a respeito de uma ação movida pela empresa Ducoco Agrícola S.A., instalada na área, suspendendo a demarcação da terra indígena e alegando que ali não existe a presença de índios, mas somente pessoas que hoje se prestam a ‘fantasiar-se de índios’ (PORTO ALEGRE, 2002, p. 35).

Seguindo ainda nessa linha de situações ilustrativas, concernentes a negação da indianidade dos povos indígenas do Ceará por parte dos poderes políticos-jurídico-administrativos, mencionamos o caso de uma fazenda com 375 hectares – dentro das terras Pitaguary, situada na localidade de Santo Antônio, em Maracanaú - CE, atualmente propriedade

---

<sup>13</sup> Trecho da carta de reivindicações encaminhada a FUNAI e a outras instituições, por ocasião do encontro de representantes dos povos indígenas do Ceará, realizado entre 5 a 9 de julho de 1999 em Fortaleza (PORTO ALEGRE, 2002, p. 34).

da família Façanha – que está em processo de litígio entre a citada família e os referidos índios. A apelação do advogado da família Façanha, nesse caso dos Pitaguary, é bem emblemática nesse sentido:

A verdade é que, considerando os ancestrais comuns, brancos e índios, os residentes de Santo Antônio do Pitaguary em Maracanaú/CE, não são ‘índios’, muito menos ‘índios puros’. Admite-se-lhes descendência remota, assim como se verifica em grande parte da população brasileira (afinal não se pode negar a presença de forte miscigenação na nossa população). Assim, mestiços, residentes em Santo Antônio do Pitaguary vivem e viveram no último século plenamente integrados à sociedade nacional, sem qualquer distinção, não guardando relação imediata com qualquer grupo indígena denominado ‘pitaguary’ senão, como dito, em razão do genoma ancestral (note-se que esta relação também válida quanto ao antepassado branco). Em síntese, [entendemos] que a ascendência indígena não legitima dos habitantes de Santo Antônio do Pitaguary a pleitear direitos indígenas, porque a sua cultura tradicional, a sua língua, os seus costumes mais antigos não teriam sido mantidos ao longo do século. Os índios atuais estariam tão integrados à sociedade que não poderiam ser diferenciados dos demais habitantes do lugar” (Apelação cível N. 419332/CE - 2002.81.00.001593-7 citado em GONÇALVES, 2018, p. 138).

No tocante ao senso comum do não reconhecimento da indianidade de grupos étnicos no Ceará que se auto-afirmam como índios, destacamos como exemplo o seguinte depoimento de um morador do município de Maracanaú (região metropolitana de Fortaleza, distante, aproximadamente, 13 quilômetros da capital cearense) sobre os povos Pitaguary:

Rapaz, eu tenho 64 anos, eu nasci aqui atrás e fui criado nesse pedaço aqui; desde que eu me entendo no mundo que não tinha esse negócio de índio aqui. A parte indígena veio começar agora, de uns anos para cá. Não existia esses índios não! A gente ia ao Santo Antônio e ficava à vontade. Minha mãe lavou muita roupa lá. Porque quando a lagoa secava aqui, a gente ia pra lá. Mas aquele pessoal a gente não tinha como índio, né? Era um pessoal que morava lá há muito tempo. Mas de um tempo pra cá que a gente vê as reuniões, o embargo do banho lá que a gente sempre ia, né? Depois que foi embargado a gente não tem mais acesso lá. É um negócio deles lá, entre eles e a FUNAI. Aqui e acolá a gente só ouço é... Quando a gente vai muito a procissão lá, no dia de Santo Antônio, aí a gente vê aquele pessoal lá, mas a gente não tem muito contato. Até admira, admira a situação deles, né? Já que eles dizem que é a parte indígena e que foi reconhecido pela FUNAI. Mas eu nasci e tenho uma vida aqui em Maracanaú. Sempre foi liberado lá, depois que começou, aí foi que surgiu essa parte indígena lá, no seu que ... vou ser sincero! Aquele pessoal do Santo Antônio, não tem nem os traços de índios; não tem quem diga que são índios. Nas festas lá, eles se trajam né? (**Entrevista maracanaense 1** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 21/11/2019).

Questionado sobre quais seriam esses traços de índios, o nosso interlocutor respondeu:

[...] cor negra, cabelo liso, beijo crescido. Mas o pessoal ali não tem esses traços. Porque o índio a gente vê através do filme de televisão: totalmente diferente o sotaque deles. O cara quando é índio mesmo ele não é branco; não é loiro. Aqui não tem não! Aqui pelo menos, o índio aí do Santo Antônio do Pitaguary, não reconheço nenhum assim como parecido com o pessoal indígena, não [...] essa comunidade aqui não era para ser índio não. Era para ser um Santo Antônio normal. Ali é muito encontro de pessoas que se aproveita da terra para investir. Pessoal branco; pessoal que não tem nada ver [...] eles se consagraram índios, uma comunidade indígena, mas a meu ver não era para existir. Ali era para existir o bairro de Santo Antônio [...] o doutor Araripe era muito conhecido lá dentro. Ele era um protetor da comunidade. Não existia nesse tempo Pitaguary não. Todo mundo era aliado do Dr. Araripe [um dos latifúndios que

aparece na memória social dos Pitaguary como responsável pelo esbulho de suas terras] que era da comunidade; era um cara que fazia enxerto de plantas, aquele negócio tudo. Então, nessa época não existia esse negócio indígena, não! Era tudo foco no Dr. Araripe: doutor Araripe pra cá, doutor Araripe pra acolá. Por que? Porque ele era uma influência lá dentro. Agora, depois que ele faleceu aí pronto. Aquele pessoal que ficaram, aí começaram. Entraram outros pra incentivar, aí começou de lá pra cá essa situação – índio Pitaguary. Para mim, meu conhecimento, só veio existir de uns anos pra cá (idem.).

Na fala do interlocutor acima, fica patente o não reconhecimento da identidade indígena do grupo étnico em pauta. Entretanto, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre a narrativa do entrevistado. Primeiro, trata-se de um morador do centro de Maracanaú (não indígena) com mais de meio século de existência, morador antigo do município, questionando a identidade de índio dos Pitaguary, alegando que tal fenômeno social é algo recente. O que fica claro nas seguintes expressões: “A parte indígena veio começar agora, de uns anos para cá. Não existia esses índios não!”; “desde que eu me entendo no mundo que não tinha esse negócio de índio aqui”; “Para mim, meu conhecimento, só veio existir de uns anos pra cá”. Respalhando estas afirmações no tempo em que ele diz residir no município: “Rapaz, eu tenho 64 anos, eu nasci aqui atrás [da rua Boa vista, centro de Maracanaú], fui criado nesse pedaço aqui”; “mas eu nasci e tenho uma vida aqui em Maracanaú [...]”.

Segundo, é pertinente atentar para as referências que são feitas sobre o bairro Santo Antônio (umas das localidades em que mais residem componentes do grupo indígena Pitaguary, distante, aproximadamente, 4 quilômetros do centro comercial de Maracanaú). Referência como espaço de memória para o interlocutor: “A gente ia ao Santo Antônio e ficava à vontade. Minha mãe lavou muita roupa lá. Porque quando a lagoa [situada no centro de Maracanaú] secava aqui, a gente ia pra lá”. Referência como espaço de lazer para o interlocutor e que lhe, conforme argumenta, fora negado pela presença indígena: “Mas de um tempo pra cá que a gente vê as reuniões, o embargo do banho [no açude que fica no bairro de Santo Antônio e que tem sido motivo de uma disputa na justiça, envolvendo a atual liderança Pitaguary e alguns comerciantes locais, para o seu fechamento ou não ao público] lá que a gente sempre ia, né? Depois que foi embargado a gente não tem mais acesso lá. É um negócio deles lá, entre eles e a FUNAI.”; “Mas eu nasci e tenho uma vida aqui em Maracanaú, sempre foi liberado lá [o banho no açude de Santo Antônio], depois que começou, aí foi que surgiu essa parte indígena lá, no seu que ...”. Referência como um espaço sagrado/ecumênico para o interlocutor: “Quando a gente vai muito a procissão lá, no dia de Santo Antônio (13 de junho), aí a gente vê aquele pessoal lá, mas a gente não tem muito contato. Até admira, admira a situação deles, né? Já que eles dizem que é a parte indígena e que foi reconhecido pela FUNAI”.

Terceiro, percebe-se também o não reconhecimento explícito da indianidade Pitaguary por parte do interlocutor: “vou ser sincero! Aquele pessoal do Santo Antônio, não tem nem os traços de índios; não tem quem diga que são índios. Nas festas lá, eles se trajam né? [esta última expressão, “se trajam né”, acaba indicando conotação parecida com a utilizada pela empresa Ducoco para legitimar sua ocupação nas terras dos Tremembé, alegando que lá não existem índios, mas apenas pessoas que “fantasia-se de índios”].

Quarto, observa-se ainda que o interlocutor aponta para o fenótipo e para a imagem folclórica e exótica, veiculada pela mídia televisiva, como traços indígenas supostamente autênticos: “cor negra, cabelo liso, beijo crescido. Mas o pessoal ali não tem esses traços. Porque o índio a gente vê através do filme de televisão: totalmente diferente o sotaque deles. O cara quando é índio mesmo ele não é branco; não é loiro. Aqui não tem não! Aqui pelo menos, o índio aí do Santo Antônio do Pitaguary, não reconheço nenhum assim como parecido com o pessoal indígena, não.”

Quinto, realça-se a impressão que o interlocutor tem acerca da identidade indígena dos Pitaguary como uma estratégia para obtenção de terra na perspectiva capitalista (utilitária e lucrativa): “Ali é muito encontro de pessoas que se aproveita da terra para investir. Pessoal branco; pessoal que não tem nada ver.”

Por fim, destaca-se a proeminência de um fazendeiro que viveu, provavelmente, na década de 1950 e que foi (na visão do interlocutor) um grande “protetor” da comunidade de Santo Antônio. Ressaltando que, após sua morte, alguns se aproveitaram para se apossar das terras, utilizando a imagem de índio: “o doutor Araripe [reconhecido pela comunidade Pitaguary como um dos fazendeiros que, nas primeiras décadas do século XX, promoveu o esbulho das suas terras, estabelecendo com os índios uma relação de patronagem] era muito conhecido lá dentro. Ele era um protetor da comunidade”; “Não existia nesse tempo Pitaguary não. Todo mundo era aliado do Dr. Araripe que era da comunidade”; “era um cara que fazia enxerto de plantas [funcionário da Secretaria da Agricultura do Estado do Ceará e se alocou na região para administrar a produção agrícola das terras da Secretarias], aquele negócio tudo”; “Então, nessa época não existia esse negócio indígena, não! Era tudo foco no Dr. Araripe: doutor Araripe pra cá, doutor Araripe pra acolá. Por que? Porque ele era uma influência lá dentro”; “Agora, depois que ele faleceu aí pronto. Aquele pessoal que ficaram, aí começaram. Entraram outros pra incentivar, aí começou de lá pra cá essa situação – índio Pitaguary.”

Infere-se na fala do entrevistado, destrinchada acima, questões de cunho étnico (identidade e cultura), político, econômico e histórico. Intimando-nos a tentar compreender,

partindo dessas perspectivas, a identidade e o direito à terra dos Pitaguary nas representações sociais maracanaueses.

Nesse diapasão, tendo em vista que os Pitaguary elaboram “uma memória social construída, entre outros elementos, a partir de um território histórico, o diálogo entre antropologia e história mostra-se de suma importância” (GONÇALVES, 2018, p. 71). Sendo imprescindível,

[...] seguir o caminho da antropologia histórica (OLIVEIRA FILHO, 1999a) como forma de fugir de uma ‘pureza cultural’, da naturalização da situação colonial... da amenização da violência e dominação sofrida por essas populações (ibid, 2018 p. 68).

Dito isto, propôs-se nessa primeira parte abordar os processos sócio-históricos que envolvem a questão da identidade e o direito à terra dos índios no Ceará, por conseguinte, dos Pitaguary.

## 2 NA TRILA DO GADO, NA TRILA DA DESTRUÇÃO

Genocídio, etnocídio, expropriação e exploração dos povos indígenas cearenses em decorrência do processo colonizador.

### 2.1 O PROJETO COLONIZADOR PORTUGUÊS NO CEARÁ ATRAVÉS DA VIOLÊNCIA CONTRA OS ÍNDIOS E DO ESBULHO DOS SEUS TERRITÓRIOS

A empreitada colonial no Ceará inicia-se apenas no século XVII (não obstante a presença do espanhol Vicente Pinzón por volta de janeiro de 1500) através de Pero Coelho (1603), de Francisco Pinto e Luiz Figueira (1607), de Martim Soares Moreno (1612) e finalmente com o holandês Mathias Beck (1649), que construíram fortins as margens dos rios Siará e Cocó (JOSÉ PINHEIRO, 2002, p. 37; GOMES, 2012, p. 27).

O “confronto de mundos” (JOSÉ PINHEIRO, 2007), envolvendo as diversas nações que aqui viviam há séculos (seus ancestrais há milhares de anos) e os invasores europeus, se caracterizou, principalmente, pela disputa do território. Oportuno lembrar que a lógica concernente a terra para ambos os lados era bem distinta, sendo que para o colonizador europeu ela era um meio de produção lucrativo (perspectiva utilitarista mercantil) e para os povos indígenas, além do meio de sobrevivência, possuía um valor simbólico, “[...] através do qual se definia a própria identidade” (ibid., 2007, p. 18).

No esteio desse raciocínio é pertinente atentar para análise que Maldonado-Tores (2018, p. 41) faz do colonialismo moderno e seus efeitos imediatos nos espaços coloniais: naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura, tortura e estupro. Ainda nesse viés comenta:

Territórios indígenas são apresentados como ‘descobertos’, a colonização é representada como veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado (ibid., p. 33).

O modo de produção colonial, que se fazia capitalista, desenvolvido no Ceará foi a pecuária, tendo a violência como o elemento constitutivo da ocupação territorial (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 19, 33).

Nessa perspectiva, observa-se que 91% das terras requeridas pelos pretensos sesmeiros eram “justificadas para o uso da pecuária” (PINHEIRO, 2006, p. 9-12 apud MAIA, 2009, p. 66).

Ressalta-se que, para Capistrano de Abreu, a ocupação do Ceará teria acontecido através de duas grandes rotas: “[...] a do sertão de dentro – dominados pelos baianos, que teriam

sido responsáveis pela ocupação do Piauí e do Sul do Ceará – partindo do rio São Francisco; a do sertão de fora – dominados pelos Pernambucanos” (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 29).

No entanto, para João Brígido e para o padre Antônio Gomes, a marcha colonial portuguesa nas terras cearenses ocorreu do interior em direção ao litoral, sendo o Cariri a área mais antiga. Já Antônio Bezerra, em 1901, defendeu a tese (transformando totalmente a discussão sobre a ocupação da Capitania), por meio da análise de cartas de sesmarias, que apontava uma ocupação efetuada do litoral para o interior. Controvérsias historiográficas a parte, o certo é que se situa uma ocupação efetiva e substancial entre o final do século XVII e as primeiras décadas do XVIII (ibid., 2007, p. 30).

Nesse mesmo viés, afirma-se que,

A literatura sobre a ocupação da Capitania do Ceará exibe um consenso segundo o qual esta capitania somente começou a ser explorada econômica e efetivamente, a partir do final do século XVII, com a expansão da pecuária em direção as terras do sertão (LEITE NETO, 2006, p. 80).

Assinala-se que o processo pelo qual se deu essa ocupação foi marcado pela expropriação, pelo genocídio e pelo etnocídio<sup>14</sup> dos povos indígenas que ocupavam esse território, onde atualmente é o Ceará. Seguindo essa linha, entende-se como relevante pontuarmos alguns acontecimentos que configuram-se como elucidativos na compreensão do processo de ocupação das terras indígenas pelos portugueses no transcurso do século XVII e adentrando para o XVIII.

É importante salientar que, no século XVI, a Capitania do Siará-Grande era apenas em uma espécie de entreposto; uma guarnição de passagem para a proteção do território do Rio Grande do Norte que vivia sob a ameaça de grupos indígenas “hostis” e sob perigo constante de franceses que comercializavam com os Potiguara no litoral; um ponto de apoio para as tropas portuguesas que vinham de Pernambuco para o Maranhão, com o intuito de lutar contra os franceses que ali se estabeleceram entre 1594/1614 (MAIA, 2009, p.63; JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 38).

Diante dessa conjuntura, em 1603, o colonizador Pero Coelho estabeleceu o domínio português na região em virtude do comércio entre povos indígenas e franceses na serra da Ibiapaba – via rio Camocim. Em 1607, como resultado do fracasso de Pero Coelho e das dificuldades criadas junto aos índios, inicia-se a primeira tentativa de aldeamento jesuítico com os Tabajara, da supracitada serra, através dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira –

---

<sup>14</sup> Conforme Espinosa (2007, p.274), etnocídio se consiste não apenas em assassinatos em massa, mas na eliminação da existência de um povo e no silenciar de sua interpretação de mundo.

interrompida em 1608 com a fuga de um e a morte do outro. Entre 1612 e 1654, período de atuação do colonizador Martim Soares Moreno, não ocorreu tentativa de aldeamento, mas apenas um trabalho de catequese com o padre Baltazar João Correia. Somente a partir de 1656 tivemos a segunda tentativa de catequese na Ibiapaba – por meio dos padres Antônio Vieira, Antônio Ribeiro, Pedro Pedrosa e Gonçalo de Veras – em decorrência da ocupação e consequente expulsão dos holandeses do Nordeste (1630-1654). Sendo que esta missão se estende somente até 1662, devido a revolta dos Tabajaras na serra acima mencionada (1662-1674), responsável pela “[...] expulsão dos jesuítas do Ceará e a supressão das missões” (LEITE NETO, 2006, p.72). E apenas no final do século XVII (1696), os padres João Leite, Manuel Pedroso e Ascençõ Gago foram incumbidos de aldear os Jaguaribaras e os Paiacus, iniciando assim o terceiro processo de aldeamento no território cearense (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 38-40).

É oportuno realçar que nesse processo de ocupação, no final do século XVII, os colonizadores portugueses objetivavam não apenas garantir a posse do território – diante da ameaça estrangeira (franceses e, principalmente, holandeses, respectivamente no final do século XVI e na primeira metade do XVII) –, mas igualmente explora-lo economicamente pelo desenvolvimento da pecuária; subsidiando a economia canavieira e obtendo mais tarde, em meados do século XVIII, o status de comércio ultramarino; integrando o circuito monopolista do sistema colonial através da carne, couro, pele, animais de transporte e tração (PINHEIRO, 2002, p. 235).

Desse momento em diante, o conflito entre o Estado colonial português e as diversas nações indígenas que aqui viviam se agudizaram: “entre 1680 e 1720, houve guerra entre os colonizadores e os índios. Os índios queriam garantir os seus territórios e os colonizadores queriam a terra para criar gado” (JOSÉ PINHEIRO, 2002, p. 38).

Faz-se necessário destacar que nesse momento, no qual estava se iniciando o desenvolvimento da pecuária em terras cearenses, existiam nessa região, conforme o historiador Francisco José Pinheiro (2002, p. 38), algo em torno de 22 povos indígenas, sendo diversos grupos oriundos do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, “os quais ali se refugiavam da dominação colonial. A serra da Ibiapaba era seu refúgio preferido” (SILVA, 2006. p. 84). Já para o historiador João Leite Neto, baseado em Pompeu Sobrinho (1937), a quantidade de índios no Ceará, por ocasião do início do processo colonizador, estimava-se em torno 75.000 Tupis e 150.000 Tapuias, sendo, aproximadamente, 60 mil apenas no aldeamento da serra da Ibiapaba (LEITE NETO, 2006, p. 38).

Nesse contexto pontua-se que a ocupação para a pecuária pelas autoridades coloniais utilizou-se de vários mecanismos de expropriação, dentre os quais a violência e o extermínio, garantindo dessa forma para os portugueses a “desinfestação” dos índios “bárbaros” (STUDART, 2001, p. 97 apud MAIA, 2009, p. 63).

No que se refere a esta violência contra os povos indígenas do Ceará como meio de expropriação das suas terras para o uso da empresa pecuarista colonial, aponta-se para uma Carta Régia, datada de 1708, na qual o rei de Portugal deixa isso bem claro:

Eu El-Rei vos envio muito a saudar. A duvida visto a conta; que me deu o governador de Pernambuco, Sebastião de Castro Caldas, das hostilidades que os Tapuyas de baixo e outros sertões tem feito aos moradores das Capitânicas do Rio Grande e do Ceará [...] Fui servido resolver se faça guerra geral a todas as nações de Índios de corço entrando-se por todas as partes, assim pelo o sertão dessa capitania como pela de Pernambuco, Ceará e Rio Grande [...] dividindo-se as tropas que forem a esta expedição saindo para o sertão por todas as partes, certissimamente hão de encontrar com o tal inimigo, e incorporando-se umas com as outras, farão mais formidável o nosso poder e mais seguro o estrago desses contrários, e para que se animem os que forem a esta empresa, hei por bem de declarar que não só hão de matar a todos os que lhe resistirem, mas que hão de ser cativos os que lhe renderem, os quais se venderam em praça publica aos que mais derem por eles e que importância que disto resultar se pague a Fazenda Real da despeza, que nessa guerra fizer; e que dos quintos que lhe tocam, dobrando alguma coisa, se dê jóia ao Governador de Pernambuco, e o mais se reparta pelos cabos, oficiais e soldados como dispõe o Regimento das Fronteiras (JOSÉ PINHEIRO, 2002, p 40-41).

Na carta régia exposta acima fica patente o uso do extermínio e da escravidão, como recursos legitimados pelo o Estado colonial português, para a apropriação das terras indígenas no Ceará, visando o estabelecimento das fazendas de criação de gado. Ressalta-se que isso ocorreu com forte resistência indígena, observada na denominada Guerra dos Bárbaros<sup>15</sup> (1650-1720), na qual várias etnias de índios (Cariris, Janduís, Paiacus, Canindés, Icós, Tocarubas) “reagiram ao avanço dos criadores de gado sobre as suas terras” (BOULOS, 2015, p. 43).

Sobre tal conflito, afirma-se que,

A [...] historiografia [...] divide a Guerra dos Bárbaros em dois conflitos: a guerra do Recôncavo e a guerra do Açú. No interior da Bahia, segundo Pedro Puntoni, as disputas ocorreram entre 1651 e 1679, gerando os confrontos da serra do Orobó, Aporá e do rio São Francisco. A Guerra do Açú, estudada por Maria Idalina Pires, ocorreu no território compreendido por Pernambuco, Rio Grande do Norte, Piauí e Paraíba, entre 1680 e 1720. A união de vários grupos muito diferentes demonstra a resistência dos povos indígenas, e sua capacidade de reunir esforços se comprova pela longa duração da Guerra dos Bárbaros, que provocou muitas baixas luso-brasileiros e gastos na manutenção das tropas [...] A Guerra dos Bárbaros resultou no controle luso-brasileiro sobre os sertões nordestinos. Como butim [recompensa], os colonos receberam terras e escravos. [...] Trata-se de episódio fundamental da história colonial, compondo o quadro sangrento da ocupação dos sertões nordestinos (VAINFAS, 2000, p. 269-270).

<sup>15</sup> Nome pejorativo que os portugueses davam aos povos indígenas que não falavam o Tupi (ou a denominada pelos jesuítas de língua geral); aqueles que falavam a “língua travada” (a barbaria) e que resistiam ao processo colonizador – também denominados de Tapuias.

De acordo com a compressão de Pedro Puntoni (2002), as alianças “amigáveis” promovidas pela Companhia da Índias Ocidentais com os povos indígenas (Potiguares, Janduís, Cariris), visando o processo de colonização holandesa, e reforçando suas tropas com os índios no combate aos portugueses, iriam se refletir em um futuro próximo, por ocasião da Guerra dos Bárbaros, após a expulsão dos povos batavos do Brasil em 1654. Conforme o autor, baseado no estudo do período de ocupação holandesa no Nordeste brasileiro (principalmente em Pernambuco), os conflitos posteriores entre os denominados tapuias e os colonizadores lusitanos “[...] foram em grande medida o resultado imediato da desestabilização das Alianças militares firmadas no período mais agudo do conflito Portugal-Holanda e do realinhamento destes mesmos grupos” (Ibid., 2002, p. 57-58).

Nessa mesma linha salienta-se que,

[...] era a opinião do frei Manuel Calado, autor de uma crônica da guerra luso-holandesa (O Valeroso Lucideno e o Triunfo da Liberdade, 1648), que dizia ser os índios potiguares e tapuias ‘a causa e o principal instrumento de os holandeses se apoderarem de toda a capitania de Pernambuco e de a conservarem tanto tempo’” (PUNTONI, 2002, p 55).

Os povos indígenas que ajudaram os holandeses na ocupação de Pernambuco passaram a ser estigmatizados como inimigos de Portugal, tratados como potenciais ameaças ao projeto colonizador lusitano e, no final do século XVII/início do XVIII, foram considerados obstáculos à marcha da colonização no sertão nordestino (especificamente no cearense) pela pecuária. Estabelecendo assim a bipolaridade nas representações sociais do índio no período colonial e imperial sobre a qual nos falam as antropólogas Manuela Carneiro da Cunha (1998) e Beatriz Perrone-Moisés (1998): Tupi (aliados dos portugueses e puros) /tapuias (inimigos dos portugueses e degenerados); índios domésticos e mansos/índios resistentes e bravos. Nesse sentido, segundo Kaori Kodama (2009, p.127), esta bipolaridade “[...] se desdobravam em outros recortes, tais como as tribos do litoral e as do sertão; as tribos mais tratáveis e as selvagens; e, finalmente, os índios já extintos e os ‘decadentes’”.

Ainda no que se refere a ocupação das terras alencarinhas para criação de gado, pontua-se outro mecanismo de expropriação indígena, a saber, o estabelecimento dos aldeamentos: “A subordinação dos povos indígenas não se deu apenas pela violência. Ao lado desta, foi articulado o processo de ‘convencimento’ e nesse processo a religião foi importante” (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 51).

Estabelecidos no Ceará a partir de 1695 (ibid., 2007, p. 52), se estendendo até 1760 (SILVA, 2006, p. 73), os aldeamentos jesuíticos tiveram não apenas o propósito religioso de converter os índios à fé católica, mas também subtrair suas terras e subordiná-los ao trabalho regular e disciplinado da lógica mercantil europeia. Já que, segundo Octaviano do Valle (2011,

p. 449), “[...] o cultivo agrícola arrolava-se como um dos propósitos para sua ‘civilização’[...].” Nessa linha se diz que, “não eram procurados os sacerdotes para o fim de doutrinar o índio, mas unicamente para que com a sua existência, estivessem em segurança os gados dos colonos potentados” (BEZERRA, 1918, p. 115-116).

Ainda no que diz respeito a essa outra modalidade de expropriação das propriedades indígenas (os aldeamentos) empregada pelos colonizadores, observa-se que ela foi uma tentativa do governo português de amenizar as tensões dos conflitos com os povos indígenas, que, por sua vez, nessa época, defendiam tenazmente seus territórios. Utilizando-se da “doação” de uma légua de terra em quadro para as aldeias, e subtraindo assim léguas e léguas de terras onde eles viviam, destinando-as a pecuária (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 28).

Ao descrever os aldeamentos missionários do século XVII e XVIII, a antropóloga Isabelle Braz Peixoto da Silva (2006, p. 73) nos diz que,

[...] eram uma espécie de aldeia artificial, com a presença de índios de várias tribos, missionários e militares. Tinham um papel fundamental na conquista: fornecer mão-de-obra e guerreiros para combater os grupos indígenas arredios [...] Diz Capistrano de Abreu que, em geral, esses aldeamentos ficavam próximos do mar e das matas, para que os índios pudessem se sustentar com os seus mantimentos e a pescas (Capistrano de Abreu, 2000 [1907]:79).

Sabe-se que já em 1700, a missão de Ibiapaba contava já com “mais de 4 mil almas” (SILVA, 2006, p. 79), embora para Leite Neto (2006, p. 38) a estimativa era de 60 mil. Números a parte, é importante destacar a presença expressiva dos aldeamentos missionários jesuíticos já no final do século XVII, pois, em 1696, o capitão-mor do Ceará registrava – em representação ao rei de Portugal – quatro aldeias dos Potiguaras (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p 41).

Nesse diapasão, Leite Neto (ibid., p. 83,85) informa-nos que a partir da criação da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba, em 1696, outras aldeias jesuíticas foram criadas para manutenção desta, sendo que por se localizar em uma região serrana (Serra da Ibiapaba) não era possível a construção de currais de gado para o suporte econômico de uma tão grande aldeia. O que resultou na doação (feita pelo um fidalgo português) de um terreno em Aquiraz, próximo a Fortaleza de Nossa Senhora d’Assunção (hoje capital do Ceará), com condições mais favoráveis para o empreendimento da pecuária. A partir desse espaço cedido para tal finalidade, irradiaram-se outras aldeias, a saber, Porangaba (atualmente corresponde ao bairro de Parangaba em Fortaleza), Caucaia (atualmente se tornou uma cidade que leva o mesmo nome, situada na região metropolitana da capital cearense), Mecejana (atualmente se constitui o bairro de Messejana, também localizado na capital Fortaleza) e Paiacu (atualmente corresponde a cidade de Pacajus, situada próximo a Capital).

Realça-se que, a partir de 1720, a resistência armada dos povos indígenas do Nordeste (na Guerra os Bárbaros) já havia sido derrotada pelos portugueses e boa parte dos índios do Ceará já estava confinada nas aldeias, restringindo assim drasticamente os territórios indígenas (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 48; 2002, p. 41).

Discorrendo ainda sobre essa perspectiva histórica dos processos colonizadores do Ceará, consta-se que em 1758, uma ordem régia vinda de Portugal, estabelece o Diretório dos Índios no Brasil, elevando as aldeias à condição de vilas, substituindo a administração religiosa dos jesuítas pela gestão secular dos diretores e igualando os indígenas aos demais moradores (VALLE, 2011 p, 448; SILVA, 2006, p. 86; JOSÉ PINHEIRO 2007, p. 46).

Entretanto, no Ceará, o Diretório, por conseguinte, as vilas de índios, apenas foram criadas em 1759 “[...] através do ofício do governador da capitania geral de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva” (SILVA, op. cit., p. 86). Sendo que “com a criação das ‘vilas de índios’, estabeleceu-se formalmente seu patrimônio territorial, o que implicava a medição e a delimitação das terras” (VALLE, 2011, p. 449). Sobre este quesito ainda se diz que,

[...] a princípio, os índios teriam acesso às terras que perfaziam as vilas, afinal o cultivo agrícola arrolava-se como um dos propósitos para sua ‘civilização’, mas deve-se supor que esse uso terá sido relativo, condicionados pelas dinâmicas societárias locais (idem).

Para Silva (2006, p 92-93) foram instauradas as seguintes vilas indígenas na então capitania cearense: Vila Viçosa Real (antigo aldeamento de Ibiapaba); Vila de Soure (antigo aldeamento da Caucaia); Vila nova de Arronches (antigo aldeamento da Parangaba); Vila de Mecejana (antigo aldeamento da Paupina); Vila de Monte-Mor o novo da América (antigo aldeamento do Paiacú); Vila do Estremoz do Norte (antigo aldeamento do Gajarú); e Vila Nova de Arêz (antigo aldeamento das Guarairas).

## 2.2 A PAUPERIZAÇÃO, A DESESTRUTURAÇÃO E A SUBALTERNIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS CEARENSES NO PROCESSO DE COLONIALISMO/COLONIALIDADE

Os desdobramentos de todo esse processo de genocídio, etnocídio e esbulho/restrrição dos territórios indígenas (por meio da pecuária, do estabelecimento dos aldeamentos e, mais tarde, das vilas de índios) foram a pauperização da sua condição vida, a desestruturação das suas organizações sociais, e a subalternização e precarização do seu trabalho.

No que tange ao seu empobrecimento, é oportuno remeter-nos a uma carta de sesmaria do século XVIII, na qual os índios da aldeia nova fazem uma solicitação de terra

(situada, pelas indicações, próximas a serra de Maranguape em divisa com a serra de Sapupara), alegando que estavam sofrendo esbulho de alguns posseiros:

[...] francisco de Souza e Mathias Tavares, Alvaro da Costa, todos índios, naturais de Aldeya Nova, e moradores da mesma aldeya desta Capitania, que elles Suplicantes tem descoberto pellos seus antepassados húa Sorte de terras no Riacho chamado pella Língua da terra piocã ao pé do serrote que tem o mesmo nome; que confronta com a Serra de 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 fora das ditas terras, e como elles *Suplicantes Sejam pobres*, Se valem do Amparo, e Piedade de vmerce como seu governador por tanto [...] (CARTA DE SESMARIA, n. 20, v. II de 20/04/1722, p. 35, grifos nossos)<sup>16</sup>.

Cabe ressaltar que os efeitos desse processo de pauperização dos índios da Aldeia Nova (localizada próxima as serras de Maranguape, Sapupara, Pacatuba e região onde hoje situa-se Maracanaú) ainda refletem atualmente na situação econômica dos Pitaguary, que vivem nessas localidades. Nessa linha, Viana (2020), comentando sobre a importância do finado pajé José Felismino (fundamental liderança no processo de organização dos Pitaguary na década de 1990, no processo de retomada e de demarcação de seu território, e na preparação do cacicado de Daniel), nos diz que ele conduziu os seus parentes índios num “êxodo” em direção à terra dos seus ancestrais. Pois “[...] moravam nas comunidades Alto da Mangueira, Coqueiral e Piratinga [...] viviam marginalizados nas favelas de Maracanaú” (informação pessoal)<sup>17</sup>.

Sobre a desestruturação das suas organizações sociais, José Pinheiro (2007, p. 52) assinala que, ao iniciar o século XVIII, os diversos grupos indígenas já haviam “[...] incorporados valores e representações da cultura dos colonizadores [...]” nos aldeamentos estabelecidos aqui no Ceará. Exemplifica isso através de uma carta de sesmaria solicitada pelo principal da aldeia de Ibiapaba, em 04/09/1706:

Diz D. Jacob de Souza um dos principais da aldeia da Serra da Ibiapaba da nação tabajara que pelo trabalho que teve em mostrar aos brancos as terras e caminhos circunvizinhos à dita serra para as povoarem e assistir com eles para os defender do inimigo tapuia adquirir algum gado vacum e cavalari e nas terras [...] [da] aldeia [...] não pode cria-lo pelo dono que há de fazer as lavouras nem nelas haver capacidade de pastos , e no rio Camocim [...] achou terra devoluta e desaproveitada [...] a qual ele aproveitou situando nela os [...] gados. Pede a Vmce que em remuneração dos serviços que há feito a sua majestade [...] a esta capitania se faça mercê para ele suplicante e seus descendentes de legoa e meia de terra ... (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 53).

Partindo da análise da supracitada carta, José Pinheiro (2007, p. loc. cit.) aponta alguns pontos que demonstram esta incorporação dos valores europeus pelo principal (cacique) indígena da aldeia de Ibiapaba. O primeiro ponto diz respeito ao título e ao nome que são atribuídos ao cacique por ele próprio, “D, Jacob de Souza”. Sugerindo que o mesmo passou

<sup>16</sup> Consulta aos arquivos públicos da APEC em jan. 2020.

<sup>17</sup> VIANA, Carlos Augusto de Alencar. **Processo de emergência étnica do povo Pitaguary**. Mensagem recebida pelo WhatsApp em 06 de abr. 2020.

pelo ritual cristão do batismo, substituindo seu antigo nome “bárbaro” por um nome “civilizado”, indicando a conversão à religião cristã. O segundo ponto remete aos valores mercantilistas absorvidos pelo cacique e apresentados na justificativa da sua solicitação: “em remuneração aos serviços prestados”; “achou terra devoluta e desaproveitada”. O terceiro ponto se refere a solicitação da terra para atividades individuais, voltada para a pecuária, totalmente estranhas ao uso coletivo da terra pelos indígenas antes da chegada do europeu: “[...] a qual ele aproveitou situando nela ... os gados”; “[...] a esta capitania lhe faça mercê para ele suplicante e seu descendentes de legoa e meia de terra...”. O quarto, e último ponto, se relaciona com o mesmo argumento utilizado pelos missionários e colonos, que aparece reproduzido na reivindicação do cacique quando diz que ajudou aos brancos, no processo de ocupação do sertão, através do combate contra “[...] o inimigo tapuia”.

Por outro lado, afirma-se que a estratégia da subordinação/adequação dos índios ao modo de vida europeu foi uma das formas de resistência, quando “[...] os povos indígenas não conseguiram manter a resistência armada como haviam feito durante toda a segunda metade do século XVII [...]” (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 54). Nessa linha diz-se que,

A manutenção do território era fundamental para garantir a sobrevivência dos povos indígenas. Para que essa fosse garantida, os índios utilizaram diversas modalidades de resistência, desde a luta aberta contra a presença dos colonos nas terras que ocupavam ancestralmente até chagar ao processo de adequação/subordinação como abordamos acima (ibid., p. 51).

Ainda no tocante a essa forma de adequação e sobrevivência do índio no sistema colonial, é imperativo salientar aquilo que nos diz Maia (2009, p.75): “[...] os índios, como agentes históricos, também estavam participando dos meandros coloniais, buscando a partir de suas inserções, vantagens para si e para seus grupos de liderados.”

De modo que, longe de qualquer passividade ou ‘subordinação/adequação ao modo de vida europeu’ (PINHEIRO, 2000, p.53), mesmo que, de certa forma continuassem reféns da expansão pastoril, os índios dentro de seus limites fizeram uso da legislação e, enquanto vassallos, puderam solicitar a proteção do rei uma vez que se diziam ‘pobres’ e desprotegidos das injustiças de moradores vizinhos; ou mesmo se valer de seu papel ativo no mesmo contexto histórico, auxiliando sesmeiros e/ou tropas contra os tapuias, resguardando seu território e, através da lei, confirmar à sua posse por ascendência antiga, de vassallos que também prestaram serviços à Coroa (MAIA, 2009, loc. cit.).

Acerca da subalternização do trabalho indígena, percebe-se, paulatinamente, que o projeto colonizador se consistia, conforme informação dada pelo padre Barnabé Soares sobre o papel das aldeias, na “[...] criação de um índio que era cada vez mais distante do que foi encontrado pelo europeu no século XVI e cada vez mais próximo do camponês” (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 51-52). Transformando-o, dessa maneira, em mão de obra barata e disponível, apto para cultivar de forma produtiva a terra, integrado ao sistema colonial, e

conforme os moldes mercantilistas. Desde o estabelecimento dos aldeamentos missionários percebe-se o intuito de tornar o índio não apenas um bom cristão, mas, igualmente, um “[...] trabalhador regular e disciplinado” (JOSÉ PINHEIRO, 2007 loc. cit.). “O aldeamento/catequese teve, também, um papel importante no treinamento dos índios para transformá-los em trabalhadores livres [...]” (idem., 2002, p 41-42).

Com a transformação das aldeias jesuíticas em vilas de índios a partir de 1758, no contexto da administração pombalina, intensificam-se os esforços coloniais para integrar o índio na dinâmica colonial capitalista, expropriando suas terras (sob a pseudo-garantia dos seus direitos, no que tange as antigas terras dos aldeamentos) e explorando sua condição de trabalhador subalternizado (atribuindo cada vez menos a este trabalho uma conotação étnica; atribuindo cada vez mais a ele uma conotação secularizada, ou, por assim dizer, “caboclizada”) (VALLE, 2011, p 450).

Assinala-se também que, não obstante a garantia dos “direitos” indígenas sobre as antigas terras dos aldeamentos, constatam-se as incertezas de ordem política e as interpretações de ordem jurídica quanto aos territórios dos índios. Resultando em decisões judiciais, motivadas por interesses socioeconômicos particulares e sempre favoráveis aos latifundiários cearenses (ibid., p. 448-450).

Nesse sentido, tornar-se importante também destacar que o Diretório dos Índios teve como objetivo o ensino da língua portuguesa (com suas implicações linguísticas-culturais), a integração social através dos casamentos mistos (com suas implicações étnicas-sociais), e absorção nas relações produtivas da época (com suas implicações econômicas). No que tange, a imposição da língua do dominador, observa-se que isso implicou “[...] na extinção das línguas nativas e na interferência sobre os valores culturais, revestido de forte apelo moralista” (LEITE NETO, 2006, p. 111). A nova política implementada pelo Diretório incentivou o casamento miscigenado, procurando “[...] extinguir também a diferença entre índios e brancos [...]” (ibid., p. 103). Sendo “[...] a primeira tentativa clara de negação da etnicidade indígena, ao propor que fossem desconsideradas as diferenças existentes entre os indígenas e a população branca” (ibid., p. 106). No tocante a incorporação do índio aos modos de produção colonial, que se fazia capitalista, põe-se em relevo que,

[...] o Diretório Pombalino continuou sendo usado como instrumento para submeter os índios aldeados ao trabalho compulsório em diversas atividades na época. Dentre estas atividades, se destacam a agricultura de subsistência, construção de obras públicas e a produção algodoeira [...] tinha como propósito deliberado inserir a população indígenas nas relações produtivas deste período [...] com o objetivo de tornar o segmento indígena economicamente produtivo, a política Pombalina desestruturou quase que completamente esta população indígena em contato com as

frente de expansão da pecuária e, posteriormente, do desenvolvimento da cultura do algodão” (ibid., p. 99, 104).

No que tange ainda a vila de índios, é feita uma afortunada observação sobre a sua finalidade de manter o controle social sobre os seus moradores, tendo como meta inseri-los na lógica econômica mercantil, voltada, especificamente, no final do século XVIII, para a produção algodoeira do Ceará. Na tessitura dessa argumentação observa-se que,

Foi nesse contexto que começou a se desenvolver a produção algodoeira no âmbito da capitania, respondendo às exigências da revolução industrial inglesa. A pecuária foi uma atividade que possibilitou o crescimento da população; mas não demandava muita força de trabalho. Uma parcela significativa da população gestada pelo complexo pecuário não era absorvida: ficava como que sem função na perspectiva mercantil. No entanto, no final do século 18, com a necessidade de produzir algodão para as fábricas inglesas, esta população pobre, livre, tornou-se essencial; mas para isto era fundamental submetê-la a relações de trabalho regulares e disciplinadas. Nesse contexto, foram criadas as vilas de controle social, com se constata pelo provimento régio de 22 de abril de 1783, que obrigava a criação de vilas com no mínimo cinquenta casas, como meio para controlar os ‘vadios’ e facinorosos.” (JOSÉ PINHEIRO, 2007, p. 46-47).

Nesse mesmo viés, a antropóloga Joceny de Deus Pinheiro (2002, p. 236), apoiada em Porto Alegre (1994:19), nos diz que,

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.

Seguido esse raciocínio, Pinheiro (2002, loc.cit.) observa que o Estado colonial, através das câmaras municipais, estabeleceu nas vilas de índios um maior controle sobre a mão-de obra indígena.

[...] forçando os chamados ‘vadios’ a trabalhar, bem como viabilizando a captação de recursos, coletando impostos, controlando a produção e o comércio [...] 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 do trabalho livre (PORTO ALEGRE, 1994: p.17, 19).

No esteio dessa compreensão do controle social exercido pelos Diretórios nas suas vilas de índios, a antropóloga Isabelle Braz Peixoto da Silva (2006, p. 82) destaca que,

Havia livros onde se registravam todos os índios capazes de trabalhar (entre 13 e 60 anos de idade). O trabalho agrícola era obrigatório, com premiação para aqueles que mais trabalhavam. A cultura de arroz, milho e feijão era obrigatória, ainda que se reconhecesse a mandioca como produto fundamental no comércio. As culturas do tabaco e do algodão eram incentivadas, este último com vista à instalação de fábricas e comercialização com nações estrangeiras (Diretório, parágrafos 16 - 26).

Ainda nessa vertente do controle social praticado pelo Diretório, apontam-se alguns indícios encontrados em documentos da época que demonstram também o enquadramento pela justiça, autorizada pelo governo local, de índios que se negavam ao trabalho compulsório. Tomando como exemplo, podemos citar, a correspondência do governo do Ceará, de 26 de abril

de 1813, ao senhor Antônio José Moreira Gomes, Capitão-Mor das Ordenanças da Vila de Fortaleza:

Vmce (sic) passará as ordens necessárias para ser preso e recolhido à cadeia de Fortaleza dessa villa (sic) a minha ordem Gonçalo Ferreira de Azevedo índio solteiro da direção de Arronches de onde anda disperso a onze para doze anos e diz se achar alistado na companhia de ordenanças de homens brancos do termo desta villa (sic) de que he (sic) Capitão Mor Francisco Aiz Pontes, e logo queu (sic) assim o tenha executado me dará parte (LEITE NETO, 2006, p. 100).

Com efeito, ressalta-se que a dispersão se tornou uma estratégia de resistência indígena no período no qual vigorava as leis do Diretório no Ceará. Sendo uma forma dos índios escaparem do trabalho compulsório, apontado pelas autoridades como um dos caminhos mais eficazes para sua civilização (ibid., p 101).

Acerca do tempo de duração do Diretório dos Índios, lembramos que, não obstante ele ter sido extinto oficialmente no final do século XVIII, suas leis continuaram a vigorar no território cearense até a primeira metade do século XIX: “[...] criado em 1757, abolido em 1798, praticado oficiosamente até 1833 [...] restabelecido pelo Decreto n 298, de 01 de agosto de 1843” (ibid., p. 121). Octaviano do Valle (2011, p. 449), nesse mesmo viés, diz que,

Em 1798, aboliu-se o Diretório dos índios, mas ele continuou como referência para decisões político-administrativas sobre os índios até a Constituição de 1824. Para Silva, as diretrizes do Diretório seriam mantidas até meados do século XIX com a criação do Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios em 1845.

As vilas indígenas, na primeira metade do século XIX, passaram por um processo de extinção e de restabelecimento. Revelando que as decisões do governo imperial, nesse período, eram, muitas vezes, redirecionadas e modificadas em decorrências das dinâmicas políticas e sociais locais. A esse respeito, ainda recorrendo a Valle (ibid., p. 455, 462), assinala-se que,

[...] a legislação indigenista oitocentista alternou muito no âmbito dos governos central e local [...] a extinção e o restabelecimento das ‘aldeias’ / ‘vilas de índios’ mostra essa ambiguidade e as dificuldades no trato da questão indígena no Ceara [...] Em maio de 1835 foram suprimidas as ‘vilas’ de índios de Soure e Arronches, que passaram à jurisdição do município de Fortaleza [...] as antigas vilas tinham sido dissolvidas e recriadas na décadas de 1830, quando o próprio Diretório pombalino não existiam mais.

Pontua-se nessa sequência argumentativa que quando foram extintas, no Ceará, as leis do Diretório dos índios, em razão da Constituição de 1824, houve uma significativa queda na produção agrícola e na prestação de serviços para obras públicas. Notadamente, isto pode ser percebido no seguinte pronunciamento feito na Assembleia Provincial em 1838 pelo presidente Manoel Felizardo de Sousa Melo:

Entendeu-se mal que o Diretório dos índios se achava extinto pela constituição e daí resultou a dispersão de uma grande parte da nossa população, seu rápido decréscimo e extraordinária diminuição dos produtos agrícolas. Quando as vilas de

Mecejana, Arronches e Soures, eram habitados por índios dirigidos por leis particulares, o agricultor, com gastos módicos, encontrava trabalhadores que ajudavam nas estações próprias, e hoje dificilmente encontra quem se preste a abrir um roçado e preparar terra para receber as sementes. Com dificuldades e excessivos preços acha o Governo Provincial operários para abrir estradas, reparar as existentes, concertar açudes, e serventes para outras obras públicas, e tudo se poderia conseguir com pequeno dispêndio se estivesse aldeado esta classe de homem (BRIGIDO, 1970, p. 51 apud LEITE NETO, 2006, p. 105).

Portanto, cabe frisar que a subalternização e a precarização da mão-de-obra indígena continuaram após o fim do Diretório. Sendo que o trabalho indígena passou a ser explorado pela elite política local na abertura e na manutenção de estradas, no melhoramento do estado dos açudes e na limpeza dos espaços públicos nas cidades. “A visão do indígena como trabalhador barato e disponível continuaria a ser um vetor de classificação étnica da população cearense” (VALLE, 2011, p. 451).

Nesse contexto de exploração da mão-de-obra indígena através do trabalho subalternizado, Pinheiro (2002, p. 255) nos chama a atenção para as narrativas Pitaguary, acionadas pela memória social do grupo, que remetem ao tempo da “escravidão” ou do “cativeiro”. No qual, se percebe a usurpação das terras indígenas na região de Maracanaú/Pacatuba, a utilização do trabalho dos índios na construção de grandes obras na localidade (ex: o açude de Santo Antônio e a igreja que chama pelo mesmo nome) e a relação de patronagem imposta aos nativos por ricos fazendeiros:

Meu pai, que era meu avô, foi pegado a dente de cachorro. Ele tinha a venta furada e uns pauzinhos na orelha. Ele me dizia: ‘meu filho, no tempo em que o seu avô trabalhava, ele foi pegado a dente de cachorro para trabalhar naquele açude, no cativeiro’. Ali era um cativeiro. Um cativeiro em 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 nossas 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 terá é minha (em relação ao velho) ... ou diz ou morre!’ Então, ele ficou com a terra. Daí para cá, veio tomando, veio tomando e tomando e tomando, vendeu uma parte para ao Isaías, que é justamente aquela serra, que chamam ‘Serra dos Caboclos.’ Aí, foi levando, foi tomando, foi vendendo, foi vendendo, foi vendendo para os possantes. Os possantes foram comprando e comprando e comprando. Aí, então, o jeito que teve foi a gente se afastar para outro lugar, para não morrer de fome...para não morrer de fome. Aí, nós sofremos, sofremos, sofremos cada vez mais (José Felismino, 60).

No entanto, essa narrativa sobre a exploração da mão-de-obra indígena Pitaguary (através da subalternização do seu trabalho na construção de obras na localidade de Santo Antônio, sendo hoje locais de memória desse grupo étnico), acaba sendo contestada e negada pelas narrativas dos moradores de Maracanaú:

Meu filho é o seguinte. Eu acho que todo mundo deve ter falado; a maioria do povo de Maracanaú já deve ter falado o que eu vou falar. Na verdade, nós sabemos que aquele açude dos pitaguarys foi construído por escravo, né? Aquele açude, a parede do açude, não teve índio trabalhando ali. Ali teve escravos. Aí esqueceram os escravos

e criaram esses índios. Mas que na verdade, sabemos que índio ali não tem, né? Tem um ou dois descendentes mais parecidos, mas índio mesmo não tem [...] (**Entrevista maracanaense 4** - morador não-índigena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020).

Sobre esta questão do trabalho escravizado das populações indígenas, além das fontes orais, citadas acima, podemos também constatá-lo nas fontes escritas. A esse respeito, Elói Magalhães (2007) – comentando acerca dessa reprodução do senso comum da escravidão representada apenas pela mão-de-obra escravizada do negro, arrancado da África, enquanto que o índio é visto como não se enquadrando no modo de produção escravista por ser arredo a ele em decorrência da preguiça ou por não ser propenso a essa modalidade produtiva – aponta várias referências, encontradas em artigos e documentos da revista do IHGAC (Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará), no tocante a mão-de-obra escravizada de índios, eufemisticamente, denominada de trabalho “alugado”. O citado pesquisador destaca o seguinte trecho da Carta do Ouvidor do Ceará, Manoel de M. Pinto Avelar, em 03 de março de 1786, dissertando sobre a situação dos índios nas suas vilas:

[...] Porem não posso deixar, pellos deveres de homem, e ainda mesmo de magistrado de pedir a V. Ex licença de na sua primeira ocazio lhe dar conta do estado infeliz e digno de comizeração de V. Ex e toda humanidade em que vivem estas pobres Villas e aldeias dos miseravens Índio, que ainda hoje, apesar dos santos, e pissimas leys de senhor D. José, são *tiranizados pelos Diretores* das ditas villas, pellos Ouvidores, pellos Governadores e ainda mesmo particulares Europeus: *mais escravos no tratamento que se lhes dá do que os Escravos africanos* mto principalmente a respeito dos Diretores, que sendo eleitos sem as qualidades que o sábio diretório requer, em nada observão, e tratão esta sempre desgraçada nação como bárbaros que são os ditos Diretores: donde resultam que elles vão fugindo para os matos, as Villas se vão dezertando, e abominando a sociedade elles suspirão pello tempo em que elles erão escravos dos Jesuítas: a poucos dias se me veio hum queixar com esta simplicidade, proguntoume ‘ a Senhora rainha não nos fez a nós livres como os brancos ? Sim vos sois livres e igualmente vassalos que os Portugueses da mesma soberana. Pois então, replicou elle para com os brancos praticasse dipois// *Que hua mulher he casada tiraã se lhes de casa para se alugar para trabalhar*, e não se poder vella a mais de hum mês ? Eu quero que ella faça todos os servissos que se lhe pedem, mas porque os não há de fazer ella em ma caza?’ Eu fiquei confuzo, e não pode responder lhe senão que Eu não podia por ora fazer uma reforma, porém fazia por lhes ser útil. *Outro se me veio igualmte queixar e era da Messejana, tinha fugido da Villa porque se tinha queixado do Diretor porque este lhe tinha tirado 3 filhos que tinha, e 2 filhos, e os havia alugado para diferentes pares: diziam elle ‘eu se vou outra vez para a Villa elle matame no tronco*, e não torno mais a sahir para fora: e não sou eu disculpavel de me queixar de me tirarem os meus queridos folhos, quando as aves e os animais os fazem se lhe tirão ?’ *outro veio a ma prezença á dous dias, que era do Arronches, com a cabeça aberta de meio a meio, tinto em sangue, e quase mortal, vinha o Pay com elle, e elle teria ate 17 annos, queixavasse que tendo seo filho sido dado em alugar para huá rossa, como já não lhe davão de comer, e elle morria de fome, viera ter com seu pay para lhe dar alguma couza: Veio o Diretor, e com um pão grosso que eu vi se foi a elle ao por daquella forma: pediome chorando q’ o não desamparace senão que estava perdido: mandei com efeito chamar o dito Diretor: respondeume que se agora (...), e que fizera aquilo, porem que para outra vez o mandaria somente meter no tronco: cazo outros semelhantes a este cazo. V. Ex talvez perguntara porque não dou Eu providencia a isto fazendo observar as ditas Leys de S. Magestade: respondo a V. Ex que os Diretores são ... dos Governadores, e que aqui a discordia cauza maiores vexames e ruinas que a mesma dezordem. Deos Gde a V. Ex. Illmo e ExmoSr.*

Com o mais profundo respeito e submissão. Mel de Mages Pinto e Avellar (MAGALHÃES, 2007, p. 98, grifos nossos).

Esse processo de tentativa da supressão da etnicidade indígena, via diretório pombalino – desconsiderando as diferenças identitárias entre brancos e índios por meio da mistura/“caboclição”, objetivando transformar estes em trabalhadores escravizados/disciplinados/regulares/subalternizados, integrados ao sistema colonial, que se fazia mercantilista –, perpassa pela situação vivenciada pelas minorias étnicas nas suas relações com a sociedade envolvente e dominante, culturalmente hegemônica. Conforme Cardoso de Oliveira (2000, p. 8, 12)<sup>18</sup>, as identidades coletivas minoritárias<sup>19</sup>, nesses tipos de contextos, “[...] são submetidas frequentemente à humilhação, quando não à desonra” através de mecanismos linguísticos e de ordem econômica, relegando-os a serviços menos qualificados. Além do mais, continuam ainda sendo estigmatizados no contexto cearense hodierno, onde o discurso da caboclição (“[...] tem um ou dois descendentes mais parecidos [...]”) nega as identidades indígenas afirmadas (“[...], mas índio mesmo não tem”).

### 2.3 A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA A SERVIÇO DO CAPITAL MUNDIAL, EM SUA LÓGICA DA COLONIALIDADE DO PODER NOS ESPAÇOS DE DOMINAÇÃO

Diante do exposto nesse capítulo, fica patente que a lógica mercantilista imposta aos índios no Ceará, ao longo dos séculos XVII e XVIII, adentrando ao XIX, transformou-os em produtores de mercadorias, conforme os interesses econômicos das relações comerciais entre Inglaterra e Portugal. Nessa perspectiva Marx (2013, p. 961-963) aponta a acumulação primitiva como o elemento desencadeador da acumulação capitalista, sendo o processo de expropriação o fator transformador dos homens do campo em vendedores de si mesmos:

O processo que cria a relação capitalista [...] transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção, e, por outro lado, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados [...] se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seu meio de produção, assim como todas as garantias de sua existência [...] E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo [...] A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas.

<sup>18</sup> Apesar de Cardoso de Oliveira se referir, especificamente, a situação das minorias étnicas da região da Catalunha (bascos, galegos, valencianos, moradores das ilhas Baleares), entendemos que sua análise – acerca das relações entre coletividades no interior das sociedades envolventes dominantes, culturalmente hegemônica, nas quais estão inseridos estes grupos minoritários – pode ser aplicada, guardando as devidas proporções, a situação indígena no Brasil, desde do período colonial.

<sup>19</sup> Entenda-se como um termo utilizado sociologicamente (não demograficamente) para designar grupos marginalizados dentro de uma sociedade (cujo o controle é exercido por um grupo majoritário) em decorrência aos aspectos sociais, culturais e físicos.

Nesse diapasão, é pertinente atentar para a ascensão da propriedade capitalista na Inglaterra no século XVI, estabelecendo aquilo que Wood (2001) identifica como elemento fundador do Capitalismo. Lembra-nos que, a partir desse momento, as concepções capitalistas de propriedade (direito privado e exclusivo) passam a sobrepor as concepções tradicionais de propriedade (direito consuetudinário, comunais). Em tal conjuntura, frisa-se que a legalidade jurídica da propriedade passa a ser cada vez mais pautada por teorias como as de John Locke (no célebre capítulo 5 do Segundo tratado sobre o governo<sup>20</sup>, escrito no fim do século XVII) a respeito do direito natural da propriedade privada, legado por Deus a todos os homens (II.26). No entanto, salienta-se que, conforme Locke, o “direito natural de propriedade” se constitui na medida em que o homem, “pelo trabalho”, retira alguma coisa “[...] de seu estado natural ou modifica sua condição natural” (WOOD, 2001, p. 93).

Entretanto, observa-se que a tese lockiana perpassa pela ideia do melhoramento<sup>21</sup>, ou seja, o conceito no qual o direito à propriedade na Inglaterra, durante o século XVI, estava condicionado ao uso produtivo e lucrativo da terra, emanado do “trabalho”, suplantando assim sua utilização comunal. Ressalta-se que esta concepção de propriedade foi elaborada no contexto histórico inglês dos “cercamentos”, resultando na demarcação física das terras inglesas que suprimiu “[...] os direitos comunais e consuetudinários de uso dos quais dependia a sobrevivência de muitas pessoas” (ibid., p. 91). Ainda no tocante a esta questão, ressalva-se que,

Locke insiste repetidamente em que a maior parte do valor inerente à terra provém não da natureza, mas do trabalho e do melhoramento: ‘*é o trabalho, de fato, que instaura a diferença de valor em tudo quanto existe*’ (II.40). Ele chega até a oferecer cálculos específicos do valor com que o trabalho contribui, em contraste com a natureza. ‘Creio’, sugere ele, por exemplo, ‘que não será mais do que um cálculo muito modesto dizer que, dos *produtos* da terra que são úteis à vida do homem, nove décimos são *efeitos do trabalho*’; e, logo em seguida, corrige-se: seria mais correto dizer que 99/100 são mais atribuíveis ao trabalho do que à natureza (II.40). Um acre de terra na América não cultivada, que pode ser tão fértil em termos naturais quanto um acre na Inglaterra, não vale um milésimo do acre Inglês, se calcularmos ‘todo o lucro que o *índio* auferir dele’ (II.43). O que Locke pretende dizer, e que, não por coincidência, está impregnado de um desdém colonialista, é que a terra não melhorada é um deserto, donde qualquer homem que a tire da posse comum e se aproprie dela – que retire terras da área comunal e as cerque – para melhorá-la, está dando algo à humanidade, e não retirando. Há algo atraente, é claro, na ideia lockiana de que o trabalho é a fonte do valor e base da propriedade, mas logo fica claro que há também algo de estranho nela. Para começar, vê-se que não há uma correspondência direta entre trabalho e propriedade, porque um homem pode apropriar-se do trabalho de

<sup>20</sup> A discussão que segue a respeito de Locke baseou-se no capítulo sobre Locke in Ellen Meiksins Wood e Neal Wood, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688* (Londres e Nova York, New York University Press, 1997). Para uma discussão detalhada sobre Locke e a literatura referente ao “melhoramento” no século XVII, ver Neal Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1984).

<sup>21</sup> Segundo Ellen Wood (2001, p. 88) o sentido etimológico da palavra “melhorar”, na língua inglesa (“improve”), vai além de “aperfeiçoar”, “tornar melhor”, denotando, também, o fazer alguma coisa visando o lucro monetário.

outro. Pode adquirir um direito de propriedade sobre algo, ao ‘misturá-lo’ não com o seu trabalho, mas com o de alguma outra pessoa a quem empregue. Para Locke, parece que a questão tem menos a ver com a atividade do trabalho como tal do que com seu uso lucrativo. Ao calcular o valor do acre na América, por exemplo, ele não fala do gasto de esforço e trabalho do índio, mas de sua incapacidade de gerar lucros. A questão, em outras palavras, não é o trabalho de um ser humano, mas a *produtividade da propriedade* e sua aplicação ao lucro comercial [...] essa não foi a única maneira pela qual a teoria da propriedade de Locke respaldou os interesses de latifundiários como Shaftesbury. Tendo por pano de fundo sua enfática declaração de que todos os homens eram livres e iguais no estado natural, ele encontrou maneiras engenhosas de justificar a escravidão. E era fácil invocar suas ideias sobre o melhoramento para justificar a expansão colonialista e a expropriação dos povos indígenas, como deixa dolorosamente patente sua observação sobre o índio americano. Se as terras não-beneficiadas das Américas não representavam nada além de um deserto, era um dever dos europeus, por ordenação divina, cercá-las e melhorá-las, tal como os homens ‘industriosos’ e ‘racionais’ tinham feito no estado natural original. ‘No começo, o mundo inteiro era como a América’ (II. 49), sem dinheiro, sem comércio e sem melhoramentos. Se o mundo – ou parte dele – tinha sido retirado desse estado natural por ordem de Deus, por certo tudo o que permanecia nesse estado primitivo deveria seguir o mesmo caminho (ibid., p. 93-94, 97).

Portanto, John Locke acaba amalgamando trabalho e geração de lucro, sistematizando uma lógica que vai transformando pouco-a-pouco a propriedade em mercadoria para o mercado. Na compreensão de Wood (2001), o Capitalismo, na sua origem inglesa, estabelece um novo modo de produção no qual ocorre não apenas a apropriação dos excedentes do trabalho dos produtores pelos exploradores, mas, pela primeira vez na história, a expropriação dos seus meios de produção e reprodução. Coagindo-os, indiretamente, a se tornarem vendedores subalternizados de sua capacidade de trabalho em troca de um salário.

No Brasil colonial, a expropriação se configurou no esbulho das terras indígenas e na exploração da sua mão-de-obra, estabelecendo assim os fundamentos do Capitalismo brasileiro.

Antes de finalizarmos a discursão desenvolvida até aqui, é pertinente fazermos algumas considerações acerca da dinâmica econômica capitalista responsável pelo genocídio, etnocídio, esbulho das terras indígenas e subalternização do seu trabalho nos espaços coloniais, por conseguinte, no Brasil e no Ceará.

A primeira consideração diz respeito ao fato da colonização portuguesa no Brasil ter sido implementada a serviço do Capital mundial, com sua premissa da colonialidade do poder. Maldonado-Torres (2018, p. 35, 36), no intuito de esclarecer a importância da colonização e da descolonização, estabelece a seguinte distinção: colonialismo como a formação histórica dos territórios coloniais desde da antiguidade; colonialismo moderno remetendo aos modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade se referido a uma lógica global desumanizadora que subsiste até mesmo na ausência de colônias formais, transcendendo o

momento histórico da colonização. Sendo que a descolonização consiste na luta dos sujeitos coloniais pela independência das antigas metrópoles colonizadoras e a descolonialidade se refere à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos que perduram até hoje.

A segunda consideração vai na direção de que a colonização estabeleceu a primeira forma de negação das etnicidades. Nesse viés sabe-se que a identidade genérica “índio” é um subproduto do processo de colonização e colonialidade do poder. Conforme Quijano (2005, p. 17), a pluralidade de identidades aqui encontradas pelos colonizadores portugueses foi suprimida e comprimida em “[...] uma única identidade, racial, colonial e derogatória, ‘índios’.” Sendo assim imposta a ideia de uma identidade racial “[...] como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador” (QUIJANO, 2005 loc., cit.).

A terceira consideração a ser feita sobre o sistema econômico capitalista, como o causador do genocídio, etnocídio e expropriação dos índios nos lugares onde se deu a colonização, refere-se à classificação social e divisão do trabalho nos espaços coloniais. Nos quais, o fator racial passou a ser preponderante, tendo como corolário a subalternização e precarização da mão-de-obra indígena e negra, privilegiando o lugar dos não-negros e dos não-índios (ibid., p. 19,20).

Nessa mesma linha se diz:

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se [...]. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Consequentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (ibid., p. 118,119).

Identidades raciais negativadas e genéricas foram instauradas a partir da dominação colonial na América (“índio”, “negro”, depois, “mestiços”), estabelecendo padrões históricos de exploração do trabalho das populações autóctones e africanas (conforme a necessidades do

poder dominante de cada período). Contrastando, hierarquicamente, com as identidades dos colonizadores (“português”, “espanhol”, “britânicos”, mais adiante, “europeu”, “branco”), sendo estas, guindadas à posição de poder (controle do trabalho, controle dos meios de produção, controle administrativo, controle do acesso às terras). Transformando-se assim, em longo prazo, no fundamento de toda classificação social da população do continente americano.

A esse respeito, Anibal Quijano (1998, p. 120-121) comenta,

El patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de ‘raza’, con todas sus implicaciones sobre la perspectiva histórica de las relaciones entre los diversos tipos de la especie humana. Esto es, los factores de clasificación e identificación social no se configuraron como instrumentos del conflicto inmediato, o de las necesidades de control y de explotación del trabajo, sino como patrones de relaciones históricamente necesarias y permanentes, cualesquiera que fueran las necesidades y conflictos originados en la explotación del trabajo. Desde esa perspectiva, los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: ‘Indios’. Para esas poblaciones la dominación colonial implicaba, en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales (mayas, aztecas, incas, aymaras, etc., etc.), y en el largo plazo la pérdida de éstas y la admisión de una común identidad negativa. La población de origen africano también procedente de heterogéneas experiencias e identidades históricas (congos, bacongos, yorubas, ashantis, etc., etc.) fue sometida a una situación equivalente en todo lo fundamental y a una común identidad colonial, igualmente negativa: ‘negros’. Los colonizadores se identificarían al comienzo como ‘españoles’, ‘portugueses’ o ‘ibérico’, ‘británicos’, etc., etc. Ya desde fines del siglo XVIII, y sobre todo tras las guerras llamadas de ‘emancipación’, se identificarían como ‘europeos’, o más genéricamente como ‘blancos’. Y los descendientes de las relaciones genéticas entre todas esas nuevas identidades, serían conocidos como ‘mestizos’. Esa distribución de identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social e la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control de trabajo y las relaciones de género.

Partindo dessa perspectiva, entende-se que a classificação racial, imposta pelos colonizadores europeus aos diversos povos que já habitavam na América (povos indígenas) e aos que foram trazidos a força para este continente (povos africanos), se constituiu como uma forma de dominação a serviço do Capital global, encabeçado pelas metrópoles europeias de origem branca (Portugal, no caso específico do Brasil). Transformando as diversas identidades étnicas desses povos escravizados e explorados pelo modo de produção capitalista europeu, em identidades genéricas, negativas e subalternizadas: índio e negro. Corroborando com essa compreensão, Mendonça (2013, p. 49) chama a atenção para o sistema operacional da colonização que “[...] proporcionava ao branco/europeu o controle do ouro, da prata e de outras mercadorias por meio da força de trabalho, escrava ou servil, dos negros, índios e mestiços.”

Faz-se necessário também analisar essa classificação racial (índio) dentro da lógica de produção, de circulação, de consumo de mercadorias e de apropriação do trabalho. Na qual, aos povos indígenas, foram atribuídos papéis subalternizados na escala social: servo, escravo, excepcionalmente, assalariado. Sendo que todas estas formas de trabalho se inter cruzaram a

serviço do capital europeu, que pouco a pouco se tornou mundial. O que nos leva a outra consideração acerca do Capitalismo transposto aqui para as américas pelo projeto colonial moderno.

A quarta consideração, referente a lógica econômica capitalista que promoveu o extermínio, a negação da existência e a apropriação das terras dos índios em locais onde se efetivou a dominação colonial (como foi o caso do Brasil), concerne à dinâmica do Capitalismo nas américas. No tocante aos modos de produção desenvolvidos na América, a serviço do Capital Europeu, Quijano (2005, p. 126) lembra-nos que aqui não se seguiu a sequência histórica unilinear como na Europa – modo de produção Pré-Capital e Capital –, pois a,

[...] escravidão, por exemplo, foi organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. Isso significa que todas essas formas de trabalho e de controle do trabalho na América não só atuavam simultaneamente, mas foram articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial. Consequentemente, foram parte de um novo padrão de organização e de controle do trabalho em todas as suas formas historicamente conhecidas, juntas e em torno do capital. Juntas configuraram um novo sistema: o capitalismo. [...] o capital existiu muito tempo antes que a América. Contudo, o capitalismo, como sistema de relações de produção, isto é, a heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sob o domínio do capital, no que dali em diante consistiu a economia mundial e seu mercado, constituiu-se na história apenas com a emergência da América.

É imperativo, atendendo ao propósito desse capítulo, salientar que esta colonialidade do poder, descrita por Quijano (1998; 2005) e Maldonado-Torres (2018), estabeleceu um sistema de dominação e de exploração sobre as populações autóctones, subalternizando assim o seu trabalho; espoliando as suas terras durante o período colonial e imperial – sendo os povos indígenas do Nordeste aqueles mais atingidos em decorrência dos seus territórios terem sido amalgamados através de fluxos colonizadores europeus ao longo de mais de trezentos anos e tendo sua população indígena experimentado um “[...] alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (OLIVEIRA, 2016, p. 200).

Com relação a essa questão, Mendonça (2013, p. 55) observa que,

No processo histórico que definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina, a Conquista do Brasil, leia-se de suas riquezas e pessoas, foi fundamental ao incremento do capitalismo colonial em desenvolvimento. A exploração da região Nordeste não está desassociada desse projeto global de criação e expansão do padrão de relações de poder em debate na América Latina nas últimas décadas. Não é por acaso que o Brasil do século XVII era o maior produtor mundial de açúcar, e, como afirma Galeano, ‘o açúcar arrasou o Nordeste’ (GALEANO, 2012, p. 95).

Continuando nessa linha de raciocínio, a antropóloga Caroline Farias Leal Mendonça, em sua tese<sup>22</sup> de doutorado, procura situar geográfica e historicamente os povos PanKarás, localizados na serra do Arapuá, no sertão pernambucano, dentro dessa lógica da colonialidade do poder:

Além do mais, não se pode ignorar que esses antecedentes trouxeram consequências reais ao modo de apropriação e organização territorial na geopolítica atual em que está situado o território tradicional Pankará, conformando o quadro da diferença colonial entre índios, negros e a oligarquia do Sertão do São Francisco que é opressora neste território até os dias de hoje (ibid., p. 55, 56).

Entretanto, a autora supracitada destaca também a resistência e insurgência histórica dos povos indígenas nordestinos (nesse caso específico os PanKarás) a todo esse processo de dominação, espoliação e exploração (ibid., 2013, p. 71, 72):

Esta consciência do direito à terra e à identificação coletiva como indígena, aponta que, apesar da violência sofrida, da desestruturação dos sistemas comunitários pela instalação do capitalismo colonial que se sustentou na apropriação de terras e na exploração do trabalho, a memória histórica sobreviveu e entrou em um registro histórico duplo. Por um lado, os efeitos da colonialidade do poder sobre a região do São Francisco, através dos quatro entrelaçados sistemas de dominação: capitalismo, colonialismo, racismo e o eurocentrismo como a episteme legitimadora dos padrões da dominação. Por outro lado, a história da resistência indígena no Sertão vai dando contornos factíveis à constituição destes povos como sujeitos históricos, desencadeando sentidos em relação à presença da ausência: a vida que se desenvolveu na exterioridade do mundo colonial/moderno (DUSSEL, 2012).

Compreender a lógica do Capital mundial (que impulsionou, e foi igualmente impulsionado pelo processo de colonização do continente americano), acaba sendo preponderante para entendermos, mais na frente, como o acesso à terra por parte dos Pitaguary e a afirmação de sua identidade indígena se tornaram incompatíveis com os interesses do Capitalismo europeu instaurado pela colonialidade do poder, no contexto da colonização portuguesa e do estabelecimento do Estado brasileiro moderno.

O esbulho de terras, a exploração de recursos, a negação de etnicidades, a classificação social e a hierarquização/subalternização racial do trabalho estão no bojo de um processo de dominação capitalista (colonialismo/colonialidade) instaurado nas Américas que não se restringe a apropriação estrangeira colonial, mas continuaram atuando pelos dispositivos do “mercado e dos Estados-nações modernos” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 41).

---

<sup>22</sup> Insurgência Política e Desobediência Epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá. 246 f. Área de concentração: Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

### 3 CADÊ OS ÍNDIOS QUE ESTAVAM AQUI?

Notas para a compreensão do suposto “desaparecimento” dos povos indígenas no Ceará na segunda metade do século XIX

A narrativa oficial acerca da formação étnico-racial cearense, na segunda metade de século XIX, foi marcada pelo embranquecimento social. Tal perspectiva era correspondente aos interesses políticos, econômicos e ideológicos de consolidar o projeto etnocida de esbulho das terras indígenas e atuou de forma decisiva no processo de “desaparecimento” desses povos. O Ceará foi a primeira província a negar a existência de indígenas em seu território por meio de um relatório provincial no ano 1863 (PINHEIRO, 2018). Órgãos oficiais de produção historiográfica, como o Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC)<sup>23</sup>, trataram de produzir narrativas assimilacionistas e evolucionistas para justificar o gradual desaparecimento do indígena na figura do *caboclo*.

A designação *cabocla* surge como uma classificação para as pessoas consideradas “remanescentes” de índios, devido à baixa contrastividade cultural em relação aos índios considerados “autênticos”, oriundos das regiões mais afastadas do país. Aos chamados *caboclos* “foram dedicados estudos de seus hábitos e costumes considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas consideradas em vias de extinção” (SILVA, 2003, pp 42-43).

Os povos indígenas do Nordeste, incluindo os do Ceará, no transcurso da segunda metade do século XIX, foram submetidos a expropriação de seus territórios e a negação da sua existência. Disto resultam ainda hoje os questionamentos, por parte da população em geral, acerca de suas identidades e da legitimidade do direito às terras que disputam. Indagações do tipo: O que tem esse povo de índio? No Ceará tem índio? Não é muita terra para pouco índio? O que vai ficar então para o agricultor não-indígena?

*O Ceará não tem índios. De jeito nenhum! Estão lá pra região da Amazônia, pra acolá, pro Goiás, pra acolá. Mas aqui no Ceará não tem não.* Os que se dizem índios aqui só são pra se locupletar, pra ser beneficiado, pra ganhar coisas da FUNAI (**Entrevista maracanaense 2** - moradora não-indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos).

A respeito destas questões, que tanto explicitam a desinformação como o racismo contra os povos indígenas no Ceará, Manuela Carneiro da Cunha explica:

É que a ideia da legitimação supõe que, numa sociedade de classes, as ideias legitimadoras beneficiem interesses de classe. Isto pode dar conta de culturas de resistência que enfatizam diferenças culturais como formas de protesto [...]. Mas que

<sup>23</sup> Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará, que foi criado em 1887 como um instrumento ideológico de construção da identidade cearense, sendo signatário do IHGB (Instituto Histórico Geográfico Brasileiro), estabelecido em 1838, que também tinha o objetivo ideológico na formatação da identidade brasileira.

fazer com o processo que, inversamente, a partir de diferenças dadas na cultura introduz desigualdades no sistema? (CUNHA, 1986, p.104)

É com a proposta de compreender um pouco do contexto histórico, envolvendo toda esta questão da negação dos índios no Ceará, que abordaremos no presente capítulo o processo de construção oitocentista da tese propagada do “desaparecimento” do indígena pela via da “total assimilação” na massa da população da então província cearense. A importância desta reflexão teórica se faz mediante a presente conjuntura brasileira, no governo Bolsonaro, o qual tem atualizado um discurso assimilacionista e criado estratégias jurídico-administrativas<sup>24</sup> para inviabilizar os direitos assegurados constitucionalmente pelo movimento indígena em 1988.

Na organização da escrita do presente capítulo, optamos em sistematizar as ideias a partir dos interesses políticos, econômicos e ideológicos que, de forma inter-relacionada e dinâmica, construíram, na segunda metade do século XIX, a ideia de que no Ceará os índios tinham sido assimilados e, conseqüentemente, desapareceram. Ainda que constatada sua presença e resistência na história não oficial da época.

### 3.1 POLÍTICA INDIGENISTA DA ASSIMILAÇÃO E O “DESAPARECIMENTO” DOS ÍNDIOS NO CEARÁ

A política indigenista nesse período foi caracterizada pelo projeto governamental assimilacionista para inserir os índios na massa da população local através do Diretório dos Índios, estabelecido ainda no Brasil colônia (1757), mas que continuava a vigorar no Ceará até a primeira metade do século XIX. Com o fim dos aldeamentos missionários criaram-se as vilas indígenas “visando à integração dos índios na massa da população dita ‘civilizada’, acelerando uma suposta ‘assimilação’” (SILVA, 2005 apud GOMES, 2012, p. 28).

O referido século caracterizou-se por inúmeras mudanças nas leis que regiam a tutela indígena e, segundo nos informa Carlos Guilherme do Valle,

No transcorrer do século XIX, passou-se a redimensionar, porém, a preocupação sobre as regras e leis específicas para as populações indígenas e suas vilas, apontando para incertezas de ordem política sobre a forma correta de proceder, especialmente quando uma ideia passou a ganhar força, a de que os índios estavam se “misturando à massa da população” (VALLE, 2009, p.111).

<sup>24</sup> Entre as ações do governo Bolsonaro destaca-se a medida provisória (MP 886) que visava transferir da FUNAI para o Ministério da Agricultura a responsabilidade de demarcação das Terras Indígenas. Por unanimidade o plenário do Supremo Tribunal Federal manteve suspensa tal medida. Cf. <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/por-unanimidade-stf-derrota-bolsonaro-e-mantem-demarcacao-indigena-na-funai.shtml>>. Acesso em 19.ago.2019.

Na esteira desse raciocínio, Tristão de Alencar Araripe, em sua narrativa da História da Província do Ceará (1850), retrata os índios cearenses como inferiores ao branco europeu “civilizador” e quase totalmente “assimilados” pelo processo “civilizatório” em curso, apenas “reduzidos a número insignificantes e confundidos na massa geral da população sem formar classe distinta na sociedade brasileira” (ARARIPE, 2002, p. 90 citado por GOMES, 2012, p. 34).

Observa-se que no ano de 1759 (período em que passam a vigorar os Diretórios, conforme abordamos no capítulo anterior) também se inicia a criação das primeiras vilas de índios no Ceará, destacando as seguintes:

[...] Vila Viçosa Real (antiga aldeia da Ibiapaba); Soure (antiga Caucaia); Arronches (antiga Parangaba); Mecejana (antiga Paupina); Monte-mór Novo (antigo Baturité); e as povoações indígenas de Almofala (antiga missão de Aracati-Mirim); Monte-mór Velho e São Pedro de Ibiapina (SILVA 1996, p. 87 citado por VALLE, 2009, p. 109).

Na compreensão de Silva (2005, apud GOMES, op. cit., p. 28- 29) os aldeamentos foram “transformados juridicamente em vilas indígenas que, como *locus* da administração colonial, produziram ampla documentação referente aos povos que nelas viveram”. Todavia, Leite Neto (2006, p. 122) atenta para o fato do governo Imperial ter promulgado o único documento indigenista de âmbito nacional no século XIX, O Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, também conhecido como Regulamento das Missões, que previa o prolongamento do modelo de aldeamento como meio transitório “[...] para a suposta assimilação completa do índio.” Nota-se, porém, que no caso dos povos indígenas residentes em terras de concessão de sesmeiros, a documentação sobre sua trajetória e sobre os processos de territorialização é mais escassa. Nesse sentido, diz-se que no processo de organização contemporânea dos povos indígenas cearenses,

[...] em regiões oriundas de concessões de sesmarias e de antigos aldeamentos (nos casos Tapebas, Pitaguary e Tremembé, por exemplo), surgiram povos reivindicando reconhecimento e identificando-se com o passado indígena local (Ibid., p. 29).

Ainda sobre este assunto, sublinha-se que no período imperial, diante do silêncio da primeira Constituição brasileira sobre a questão indígena, ocorreu no Ceará, em 1826, um debate no Conselho de Governo da Província acerca das terras dos antigos aldeamentos onde viviam os índios, sugerindo que deveriam ser repassados ao controle efetivo das câmaras locais. Na documentação consultada por Octaviano do Valle verificou-se um debate jurídico que correu nos anos posteriores, no que diz respeito aos territórios em que viviam os índios:

Essa seria a tônica de numerosa correspondência entre o governo provincial e o Ministério do Império sobre o destino das terras dos aldeamentos e as questões pendentes envolvendo certas vilas e povoações, sobretudo Messejana, Arronches, Soure, Baturité, São Benedito e Almofala [...] Com efeito, a ampla documentação evidencia o problema das invasões e do esbulho das terras dos índios, mas também das reivindicações indígenas [...] revelando-se outra vez desacordos entre a postura da

Secretaria de Estado do Ministério do Império [...] e o governo provincial, que não realizava ações em favor dos indígenas ou, no máximo, dizia-se incapaz de impedir as ‘usurpações’ que faziam ‘alguns particulares nas sesmarias dos índios’ (VALLE, 2011, p. 461-462).

Estes litígios, envolvendo os antigos territórios dos aldeamentos indígenas (que tinham suas decisões sempre favoráveis aos latifundiários cearenses), ganharam grande importância no século XIX. Sendo que “[...] dois temas tornaram-se socialmente sensíveis, abertos à discussão e instrumentalização política: o destino das terras das vilas de índios e da mão de obra indígena” (VALLE, 2009, p. 112).

O processo de aquisição fundiária, no desenrolar do século XIX aqui no Brasil, teve como marco a regulamentação da Lei de Terras. De modo que sua implementação se efetivou em decorrência da supressão das concessões de sesmarias em 1822. Argumenta-se que o tema fundiário foi bastante discutido na esfera parlamentar nesse período imperial, tendo seus pontos máximos nas décadas de 1830 e 1840 e culminando com a aprovação da referida lei, de n. 601, em 18 de setembro de 1850 (VALLE. op. cit., p. 459).

Acerca dos seus objetivos, pontua-se que ela se propunha a solucionar as dificuldades causadas “[...] pela imprecisão do ordenamento colonial de apropriação fundiária, regularizar a quantidade crescente de apossamento da terra, que grassava sem controle no Brasil e estabelecer uma nova definição de ‘terra devoluta’” (SILVA, 1996 apud VALLE, 2011 loc. cit.).

No tocante ao território indígena, ressalva-se que o decreto n. 1318, de 30 de janeiro de 1854, contemplava as terras dos índios (aldeamentos e antigas vilas) como áreas a serem demarcadas e regularizadas:

Se as terras dos aldeamentos não estivessem mais ocupadas por índios, deveriam ser consideradas ‘próprios nacionais’; estando ocupadas, permaneceriam sob posse e usufruto dos índios, inclusive seu registro fundiário, mesmo se os aldeamentos fossem extintos. O artigo 75 do decreto 1318 é bastante claro sobre esse ponto: ‘as terras reservadas para a colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes concede o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização (Decreto n. 1. 318, de 30 de janeiro de 1854). Esse aspecto jurídico foi complementado pelo aviso de 20 de novembro de 1855, pelo qual se dispôs que os índios ainda mantinham o direito de uso das terras que, porventura, possuísem, mesmo se seus aldeamentos de origem tivessem sido extintos, ‘sem que lhes seja preciso obter carta de aforamento’, matéria retomada juridicamente nos anos de 1857 e 1870 (CUNHA, 1992:70 apud VALLE, 2011, loc. cit.).

Entretanto, é posto que a complexidade da aplicação desta lei esbarrou na carência de estrutura técnica-administrativa, como também na má vontade dos presidentes de províncias, “que não remetiam informações, nem realizavam qualquer determinação da lei em vigor” (idem.).

Sendo que a garantia da terra indígena dos antigos aldeamentos e vilas, estabelecida pelo artigo 75, foi constantemente desrespeitada através das inúmeras invasões de posseiros. Nesse sentido, se diz que “[...] o Ceará inaugurou uma política agressiva diante das terras dos aldeamentos de índios, logo após a lei de terras e antes mesmo de sua regulamentação completa” (VALLE, 2011, p. 461).

Para o historiador Edson Silva, a chamada Lei de Terras representou o esbulho oficial das terras indígenas, pois:

No Nordeste, sobretudo após a Lei de Terras de 1850 que determinou os registros cartoriais das propriedades, definiu as terras devolutas oficiais que poderiam ser vendidas em leilões públicos, os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades defensoras que possuíam interesses comuns, sistematicamente, afirmaram que os índios estavam “confundidos com a massa da população” e por esse motivo não existiam razões para continuidade dos aldeamentos. Com a determinação oficial para extinção dos aldeamentos e no ato de medir, demarcar e lotear com destinação de pequenas glebas de terras para umas poucas famílias, os arrendatários e invasores tiveram suas posses legitimadas (SILVA, 2011, p. 314)

Segundo a avaliação de Oliveira e Freire (2006, p.75), no que tange a Lei das Terras, “[...] na prática [...] reduzia o direito indígena aos territórios dos aldeamentos”, pois, dentre os seus muitos objetivos, estabelecia uma política pública para as terras devolutas, possibilitando a expropriação das terras indígenas, incorporando às terras da União territórios em que os índios já não viviam aldeados, “[...] conectando o reconhecimento da terra à finalidade de civilizar hordas selvagens (Decisão nº 92 do Ministério do Império, 21/10/1850).”

Na urdidura dessa política fundiária do século XIX, aponta-se a Lei das Terras como um dispositivo legal criado para compensar os grandes latifundiários brasileiros, através do monopólio de terras, pela extinção do tráfico internacional de escravos africanos em 1850, motivado por pressão inglesa (LEITE NETO, 2006, p. 31).

Seguindo ainda esse raciocínio, o autor supracitado (ibid., p. 126) diz que,

[...] Gagliardi defende que a Lei de Terras, associada ao Regimento das Missões, cumpriria papel de destaque no processo de desapropriação das terras indígenas. O Artigo n. 12, da citada Lei, corrobora essa análise, uma vez que autorizava o governo a ‘reservar’ terras para os índios em vez de reconhecê-los como legítimos proprietários das terras que ocupavam. Com essa medida ‘o indígena passou da condição de proprietário natural da terra à condição de expropriado e a depender da benevolência do estado para ter algo que um dia lhe pertenceu (1989, p. 32).

Como exposto acima, concomitante ao processo de extinção dos aldeamentos pelos governos provinciais ocorreu a anexação das suas terras aos novos municípios e comarcas, onde comerciantes, agricultores e fazendeiros não indígenas passaram a controlar parcelas de terras importantes dos antigos moradores indígenas. Dessa forma, entende-se que a regulamentação das propriedades rurais, efetivada pela Lei das Terras, trouxe grandes prejuízos às populações indígenas aldeadas do Nordeste:

Com a lei das Terras, de 1850, que pretendia regularizar as propriedades rurais em todo o Brasil, houve um significativo fluxo migratório, tanto da zona litorânea como do sertão, para as cercanias das antigas vilas que se encontravam com seus núcleos urbanos em expansão. Os participantes desse fluxo migratório foram se fixando como produtores agrícolas. Em decorrência desse fenômeno, o governo provincial passou a extinguir, de forma sistemática, os aldeamentos indígenas e a incorporar suas terras às respectivas comarcas e municípios em formação (LEITE NETO, 2006, p. 20).

Essa realidade pode ser muito bem exemplificada por meio da análise de dois documentos históricos (desse período no qual entra em vigor a Lei das Terras) que tratam das terras Pitaguary, entre as serras de Maranguape, Monguba, Pacatuba, e Maracanaú (no perímetro da sesmaria de Messejana), habitadas por povos indígenas dessa região. O primeiro documento, conforme o relatório de identificação e delimitação da terra indígena Pitaguary, coordenado pela Antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito (2000, p.51), trata de uma reivindicação Pitaguary. Representado pelo seu cacique Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, acompanhado de 21 índios, que comparecem na casa do vigário Pedro Antunes de Alencar Rodovalho em Maranguape, “com dois exemplares do seu terreno”, solicitando o respectivo,

Termos de registro do sitio denominado Pitaguary (sic) pertencente aos índios. [...] nesta povoação de Maranguape, termo da Cidade de Fortaleza do Ceará Grande, em casas de minha residência (sic) foi presente digo se me apresentarão (sic) Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, com elle (sic) os mais índios [...] (consta uma lista de nomes de 21 índios) querem registrar o seu terreno sitano (sic) lugar denominado cabeceiras do rio Pitaguary (sic), na freguesia (sic) de Maranguape, Província do Ceará Grande, o qual extrema, pela parte do Nascente pelo lombo do Serrote com o Sitio da Monguba, pela parte do Poente pelo lombo do Serrote que divide as águas para o Sitio Santo Antônio [...] (Data: 04/09/1854 – livro: Registro de Terras da Freguesia de S. Sebastião de Maranguape, 1854-1858 citado em PINHEIRO, p. 2002, p. 251-252).

O documento exposto acima apresenta uma solicitação de registro de terra, amparado pelo decreto 1318 que regulamentava a Lei de Terras, de 30/01/1854, artigo 75 do governo Imperial, estabelecendo o usufruto aos índios das terras de seus antigos aldeamento e vilas. No entanto, predominava cada vez mais a ideia, disseminada por parte das elites dominantes, de que eles “viviam dispersos e confundidos na massa da população civilizada.” Resultando assim na incorporação de seus territórios aos Próprios Nacionais e ocasionando a apropriação de suas terras por posseiros não indígenas, tendo, muitas vezes, a conivência do governo provincial. Diante da continuidade da “[...] invasão de estranhos em suas terras, os índios denunciaram as perseguições que vinham sofrendo [...]” (BRITO, 2000, p.51). O segundo documento histórico em questão, apresentado abaixo, enviado pelo Ministério do Império, explicita tal denúncia, destacando,

[...] a repressão dos abusos cometidos pelo posseiro do terreno denominado ‘Pitaguary’ situado no perímetro da sesmaria de Mecejana que não só tem usurpado terras pertencentes ao Dominio Nacional, como também empregado ameaças e

perseguições contra os índios (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).<sup>25</sup>

No ofício supracitado, constata-se a determinação de um órgão central do governo Imperial (Ministério da Agricultura, Comércio e obras Públicas) cobrando uma tomada de posição do governo provincial cearense, no que tange a usurpação de terras já registradas pelos índios e constantemente desrespeitadas pela invasão de posseiros, sob o olhar complacente da administração provincial.

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 apud PINHEIRO, 2002, p. 252).

Nota-se ainda nas narrativas dos próprios Pitaguary, acionando sua memória social e histórica, esse problema recorrente da expropriação de suas terras, caracterizado por política fundiária agressiva, no que se refere ao território indígena aqui no Ceará, antes e após a regulamentação da Lei das Terras. É o que nos diz a seguinte fala:

Essa história remonta ao tempo do Brasil Império, onde o antigo cacique, era chamado na época do principal da terra de Aldeia Nova, ele vai até Maranguape, na companhia de 21 indígenas, e faz o reconhecimento e o registro da terra – o cacique Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão. Ele vai na companhia de 21 indígenas até Maranguape e registra suas terras e recebe o título da terra através de cartas de sesmarias, datada de 04 de setembro de 1722. E partir dessa carta os indígenas da época passaram a plantar e a ter o seu território reconhecido. E logo depois desse período houve uma retomada por parte do governo, onde a terra voltou para o Estado [...] tomaram as terras dos índios e essa ficou de posse do governo do Estado, onde se implementou dentro da terra a cavalaria da Polícia Militar e EPACE – Secretaria de Pesquisa Agropecuária do Estado do Ceará (**Entrevista Pitaguary 2** - entrevistado em 17/07/2019).

As constantes invasões das terras indígenas, conforme consta na narrativa acima, acabavam por ignorar o dispositivo da Lei das Terras, Artigo 75 – que garantia aos índios a propriedade das terras de aldeias extintas –, fazendo com que o Estado imperial apenas concedesse “[...] lotes dentro delas; revertem-se às áreas restantes ao império e depois às províncias que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população” (CUNHA, 1992a, p. 23 apud LEITE NETO, 2006, p. 157).

Nessa conjuntura da política indigenista, relacionada a terra, na segunda metade do século XIX, ocorreu a negação oficial da presença indígena na então província cearense,

---

<sup>25</sup> Utilizo aqui a importante compilação de documentos para a história indígena no Ceará organizada pela professora e pesquisadora Maria Sylvia Porto Alegre, 1994, p. 93.

estimulando ainda mais o esbulho de seus territórios. O ato mais simbólico nessa direção refere-se à declaração do relatório provincial de José Bento da Cunha Figueiredo Junior (presidente da Província do Ceará) em 1863, constatando que “já não existem aqui índios aldeados ou bravios.” Alegando sua total “assimilação” na “grande massa da população civilizada” (VALLE, 2009, pp. 141-142).

*Já não existem aqui índios aldeados ou bravios.* Das antigas tribus de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que os Jesuítas no princípio do século passado formaram em Villa Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedicto com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajarra [...] É nelles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças, mas acham-se hoje misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedendo-os em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes. A mesma sorte que as da Ibiapaba tiveram as aldeias da capital, comprehendidas as da antiga villa de Aquiraz (onde existio o hospício dos Jesuítas, fundado no princípio do século passado), Mecejana (Missão de Pampina), Arronches (Missão de Porangaba), Soure (Missão de Caucaia), e Monte-Mór o Velho (Missão de Paijacés). *Os respectivos patrimônios territoriaes foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial [...] o que se diz respeito dessas aldeias é também applicável ás dos Trambabés (Almofala) no termo do Acaracú, dos Jucás (Arneiroz) do termo de S. João do Príncipe, e dos Cariris (Missão Velha), e de Miranda (hoje Crato). No anno de 1860 Manoel José de Souza, do termo de Milagres, aldeou os restos a uma antiga tribu dos índios Chocós, em numero de 28, que erravam, perseguidos, entre os limites da província de Pernambuco, Parahyba e Ceará. Tinham vivido aldeados, e eram descendentes da celebre missão da Baixa-verde (Pajeú de Flores) fundada pelo missionário Fr. Ângelo no principio deste século. Com a morte daquelle venerável sacerdote, os índios dispersaram-se, muitos emigraram e outros foram exterminados, restando um certo número delles que vagavam pela Comarca do Jardim, até que Manoel José de Souza os reunio em sua fazenda – Cachorra-morta – onde era para elles mais que um director – um verdadeiro pae. Atacando o chorela-morbus aquella aldeia, para ali correu pressuroso o devedado directo, e succumbio, victima de sua solicitude em socorrer os infelizes índios, que em grande parte foram victimas da epidemia. Os que sobreviveram abandonaram a aldeia, segundo consta [...] (Transcrição de trechos das páginas 19 e 20 [aldeamentos] do Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Ceará pelo Dr. José Bento da Cunha Figueiredo Júnior em 9 de outubro de 1863, grifos nossos)<sup>26</sup>.*

Situando o referido relatório no seu devido contexto, chama-se atenção para a ida da comissão médica (quatro anos antes do supracitado documento oficial, declarando a assimilação total dos indígenas do Ceará na grande massa da população), coordenada pelo médico francês Pedro Theberge, ao termo de Milagres, comarca de Jardim (localizada ao sul do estado do Ceará – hoje região do Cariri)<sup>27</sup>, com a finalidade de avaliar a situação e, por conseguinte, prestar socorros a população local, acometida por uma epidemia de cólera-morbo na região (MAGALHÃES, 2018, p. 17).

<sup>26</sup> Livro n. 163 (1863-1876). Governo da província do Ceará, aos Encarregados da Estatística, Iluminação Pública, Catequese de índios e às Juntas Emancipadoras de Escravos. Arquivo Público do Estado do Ceará – APEC.

<sup>27</sup> Corresponde a 25 municípios: Juazeiro, Crato, Barbalha, Missão Velha, Jardim, Assaré, Aurora, Farias Brito, Brejo Santos, Campos Sales, Caririaçu, Altaneira, Araripe etc.

A comissão do Dr. Theberge, em 1859, se deparou, inesperadamente, com a existência de 28 índios habitantes das fronteiras entre Paraíba, Pernambuco e o Ceará (classificados como “selvagens” no relatório). Assinala-se que tais indígenas eram sobreviventes das expropriações e dos extermínios, oriundos do período colonial, tentando garantir a sobrevivência vivendo nas terras ocupadas por fazendeiros, e atacando seu gado para alimentação. Resultando assim em uma situação de constantes conflitos com grandes potentados da região que agiam contra os índios sempre com muita violência (LEITE NETO, 2006, p. 130-131).

Para o nosso propósito é importante destacar nesse episódio, referente aos 28 indígenas da fazenda de Cachorra Morta, em Milagres, comarca de Jardim, que esse caso expõe as contradições entre o discurso oficial do “desaparecimento” dos índios cearenses e a realidade concreta exposta por outros documentos também oficiais da época. Como, por exemplo, o relatório da comissão médica do Dr. Theberge, em 1860, dando conta dos Chocós que viviam “errantes”, “perseguidos”, e necessitando ser “civilizados”. Cabe lembrar que quando esses índios foram “descobertos” pela expedição médica enviada ao Cariri, há décadas o discurso e ações políticas negavam a existência de povos indígenas na província do Ceará. O que pode ser constatado com a seguinte notícia veiculada pelo o jornal O Cearense de 1847:

Em observancia do aviso imperial expedido pela secretaria d'estado dos negocios do imperio aos 24 de agosto proximo preterito, o presidente da provincia *demitte a todos os directores parciaes de indios, que mal e individamente foraõ nomeados, visto naõ existirem taes individuos nesta provincia.* O que cõmunicará a quem competir. Palacio do Governo do Cearà em 10 de novembro de 1847 – Dr. Cassimiro Jose de Moraes Sarmiento (O Cearense, Fortaleza, n. 101, segunda feira, 15 de novembro de 1847, grifos nossos).

Nota-se, no informe do jornal exposto acima, que treze anos antes da comissão médica, coordenada pelo Dr. Theberge, se deparar com os índios Chocós na região sul do Ceará, o discurso político já oficializava a extinção indígena. Pois “[...] a supressão das diretorias dos índios reverberava a ideologia da inexistência de ‘tais indivíduos’ na província do Ceará” (MAGALALHÃES, 2018, p.21).

Portanto, confrontando as representações sociais dos índios, que apontavam para o seu “desaparecimento” (“assimilados” na massa da população), com a realidade social no Ceará nesse período, pode-se perceber as contradições entre o discurso da negação e a continuidade da presença indígena.

Conforme o antropólogo Carlos Guilherme Octaviano do Valle (2011) o caso do aldeamento de Cachorra Morta, em Milagres, comarca de Jardim, é bem emblemático. Ele

mostra a contradição entre os documentos oficiais que anunciavam a extinção dos índios e as situações concretas que apontavam sua continuidade. Nessa perspectiva se diz que,

Após o desaparecimento quase que total da questão indígena nos relatórios provinciais a partir de 1847, ela voltou a ser abordada por meio da situação dos índios da Cachorra Morta. Em 1861, o presidente da província, o cônego Mendonça, dissertou de modo extenso sobre os índios que viviam em Milagres (Jardim). [...] Que os ‘infelizes’ índios deixassem a vida errante, que fossem aldeados, que cultivassem e aprendessem o português, eram estas as proposições de Theberge, confirmadas pelo cônego Mendonça (VALLE, 2011, p. 466)

O Censo demográfico de 1872, embora se referindo ao *caboclo*, como dito anteriormente, termo utilizado para índio na segunda metade do século XIX, informa que a população indígena no Ceará constava de 52.837 pessoas, algo em torno de 7,3% da população. Sobre a importância destes números, nesse contexto do “desaparecimento” dos índios nas terras alencarinas, comenta-se,

Para os estudiosos da dimensão étnica na formação do Brasil, o censo de 1872 apresenta um enorme interesse. Contrastando radicalmente com a postura de muitos governadores e câmaras provinciais, que declaravam a inexistência de índios nos estados e consideravam extintos os antigos aldeamentos, e com a postura da elite letrada do Império, que falava do índio como algo pretérito, recuperado de modo romântico apenas nas artes e nos signos emblemáticos do país, os dados apresentados no Censo de 1872 permitem apreender o peso da presença indígena nas mais variadas regiões do Brasil monárquico e escravocrata (OLIVEIRA, 2016, p. 238-239).

Diante desses dados concretos, as contradições entram em cena, muitas vezes, gerando situações desafiadoras para explicar a presença desses caboclos. Ainda que para as classes dominantes da época fossem tratados no campo da não-existência, da extinção, das mortes. Lembrando que,

[...] o alegado desaparecimento da forte presença dos índios nos limites territoriais da província constituiu-se em subterfúgio para justificar a apropriação do pouco que restou das terras e transformar um número significativo de índios em mão-de-obra assalariada a serviço dos grandes fazendeiros (LEITE NETO, 2006, p. 35).

Ressalta-se também que os processos históricos desencadeados no transcurso do século XIX no Brasil, como bem destacou Arruti (2001 apud MAGALHÃES, 2007, p. 101, 106), prenhe de mudanças sociais e econômicas, açambarcavam, concomitantemente, a regularização e discriminação das terras públicas, a política de implantação de imigração estrangeira, as iniciativas estatais de “libertação” dos escravos através do fundo de emancipação do governo imperial e a criação de diferentes tipos de “colônias” (agrícolas, militares, de indígenas e de órfãos). Reconfigurando assim o modelo de controle de mão-de-obra agrária mais carente, e proporcionando a liberação de homens e terras demandados pela nova estrutura da economia oitocentista, na qual estava inserida a formação econômica cearense, fazendo com que,

[...] a extinção dos aldeamentos indígenas no Nordeste seja menos o desdobramento de uma política indigenista com lógica própria, do que um elemento de um quadro

mais amplo que compõe a reordenação dos padrões de intervenção e controle sobre a população rural pobre nordestina num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo.

No próximo sub-tópico iremos abordar como a literatura e a ciência, arraigadas de uma verve colonialista, operaram para dar mais consistência ao projeto de desaparecimento do indígena como sujeito político, como um possível cidadão, legitimando dessa à forma a expropriação de suas terras.

### 3.2 O CEARÁ QUE SE PRETENDE BRANCO E A “CABOCLIZAÇÃO” DO INDÍGENA

O discurso da negação dos povos indígenas no Ceará tem suas raízes históricas na segunda metade do século XIX, e foi, intencionalmente, corroborado pelas narrativas literárias e científicas produzidas nesse período. Estas, por sua vez, precisam ser analisadas como fazendo parte de um projeto político que tinha como proposta tornar o Brasil um país independente e moderno.

No esteio dessas pretensões estava a necessidade de se construir uma historiografia brasileira que lhe desse uma identidade própria. Para a concretização desse projeto político-ideológico foi criado, em 1838, o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado por D. Pedro II, com a preocupação em colaborar para a construção de uma identidade nacional. Nessa conjuntura nasce, em 1887, no Ceará, o Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC), também alinhado com a proposta do IHGB no que se refere à construção de uma identidade que expressasse os ideais de civilização e progresso.

Funcionários do IHGB, como Gonçalves Dias, produziram vários relatórios etnográficos sobre os índios no Brasil, sendo este Instituto um *locus* de disputas ideológicas acerca da identidade do novo Estado-Nação, “[...] na busca da afirmação da identidade da nova nação independente, de uma representação simbólica que expressasse a participação das raças na sua formação histórica” (SILVA, 2013, p. 2). Na sequência desta análise chama-se atenção para o seguinte aspecto:

Aliás, foi neste local [IHGB] onde ocorreu em meados do Século XIX, ‘acirrado debate’ entre os que advogavam a História e os defensores da Literatura, quando discutiram sobre a viabilidade do indígena representar a nacionalidade brasileira. Em 1852, o historiador Adolfo Varnhagen chegou a escrever solicitando ao Imperador tomar uma atitude diante do indianismo de Gonçalves Dias, por este possuir ‘ideias que acabam por ser subversivas’, em uma literatura exprimindo a imagem do indígena como representante da ‘brasilidade’ (GUIMARÃES, 1981, p. 12-14). A produção literária do Romantismo atingiu maior vigor entre as décadas de 1840 e 1860, tendo em Gonçalves Dias e José de Alencar seus maiores representantes. As obras alencarianas *O guarani* publicado em 1857 nos folhetins do *Jornal Correio Mercantil* do Rio de Janeiro, *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), alcançaram grande sucesso junto ao público (Ibid., p.3).

O IHGAC passa a construir uma narrativa historiográfica na qual o indígena não passava de um elemento do passado, um sujeito pretérito, folclorizado na imagem do “bom selvagem” ou do “mal selvagem”. Historiadores do Instituto preocuparam-se em descrever “[...] a trajetória dos grupos étnicos que habitavam desde a capitania até a província, como parte constitutiva da história da nação brasileira, e não como uma trajetória com sentidos próprios” (GOMES, 2012, p. 31). Atendia desse modo ao projeto de elaboração identitária para um Ceará pretensamente branco, socialmente despido das mazelas da escravização de negros e indígenas. No entanto, ressalva-se que negros e índios entraram na elaboração da literatura (local/nacional), sem, contudo, ameaçar os interesses econômicos da classe política cearense:

Como símbolo da nacionalidade, a imagem do indígena, mais precisamente do Tupi (Guarani) expressada pelo Romantismo apareceu como representação do Brasil nas diversas caricaturas políticas em muitos periódicos ao longo do Século XIX, intitulando também vários jornais publicados em Recife: O tupinambá (1832), O indígena (1836), O indígena (1843-44), Iracema (1882), O tamoyo (1890-93). O indígena foi representado tanto como imagem heroica, de bravura na luta contra o colonizador português, servindo para nomear jornais de oposição, quanto como releitura histórica idílica para favorecer aos grupos políticos da situação. Nessa perspectiva as obras de José de Alencar, expressaram uma idealização e mitologização da História do Brasil, onde o horizonte claro era a civilização (branca) e suas instituições (SILVA, 2013, p.4).

Na abordagem feita por Mendes (2010), sobre a construção da identidade cearense, é pontuado que o IHGAC selecionou o elemento indígena na sua miscigenação com os portugueses como sendo a ancestralidade do povo alencarino. Nessa linha de raciocínio, observa-se que foram encobertos os conflitos da conquista e as barbáries cometidas pelos portugueses contra os povos indígenas, “enquanto se enaltecia os indígenas que se entregavam à mestiçagem com o colonizador” (ibid., p. 49).

É feita uma afortunada observação sobre a incorporação do elemento indígena na construção étnico-racial do cearense não ter sido integral. Explica-se que somente os traços indígenas que interessavam aos expoentes do IHGAC foram selecionados para forjarem a identidade do povo cearense. Sendo que, conforme se diz, na compreensão dos seus historiadores, os povos indígenas que resistiram ao processo civilizatório seguiram a sina do povo inferior enquanto os que foram submissos à civilização europeia,

[...] permaneceram e mesclaram-se com os eurodescendentes, perpetuando sua cultura e legando ao povo cearense qualidades como a fidelidade, bravura e valentia, mais as qualidades voltadas para a organização dos trabalhos agrícolas, da caça e da pesca. Aos indígenas cooperadores da colonização também coube o desaparecimento, mas, diferente dos que foram aniquilados pela guerra de extermínio, esse indígena desaparecia pela miscigenação, legando parte de sua cultura e seu território à nova raça que surgia: o cearense (MENDES, 2010, p. 51).

Para o autor acima mencionado, a formação territorial do Ceará foi naturalizada, ou seja, ignorou-se que a configuração da nossa geopolítica foi estabelecida desde os interesses

econômicos coloniais e, conseqüentemente, assente nos conflitos de poder entre indígenas e colonos. Funda-se uma história cearense, confortável às elites brancas, como um processo evolutivo simples: “naturalmente, essa evolução criava uma expectativa de desaparecimento do indígena por meio da mestiçagem. Era um discurso mestiço que favorecia seus enunciadores brancos” (Ibid., p. 50).

É pertinente reporta-se a abordagem de Aníbal Quijano (2005, p. 17) acerca da identidade racial estabelecida como um dos pilares do novo padrão de poder mundial, implementado pelo processo de colonização europeia na América (que fazia capitalista), onde ocorreu uma espécie,

de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição: a ideia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural.

Além do peso político do IHGAC oitocentista para legitimar uma versão histórica contestadora da presença indígena, havia a mesma ideia, entre outros intelectuais cearenses, sobre a extinção dos índios no final do século XIX. Por conseguinte, a reelaboração da representação indígena voltada para o passado romantizado, remetendo a sua cultura, seu modo de vida, sua bravura e sua resistência física ao seu *habitat* hostil.

Sobre os precursores da historiografia cearense que emergiu na segunda metade do século XIX, pontuamos quatro importantes obras:

“História da província do Ceará” (1850), de Tristão de Alencar de Araripe; “Esboço histórico da província do Ceará” (1869, 1875 e 1895), de Pedro Théberge; “Ensaio Estatístico da Província do Ceará”, de Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863 e 1864) e os escritos de João Brígido dos Santos, reunidos em “Ceará – Homens e fatos”, publicado como livro apenas em 1919, mas cujos artigos e estudos foram amplamente divulgados em periódicos desde a década de 1860 (GOMES, 2012, p.29).

Ressalta-se a produção historiográfica cearense logo após a extinção dos aldeamentos, em 1850, na então província do Ceará. É importante frisar que os intelectuais cearenses desse período como, por exemplo, Pedro Théberge (médico francês radicado no Ceará) e Tristão de Alencar Araripe (Bacharel em Direito, jurista, político e historiador) produziram uma narrativa histórica que se caracterizou pela interpretação do “desaparecimento” dos índios através do processo de miscigenação, resultando na configuração da “[...] imagem do ‘caboclo’, termo que se estende àqueles que têm ascendência indígena” (RATTS, 1998 p. 115). Observa-se, porém, as estratégias de sobrevivência utilizadas pelos próprios indígenas do Ceará por meio da caboclicização:

Podemos concluir, portanto, que apesar do esvaziamento progressivo das aldeias, uma parte dos índios do Nordeste conseguiu permanecer no seu local de origem. A perda da visibilidade, o chamado ‘desaparecimento’, guarda uma relação direta com a emergência da categoria denominada ‘caboclo’ produto da dinâmica cultural do

contato. Buscando formas variadas de preservar sua unidade, os povos indígenas remanescentes na região valeram-se da dinâmica da ‘cultura do contato’ para sobreviver (PORTO ALEGRE, 1993, p. 214 apud *ibid.*, p.114).

No que diz respeito as narrativas literárias que corroboraram com a negação da presença indígena em solo cearense no século XIX, sublinham-se as indianistas (expressão brasileira do Romantismo europeu, pautado nas ideias rousseounianas do “bom selvagem”) que passaram a “celebrar” o índio em versos e prosas como símbolo de uma nova nação (não puramente europeia). Analisando a poesia indianista de Gonçalves de Magalhães, observa-se que ela lançou as bases do Romantismo no Brasil, se propondo a criticar os efeitos destruidores da colonização portuguesa sobre os indígenas, tendo o mesmo teor crítico dos discursos políticos de José Bonifácio (OLIVEIRA, 2016, p. 85-86).

Conforme esta compreensão, nota-se que não obstante a poesia lírica indianista de Magalhães tecer duras críticas aos desdobramentos nefastos da colonização portuguesa sobre as populações indígenas (seu épico *A Confederação dos Tamoios* é exemplo disso), ela exalta apenas sua nobreza pretérita (antes do “descobrimento”). Acarretando assim prejuízos sociais enormes para os índios contemporâneos, tornando-se “[...] uma espécie de atestado poético [...]” da sua “[...] inexistência e irrelevância [...]” (*ibid.*, p. 87).

No diapasão dessa vertente poética, remete-se a Gonçalves Dias que expressa em seus poemas toda sua indignação (em obras como “Y-Juca-Pirama”, “Canção do Tamoio”, “Deprecação”) contra o passado colonial brasileiro no qual povos indígenas foram exterminados em razão da ganância e espoliação dos colonizadores portugueses (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 96).

Ainda no tocante a este viés da literatura indianista, utilizada como ferramenta na construção da nacionalidade brasileira, aponta-se para as obras de José de Alencar (principalmente o seu clássico “Iracema”) como promotoras literárias da ideia de mestiçagem e “caboclicização”. Sendo o seu conteúdo uma espécie de afirmação do mestiço, “[...] resultado da conjunção entre colonizador e colonizado” (OLIVEIRA, *op. cit.*, p.103).

Percebe-se que conquanto nas poesias indianistas de Gonçalves Dias, por exemplo, é realçado o passado extinto dos povos indígenas, nos romances indianistas de Alencar, se coloca em relevo a metamorfose do índio em caboclo – Moacir, o primeiro cearense, resultado do amor romântico da índia Iracema com o colonizador português Soares Moreno. Nesse sentido, observa-se que “[...] a existência de Moacir alude para o futuro que aguarda o Brasil após o encontro colonial. Com Moacir, natureza e poder se combinam para criar uma civilização única” (PINHEIRO, 2016, p. 139).

Nessa mesma linha se diz:

[...] assim como acontece no romance de José de Alencar, frequentemente se ouve que para existirmos enquanto nação o índio teve que ser morto. Em outras palavras, o indígena é parte de nossa história enquanto brasileiros, e, sobretudo, enquanto cearenses. A indianidade em si é relegada a um passado distante, lembrada apenas no campo do folclore e em datas comemorativas. Se existe um reconhecimento da indianidade, este só é possível – como na obra literária – através da existência de um processo de mistura, pois Moacir, como qualquer outro cearense, é descendente direto de uma mulher indígena. (ibid., p. 142).

Pontua-se que esse indianismo literário de Alencar vai fundamentar o mito das três raças: “[...] a mistura como destino e fator de unidade nacional” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004 apud OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 96).

Lembra-nos ainda que “[...] foi principalmente o imaginário de Alencar, aliado a outras expressões artísticas (pinturas, escultura, músicas), que idealizou o índio como expressão da liberdade e independência do Império brasileiro” (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, loc.cit.).

Comentando sobre a representação da imagem do indígena como símbolo de unidade nacional no período imperial, destaca-se que,

Poetas e romancistas, como Gonçalves Dias e José de Alencar, serviram-se de instituições e palavras indígenas para celebrar o destino da nação brasileira que surgia, em uma oposição nativista aos colonizadores portugueses (dos quais o País estava em vias de se separar). Mas a tão festejada imagem do índio não se aplicaria de forma alguma ao presente. Os indígenas reais apenas expressariam os últimos alentos, a lenta agonia dos bravos guerreiros do passado, cantados em prosa e verso (OLIVEIRA, 2016, p. 173).

No esteio desse raciocínio salienta-se também que:

[...] O romantismo construiu noções tão eficazes que delas não conseguimos nos livrar. Sabemos que as produções do imaginário não são meras distorções do real nem falsidades ou fantasias, inofensivas ou inconsequentes. As imagens forjadas pela criação artística fazem parte dos sistemas culturais. Elas fornecem um mapeamento do mundo, uma orientação para a ação e são, nesse sentido, poderosas e eficazes. O universo simbólico está colado à experiência vivida, deita raízes e deixa marcas no comportamento social e nas atitudes individuais [...] O “mito” de Iracema e suas implicações na imagem do índio na cultura brasileira mostram o poder de sobrevivência das ideias através do tempo, para além da ficção criada pela pena do escritor. Se os estereótipos forjados em relação aos índios permanecem vivos e atuantes no interior da sociedade, é porque a noção de um mundo que morre para dar surgimento a uma nova civilização não foi uma mera imposição do contexto daquele momento. Trata-se de uma imagem poderosa que permanece ainda viva. Seus efeitos sobre as relações entre índios e não-índios se fazem sentir, embora não possam ser claramente avaliados, pois estamos no terreno fugidio e esquivo das ideologias, das noções mal formuladas, dos estereótipos (PORTO ALEGRE, 2003, 311-331 apud PINHEIRO, 2016, p. 149, 153, 154).

A análise acima de Silvia Porto Alegre encontra eco na questão que envolve os índios do Nordeste brasileiro, classificados, pelo senso comum, como “misturados”. Em oposição a alguns índios isolados, por exemplo, do Norte (Amazonas), considerados “puros”, e apresentados como antepassados míticos de um passado idealizado.

No que concerne à produção artística nativista do século XIX, especificamente a pintura, ressalva-se que embora não se possa classificá-la arbitrariamente como indianista,

percebe-se que suas obras ou fazem releituras de personagens e eventos das produções literárias indianistas (algumas delas citadas linhas atrás), ou apresentam-se como instrumento ideológico do projeto de nacionalidade desse período da história do Brasil.

Atendendo aos interesses da abordagem histórica oitocentista do presente capítulo, contemplaremos as pinturas dessa época apenas da perspectiva ideológica, no que se refere a sua instrumentalidade na construção do Brasil como nação independente. Para esse fim, entende-se como relevante mencionar a criação da Academia Imperial de Belas Artes (AIBA), criada em 1826, sob o governo de D. Pedro I, tendo como finalidade “[...] contribuir para a formação de uma identidade nacional” (OLIVEIRA, 2016, p. 93).

Assinala-se que os destaques nos temas históricos abordados pelas pinturas não foram os indígenas (embora eles tenham sido destacados em telas que faziam releituras da produção literária indianistas, sublinhando apenas a bravura, a honra, a lealdade extintas e pretéritas), mas sim os momentos “gloriosos” e personagens “importantes” na formação do Brasil. Nesse sentido João Pacheco de Oliveira (op., cit., p. 94), nos diz que,

No caso brasileiro, isto se manifestava em uma simples listagem das obras realizadas de 1840 a 1890 por autores vinculados à Aiba: “Desembarque em Porto Seguro de Pedro Álvares Cabral” (1842), de Rafael Mendes de Carvalho; “Nóbrega e seus companheiros” (1843), de Manuel Joaquim Corte Real; “A Primeira Missa no Brasil” (1860), “Combate Naval do Riachuelo” (1872), “Passagem de Humaitá” (1872), “Juramento da Princesa Isabel” (1875), e Batalha de Guararapes (1879), de Victor Meirelles; e Batalha do Avaí (1879) e “Grito do Ipiranga” (1885), de Pedro Américo.

Prosseguindo nessa vertente, argumenta-se que, não obstante ter sido destacado em algumas pinturas o encontro das civilizações (nesse caso específico a obra de Meirelles: “A Primeira Missa no Brasil”), o europeu e o nativo se fundem em uma nova nacionalidade. A figura do índio é posta como mero expectador, coadjuvante e parte integrante da paisagem natural, emoldurando a cena da tela na qual o colonizador português é o grande protagonista:

[...] na pintura de Meirelles, os indígenas são apresentados como seres da natureza, que permanecem na contraluz e se integram à paisagem, assistindo passivamente à celebração do episódio inicial da história do Brasil. Sendo inteiramente estranhos ao significado dos atos históricos que ali se realizavam, os indígenas seriam, assim, figurados apenas como eventuais testemunhas da formação da nação, não como seus protagonistas [...] fazendo parte de um dos efeitos ideológicos fundamentais que contribuem para o encobrimento da presença indígena na história da Colônia (PACHECO DE OLIVEIRA, 2014 apud. OLIVEIRA, 2016, p. 96).

Portanto, nota-se a instrumentalização ideológica e política através de quadros artísticos (como o mencionado acima) onde se identifica de forma emblemática, no ritual do “descobrimento” do Brasil retratado, a construção de uma nacionalidade em que,

[...] todo o protagonismo coube unicamente aos portugueses, que tomaram posse daquela terra de maneira pacífica e celebraram o seu deus, enquanto os autóctones eram apenas espectadores de uma cena que não entendiam, mirando com olhares que oscilavam entre o desinteresse e o encantamento (OLIVEIRA, op. cit., p. 166-167).

Ademais, é relevante atentar para o fato desse “desaparecimento” dos índios do Ceará, algo vivenciado por outros povos indígenas do Nordeste, na segunda metade do século XIX, ocorrer apenas nas narrativas oficiais políticas, literárias e históricas (assim como mostramos linhas atrás). Algo que fica patente quando a perspectiva histórica-política-literária é confrontada com a perspectiva etnográfica. Nessa compreensão, a antropóloga Caroline Farias Leal Mendonça, ao analisar a crítica que os povos indígenas fizeram durante o I Encontro dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Territorial<sup>28</sup>/Olinda, 2003, cujo chamado era para “Povos Ressurgentes”, observa que na concepção dos indígenas, a resistência possui uma via interna e não pública. O que possibilitou a sua insurgência na história em contexto oportuno, em termos de correlação de forças com seus antagonistas:

Os povos indígenas presente no encontro discordavam da leitura que os antropólogos fizeram de que eles haviam ‘sumido’, ‘desaparecido’, ‘ocultado’, ‘dispersado’, ainda que as etnografias tenham se preocupado em explicar tais fenômenos a partir das consequências violentas do processo colonizador e de uma abordagem situacional e política da ‘aparição’ desses povos no século XX. Mesmo que as discussões teóricas sobre a presença desses povos no Nordeste tenham a preocupação em não assumir uma postura essencialista de comprovação da continuidade histórica como meio de legitimar a alteridade, o Movimento Indígena assumiu o discurso político de discutir a resistência como uma práxis de ‘existência’ e ‘permanência’ na história, não em uma dimensão cronológica, mas política e epistêmica (MENDONÇA, 2013, p. 22).

A autora supracitada, em sua etnografia sobre os Pankará (povo que viveu em seu território tradicional como camponeses pobres apesar de terem sido reconhecidos pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI na década de 1940), salienta que, na compreensão desta etnia, o silenciamento forçado e a subalternização representou a impossibilidade, naquele contexto, de assumir sua autonomia enquanto povo indígena na serra do Arapuá (sertão de Pernambuco). No entanto, de acordo com Mendonça, conseguiram subverter o processo de “ocultação”, promovido pelo sistema, utilizando-se de estratégias de permanência nas terras ocupadas por famílias não-indígenas (beneficiadas pela Lei das Terras de 1850):

Submetendo-se à condição de trabalhadores e/ou arrendatários em sua própria casa. É nessa condição, que conseguem subverter a lógica da ocupação, criando mecanismos de defesa e proteção dos recursos ambientais e dos locais sagrados, e garantido a ocupação permanente através de um modo de se organizar espacialmente, a partir dos critérios de parentescos [...] Já as terras no Agreste e na Chapada permanecem, em sua maioria, na posse da elite da cidade de Floresta e Carnaubeira, mas sempre produzida e protegida pelos indígenas na condição de meeiro ou empregados (Ibid. p. 27,29).

---

<sup>28</sup> Promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), ocorreu na cidade de Olinda/Pernambuco e, após o término do encontro, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), divulgou uma lista de 36 povos, intitulada “Povos Indígenas Oficialmente Reconhecidos pela Funai”. Entre as etnias do Ceará estavam: Kalabaça (Poranga e Crateús); Kanindé (Aratuba e Canindé); Potiguara (Crateús e Monsenhor Tabosa); Tabajara (Poranga, Crateús, Monsenhor Tabosa).

Concernente ainda a essa negação da presença indígena em território cearense (nos discursos políticos, nas narrativas históricas e nas produções literárias durante o século XIX), se faz oportuno também apontar para o entendimento da antropóloga Joceny de Deus Pinheiro:

No Nordeste e, especificamente, no Ceará, vários desses grupos indígenas, considerados, desde há muito tempo, ‘extintos’, na verdade, nem ‘ressurgiram’ nem ‘reapareceram’, como costumamos pensar, simplesmente, estavam aí, como há muito estiveram, no contexto da ‘cultura de contato’: ora ocultando, ora expondo sua condição, em meio à afirmativa de que ‘no Ceará não existe índio’ [...] (PINHEIRO, 2002, p. 239).

Depreendemos na abordagem realizada nesse capítulo que a negação da presença do índio em solo cearense, no transcurso do século XIX, através dos estratos políticos governamentais, dos círculos intelectuais do IHGAC, e da literatura indianista, atendeu aos interesses econômicos de esbulho das terras indígenas e contribuiu para disseminar uma classificação derogatória como *caboclos*:

Afastados de um destino coletivo, trilhando trajetórias individuais para escapar aos estigmas e para se fazer passar por brancos, os descendentes de indígenas tenderam a escamotear suas tradições culturais e a abandonar sua língua, seja reduzindo o étnico à dimensão familiar e vivenciando um forte conflito entre esfera doméstica e esferas públicas, seja fragmentando-o ainda mais e, por meio de casamentos interétnicos, limitando-o à memória de alguns ascendentes. O resultado desse processo foi sempre a invisibilização da presença indígena dentro dos espaços da sociedade nacional (OLIVEIRA, 2016, p. 271-272).

Assumir a identidade indígena nesse momento histórico, virada do século XIX para o século XX, no Ceará, implicava em riscos de uma violência etnocida, uma vez que os povos não gozavam de nenhuma proteção estatal, encontrando-se assim em plena desigualdade de poder. A narrativa de uma liderança Pitaguary, destacada por Gonçalves (2018, p. 89), reforça essa assertiva:

[...] esse tempo minha bisavó já tinha morrido. A minha avó ainda tava viva. Quando minha vó soube que os índios Pitaguary iam ser reconhecidos, ela ficou tão chocada que ela teve um AVC. Porque ela tinha muito medo do reconhecimento, porque ela dizia que não queria [...] Porque antigamente chamava os índios caboclos, os caboclos [...] E ela tinha medo porque era perseguido [...] (Ana Clécia – liderança - Monguba - 17/05/2017).

Por fim, reforçamos o argumento apresentado por Gomes (2012) de que a historiografia cearense despontou no século XIX sob o signo de uma negação da presença do índio, apoiada em uma abordagem focada exclusivamente nas fontes primárias oficiais, prescindindo da contribuição antropológica de base empírica. Subproduto de uma perspectiva tradicional da História positivista, metódica, pátria, elitista e valorizadora dos grandes feitos, das datas e dos heróis. Baseada em uma análise social diacrônica e não sincrônica.

Contudo, a permanência e resistência dos povos indígenas do Nordeste, especificamente no Ceará, podem ser notadas pela “cultura de contato” (PORTO ALEGRE, 1993) e pela “insurgência política” (MENDONÇA, 2013), através das quais eles se valeram da

imagem do caboclo ou se sujeitaram a condição de trabalhadores subalternizados em suas próprias terras para garantir sua sobrevivência e continuidade histórica (no sentido político e não cronológico).

## PARTE II

### A LUTA PARA SER RECONHECIDO E POR UM LUGAR DISTINTO – PITAGUARY NO CONTEXTO INDÍGENA CEARENSE

“Quando nós começamos o processo de reorganização política do povo; reorganização territorial na década de 1990 [...] a gente sofreu muito preconceito; muito racismo [...] em que as pessoas de Maracanaú [...] ainda enxergam que nós estamos criando uma história; que nós estamos inventando uma identidade étnica – né? Então nós passamos por todo um processo de fuzilamento social – né? E aí nós retornamos para o nosso território com aquela certeza de nos fortalecer; buscar mais e mais a nossa história; trazer os velhos para contar essa nossa história; buscar a documentação histórica [...] e hoje nós podemos dizer que ainda existe o preconceito.”<sup>29</sup>

“Ainda existe um preconceito. A maior parte da população de Maracanaú não nos reconhece [...]. Por muito tempo foi tirado de nós o direito de existir, de falar quem nós somos né?”<sup>30</sup>

Considerados extintos no final do século XIX, os povos indígenas no Ceará insurgem, a partir dos anos oitenta, “pisando” (termo bastante enfatizado nas cantigas entoadas por seus torés) nas narrativas etnocidas que negaram seus processos de resistência na história social, econômica e cultural neste estado. Entendemos por narrativas etnocidas aquelas analisadas no capítulo 3, e que procuraram não só negar a presença física do índio, mas, sobretudo, silenciá-lo, impondo as visões de mundo e as versões da história da elite branca sobre a formação geopolítica cearense, que se sobrepôs de forma violenta aos territórios indígenas.

Há dois mapas no Ceará: o mapa oficial, forjado historicamente pelas elites agrárias detentoras do poder político nos municípios do interior e na capital, e outro mapa, não estatal, portanto, pluri-territorial, que revela os diversos territórios étnicos espalhados na região

---

<sup>29</sup> **Entrevista Pitaguary 1** – entrevistada em 13/07/2019.

<sup>30</sup> **Entrevista Pitaguary 3** – entrevistado em 17/07/2019.

metropolitana, passando pelas serras, litoral e sertões. Tais territórios encontram-se em pleno processo de reconquista pelos povos e organizações indígenas por meio de um difícil enfrentamento com o Estado, que continua negligenciando o processo de regularização territorial previsto na Constituição Federal de 1988. Vale destacar que, entre os estados do Nordeste, o Ceará é o mais atrasado em termos fundiários, havendo apenas uma Terra Indígena homologada (Tremembé do Córrego João Pereira)<sup>31</sup>.

As consequências nos dias atuais para estes povos são muito graves, pois são várias as contestações dos estudos de identificação das terras indígenas, realizadas pela FUNAI e apresentadas ao judiciário, por parte de empreendimentos que alastraram seus investimentos nos territórios tradicionais destes povos<sup>32</sup>. Podemos citar como exemplos, o complexo Portuário do Pecém, a Transnordestina, e os interesses econômicos de empresas hoteleiras e do ramo do turismo, que também afetam gravemente as Terras Indígenas no Estado<sup>33</sup>. Nessa linha é pertinente citar o comentário do antropólogo Alex Ratts (2016, p. 10,11):

Todos os grupos indígenas situados na região metropolitana têm problemas de reconhecimento e de enfrentamento territorial; os Tapeba em Caucaia com agentes locais, vários deles alocados ou ligados ao governo municipal, que não reconhecem a extensão territorial de sua área; os Anacé situados em São Gonçalo do Amarante e também em Caucaia são afetados pelo Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) projeto do governo estadual com grupos empresariais nacionais e estrangeiros (MEIRELES, BRISSAC & SCHETINO, 2012); os Pitaguary distribuídos entre Maracanaú e em Pacatuba, mais particularmente no último município, têm problemas com o uso de uma serra para extração de calcário destinado à construção civil (MAGALHÃES, 2007); por fim, os Jenipapo-Kanindé em Aquiraz que tiveram problemas com a tentativa de construção de um resort e com a fábrica Ypióca de aguardente (em conflito com o uso da Lagoa da Encantada) (LUSTOSA, 2014).

Conforme procuramos mostrar linhas atrás, a produção intelectual e jurídica para legitimar o branqueamento social do Ceará e o esbulho das terras indígenas produziu efeitos contemporâneos nefastos. Todavia, as emergências étnicas deflagradas no século XX resultaram em importantes redes de resistência interétnicas e, hoje, são 17 organizações que articulam e representam os povos localmente e no estado.

<sup>31</sup> Para mais informações sobre a situação territorial dos povos indígenas no Ceará ver: <<https://adelco.org.br/centro-documentacao/>>. Acesso em maio, 2020

<sup>32</sup> Sobre este assunto, ver no site do STF notícia sobre vitória do Povo Jenipapo-Kanindé com a empresa Pecém Agroindustrial Ltda: Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=354808>>. Acesso em ago.2019.

<sup>33</sup> Sobre estes impactos ver: FEITOSA, Saulo; BRIGHENTI, Clóvis Antonio (Orgs.). Empreendimentos que impactam Terras Indígenas. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2014. Disponível em: <[https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Relatorio\\_empreendimentos-que-impactam-TIs.pdf](https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Relatorio_empreendimentos-que-impactam-TIs.pdf)>. Acesso em ago. 2019.

As categorias *indígenas* e, posteriormente, *caboclos* foram utilizadas com intenção derogatória para produzir efeitos jurídicos de revogar e anular as reivindicações destes povos sobre suas terras. As elites não contavam com a capacidade destes povos de retomar sua condição de sujeito político, dando novos significados à figura do caboclo. Situando-o no campo do poder ritual, como aquele que descende de uma história indígena com protagonismo, tecida num campo complexo de disputas e alianças: “ô caboquinho da Jurema eu dancei o seu toré, para me livrar da flecha dos tapuia-kanindé<sup>34</sup>”.

Ao sermos indagados, durante a pesquisa de campo, pela população maracanaense – o que esse povo tem de índio? –, não poderíamos nos furtar, nos evadir dessa realidade histórica que cristalizou uma ideia de cultura e tradição. Cultura entendida como estática e tradição como passado e não como modo diferente de viver em grupo. Também indagamos: Quais traços diacríticos são esperados? Quais são selecionados como legitimadores de uma identidade coletiva?

Reportando-se a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1986, p.108) “a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos”. A posição dos índios no Ceará contemporâneo é legitimada na história e em suas territorialidades específicas. Nessa segunda parte da pesquisa, por conseguinte, nos próximos capítulos, nos colocamos diante de uma questão epistemológica em produzir conhecimentos que apontem para a interpretação destes dados em diálogo com o ponto de vista nativo. Suas lutas demonstram de forma abismal, a necessidade de superar essa visão atrasada no Ceará e descolonizarmos as formas como percebemos estes povos.

---

<sup>34</sup> Linha (música) de um toré cantado entre os índios no Ceará, metaforicamente, expressando um sentimento de luta política das suas etnicidades que tem pisado e passado por cima de todas essas dificuldades

## 4 TEMPO DE MOBILIZAÇÃO, MOMENTO DE VISIBILIDADE

retnização dos povos indígenas do Ceará nas últimas décadas do século XX.

### 4.1 PROCESSO DE ETNOGÊNESE DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE BRASILEIRO

*A priori*, é importante explicar o conceito de retnizar aqui utilizado. Significando uma postura de afirmar novamente, também publicamente, etnicidades até então escamoteadas. Na compreensão de Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 8), faz-se necessário conceituar etnicidade nas ciências sociais modernas,

[...] onde é definido como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas, ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação.

Importante também sublinhar que, nesse processo de retnização, os grupos étnicos “[...] foram se constituindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados eram assim designados e que assim podiam ter acesso à terra e obter assistência da União” (GRUNEWALD, 2004, p. 140).

Diante de toda a conjuntura que foi apresentada anteriormente, os povos indígenas, sobretudo do Nordeste – que durante o século 19 tiveram que escamotear suas tradições e abandonar, muitas vezes, seu destino coletivo para escapar aos estigmas, ao preconceito, a expropriação da terra, se passando por caboclos<sup>35</sup> ou brancos, “invisibilizando” sua presença dentro dos espaços da sociedade nacional (OLIVEIRA, 2016) –, foram aos poucos se colocado e “ressurgindo” socialmente a partir da década de 1980. Observa-se que,

“ A primeira metade do século XX é marcada pela invisibilidade dos índios cearenses que passaram a camuflar sua identidade étnica como forma de garantir sua sobrevivência física e cultural. Ressurgindo aos poucos, a partir da década de 80 [...]” (BRITO, 2000, p. 51).

Sendo que essa emergência étnica ocorreu através do processo de etnogênese. Sobre o processo de etnogênese é importante fazer algumas considerações antropológicas. A primeira no que se refere à conceituação. Nesse sentido, Oliveira (2016, p. 201) diz que etnogênese “[...] abrange tanto a emergência de novas identidades quanto a reinvenção de etnias já

---

<sup>35</sup> Na compreensão de Magalhães (2007, p. 63), “no Nordeste, o fenômeno das emergências étnicas de grupos indígenas tem mostrado que se constituíam de coletividades de agricultores pobres, sertanejos ou ‘caboclos’ integrados no meio regional, que investiram politicamente na autodenominação como povos indígenas plurais frente ao espaço jurídico-político do ‘índio’ no quadro do Estado e da sociedade mais ampla”.

reconhecidas”. Nessa mesma vertente, Gonçalves (2018, p.28), embasado em Oliveira Filho (2004) e Barretto Filho (2004), define etnogênese,

[...] como um processo de emergência histórica de uma coletividade etnicamente diferenciada, cujos membros se auto-definem em relação à uma origem sócio-cultural, reivindicando identidades indígenas e reelaborando tradições e discursos culturais [...] processos históricos de emergência ou construção de uma fronteira étnica/social que organiza e estabelece grupos em dinâmicas interacionais. A influência de Fredrik Barth em tais perspectivas é determinante. [...] a etnogênese pode ser entendida como localizada dentro do processo de territorialização pelo qual as populações indígenas passaram.

Também nesse diapasão, Bartolomé (2006, p. 39) faz uma afortunada observação acerca do conceito antropológico de etnogênese para descrever processos históricos “[...] de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissionamentos ou fusões [...]”, também podendo ser utilizado “[...] na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação” (HILL, 1996:1).

Ressalta-se que etnogênese é um fenômeno milenar, sendo algo intrínseco ao próprio processo histórico da humanidade, no que tange a hibridação das culturas em decorrência de vários fatores: migrações, conquistas, fusões de coletividades menores, fissionamentos de agrupamentos maiores, alianças ou rupturas políticas. A esse respeito sublinha-se que,

Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente. Há centenas de milhares de anos, quando alguns dos membros de uma tradição caçadora, falantes de uma língua comum, migravam buscando novos horizontes, separavam-se tanto cultural quanto linguisticamente do grupo inicial a que pertenciam, dando lugar ao desenvolvimento de um novo tipo de coletividade social, linguística e cultural. Em muitas ocasiões, os novos âmbitos ecológicos a que chegavam condicionavam suas respostas culturais ao meio ambiente, levando a maiores especializações e, conseqüentemente, a diferenciações. Depois do surgimento e da expansão dos cultivos, algumas das aldeias agrícolas indiferenciadas das antigas sociedades igualitárias neolíticas puderam mover-se em busca de terras melhores e, com o correr dos séculos, desenvolver suas próprias criações e conquistas culturais, esquecendo, inclusive, que um dia tiveram relação entre si. Também as sociedades aldeãs integrantes das sociedades hierárquicas estatais podiam mudar de filiação linguística e cultural ao mudarem de adscrição política como resultado de alianças ou conquistas. Esses processos pressupunham com frequência desde a adoção, o intercâmbio, a simbiose de traços culturais até a produção de novas configurações sociais e culturais cujas características podiam distanciar-se muito das que lhes deram origem [...] a América Latina, do mesmo modo que o resto do mundo, foi e é um espaço marcado por múltiplos processos de etnogênese que se manifestam até a atualidade, embora agora inseridos no contexto da chamada globalização e de um sistema mundial. Uma breve abordagem do passado latino-americano nos possibilitará uma melhor compreensão dos processos atuais [...] Muitos dos grupos que originalmente conheceram os europeus eram sociedades relativamente recentes, derivadas de processos migratórios, conquistas, deslocamentos, fusões de coletividades menores, fissionamentos de agrupamentos maiores, incorporações ou fragmentações políticas (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40,41).

Apesar de longa, a citação acima nos mostra que a etnogênese exprime a dinâmica social, sendo parte constitutiva do próprio processo histórico humano e não apenas um fenômeno atual e local.

A segunda consideração sobre etnogênese, diz respeito à questão teórica. Nessa perspectiva, observa-se que a “A ‘etnologia das perdas’ deixou de ter um apelo descritivo ou interpretativo, e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural” (OLIVEIRA, 2016, p. 201).

Abrimos aqui um parêntese para uma breve observação acerca da “etnologia das perdas”, feita pelo o antropólogo João Pacheco de Oliveira, que aponta os antropólogos Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro como os seus principais expoentes nacionais. No que tange ao trabalho de Galvão sobre a classificação de áreas culturais indígenas existentes no país, pontua-se suas dúvidas a respeito dos índios do Nordeste em decorrência, conforme sua análise dos Pataxós da Bahia, da aculturação, mesclagem e “perda” de elementos culturais (ibid., p. 194, 195). Perspectiva etnológica compartilhada por Ribeiro, na qual descreve os povos indígenas do Nordeste, especificamente os Xucurus de Pernambuco, como “[...] altamente mestiçados com a população sertaneja local, tendo *perdido* ‘o idioma e todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles’” (RIBEIRO, 1970:54 apud ibid., p. 197, grifo nosso).

Se contrapondo a “etnologia da perda”, Bartolomé (2006), recorrendo a ideia de “cultura de contato” de Silvia Porto Alegre para explicar o “desaparecimento” dos índios do Nordeste, diz que a transformação cultural dos mesmos (adoção de traços culturais e simbólicos da sociedade envolvente) não significa o enfraquecimento das identidades étnicas, mas o seu reaparecimento com outros rostos culturais e com outros nomes. Sobre essa questão ele pontua o seguinte:

[...] a antropologia e as políticas públicas tenderam a esquecer, ou a não reconhecer, essas presenças étnicas não mais redutíveis aos arquétipos indígenas nacionais representados pelas aldeias amazônicas. Assim, as etnogêneses nordestinas não foram senão a emergência política de identidades étnicas antes irreconhecíveis para o exterior devido à transfiguração cultural [...] o fato de que estas não tenham se manifestado antes como tal não deriva de sua não-existência, mas de sua estigmatização (BARTOLOMÉ, 2006, p. 49-50).

A terceira consideração, acerca do processo de etnogênese, é sobre o cenário no qual ela ocorre. Se faz necessária a compreensão de que o processo de reetnização (etnogênese) dos povos indígenas do Nordeste, nas últimas décadas do século 20, acontece em um contexto transnacional de mobilização e de luta indígena por reconhecimento e por direitos. Analisando essa conjuntura, Pinheiro (2011) chama a atenção para o engajamento na América Latina, entre

as décadas de 1970/1980, da sociedade civil, da Igreja, do Estado e da Universidade no combate à violência contra os índios que viviam em territórios brasileiro, paraguaio e colombiano:

Em 1968, quando a violência contra os índios no Brasil, bem como no Paraguai e na Colômbia, começou a figurar no rol das preocupações de acadêmicos, um comitê sobre ‘genocídio’ e ‘aculturação forçada’ foi formado, sob a liderança de Fredrik Barth (Wright 1988). Mais tarde, em grande parte devido à publicação de Barth (1969) e Abner Cohen (1969), o tema da etnicidade se tornou foco privilegiado de atenção teórica e política. Esse seria o início de um longo percurso de pesquisa e atuação política que se reflete até hoje. No Brasil, os então chamados estudos de aculturação cederam ao interesse pela realidade do contato interétnico [...] Nesse contexto, o modelo de ‘fricção inter-étnica’ proposto por Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1972, 1976), assim como sua futura teoria da ‘identidade étnica’ evocariam conceitos teóricos já em desenvolvimento na Grã-Bretanha, através de trabalhos Marx Glauckman e Vitor Turner. Paralelamente, com a presença de Darci Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Alcida Rita Ramos e João Pacheco de Oliveira, para citar apenas algumas referências, o tema dos povos indígenas entraria para a consciência e opinião pública de uma forma nunca antes vista, ganhando ‘um peso político nunca antes imaginado’ (Wright 1988: 379). De modo semelhante, no México, no Equador [...] no Peru e na Bolívia [...], novos movimentos e organizações seriam criados. As pesquisas acadêmicas passariam a estar cada vez mais centradas na dimensão étnica-política dos povos indígenas. [...] Em 1971, por exemplo, a Declaração de Barbados para a Liberação dos Índios exigiria que os Antropólogos de diversas regiões do mundo se mobilizassem mais intensamente contra caso de genocídio e etnocídio. [...] Não demoraria muito e já em 1980 o Quarto Tribunal Russell sobre os Direitos dos Índios das Américas seria estabelecido em Roterdam. No ano seguinte, em 1981, ocorreria, na Costa Rica, uma conferência sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento na América Latina. Em suma, pode-se dizer que, como resultado de várias iniciativas, o número de pesquisadores diretamente envolvidos nas lutas indígenas de várias regiões do mundo passaria a ser cada vez mais significativo [...] (PINHEIRO, 2011, p. 22-24).

Ainda nos trilhos da análise acerca dessa efervescência dos movimentos de identidades coletivas no contexto latino americano na década de 1980, auto atribuindo designações próprias e propondo um novo padrão de relações políticas através das suas mobilizações, considera-se que “[...] são movimentos que têm raízes sociais profundas, raízes locais profundas, têm uma consciência ecológica, têm um critério político organizativo, repousam num fator étnico” (informação verbal)<sup>36</sup>

Ressalta-se também que, para além da causa indígena, a situação econômica e política propiciou,

[...] uma quantidade crescente de demandas a favor da democratização e concretização de direitos civis básicos [...]. Ao mesmo tempo, com a Constituição de 1988, os direitos das populações indígenas e negras, seriam melhor definidos, determinando-se que as mesmas tivessem assegurado o seu acesso à terra bem como a sua continuidade cultural. [...] Nesse contexto, ao se aliarem a movimento de caráter regional, nacional e transnacional, as lideranças indígenas do Nordeste brasileiro sucederam em chamar atenção para si (PINHEIRO, 2011, loc. cit.).

Feitos estes esclarecimentos, podemos compreender melhor a emergência dos índios do Nordeste dentro dos processos étnicos, envolvendo coletividades que se reivindicam

<sup>36</sup> Informação fornecida por Alfredo Wagner de Almeida na palestra do Seminário Sobre Questões Indígenas, [S. l.], [s.d.].

como indígenas (etnogênese), vivenciados não apenas aqui no Brasil, mas em toda a América Latina, tendo seu ponto máximo no nosso país a partir das últimas décadas do século XX.

Partindo dessa compreensão, se presenciou o “reaparecimento” de

[...] de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reapareceram no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direito ou recursos (ROSSENS, 1989; PÉREZ, 2001; BARTOLOMÉ, 2004 apud BARTOLOMÉ 2006, p. 40).

Nessa mesma linha cabe salientar que esse processo de “ressurgimento”,

Trata-se da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperam, combatentes, porque delas se podem esperar potenciais benéficos coletivos. Em certas oportunidades isso se deve à desestigmatização da filiação nativa, mas frequentemente também às novas legislações que conferem direitos antes negados, como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico (ibid., p. 45).

Continuando nessa sequência argumentativa, é importante frisar que a “transfiguração cultural”, pela qual várias etnias do Nordeste brasileiro passaram, após séculos de colonização e de miscigenação com a sociedade urbana não indígena, não, necessariamente, implicou no seu enfraquecimento identitário, mas apenas na ressignificação étnica em virtude das imposições sociais (BARTOLOMÉ, 2006; PORTO ALEGRE, 1998 apud SOUSA, 2017, p. 67).

Reforçando também essa perspectiva, pontua-se a seguinte observação sobre as populações indígenas da região Nordeste: “[...] que por força de séculos de repressão colonial escondiam e negavam suas identidades étnicas, agora reivindicam o reconhecimento de suas etnicidades e de suas territorialidades nos marcos do Estado brasileiro” (LUCIANO, 2006, p. 33 citado em SOUSA, 2017, loc., cit.).

Tal emergência étnica pode ser demonstrada com as reivindicações de vários grupos indígenas nas últimas décadas do século XX:

Na década de 20 do século passado, havia apenas um grupo indígena reconhecido pelo Estado no Nordeste; na década de 30, três grupos são reconhecidos; na década de 40, sete grupos foram reconhecidos. Entre as décadas de 50 e 60, não houve o reconhecimento de nenhuma etnia, porém, a partir dos anos 70 existe um aumento significativo de reconhecimento de povos indígenas no Nordeste: quatro nos anos 70; quatorze na década de 80 e até o ano de 1998 observamos o acréscimo de dez grupos indígenas oficializados pela FUNAI. Com uma população total de mais de 60.000 indivíduos, as terras referentes a esses povos totalizaram 247. 888,7 hectares da região Nordeste (SOUZA, 2003 apud ATHIAS, 2007, p. 20).

Na tessitura dessa argumentação, salienta-se que,

[...] até pouco tempo atrás, o estado do Ceará, assim como os do Piauí e do Rio Grande do Norte, eram dados pelos registros da FUNAI e pelos levantamentos produzidos por antropólogos e missionários como os únicos estados no Brasil onde não havia índios (BARRETO, 2004, p. 95-96).

No entanto, ressalva-se que os povos indígenas destes estados “ressurgiram” contrariando teorias e concepções que asseveravam de forma contundente, por exemplo, a inexistência de uma expressiva presença, desde do início do século 19, de índios nas fronteiras cearense (LEITE NETO, 2006, p. 26).

Acerca desta reetnização no cenário cearense, destaca-se que,

A partir da metade dos anos 70, levanta-se uma nova onda de etnogêneses indígenas. Entre 1977 e 1979 surgem cinco grupos reivindicando a identificação oficial como remanescente indígenas, entre 1980 e 1989 surgem mais dez e entre 1990 e 1998 mais nove, existindo ainda informações sobre um grande número de demandas no estado do Ceará. [...] O estado do Ceará é, depois do ano 2000, o que maior destaque tem no campo das etnogêneses. Em um encontro recente (22/01/2006) de representantes de povos indígenas do estado, foi definida uma lista com mais de 20 grupos indígenas, dos quais apenas quatro são oficialmente reconhecidos pela FUNAI e seis têm processo de reconhecimento iniciado [...] (ARRUTI, 2006, p. 52 apud SOUSA, 2017, p. 69-70).

Com efeito, Gonçalves (2018, p. 28) aponta os Pitaguary como resultado desse processo de etnogênese no Ceará, no transcorrer das últimas décadas do século 20. Situados na região metropolitana de Fortaleza (capital), eles estão localizados, mais especificamente, em Maracanaú e em Pacatuba. Passaremos, então, no próximo tópico, ao estudo desta etnia a partir da abordagem da mobilização indígena no Ceará, nas décadas de 1980 e 1990, considerando-a,

[...] como um processo de emergência histórica de uma coletividade etnicamente diferenciada, cujos membros se auto-definem em relação à uma origem sócio-cultural, reivindicando identidades indígenas e reelaborando tradições e discursos culturais (OLIVEIRA FILHO, 2004 apud GONÇALVES, 2018, loc., cit.).

#### 4.2 PROCESSO DE REETNIZAÇÃO E DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA DOS POVOS INDÍGENAS CEARENSES

A partir das duas últimas décadas do século XX, o “desaparecimento” dos índios do Ceará deu lugar a certa “visibilidade” política de algumas etnias indígenas. Nas décadas de 1970 e de 1980 ocorreram acontecimentos relevantes, no que tange ao processo de mobilização política indígena: a criação, em 1972, do CIMI (Conselho Indigenista Missionário); a elaboração, em 1973, do Estatuto do Índio; e o surgimento, a partir de 1979, das associações de apoio à causa indígena, como a UNI (União das Nações Indígenas). Nesse contexto, um grupo de apoio da Arquidiocese de Fortaleza às comunidades rurais passou a atuar junto aos Tapebas no município de Caucaia, região metropolitana. Com apoio da Arquidiocese, outros grupos passaram a se mobilizar e reivindicar da FUNAI a demarcação de suas terras e o seu reconhecimento étnico (DANTAS, 1992, p. 454; BARRETO FILHO, 2004 apud LEITE NETO, 2006, p. 26).

Os processos de mobilização étnica dos povos Tapeba e Tremembé confrontaram, no século XX, os dados oficiais quanto à invisibilidade e à extinção. Isto acionou um campo mais amplo de atores sociais, instituições governamentais e não governamentais, que passaram a atuar na questão indígena no Ceará. Elegem como principais estratégias a articulação com o movimento indígena regional através da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); a formulação de denúncias do processo histórico de invasão dos seus territórios e das violências de várias ordens a que eram submetidos; e o acionamento de providências junto ao governo federal por via das políticas indigenistas.

Os Tapeba, situados no município de Caucaia, antiga Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, Região Metropolitana de Fortaleza, estabeleceram alianças com a Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena, e a partir dos anos oitenta deflagraram um processo de luta orientado ao reconhecimento étnico e à retomada de seu território tradicional.

O órgão indigenista oficial, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), realizou o primeiro estudo para identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba em 1986, cujo processo foi arquivado em julho de 1988, sob alegação de fragilidade dos estudos (BARRETO FILHO, 2004). Na realidade, estava em jogo uma acirrada disputa dos indígenas com seus antagonistas, representados pela elite política e econômica local, que historicamente esbulharam as terras Tapeba, forçando-os a viver nas zonas periféricas do município, além de utilizarem a mão-de-obra indígena de forma extremamente precarizada.

Segundo Tófoli (2009), a partir dos anos noventa, iniciou-se um processo de retomada<sup>37</sup> de suas terras por meio da ocupação das áreas esbulhadas pelas ditas “famílias tradicionais” de Caucaia, forçando assim a FUNAI a retomar os procedimentos administrativos para regularização da Terra Indígena. Até os dias de hoje a questão fundiária Tapeba encontra-se em litígio. Apesar disso, uma parcela importante do território encontra-se sob gestão da organização social Tapeba graças ao êxito das retomadas deflagradas nos últimos vinte anos.

Os Tremembé, em Almofala, município de Itarema no litoral oeste, contam com o apoio institucional da organização indigenista Missão Tremembé e chamam a atenção da FUNAI quanto às suas demandas. A missionária Maria Amélia relata, em entrevista (2009), que no ano de 1987 o órgão indigenista oficial fez um primeiro levantamento populacional na

---

<sup>37</sup> “as retomadas consistem em ações organizadas pelas comunidades para ocupação de espaço que consideram ser tradicionalmente seus, mas que estão irregularmente ocupados por terceiros, pautados pela ideia de retorno aos locais de memória ou de importância cultural, ambiental, econômica para o grupo” (TÓRFOLI, 2010; ALARCON, 2013 apud GONÇALVES, 2018, p. 132).

área e contabilizou 332 famílias, correspondendo a cerca de 2 mil pessoas, enquanto a Missão Tremembé já havia identificado neste ano cerca de 5.000 indígenas.

Outra ação política importante para a visibilidade dos indígenas no Ceará, que merece ser mencionada, é a exposição fotográfica de José Albano em 1988<sup>38</sup>. Tratava-se de um contexto marcado por constantes ameaças e perseguições aos Tapeba e a emergência de outros povos reivindicando seus territórios como os Jenipapo-Kanindé e Pitaguary, portanto:

Como forma de publicizar o debate sobre as questões indígenas, em evidência no contexto, a Arquidiocese de Fortaleza, em 1988, encomenda ao fotógrafo José Albano uma série de fotografias sobre o povo Tapeba, registros que foram direcionados a captura de imagens das crianças como solicitado pela Arquidiocese, como parte integrante de um projeto de valorização dos chamados “remanescentes” indígenas. Esse trabalho foi exposto em 1988 na Praça José de Alencar, no bairro Centro, em Fortaleza, e posteriormente, na década seguinte, foi levado para outras cidades do Brasil como São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba obtendo grande divulgação, visibilidade e ganhando diversos prêmios na área da fotografia ao longo da década de 1990 (MOURA, 2019, p.5).

Atualmente, no Ceará, existem cerca de 32 mil indígenas, segundo dados da Federação dos Povos Indígenas do Ceará (FEPOINCE, 2019). Estas etnias vivem realidades distintas e habitam as seguintes regiões: litoral, serra, sertão e região metropolitana<sup>39</sup>. Sendo que,

[...] entre os anos de 1985 e 1999, o Estado brasileiro reconheceu juridicamente as terras dos grupos Tremembé, Tapeba, Pitaguary e Paiacku/Genipapo-Kanindé. Nesse mesmo período, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, programou a identificação das terras de mais quatro grupos indígenas: os Kanindé, os Potiguara, os Tabajara e os Kalabaças (LEITE NETO, 2006, p. 27).

Considerando todos estes fatores que envolvem o processo de emergência étnica e mobilização política dos povos indígena em solo alencarino, e compreendendo as nuances acima apresentadas sobre a dinâmica dos grupos étnicos, podemos agora abordar o processo de reetnização dos povos Pitaguary. Segundo Sousa (2017, p. 72-73), eles iniciaram o processo de reconhecimento étnico em 1990; promoveram a articulação política pela garantia de seus

---

<sup>38</sup> Segundo informa Eduardo Moura (2019, p.5): “no portfólio de José Albano é possível contabilizar 10 fotografias que compõe a série *Crianças Tapebas*, hoje disponibilizadas eletronicamente no site da Galeria Imagem Brasil [[http://www.imagembrasil.com.br/galeriaint.aspx?galeria=37&codigo=crianca-tapeba\\_1](http://www.imagembrasil.com.br/galeriaint.aspx?galeria=37&codigo=crianca-tapeba_1)] e na Enciclopédia eletrônica Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras [<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra16114/menino-tapeba-caucaia-ce>]. Parte desse acervo integra a exposição permanente Nordeste pertencente ao Museu da Fotografia Fortaleza”.

<sup>39</sup> Gomes, Vieira, Muniz (2007) apontam os seguintes povos: Anacé (São Gonçalo do Amarante e Caucaia); Gavião (Monsenhor Tabosa); Jenipapo-Kanindé (Aquiraz); Kalabaça (Crateús e Poranga); Kanindé (Aratuba e Canindé); Kariri (Crateús); Pitaguary (Maracanaú e Pacatuba); Potiguara (Crateús, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente e Tamboril); Tabajara (Crateús e Monsenhor Tabosa, Poranga, Quiterianópolis e Tamboril); Tapeba (Caucaia); Tremembé (Itarema, Acaraú, Itapipoca); Tubiba-Tapuia (Monsenhor Tabosa); Jucá (Parambu); Paupina (bairro homônimo nos arredores de Fortaleza); Tupinambá (periferia de Crateús); Karão (Aratuba).

direitos originários em 1991; obtiveram o reconhecimento<sup>40</sup> étnico pela câmara municipal de Maracanaú em 1993; passaram pelo processo de identificação e delimitação total de suas terras, através dos estudos realizados pelo GT da FUNAI, em 1997 (sendo destinados 1.735,60 hectares aos povos dessa etnia).

Ressalva-se que em decorrência da atuação tardia da FUNAI na esfera indigenista cearense, por volta de 1992, as práticas de mediação da reetnização dos grupos indígenas do Ceará, como um todo, já vinham sendo realizadas por agentes e agências (missionários, indigenistas leigos, padres, seminaristas etc.) ligadas a Igreja Católica, desde 1980 (GONÇALVES, 2018, p. 71-72).

O grupo étnico Pitaguary, que se reivindica como indígena, está estabelecido em dois municípios do estado do Ceará. São três comunidades situadas no município de Maracanaú (Aldeia do Horto, do Olho D'Água, do Santo Antônio) e uma no município de Pacatuba (da Monguba). Sua população é estimada em 2.800 pessoas, sendo 540 famílias e situação de terra indígena em processo de demarcação física (GOMES, VIEIRA e MUNIZ, 2007, p. 22).

Entretanto, como pontuamos na introdução, os dados trazidos pelo DSEI, pela FUNAI, e pelas redes de colaboradores que trabalham diretamente com as populações indígenas apontam algo em torno de 3.623 pessoas<sup>41</sup> que se auto-identificam como Pitaguary. Sendo que o SESAI, através de um recenseamento mais atualizado (2013), estimou 4.500 índios, presumindo um número ainda maior. Pois esses números anteriores “levam em conta apenas os índios aldeados” (GONÇALVES, 2018, p. 39).

Conforme a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito, coordenadora do resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Pitaguary, publicado no caderno único do Diário Oficial do Estado Do Ceará (DOECE), em 05/09/2000,

À época dos trabalhos de campo do GT de identificação e delimitação, 1997, foram registrados cerca de 500 índios Pitaguary, distribuídos em 94 famílias, que habitavam principalmente as seguintes localidades no interior dos limites propostos: Santo Antônio do Pitaguary, Aldeia Nova, Monguba, Rua do Fogo e outras. Ainda, conforme o levantamento realizado pelo GT, havia aproximadamente 78 famílias indígenas fora da área identificada, totalizando 378 índios, que viviam espalhados em Maracanaú, Pacatuba, Rua do Campo, Tabatinga (Maranguape), Parque Selvagem e Alegrete, entre outros locais. Dados fornecidos pela Fundação Nacional de Saúde em dezembro de 1999 refletem a seguinte distribuição da população Pitaguary por cinco

---

<sup>40</sup> Segundo a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito (2000) que coordenou, na década de 1990, o processo de identificação e delimitação da terra indígena Pitaguary, a Câmara Municipal de Maracanaú apenas declarou, através da promulgação de uma Lei Orgânica Municipal (10/04/1990), “absoluto respeito aos povos indígenas e remanescentes”, sendo que em 13/04/1993 foi apresentada, na mesma casa, uma Moção de apoio aos Pitaguary (Moção n. 002/93), afim de que solicitasse à FUNAI a identificação e delimitação de suas terras.

<sup>41</sup> Terras indígenas Pitaguary. Disponível em: < <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4057> > Acesso em: 22 jul. 2019

aldeias no interior da terra indígena: a) Santo Antônio do Pitaguary, com 169 pessoas em 38 famílias; b) Olho d'Água, com 247 pessoas em 38 famílias; c) Aldeia Nova (e Horto), com 192 pessoas em 31 famílias; d) Estado, com 119 pessoas em 24 famílias; e) Monguba, com 144 pessoas em 33 famílias. As quatro primeiras localidades estão situadas na área do Município de Maracanaú; a última no Município de Pacatuba. A população Pitaguary no interior da terra indígena em 1999, portanto, alcançava 871 pessoas.

A distribuição supracitada dos povos Pitaguary em várias comunidades atende aos interesses de ocupação territorial e aos interesses logísticos para fins de assistência social. Não existindo assim nenhuma diferenciação cultural. Sobre essa questão se diz:

Não há diferenciação das comunidades. O que há na verdade é uma organização de território. Nós temos uma terra indígena em que é preciso organizar o seu território e as suas localidades para que se evite invasão. Então, não poderia concentrar os Pitaguary, todos os Pitaguary, só em uma aldeia. Tem que haver uma distribuição dos Pitaguary em diversos locais das terras indígenas pra ir assim povoando cada aldeia. E evitando assim com que a gente sofra uma pressão de fora para dentro, né? – a pressão imobiliária de estar invadindo as nossas terras. Mas isso também se deu por um fator de que a nossa terra indígena era bastante ampla: ela começava aqui nas terras (né?) dos Pitaguary (como é chamada) e ia até Parangaba. É... (pausa para pensar), e aí com a pressão, com os aldeamentos e com a exploração imobiliária acabou concentrando os Pitaguary aqui no município de Maracanaú e uma partizinha no município de Pacatuba. É... (pausa para pensar) essa organização, essa logística de aldeias, mas especificamente de você nomear localidades, se deu também por conta do cadastramento da saúde indígena que houve em 2000. Então era preciso eles ter uma abrangência, saber que tamanho era o território, quantas pessoas tinham (né?) e existiam na comunidade [...] Então, por isso que a gente diz que tem Aldeia Nova, Aldeia Central, Santo Antônio, Olho d'Água, Horto e Monguba [...] Mas existe apenas os Pitaguary como um todo, com as mesmas práticas culturais (né?), com os mesmos valores e com suas lideranças distintas em cada aldeia. Quando saem, que vai externo representam o povo como um todo e não só uma aldeia (**Entrevista Pitaguary 1** - entrevistada em 13/07/2019).

Ressalta-se que os Pitaguary vivem no pé da serra entre Maracanaú e Pacatuba, distante, aproximadamente, 26 km de Fortaleza, na região metropolitana da capital, e tendo em seus arredores o polo industrial e urbanização crescente. Nessa mesma linha se diz:

Habitada pelos Pitaguary desde há muito, essa terra é socialmente marcada por uma série de acontecimentos que fundam a memória coletiva deste povo, pois foi nela que os chamados troncos velhos pereceram, deixando suas raízes antigas, assim como é dela que sobrevivem os Pitaguary de hoje. Segundo o atual Cacique Daniel Araújo [já falecido], são provenientes dos Potiguaras, etnia do tronco linguístico Tupi-Guarani. Suas terras foram invadidas, forçando a maioria dos índios a migrarem para bairros de Maracanaú e Pacatuba. Vivem da caça, pesca e agricultura (algodão, milho, feijão, mandioca, jerimum e outras culturas). São grandes conhecedores de uma diversidade de ervas e plantas medicinais que utilizam na cura de enfermidades. Produzem colares, pulseiras e brincos feitos com penas, sementes, coco e palha. Dançam tradicionalmente o Toré, símbolo de afirmação de sua identidade étnica e instrumento de luta política. O grupo de Toré-Mirim existe há três anos, formado por crianças da aldeia de Santo Antônio. Apresentam-se em festas e eventos culturais dentro e fora da aldeia. Este grupo recebeu o Prêmio Culturas Indígenas do Ministério da Cultura (GOMES, VIEIRA e MUNIZ, 2007, p. 22, 23).

No que se refere a sua condição econômica, afirma-se que na década de 1990 os Pitaguary trabalhavam em serviços informais e subalternizados, mas

[...] a maioria dos índios Pitaguary permaneceu na área do aldeamento, vivendo como moradores dos fazendeiros, obrigados a pagar parte de sua produção agrícola para aqueles que ocupavam suas terras (SILVA, 2007, p. 23 apud SOUSA, 2017, p. 72).

No tocante a articulação política para afirmação de sua identidade étnica e busca pela garantia dos seus direitos, salienta-se que, apropriados dos novos direitos constitucionais, eles passaram a se reunir em espaços de organização política e, por conseguinte, a pressionar pela demarcação de suas terras, através da criação de alguns conselhos: Conselho Indígena Pitaguary (COIPY), Conselho de Articulação Indígena Pitaguary (CAINPY), Conselho Indígena Pitaguary de Monguba (COIPYM), Associação dos Produtores Indígenas Pitaguary (APIPY), Articulação das Mulheres Indígenas Pitaguary (AMIPY), e Conselho dos Professores Indígenas Pitaguary (COIPY) (GOMES, VIEIRA e MUNIZ, 2007, p. 23, 24).

Nesse mesmo véis, é bastante significativo citar na íntegra as seguintes falas das pesquisadoras Pitaguary, Maria Bernadete Alves Feitosa e Maria da Conceição Alves Feitosa:

O povo Pitaguary empreendeu sua luta pela demarcação da terra na década de 1990. Um grupo de pessoas, Cacique Daniel, Dona Maria Pitaguary, Maria do Carmo Targino, Dona Ilza, entre outros, buscaram mostrar que são índios e como tais, têm direito a terra demarcada, livre de posseiros. No início foi difícil, pois contava com a descrença das pessoas, que não viam neles nenhuma diferença e, portanto, não se tratava de índios. Como todo povo ressurgido no Ceará, nós, Pitaguary, sofremos ainda com a falta de políticas específicas que nos possibilitem construir um plano de futuro e gestão da terra. Em se tratando de terra, podemos dizer que ela é completamente insuficiente para a reprodução física e cultural, pois são apenas 1.735 hectares e mais de 2.000 índios. Na área da saúde, fomos contemplados com um Pólo-Base, com equipe multidisciplinar que atende dentro da aldeia as famílias, buscando um atendimento humanizado e específico. A presença de escola diferenciada indígena com professores indígenas em três aldeias: Santo Antônio, Olho D'Água e Monguba, é uma outra conquista, visto que a escola constitui um espaço privilegiado de difusão da cultura pitaguary. Nela, além dos conhecimentos básicos a qualquer escola brasileira, os professores têm o papel de tratar das questões indígenas, seus direitos e seus deveres. Sendo assim, a escola constitui um espaço de fortalecimento da cultura indígena (FEITOSA e FEITOSA, 2009, p. 432).

No esteio dessas narrativas Pitaguary a respeito de sua mobilização étnica e política, não menos importante o seguinte depoimento:

[...] Somente em 1995, com o levantamento do movimento indígena no estado de Ceará e com a figura emblemática, que apesar de não ser Pitaguary (vindo de uma localidade vizinha, do Município vizinho de Guaiuba), o cacique Daniel (que foi aceito pelos pitaguarys, por também pertencer a uma outra etnia, chamada Potiguara – ele se afirmava como Potiguara – e Potiguara também tá dentro da linhagem dos Pitaguary) tornou-se um baluarte assim da luta pela demarcação, não somente dos Pitaguary, mas pelas etnias do estado do Ceará, na luta pela demarcação de território. Em 2008 a gente conseguiu uma portaria demarcatória da terra, compreendendo os municípios de Maracanaú e Pacatuba. E nesse meio tempo houve muitos embates; muitas lideranças foram presas – houve muita violência contra lideranças, mas a gente conseguiu demarcar o território com 1735 hectares, compreendendo os municípios de Pacatuba e Maracanaú. E aí as famílias passaram a ter a posse da terra. E nós passamos a fazer algumas intervenções, no caso, que foi a retirada da polícia e da Secretaria da Agricultura do Estado que ainda tinha caseiro; havia prédio dentro da aldeia. E foi preciso a gente fazer um processo de retomada desses locais onde estavam instalados esses equipamentos que eram do estado. E a parti daí o movimento Pitaguary começa a se organizar como um movimento político; como um movimento da manutenção da

cultura Pitaguary. E nós passamos a se organizar politicamente. E passamos também a exercer; a buscar políticas que pudessem beneficiar o nosso povo. Como, por exemplo, após a terra demarcada nós [...] como estratégia de luta e de permanência no território, porque mesmo com a portaria demarcatória da terra, nós ainda passamos por grandes embates – os posseiros dentro da terra, pessoas não índias dentro da terra, sendo preciso a gente retirar, o que não foi fácil, fazer as pessoas respeitarem o território demarcado –, a cada pedaço que nós vamos retomando, em cada aldeia, a gente foi implementando a escola diferenciada, a escola indígena. E que em um primeiro momento nós pensamos em ser uma escola somente cultural. Ela não tinha aquele cunho de escolarização propriamente dita. Era um local onde a gente pudesse transmitir a cultura, mas não era um ambiente de escolarização, propriamente de fazer o indígena apreender a ler e a escrever. Ele ia apreender a cultura, a espiritualidade né? E nós implementamos essas escolas né? Hoje nós temos escolas, fruto dessa luta. E logo depois a conquista da escola, ela passou a ter o cunho, as características mais de escolarização, embora não tenha perdido essa característica cultural [...] a escola servia também de estratégia para a gente não sair do território. Porque a gente acreditava que onde tinha uma escola seria mais difícil a retirada das famílias daquele local. E passamos a se organizar, colocando as famílias que estavam fora da aldeia; fora da terra demarcada pra dentro da terra demarcada. E ocupando espaços, estrategicamente, de aldeias e assim a gente foi protegendo o território. Então, hoje o território está demarcado em processo quase finalizado. É uma das etnias que tem o processo mais avançado na questão da demarcação. Diferente dos outros povos indígenas do estado do Ceará. Nós somos o segundo povo a ter a terra demarcada. As outras então em processo. E nós caminhamos para a finalização desse processo que é a homologação do território para ter a posse definitiva dessas terras [...] (**Entrevista Pitaguary 2** - entrevistado em 17/07/20119).

É importante assinalar que mesmo tendo obtido as conquistas descritas linhas atrás, concernentes ao acesso à terra e reconhecimento étnico por parte dos órgãos do governo, os Pitaguary, assim como outros povos indígenas emergentes do Ceará, continuam enfrentando problemas relacionados aos interesses capitalistas incompatíveis com suas reivindicações territoriais. Nessa linha, menciona-se o dossiê que trata da demarcação dos territórios indígenas no Ceará, no qual se identifica o esbulho de suas terras por parte de empresas, posseiros e do próprio Estado:

Segundo o Dossiê (2015) há nas 14 etnias cearenses fatores que tencionam conflitos, a saber: nas terras Tapeba, a presença da família arruda, empreendimentos, especulações imobiliárias subsidiam os conflitos fundiários; nos Tremembé a proximidade com as empresas Ducôco e Nova Atlântica (investigada por lavagem de dinheiro), causa impedimentos na viabilidade da demarcação de algumas aldeias, e em 2014 jagunços contratados por esta última atearam fogo em cabanas e demoliram paredes do Galpão comunitário [...] Na etnia Tapuia-Kariri fazendeiros impunham arrendamentos de terra; os Potyguaras sofrem com a presença de fazendeiros; os Tabajaras além da criminalização das principais lideranças há nas proximidades a Empresa Agropecuária Pinho S.A; os Kanindé também são afeados por fazendeiros; nos Gavião a implantação de uma Rodovia estadual dificulta a garantia do território indígena; nos Kalabaças há imóveis e objetos de penhora, dificultando as tramitações demarcatória; os Kariri tem impeditivos em decorrência da implantação de barragens do DNOCS; os Tubiba-Tapuya são prejudicados por causa da Rodovia estadual que ligaria Boa Viagem e Monsenhor Tabosa; e os Anacés vivenciam o cerceamento dos direitos às terras em virtude da implantação do Complexo Portuário do Pecém e recusa Governamental da existência de terras tradicionais. Nos Pitaguary existe a presença da empresa Granja Regina, posseiros, o Yparque e a Pedreira; já os Jenipapo-Kanindé são acometidos por impasses com a empresa Pecém Industrial LTDA – Ypioca (SOUSA, 2017, p. 62-63).

Portanto, fica patente que, não obstante sua luta e resistência, os atuais povos indígenas do Ceará, semelhante aos povos indígenas dos séculos passados, continuam vivenciando a questão da invasão e da expropriação de seus territórios. Tendo que lidar com o problema do não reconhecimento da sua identidade étnica e com o desafio do seu direito à terra negado. Assunto que pautará, especificamente, nossa abordagem sobre o povo Pitaguary de Maracanaú no próximo capítulo.

## 5 O QUE TEM ESSE POVO DE ÍNDIO?

Identidade Pitaguary e seu direito à terra não reconhecidos pelos moradores de Maracanaú

A etnogênese Pitaguary nas últimas décadas do século XX, conforme discorremos no capítulo anterior, não obstante ao seu reconhecimento pela FUNAI, desde de 1997, e de ser algo bem aceito entre seus pares indígenas no estado do Ceará e, até mesmo, em outras regiões do Nordeste, tem sido alvo de constantes questionamentos por parte da sociedade envolvente. Os seguintes trechos das entrevistas com moradores de Maracanaú demonstram essa realidade:

[...], *mas que na verdade sabemos que índio ali não tem, né?* Tem um ou dois descendentes, mais parecidos, mas índio mesmo... Cê vê, quem é o cacique? Uma loira dos olhos azuis [referindo-se a Cláudia Pitaguary, uma das caciques]. O eis cacique que falecera [referindo-se ao cacique Daniel] era um homem branco. Só tinha o cabelo cacheado, mas era um homem branco. O índio pra mim é índio. [...] o índio que a gente conhece, que a gente vê na televisão. O índio tem o cabelo liso. É um moreno. Não é próprio um negro, mas um moreno de cabelo liso, esticadinho, lisinho, escorrido. Aquela coisa bem característica de quando a gente estudava. Que fazia, vamos desenhar o índio? Em homenagem ao dia do índio. O índio é aquele. *E ali [referindo-se à localidade de Santo Antônio em Maracanaú] a gente não vê esse tipo de gente assim. Não tem!* [...] (**Entrevista maracanaense 5** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020, grifos nossos).

Rapaz, eu tenho 64 anos, eu nasci aqui atrás e fui criado nesse pedaço aqui; desde que eu me entendo no mundo que não tinha esse negócio de índio aqui [...]. *Aqui não tem não! Aqui pelo menos, o índio aí do Santo Antônio do Pitaguary, não reconheço nenhum assim como parecido com o pessoal indígena* [...] cor negra, cabelo liso, beijo crescido. Mas o pessoal ali não tem esses traços. Porque o índio a gente vê através do filme de televisão: totalmente diferente o sotaque deles. O cara quando é índio mesmo ele não é branco; não é loiro [...] (**Entrevista maracanaense 1** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 21/11/2019, grifos nossos).

*Vejo aí uma grande farsa.* Eu sou revoltada com essa conversa de índio. Porque eu moro aqui nessa região há quase 80 anos. Eu andei muito naquela *serra do Santo Antônio*, porque o meu cunhado tinha um sítio lá. *Nunca houve índio; nunca houve quem falasse nem em índio. Apenas tem o nome de Pitaguary* [...] *Ali não existe índio.* Ali tem um bocado de aproveitadores. Não existe índio ali não! [...] O índio é aquela pessoa de pele morena, meia tostada, que tem cabelos escorridos, cabelos esticados. A feição meia grosseira. Ali não tem nada de índio. Ali tem nêgo, tem branco, tem mulato, tem tudo no mundo, menos índio [...] o Ceará não tem índios. *De jeito nenhum! Estão lá pra região da Amazônia, pra acolá, pro Goiás, pra acolá. Mas aqui no Ceará não tem não.* Os que se dizem índios aqui só são pra se locupletar, pra ser beneficiado, pra ganhar coisas da FUNAI [...] (**Entrevista maracanaense 2** - moradora não-indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos).

Além de grande parte da sociedade maracanaense negar a identidade étnica indígena dos Pitaguary, também tem colocado em xeque o seu direito de posse a terra demarcada na região. Nesse sentido, é pertinente o depoimento da professora do Ensino Médio da EEM Carneiro De Mendonça, vizinha a comunidade Pitaguary do Olho d'Água (localizada em rua Prof. José Henrique Da Silva, 4891, Horto Florestal, Maracanaú-CE), apontando um número expressivo de alunos indígenas que, muitas vezes, retraem sua identidade devido ao

preconceito étnico por parte dos outros alunos não indígenas: “[...] porque isso é um absurdo você encontrar aluno que tem vergonha de se dizer índio né. Aí vem os preconceitos. A galera que fala ‘– Ah, ele só se diz índio tia para conseguir terra’” (**Entrevista maracanaense 3** - trabalha em Maracanaú - entrevistada em 27/02/2020).

Na sequência dessa linha argumentativa, destaca-se a continuidade das entrevistas citadas linhas atrás: “[...] essa comunidade aqui não era para ser índio não. Era para ser um Santo Antônio normal. Ali é muito encontro de *peessoas que se aproveita da terra para investir*” (**Entrevista maracanaense 1** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 21/11/2019, grifos nossos).

*Aí os aproveitadores se montaram em cima porque tem terra de graça... invadiram o terreno que era do Estado. [...] eu tenho até sobrim inscrito lá pra ganhar um pedaço de terra... vieram de fora só mesmo pra se beneficiar do terreno pra morar. Eu não vejo que eles mereciam essa terra não... existe muita terra no Brasil sem ser aproveitada porque dizem que são dos índios. Muita coisa que não devia ser. O índio, existem poucos índios. É muita terra pra eles. Quando essa terra devia ser explorada por pessoas normais, por cidadão de bem. Poderia produzir muito mais do que viver só nas mãos dos índios* (**Entrevista maracanaense 2** - moradora não-indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos).

Você vê. Há quinze anos atrás – quinze não, há treze anos atrás – eu trabalhava no transporte coletivo, fazendo viagem do Pitaguary a Fortaleza. Eu escutava muita conversa. Então, aquele povo do Zé Augusto, você queria arranjar uma intriga chamasse, brincasse de chamar, algum deles de índio. Porque eles não admitiam. *Quando começou isso, a história do índio chegar ali, se apossando, que eles diziam que eram os posseiros que queriam se apossar das terras, que a briga era por terra.* Quando eles viram que morando lá [em Santo Antônio] estavam perdendo para quem vinha de fora, aderiram e hoje é o que é [índio] (**Entrevista maracanaense 5** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020, grifos nossos).

No presente capítulo procuramos analisar algumas dessas falas de interlocutores não indígenas e residentes em Maracanaú, que foram entrevistados sobre suas concepções acerca dos Pitaguary, no que tange a identidade indígena desse grupo e seu direito à terra nos municípios de Maracanaú/Pacatuba. Buscando um diálogo com as falas dos Pitaguary referentes as mesmas questões – etnicidade e territorialidade. Nesse sentido, é importante lembrar o que Bartolomé (2006, p. 58 apud SOUSA, 2017, p. 67) pondera sobre etnogênese dos povos indígenas do Nordeste brasileiro:

Recuperar uma identificação estigmatizada pela discriminação social não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais. Não se trata de um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito. Mas também envolve uma capacidade de simbolização compartilhada, por meio da qual antigos símbolos se ressignificam e adquirem o papel de emblemas, capazes de serem assumidos como tais por uma coletividade que encontra neles a possibilidade de construir novos sentidos para a existência individual e coletiva.

Entretanto, antes de analisarmos a discriminação social vivenciada pelo povo Pitaguary, concernente ao não reconhecimento da sua identidade étnica indígena, procuremos compreender sua postura contestatória diante do preconceito que nega seu direito à terra, partindo das suas intrincadas conexões de sentidos e de identificação elaboradas na contemporaneidade (GONÇALVES, 2018, p. 71).

## 5.1 COMPREENDENDO A CONSTRUÇÃO TERRITORIAL DO POVO PITAGUARY

É pertinente, dentro desse tópico, esclarecer a distinção entre terra e território feita pela antropologia, principalmente se tratando de populações indígenas. Partindo dessa distinção, Gallois (2004: p. 39) pontua que o processo colonizador transformou território em terra, estabelecendo assim uma nova concepção material de posse e de propriedade: “‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado... ‘território’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.” Seguindo essa linha de diferenciação conceitual entre terra (concepção ideológica do estado-nação) e território (sentido antropológico), Almeida (2004)<sup>42</sup> também nos diz que “[...] terra é o recurso natural – recurso hídrico, recurso florestal, recurso de solo, recurso do subsolo. O território incorpora a identidade coletiva” (Informação verbal). O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999, p.18) nos traz uma outra contribuição conceitual através do conceito de territorialização, definindo-o como um,

[...] processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante ao estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Ainda nessa vertente da territorialização, pontua-se que ela resultou nos três processos de misturas dos povos indígenas da região Nordeste: aldeamentos jesuíticos, diretórios pombalinos e a Lei das Terras (OLIVEIRA, 2004). Feitos, então, estes esclarecimentos, passamos agora a abordar as questões étnicas que envolvem o território Pitaguary.

---

<sup>42</sup> Informação fornecida por Alfredo Wagner de Almeida na palestra do Seminário Sobre Questões Indígenas, [S. l.], [s.d.].

### 5.1.1 Uma memória social construída a partir de um território histórico

O processo de territorialização Pitaguary foi construído, entre outros elementos da sua memória social (a mangueira, o açude, a cafua, a serra e o toré etc.), em articulação com documentos históricos (administrativos): cartas de sesmarias (1722) e um registro de terra (1854). Esses documentos têm sido elaborados, ressemantizados e atualizados continuamente na construção de sua memória social. Nesse viés se diz que “[...] o grupo elabora uma memória social [...] a partir de um território histórico [...]” (GONÇALVES, 2018, p.71). Comungando com essa compreensão observa-se que,

[...] no caso dos Pitaguary, geralmente, o eixo central de inúmeras histórias passa pela problemática do território e, por isso mesmo, muitas delas aparecem a fim de responder a questões de ordem prática que dizem respeito ao reconhecimento de uma diferença, em meio à situação complexa na qual se encontra a maioria dos grupos indígenas do Nordeste (em relação à demarcação de suas terras) (PINHEIRO, 2002, p.93).

Constatamos também nas narrativas dos integrantes desse grupo étnico, em algumas entrevistas realizadas com lideranças Pitaguary, a importância do território na elaboração dos seus valores culturais, na construção da sua memória social e na afirmação de sua identidade:

[...] A pedra para nós significa o poder maior de todos os tempos ... nós *estamos no território da pedra grande ... o território para nós é a área que a gente tem que cuidar e cuidar bem ....* Nós temos um gosto de proteger a pedra que é sagrada para nós. E para nós as pedras nos acolheram por muitos e muitos anos – que é o caso das locas, tá entendendo? Então, nós moramos por muito e muito tempo nas locas de pedra, tá entendendo? (**Entrevista Pitaguary 4** - entrevistado em 20/07/2019, grifos nossos).

[...] retornamos para *o nosso território com aquela certeza de nos fortalecer*; buscar mais e mais a nossa história; trazer *os velhos para contar essa nossa história*; buscar a documentação histórica. Nós temos uma documentação que eu acho que é a única do país ... essa primeira parte documental dos Pitaguary mostra que o nosso território é bem mais amplo. Então, a gente pode provar. *As pessoas dizerem não existem Pitaguary. Tem! Então, vocês querem documento? Nós temos documento aqui!*” (**Entrevista Pitaguary 1**- entrevistada em 13/07/2019, grifos nossos).

“*Essa história remonta ao tempo do Brasil Império, onde o antigo cacique, era chamado na época do principal da terra de Aldeia Nova, ele vai até Maranguape, na companhia de 21 indígenas, e faz o reconhecimento e o registro da terra – o cacique Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão. Ele vai na companhia de 21 indígenas até Maranguape e registra suas terras e recebe o título da terra através de cartas de sesmarias, datada de 04 de setembro de 1822 ... somente em 1995, com o levantamento do movimento indígena no estado de Ceará e com a figura emblemática ..., o cacique Daniel, ..., tornou-se um baluarte assim da luta pela demarcação, não somente dos Pitaguary, mas pelas etnias do estado do Ceará, na luta pela demarcação de território. Em 2008 a gente conseguiu uma portaria demarcatória da terra, compreendendo os municípios de Maracanaú e Pacatuba ... E a partir daí o movimento Pitaguary começa a se organizar como um movimento político; como um movimento da manutenção da cultura Pitaguary. E nós passamos a se organizar politicamente*” (**Entrevista Pitaguary 2** - entrevistado em 17/07/2019, grifos nossos).

Portanto, nessa perspectiva de longa duração, considerando que as cartas de sesmarias (1722) e o registro de terras (1854) são utilizados como importantes subsídios na

construção da própria etnicidade Pitaguary, em suas dinâmicas sociais do seu processo de etnogênese, passamos agora a analisar os respectivos documentos históricos.

Primeiramente analisamos as cartas de sesmarias de 1722, doada, segundo Gonçalves (2018, p. 73-74), pelo capitão-mor Manuel Francês aos índios que viviam em aldeamentos da época (Porangaba e Paupina), outorgando para estes alguns lotes de terras na região onde hoje se localizaria Maracanaú, Pacatuba e Maranguape. Na verdade, são duas cartas desse período (números 20 e 21) e que apresentamos a seguir:

[N. 20] Registro da data e sesmaria do Tenente Mathias Monteiro e mais companheiros índios da Aldeia Nova, de uma sorte de terra no riacho Peocó, concedida pelo Capitão Mór Manoel Francez, em 20 de abril de 1722, das paginas 14 v. a 15 v. do Livro n. 10 das Sesmarias. [...] *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 Monteiro, e domingo dias, francisco de Souza e Mathias Tavares, Alvaro da Costa, todos índios, naturais da Aldeya nova, e moradores na mesma aldeya desta Capitania, que elles Suplicantes tem descuberto pellos seus antepassados huá 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 qual costumão sempre *plantar Suas Lavouras,* e como de presente lhe hé *vindo a notícia delles Suplicantes que alguns moradores desta Capitania os querem espulsar forá das ditas terras,* e como elles Suplicantes Sejam pobres, Se valem do Amparo, e Piedade de vmerce como seu governador por tanto|| Pedem vmerce Seja *Servido conceder-lhe em nome de sua Magestade que Deos guarde por data e Sisamaria, meya Legoa de terra de comprido, fazendo piam, na barra do Rio Sapupára onde despeja, e faz Barra e o Rio Peocã [...]* e seus asendentes e dessendentes por Serem *terras de Rossas, e serem tudo mattos para que asim possam viver mais Suçegados,* Sem que ninguem os estorve, nem os Corram da dita parage e ditas terras que no que Recebera merce|| Despacho|| o escrivão das dattas me Informe ao Requerimentos dos Suplicantes [...] Se contem, Sem duvida, embargo ou contradicam algúa, e se Rezistara nos Livros das dattas da Secretaria deste governo, e nos mais a que tocar, dada nesta fortaleza de nossa Sra. da 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 selo; Manoel Frances. (assignado)<sup>43</sup> [grifos nossos]

[N. 21] Registro da data e sesmaria do principal da Aldeia Nova e os mais índios 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 15 v. a 16 do Livro n. 10 das Sesmarias. Manoel Frances Capitão Mayor da Capitania do Ciara grande a cujo o 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 Representou a dizer *em sua petição por escrito o principal da Aldeya nova, e os mais índios da dita Aldeya* cujo theor hé o seguinte|| Diz o principal da Aldeya nova, e os mais índios da dita Aldeya, *que elles possuem a muito 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 elle Suplicantes não terem dellas datta dos índios de paupina em a Serra da 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 conçeder-lhe em nome de Sua Magestade que Deos guarde por datta e Sismaria, todas as fraldas das Serras que se acharem desde pitavary athe a Sapupara,* e todas as mais terras que se acharem devolutas, athe a Sua Aldeya, *para elles e seus*

<sup>43</sup> ARQUIVO PÚBLICO DO CEARÁ – APEC (org.). Datas de Sesmarias do Ceará e índices das datas de Sesmarias: digitalização dos volumes nos anos de 1920 a 1928. V. 03. Fortaleza: Expressa Gráfica / Wave Media, 2006. 2 CD-ROOM.

*erdeiros asendentes dessendentes e Recebera merce|| Despacho|| Visto Serem as terras das Suas Bananas e Lavouras para Sustento dos Suplicantes lhas concedo em nome da Sua Magestade [...] Hey por bem de conceder como pella presente o faço em nome de Sua Magestade as terras que os Suplicantes pedem e confrontam em sua petiçam as quais lhe dou e concedo para elles e Seus erdeiros asendentes e dessendentes [...] Se contem sem duvida, embargo ou contradicção algúa e se Rezistara nos Livros das dattas da Secretaria deste governo e nos mais a que tocar, dada nesta fortaleza de nossa Sra. da Sunção aos vinte dias do mês Abril de mil e seteçentos (sic) e vinte e dous annos, e eu Simão Gonçalves de Sousa escrivam das dattas a Rezistey, estava o sello|| Manoel Françes.<sup>44</sup> (assignado) [grifos nossos]*

Os documentos expostos acima precisam dialogar com as condições (sociais, políticas, econômicas e culturais) nas quais eles foram produzidos para poderem se tornar ecos do passado. Assim sendo, salienta-se que as cartas de sesmarias foram resultadas, no espaço colonial brasileiro, da fragilidade administrativa e econômica da Coroa portuguesa diante dos desafios de povoar (subtende-se com a presença do colonizador branco), principalmente, o sertão<sup>45</sup> nordestino, e contornar os conflitos entre brancos e índios na ocupação dos territórios destes (como abordado na seção 2). Nessa linha, chama-se atenção para o fato das sesmarias terem sido,

Criadas em Portugal ainda no reinado de D. Fernando, por volta de 1375, passou a ser aplicada no Brasil no século XVI por D. João III. Em última instância era um documento que garantia a exploração de terras despovoadas (subtende-se sem a presença do colonizador branco), desde que os colonizadores mostrassem capacidade e empenho em beneficiá-las (VIEIRA JUNIOR, 2006, p. 2).

Ainda sobre essa vertente colonial do aspecto político-econômico referente as Datas de Sesmarias, José Pinheiro (2007, p. 30-31) aponta a utilização profusa dessas doações, por parte do governo metropolitano português, como uma estratégia de ocupação da capitania cearense pela pecuária, não obstante a resistência armada indígena:

Entre 1679-1699, num período de 20 anos, foram doadas 261 sesmarias o que representa uma média de 13 cartas por ano. No período seguinte, entre 1700 e 1740, num espaço de 40 anos, foram doadas 1.700 sesmarias, representando uma média de 42 sesmarias por ano. Foi nesse período que o conflito entre os povos indígenas e os fazendeiros tornou-se mais agudo. No entanto, há um subperíodo entre 1700-1720, em que o conflito deu-se de forma aberta. Nesses decênios, foram distribuídas 923 cartas, dando uma média de 46 por ano.

Mas não podemos compreender tal documentação apenas da perspectiva política metropolitana com suas diretrizes econômicas voltadas para as suas colônias. Se faz necessário também contemplá-la através da nuance dos povos indígenas expropriados do Nordeste. Como destaca Maia (2009, p. 68), os jesuítas se constituíram como “procuradores” dos índios para defender sua liberdade e seus direitos (não obstante explorarem o trabalho indígena nos

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> O sentido da palavra Sertão que aqui utilizamos é muito mais para designar espaços dilatados e distantes dos centros administrativos coloniais do que para definir aspectos climáticos e geográficos de determinados lugares do semiárido (VIEIRA JUNIOR, 2006).

aldeamentos), assim também como a legislação portuguesa colonial os considerava “primários e naturais senhores” da terra (de acordo com o Alvará Régio de 1 de abril de 1680). Embasado nesses direitos legais, utilizando-os como forma de estratégia diante da violência institucionalizada, amparada pelas câmaras municipais, embora contrária à legislação vigente, alguns povos indígenas que habitavam o território cearense passaram a solicitar datas de sesmarias, baseados no pacto de vassalagem com o amparo da legislação metropolitana em vigor.

Oliveira/Freire (2006) e Maia (2009) lembram-nos que, ao longo do período colonial, os povos indígenas do Brasil estiveram inseridos em um mundo de alianças com a monarquia portuguesa, na complexa situação de sua colônia. Onde esta os tratava como vassallos úteis no processo da marcha de expansão colonizadora e aqueles, estrategicamente, dentro dos seus limites, como sujeitos históricos participantes dos meandros da dominação lusitana, se utilizavam da legislação metropolitana e do pacto de vassalagem para solicitar datas de sesmarias e a proteção do rei – não obstante terem sido expropriados em várias localidades do território colonial à revelia das leis da metrópole.

Nessa mesma linha de raciocínio, no que diz respeito a essa vassalagem indígena no sistema colonial português, pondera-se sobre tal postura de muitos grupos indígenas (auxiliando no projeto de povoação do branco e no combate aos índios considerados “hostis”). Chama-se atenção sobre a necessidade de um outro olhar para esta questão: ao invés dessa relação vassalo/rei no sistema colonial brasileiro ser vista, anacronicamente, como uma forma de subordinação passiva, de cooptação ou de aculturação dos povos indígenas, deve ser vista como uma forma de negociação, de ressignificação e reapropriação da complexa situação colonial (MAIA, 2009, p. 71-75).

No esteio dessa sequência argumentativa do contexto no qual estão inseridas as duas cartas de sesmarias em questão, Studart Filho (1962) lembra que, em 1692, o governador geral do Brasil colonial, Câmara Coutinho, elogia os principais<sup>46</sup> (caciques) dos aldeamentos de Parangaba e de Paupina pelo “valor” e “fidelidade” que estes demonstraram aos portugueses na Guerra dos Bárbaros (comentada na seção 2). Conforme Pinheiro (2002, p. 249-250) e Gonçalves (2018, p. 74), ambos amparados em Studart Filho (1963:165; 1962, p. 178), os

---

<sup>46</sup> Segundo Magalhães (2007, p. 35), a palavra “principais” era “[...] um termo colonialista utilizado para designar o principal, tido como o ‘chefe’, membro de uma população ‘indígena’ com o qual os conquistadores europeus, missionários de aldeamentos e administradores locais variados procuravam negociar no intuito de estabelecer alianças para a paz e para a guerra com outros agrupamentos ‘indígenas’, e daí angariar mão-de-obra utilizada no aproveitamento da terra usurpada. De fato, os ‘Principais’ dos índios serviram aos interesses colonialistas como canais de transmissão de controle civilizatório dentre suas populações”.

indígenas desses aldeamentos foram recompensados pelo governo lusitano com terras para as suas lavouras. Sendo que em 1707 e em 1718 os índios de Parangaba foram contemplados com terras na costa das Serras de Sapupara e de Maranguape, e em 1722 teria sido a vez os índios da Paupina receberem os seus lotes na Serra da Pacatuba. De forma que todas estas sesmarias teriam sido doadas na região que corresponde as Serras de Sapupara, Maranguape, Pacatuba e parte do que é hoje Maracanaú<sup>47</sup>.

Outro aspecto que precisa ser realçado nessa questão da conjuntura social, econômica, política e cultural, na qual ocorreram as doações de sesmarias, é a dificuldade de adaptação dos povos indígenas do Nordeste, no que tange a restrição ao pouco espaço das léguas que lhes eram destinadas nos aldeamentos. Reforçando esse argumento, Leite Neto (2006, p. 155) apresenta uma das correspondências do Ministério do Império ao Presidente da Província do Ceará, em 13 de fevereiro de 1858, da qual pinçamos apenas a primeira parte:

Os índios, nas diferentes (sic) aldêas (sic) do Ceará, com especialidade nas de Arronches, Mecejana, e Soure, não podendo restringir-se ao pouco espaço da legoa (sic) em quando, que lhes foi concedida em cada uma d'ellas (sic); pedirão diferentes terrenos para suas plantações e criações.

É oportuno ainda realçar que a formula usual pela qual se outorgava o documento de sesmaria era,

[...] mediante pedido escrito em que o pretendente declarava o seu nome ou o do beneficiário, o lugar de sua moradia, a localização geográfica da terra solicitada e o objetivo que tinha em mente, este, em geral, na região nordestina, visando à criação dos gados (GIRÃO, 1971, p. 17).

Diante da compreensão dessa conjuntura socio-econômica-política-cultural na qual foi redigida as duas cartas de sesmarias de 1722 (apresentadas linhas atrás), podemos inferir o seguinte: elas foram uma forma de reivindicação (dentro dos limites impostos pela dominação colonial) dos índios das aldeias de Parangaba e de Paupina, visando impedir a perda dos seus lotes para terceiros. Ou seja, embasados na legislação colonial de regularização fundiária, diante das ameaças sofridas pela grande profusão do sistema sesmarial de doações, a partir das últimas décadas do século XVII, que contemplava o expansionismo pecuário no sertão nordestino, os indígenas que habitavam essa região procuraram garantir as terras doadas para suas lavouras nas Serras de Maranguape, Sapupara e Pacatuba como forma da relação de vassalagem estratégica com o governo português.

---

<sup>47</sup> Alguns meses antes, em 12 de janeiro de 1722, o “Principal da Aldeia de Paupina e mais índios della” receberam por data de sesmaria “terras na Serra de Pacatuba”. Em 1707 e 1718, os “Principais” dos “índios de Parangaba” já haviam recebido “posse de terra na Serra de Maranguape” e “todas as sobras das terras existentes desde a Lagoa Caracu (Acaracuzinho), correndo para a Serra de Sapupara e pela costa da Serra de Maranguape” (STURDAT FILHO, 1963. p. 178).

É nesse contexto que, na sesmaria de número 20, Mathias Monteiro e os demais índios reivindicam uma ocupação histórica daquelas paragens, oriundas dos antepassados: “[...] *Suplicantes tem descoberto pellos seus antepassados huá 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.*” Outra reivindicação dos índios, indicados na sesmaria de número 20 e reforçada na de número 21, é acerca do aproveitamento das terras para o cultivo das lavouras, argumentando, inclusive, que as terras não estavam sendo aproveitadas para agricultura:

*[...] costumão sempre plantar Suas Lavouras, e como de prezente lhe hé vindo a notícia delles Suplicantes que alguns moradores desta Capitania os querem espulsar [...] e seus asendentes e dessendentes por Serem terras de Rossas, e serem tudo mattos para que asim possam viver mais Suçegados [...] possuem a muito annos humas terras donde tem suas Bananeiras e plantam Suas Lavouras [...] Suplicantes não terem dellas datta dos índios de paupina em a Serra da Pacatuba, e do dito pitavary ath a Serra da Sapupára e todas as mais terras que nestes meios se acharem devolutas e desaproveitadas por tanto.”*

Se pudermos sintetizar ainda mais a análise das duas cartas de sesmarias de 1722, chegamos a seguinte conclusão: os índios que habitavam na região dos aldeamentos de Parangaba e da Paupina, resistido a expropriação de suas terras pela empresa pecuarista colonial, se apropriando das normativas imposta pela Coroa portuguesa, e se utilizando do pacto de vassalagem, reivindicaram as doações de sesmarias – localizadas hoje nas Serras de Maranguape, Sapupara, Pacatuba e parte de Maracanaú – para sua sobrevivência física “[...] plantar suas lavouras” e social “[...] seus asendentes e dessendentes [...] para que asim possam viver mais Suçegados [...]”.

O outro tipo de documento administrativo a partir do qual a memória social e a afirmação étnica Pitaguary acabam sendo atualizadas, ressemantizadas e reelaboradas, é um registro de terras de 1854. O referido documento, lavrado no cartório de Maranguape<sup>48</sup>, se refere ao registro de um sítio “denominado Pitaguary pertencentes aos índios.” Segue sua transcrição na íntegra:

*Termo do registro do sitio denominado Pitaguary pertencente aos Índios. Aos quatro dias do mês de setembro do anno do nascimento do Nosso Senhor Jesus Christo nesta Povoação de Maranguape, termo da cidade de Fortaleza do Ceará Grande em casas de minha residência foi presente, digo, se me apresentarao 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, Francisco de Sousa, Joaquim Manoel da Silva, Lucas Pinto, José Francisco de Moraes, Antonio da Costa, Manoel dos Reis Cavalcante, Theodorico da Silva, Manoel de Sousa, Agostinho de Sousa, Antonio da Silva, José Dias Lopes, Manoel José Antonio, digo Ferreira Bitú, José dos Santos, Bras Ferreira de Sousa, José Antonio, Antonio da Rocha, Jacinto Lopes de Freitas, Antonio Ferreira, João dos Santos, João de Sousa, querem registrar o seo terreno sitio no lugar denominado Cabeceiras do Rio Pitaguary, na Freguesia de Maranguape, Província do Ceará Grande, o qual extrema, pela parte do Nascente pelo lombo do serrote com sitio de Munguba, pela*

<sup>48</sup> Na época Maracanaú era distrito de Maranguape, emancipando-se a partir de 1980.

parte do Poente pelo lombo do serrote que divide as agoas para o rio Santo Antonio, pela parte do norte *extremado com o Senhor Neutel Nourton de Alencar Araripe, na estrada que vai para o Sitio da Monguba* pela parte do sol com o mesmo senhor Neutel no meio da cadeira, após não sabermos ler, e nem escrever pedimos ao Ss. Jacundo Antunes de Alencar Rodovalho, este por nós fizesse e assignasse. Maranguape quatro de setembro de mil oitocentos e cinquenta e quatro.<sup>49</sup> [grifos nossos]

Da mesma forma que analisamos as cartas de sesmarias abordadas anteriormente, faz-se necessário também dialogar com o documento acima exposto, ou seja, contextualizá-lo para obtermos algumas pistas sobre seu sentido histórico no período em que foi produzido. Nessa vertente, sabe-se que o registro de terras supracitado foi produzido no século XIX, no qual os povos indígenas do Ceará foram transformados em mão-de-obra explorada em suas próprias terras, as quais viram cada vez mais serem invadidas por posseiros que se apropriavam das mesmas, através de mecanismo jurídicos legais, como a Lei das Terras, à medida que os poderes locais anunciavam oficialmente o “desaparecimento” dos índios (assim como foi apresentado no capítulo 3).

Nesse diapasão, Sousa (2017, p. 65-66) nos lembra que a Lei das Terras (1850) regulamentou,

[...] os registros das propriedades e definiu que as terras devolutas oficiais poderiam ser retomadas e vendidas em leilões públicos. Tal proposição impactou diretamente os índios da região nordeste, pois, em decorrência do seu processo de colonização e a convivência corriqueira com as sociedades, que se faziam urbana, era comum a aglutinação dessas culturas, indígenas e não indígenas.

Ressalta-se nessa mesma linha o redimensionamento dos territórios indígenas no Ceará, provocado pela Lei das Terras, sob o discurso oficial da inexistência de índios e de sua, consequente, integração à sociedade regional:

À medida que o Governo autorizava a concentração de diferentes grupos indígenas em uma mesma aldeia ou os deportava para lugares distantes do seu *habitat*, as terras dos índios, abandonadas e, conseqüentemente, improdutivas, terminavam por serem caracterizadas, de acordo com os critérios da Lei de Terras, como terrenos devolutos, que, assim, passavam a constituir o patrimônio público, sendo reaproveitadas conforme as conveniências do poder local (LEITE NETO, 2006, p. 156).

Temos, então, essa realidade política, social e econômica como pano de fundo do registro de terra de 1854 que estamos considerando. Na esteira dessa compreensão, salienta-se que,

Em virtude da Lei de Terras de 1850, várias áreas doadas aos índios do Ceará passaram a ser apossadas sob a alegação de que eram desaproveitadas. Esse fato provocou uma imediata reação dos Pitaguary, que compareceram no dia 04.09.1854, representados por Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão e mais 21 índios, na casa do vigário Pedro Antunes de Alencar Rodovalho em Maranguape ‘com dois exemplares de seu terreno’, solicitando o respectivo Termo de Registro (BRITO, 2000, p. 51).

<sup>49</sup> ARQUIVO MORTO DE FORTALEZA – APEC. Registros das terras Pitaguary de 1854. Maranguape: livros de registros de imóveis da cidade de Maranguape, Livro n. 3. 1854.

Situado dentro da realidade na qual ele foi produzido, podemos analisar melhor o referido documento administrativo. Para tanto, destacamos apenas duas observações. A primeira, no que tange ao nome Pitaguary, referindo-se a um sítio “*pertencente aos Índios*”. Estes, por sua vez, enfrentavam o mesmo problema de esbulho de suas terras que os índios dos aldeamentos da Parangaba e da Paupina enfrentaram no século XVIII (no caso das cartas de sesmarias de 1722). Só que diferente destes, a expropriação vivenciada no contexto do século XIX, por aqueles do registro das terras no cartório de Maranguape, não se dava pela pecuária, mas por pequenos, médios e grandes agricultores (incluído o próprio Estado). Também, ainda no tocante a essa observação, destaca-se que o termo Pitaguary não era um etnônimo, mas um topônimo. Pois, tanto no século XVIII (nas duas sesmarias de 1722) quanto no século XIX (no registro da terra de 1854), designava não um povo, mas um lugar<sup>50</sup>, uma serra e um sítio, respectivamente, situados na região de Maranguape, Pacatuba e Maracanaú.

A segunda observação, concernente ao registro de terras do sítio Pitaguary, em 1854, é a menção feita a um proprietário de terras, cuja propriedade, segundo o documento, era limítrofe com o sítio dos índios: “pela parte do Poente pelo lombo do serrote que divide as agoas para o rio Santo Antonio, pela parte do norte *extremado com o Senhor Neutel Nourton de Alencar Araripe, na estrada que vai para o Sitio da Monguba.*” Conforme os registros de terras dessa época, nota-se que esse senhor era um potentado latifundiário da região, pois constatam-se três posses de terras feitas por Araripe, cujo teor era o mesmo, diferenciando-se apenas as suas dimensões:

Termo de registro de terras da *sociedade Pitagoari*, denominado *Santo Antônio de Pitagoari*; Aos vinte seis dias do mes de Novembro; de mil oito centos e sincoenta sinco, nesta Povoação de Maranguape termo da Cidade de Fortaleza do Ceará Grande; em cazas da minha residencia foi presente o sócio, e *administrador da sociedade Pitagoari, Neutel Norston de Alencar Araripe*, e por elle me forão entreguez doiz exemplares do mesmo theor com as Dimensões, de seo referido sitio; e são as seguintes; *Sociedade Pitagoari* de registro de suas em Santo Antonio Pitagoari, *encravada nesta Freguesia de Maranguape, extremado do lado nascente com terras Neutel Norston de Alencar Araripe e dos índios de Pitagoari, na estrada que vem da Cidade e depois pela linha do serrote que ha entre Pitagoari e Santo Antonio*; e pelo poente com terras dos erdeiros do finado Joaquim Lopes de Abreu, *princiando do cercado que tem a mesma sociedade, para o lado de Maracanhá, em rumo do serrote de Santo Antonio; do lado Sul com as terras de Neutel Norston de Alencar Araripe*; onde passa o rumo da medição das terras de Aratanha, e do lado do norte, com terras dos Erdeiros do finado Joaquim Lopes de Abreu, na linha [f1.42] do seo cercado; já dito em rumo a estrada da cidade para as terras; - Maranguape vinte seis de Novembro

<sup>50</sup> Ressalva-se que a questão relevante nesse caso, partindo de uma perspectiva antropológica, é compreender os processos socioculturais da formação do grupo indígena em determinada situação histórica e não uma busca frenética pela “autenticidade” historiográfica do seu nome classificatório. Nesse sentido observa-se que “[...] não é possível que no empenho nos estudos historiográficos acerca da presença indígena no que hoje conhecemos como o estado do Ceará, o pesquisador tome a definição em documentos e textos de etnônimos distintivos de grupos indígenas como insígnias ‘autênticas’ do que, de fato, foi a ‘verdadeira’ constituição étnica de um grupo para o entendimento das identidades indígenas contemporâneas (MAGALHÃES, 2007, p. 60,61).

de mil oito centos e sincoenta e sinco; - O Socio e administrador; da Sociedade Pitagoari; Neutel Norston de Alencar Araripe – O Vigr.. Pedro Antunes de Alencar Rodovalho.<sup>51</sup> [grifos nossos]

Importante atentar neste registro de posses que Neutel Norston de Alencar Araripe, conforme a indicação feita pelo documento, era um poderoso proprietário de terra. A “sociedade Pitagoari” mencionada, de acordo com Gonçalves (2018, p. 79), destacava-se no cultivo de gêneros agrícolas: “[...] Em 1876, por exemplo, o jornal O Cearense elenca a localidade de Santo Antônio de Pitaguary como uma das localidades que se destacavam no Estado na produção de farinha, Arroz e milho.” Sendo, então, este senhor Neutel Araripe um grande fazendeiro que estabelece uma relação de patronagem (“*o sócio, e administrador da sociedade Pitagoar*”) com os índios que viviam na região de Maranguape, Pacatuba e Maracanaú (ainda como distrito de Maranguape), citadas no registro de posse em questão. Ainda nesse quesito, realça-se que é feito pela primeira vez, em termos de documentos antigos até então, uma referência aos “*índios Pitagoari*”, porém significando “[...] muito menos um etnônimo entendido no sentido moderno (e étnico) do termo, mas muito mais uma referência a índios que habitavam a região do Santo Antônio do Pitagoari” (ibid., p.80).

Seguindo ainda nessa sequência argumentativa, sublinha-se que o documento do Livro L144 Registro dos Ofícios da Presidência da Província dirigidos ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861-1872, data: 02/01/1864, Página: 63-65, aponta,

[...] a repressão dos abusos cometidos pelo posseiro do terreno denominado ‘Pitaguary’ situado no perímetro da sesmaria de Mecejana que não só tem usurpado terras pertencentes ao Domínio Nacional, como também empregado ameaças e perseguições contra os índios (PORTO ALEGRE, 1994, p. 93).<sup>52</sup>

Ressalta-se que não tivemos aqui a pretensão (nessa abordagem histórica das cartas de sesmarias e do registro de terras utilizados pelo referido grupo indígena no constructo da sua memória social) de supervalorizar uma narrativa linear, alicerçada em documentos históricos, motivada por um “vício do presentismo” (STOCKING JR. apud OLIVEIRA, 1999) ou impulsionado por um desejo de promover uma “arqueologia dos índios Pitaguary” (GONÇALVES, 2018). Muito menos intencionamos embasar acontecimentos presentes nos registros escritos antigos, procurando, anacronicamente, “descrever os fatos e ideias do passado” com o olhar do presente (idem.). Concordamos com Oliveira (1999, p. 111, 120) na sua observação de que,

[...] não há como falar em território indígena no sentido atual em que empregamos o termo e que os próprios índios contemporaneamente reivindicam. A missão, a fazenda

<sup>51</sup> Termo 138 do Livros de Registros de Terras da Freguesia de Maranguape (APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará).

<sup>52</sup> Utilizamos aqui a importante compilação de documentos para a história indígena no Ceará organizada pela professora e pesquisadora Maria Sylvia Porto Alegre, 1994.

ou as povoações de caboclos podem no máximo constituir indícios históricos da presença de índios naquele local, mas não configuram, de forma alguma, uma situação de posse exclusiva pelos índios de um dado território. Até mesmo no caso das missões, as terras que lhe eram destinadas em sesmarias não visavam assegurar a preservação ou sequer a continuidade sociocultural dessas etnias. Ao contrário, as missões eram núcleos coloniais que objetivavam a catequização dos indígenas e a geração de riquezas para a Coroa e para as próprias ordens religiosas. Nesse quadro político e jurídico os esforços do historiador e do antropólogo em estabelecer uma conexão entre uma etnia específica e um certo espaço geográfico, pretendendo assim demonstrar a anterioridade da presença indígena, estarão, ao meu ver, fadados ao insucesso. Felizmente, isto não é de forma alguma necessária para fundamentar as reivindicações indígenas [...] isso não significa, contudo, que os estudos etno-históricos não sejam de grande relevância para o conhecimento sobre os índios do Nordeste. Ao contrário, tais investigações podem contribuir substancialmente para repensar o processo de fragmentação e reconstituição das unidades étnicas, recuperando os fluxos culturais e as interconexões existentes entre elas.

Entretanto, “[...] se é um discurso formulado pelos próprios indígenas que ressignificam determinado documento, atribuindo a ele narrativas e sentidos próprios, ele faz parte da própria etnicidade do grupo e, portanto, merece ser destacado” (GONÇALVES, 2018, p. 76).

### 5.1.2 Atualização da memória social a partir de uma ressignificação do território histórico

Compreendendo, então, as condições históricas nas quais foram produzidos os documentos administrativos que são utilizados na construção da etnicidade Pitaguary, se faz necessário também entendermos como se processa essa reelaboração, ressemantização e atualização da sua organização social, calcada na reivindicação de território histórico. Nesse sentido salienta-se que,

É interessante observar como os índios Pitaguary de hoje constroem sua etnicidade afirmando que seu primeiro cacique foi Marcos de Souza, quem deixou registrados suas terras. É importante também perceber como o grupo ressignifica e dá novos sentidos a esses documentos, além de usarem-nos como distintivos étnicos de uma presença ‘tradicional’ na terra. Ou seja, se um sítio com o nome Pitaguary foi registrado na região onde hoje eles estão ocupando, quem registrou é considerado o primeiro cacique. Além de que isso é usado como comprovação de uma ‘história verdadeira’, ‘deixada pelos antepassados’ – bem como uma ocupação territorial ‘verdadeira’, tradicional. Dessa forma, vemos no discurso uma tentativa de gerar uma autenticidade indígena para o grupo (ibid., p. 77-78).

Esse discurso de autenticidade indígena Pitaguary, utilizado como distintivo étnico para uma “história verdadeira, deixada pelos antepassados”, e fundamentado em “uma ocupação territorial verdadeira, tradicional”, pode ser percebido nas seguintes narrativas do grupo:

*Essa história remonta ao tempo do Brasil Império, onde o antigo cacique, era chamado na época do principal da terra de Aldeia Nova, ele vai até Maranguape, na companhia de 21 indígenas, e faz o reconhecimento e o registro da terra – o cacique*

*Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão. Ele vai na companhia de 21 indígenas até Maranguape e registra suas terras e recebe o título da terra através de cartas de sesmarias, datada de 04 de setembro de 1822. (Entrevista Pitaguary 2 - entrevistado em 17/07/2019, grifos nossos).*

*Nós temos uma documentação que eu acho que é a única do país... essa primeira parte documental dos Pitaguary mostra que o nosso território é bem mais amplo. Então, a gente pode provar. As pessoas dizerem não existirem Pitaguary. Tem! Então, vocês querem documento? Nós temos documento aqui! (Entrevista Pitaguary 1 - entrevistada em 13/07/2019, grifos nossos).*

Portanto, o discurso Pitaguary, reivindicando um território tradicional e histórico, legado pelos seus antepassados, se torna mais compreensível diante da negação da própria sociedade regional envolvente, no que diz respeito ao não reconhecimento de uma ascendência do referido grupo étnico. Descredenciando-os assim para as terras que ocupam na região do Santo Antônio (bairro de Maracanaú):

*Acho que eles não merecem essa terra porque eles não têm nenhum descendente. Eles não têm nenhum descendente. Eles não têm pai, nem avô, nem bisavô, nem tataravô, não tem ninguém não. Eles não são descendentes daí do Santo Antônio. Vieram de fora só mesmo pra se beneficiar do terreno pra morar. Eu não vejo que eles mereciam essa terra não (Entrevista maracanaense 4 - moradora não-indígena de Maracanaú – entrevistada em 04/03/2020).*

Sendo assim, passamos a analisar, dialogando com o discurso supracitado da negação do direito à terra, a construção da etnicidade Pitaguary a partir das suas narrativas, reelaboradas, do seu território histórico. Nessa linha, Pinheiro (2002) nos chama a atenção para a estrita ligação entre memória, narração, identidade e mobilização política do referido grupo étnico. Pontua-se que a história do grupo se constrói evidenciando uma origem comum e uma unidade grupal, baseada nos laços de parentesco. Reforçando esse entendimento, Weber (2009) nos diz que o conceito de etnicidade transcende a ideia de cultura, remetendo muito mais a um sentimento subjetivo de pertencimento ou de uma origem comum. Nesse viés, nota-se, nas falas dos próprios interlocutores indígenas, a indicação do sentimento de pertença e de uma crença numa ascendência comum:

*[...] Somente em 1995, com o levantamento do movimento indígena no estado de Ceará e com a figura emblemática, que apesar de não ser Pitaguary, vindo de uma localidade vizinha, do Município vizinho de Guaiuba, o cacique Daniel – que foi aceito pelos pitaguaries, por também pertencer a uma outra etnia, chamada Potiguara, ele se afirmava como Potiguara e Potiguara também tá dentro da linhagem dos Pitaguary – tornou-se um baluarte assim da luta pela demarcação, não somente dos Pitaguary, mas pelas etnias do estado do Ceará, na luta pela demarcação de território (Entrevista Pitaguary 2 - entrevistado em 17/07/2019, grifos nossos).*

*Nós temos uma documentação que eu acho que é a única do país. E que na época da Lei de Terras em 1888, é... (pausa para pensar) o padre daqui do aldeamento – aqui era um aldeamento de Potiguaras – pensou e teve a inteligência de não deixar os Pitaguary a mercê é... (pausa para pensar) das invasões. Então, se todo mundo estava registrando sua terra onde morava, fomos registrar as terras dos Pitaguary também. Então, as terras dos Pitaguary foram registradas no Cartório de Maranguape. É... (pausa para pensar) com a listagem com 21 chefes de famílias. E o padre assinou por eles, porque não sabiam assinar. Então, e aí é... (pausa para pensar) essa primeira parte*

documental dos Pitaguary mostra que o nosso território é bem mais amplo. Então, a gente pode provar (**Entrevista Pitaguary 1** - entrevistada em 13/07/2019, grifos nossos).

O sentimento de pertença (de origem comum) a um grupo, a um território, nas interlocuções apresentadas acima, pode ser constatado com as seguintes expressões que são empregadas no contexto argumentativo da legitimação do território histórico: “*Potiguara também tá dentro da linhagem dos Pitaguary*”; “*aqui era um aldeamento de Potiguaras.*” Argumentos que, por sua vez, são construídos “[...] sempre num sentido que supõe continuidade, permanência, pertencimento ao grupo e ao território, enfim, sempre apontando para a expressão da etnicidade que se supõe, necessariamente” (PINHEIRO, 2002, p. 84).

O território, nessa visão, significa muito mais que uma ligação sentimental à terra, já que é um meio básico para a ‘(re) produção social’, para a perpetuação de uma organização indispensável ao grupo. Por essa razão é que tem aparecido, não raras vezes, como motivação primordial para a afirmação da identidade (PEIXOTO DA SILVA, 1997: 30 apud PINHEIRO, 2000, p. 256).

Nessa perspectiva, argumenta-se que na construção étnica Pitaguary, retroalimentada pela ideia de um território histórico como traço diacrítico da origem comum do grupo étnico em sua unidade grupal, o exercício de rememorar (de recordar) acaba perpassando por situações pragmáticas e contemporâneas, especificamente no tocante as suas demandas atuais relacionadas ao direito à terra. Sendo que, na concepção de Pinheiro (2002, p. 257, 263-264),

Essa noção de passado ‘ressignificado’ salta aos olhos quando se observa que os acontecimentos do presente é que evocam as chamadas ‘velhas recordações.’ É o problema atual da usurpação da terra que leva muitos índios a remontarem ocasiões anteriores em que a vida do grupo era diametralmente oposta à que agora conhecem. [...] No entanto, todos esses ‘fatos’ ao invés de retornarem sob a forma de imagens cristalizadas e intactas, são alterados, continuamente, porque são filtrados pela lente do presente, pela ótica do contemporâneo. [...] As narrativas nascem da verbalização de uma memória, do ato de lembrar, não como um sonho ou um retorno tal e qual do passado, mas como uma ‘revivência’ modificada pelo tempo, uma lembrança sempre a se refazer, sendo reconstruída e repensada a partir de um contexto condicionado por ‘todo o conjunto de noções presentes’ que avalia e ‘altera’ seu conteúdo. Portanto, o passado relatado nessas narrativas é sempre uma releitura a partir dos valores do presente [...] ‘na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado’ (Bosi, 1995:17-280) [...] ‘Quando recordamos, ampliamos determinados acontecimentos e então os reinterpretemos à luz da experiência subsequente e da necessidade presente ... a função fundamental da memória, por conseguinte, não é preservar o passado mas sim adaptá-lo a fim de enriquecer e manipular o presente’ (Lowenthal, 1998: 97, 103). [...] Por meio das narrativas se efetiva uma função social da memória. Por meio da memória se constrói a identidade. Essa ‘memória’ e essa ‘identidade’, como diz Pollak (1992:204), ‘podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo’.

No caso dos Pitaguary, essa memória é acionada a partir de um processo de dominação e controle fundiário do seu território, exercido pela relação de patronagem, que se inicia, segundo suas narrativas, no século XIX e adentra para o século XX:

Meu pai, que era meu avô, foi pegado a dente de cachorro. Ele tinha a venta furada e uns pauzinhos na orelha. Ele me dizia: ‘meu filho, no tempo em que o seu avô trabalhava, ele foi pegado a dente de cachorro para trabalhar naquele açude, no cativoiro’. Ali era um cativoiro. Um cativoiro em 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 nossas terras.* [...] Daí para cá, veio tomando, veio tomando e tomando e tomando, vendeu uma parte para ao Isaías, que é justamente aquela serra, que chamam ‘Serra dos Caboclos.’ Aí, foi levando, foi tomando, foi vendendo, foi vendendo, foi vendendo para os possantes (José Filismino, 60 citado em PINHEIRO, 2002, p. 87, grifos nossos).

Essa história remonta ao tempo do Brasil Império [...] o cacique Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão. Ele vai na companhia de 21 indígenas até Maranguape e registra suas terras e recebe o título da terra através de cartas de sesmarias, datada de 04 de setembro de 1722. E partir dessa carta os indígenas da época passaram a plantar e a ter o seu território reconhecido. E logo depois desse período houve uma retomada por parte do governo, onde a terra voltou para o Estado [...] *tomaram as terras dos índios e essa ficou de posse do governo do Estado, onde se implementou dentro da terra a cavalaria da Polícia Militar e EPACE [Secretaria de Pesquisa Agropecuária do Estado do Ceará] (Entrevista Pitaguary 2 – entrevistado em 17/07/2019, grifos nossos).*

[...] comecei trabalhar pra ele na época né, *Zé Vitor*. Aí eu vim, trabalhava pra um aqui e outro acolá ... Diariazinha né. Aí eu comecei a trabalhar. Aí quando foi uma época o *doutor Araripe* formou uma turma maísta né. Que chamava de turma maísta, aquele pessoal que não era do quadro né. Aí eu entrei na turma maísta. Comecei a trabalhar com a idade de 12 anos e foi indo e foi indo... Ele ficou gostando do meu trabalho e eu fiquei... Com o doutor Araripe! Aí passou um tempo, eu inteirei 7 anos de trabalho. Aí nos 8 anos eu fui transferido pra Quixadá, pra fazer um trabalho do Estado né... Tudo pro Estado. Aí se eu não quisesse eu voltava né. Aí antes dessa aí já era outra empresa, que fazia um trabalho pra EPACE. A EPACE já tava pra entrar aqui dentro. Aí o Estado saiu e a EPACE entrou né. Aí foi como eu tava dizendo... Comecei com o doutor Araripe, aí veio o *doutor Milton*, que era outro meu chefe, veio o *doutor Hélio*, veio o *doutor Sebastião*, um bocado... Mas o meu chefe mesmo o doutor Araripe daqui de dentro... (Manuel- Agricultor- Santo Antônio- 26/11/2014 citado em GONÇALVES, 2018, p. 86, grifos nossos).

As entrevistas supracitadas apontam os fazendeiros que, na memória social do grupo, aparecem como responsáveis pelo esbulho da terra dos índios: Miguel Barão, Zé Vitor, Dr. Araripe, Dr. Milton, Dr. Hélio, Dr. Sebastião e a Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará (EPACE).

Cabe aqui destacar que essa mais recente apropriação das terras indígenas na região de Maracanaú/Pacatuba, marcada pela presença de grandes latifúndios, atualizada no *continuum* narrativo dos Pitaguary, através das mais variadas formas de esbulhos, também foi protagonizada pelas seguintes empresas e órgãos estatais: a Companhia Cearense Via Férrea Baturité, criada em 1875, atravessando todo o território indígena, passando pelo sopé da Serra Pitaguary em direção a Fortaleza, sendo responsável pelo crescimento demográfico de Maracanaú em detrimento do prejuízo para as terras dos índios; a Secretaria da Agricultura do Estado do Ceará, estabelecida nas primeiras décadas do século XX, no bairro do Santo Antônio, denominado na época de Estado (no qual tem uma estradinha que dá acesso à mata onde se

encontra a mangueira sagrada), mudado atualmente para Aldeia Central pelos índios; EPACE, instaurada, por volta da década de 1980, no atual bairro do Olho d'água, servindo como base de pesquisa agropecuária; e a cavalaria da Polícia Militar, locada, em 1990, no mesmo local da EPACE, e expulsa pelos Pitaguary, no final dos anos 1990, por ocasião do seu processo demarcação de terras e de reetnização (embora hoje ainda subsiste no lugar o 14 Batalhão da Polícia Militar de Maracanaú – BPM) (BRITO, 2000, p. 51; GONÇALVES, 2018, p. 85-90).

Tal construção discursiva nos leva ainda a considerar dois posseiros que se destacam, conforme o Resumo do Relatório de Identificação e de Delimitação da Terra Indígena Pitaguary (BRITO, 2000, loc., cit.), pela extensão da área ocupada por hectares: EPACE (721,0); Fernando Mendes Chaves Façanha (375,0). Extensões de terra expressivas quando se leva em conta que a superfície das terras Pitaguary corresponde a 1.735 ha, abrangendo os municípios de Maracanaú e Pacatuba. Acerca deste último posseiro, ele é mencionado nas narrativas indígenas como um dos grandes problemas atuais de esbulho e violência que os índios têm enfrentado nessa região. Isso pode ser exemplificado através da crítica que determinada liderança Pitaguary faz a FUNAI, em virtude do tratamento, segundo ela, negligente, dispensado por este órgão indigenista, ao litígio envolvendo mais de 300 hectares (Fazenda Pouso Alegre – antigo Sítio Latoeiros) de terras perdidas para a família Façanha, recentemente, do seu território:

Nós sofremos um revês na Justiça em que foram retirados 300 hectares de terras. Uma decisão judicial retirou uma fazenda que está dentro da terra indígena [...] tentamos uma ação rescisória para derrubar o processo e começar tudo de novo, mas perdemos no TRF de Recife – PE. [...] a Justiça olhou só para o lado do posseiro. Nossas testemunhas foram ouvidas de maneira precária. A FUNAI não deu o devido tratamento, o devido acompanhamento ao processo. Perdeu todos os prazos legais de recorrer. E ao final, agora, nós constituímos advogados próprios. E aí o tribunal entendeu que quem era para nos defender seria a FUNAI e não temos um advogado próprio. Aí nós estamos recorrendo no STJ e, se perdermos, vamos para o STF [...] (**Entrevista Pitaguary 1** - entrevistada em 13/07/2019).

Ademais, Gonçalves (2018, p. 142-143) frisa também os atos de violência cometidos contra os índios pela família Façanha, lembrando que a retomada de Madalena Pitaguary (uma das caciques) do Sítio Latoeiros, cuja área compõe a Fazenda Pouso Alegre, resultou na derrubada de sua casa por Marcos Furtado Sátiro (aparentado dos Façanhas). Atitudes como essas têm resultado em programas de proteção Federal para a liderança indígena na região “[...] por conta das ameaças de morte, tanto de um grupo que reside dentro do povo Pitaguary, como também das retomadas de terra por parte de posseiros” (**Entrevista Pitaguary 2** - entrevistado em 17/07/2019).

Todos estes diversos atores sociais são destacados na memória social do discurso Pitaguary sobre o direito a um território histórico “na medida em que as narrativas de

exploração, violências, esbulhos, foram ressignificadas em um movimento de identificação e afirmação indetentária.” (GONÇALVES, 2018, p. 94).

A reivindicação Pitaguary do direito à terra – calcada no discurso da autenticidade, fundamentada, por sua vez, na prerrogativa de uma ocupação histórica verdadeira, tradicional, como *locus* da sua memória coletiva – encontra respaldo no próprio conceito de terras tradicionalmente ocupadas. Sendo assim garantida pela Constituição Federal de 1988 (p.180-181): “[...] a posse permanente, cabendo-lhe o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos nelas existentes” das terras sobre as quais eles exercem uma ocupação de natureza tradicional (Artigo 231, Capítulo VIII – Dos Índios, do título VIII – Da ordem social).

O antropólogo Alfredo Wagner de Almeida (2004)<sup>53</sup> faz uma afortunada análise sobre o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, contido nesse artigo da atual legislação brasileira. Nessa linha, ele argumenta que a concepção de território “tradicional” não pode ser entendida como algo extemporâneo, como algo do passado, mas sim como algo do presente. Observa que o conceito de “tradicional” precisa ser compreendido para além do “biologismo” (reduzido apenas a herança sanguínea ou a ideia do índio ligado a natureza; a um determinado nicho ecológico que acabaria configurando seu território fixo), para além do “geografismo” (reduzido apenas as dimensões geométricas da terra), sendo necessário considerar suas dimensões simbólicas e políticas. Pondera ainda acerca da operacionalidade do Direito, nesse caso específico de “terras tradicionais,” afirmando que ele precisa deixar de utilizar categorias jurídicas coloniais e passar a usar instrumentos jurídicos atuais, embasados na Constituição de 88:

O conceito de ‘terras tradicionalmente ocupadas’ é uma expressão que é uma figura jurídica, tem uma força distintiva com relação a terras e memoriais [...] esse tradicional não se opõe necessariamente ao moderno, ele não significa um atraso, ele não é um resíduo, não é um vestígio, não é um remanescente, mas, se constitui uma nova categoria operacional que o aparato do Estado utiliza para entender situações concretas [...] há elementos identitários, há elementos de natureza religiosa, há elementos de outra ordem que estão presentes nessa relação. Isso é o que há de novo na sociedade brasileira. Isso é que não nos permite, não nos autoriza a continuar a proceder com os velhos instrumentos (Informação Verbal).

Ainda sobre esse quesito do território tradicional, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999, p. 20) salienta que o impacto causado pela colonização portuguesa nas organizações sociais indígenas, no sentido da criação de uma sociedade de base territorial fixa, afetou “[...] profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais.”

---

<sup>53</sup> Informação fornecida por Alfredo Wagner de Almeida em palestra, durante o Seminário Sobre Questões Indígenas, [S. l], [s.d.].

Corroborando com essas concepções antropológicas de território (supracitadas), o renomado geógrafo Milton Santos (1985 apud SOUSA, 2017, p. 56) o define como algo que transcende um espaço territorial de uma superfície determinada geograficamente, se configurando também como um lugar “[...] de exercício político, de organizações sociais, de construção de subjetividades e formas variadas de singulares e de vivências. O território, assim, é composto por um misto de dimensões espaciais, coletivas, políticas, culturais e afetivas.”

### 5.1.3 Ressignificação dos espaços políticos e simbólicos no território Pitaguary

A etnogênese Pitaguary, assim como a de quase todos os índios do Nordeste brasileiro, diante da estigmatização social, no que tange ao não reconhecimento étnico indígena por parte da sociedade circundante, assume não apenas uma postura de contestação via atualização e reivindicação de um território histórico. Mas, igualmente, de politização e de simbolização compartilhada, nas quais antigos símbolos, dentro das suas terras, são ressignificados, ganhando sentidos individuais e coletivos (BARTALOMÉ, 2006).

Dilatando ainda mais o que foi denominado acima de politização e simbolização dos lugares dentro do território Pitaguary, assinala-se que os espaços territoriais indígenas precisam ser analisados, tanto pelos aspectos políticos e pragmáticos – lugar para plantar, produzir, gerar renda, ser ocupado e reivindicado juridicamente – quanto pelos aspectos culturais e simbólicos – lugar da memória, da ancestralidade e da espiritualidade (GONÇALVES, 2018, p. 144).

Ressalta-se que,

[...] nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial [...] o espaço pode ser o ponto de partida para pensar o território [...] As relações de apropriação do espaço são aspecto central nesse tipo de abordagem. Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais (GALLOIS, 2004, p. 40-41).

Nesse diapasão, destacaremos apenas dois espaços no território desse grupo étnico que precisam ser compreendidos na sua dimensão política e simbólica: a Mangueira bicentenária sagrada (localizada em Maracanaú, no bairro do Santo Antônio) e a Serra (localizada em Pacatuba, no bairro Monguba).

Em primeiro lugar, destacamos a Mangueira sagrada que é enfatizada nas narrativas dos índios através da lembrança do tempo do cativo, quando muitos foram mortos,

escravizados ou foram expropriados de seus territórios, perdendo sua liberdade de produzir e se reproduzir:

Ali, 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. Debaxo da mangueira chove. Quando nós estamos lá debaixo, brincando o toré, a mangueira chora. E o clamor é muito grande lá debaixo. É muito grande. O padre vem celebrar essa missa, por aqueles que morreram, para nós assistirmos a tudo, tem que assistir! Nós vivemos por aqui, rolando, devagarinho. Agora, chegou o tempo de nós ganharmos o nosso pedacinho de terra (José Filismino, 60 citado em PINHEIRO, 2002, p. 254).

De acordo com Pinheiro (2002, p. 85) a mangueira se consiste em “[...] um tronco de espessura extremamente larga, sua copa produz sombra no centro de um sítio que foi, aos poucos, tornando-se um dos locais mais importantes da área de Santo Antônio do Pitaguary [...]”.

**Figura 3** - Tronco da mangueira bicentenária



Fonte: Carlos Alencar (2020).

Tal importância se configura tanto no aspecto político quanto no simbólico. A esse respeito, pontua-se que ela é um emblema de um tempo passado, remetendo a uma época da liberdade e da prisão (violência); da posse e da perda (expropriação). Simultaneamente também, ela é símbolo do tempo presente, indicando a afirmação étnica e busca por direitos:

Nas narrativas do grupo, a história de uma árvore sagrada de mil anos revela bem a ideia de uma permanência ancestral que ultrapassa em dobro o tempo de estadia do branco civilizador nas áreas indígenas. É a árvore-símbolo da noção de fixação antiga e profunda dos indígenas nas terras que acreditam ‘tradicionalmente’ habitar [...] A mangueira está no centro das atenções, ela é ‘sagrada’ por todos os acontecimentos

que lhe cercam; a 'escravidão' dos índios no passado, as missas e cerimônias realizadas hoje em dia e os encontros propriamente políticos como as assembleias [...] a mangueira é símbolo de um tempo pretérito, mas também de um tempo vivido no presente. Ela é a lembrança do que se passou ao mesmo tempo em que se configura como palco de uma atividade contemporânea: a dança 'sagrada' do Toré, a romaria do dia de 12 de junho [...] (ibid., p.84-86).

A mangueira considerada sagrada, que nas narrativas locais teriam 'mais de mil anos' é um espaço de importância cultural para o povo. Ou seja, para além do fato de ter sido ali onde os seus antepassados teriam sido flagelados, hoje ela se tornou em um local espiritualmente significativo onde são realizadas cerimônias, algumas apresentações públicas (como a festa de 12 de junho, em homenagem ao padroeiro Santo Antônio), além de assembleias/reuniões indígenas. Há, portanto, atualmente uma ressignificação daquele espaço de um passado de violências para um presente de afirmação étnica e de busca por direitos (GONÇALVES, 2018, p. 82).

**Figura 4** - Ritual sagrado do toré em torno da mangueira bicentenária em 1993. Da esquerda para direita: Ilza Ferreira (prima do pajé Felismino), Fransquinha (esposa do cacique Daniel), o índio Alcides e o cacique Daniel



Fonte: Carlos Alencar (2020).

Conforme Viana (2020),

A mangueira funciona como uma espécie de portal. Nela os encantados (espíritos ancestrais) ligam o finito ao infinito. Ela captura todas as energias, liga o passado ao presente. Os encantados no toré, em volta dela, incorpora no ritual uma espécie de passagem ou caminho onde todos que vivem hoje, de uma certa forma, são uma continuidade desse povo. O presente vivifica os encantados nos seus rituais (informação pessoal)<sup>54</sup>

<sup>54</sup> VIANA, Carlos Augusto de Alencar. **A mangueira sagrada dos Pitaguary**. Mensagem recebida pelo WhatsApp em 06 de abr. 2020.

**Figura 5** - Ato político dos Pitaguary por ocasião da festa de Santo Antônio (12 de junho de 1994)



Fonte: Carlos Alencar (2020).

Portanto, a árvore se torna para os Pitaguary um emblema de permanência ancestral no território, garantindo assim sua afirmação étnica e os seus direitos sobre a terra. Ela também reelabora os acontecimentos do passado, dando a eles novos sentidos no presente. Tornando-se, ao mesmo tempo, um lugar de mobilização política, de práticas espirituais, de exercício da memória e de evocação da ancestralidade.

O segundo espaço que precisa ser entendido, na sua ressignificação política e simbólica dentro do território Pitaguary, é a Serra da Pacatuba. Como já demonstramos linhas atrás, os Pitaguary, estabelecidos tradicionalmente, no sopé das serras, entre os municípios de Maracanaú e Pacatuba, vem sofrendo vários tipos de violação contra os seus direitos, principalmente, aqueles concernentes à terra. Diante desse quadro, a Serra, localizada em Monguba, ganha uma grande relevância política e simbólica no discurso de afirmação étnica desse grupo indígena.

Entretanto, essa importância política e simbólica desse espaço, situado no território dos índios, perpassa pela instalação/funcionamento de pedreiras na área e no entrono das terras indígenas. Sendo duas empresas que atuam nessa área: a Canaã (antes denominada pedreira Britaboa LTDA, que estava desativada há mais de 30 anos), estabelecida nas margens da aldeia da Monguba, e a empresa Britacet, instalada nas margens da aldeia do Olho d'Água. A primeira está no momento paralisada, buscando na justiça reativar suas atividades de extração mineral, e a segunda continua operando.

Abro aqui um parêntese para lembrar que a extração de minérios, na Serra em pauta, é bastante antiga. O que pode ser verificado na seguinte informação noticiada em um jornal do século XIX:

- Grande novidade! No expediente do ministério da agricultura de 9 de setembro, publicado no Diário Oficial de 7 de outubro lê-se o seguinte: ‘Ao presidente do Ceará para mandar informar (a quem?) o requerimento do desembargador Isidro Borges Monteiro e outros que pedem permissão para explorar e lavrar as minas de carvão de pedra existentes nas serras d’Aratanha e Pitaguary – .’ Não é só o chumbo do Yporanga que seduziu o ex-presidente de São Paulo, ou os coolis da China ao diretor da estrada de ferro de Pedro II. O que admira é como o desembargador Isidro, que não sabe para onde fica o Ceará, descobriu essas minas de carvão de pedra nas serras d’Aratanha e Pitaguary, onde os científicos da comissão exploradora andaram, e não descobriram carvão. Ora Deus permita que o desembargador Isidro não se engane, e realize a exploração d’essas minas até hoje desconhecidas, para utilidade sua e da província (O Cearense, Fortaleza, n. 125, domingo, 29 de outubro de 1871).

Retornando a exploração das pedreiras nos dias atuais em terras Pitaguary, os índios vêm travando com elas uma verdadeira batalha judicial que se arrasta há quase dez anos. Tendo o seu início com a tentativa de reativação da empresa Britaboa LTDA (utilizando o nome fantasia de Canaã), em 2011, que pretendeu reiniciar suas atividades mineradoras dentro de um terreno localizado fora da área indígena demarcada, porém distante apenas 20 metros do seu limite. Nesse sentido, torna-se oportuno a entrevista de Raimundo Carlos Barbosa, pajé/Monguba, em 01/06/2017, (citado em GOLÇALVES, 2018, p. 147-148).

Porque hoje existe uma lei que um grupo de empresário pode entrar com essa carta e levar pra uma assembleia e mostrar que eles querem trabalhar em uma área do governo, federal, se tem possibilidade deles abrir uma mineradora... E aí foi feito o estudo, aquela coisa toda... Eles aprovaram! No documento que eles chamam, documento de recesso, recessão, né. Este mapa ele é da outra empresa, que se chama... É... Daqui a pouco vou lembrar... Monte Silva! Bom, esses dois mapas, esse de 36 hectares, tá dentro do outro mapa da outra empresa, que é a Everest né que era do governo de 1914, e aí esse mapa tá dentro desses 200 hectares de terra... E esses 200 hectares de terra, está dentro do mapa das sesmarias dos Pitaguary. Só que em 1997, quando a doutora Fátima de Brito veio fazer o levantamento em cima de nossa sesmaria, ela achou por bem deixar essa área de 36 ha de terra fora. Porque era área da pedreira e aí na visão dela ia facilitar a demarcação. Como os índios que andavam com ela era o cacique, Manoel Pereira, o Zé Adriano, o Eduardo.... Eu diria que eles eram inocentes, porque eles concordaram! Bom, onde eu quero chegar? Então, quando eu passo a ser o pajé, eu pego esse estudo todinho e vou estudar. Como eu sei desses mapas que eu te falei aí, por conta das conversas com os mais velhos né, com os meus irmãos... Porque eles que abriram o rumo do Estado, era assim que chamava. [...] Bom, e aí de repente eu me vejo no meio de uma falcatura, de uma coisa absurda... Que é os cidadãos vendendo um documento de recesso que nem fosse escritura, cara. [...] Aí nós denunciamos. Porque pra nossas casas são muito próximo, nossas terras é bem aqui e nos não tinha sido comunicado [...]

É importante também atentar, na continuidade desta fala (logo abaixo), para a lógica territorial indígena, que traz em si a razão da sua existência como lugar de (re) produção social, compreendido em suas dimensões espaciais, econômicas, mas, sobretudo, políticas, coletivas, afetivas e culturais. Transcendendo a concepção capitalista de terra estabelecida pelo Estado-nação com sua finalidade produtiva e lucrativa:

[...] Só que nossa denúncia foi tão assim enjoenta.... Nós pegamos 4 ônibus e fomos pro IBAMA e depois pra SEMACE. Na verdade não foi denúncia, foi obrigar [risos]. Nós demos 20 dias pra eles virem aqui, se eles não viesse a gente ia lá e não tinha mais data pra gente sair não. [...] Aqui eu precisei estudar muito o estatuto indígena, o estatuto do meio ambiente e estudar as leis da cidade. E aí graças a deus quando nós fomos pro confronto, eu fui praticamente desrespeitado na frente do juiz aqui no Ceará quando o doutor Alex falou pros advogados dele que nós poderíamos trabalhar juntos e o que eu produzissem eles compravam, ou a gente dividia a pedreira no meio né. Aquilo pra mim foi uma ofensa, mas uma ofensa tão grande. Porque assim, eu não estou querendo terra, não estou querendo dinheiro, eu estou querendo vida que pra mim é mais importante do que essas outras coisas. O dinheiro é bom não resta dúvida, a terra é muito boa, mas nesse caso aqui eu quero defender a vida da terra. Então é outra posição, é outra visão. Defender a vida da borboleta, a vida do preá... É outra visão completamente diferente. É tanto que eu fui homenageado como defensor da vida. Eu fui homenageado lá no Dragão do Mar como um defensor da vida e dos direitos humanos. Isso pra mim é um reconhecimento, porque eu estou aqui dentro da mata, e as pessoa vê o pajé dos pitaguary como defensor da vida, pra mim aquilo me deixou muito cheio de energia... (idem.).

Nessa mesma direção, também se observam as várias etapas que envolvem este litígio, a partir do processo de retomadas pelos Pitaguary do terreno onde fica a pedreira, destacando o ato público em 2017, sob o lema “Nenhum direito a menos, nenhuma pedreira a mais”, organizado e promovido pelos Pitaguary, e apoiado por outros povos indígenas cearenses. Detalhado na fala da referida liderança do grupo étnico em pauta:

[...] E virei o jogo porque os cidadãos foram pra Recife, na segunda vara lá, pra segunda instância, e lá eles conseguiram levar a FUNAI de lá, o desembargador de lá, e trouxeram um documento determinando que eu teria que sair dentro de 24 horas. Pra nossa sorte é que o juiz daqui da primeira instância do Ceará, dr. João Luiz, achou por bem chamar as duas partes... Ele não teve coragem de mandar a ordem judiciária pra mim, porque era muito forte. A ordem era muito forte. Era 24h mesmo. E aí eu consegui fazer uma fala, eles me deram a fala... E aí eu lembrei pra eles que quando sai uma demarcação de terra indígena, o cidadão comum tem direito a 90 dias pra recorrer à justiça. E eu não tava sendo visto ali como uma pessoa civil e nem como uma pessoa do mesmo nível, porque eu tenho consciência que eu sou juiz do meu povo, sou eu que defendo o meu povo, eu que faço casamento, eu que faço batismo... E dessa vez esse senhor procurador, com muito respeito, não tá me vendo como cidadão, não tá me vendo como autoridade e eu queria meu direito doutor. [...] Aí eles queriam dar 30 dias. Aí o doutor ‘vamos fazer o seguinte, pra não ficar aqui discutindo nem vai ser o que vocês querem nem vai ser o que o desembargador quer e nem o que eu quero. Eu vou lançar a proposta, vamos dar 60 dias pro rapaz, porque ele realmente tem razão.’ [...] Aí [já na retomada, os interessados na pedreira marcaram uma reunião comigo] a pauta da reunião era que eu sairia da frente deles e ele abriria uma conta com 200 mil reais e um carro, pra eu sair da casa. Porque eles achavam que era só eu. Tão egoísta ele que não viu a pancada de índios. Mesmo assim com esses meus 60 dias fiz uma coisa que eu me orgulho do meu trabalho. Eu fiz uma rede da vida, aonde nos botamos aqui todos os representantes do Ceará. Botamos aqui 1600 pessoas aqui dentro. Fechamos essa BR aqui. E naquele dia teve uma emissora de televisão pra me entrevistar... (idem.).

Apesar de extenso, o depoimento dessa liderança indígena, em sua riqueza de detalhes, apresenta os episódios que desencadearam, desde de 2011, a batalha jurídica entre a pedreira Britaboa/Canaã e os Pitaguary. Na abordagem de Gonçalves (2018, p. 148-151), acerca do referido litígio, partindo da narrativa apresentada, pontuam-se alguns momentos importantes durante esses anos de disputa nos tribunais envolvendo a mineradora e os índios: a retomada

indígena no final de 2011 da área onde a mineradora está instalada, resultando na ação de manutenção de posse ingressada na justiça pelo Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH) e pelo Ministério Público Federal (MPF); a entrada da empresa Britaboa (nessa ocasião ainda se chamava por esse nome) em 2012 com uma ação de reintegração de posse; os Pitaguary e a Britaboa entraram com vários recursos e liminares (decisão interlocutória, agravo de instrumento, manutenção de posse, reintegração de posse) que tramitaram nos tribunais de Fortaleza, de Recife e de Maracanaú, entre os anos de 2012 à 2016, resultando em decisões favoráveis tanto a um quanto ao outro. Sendo que, por volta de 2017, “[...] houve uma audiência em Recife que proferiu a decisão de reintegração de posse em agravo de instrumento decidido pelo TRF da 5.a Região em favor da pedreira” (BRASIL, Processo n. 0041375-48,2013.4.05.0000/01 apud GONÇALVES, 2018, p. 151).

Assim posto, partindo dessa compreensão da disputa jurídica pela posse do terreno (vizinho as terras indígenas) no qual está estabelecida a empresa de mineração, podemos agora discorrer sobre o discurso político e simbólico na defesa desse espaço pelos índios. No que tange ao aspecto político e pragmático (lugar para plantar, produzir, se reproduzir, gerar renda, ser ocupado e reivindicado juridicamente), a Serra de Pacatuba passa a ser evocada como um território tradicional dos índios. Onde estes estão estabelecidos há muito tempo como guardiões da sua biodiversidade, garantindo assim também sua produção e reprodução. Nesta vertente, certa liderança Pitaguary, comentando sobre a empresa de calcário, observa que a pedreira, mesmo ficando fora do território indígena, acaba trazendo um “[...] impacto de primeiro grau, porque todos os detritos da exploração mineral ficam dentro das terras indígenas” (**Entrevista Pitaguary 1** - entrevistada em 13/07/2019).

Compactuando com esse entendimento, outra liderança indígena do supracitado grupo étnico, chama a atenção tanto para os danos ambientais como para a desmobilização política dos indígenas que resultam da atuação das mineradoras no entorno de suas terras:

[...] hoje na terra Pitaguary as águas são poluídas, tanto do rio, quanto de qualquer nascente, ou poço profundo que a gente cava dá água imprópria pro consumo. Devido a esse desequilíbrio, digamos assim, causado pelas mineradoras que estão muito próximas no entorno das terras indígenas, além das doenças respiratórias, temos transtornos; cooptação e corrupção de lideranças; contratação de indígenas para trabalhar dentro dessas mineradoras. Então, tudo isso tem enfraquecido o movimento de luta, porque o indígena que vai trabalhar dentro da mineradora ele jamais vai ser a favor do movimento e contra o seu patrão [...] porque é dali que ele tira o sustento dele [...] Então, muito sabiamente, não fizeram isso enganados, recrutam muitos indígenas para trabalhar dentro das mineradoras que ficam no entorno, para enfraquecer o nosso movimento (**Entrevista Pitaguary 3** - entrevistado em 17/07/2019).

No esteio desse viés discursivo, é relevante também a fala do seguinte líder indígena, ressaltando os danos causados pela mineradora na saúde dos índios, na moradia, nos

rios, nas fontes, na fauna e na flora da serra. Concomitante a utilização do discurso, apresentado na forma de distintivo étnico, do índio como protetor da natureza:

[...] o território para nós é a área que a gente tem que cuidar e cuidar bem. E essa parte [pausa para pensar]... muitas e muitas pessoas interpretam mal, que nós somos inimigos do progresso, que nós somos preguiçosos porque a gente não bota a mata nativa no chão pra plantar o milho, pra plantar a roça e esse tipo de coisa [...]. Então as vezes as pessoas não entende a visão de nós índio de ter tanta da terra, mas não ter plantio de soja, não ter plantio é, é... de imensidão de feijão, de algodão. Então assim, nós respeitamos o progresso, não resta dúvida, mas pra nós o que é importante é a vida [...] Classifico como um extermínio, uma guerra cruel, tá entendendo? Contra justamente os nossos animais de pequeno porte: a pixula, o preá, o punaré, o soim, o sabiá branco, o rouxinol, o sabiá amarelo. Essas mineradoras exterminaram várias e várias espécies de animais e várias e várias espécies de plantas – tem uma área aqui que é só capim tá entendendo? E a outra parte é a própria saúde da gente porque o impacto racha nossas casas. A poeira ela traz uma série de doenças tá entendendo? [...], a outra coisa é a danificação, o impacto que eles dão na terra – seca as nossas fontes de água, tá entendendo? o impacto que eles dão na terra também acaba trazendo materiais sujos para dentro dos nossos rios, danificando completamente. E isso é ruim para nós! (**Entrevista Pitaguary 4** - entrevistado em 20/07/2019).

Há ainda o aspecto simbólico desse espaço (Serra de Pacatuba) dentro das terras Pitaguary, ou seja, também ele é apresentado como um lugar de espiritualidade, de memória e de ancestralidade. A esse respeito chamo atenção para a continuidade da entrevista com a liderança citada por último:

[...] *A pedra para nós ela significa o poder maior de todos os tempos que é o nosso pai eterno. Então para nós a pedra significa a lágrima da terra tá entendendo? Então há uma grande importância. Nós estamos no território da pedreira encantada, que é conhecido como pedreira grande. Em defesa da pedra porque nós entendemos que os desenhos que tem dentro dessa pedra é o desenho do índio com o perfil bonito né. Mais embaixo tem o do macaco. [...] Nós temos um gosto de proteger a pedra que é sagrada para nós. E para nós as pedras nos acolheram por muitos e muitos anos – que é o caso das locas, tá entendendo? Então, nós moramos por muito e muito tempo nas locas de pedra, tá entendendo? Tem até o nome da nossa escola Ita-Ara – pedra da luz (idem., grifos nossos).*

Destacamos, no discurso do nosso interlocutor, um aspecto importante percebido na cosmologia Pitaguary que sacraliza as pedras da Serra (conforme exposto acima) e, por conseguinte, considera a extração de rochas para o comércio como uma afronta aos seus valores sagrados. Nessa perspectiva, ele aponta outro dano que a mineradora causa a espiritualidade dos índios

Ainda tira o direito da gente subir a serra para fazer uma mentalidade com deus, orar, fazer nossos retiros mental. Para começar, não deixam a gente subir. Eles botam vigias. E o som da britadeira não deixa a gente se concentrar (idem).

Partindo dessa lógica exposta acima, sobre as pedras/serra, é oportuna a observação da antropóloga Dominique Tilkin Gallois acerca do confronto de concepções relacionadas a terra, gerado com a chegada do colonizador europeu. Colocando os grupos indígenas que aqui viviam:

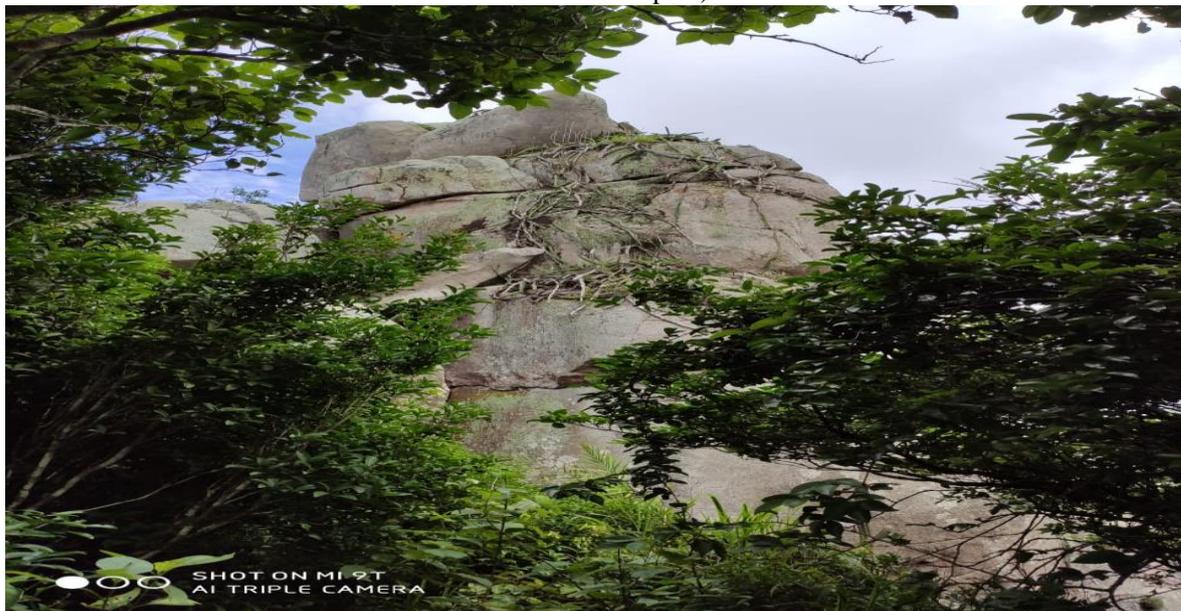
[...] diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais [...] território não é uma noção que remete apenas ao espaço físico, mas sobretudo a concepções cosmológicas (GALLOIS, 2004, p. 37,40).

Portanto, a dimensão cultural precisa ser considerada na territorialidade indígena, ultrapassando a concepção de posse, de propriedade, de limites geométricos e de um bem para fins pragmáticos, onde apenas se procura plantar ou extrair; construir ou demolir; vender ou comprar; trocar ou arrendar.

Por fim, ainda nessa construção argumentativa da Serra da Pacatuba – como simbolização de um espaço de espiritualidade, memória e ancestralidade – passamos agora a apresentar e comentar algumas imagens registradas em um trabalho etnográfico realizado na dita serra. Onde tive a grande satisfação de ter como guia o Alex (filho do pajé Barbosa) e como parceiro de trilha o Emanuel (diretor da escola na qual ensino).

Faz-se necessário frisar que essa descrição, da observação participante do referido lugar, foi motivada por conversas informais com o pajé Barbosa, com sua esposa (Maria Liduína) e com seu filho (Alex). E que o registro foi realizado como sugestão de indícios feita pelos próprios nativos em função de restarem tão somente o atestado temporal de tijolos, de telhas e de marca de fogueira nas grutas. Em uma dessas conversas com o pajé, em baixo de uma mangueira no terreiro da sua residência, sob baforadas do seu cachimbo, ele falou das “marcas da serra” que remetem a presença indígena no local muito antes do estabelecimento da empresa de extração de calcário. Segue nas próximas páginas algumas imagens da nossa trilha nesse espaço de memória ancestral (sagrado para os Pitaguary) e, logo em seguida, as “marcas da serra” indicadas pelo pajé Barbosa. Bem como impressões etnográficas pessoais sobre os Pitaguary.

**Figura 6** - Rochedo que dá acesso ao mirante da serra de Monguba, localizada em Pacatuba - CE (distante cerca de 25 Km da capital)



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 7** - Fotografia tirada do cume da Serra da Monguba, localizada em Pacatuba - CE (distante cerca de 25 Km da capital)



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

Essa serra é a mencionada nos documentos administrativos dos séculos 18 e 19 (cartas de sesmarias e registros de terra), transcritos linhas atrás, denominada, às vezes, como “Serra do Pitavary” e, às vezes, como “Serra da Pacatuba”.

**Figura 8** - Fotografia tirada do mirante – ponto mais alto de um rochedo no cume da serra da Monguba/Pacatuba - CE



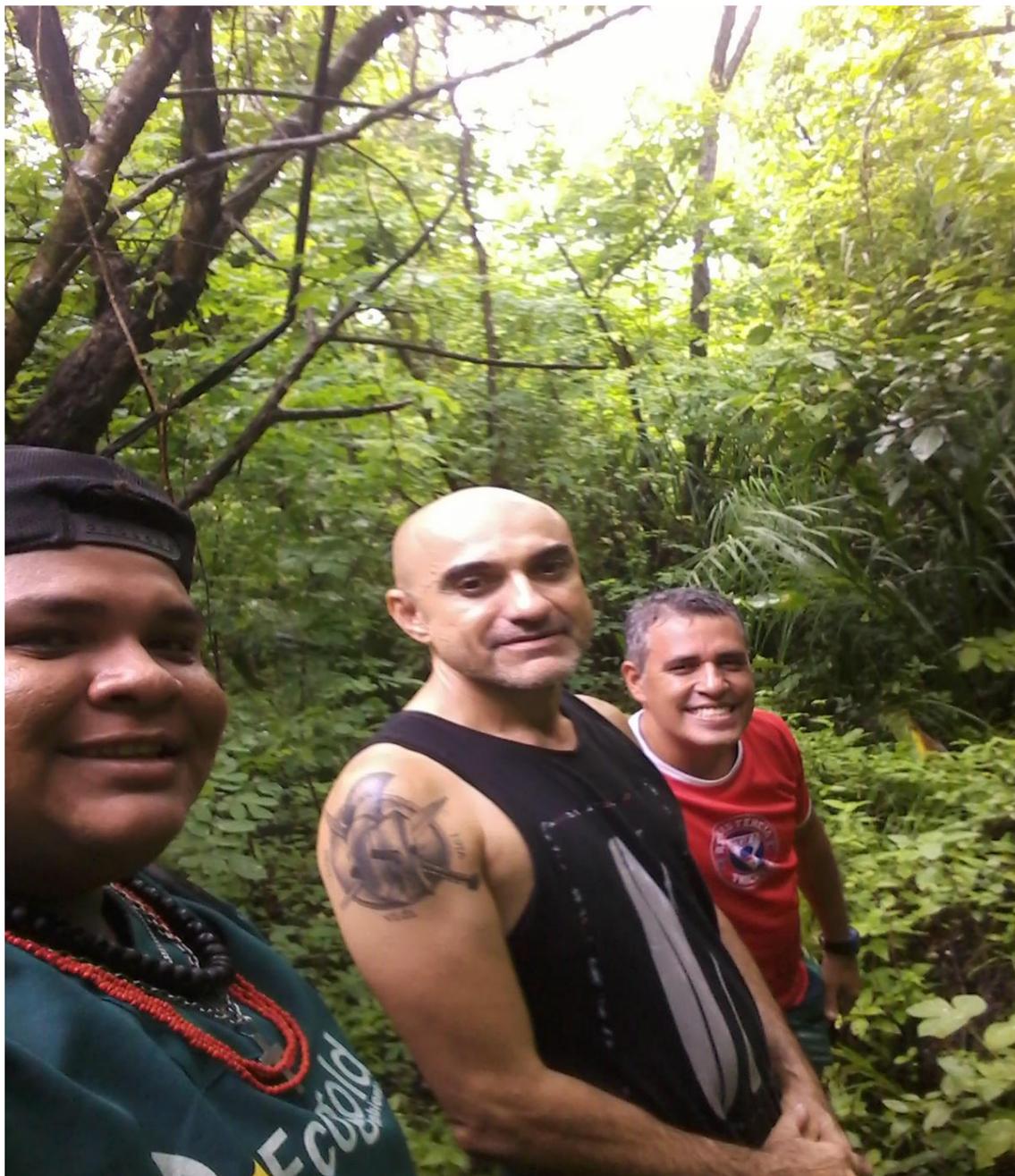
Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 9** - *Selfie* tirada no cume do rochedo (mirante) da serra da Monguba/Pacatuba - CE. Do primeiro ao último: Emanuel, George, Alex (filho do pajé Barbosa)



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 10** - *Selfie* tirada dentro da mata fechada da serra da Monguba/Pacatuba - CE. Da esquerda para a direita: Alex, George e Emanuel



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

A relação de respeito e de reverência para com a natureza, o conhecimento profundo da mata, e a disposição para o trabalho comunitário/familiar que garante a sobrevivência, foram algumas das impressões que tive dos Pitaguary, em companhia agradável do Alex (filho do pajé Barbosa), durante o dia, quase que inteiro, no qual fizemos uma trilha em busca de conhecer as “marcas da serra”.

Além de gentilmente nos guiar nessa trilha, o Alex também aproveitou para pegar bananas na serra – cultura agrícola desenvolvida nesse local pelos índios que habitavam essa

região há muito tempo, conforme aparece em uma das cartas de sesmaria de 1722: “Visto Serem as terras das Suas Bananas e Lavouras para Sustento dos Suplicantes” – para levar para sua comunidade. Obviamente, que nós (eu e o meu parceiro de trilha, o Emanuel) nos disponibilizamos para o ajudar na descida da serra (quase 70 metros de altura), revezando com uma saca de bananas (pesando aproximadamente uns 30 quilos) nas costas, enquanto o Alex levava uma outra saca de bananas sozinho. Desse episódio, fiz uma inferência e uma reflexão. Na inferência, partindo da constatação antropológica de que os territórios indígenas são espaços tanto políticos e pragmáticos quanto simbólicos, pude concluir que a Serra da Monguba de fato tem uma importância para os Pitaguary não apenas como um lugar de práticas espiritualistas (mentalização, retiros espirituais, habitação dos encantados) e de ligação ancestral (com os índios antigos que a habitavam), mas também na garantia da sobrevivência (da onde se tira o sustento ainda hoje em dia). No que se refere a reflexão, analisei, comparativamente – partindo da ideia colonizadora e preconceituosa de que os índios são preguiçosos –, a disposição do Alex (de carregar um saco de bananas, pesando aproximadamente 30 Kg, nas costas, descendo aqueles 68 metros de altura da serra, sendo algo, talvez, corriqueiro para ele) e o seguinte estereótipo sobre os Pitaguary:

Ali a gente vê os índios – vê os índios não, as pessoas que moram ali dizendo que são índios – eles não trabalham na terra, eles não plantam. Eles vivem não sei nem do que, empregados. Quando não, é malandro que vive pra beber cachaça (**Entrevista maracanaense 2** - moradora não-indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020).

Por ter experimentado esse tipo de trabalho que, muito provavelmente, é uma rotina para ele, não posso concordar (já não concordava antes) com o estigma de preguiçosos atribuídos aos indígenas (quando descii a serra com um daqueles sacos de bananas nas costas, revezando com meu parceiro Emanuel, estava extenuado). Conclui, então, que a não adequação ao modelo de trabalho assalariado, preso a um horário fixo, ou a não conformação as exigências dos modos produtivos capitalistas, não se constitui preguiça, mas sim uma forma de insurgência política e desobediência epistêmica (MENDONÇA, 2013). Fazendo parte, muitas vezes, involuntariamente, do processo de descolonização das formas produtivas eurocêntricas. Seguindo essa linha de pensamento, é importante lembrar que,

[...] descolonização refere-se a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência, a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos [...] a luta pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente (TORRES-MALDONADO, 2018, p. 36).

As “marcas da serra” reforçando o discurso simbólico da ancestralidade e da espiritualidade podem ser vistas a seguir.

**Figura 11** - Alicerce de Taperas em cima da serra da Monguba/Pacatuca – CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 12** - Alicerce de Taperas em cima da serra da Monguba/Pacatuca - CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

A palavra tapera deriva do Tupi-guarany (*taba uêra* = aldeia extinta ou abandonada) e hoje denota, na língua portuguesa, casa velha, geralmente construída com paredes de pau-a-pique e telhado vegetal, em ruína, tomada pelo mato. Segundo o pajé Barbosa, as taperas em cima da serra pertenceram ao Chicão (filho do Zé Ferreira) e ao finado Davi. A dona Maria Liduína (esposa do pajé) complementa a informação afirmando que essas famílias já moravam na serra quando eles chegaram no local, por volta do fim da década de 1980 (1988). Provavelmente essas famílias citadas já viviam na serra desde da década 1960 ou 70. Percebemos com isso a tentativa de legitimação desse espaço (Serra de Monguba/Pacatuba) através do discurso político e simbólico do território ancestral.

Embora exista apenas o alicerce do que foi um dia essas habitações, de acordo com as narrativas dos próprios índios, estabelecidas na serra há várias décadas, podemos fazer um exercício de imaginação de como elas seriam, a partir de uma imagem típica da tapera no sertão nordestino. Como podemos perceber na imagem apresentada em seguida.

**Figura 13** - Imagem de uma típica Taperas do interior do Nordeste brasileiro



Fonte: Reprodução: <<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/tapera/>>

**Figura 14** - Alex indicando o lugar onde foi construído antigas casas de farinha, hoje em baixo de vários sedimentos de terra, em cima da serra da Monguba/Pacatuca – CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 15** - Vestígios de antiga casa de farinha sedimentada na Serra da Monguba/Pacatuca - CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 16** - Mais vestígios de antiga casa de farinha sedimentada na Serra da Monguba/Pacatuca –CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

As casas de farinha demonstram uma produção agrícola de subsistência, provavelmente também para atender a um pequeno comércio local, desenvolvida pelos indígenas na serra, bastante diversificada (não apenas os bananais). É importante pontuar que a

produção da farinha de mandioca faz parte da cultura alimentar dos povos indígenas do Nordeste praticada há séculos: “[...] 1511, o padre jesuíta Manoel da Nobrega, quando escreveu sobre sua visita a Pernambuco, já fala sobre o beiju e as farinhas fabricadas pelos indígenas”(GASPAR, 2016)<sup>55</sup>.

Portanto, os vários vestígios das casas de farinha de mandioca na Serra de Pacatuba acabam remetendo, nas narrativas Pitaguary, a importância do local serrano para os seus ancestrais indígenas, no que se refere ao seu caráter político e pragmático. Apontando uma atividade produtiva para sua sobrevivência.

Pelo fato de termos apenas vestígios sedimentados, daremos asas à imaginação novamente a partir da seguinte imagem de uma casa de farinha comum no Nordeste.

**Figura 17** - Imagem de uma típica casa de farinha do Nordeste brasileiro



Fonte: Reprodução: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Fabrica%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_farinha\\_de\\_mandioca](https://pt.wikipedia.org/wiki/Fabrica%C3%A7%C3%A3o_de_farinha_de_mandioca)>

---

<sup>55</sup> **Fonte:** GASPAR, Lúcia. *Casa de farinha. Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 03 de abril. 2020.

**Figura 18** - Fotografia tirada da entrada de grutas onde supostamente habitaram índios na Serra da Monguba/Pacatuca - CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

**Figura 19** - Marcas de fogo na gruta onde supostamente viveram índios na Serra da Monguba/Pacatuca - CE



Fonte: Arquivo pessoal (2020).

Nas narrativas Pitaguary, essas grutas, também denominadas de furnas, foram locais utilizados por alguns índios como moradias no passado. Nelas podem ser encontradas as marcas de fogo imprimidas nas rochas (conforme aparecem nas imagens acima), apontadas, pelo discurso desse grupo étnico, como evidências da presença dos seus antepassados, há muito tempo, nesse local<sup>56</sup>. Alguns desses índios, habitantes dessas cavernas, eram foragidos da justiça em decorrência da prática de alguns crimes. Esse é o caso do Mundinho (provavelmente Raimundo), um fugitivo que teria cometido um assassinato e se escondido nessas cavernas. Esse personagem teria virado uma espécie de Macunaíma (o anti-herói sem nenhum caráter de Mário de Andrade) Pitaguary, pois tornou-se um protetor, ainda em vida, da mata serrana na sua biodiversidade. Conforme nos diz Alex (informação pessoal)<sup>57</sup>, Mundinho morreu e transformou-se em um ser iluminado, uma espécie de guardião da serra. Para o pajé Barbosa (informação pessoal)<sup>58</sup>, apesar de não chegar ao patamar de um encantado (caipora, iara, etc.), ele hoje é uma espécie de “ebô”<sup>59</sup>, uma entidade que protege o lugar onde ficam as grutas e para o qual se fazem oferendas. Portanto, “Mundinho”, nos relatos indígenas, foi um índio bandido, mas ao mesmo tempo era um guardião do meio ambiente e hoje é ser de luz.

Lopes Silva (1995 apud PINHEIRO, 2002, p. 262), ao analisar as narrativas indígenas míticas e históricas, cuja finalidade é organizar a vida social do grupo étnico, nos diz que nelas,

[...] figuram tanto heróis, ancestrais e antepassados que viveram o ‘início dos tempos’ quanto personagens que correspondem a pessoas comuns da localidade. Nelas, aparecem, também, criaturas encantadas e seres extraordinários dos ‘quais’ sempre se ouviu falar ou mesmo se viu (Lopes da Silva, 1995). De um jeito bastante específico, esses contos vão revelando, por meio de sua lógica e de suas metáforas, aspecto importante da vida de um grupo, pois se constroem com imagens que são familiares a ele – signos com os quais se entra em contato no dia-a-dia do mesmo, deixando entrever sua concepção de tempo e espaço – sua cosmovisão.

Em consequência de tudo aquilo exposto no primeiro tópico desse capítulo, nota-se que a organização da vida social Pitaguary vai sendo construída através de narrativas históricas, políticas, pragmáticas e míticas. Nas quais, cartas de doações, registros de terra, árvores, serras, matas, grutas, e vestígios de antigas habitações configuram o sentimento de pertencimento, unidade grupal e origem ancestral comum.

<sup>56</sup> Para os interesses desta pesquisa consideramos a interpretação e significados que os próprios indígenas atribuem aos materiais arqueológicos na Serra. Não é nosso objetivo analisar do ponto de vista técnico da arqueologia.

<sup>57</sup> Informação obtida durante a trilha na Serra da Pacatuba em 16 de fev. 2020.

<sup>58</sup> Informação obtida em conversas no terreiro da residência do informante durante visitas.

<sup>59</sup> Temos nesse caso um sincretismo (ressignificação) dos elementos da Umbanda, que denomina de ebô uma comida sagrada feita de milho ofertada em rituais para entidades espirituais.

## 5.2 A QUESTÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA PITAGUARY

O constructo da concepção do índio no Brasil tem projetado vários estereótipos ao longo dos séculos. No período colonial, visto como o “mal selvagem” (resistente à colonização portuguesa) ou como “bom selvagem” (aldeado ou integrado com a população branca através das vilas de índios). No período imperial, visto como “assimilado” (pelo Regimento das Missões), idealizado (pelo movimento cultural romântico e nativista) e “caboclicado” pelo discurso político e científico, especificamente, do Ceará. Nos primórdios do período republicano, visto como um incapaz e desprotegido que necessitava da tutela do Estado (por meio de alguns órgãos específicos, como o SPI e, depois, a FUNAI). É importante frisar que estas imagens do índio foram aquelas que predominaram em cada um desses momentos históricos, não sendo, portanto, algo estanque. Pois, muitas vezes, alguns desses estereótipos coexistiram no mesmo período, chegando a perdurar até nos dias atuais.

Cardoso de Oliveira (1978, p. 70-72 apud ATHIAS, 2007, p. 33-35, grifos nossos), no intuito de indicar as atitudes tomadas em relação aos povos indígenas, elaborou quatro tipos de mentalidades existentes no Brasil, denominadas de “obstáculos ideológicos a um indigenismo racional”:

Para ele, existe uma mentalidade *estatística* que se preocupa com números: ‘Porque se preocupar com alguns milhares de índios, se o grande problema do país é o destino de milhões de brasileiros? Nesse caso, só há quantidade importa. Esta mentalidade pode ainda se exprimir na seguinte questão: Que significa a morte de algumas dezenas de índios se no Brasil milhares de crianças morrem diariamente? Quanto à mentalidade *romântica*, desenvolve, sobretudo entre os intelectuais, e não tem a possibilidade de influir sobre os meios de decisão; exprime-se através de uma imagem estereotipada do índio adquirida na literatura, como por exemplo, os textos de José de Alencar, Gonçalves Dias entre outros, até os autores contemporâneos. O índio aí é visto como: puro, ingênuo e o sistema sócio-político deste ‘bom selvagem’ são apresentados como um paraíso ideal, um modelo a ser imitado. O terceiro obstáculo é o de mentalidade *burocrática* e trata-se da imagem existente na administração oficial, impregnada de um paternalismo exagerado e influenciada por certa dose de ‘romantismo’; esta visão era dominante entre os primeiros funcionários do SPI que não tinham nenhuma preparação técnica ou científica e substituíam esta falta por esta perspectiva. É preciso assinalar que esta mentalidade não é mais dominante em nossos dias. Finalmente, a quarta mentalidade, a *capitalista*, seria aquela que existe, sobretudo nos principais meios de decisão. Aqui os índios são vistos como improdutivos. [...] os índios representam apenas mão-de-obra para os grandes investimentos, e ainda, eles não são reconhecidos como um grupo social etnicamente diferenciado [...]

No que diz respeito as representações indígenas, especificamente, no Ceará, Sousa (2009 apud SOUSA, 2017, p. 70) identifica (embasado em algumas entrevistas, realizadas no centro de Fortaleza - CE, para a produção do vídeo “As Caravelas Passam”) três tipos de concepções sobre o índio que habitam o imaginário cearense: o **brabo**, remetendo à imagem exótica do indígena isolado no meio da floresta amazônica, vivendo nu e comendo carne crua;

o **guardião do Paraíso**, invocando uma imagem do “bom selvagem”, protetor ambiental, vivendo em uma sociedade harmoniosa e igualitária; e o **aculturado**, vitimado pela perda da sua cultura original em razão da situação de contato, deixando de ser “índio puro”.

Realçar tais imagens formatadas do índio pela sociedade brasileira se torna relevante na medida em que o objeto dessa pesquisa consiste na etnicidade Pitaguary nas representações sociais de Maracanaú. Ou seja, a imagem que a população desse município tem do referido grupo étnico indígena, especificamente no que se refere a sua identidade e o seu direito à terra. Considerando que a questão da territorialidade, na região onde os Pitaguary estão estabelecidos, já foi abordada no primeiro tópico desse capítulo, passamos agora a discorrer sobre a questão da identidade. Faremos isso partindo, por simples escolha teórica, da perspectiva estruturalista de identidade étnica, utilizada pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Procurando fazer um diálogo entre os conceitos antropológicos empregados pelo citado teórico (como, por exemplo, “fricção interétnica”, “identidade renunciada” e “identidade contrastiva”), os estereótipos de indianidade identificados nas entrevistas e as próprias concepções dos índios acerca de etnicidade indígena.

### 5.2.1 A imagem indígena exótica e folclórica à luz da teoria de “Fricção Interétnica”

Entende-se como “fricção interétnica” uma concepção antropológica na qual se concebem os contatos sociais que ocorrem no interior de uma totalidade sistêmica, ou de um sistema interétnico, como processuais e assimétricos. Sendo que a ênfase é posta não no patrimônio cultural, mas “[...] nas relações que existem entre as populações ou sociedades a que se relacionam” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 85).

Torna-se relevante atentar para um dos eixos em torno do qual gravita o *status* epistemológico das representações sociais no seu valor de verdade e que “[...] incita um confronto com a ciência; as relações entre pensamento natural e o conhecimento científico [...]” (JODELET, 2018, p. 433).

Partindo dessa perspectiva, consideraremos aqui algumas concepções identificadas nas representações sociais de Maracanaú sobre o povo Pitaguary, baseada na imagem do índio como um ser exótico e folclórico. Para em seguida confrontá-la com alguns conceitos antropológicos.

[...] tem lá sua cacique loira [referindo-se a Claudia Pitaguary], como eu já disse, dos seus olhos azuis. Então mulheres brancas, homens brancos. Que os Guedes, na verdade, são famílias brancas de Maranguape. Aí tá lá no Santo Antônio como índio.

Aí fica uma coisa assim é... desacreditado ao meu ver. Fica difícil de acreditar que ali realmente tem índio. *O índio que a gente conhece, que a gente vê na televisão. O índio tem o cabelo liso. É um moreno. Não é próprio um negro, mas um moreno de cabelo liso, esticadinho, lisinho, escorrido. Aquela coisa bem característica de quando a gente estudava. Que fazia, vamos desenhar o índio? Em homenagem ao dia do índio. O índio é aquele. E ali [referindo-se à localidade de Santo Antônio em Maracanaú] a gente não vê esse tipo de gente assim. Não tem! Outra coisa. Você vê que o índio ele mora na oca. Faz sua casinha de palha, de taipa e tal e tal. Você vê ali todo mundo é disputando por uma casa boa. É... construindo casas boas. Tudo bem, nada contra! Fico feliz que eles têm zelo pelos menos pra ter uma morada digna, uma casa boa. Mas não é coisa de índio. Não é a do índio. Não é coisa do indo. (Entrevista maracanauense 5 - morador não-índigena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020, grifos nossos).*

Aqui não tem não! Aqui pelo menos, o índio aí do Santo Antônio do Pitaguary, não reconheço nenhum assim como parecido com o pessoal indígena [...] *cor negra, cabelo liso, beijo crescido. Mas o pessoal ali não tem esses traços. Porque o índio a gente vê através do filme de televisão: totalmente diferente o sotaque deles. O cara quando é índio mesmo ele não é branco; não é loiro [...]* (Entrevista maracanauense 1 - morador não-índigena de Maracanaú- entrevistado em 21/11/2019, grifos nossos)

[...] *O índio é aquela pessoa de pele morena, meia tostada, que tem cabelos escorridos, cabelos esticados. A feição meia grosseira. Ali não tem nada de índio. Ali tem nêgo, tem branco, tem mulato, tem tudo no mundo, menos índio. Vestimenta de índio bem diferente né. Embora agora já não precise andar mais com aquelas tangas, mas um vestimento simples de índio, simples né. Não como eles anda. [...]* o Ceará não tem índios. De jeito nenhum! Estão lá pra região da Amazônia, pra acolá, pro Goiás, pra acolá. Mas aqui no Ceará não tem não [...] (Entrevista maracanauense 4 - moradora não indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos).

Percebe-se nas falas dos nossos interlocutores a ênfase dada aos fenótipos e trajés indígenas: “[...] *O índio tem o cabelo liso. É um moreno. Não é próprio um negro, mas um moreno de cabelo liso, esticadinho, lisinho, escorrido [...]*”; “[...] *cor negra, cabelo liso, beijo crescido. Mas o pessoal ali não tem esses traços[...]*”; “[...] *O índio é aquela pessoa de pele morena, meia tostada, que tem cabelos escorridos, cabelos esticados. A feição meia grosseira... Vestimenta de índio bem diferente né[...]*”

Tais falas reproduzem uma visão folclórica, veiculada pela TV, pelo cinema e pelos livros escolares didáticos: “[...] *O índio que a gente conhece, que a gente vê na televisão[...]*”; “[...] *o índio a gente vê através do filme de televisão[...]*”; “[...] *Aquela coisa bem característica de quando a gente estudava. Que fazia, vamos desenhar o índio? Em homenagem ao dia do índio[...]* Você vê que o índio ele mora na oca. Faz sua casinha de palha, de taipa[...]”.

As narrativas apresentadas acima também são configurações de uma representação social maracanauense que veem os povos indígenas como “[...] sobrevivência romântica e extemporânea do passado” (PORTO ALEGRE, 1996:15 apud PINHEIRO, 2002, p. 245). Sendo que esse tipo, conforme se diz nas falas supracitadas, ainda pode ser encontrado, “autenticamente”, em algumas regiões do país, mas não aqui: “o Ceará não tem índios. De jeito nenhum! Estão lá pra região da Amazônia, pra acolá, pro Goiás, pra acolá. Mas aqui no Ceará

*não tem não.* ” (**Entrevista maracanaense 4** - moradora não indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos).

Nesse mundo imagético, ignora-se que os índios do Nordeste vivem em uma área de colonização antiga, incorporada durante três séculos pelos fluxos coloniais, onde foram coagidos pela mistura como única via de sobrevivência e cidadania (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Acaba-se, dessa forma, negando a presença indígena em Maracanaú em função de um “biótipo mais puro”: “[...] *Aqui não tem não! Aqui pelo menos, o índio aí do Santo Antônio do Pitaguary, não reconheço nenhum assim como parecido com o pessoal indígena*” (**Entrevista maracanaense 1** - morador não-indígena de Maracanaú- entrevistado em 21/11/2019, grifos nossos); “*Ali não tem nada de índio. Ali tem nêgo, tem branco, tem mulato, tem tudo no mundo, menos índio*” (**Entrevista maracanaense 4** - moradora não indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos).

*[...] tem lá sua cacique loira [referindo-se a Claudia Pitguary], como eu já disse, dos seus olhos azuis. Então mulheres brancas, homens brancos. Que os Guedes, na verdade, são famílias brancas de Maranguape. Aí tá lá no Santo Antônio como índio. Aí fica uma coisa assim é... desacreditado ao meu ver* (**Entrevista maracanaense 5** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020, grifos nossos).

Estabelecendo um diálogo desse imaginário (exótico e folclórico) do índio, presente na representação social maracanaense, com a teoria da fricção interétnica, é importante, a princípio, dizer que ela foi desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira, no decorrer dos últimos anos, “[...] através da qual um grupo de etnólogos se uniu ao estudo das teorias do contato cultural e por consequência ao estudo da identidade étnica” (ATHIAS, 2007, p. 107-108).

Essa teoria, baseada no trabalho do supracitado antropólogo entre os Tükuna durante os anos de 1964, publicado pela primeira vez em 1967, republicado em 1968, resultou de uma reorientação da perspectiva antropológica culturalista, até então predominante no cenário acadêmico brasileiro. Cujo seus mais destacados expoentes foram Eduardo Galvão, Hebert Baldus e Darcy Ribeiro (ibid., p. 108).

Os conceitos de “assimilação” e de “transfiguração” étnica defendidos por estes etnólogos – baseados em uma “etnologia da perda”, principalmente aplicada aos povos indígenas do Nordeste (OLIVEIRA, 2016), partindo da ideia de que no processo do contato entre o branco e o índio, este acaba perdendo suas particularidades culturais e sua identificação étnica anterior, incorporando elementos da cultura daquele – não correspondem mais a realidade nacional,

[...] sobretudo no que se refere a resistência dos povos indígenas na manutenção de suas identidades étnicas e as relações entre índios e não-índios nas sociedades

contemporâneas. [...]. As perspectivas para os povos indígenas apresentados por Baldus, Galvão, Schaden e Ribeiro.... que, pela natureza de suas obras se interessaram pelo destino das populações indígenas, foram apontadas como a incorporação dos ‘contingentes’ indígenas na sociedade nacional, ocasionando a perda de sua identidade étnica. Muitos destes prognósticos não aconteceram, visto que, mesmo demograficamente reduzidos, os indos do Brasil continuam ‘índios’, mantendo sua identidade étnica, e o que parece, não são de modo algum ‘assimilados’ na sociedade nacional (ATHIAS, 2007, p. 106-107).

Nesse contexto, Cardoso de Oliveira desenvolve a teoria antropológica de fricção interétnica como uma crítica/oposição a teoria da Aculturação, tendo como fundamento principal “[...] o exame de relações sociais entre grupos tribais e os seguimentos regionais da sociedade brasileira aos quais estão ligadas; passa-se assim de uma orientação ‘culturalista’ a uma orientação teórica de caráter sociológico” (ibid., 108).

Observa-se também que no interior desse sistema interétnico “a ênfase não se dá no patrimônio cultural, mas ‘nas relações que existem entre as populações ou sociedades a que se relacionam’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 85 apud ATHIA, 2007, p. 109). Em consequência disso, pontua-se que “o estudo da fricção interétnica pode ser visto dentro do âmbito dos estudos de mudança sócio-cultural” (ibid., p. 111).

Portanto, as identidades envolvidas nesse contato, que não é harmonioso, mas conflituoso, devem ser consideradas, mesmo quando suas culturas sofrem variações e transformações diversas. Nesse sentido Barth (1998:195 apud PINHEIRO 2002, p. 242-243), no qual se fundamenta Cardoso de Oliveira, assinala que a identificação de um grupo étnico é muito mais definida pelas fronteiras étnicas do que pelo seu conteúdo cultural mutável.

Com efeito, a continuidade dessa fronteira entre o “nós” e os “outros” não elimina a mudança que,

[...] imprescindivelmente decorre dos contatos, e é exatamente isso que explica porque, no caso do Ceará, após uma história de profundo confronto, 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 (ibid., p. 243).

Nessa mesma linha, Rita Segato (2012, p. 111) afirma que o patrimônio cultural de um povo não é fixo, mas se constitui em um processo histórico de transformações. Pois sua permanência “[...] não depende da repetição de suas práticas, nem da imutabilidade de suas ideias.” Propõe ainda substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um povo”, entendendo que,

O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflitualidade. (ibid., 112).

É significativo observar, conforme apresentamos nas abordagens teóricas supracitadas, que no processo de fricção interétnica, não obstante as transformações culturais, a identidade se estabelece, nem tanto pelo seu patrimônio cultural, mas por meio das suas fronteiras étnicas (Barth, 1998), configurando-se pela auto-percepção, pela auto-definição, pela auto-identificação, pela auto-diferenciação e pelo senso de pertencimento. Elementos identitários que são detectáveis entre os Pitaguary. Para ilustrar essa realidade observada, é oportuno destacar o depoimento da docente da EEM Carneiro De Mendonça (localizada em rua Prof. José Henrique Da Silva, 4891, Horto Florestal, Maracanaú-CE) sobre duas alunas que, mesmo em meio aos preconceitos sofridos por alunos indígenas dentro de uma escola não-indígena, porém situada em um território indígena, se posicionam como índias:

A todo instante se afirmavam Pitaguary. Qualquer atividade que tivesse elas faziam questão de fazer os desenhos no corpo né. Na FESPEC elas fizeram questão de apresentar um trabalho nessa feira de ciências sobre a utilização do jenipapo na cultura Pitaguary.... eu via que elas tinham *um interesse para além do aprendizado acadêmico de discutir essa questão indígena, mas era uma questão mesmo de existência...* (**Entrevista maracanaense 3** - trabalha em Maracanaú - entrevistada em 27/02/2020, grifos nossos).

Essa experiência compartilhada pela professora, sobre autoafirmação étnica indígena das notáveis alunas, lembra-nos das diferentes formas do sujeito social (indivíduo, grupo ou coletivo) perceber e se dá a perceber o seu mundo “[...] por meio de manifestações não apenas verbais, discursivas, mas também icônicas, comportamentais, gestuais, rituais, rotineiras, práticas ou ainda artísticas” (JODELET,2018, p. 434).

Nessa mesma vertente, vem corroborar a fala da seguinte liderança Pitaguary, sendo muito importante também destacar sua compreensão, no que tange sua identidade étnica indígena:

Ainda existe um preconceito. A maior parte da população de Maracanaú não nos reconhece. [...] Ainda existe um estereótipo de que nós indígenas temos que andar apenas de cocar, de saia, pintado. Isso é uma inverdade. Muito embora nas nossas cerimônias internas, ou quando vamos nos manifestar fora, a gente utiliza esses adornos, mas nem sempre a gente está de cocar, não! Enfeitado não! Porque *o que nos faz pertencer a um povo é a história que nós carregamos; a cultura que nós carregamos; o contexto em que nós estamos inseridos e que nós vivenciamos.* Isso é o que *nos faz pertencer e ser.* E a questão afirmativa, principalmente, o reconhecimento de cada um; de pertencimento. Então *a partir disso, dessa fala, dessa organização é que nós nos legitimamos em qualquer lugar.* Independente de cocar, de colar, pintado. Porque *nós pertencemos a um povo né.* Então nem sempre nós vamos aparecer enfeitado, empenado, de penacho, né. Mas nós *vamos aparecer ocupando os locais também de poder né.* Que são as universidades, o cenário político né (**Entrevista Pitaguary 2** - entrevistado em 17/07/2019, grifos nossos)

Prosseguindo ainda nesse viés, acerca do caráter dinâmico da fricção interétnica, salienta-se que a identidade étnica, conforme seus conceitos mais recentes de etnicidade, se

configura muito mais relacional do que essencial; muito mais dinâmica do que estática (POUTIGNAT E FENART, 2011). Nesse diapasão a cultura é entendida não como algo,

[...] dado, posto, algo dilapidável, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. [...] 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, p. 101, 116 apud PINHEIRO, 2002, p. 246).

Observa-se ainda o caráter de oposição e de conflito nas relações interétnicas, vivenciadas pelas “populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos” (ATHIAS, 2007, p. 109).

Nesse viés, é oportuno lembrar que na fala de um dos nossos interlocutores aparece o conflito de interesses entre moradores de Maracanaú e os Pitaguary, no que tange ao açude, localizado em Santo Antônio (maior reduto dos índios):

Mas de um tempo pra cá que a gente vê as reuniões, o embargo do banho lá que a gente sempre ia, né? Depois que foi embargado a gente não tem mais acesso lá. É um negócio deles lá, entre eles e a FUNAI. Mas eu nasci e tenho uma vida aqui em Maracanaú, sempre foi liberado lá (o banho no açude de Santo Antônio), depois que começou, aí foi que surgiu essa parte indígena lá, no seu que... (**Entrevista maracanaense 1** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 21/11/2019).

Esse local, segundo o entrevistado, lhe fora negado como espaço de lazer pela presença indígena, instaurando dessa forma a oposição que acaba resultando na negação histórica da presença Pitaguary.

### 5.2.2 A negação histórica da presença indígena na região à luz do conceito de “identidade renunciada”

Algo que precisa ser observado nas falas dos interlocutores não-indígenas, principalmente entre os mais antigos moradores, é a negação da identidade Pitaguary. Sendo que o não reconhecimento dos índios na região passa a ser justificado pela não existência do referido grupo étnico há décadas atrás: “Rapaz, *eu tenho 64 anos, eu nasci aqui atrás e fui criado nesse pedaço aqui*; desde que eu me entendo no mundo que não tinha esse negócio de índio aqui (**Entrevista maracanaense 1** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 21/11/2019, grifos nossos).

Vejo aí uma grande farsa. Eu sou revoltada com essa conversa de índio. Porque *eu moro aqui nessa região há quase 80 anos*. Eu andei muito naquela serra do Santo Antônio, porque o meu cunhado tinha um sítio lá. Nunca houve índio; *nunca houve quem falasse nem em índio*. Apenas tem o nome de Pitaguary (**Entrevista maracanaense 2** - moradora não-indígena de Maracanaú - entrevistada em 04/03/2020, grifos nossos)

*[...] há quinze anos atrás, quinze não, há treze anos atrás, eu trabalhava no transporte coletivo, fazendo viagem do Pitaguary a Fortaleza. E eu escutava muita conversa. Então, aquele povo do Zé Augusto, você queria uma intriga chamasse, brincasse de chamar, algum dele de índio. Porque não admitiam [...] quando eles viram que morando lá [em Santo Antônio] estavam perdendo [terra] para quem vinha de fora, aderiram. E hoje é o que é [índio]. (Entrevista maracanaense 5 - morador não-índigena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020, grifos nossos).*

Ressalva-se mais uma vez a necessidade de analisar o discurso dos interlocutores acima, argumentando que moram há décadas em Maracanaú e nunca tinha ouvido falar em índios na localidade, a partir dos conceitos antropológicos sobre identidade étnica. Cardoso de Oliveira (2000, p.17) nos chama a atenção para as estratégias de manipulação empregadas pelas etnias, tendo como objetivo sobreviver diante das ambiguidades, das conflitualidades e das dialéticas intrínsecas aos processos de contato interétnicos. Recorre a uma observação de campo junto aos Tükunas, no Alto Solimões, localizado na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, onde estão situados os mencionados indígenas, para ilustrar essa ideia da manipulação de identidade étnica. Salientando que ela muitas vezes é renunciada para depois ser retomada, garantindo assim sua continuidade. Nesse sentido, é afirmado que na luta pela sobrevivência, transitando pelas fronteiras dos três países, esse grupo étnico indígena, em determinadas ocasiões, perante as demandas que a vida lhes impõe, renuncia certa identidade nacional e assume a que mais lhe convém.

*[...] é claro que ela será instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam casos típicos de manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, Loc., cit.).*

Ampliando ainda mais a explicação dessa forma específica de identidade étnica se revelar, pontua-se que essa “identidade renunciada” ou “manipulada” geralmente se manifesta em “[...] situações muitas vezes conflituosas ou discriminatórias, mas que pode ser invocada de novo e reafirmada quando a situação muda” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976b, p. 12 apud ATHIAS, 2007, p. 121).

Ressalta-se ainda que a continuidade com o passado é sempre um processo criativo e subjetivo. Não tornando assim inautêntico os atores sociais que atualmente se consideram um grupo étnico, embora não existissem como grupo étnico há um século: “que uma identidade étnica seja sempre de um certo modo criada ou inventada, não implica por isso que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possam ser taxados de má-fé” (POUTIGNAT E FENART, 2011, p.165).

*Aqui, a etnicidade é vista como um elemento de definição de situação manipulado pelos atores no decorrer de suas interações (...) a etnicidade oferece-se a eles como um meio de construção, de manipulação e de modificação da realidade. Ela é um*

elemento das negociações explícitas e implícitas de identidade, sempre implicadas nas relações sociais. A hipótese é que no curso das negociações, os atores procurem impor uma definição da situação que lhes permite assumir a identidade mais vantajosa (ibid., p. 116, 117).

Partindo dessa compreensão teórica, pode-se perceber tal estratégia de resistência e manipulação de identidade, sendo utilizada pelos Pitaguary na luta pela sua sobrevivência étnica. Visto que, nas dinâmicas conflituosas das relações societárias ocorrem, principalmente em circunstâncias desfavoráveis e difíceis nas quais se encontram determinados grupos étnicos (como, por exemplo, diante do preconceito social), a renúncia/negociação/revogação de certas identidades desvantajosas para se assumir identidades, momentaneamente, mais vantajosas. Algo que talvez explique, como afirma um dos nossos interlocutores (informação pessoal)<sup>60</sup>, citado linhas atrás, “o arranjar uma intriga” com a família do Zé Augusto (que hoje se autodefine como indígena) quando o chamavam de índio há treze anos. Em tal conceito de identidade renunciada, sendo depois retomada em situação mais favorável, talvez esteja a explicação para a “ausência” (entenda-se “invisibilidade”) indígena na região de Maracanaú décadas atrás, apontadas pelos moradores mais antigos desse município. E que, de alguma forma, nos leva a entender o silenciamento identitário de alguns índios ainda nos dias de hoje, face a violência do preconceito.

Nessa perspectiva, chamamos a atenção para os seguintes depoimentos:

*Foi tão cruel esse processo de civilização e tomadas do nosso território, incutido em nós, tanto pela igreja Católica, quanto pelo colonizador. A negação da cultura indígena, de que era feio ser índio e que era coisa satânica, que as famílias indígenas passaram a negar também essa identidade. E não acreditavam nessa pertença. Então, no início foi muito difícil porque alguém se reconhecia e outro não. Dentro da minha própria família eu tenho primos que foram cadastrados, que foram reconhecidos como indígenas e outros negaram... Então isso foi um tanto prejudicial para a cultura indígena porque nem todas as famílias se reconheceram. Então existem muitas famílias que não foram reconhecidas porque se negaram o direito de pertencimento... (Entrevista Pitaguary 2 - entrevistado em 17/07/2019).*

Eu comecei a perceber que havia um certo *constrangimento em alguns alunos de se assumir na sala enquanto Pitaguary*, enquanto indígena. E essa *dificuldade de assumir essa identidade ela está relacionada as brincadeiras, brincadeiras não, a violência que eles sofrem, né, através das brincadeiras com colegas de fazerem piadas né*. Eu ouvia muitos comentários em sala de aula de que ‘ – ah! Fulaninho não saber ler professora, ele só sabe caçar’. ‘ – ele não sabe ler professora, ele só sabe arco e flecha.’ E aí a gente tentava, eu enquanto professora de Sociologia, via a necessidade de tentar mediar. Só que com o passar do tempo as minhas ações elas não... enfim, eu não conseguia encontrar uma forma, é..., como eu posso dizer, uma forma mais direcionada, uma forma mais intensa de trabalhar essa questão. [...] *existem alunos que fazem questão de estar aqui nesse processo de afirmação*, dizendo a todo instante de onde eles vêm. Agora *tem outros alunos que parece que tentam negar, se esconder, por conta dessas piadas, dessas violências que eles recebem né*. ‘ – não tia é só brincadeira’. E as brincadeiras vão se institucionalizando, vão se enraizando. E potencializa essa dificuldade, entre os meninos e meninas, de se assumirem indígenas né.... A gente tá *numa escola com alunos indígenas, mas parece*

<sup>60</sup> **Entrevista maracanaense 5** - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 04/05/2020.

*que eles, de alguma forma, tentam negar essa realidade deles (Entrevista maracanaense 3 - trabalha em Maracanaú - entrevistada em 27/02/2020, grifos nossos).*

Pode-se perceber nas falas acima, a identidade étnica indígena sendo renunciada, estrategicamente, em diferentes temporalidades (há décadas atrás e atualmente) e em determinadas situações sociais e institucionais, como forma de escapar dos estigmas e dos preconceitos, para depois ser acionada em outros espaços e circunstâncias mais favoráveis e vantajosas.

### **5.2.3 O não reconhecimento indígena Pitaguary à luz do conceito de “identidade contrastiva”**

Observa-se, no espaço social das relações interétnicas do município de Maracanaú, a identidade étnica indígena afirmada pelos Pitaguary – que se distingui de outras coletividades existentes na cidade – não sendo reconhecida pelas pessoas da população envolvente:

*[...] eles dizem que é a parte indígena e que foi reconhecido pela FUNAI... vou ser sincero! Aquele pessoal do Santo Antônio, não tem nem os traços de índios; não tem quem diga que são índios. [...] eles se consagraram índios, uma comunidade indígena, mas a meu ver não era para existir. Ali era para existir o bairro de Santo Antônio [...]* (Entrevista maracanaense 1 - morador não-indígena de Maracanaú - entrevistado em 21/11/2019, grifos nossos).

Nota-se, na fala do interlocutor acima, que o não reconhecimento dos Pitaguary como índios (embora a pessoa demonstra saber que estes se autodefinam como indígenas: “*eles dizem que é a parte indígena e que foi reconhecido pela FUNAI*”) perpassa pelos critérios (ou também chamados de traços diacríticos na antropologia) dos fenótipos, elencados nessa mesma entrevista, assim como em outras aqui destacadas: o índio sendo contrastado do não-índio através do cabelo, cor de pele, lábios etc.

Em consequência disso, faz-se necessário analisarmos o que antropologia entende como elemento contrastivo da identidade étnica. Nesse quesito, postula-se que, levando em consideração as alteridades dos grupos nas relações sociais, a identidade contrastiva, sobre a qual a própria identidade étnica se define, se constitui “na afirmação do eu frente aos outros” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976d, p. 5 apud ATHIAS 2007, p. 117).

Ressalta-se também que esta mais se evidencia em situações as quais as minorias sociais são submetidas à humilhação e as mais diversas formas de desconsideração moral: “Nestas ocasiões é que se atualiza a identidade étnica como *identidade contrastiva* – de conformidade, aliás, com o que nos ensina a teoria barthiana relativa ao processo de identificação étnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 12).

A partir dessa compreensão de que “o caráter contrastivo destas identidades constitui, portanto, um atributo essencial da identidade étnica” (ATHIAS, op. cit., p. 120), torna-se pertinente conceituarmos identidade étnica, grupo étnico. Para tanto,

Abner Cohen explica o que ele entende por grupo étnico: a) é uma coletividade que partilha certos modelos normativos de comportamento; b) fazem parte de um grupo populacional e relacionam-se com povos pertencentes a outras coletividades na estrutura do sistema social. A identidade étnica, de acordo com Marx Weber, tal como foi desenvolvido no capítulo sobre Comunidades Étnicas em sua obra de 1922, mais conhecida, ‘Economia e Sociedade’ publicada pela Editora da UNB, em 1991, consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos (ibid., p. 40).

Portanto, conforme Cohen e Weber (apud ATHIAS, 2007), os elementos que levam determinada “comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar diante dos outros” são os seguintes: o compartilhamento de normas de comportamento, sentimento de pertença, crença baseada em uma origem comum e traços diacríticos.

Diante dessa compreensão antropológica, exposta acima, de identidade contrastiva e os seus elementos diferenciadores da identidade étnica, considerando também a intensa/longa história do contato entre índio e branco no contexto nordestino, não se pode querer legitimar a autenticidade do indígena através do fenótipo, da língua, das crenças e dos costumes. Visto que estes são “atributos externos à etnia, suscetíveis de profundas alterações, sem que esta sofra colapso ou mutação (RIBEIRO, 1996; 446 apud PINHEIRO, 2002, p. 245).

Faz-se necessário, nessa circunstância, perceber que a identificação dos traços diacríticos, assim considerados, não é suficiente para se pensar grupos, notadamente, presentes no Nordeste. É preciso pensar as outras formas que assumem esses sinais de diferenciação, porque se o grupo continua a delimitar uma fronteira entre si e os demais é devido ao fato de estar ciente de sua diferença, por sua vez, se acredita nessa diferença, naturalmente, deverá tentar explicá-la por meio de elementos, quase emblemáticos, que a evidenciem. Onde estarão, então, tais sinais? Não iremos buscá-los, ingenuamente, na existência de uma língua, de crenças ou de costumes exóticos à tradição mais geral do homem nordestino, porque se assim fizéssemos, atestaríamos que estávamos a pensar o grupo étnico como sendo definido pelo critério cultural.... Na verdade, só encontraremos tais sinais se os percebermos a partir dos significados presentes naquilo que o grupo seleciona e / ou constrói como marca de diferenciação, não havendo, necessariamente, ligação com a representação exterior ou imagética do grupo, mas, sim, com seu próprio discurso. No âmbito da observação desses grupos a que nos referimos, poderemos encontrar essas marcas de ‘distinção’ na história, na memória social e na problemática da territorialidade, pois são elas as principais dimensões no processo de constituição de sua identidade étnica (Peixoto da Silva, 1997:20). Essa diferenciação pode ser representada, por exemplo, pela ênfase que se dá sobre a relação do grupo com a natureza, essencialmente, para marcar oposição a outras sociedades que não dominam os saberes sobre a mesma – sobre a ‘mata’, a ‘terra’, o ‘mato’ (PINHEIRO, 2002, loc. cit.).

Com efeito, a insistência dos Pitaguary em estabelecer a diferença e o contraste étnico (denominado de fronteiras étnicas na teoria barthiana) da sua identidade indígena, com relação à sociedade envolvente se explica não a partir de “representação exterior ou imagéticas

do grupo”, como, por exemplo, os traços diacríticos externos (ou traços de índio, na fala do morador maracanauense entrevistado) – fenótipos, línguas, crenças, costumes exóticos –, mas, sim, através de outros elementos mais sutis: o seu próprio discurso, cujo o teor remete à sua história, à sua memória social, à sua territorialidade e ao domínio sobre a natureza. Se apresentando assim como suas marcas distintivas e contrastivas.

Nesse diapasão, é importante destacar que no discurso Pitaguary – traço diacrítico sutil apontado pela antropologia como marcador contrastivo da identidade indígena – podemos identificar, ao longo desse capítulo 5, sua história, seus locais de memória e a questão da territorialidade. Acerca do domínio sobre a natureza, marcador também apropriado pelo grupo, através da expressão “nós índios”, para se diferenciar daqueles que não possuem tais saberes, podemos identificá-lo nos seguintes depoimentos. O pajé Barbosa, em conversas pessoais, relatou o seu vasto conhecimento sobre a biodiversidade da região, inclusive, compartilhando seu sonho de colocar tudo o que sabe a respeito da mata (sua fauna e flora) em um livro. O Alex (filho do pajé Barbosa e, segundo o mesmo, seu provável sucessor) também demonstrou um profundo conhecimento da mata e reverência para com a natureza, durante a trilha que fizemos na Serra da Monguba para conhecermos aquilo classificado pelo seu pai como as “marcas da serra”. O professor Alencar, ao sugerir um futuro projeto de pesquisa sobre os Pitaguary, me falou sobre as mulheres indígenas parteiras e rezadeiras, sendo que estas últimas, conforme salienta, foram as grandes transmissoras do legado de conhecimento desse grupo étnico por meio das culinárias, das plantas e das raízes (informação pessoal)<sup>61</sup>. Apoiado na sua fonte oral, a índia Alzira Sólton Damião, chega a listar alguns nomes dessas que foram para ele as guardiãs da memória do seu povo: Maria do Carmo Targino, Chiquinha Felismino (Mãe do finado pajé Zé Felismino), Chiquinha Vieira, Josefa Cadeado, Chiquinha Miranda, Dona Bela (ancestral do pajé Barbosa).

Assinala-se que tais saberes populares são categorizados pelas ideias barthianas das “tradições de conhecimentos”, referindo-se a um conjunto de saberes e conteúdos ideativos enunciados e formalizados na definição de ações rituais e construções culturais particulares (BARTH, 2000).

São estes os traços diacríticos que, antropologicamente, justificam a identidade étnica indígena Pitaguary, estabelecendo o contraste com outros grupos populacionais de Maracanaú, definindo suas fronteiras étnicas.

---

<sup>61</sup> VIANA, Carlos Augusto de Alencar. **Rezadeiras e parteiras Pitaguary** – guardiãs da memória do povo Pitaguary. Mensagem recebida pelo WhatsApp em 07 de abr. 2020.

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, urge não mais procurarmos, obcecados, a existência de vestimentas ou atividades específicas, vocábulos de uma língua morta ou sequer uma religião, em suma, urge não mais buscarmos caracteres externos particularizantes. Procurar sinais que demonstrasse uma nítida ou exagerada distinção sociocultural, em relação à população circundante, sabendo da história do contato aqui ocorrido, 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 de escassez de costumes originais que, ao observá-los, o pesquisador logo reconhecesse (PINHEIRO, 2002, p. 245).

Depreendemos da abordagem feita nesse capítulo que, não obstante ao não reconhecimento da identidade indígena Pitaguary por parte da sociedade envolvente, ou mesmo das representações sociais que concebem o índio como um ser passivo, vitimado pela perda cultural em decorrência da cultura de contato, esse povo continua resistindo / se insurgindo através das estratégias de reelaborações da sua identidade étnica; da reinvenção da sua cultura; e do protagonismo da sua luta política pelo direito à terra e pelo o reconhecimento de sua indianidade.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, refletindo sobre a pesquisa realizada em Maracanaú acerca da imagem que moradores desse município têm dos Pitaguary, especificamente, sobre identidade étnica indígena e o seu direito à terra; analisando os dados dentro de um contexto sócio-histórico da situação indígena local e regional; confrontando-os com o discurso de etnicidade daqueles que se definem como índios; e interpretando-os a luz dos conceitos antropológicos sobre etnicidade, podemos fazer algumas considerações finais.

A primeira consideração é acerca da continuidade, de forma significativa, do preconceito nas relações sociais interétnicas, relacionado a identidade étnica indígena no Ceará e a sociedade envolvente. Apesar de termos analisado uma realidade em escala reduzida, específica de Maracanaú, percebemos que estes preconceitos étnicos têm se cristalizado e se reproduzido no cenário social cearense há pelo menos dois séculos. Como bem observa Claudia Fonseca (1999, p. 63), desde de Marcel Mauss os sentimentos e as emoções são considerados pela antropologia como “fatos sociais totais”, sendo que a abordagem antropológica procura descobrir a relação sistêmica entre diferentes elementos da vida social, procurando dar conta da totalidade do sistema.

A segunda consideração é sobre a percepção da questão fundiária, que se fez presente em todas interlocuções de negação da identidade indígena dos Pitaguary. Isto pode ser constatado em expressões que aparecem nas entrevistas inseridas no corpus dessa dissertação: “se faz de índio só para conseguir terra”; “os aproveitadores se montam em cima porque tem terra de graça”; “só mesmo para se beneficiar de terreno pra morar”; “Ali, no Santo Antônio, é muito encontro de pessoas que se aproveita da terra pra investir.” Importante lembrar que a própria etnicidade Pitaguary é construída a partir de um discurso fundamentado em uma territorialidade histórica, como demonstramos nessa pesquisa. O que para estes é argumento de legitimação, para aqueles é de deslegitimação.

Sobre essa questão é oportuno pontuar a compreensão de João Pacheco de Oliveira (2016), no que concerne à pauta de luta das mobilizações políticas indígenas específicas de cada região do Brasil: enquanto dos povos indígenas da Amazônia é pautada na dimensão ambiental e geopolítica; dos povos indígenas do Nordeste é estabelecida em cima da questão fundiária e de intervenção assistencial.

E última consideração se constitui no fato de que os Pitaguary estão bem cientes desses preconceitos sociais apresentados nessa pesquisa, muito antes dela sequer ter iniciado. Algo identificado nas suas próprias falas que já foram reproduzidas e analisadas na escrita dessa

dissertação: “Ainda existe um preconceito. A maior parte da população de Maracanaú não nos reconhece”; “nós podemos dizer que ainda hoje existe o preconceito.” Contudo, a resistência, a insurgência (MENDONÇA, 2013) e a contestação dessa situação social são manifestadas pela convicção do pertencimento étnico e de origem comum que os define como índios. Isso pôde ser verificado no caso das duas alunas indígenas da escola Carneiro De Mendonça, mencionadas pela sua professora na entrevista, que mesmo diante do preconceito manifestado pelos alunos não-indígenas (diga-se de passagem, a grande maioria), não hesitam em afirmar o seu pertencimento e a sua identidade. Algo, que, conforme relatado pela docente, é para elas uma “questão de existência e de orgulho”. Atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito (BARTOLOMÉ, 2006).

Portanto, essa questão do não reconhecimento étnico e da negação do direito à terra vivenciada não só pelos Pitaguary, mas pela grande maioria dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, se configura como um desafio sistêmico, principalmente no atual cenário político brasileiro. No qual o governo federal tem reduzido as verbas para o IBAMA combater a ação de madeireiras, mineradoras e fazendeiros em biomas ambientais na Amazônia e demitido diretores desse órgão que combatem ostensivamente essas violações em território indígena. Sendo que, recentemente, um diretor foi demitido pela simples razão do combate ostensivo contra mineradoras dentro de terras indígenas nessa região, colocando os índios sob o risco do contágio com o novo Coronavírus.

No que diz respeito aos povos indígenas do Nordeste, o próprio presidente da República tem, publicamente, negado as suas existências e se pronunciado na imprensa contra o processo de demarcação de terra indígena, amparado pela própria Constituição Federal, afirmando que no Brasil “índio tem terra demais”. Embora seja ignorado que as áreas ocupadas pelos indígenas se constituem em menos de 14% do território nacional, enquanto os imóveis rurais representam quase 30%. Nessa linha chama-se a atenção para o fato de o Brasil possuir a maior concentração fundiária do mundo, sendo 47% da área total das propriedades concentrada em 1,6% do total de imóveis rurais (SOUSA, 2019).

Nesse mesmo diapasão, a reportagem publicada pelo Instituto Socioambiental (ISA) observa que a cadeia de comando da atual política governamental indígena no Brasil está nas mãos da ala mais radical do ruralismo. Dâmares Alves (Ministra da Família, Mulher e Direitos humanos) que, como nos diz Sousa (2019), “[...] em sua primeira entrevista reforçou a expectativa de que as demarcações devem ser mesmo relegadas pela administração Bolsonaro.” Tereza Cristina (Ministra da Agricultura), presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) no início de 2018, notabilizou-se por conduzir a comissão especial que aprovou, no

mesmo ano, o Projeto de Lei (PL) n. 6. 299/2002, facilitando a venda e o uso de agrotóxicos no país. Além disso, “[...] defendeu a abertura das terras indígenas à atividade agropecuária de escala e chegou a pedir ao Ministério da Justiça a suspensão da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de povos tradicionais” (idem.). Nathan Garcia (secretário de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura) fez oposição histórica à reforma agrária, à formalização das terras indígenas e quilombos, sendo um dos mais

[...] críticos integrantes do governo à fiscalização ambiental [...] defende o uso de armas contra ocupações de terras e garante que não vai dialogar com movimentos sociais que adotem a prática (idem.).

Compondo ainda o atual quadro governamental responsável pela política indígena brasileira, temos também Luana Ruiz Silva de Figueiredo (secretária-adjunta de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura), advogada responsável por diversas ações judiciais contra as demarcações; defende o uso de armas contra ocupações de terras; estando presente na reunião do sindicato rural de Mato Grosso do Sul, precedendo ao ataque, ocorrido em 2015, de proprietários rurais aos indígenas ocupantes de uma pequena fração de área agrícola. Esta violência resultou em “[...] dezenas de indígenas feridos [...]” e no “[...] assassinato do índio Simião Vilhalva.” (idem.). Nessa sequência figura ainda Azelene Inácio (cotada para conduzir a pauta indígena no INCRA), defensora da agricultura de escala em terras indígenas e “[...] é casada com o advogado Ubiratan de Sousa Maia, condenado a devolver R\$ 120 mil às comunidades indígenas de Santa Catarina pela prática ilegal de arrendamentos nessas áreas” (idem.).

A política indígena do presente governo perpassa pela própria concepção ideológica de extrema direita – sobre as minorias étnicas nas suas relações com a sociedade envolvente e dominante, culturalmente hegemônica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) –, encampada pelo presidente Bolsonaro, que aparece, emblematicamente, na seguinte fala do Ministro da educação Abraham Weintraub (2020)<sup>62</sup>:

[...] odeio o termo ‘povos indígenas’, odeio esse termo. Odeio. O ‘povo cigano’. Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios. Só pode ter um povo [...] (informação verbal).

<sup>62</sup> Transcrição de parte da fala do Ministro da Educação Abraham Weintraub, extraída da gravação do vídeo da reunião ministerial de 22 abril de 2020, no interesse do Inquérito n. 4831- STF – Inquérito Policial n. 0004/2020-1, a fim de atender a decisão judicial do Ministro Celso de Mello, proferida em 11/05/2020, e a solicitação do Delegado de Polícia Federal Bernardo Guidali Amaral, contida no Ofício n. 0512/2020 – IPL 0004/2020-1 – PF/MJSP-SINQ, de 12/05/2020, protocolado no Sistema de Criminalística sob o n. 608/2020-DITEC/DPF, em 12/05/2020. Laudo n. 1242/2020 – INC/DITEC/PF, p. 54. Disponível em: <[https://issuu.com/cbonlinedf/docs/laudo-digitalizado\\_220520201218](https://issuu.com/cbonlinedf/docs/laudo-digitalizado_220520201218)> Acesso em: 23/05/2020.

Percebe-se claramente na visão das elites, detentoras do atual poder político, a velha dialética entre etnicidade versus nacionalidade, interseccionando-se na ocupação do mesmo espaço do Estado-nação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), que, durante o século XIX, especificamente aqui no Ceará, resultou no discurso oficial da assimilação indígena pela grande massa populacional cearense e, conseqüentemente, no esbulho de suas terras – como foi abordado nessa pesquisa. Nesse sentido, nota-se também a recusa, deliberada, do reconhecimento de uma realidade pluri-territorial dentro do território nacional, multicultural dentro da heterogeneidade dos contingentes populacionais que compõem a cultura brasileira. Negando assim a necessidade de um olhar propositivo para o “[...] país e a América Latina no âmbito da problemática da construção de uma sociedade e de um Estado efetivamente democráticos” (ibid., p. 18).

Ressalta-se que, independentemente das posições pessoais dos ministros de Estado aqui citados, ou de nomes que figuram à frente dessas pastas governamentais (algo volátil durante quatros anos de mandato presidencial), o governo Bolsonaro tem como proposta de política fundiária favorecer o agronegócio em detrimento dos prejuízos ambientais e culturais infligidos aos povos indígenas. Algo que tem sido notório para o mundo. Percepção também compartilhada pelos próprios Pitaguary:

Nós estamos exprimidos dentro de uma terra indígena minúscula. Uma população crescente [...] o discurso desse governo novo do Brasil acaba fomentando também essa ideia, né?: que as terras indígenas devem abrir para o progresso né?: que os índios são atrasados [...] nós estamos passando um processo muito difícil no Brasil em que os territórios vão, gradativamente, sendo aberto ao agronegócio (**Entrevista Pitaguary 1** - Entrevistada em 13/07/2019).

Por outro lado, também pode-se notar, nessa mesma interlocução, a atitude de resistência histórica que tem sido marca registrada dos povos indígenas (especificamente do Nordeste brasileiro) ao longo dos séculos: “[...] A gente não vai desistir de reaver os territórios que nós perdemos [...]” (idem.).

As estratégias dos povos indígenas cearenses, por conseguinte dos Pitaguary, de permanência e de resistência aos processos históricos caracterizados pelo extermínio, pela expropriação, pela escravização, pela subalternização, pelo etnocídio e pelo o preconceito – discorridos nessa dissertação – podem muito bem ser traduzidas no trecho da linha (música) de um toré cantado entre os índios no Ceará. Metaforicamente, expressando um sentimento de luta política das suas etnicidades que tem pisado e passado por cima de todas essas dificuldades:

*Oi pisa, pisa,  
Oi vamo pisá  
Pisa na Jurema pro rei de Orubá  
E na Jurema tem e na Jurema dá*

*Caboclo bom pra trabalhar*

*Ô caboclo bom para trabalhar*

Assim posto, gostaríamos de ressaltar que os resultados dessa pesquisa gravitam em torno da contribuição com outras pesquisas sobre a questão da etnicidade e territorialidade dos Pitaguary, por conseguinte, dos povos indígenas do Ceará. Como também giram estas em torno da denúncia, através de um registro documental (a dissertação), contra a estigmatização sistêmica, observável no cenário interétnico das relações sociais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) em Maracanaú. Reflexo de uma conjuntura sócio-histórica, no que tange a identidade étnica e o direito à terra dos povos indígenas cearenses – especificamente o povo Pitaguary. Ensejando uma proposta epistemológica dialógica, colaborativa e crítica.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais**. Estudos Urbanos e Regionais. [S.I.], V. 6, N. 1, p. 9-32, maio 2004. Disponível em: <<https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/102/86>> Acesso em 25 de fev. 2020.
- ARAÚJO, Liana Brito de Castro. Notas sobre a contribuição da categoria trabalho no processo de investigação e exposição. In: JIMENEZ, Susana (Org.). **Contra o protagonismo e a favor da filosofia da práxis: uma coletânea de estudo classistas**. Fortaleza: EDUECE, 2007.
- ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquete Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.
- BARRETO FILHO, Henyo. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A Viagem de Volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/LACED, 2004.
- BARTH, Frederik. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: POUNTIGANT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo, Unesp, 1998.
- \_\_\_\_\_. Os grupos étnicos e suas Fronteiras. In: POUNTIGANT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 2011.
- \_\_\_\_\_. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no Sudeste da Ásia e na Melanésia. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel. **As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Maná, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.39-68, 2006.
- BEZERRA, Antônio. **Algumas origens do Ceará**. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918.
- BOAS F. **A formação da antropologia americana 1883-1911**. Rio de Janeiro: Contraponto; UFRJ, 2004.
- BOULOS, Alfredo. **História – sociedade e cidadania**. 3ª edição, São Paulo: FTD, 2015.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, p. 180-181.
- BRAUDEL, F. **Escrito sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

\_\_\_\_\_. Os (Des) caminhos da identidade. **RBCS**, [S.I.], n. 42, Vol. 15, p. 7-21, Fevereiro, 2000.

\_\_\_\_\_. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: OLIVEN, Ruben *ett all (orgs.)*. **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. [1979], “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”: 97-108, In \_\_\_\_\_. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. Política indigenista no século XIX. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. Ed. São Paulo: Fapesp, Cia das Letras, 1998.

DOISE, W. Atitudes e representações sociais. In: JODELET, D (Org.). **As representações sociais**. Trad. Lilian Ulup. Rio de Janeiro: EdURJ, p. 187-203, 2001,

ESPINOSA, Mônica. *Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad e genocídio em Colombia*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. Disponível em; <<http://www.ram-wan.net/restrepo/inv-antrpo/espinoza.pdf>,> Acesso em : 22 de dezembro de 2019.

FEITOSA, Maria Bernadete Alves; FEITOSA, Maria da Conceição Alves. Povo Pitaguary não visão do Pitaguary. In. PALITOT, Estevão Martins (org.). **Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Editora Secult / Museu do Ceará / IMOPEC, 2009, p. 431.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Introdução. In: \_\_\_\_\_(Org.). **Antropologia das Sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: UNESP, 1987.

FIGARO, Roseli. O (s) Método (s) histórico (s) nas pesquisas em comunicação. **MATRIZES**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 143-164, jul./dez. 2015.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso – Pesquisa etnográfica e educação. In: Comunicação apresentada no GT “Educação e Sociedade”, na XXI reunião da ANPED, Caxambu, setembro de 1998. **Revista Brasileira de Educação**. Rio Grande do Sul: UFRS, Jan/Fev/Mar/Abr, N. 10, 1999, p. 58-78.

\_\_\_\_\_. **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras indígenas e Unidade de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo, instituto Socioambiental, 2004. Disponível em : <[www.institutoiepe.org.br/infoteca/artigos/](http://www.institutoiepe.org.br/infoteca/artigos/)> Acesso em 25 de fev., de 2020.

GASPAR, Lúcia. **Casa de farinha**. Disponível em: <<http://www.basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>> Acesso em: 03 de abril 2020.

GIRÃO, Raimundo. “Estudo Introdutório às Sesmarias Cearenses”. In: **Sesmarias Cearenses: Distribuição Geográfica**. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1971.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: UNESP, 1987.

\_\_\_\_\_. “O material etnográfico na antropologia social inglesa”. In: ZALUAR, A. (Org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1975.

GOMES, Alexandre de Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memórias e etnicidade entre Kanindé do Ceará**. 322 f. Tese de doutorado, área de concentração: Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

GOMES, Alexandre; VIERIA, João; MUNIZ, Juliana. **Povos indígenas no Ceará: organização, memória e luta**. Fortaleza, Editora Gráfica Ribeiro ‘s, 2007.

GONÇALVES, Cayo Robson Bezerra. **Política Mediação e conflitos: A construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE)**. 340 f. Dissertação (mestrado), área de concentração: Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

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

HILL, Jonathan. (Org.). **History, power and identity**. Iowa, USA: University of Iowa Press, 1996.

JARDIM, José Maria. Informação e Representações sociais. **Transinformação**, [S.l.], v.8, n.1, p. 15-30, Jan. /Abri., 1996.

JODELET, Denise. Ciências sociais e representações: estudo dos fenômenos representativos e processos sociais, do local ao global. Trad. José Geraldo de Oliveira Almeida. **Revista Sociedade e Estado**. [S.l.], V. 33, N. 2, p. 423- 442, maio/agosto, 2018.

KODAMA, Kaori. **Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840-1860**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; São Paulo: EDUSP, 2009.

LEITE NETO, João. **Índios e Terras – Ceará: 1850-1880**. 242 f. Tese (doutorado), área de concentração: História – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

MACEDO, Roberto Sidnei. Outras Luzes: um rigor intercítico para uma etnopesquisa política. In: \_\_\_\_\_. Et. al. **Um rigor outro sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MAGALHÃES, Elói dos Santos. “Acossados por toda a parte como brutos selvagens” – os índios da Cachorra Morta na província do Ceará. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 31, n.1, p. 15-32, jan./abr., 2018.

\_\_\_\_\_. **Aldeia! Aldeia!** – a formação histórica do grupo indígena Pitiguary e o ritual do toré. 204 f. Dissertação (mestrado), área de concentração: Sociologia – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

MAIA, Lígio de Oliveira. Índios a serviço D’EL Rei: manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril no Ceará (C. 1680-1720). In: PALITOT, Estevão Martins (org.). **Na mata do Sabiá:** contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Editora Secult / Museu do Ceará / IMOPEC, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: \_\_\_\_\_; BERNRADINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia Científica.** 5 Ed. São Paulo: Editora Atlas, 2010.

MARX, Karl. **O Capital:** crítica da economia política – o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.

MENDES, Pedro Vitor Gadelha. **Racismo no Ceará:** herança colonial, trajetórias contemporâneas. 95 f. Monografia de bacharelado, área de concentração: Ciências Sociais – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Insurgência e desobediência epistêmica:** movimento descolonial de indígenas e quilombolas na serra do Arapuá. 246 f. Tese de doutorado, área de concentração: Antropologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. **O desafio do Conhecimento:** pesquisa Qualitativa em saúde. São Paulo – Rio de Janeiro: Hucitec - Abrasco, 1992.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência.** 15 ed. – Rio de Janeiro: Bretand Brasil, 2013.

MOURA, Francisco Eduardo da Silva. **As Crianças Tapebas de José de Albano:** Uma Análise do Processo de Visibilidade Étnica do Povo Tapeba a partir da Fotografia 1988 – 2018. [Projeto de Monografia, Antropologia] Unilab, Redenção, 2019.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **A viagem da volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

\_\_\_\_\_. A problemática dos índios ‘misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999a.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 2016.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos índios misturados? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: \_\_\_\_\_. **A viagem da volta**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_; FREIRE, Carlos. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Editora MEC/UNESCO, 2006.

PERRONE-MOIÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravo: os princípios da legislação indigenista no período colonial, séculos XVI-XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História de Índios no Brasil**. 2. Ed. São Paulo: Cia das Letras, Fapesp, 1998.

PIMENTEL, Álamo. Consideração sobre a autoridade e o rigor nas etnografias da educação. In: MACEDO, Roberto Sidnei. Et. al. **Um rigor outro sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas**. Salvador: EDUFBA, 2009.

PINHEIRO, Joceny de Deus. Da Arte para o Exercício: Introdução às Narrativas Pitaguary. In: \_\_\_\_\_ et al. (Org.). **Ceará: Terra da Luz, Terra dos índios – história, presença, perspectivas**. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6 Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN/4 Superintendência Regional, 2002.

\_\_\_\_\_. Identificação Indígena e Mestiçagem no Ceará. **Cadernos do LEME**. Campina Grande, vol. 3, n. 2, p. 21-49, dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Interpretações sobre a História, a memória e identidade do Grupo Indígena Pitaguary. In: ALMEIDA, Luís Sávio de; GALINDO, Marcos (Org.). **Índios do Nordeste: temas e problemas 3**. Maceió: EDUFAL, 2002.

\_\_\_\_\_. **Iracema, a virgem dos lábios de mel: negação e afirmação da indianidade no Ceará contemporâneo**. Artigos, São Paulo, v.1, n. 1, p. 135-158, junho, 2016.

\_\_\_\_\_. **Pitaguary – denominação e História**. Publicado originalmente em set. de 2007 e modificado pela última vez 16 de jul. de 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pitaguary>. Acesso em: 29 de jul. 2019.

PINHEIRO, José Francisco. História do Conflito: os povos nativos e os europeus no Ceará. In: PINHEIRO. et al. (Org.). **Ceará: Terra da Luz, Terra dos índios – história, presença, perspectivas**. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6 Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN/4 Superintendência Regional, 2002.

\_\_\_\_\_. Mundos em Confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone; GONÇALVES, Adelaide. et.al. (Org.). **Uma nova história do Ceará**. 4. ed. ver. e atual. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. De ignorados a reconhecidos: a “virada” dos povos indígenas no Ceará. In: PINHEIRO, et al (Org.). **Ceará: Terra da Luz, Terra dos índios –**

história, presença, perspectivas. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6 Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN/4 Superintendência Regional, 2002.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: \_\_\_\_\_; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis (Org.). **Documentos para a História Indígena no Nordeste:** Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP/NHII/FAPESP, 1994.

\_\_\_\_\_. 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.

PORTOCARRERO, M. L. **Hermenêutica Filosófica:** metodologia e conteúdo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade** – seguindo os grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2 edições. São Paulo: ed. Unesp, 2011.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros** – povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Fapesp, 2002.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** Las Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO, 2005. Disponível em :  
<[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)>

\_\_\_\_\_. *Colonialidad Del poder, cultura y conocimiento en América Latina.* **Revista Ecuador Debate,** Quito-Peru, n. 44, pp. 227-238, agosto de 1998.

\_\_\_\_\_. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados,** São Paulo, vol. 19, n. 55, pp. 9-31, set./dez. 2005.

RATTS, Alex. A diferença Negra e indígena no território: observações acerca de Fortaleza e do Ceará. **Geosaberes,** Fortaleza, v. 7, n. 12, p. 03-16, jan. / jun, 2016.

\_\_\_\_\_. Os povos invisíveis: Territórios negros e indígenas no Ceará. **Cadernos Ceru,** São Paulo, v. 2, n. 9, p. 109-127, 1998.

SAVOYE, A. “*Présentation: Le Play et la Méthode Sociale.* In: F. Le Play, **La Méthode Sociale.** Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: Texto apresentado no Simpósio Internacional “*La cuestión de la des/colonialidad e la crisis global*”, organizado pela Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, na Universidade Ricardo Palma, 2010, Lima. **e-Cadernos CES.** [S.I.]: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2012. p.106-131.

SILVA, Edson. A Afirmação dos Índios no Nordeste! **Revista Crítica Histórica** Ano II, Nº 4, pp. 314-319, Dezembro/2011.

\_\_\_\_\_. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na história do Brasil. In: \_\_\_\_\_; SILVA, M. (Org.). **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. Recife: Ed. Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. Povos Indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. **Mneme Revista de Humanidade**, V.4, N.7, pp. 39-46, Fev./Mar, 2003.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índio no Ceará Grande** – dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

SOUSA, Osvaldo Braga. **O que sobrou para os índios com a reforma de Bolsonaro?** Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-mudou-sobra-para-os-indios-com-a-reforma-de-bolsonaro>> Acesso em: 14 de jun. 2019.

SOUSA, Valdênia Lourenço de. **Política de assistência social e povos indígenas: um estudo sobre o trabalho social com famílias realizado nos CRAS indígenas que atendem as etnias Pitaguary e Jenipapo-Kanindé na região metropolitana de Fortaleza - CE**. Dissertação (mestrado): Serviço Social – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2017.

**Terras indígenas Pitaguary**. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4057>> Acesso em: 22 jul. 2019.

TOFÓLI, Ana Lúcia Farah de. Retomadas de terras Tapebas: Entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In. PALITOT, Estevão Martins (org.). **Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Editora Secult / Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009, p. 213.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VALLADARES. Lícia. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 22, n. 63, p. 153-155, 2007.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Identidade em Caucaia: etnografia e vicissitudes de uma perícia antropológica. In: Comunicação apresentada ao GT “Territórios, movimentos e autonomias indígenas”, 8 Reunião da ABA-Norte/Nordeste, São Luís: UFMA, 2003. **Revista Antropológicas**. V. 14, N. 1+2, 2003 [n. p.].

\_\_\_\_\_. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará, século XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco [Org.]. **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

\_\_\_\_\_. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. In. PALITOT, Estevão Martins (org.). **Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Editora Secult / Museu do Ceará / IMOPEC, 2009, p. 107.

VASCONCELOS, Ivar César Oliveira de. Três abordagens do método de estudo de caso em educação: Yin, Merriam e Stake. **Meta: Avaliação**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 22, p. 149-182, jan. / abr., 2016.

VIEIRA JUNIOR, Antônio Otaviano. Nas Sesmarias histórias de vida e histórias de terras. In: Arquivo Público do Ceará (Org.). **Datas de Sesmarias do Ceará e índices das datas de Sesmarias**: digitalização dos volumes nos anos de 1920 a 1928. V. 03. Fortaleza: Expressa Gráfica / Wave Média, 2006. 2 CD-ROOM.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Editora brasiliense, 2004.

WEBER, Marx. Relações comunitárias étnicas. In: \_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: UNB, 2009.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do Capitalismo**. Tradução, Vera Ribeiro; apresentação, Emir Sader, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

YIN, Robert. **Estudo de Caso – Planejamento e métodos**. 4 Edição. Porto Alegre: Bookman, 2010.

## RELATÓRIOS E PARECERES TÉCNICOS

BRITO, Maria de Fátima Campelo; Joani Silvana Capibaribe de. Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Pitaguary. **Diário Oficial do Estado**. Fortaleza, série 2, v. III, n. 171, 05 set. 2000.

## INQUERITOS JUDICIAIS

BRASIL, Poder Judiciário Federal. Supremo Tribunal Federal. **Inquérito n. 4831- STF – Inquérito Policial n. 0004/2020-1**. Brasília, 2020. Disponível em: <[https://issuu.com/cbonlinedf/docs/laudo-digitalizado\\_220520201218](https://issuu.com/cbonlinedf/docs/laudo-digitalizado_220520201218)> Acesso em : 23/05/2020.

## DOCUMENTOS EM JORNAIS ANTIGOS

**Jornal O Cearense**, ano de 29/10/1871. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>> Acesso em: 15 mar. 2020.

**Jornal O Cearense**, ano de 15/11/1847. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>> Acesso em: 20 mai. 2020.

## DOCUMENTOS HISTÓRICOS

ARQUIVO MORTO DE FORTALEZA. **Registro das terras Pitaguary de 1854**. Maranguape: Livro de registro de imóveis da cidade de Maranguape, Livro n. 03, 1854.

ARQUIVO PUBLICO DO ESTADO DO CEARÁ (Org.). **Datas de Sesmarias do Ceará e índices das datas de Sesmarias**: digitalização dos volumes nos anos de 1920 a 1928. V. 11. Fortaleza: Expressa Gráfica / Wave Média, 2006. 2 CD-ROOM.

**Livro de Registro de Terras da Freguesia de Maranguape:** Termo 138. APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: \_\_\_\_\_; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis (Org.). **Documentos para a História Indígena no Nordeste:** Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: USP/NHII/FAPESP, 1994.

STUDART FILHO, Carlos. Os aborígenes do Ceará. In: SOBRINHO, Thomaz Pompeu. **Revista do Instituto do Ceará (Tomo LXXVI; Ano LXXVI).** Fortaleza: Typ. Studart, 1962. \_\_\_\_\_ . “Os aborígenes do Ceará”. In: **Revista o Instituto do Ceará, t. LXXVII,** Fortaleza: Typ. Studart, 1963.

## ANEXOS

ANEXO I: Registros de Sesmarias do século XVIII compilados dos manuscritos originais e publicados pelos historiadores Antônio Bezerra de Menezes / Eusébio de Souza entre os anos de 1920 a 1928.

ESTADO DO CEARÁ**DATAS DE SESMARIAS**

PUBLICADAS EM VIRTUDE DE AUTORIZAÇÃO  
DO EXMO. SNR.

DESEMBARGADOR JOSÉ MOREIRA DA ROCHA

M. D. PRESIDENTE DO ESTADO

AO

DR. JOSÉ CARLOS DE MATOS PEIXOTO

SECRETARIO DOS NEGÓCIOS DO INTERIOR E DA JUSTIÇA

**II.º VOLUME**



1926

TYPOGRAPHIA GADELHA  
Rua Senador Alencar, 115 a 123

FORTALEZA

**ANEXO II: Cartas de sesmarias, datadas de 1722, acerca das terras indígenas localizadas nas Serras de Maranguape, Aratanha, Pacatuba e região correspondente hoje em dia a Maracanaú.**

quais pagara dizimo a Deos, guardahdo em tudo às ordens de Sua Magestade e por ellas dara Caminhos Livres ao Conçelho p.<sup>a</sup> fontes, pontes e pedreiras, Pello que ordeno a todos os officiais e menistros da fazenda, e justissa a quem esta minha carta de datta e Sismaria, deva e haja de pertencer lhe dem posse Real afectiva e actual, na fóрма costumada que p.<sup>a</sup> firmeza da qual lhe mandey passar a presente por mim assignada e sellada com o signete de minhas armas que se cumprira e guardara tão pontual e inteiramente como nella se contem, sem duvida embargo ou contradicção algúa e se Rezistara nos Livros das dattas desta Secretr.<sup>a</sup> dada nesta forteleza de nosso Sr.<sup>a</sup> da Sunção aos sete dias do mes de Janeiro e eu Simão Gonçalves de Souza escrivão das dattas o fis, annos do nassimento de nosso Senhor Jesus Cristo de mil e setecentos e vinte e dois annos. (assignado)

Simão Glv. de Souza.

## **N.º 11**

**Registro da data e sesmaria do principal da aldeia de "Paupina" e mais indios della, de uma sorte de terra de tres leguas de comprido e meia de largo, fazendo pião no sitio Pacatuba, concedida pelo Capitão Mór Manoel Francez, em 12 de Janeiro de 1722, das paginas 7v. a 8v. do Livro n.º 10 das Sesmarias.**

**Rezisto de datta, e sismaria do principal da aldeia de paupina e mais indios della.**

**Manoel Francez Capitão Mayor do Ciara grande, a Cujo Cargo está o governo della, por Sua Magestade que Deos guarde ett.<sup>a</sup> Fasso Saber aos que esta minha carta de data e sismaria virem que a mim me Representaram a dizer em sua petição, o principal e mais officiais, e soldados, indios, cujo theor he o seguinte|| Dizem o principal velho da aldeia de paupina e os mais officiais, e soldados, indios geralmente que elles Suplicantes estão pessuindo as terras da pacatuba donde prantão suas novidades sem contradicção de pessoa algúa e as ouverão de seus antepassados, ôra de presente tem por noticia haver que se quer por apedillas por data, couza que lhe Servirá de muito perjuizo,**

a elles, e a tódos os indios da dita aldeia, pois todos plantão, nas ditas terras, assim que querem vmerce lhe concede, por data e Sismaria, em nome de sua Magestade que Deos guarde *tres Legoas de terra de comprido e meya de largo fazendo piam no Citio da pacatuba* e dahi correrá o Rumo para o Sul com tres Legoas atte o Riacho goahihúba p.<sup>a</sup> baixo pella estrada que vem p.<sup>a</sup> a dita aldeia, tres Legoas atte *donde lhe chamão Caranganga* por tanto, Pedem a vmerce seja Servido mandar lhes passar datta e Sismaria, em nome de Sua Magestade; em Recompensa dos Servissos que tem feito ao dito Sr. as ditas tres Legoas de terra de comprido e meya de largo, pera elles e Seus erdeiros ascendentes e dessendentes e Receberá merce|| Despacho|| Visto as Rezões que alegam os Suplicantes e estarem de posse a tantos annos das terras que pedem, e me coistar sua pobreza, e serem p.<sup>a</sup> Sua conservação, e terem servido a Sua Magestade que Deos guarde e o estão continunando lhe fasso merce em nome de el Rey nosso Senhor, de tres Legoas de terra, com meya de Largo, continuas, não perjudicando a terseiro, fortaleza doze de Janeiro de mil e seteçentos e vinte e dous annos|| Rubrica|| o que visto por mim Seu Requerimento, feitas as diligencias nessesarias; Hey por bem de conçeder, como pella presente o fasso em nome de Sua Magestade, as terras que os Suplicantes pedem e confrontam, em sua petição, não perjudicando a terseiro, as quais, lhes dou, p.<sup>a</sup> elles, e seus, erdeiros, asendentes, e desendentes, com todas as agoas, Campos, mattos, testadas, Logradouros que nellas ouver, das quais pagaram dizimo a Deos guardando em tudo as ordens de Sua Magestade e por ellas, daram caminhos Livres, ao Conçelho, p.<sup>a</sup> fontes, pontes, e pedreiras, Pello que ordeno, a todos os officiais e Menistros da fazenda e Justissa a quem esta minha carta de datta e Sismaria, deva e haja de pertencer lhe dem posse Real affectiva, e actual na fórma costumada, que p.<sup>a</sup> firmeza de tudo lhe mandey passar a presente por mim assignada esellada com o Signete de minhas armas, que se guardara, e cumprira tão pontual e Inteiramente como nella se contem sem duvida, embargo, ou contradicção algúa, e se Resistara nos Livros das dattas desta Secretr.<sup>a</sup> dada nesta fortaleza de nossa Sr.<sup>a</sup> da Sumção aos *doze dias do mes de Janeiro*, e eu Simão Gonçalves de Souza, escrivão das dattas a fis, anno do nassimento de nosso Senhor *Jesus Cristo de mil e seteçentos e vinte e dous annos.* (assignado)

Simão Glvs. de Souza

## N.º 20

Registro da data e sesmaria do Tenente Mathias Monteiro e mais companheiros indios da Aldeia Nova, de uma sorte de terra no riacho Peocá, concedida pelo Capitão Mór Manoel Frances, em 20 de Abril de 1722, das paginas 14v. a 15v. do Livro n.º 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 petição 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 conceder-lhe em nome de sua Magestade que Deos guarde por data e Sisamaria, *meya Legoa de terra de comprido, fazendo piam*, na barra do Rio da Sapupára onde despeja, e faz Barra e o Rio peocã p.ª 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 ninguem os estorve, nem os Corram da dita parage e ditas terras no que Reçebera merce|| 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 e Seteçentos e vinte e dous annos|| Simão gonçalves de souza|| Despacho Segundo|| Visto me Representarem estarem de posse e ser a sua Sustentação as terras das testadas que pedem lhas

conçedo p.<sup>a</sup> Sy e seus erdeiros em nome de Sua Magestade que Deos guarde p.<sup>a</sup> fazerem suas Lavouras, não perjudicando 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 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 perjudicando 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 digo guardando em tudo as ordens de Sua Magestade, 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 affectiva e actual na forma costumada, e pera firmeza de tudo lhe mandey passar a presente 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 contradicam algúa, e se Rezistara nos Livros das dattas da Secretaria deste governo, e nos mais a que tocar, dada nesta fortaleza de nossa Sra. da Sumçam aos vinte dias do mes 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

## N.º 21 .

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 eSismaria do principal da Aldeya nova, e os mais indios.

Manoel Frances Capitão Mayor da Capitania do Ciara grande a cujo cargo está o governo della por Sua Magestade que Deos guarde ett.<sup>a</sup> Fasso Saber aos que esta minha carta de datta e Sismaria

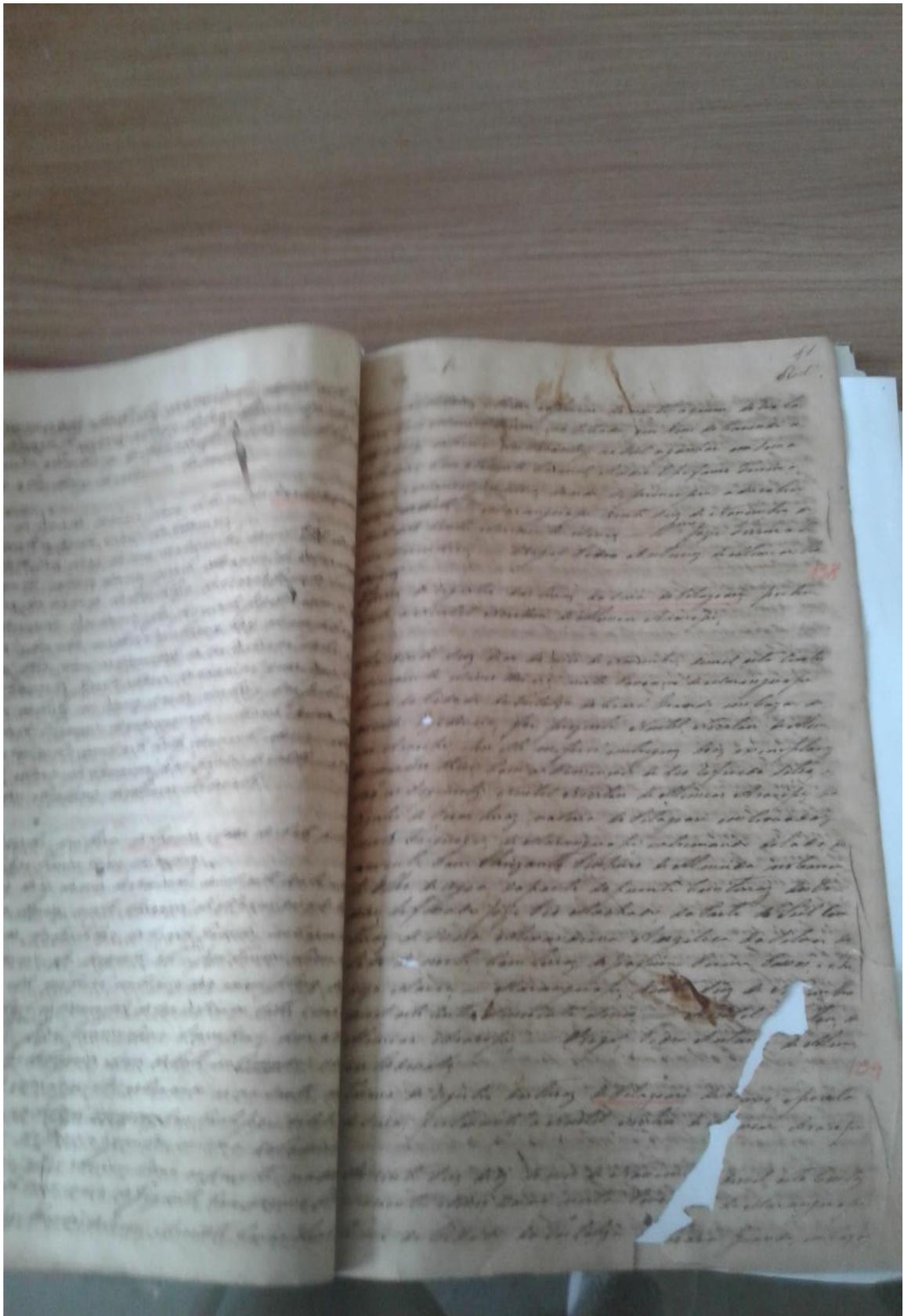
virem que a mim me Representou a dizer em sua petição por escrito o principal da Aldeya nova, e os mais indios da dita Aldeya cujo theor hé o seguinte|| Diz o principal da Aldeya nova, e os mais indios da dita Aldeya, que elles pessuem a muitos annos humas terras donde tem suas Bananeiras e plantam Suas 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 da 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 a Sapupara, e todas as mais terras que se acharem devolutas, athe a Sua Aldeya, p.<sup>a</sup> elles e seus erdeiros asendentes e dessendentes e Recebera mercê|| Despacho|| Visto Serem as terras das Suas Bananas e Lavouras p.<sup>a</sup> 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 diligencias nessessarias; Hey por bem de 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.<sup>a</sup> 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.<sup>a</sup> 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 fórma costumada que p.<sup>a</sup> 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 nella Se contem sem duvida, embargo ou contradição algúa e se Rezistara nos Livros das dattas da Secretaria deste governo e nos mais a que tocar, dada nesta fortaleza de nossa Sra. da Sunção aos vinte dias do mes 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 Françes.

(assignado)

Simão Gls. de Souza

**ANEXO III: Livro de registros de imóveis do século XIX da cidade de Maranguape.**

ANEXO IV: Registro das terras Pitaguary de 1854.









ANEXO V: Matéria jornalística sobre exploração mineral na Serra de Aratanha no século XIX

CEARENSE.

Condição das assignaturas.

Table with subscription rates: Um anno 12\$000, Nove mezes 10\$000, Seis mezes 7\$000, Tres mezes 4\$000.

O CEARENSE é destinado a sustentar as idéas do partido liberal; só toma a responsabilidade dos artigos da redacção, devendo todos os mais para serem publicados, vir competentemente legalisados.

Typographia Brasileira—23—RUA FORMOZA—23.

Condição das assignaturas.

Table with subscription rates: Um anno 14\$000, Nove mezes 11\$000, Seis mezes 8\$000, Tres mezes 5\$000.

ANNO XXV.

DOMINGO 29 DE OUTUBRO DE 1871.

N. 125.

CEARENSE

FORTALEZA, 29 DE OUTUBRO DE 1871.

O «Edho Ategretense» do Rio Grande do Sul denuncia ao paiz innumeras violencias praticadas contra brasileiros no Estado Oriental.

Não ha ali nem segurança de vida nem de propriedade para os nossos compatriotas, victimas constantes dessa má vontade, que sempre lhe votaram os povos do Prata.

«E' tanto mais para surprender, que se pratiquem contra nossos compatriotas semelhantes actos de selvageria naquellas paragens, quan lo ha bem pouco tempo na luta a que foi provocado o governo brasileiro pelo da Republica Oriental para sustentar os direitos de nossos patriotas tantas vezes victimas de crimes atrozes, recebemos ali plena e completa desaffronta.

Parece que os nossos vizinhos, impellido por esse espirito de eterna desconfiança contra o império, prociram arrastalo a novas lutas.

A culpa porem cabe principalmente ao nosso governo.

Si elle assumisse uma posição energica, perante o governo da republica, si não se corporasse no Prata uma diplomacia decente, temporisçães, que olhos com indifferença essas frequentes perturbações de direitos de nossos condaçados, é crível, que a tanto não levassem a ousadia os nossos pouco generosos vizinhos.

Mas o governo é tímido, e receia complicações internacionaes.

Si já uma vez elle teve a ineptia de declarar, que a rescisão do contrato com a companhia americana podia ser objecto de reclamações diplomaticas, o que não fará para evitar qualquer desagrado dos governos do Prata, agora que se trata de factos de muito maior gravidade?

Brasileiros residentes no Salto, descrendo já da protecção do governo imperial reuniram se para o fim de repellirem com a força armada as violencias, de que possam ser victimas.

Será possível que o governo brasileiro se resigne a representar, nessas questões um papel passivo, que tanto nos humilha perante o estrangeiro, devorando em silencio essas affrontas, que se atiram a face da nação?

Eis os factos referidos pela folha do Rio Grande:

«Noticias remetidas de Santa Rosa na Republica publica do Uruguay, acerca de violencias que se praticam contra os brasileiros.»

«No dia 12 do corrente mez de agosto o subdito brasileiro Evaristo dos Santos, creador e pai do familia, foi preso, atado e espancado de uma maneira mais escandalosa possível, por um afferes de nome João Fagné, da força do major Capurro, pagando mais 50 pesos de multa, por ter o seis de sua carreta aluado um furo.»

«No dia 13 do mesmo mez Manoel Mo-

reira da Silva, pai de familia, foi reunido para o serviço pelo capitão José Maria Reis ameaçando matal e o infligindo os castigos os mais barbaros, e o pondo na barra; este intimidou-se e tentou degnar-se com um canivete, porem não chegou a cortar as arterias, e o major Capurro vendo-o assim o mandou largar em um petiço, dizendo que fosse morrer onde lhe aprobevesse.

«No dia 14 Mariano José Pedrosa, pai de numerosa familia, cidadão benquisto e criador foi preso, posto na barra e insultado pelo afferes João Fagné, só por que reprovou alguns actos d'este.

«No dia 15 Antonio Garcia, criador e cidadão muito respeitavel, foi preso e posto em ferros pelo capitão José Maria Reis, só porque exigia d'este um recibo de uma quantia que havia entregado para transacções de contas.

«No dia 18. Pascoal Fontes, João Faustino e Irineo Rodrigues Machado, cidadãos e n'papelleta, foram obrigados a servir nas forças coloradas pelo capitão José Maria dos Reis; como tiesses papelletas se recusaram, e foram pelo mesmo capitão espancados barbaramente e atados como criminosos, e ataram tambem o capitaz da estancia d'onde estes eram pees, isto é, o primeiro d'elles, Pascoal Fontes, tendo de pagar dous mil pesos para não ser morto.

«No dia 22, tendo desertado da força do major Pedro Capurro, um subito brasileiro de nome Cesario e com papelleta, mandando o referido major dar busca na agencia consular brasileira, a ver se o encontravam, o que não se deu felizmente, pela energia de caracter do agente o distincto cidadão Francisco Fraga, que invocou n'essa occasião a sua bandeira.

«Todos estes insultados e offendidos são brasileiros, com papelletas do vice-consul do Salto.

«Todos estes factos tem o agente levado ao conhecimento do vice-consul do Salto e nada o governo tomar providencias, soffrendo por tanto os brasileiros seus interesses, tanto que em poucos dias o major Pedro Capurro reuniu dos fazendeiros vizinhos 784 rezes que carnou algumas para o seu exercito do oitenta e tantos homens e o mais vendeu para os agougeiros de Santa Rosa, até mesmo os obrigando a comprar, pondo um na barra, porque não quiz, dizem lo que elle não podia vender aquelle gado porque não era d'elle.»

NOTICIARIO

Collectoria.—Foi nomeado Antonio Beltrmino Bezerra de Menezes Filho para o cargo de escrição da collectoria das rendas provinciaes do municipio de Maranguape, sendo dispensado do referido lugar Henrique Pinheiro Teixeira.

Licença.—Ao Sr. inspector da thesouraria provincial bacharel Antonio Ferreira dos Santos Caminha, foram concedidos 10 dias de licença, para os respectivos encommendamentos.

Instrução publica.—Foi nomeado Joaquim Antonio Firmão de Souza para o emprego de professor de cadeira do sexo masculino de pedagogia do Brço dos Santos.

Guarda nacional.—A presidencia designou o matadouro velho—para nelle ter lugar a parada do corpo de cavalleria n.º 6 da guarda nacional do municipio do Icó.

Deposito de praças.—Foi extinto o

deposito de praças para o exercito creado nesta provincia em 31 de dezembro de 1868 e mandado incluir no 14 batalhão de infantaria as praças effectivas que se achavam no mesmo deposito e os aldisos aggregadas ao referido batalhão até segundas oriens.

Dous assassinatos.—Em a noite de 21 do mez proximo findo, no lugar Ff. districto d'Assumpção, termo da villa de Imperatriz em casa de Joanna Clara do Nascimento e seu amazo João Gomes dos Santos deu-se uma luta entre Alexandre Nunes da Cruz e Severiano de tal, resultando a morte do primeiro destes ultimos, instantaneamente, com a cabeça esmagada e o pescoço estrangulado, e a do segundo alguns dias depois, em consequencia de uma grande facada.

Ferimentos.—Na rua da Palha, nesta capital, Vicencia de tal deu uma facada em Antonio Sabino de Lima sem motivo conhecido.

—Em Baturité João Francisco dos Anjos e Manoel do tal feriram a Manoel Francisco Camará.

A bandeira do 14.—Ante-hontem a tarde o batalhão 14 formou na praça de palacio da presidencia, onde se achavam reunidas algumas familias. Um choro de senhores entou o hymno nacional, findo o qual entrelaçaram na bandeira do batalhão uma primorosa coroa, como eterno agradecimento do Ceará a essa brava coorte de bravos, que nos campos do Paraguay levantou tão alto o nome cearense.

Esse acto poderia ter sido muito mais solenne se não fora um incidente q' a todos encheu de profundo desgosto. A bandeira q' foi coroada pelas senhoras cearenses, na tarde de 27 do corrente, não foi aquella mesma gloriosa e legendaria bandeira com que d'aqui embarcou o batalhão; a mesma que tremou victoriosa na ilha de Carvalho, que se ostentou gallardamente em Tuyuty, Itororó e tantos outros combates em que o batalhão se empenhou. A essa reliqua sagrada de nosso pair otismo, da bravura cearense, a ella somente, enegrecida como está pelo fumo das batalhas e roupiada pelas balas inimigas, cabia as nossas ovações. A substituição della, pois, e n'uma occasião tão solemne, quando devia ser coroada, não admittie desculpa e nós em nome dos cearenses protestamos contra isso.

O desfalque que soffreu o batalhão na Bahia, o não ter vindo elle commandado por um cearense &c., foram outros motivos que concorreram tambem para a frieza com que o nosso publico recebeu essa legião de bravos.

Thesoureroiro de fazenda.—Hoje publicamos um artigo do Sr. major Capote sobre a infeliz nomeação do capitão Bernardino Pacheco para o lugar de thesoureroiro da thesouraria de fazenda desta provincia e igualmente a carta que dirigiu ao Sr. presidente do conselho sobre o mesmo assumpto.

Para essa peça chamamos a attenção do publico.

Mis assassinatos.—A falta de segurança individual continua a crescer espantoso, principalmente depois da nulla e caprichosa administração policial do Sr. Dr. Lucena. De Lutas nos crevessem que no mez de setembro deram-se alli quatro assassinatos e diversos ferimentos graves.

Do Saboeiro escreverem que desde a época da regeneração, agosto de 1868 para cá, tem se dado alli oito assassinatos, afora outros muitos crimes contra a segurança individual. Um só crime não

foi punido, e nem um criminoso se quer preso, graças a inercia, senão criminoso protecção da policia local. No Saboeiro ha um anno não tem delegado, e tudo corre á revelia. Que policia indifferente para prevenir os crimes ou capturar criminosos? So desperta a policia para as eleições. Agora como está proxima a eleição provincial, posto que os electores estão designados, é provavel que o chefe de policia se lembre da dar alguma providencia, conforme as exigencias dos gradados, de quem dizem por cá que é cego instrumento. ....

«Até onde essa miseria hade durar?.....»

Carvão de pedra n'Aratanha.—Grande novidade!

No expediente do Ministério da agricultura do dia 9 de setembro, publicado no Diario Offical de 7 de outubro lê-se o seguinte:

«Ao presidente do Ceará para mandar informar (a quem?) o requerimento do desembargador Leão Borges Monteiro e outros que pedem permissão para explorar e lavar as minas de carvão de pedra existentes nas serras d'Aratanha e Piaquary.—»

Não é só o chumbo do Yporangá que seduzio o presidente de S. Paulo, ou os escollos da Grana ao director da estrada de ferro de Pedro II. O que admira é como o desembargador Isidro, que não sabe para onde fica o Ceará, descubria essas minas de carvão de pedra nas serras d'Aratanha e Piaquary, onde os scientificos da commissão exploradora andaram, e não descobriam carvão.

«Ora Deus permita que o desembargador Isidro não se engane, e realize a exploração d'essas minas até hoje desconhecidas, para utilidade sua e da provincia.»

Maranhão.—Este vapor da companhia maranhense, entrou hontem do Maranhão e Ceará.

Passageiros.—Entrados hontem no vapor «Mirandina» procedente do norte: Padre Florentino Barbosa Braz, padre José do Couto Amaral, Virgilio de Souza Maximo, Ruyvaldo Victor de Souza Costa, Dr. Antonio Rodrigues Cajuá, Ruyvaldo V. senozinhos, Antonio José Ferreira Junior, Bernardo Soares da Almeida, José Joaquim Pinheiro Linhares, Antonio Joaquim de Miranda, Luiz Ferreira de Gouveia Subrinho, Salomão Martins dos Santos da Maria e Thezera Maria de Jesus.

Rio Grande do sul.—Constava que os brasileiros no Estado Oriental continuavam a soffrer violencias dos patriotas em luta. Na cidade de Salto organizara-se uma sociedade de brasileiros para o fim de se auxiliares mutuamente, contra os ataques dos orientaes.

No Jaguarão a grande affluencia de emigrantes do paiz vizinho, pela maior parte em extremo grado de miseria, trazia a população inquieta e receosa.

Haviam crescido extraordinariamente as aguas do Uruguay; e no Salto e na Concordia preparavam-se vapores para subirem o rio, carregados de mercadorias para Uruguayua e Itaxy.

—O capitam Francisco Ernesto da Silva Chaves alforriaria 3 escravos e declarou livres os ventres de todas suas escravas.

—Em Comaquin uma filha de Bento Antonio Meiralles tentara suicidar-se tomando noz vomica. Atribue-se esse acto de desespero a uma paixão amorosa.

S. Paulo.—No dia 9 tivera lugar a apuração geral dos collegios electoraes, para a eleição senatorial, ficando a lista triplice assim constituída:

Barão de S. João do Rio-Claro. 763  
Dr. João Mendes de Almeida. 748  
Dr. Joaquim Firiano Godoy. 564

—Fóra assassinado por uma escolta com 14 tiros Augusto Machado que diziam ser dizeitor do exercito.

Rio de Janeiro.—Deram se muitos actos de philantropia. Os jornaes registravam diariamente muitas manumissões.

—Em falleceira Vassonras o commedador Francisco José Teixeira de Souza, e na

ILEGIVEL