



Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Instituto de Humanidades e Letras

Curso de Bacharelado em Humanidades

ROSELY DE QUEIROZ COSTA

**CULTURA INDÍGENA: NEGAÇÃO DA EXISTÊNCIA,
SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA NO MACIÇO DO BATURITÉ,
NO CEARÁ**

ORIENTADOR:

MAURILIO MACHADO LIMA JUNIOR

REDENÇÃO – CEARÁ

2016

ROSELY DE QUEIROZ COSTA

CULTURA INDÍGENA: NEGAÇÃO DA EXISTÊNCIA,
SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA NO MACIÇO DO BATURITÉ, NO
CEARÁ

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientador. Prof. Dr. Maurilio Machado Lima Junior

REDENÇÃO – CEARÁ

2016

ROSELY DE QUEIROZ COSTA

CULTURA INDÍGENA: NEGAÇÃO DA EXISTÊNCIA,
SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA NO MACIÇO DO BATURITÉ, NO
CEARÁ

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Aprovado em ___/___/___,

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Maurilio Machado Lima Junior (orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
(UNILAB)

Prof^a. Dr^a.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
(UNILAB)

Prof^a. Dr^a.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
(UNILAB)

À minha amada mãe e meu querido pai.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram para o decorrer desta jornada, especialmente:

A Deus, a quem devo minha vida.

À minha família, que sempre me apoiou nos estudos e nas escolhas tomadas.

À minha mãe Rosélia Costa, por sempre me incentivar e compreender nos momentos difíceis.

Ao meu orientador Prof. Dr. Maurílio Machado Lima Junior, que teve papel fundamental na elaboração deste trabalho.

Aos meus colegas pelo companheirismo e disponibilidade para me auxiliar em vários momentos.

"A preservação da cultura indígena, em vez de barrar o progresso, como dizem alguns caçadores de índio, estará salvando nosso país da destruição de muitos valores, provocada por essa selvagem civilização tecnocrata." (

Margarida Tapeba; professora indígena do povo Tapeba.)

RESUMO

A história do Brasil é contada, nos nossos livros de história, a partir do mito do descobrimento. O problema dessa abordagem é que ela confere um sentido todo especial à chegada dos portugueses a essa terra, supondo ser esse o ponto de cisão entre a “não-civilização” e a “civilização”. O problema que daí decorre e que veio a compor o “senso comum” nacional é que o índio não contribuiu em nada para a formação da nacionalidade e da identidade brasileira. Queremos com esse trabalho mostrar os caminhos da resistência e da presença indígena no cenário nacional, presença essa que se manifesta não apenas nas comunidades resistentes, mas na própria resistência de elementos culturais que fazem parte do nosso cotidiano. Partindo de uma abordagem mais abrangente, no primeiro capítulo discutiremos como se deram os primeiros contatos entre indígenas e portugueses no Brasil. Ainda no primeiro capítulo aproximaremos a discussão, passando a tratar da questão indígena no Ceará a partir de seus mitos e suas histórias. No segundo capítulo pretendemos discutir o conceito de cultura e identidade cultural, onde nos deparamos com a pergunta “o que é ser índio?” decorrente dessa pergunta discutimos ainda no segundo capítulo a necessidade da lei 11.645/08 e sua (in)aplicabilidade. E no terceiro capítulo pretendemos apresentar e discutir a percepção de elementos indígenas no Ceará trazendo um recorte em um segundo momento para o Maciço de Baturité. A discussão que propomos nesse trabalho parte de um levantamento bibliográfico que nos permite discutir a presença e a resistência indígena no Ceará, com um recorte para o Maciço de Baturité.

Palavras chave: Resistência. Cultura. Identidade. Indígena.

SUMÁRIO

Introdução	9
1. A história indígena no Brasil; o início da resistência	11
1.1. A “educação” indígena como mecanismo de integração	15
1.2. Índios no Ceará; literatura, história e resistência	18
2. Cultura e identidade cultural	22
2.1. Mas o que distingue o índio como índio?	27
3. Nossos traços	33
3.1. O Maciço de Baturité, traços etimológicos e esquecimento.	36
Considerações finais	42
Referências bibliográficas	43

Introdução

O processo de produção deste trabalho se inicia com uma inquietação advinda do contraste entre as minhas primeiras “impressões” do Ceará – quando vinha de Minas Gerais passar minhas férias aqui – onde notava marcadamente uma presença indígena, provavelmente inspirada pela leitura de “Iracema”, de José de Alencar, e o que eu ouvia aqui: uma narrativa que negava a presença indígena no Estado. Nesse sentido posso dizer que esse trabalho vem de longa data. Se naquele momento eu não fui capaz de atinar para esse contraste, ao menos ficou a inquietação que seria reavivada posteriormente.

O processo de produção foi então de uma complexidade marcada por um divertimento. Ao rememorar esses momentos revivi o prazer deles, ainda que não tenha conseguido trazê-los integralmente para a escrita do texto. Lembrando também tive dúvidas. Dúvidas que não podiam ser sanadas pelos livros, já que há pouca produção de material sobre a questão indígena no Ceará. Pior ainda quando se trata da região do Maciço de Baturité.

A negação da presença indígena no Estado do Ceará, no entanto, não conseguiu apagar as marcas dessa presença. Analisando a origem dos nomes de muitas das cidades cearenses, assim como o próprio nome do Estado, notamos a marca da presença indígena. Aliado a isso encontramos costumes ainda vivos que são oriundos da cultura indígena. Cultura que resiste no nosso cotidiano, na nossa culinária e demais afazeres.

O discurso que nega a existência indígena no Ceará se firmou com o patrocínio de fazendeiros, posseiros, etc. pessoas que rivalizavam, com as populações indígenas, a posse da terra. Mas é necessário esclarecer aqui que essa “rivalização” não é pela utilização da terra para o mesmo fim. A cosmovisão indígena preconiza uma relação com a terra, com a água e com a natureza que não é de exploração, mas de convivência, de dependência e de respeito. Os fazendeiros e posseiros vislumbram a terra a partir de seu potencial a ser explorado, classificando assim o valor que ela pode possuir a partir do que dela pode ser extraído. Assim são modos distintos de ver e se relacionar com o meio ambiente. E isso teve efeitos deletérios: os embates físicos, nos quais os “brancos” se utilizaram dos mecanismos de repressão, para manter a dominação.

Este trabalho está estruturado em três capítulos. Neles pretendemos discutir a resistência da cultura indígena frente às muitas tentativas de seu apagamento ao longo da história do Brasil. No primeiro capítulo discutimos alguns traços dos primeiros anos da presença portuguesa nas terras “descobertas”. Como se deu o processo de colonização dessa terra e a tentativa de submeter os povos que aqui habitavam a um regime de servidão à Coroa portuguesa. E para que isso ocorresse os índios foram obrigados a adotar novos modos de ver e se relacionar com o mundo. A igreja interessava-se pelo “salvamento” das almas dos índios e chegaram a essas terras para catequiza-los. Não conseguindo obter o êxito almejado, outras estratégias foram adotadas. A escola, por exemplo, foi uma das ferramentas utilizadas no plano de assimilação das populações indígenas. Finalizamos esse capítulo discutindo o mito do encontro harmônico, onde teria ocorrido a miscigenação que origina a população do Estado do Ceará.

No segundo capítulo discutimos o conceito de cultura e identidade cultural. Além disso, apontamos ainda para a necessidade da efetivação da lei 11.645/08, que busca garantir a compreensão da história e cultura indígena nas escolas. E compreender a história e a cultura indígena faz parte de um processo de conhecer a nossa história. Não porque sejamos todos índios, mas por que nossa cultura é formada a partir de elementos das culturas indígenas.

No terceiro capítulo discutimos a presença indígena no Ceará, fazendo um recorte sobre o Maciço de Baturité.

Dessa forma o intuito desse trabalho é discutir a presença indígena no Ceará. Essa presença fora negada, mas nunca extinta. Presença que se manifesta de diversas formas, resistindo, através do tempo, às investidas do processo de assimilação. Fazemos essa discussão a partir de autores como PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE (2006), LARAIA (2001), VAZ FILHO (2010) e CARVALHO (2014), utilizamos ainda outros autores que nos ajudam a entender a história e a cultura indígena, inclusive o próprio conceito de cultura, que é discutido no segundo capítulo. Optamos pela utilização desses autores porque que foram textos trabalhados ao longo do BHU (Bacharelado em Humanidades) e por serem autores que deram uma contribuição muito valiosa para essa discussão.

1. A história indígena no Brasil; o início da resistência

A palavra “resistência”, como uma palavra-chave, nos parece bastante adequada para abordar alguns traços da história indígena no Brasil. E nesse primeiro capítulo abordaremos inicialmente o modo como se estabeleceram as relações entre portugueses e indígenas nessas terras e, em seguida, a partir de uma abordagem da história local, discutiremos como esse processo ocorreu no Estado do Ceará, portanto falaremos aqui de resistência.

A chegada dos portugueses às terras brasileiras ocorreu em abril de 1500 e pouco sabemos sobre como fora essa chegada. Pelo modo como é narrado, nos nossos livros de história, o primeiro contato entre os indígenas e os europeus nos parece ainda bastante vago. Os relatos não nos fornecem uma imagem bem delineada daquilo com que os portugueses se depararam, sobretudo em relação à diversidade de povos que habitavam essas terras. Segundo Pacheco de Oliveira e Freire (2006) “O etnólogo Curt Nimuendaju assinalou no seu mapa etno-histórico a existência de cerca de 1400 povos indígenas no território que correspondia ao Brasil do descobrimento” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 21).

De princípio os portugueses dependeram dos conhecimentos indígenas em suas buscas por riquezas minerais, e mesmo para a sua sobrevivência nas matas desconhecidas. O êxito dessas buscas só fora possível graças aos conhecimentos locais dos atalhos e perigos que as matas escondiam. Essa dependência do índio, parcial como veremos a seguir, durou ainda um longo tempo, até quando os portugueses começaram a fixar moradia nesse solo. Mas a dependência técnica parece não ter colocado os portugueses em posição de subordinação aos indígenas. De fato, eles dependiam tecnicamente, mas ainda assim continuavam sentindo-se superiores. A superioridade que os portugueses acreditavam ter constituía assim um entrave para enxergar no indígena um possível semelhante, um outro sujeito.

A descrição dos primeiros encontros entre indígenas e portugueses como um encontro ou choque de culturas nos parecem fictícias, devido sobretudo à complexidade que envolve esses encontros iniciais. O encontro, tal como descrito pelos “descobridores” transmite a sensação de ter sido amistoso, o que em grande medida não aconteceu. Como dissemos acima, os portugueses acreditavam-se superiores e

chegavam a duvidar da humanidade dos indígenas. A substituição da palavra encontro por choque ainda supõe uma relação baseada na igualdade. Ainda que a palavra choque nos leve a pensar no conflito, ela também só poderia ser parcialmente aceita, já que os indivíduos nem sempre pautaram suas relações na igualdade ou na diferença de forma bem delimitada.

A dificuldade de falarmos sobre esse período é assinalada por FERNANDES (2010) ao afirmar que “a história relatada a partir das lentes dos dominadores oculta as muitas histórias dos mais de mil povos indígenas, que, se estima, habitavam o Brasil em 1500, quando a esquadra de Cabral aportou no litoral brasileiro” (FERNANDES, 2010, p. 183). Partindo então desses relatos, que só vêm de um lado do olhar sobre os fatos, temos de ter sempre cautela naquilo que falamos sobre esse período.

Pouco se sabe a respeito dos números referentes ao contingente populacional no período da chegada dos europeus ao litoral brasileiro, os dados são diversos e imprecisos. Pouco se sabe, também, sobre a história desses povos, que, estima-se, em 1500 ultrapassavam a casa de um milhão de pessoas, reunidas em sociedades complexas com sistemas sociais, jurídicos, econômicos e políticos próprios e distintos. (FERNANDES, 2010, p. 184)

A história desses primeiros contatos, geralmente, não aborda essas características das comunidades indígenas aqui presentes. A descrição dos índios como preguiçosos, por exemplo, é decorrente de uma má interpretação das práticas econômicas de algumas *tribos*. A visão do trabalho em uma economia de subsistência certamente contrasta com a visão de trabalho de uma economia imperialista. E ainda haviam outros sistemas econômicos que eram indissociáveis da vida social e religiosa.

O processo de colonização do Brasil não começou efetivamente em 1500. De fato, nos primeiros anos que sucederam à primeira vinda dos portugueses à essas terras, houve pouco contato entre as populações indígenas e os portugueses. Assim, a relação estabelecida não fora de contato permanente, senão para algumas populações que habitavam a costa. Muitas populações indígenas só vieram a ter contato com os “brancos” bem mais tarde.

A partir de 1502 começaram a se instalar nas terras brasileiras alguns comerciantes portugueses e em 1530 as primeiras colônias. Em 1549 chegou ao Brasil a “Companhia de Jesus”, que era um grupo missionário enviado pela Coroa portuguesa com o intuito de catequizar e civilizar o índio.

As missões religiosas que vieram para o continente americano tinham como missão um projeto de cristianização dos povos indígenas. Esse projeto justificava-se diante do diagnóstico de que os povos indígenas desconheciam a *palavra* de Deus. Assim era dever da igreja fazer com que esses povos conhecessem “os caminhos da salvação”. A presença dos missionários foi, em alguns momentos, boa, diante da conjuntura instalada. Em outros momentos, ruins para os povos indígenas. Foi através dos missionários que surgiram as primeiras reivindicações dos direitos dos indígenas, que, cabe ressaltar, não eram propriamente “direitos indígenas”, tal qual como se conhece hoje. Era, na verdade, um esforço de reconhecimento de sua humanidade. E isso, de alguma forma, representava um avanço, já que eles eram, muitas vezes, considerados seres *selvagens*.

Essa atribuição da condição de selvagem ao indígena não se referia ao fato de eles “viverem na selva”. Era sinônimo de “bestial”, de “não-humano” ou “desalmado”. Em suma, essas atribuições advinham do fato de os indígenas não serem “cristãos”.

A “humanidade” vinha pela sujeição ao cristianismo e junto com essa nova condição adquirida advinha um código de conduta que almejava, entre outras coisas, ensinar atividades laborais aos indígenas. No entanto essa condição adquirida não era compartilhada por todas as comunidades. Apenas aquelas que aceitavam o projeto missionário é que conseguiam esse status, que garantia uma proteção mínima contra os ataques dos “desbravadores”. O índio não passara a gozar de um status de humanidade total, mas apenas parcial, uma vez que eles eram ainda considerados inferiores. Dentro do espaço (físico e simbólico) que ele passava a viver havia restrições quanto às suas antigas práticas, principalmente no âmbito religioso.

A proteção que a igreja podia ofertar não era inexorável. O poder da igreja era bastante limitado e não dispunha de mecanismos de proteção eficientes, mesmo para os indígenas que estavam sob sua “proteção”. Essa política de proteção era, na verdade, desinteressante para a administração colonial, o que veio a causar um conflito entre a igreja e a administração no rumo em que seguia o projeto de colonização. Alinhando as duas visões iniciaram-se as “guerras justas” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 30).

As “guerras justas” eram justificativas no intento da dizimação das populações locais. Essa dizimação tornara-se necessária, devido sobretudo ao questionamento da

igreja quanto aos métodos seguidos no relacionamento com os índios no processo de desbravamento do país. O que possibilitava o emprego de uma “guerra justa” era a suposta hostilidade dos índios. Mas, como é fácil de imaginar, essas guerras não eram justas e as “justificativas” poderiam ser facilmente construídas, já que o comandante poderia ver a hostilidade onde ele quisesse. A reação a um primeiro ataque poderia ser considerado um ato hostil, o que justificaria o emprego da força armada.

Os bandeirantes se utilizaram da permissibilidade das “guerras justas” para atuarem, quase livremente, exterminando ou escravizando os índios que se pusessem em seus caminhos. Como afirmam PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE (2006);

O preamento de índios, realizado por bandeirantes paulistas, acontecia à revelia dos direitos de guerra que definiam a ‘escravidão lícita’ a partir das ‘guerras justas’. Houve momentos em que até missionários como Manoel da Nóbrega (1931) e José de Anchieta (1933) defenderam a sujeição dos bárbaros em ‘guerras justas’ como o único caminho para a conversão dos gentios. (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 41)

Alguns missionários acreditavam que as guerras poderiam ser úteis para a ação missionária, uma vez que destruíam, em parte, o antigo sistema de vida indígena. Os índios sobreviventes deveriam ser disciplinados pela ação missionária. No entanto, os índios, mesmo aqueles derrotados na guerra, não se sujeitaram aos costumes e aspirações portuguesas. A derrota na guerra requeria uma nova estratégia de sobrevivência, a resistência não poderia mais ser armada, agora era preciso resistir passivamente. Dessa forma, “frequentemente os índios negavam o aprendizado, abandonando os aldeamentos em busca de seus territórios nos sertões. Não era o reconhecimento do cristianismo o problema, mas a dificuldade em abandonar seus costumes”. (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 47).

A ação da igreja, no entanto, volta e meia, se contrastava com o ideal de Portugal, o que levou a Coroa portuguesa a limitar a capacidade de ação missionária em suas colônias. O responsável por essa política foi o Marquês de Pombal¹, que “inspirado nos princípios do Iluminismo [...] perseguiu como objetivo a separação entre o Estado e a Igreja” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 70).

Com a separação entre Igreja e Estado, a “responsabilidade de civilizar” os indígenas ficava toda nas mãos da administração da colônia, dessa forma:

¹ Sebastião José de Carvalho e Melo; Primeiro ministro do Rei de Portugal de 1750 a 1757.

A ‘civilização’ dos índios seria realizada em escolas públicas, onde lhes seriam ensinados ofícios domésticos e para a subsistência. ‘Índios civilizados’ não mais deveriam ser chamados de ‘negros’ (‘negros da terra’), mas sim ganhar sobrenomes como em Portugal. As famílias indígenas viveriam separadas, em casas próprias, os índios vestidos e sem o vício do alcoolismo. As atividades mais virtuosas eram o comércio e a agricultura, para as quais os índios seriam dirigidos pelos diretores, sempre com a ambição de produzirem muito para obterem maiores privilégios e honrarias. (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 72)

Aqui apresentamos um breve panorama das relações entre os portugueses e indígenas em um período difícil e cruel da nossa história. O plano de educação indígena proposto e imposto pela Coroa portuguesa visava “integrar” os indígenas na vida colonial como trabalhadores. A seguir trazemos um pequeno resumo dessa política que se apresentou de várias formas ao longo da história do Brasil.

1.1. A “educação” indígena como mecanismo de integração

As primeiras escolas tinham como objetivo imprimir nos indígenas os valores da cultura europeia. A cristianização era via para torná-los civilizados. E o objetivo da civilização dos índios era produzir mão de obra para explorar as riquezas naturais do Brasil, para trabalhar nas culturas de cana de açúcar. Em 1758, a educação ou a “civilização” dos índios deixou de ser responsabilidade da igreja e passou a ser responsabilidade direta do Estado. Portugal implantava uma política de laicização do Estado e conseqüentemente da política colonial.

No mesmo ano, foi decretado o “Diretório dos índios”, que “estabelecia a necessidade da introdução e do uso da língua portuguesa pelos povos colonizados e prescrevia também a utilização da língua geral.” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 71). O diretório tratava de diversos aspectos da vida indígena como economia, religião, educação, política, etc. Essa “mudança”, advinda com o Diretório, mantinha o ideal colonizador. Na verdade, visava uma melhor forma de aplicar esse ideal que era “civilizar” o índio.

Por volta de 1870, diante da dificuldade de manter os índios nas escolas dos aldeamentos, ocorre em algumas províncias o investimento em institutos de educação, em internatos e, no caso específico de Pernambuco, em orfanatos para crianças indígenas, com o fim de transformá-las em intérpretes linguísticos e culturais para auxiliar os missionários na suposta civilização dos seus parentes. (HENRIQUES et al., 2007, p. 11-12)

Em 20 de Junho de 1910 foi criado o SPI (serviço de proteção ao índio), que mantinha a ideologia política indigenista de “transformar o índio num trabalhador nacional” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 113). O objetivo era adotar uma política de “respeito” para promover uma aculturação gradual e a integração do índio na sociedade nacional. Mas o SPI se mostrou incompetente naquilo que propunha, tendo seus membros envolvidos em diversos escândalos na década de 60. Devido aos escândalos de corrupção e a investigação dos fatos, que resultou na demissão de mais de cem servidores e de ex-diretores, o SPI caiu em descrédito como órgão protetor (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 131).

Em 1967, o SPI deixou de existir e grande parte de seus trabalhadores foram transferidos para a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), que foi o órgão criado para tratar das questões indígenas e que mantém suas atividades até hoje. A FUNAI manteve-se responsável pelo projeto de educação escolar indígena até 1988, quando foi promulgada uma nova Constituição Nacional.

Seguindo o regime de colaboração, posto pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a coordenação nacional das políticas de [Educação Escolar Indígena](#) é de competência do Ministério da Educação (MEC), cabendo aos Estados e Municípios a execução para a garantia deste direito dos povos indígenas. (FUNAI², 2014, grifos do autor)

A FUNAI não abandonou suas preocupações com a educação escolar Indígena e mantêm-se atuante na discussão e apoio a projetos educacionais indígenas, atuando nas discussões sobre educação escolar indígena, sobre a formulação adequada dos projetos político-pedagógico (PPP) das escolas indígenas.

Segundo a Constituição Federal de 1988 “Os Povos Indígenas têm direito a uma educação escolar específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária” (FUNAI, 2014)³. O projeto de educação intercultural ainda enfrenta muitas barreiras. Uma delas é o grande desafio pedagógico que essa construção propõe. Ainda que nos últimos anos tenha sido investido bastante na produção de material para auxiliar esse trabalho.

² <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena> (Acessado em 03/04/2016)

³ <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena?limitstart=0#> (Acessado em 03/04/2016)

Em relação aos investimentos – no aspecto econômico do problema – realizados nos planos de educação escolar indígena PALADINO e ALMEIDA (2012) nos dizem que:

Em 2007, no âmbito do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), por meio do Plano de Ações Articuladas (PAR indígena), o MEC investiu R\$ 116 milhões na educação escolar indígena para a execução dos estados (MEC, 2009). Em vários estados, no entanto, grande parte deste montante não foi sequer executado, demonstrando que o problema da educação escolar indígena está além da questão orçamentária: relaciona-se, entre outros motivos, com os entraves políticos e administrativos ocasionados pelas dificuldades de execução de uma política de educação diferenciada a partir de uma burocracia estatal que se quer universalizante e está pouco preparada para lidar com a diversidade. (PALADINO; ALMEIDA, 2012, p. 70)

Segundo os dados apontados pelas autoras, cujo levantamento é de 2007, o problema principal não era a falta de investimento, mas de planejamento. A elaboração de uma política pedagógica interétnica envolve uma complexidade que não pode ser superada da noite para o dia. É necessária uma discussão ampla e para isso é preciso tempo. Em relação à formação de professores indígenas, que se tornou uma das reivindicações do movimento indígena nesse processo:

De 2003 a 2006, a Secad/MEC financiou 67 propostas de formação de professores indígenas em nível médio, investindo mais de R\$ 9 milhões. A partir de 2007, o Ministério da Educação ofereceu apoio técnico e financeiro a 18 secretarias estaduais de Educação que receberam R\$ 24 milhões para a formação de cerca de 4 mil professores indígenas. Verifica-se, contudo, falta de acompanhamento e sistematização tanto das formas de utilização de tais recursos quanto da situação do andamento dos cursos apoiados. (PALADINO; ALMEIDA, 2012, p. 71)

O investimento financeiro é importante, mas ainda é necessário um investimento na elaboração de um programa de acompanhamento dos investimentos feitos e das políticas implantadas para apoiar sua execução, sobretudo nos momentos em que encontrem alguma dificuldade.

Apesar dos obstáculos para se construir um plano de ensino diferente é importante notarmos o avanço no plano de educação indígena que passou, finalmente, a enxergar a alteridade, e a multiplicidade de formas de saber, como algo de decisivo no planejamento. Visão essa que se traduz no esforço de professores e gestores das escolas não-convencionais em (re)criar o *novo*.

1.2. Índios no Ceará; literatura, história e resistência

Iniciaremos essa terceira parte com uma análise do romance que exalta a presença indígena na formação do Estado do Ceará. “Iracema” é um romance escrito por José de Alencar, em 1865. O autor é cearense, nasceu em Messejana, no ano de 1829. O romance “Iracema” relata a história da “índia dos lábios de mel”, alcunha pela qual ela era conhecida. Essa designação é oriunda de suas características faciais.

A análise dessa história nos revela algumas características do pensamento da época que “afirmava” a presença indígena, mas idealizava e romantizava uma imagem dos fatos que não condizia com a realidade. Para CARVALHO (2014), o romance de Alencar “veio como uma provocação no momento em que as autoridades do Império decidiam, por decreto, em 1861, que não existiam mais índios no Ceará.” (CARVALHO, 2014, p. 265).

A história tem seu início marcado pelo encontro entre os personagens Iracema e Martin. Iracema é uma índia da tribo Tabajara e Martin é um guerreiro branco, amigo dos Potiguaras. O primeiro encontro fica marcado por ter Iracema, assustada com a chegada de Martin, atirado-lhe uma flecha. Depois, ela arrependida, o leva para sua tribo e o apresenta ao seu pai Araquém, que é o chefe da tribo. Este entende que o forasteiro é um enviado de Tupã e manda que a filha providencie um lugar para o visitante e também traga-lhe mulheres para o satisfazer. Martin se encanta com a beleza da jovem, mas logo fica sabendo que ela não pode se relacionar com nenhum homem, pois esta é conhecedora e guardadora dos segredos de Jurema⁴. Essa primeira parte da história romantiza os primeiros contatos entre índios e portugueses como uma relação harmônica.

A parte conflituosa da história tem seu início no primeiro encontro entre Martin e Irapuã, chefe dos guerreiros Tabajaras. Irapuã é apaixonado por Iracema e por isso não suporta a presença do branco, que em seu pensamento tomará a virgem para si. Neste primeiro encontro, Iracema defende Martin, o que só faz aumentar a ira de Irapuã. Iracema apaixonou-se por Martin e fica indecisa entre seu papel na aldeia (guardar os segredos da Jurema) e seguir seu coração. A partida de Martin traria novamente

⁴ A Jurema é uma árvore da caatinga e suas raízes têm propriedades “alucinógenas”.

tranquilidade ao coração da jovem. No entanto, ele é impedido de partir devido a interferência de Irapuã, que quer matar o guerreiro branco.

Martin ganha a proteção de Araquém, que temendo a invasão de Irapuã em sua cabana o escondeu em um buraco que havia no meio desta. Martin e Iracema ficaram escondidos no buraco e de lá escutaram a voz de Poti que procurava pelo amigo. Os dois então conversaram e Iracema propôs ajuda-los no reencontro. E assim o faria em uma festa tradicional, que se aproximava, ocasião em que todos os índios da tribo Tabajara se reuniriam. Esta seria a oportunidade perfeita para que Martin fugisse, pois na festa ninguém daria conta de que ele tinham sumido. O plano inicial era de que Iracema o conduzisse até o limite das terras Tabajaras.

No dia programado, sem ninguém se dar conta, Iracema levou o jovem Martin ao encontro do amigo Poti e os conduziu até o limite das terras Tabajaras. Porém, chegando lá, não teve coragem de se despedir de seu amor e seguiu com Martin e Poti. Ao amanhecer, os Tabajaras se deram conta de que Martin havia fugido e concluíram que ele havia sequestrado Iracema. Os Tabajaras como tinham “o passo ligeiro” foram atrás dos dois e os perseguiram. Mas ao chegar ao seu encontro se deram de cara com Jacaúna (irmão de Poti e chefe dos Potiguaras). Eles travaram um combate e os Tabajaras acabaram recuando.

Iracema então passou a viver, com Martin, na tribo dos Potiguaras, mas como estes eram inimigos da sua tribo e que em tempos de guerra tinham matado vários de seus “irmãos”, e mantinham inclusive os seus corpos expostos ao centro da tribo, Iracema se sentia mal de estar ali e a tristeza lhe consumia. Martin, vendo a tristeza da amada, a leva para outro lugar e passam a viver juntos. O amigo Poti vai junto, pois tinha Martin como um irmão e não queria perde-lo novamente. O tempo passa e Iracema tem seus momentos de alegria na presença do amado e de angústia na ausência dele, também sente saudade da família, nessa oscilação sentimental o tempo passa, Iracema e Martin se casam e esta concebe um filho de Martin que vem a se chamar Moacir.

Iracema enfraquece com a ausência de Martin. E a angustia ligada a fatores externos, místicos, faz com que Iracema morra aos poucos, vindo a falecer nos braços de Martin ao final do romance. Os fatores místicos dizem respeito à traição de Iracema em relação à sua destinação, que era servir a Tupã. Moacir, no entanto sobrevive, sendo

este, no romance de Alencar, o primeiro cearense, filho de um português com uma índia.

O desenrolar da história revela ao final que o primeiro cearense é fruto da miscigenação entre uma índia e um português, revelando assim, características de um período intelectual brasileiro que crê e promove em sua literatura as teorias da miscigenação branda, como aparece ao longo do romance. Alencar traz em sua narrativa o encontro entre o branco e o índio na formação da população brasileira. O indígena aparece nesse período também como um símbolo da Nação, embora esquecido socialmente, ele vem a fazer parte da literatura brasileira, como nos fala MISKOLCI, (2012, p. 36): “O império (1822-1889) criou um imaginário nacional que alçou uma imagem idealizada do indígena como símbolo de brasilidade”. Esse imaginário nacional desconhecia ou fingia desconhecer, como nos relata MOONEM, (2008, p. 6), que “Inúmeros povos indígenas foram exterminados; outros tiveram sua população drasticamente reduzida.” Ainda, segundo MOONEM (2008, p. 7): “estima-se que em 1500 viviam cerca de 4 milhões de índios no Brasil. Hoje sobrevivem pouco mais de 235.000. Dezenas de povos indígenas se extinguíram por completo; outros tiveram sua população reduzida a quase nada.” Ou seja, concluímos então que, na verdade os primeiros contatos não se deram de forma tão amistosa, como sugere Alencar, em Iracema.

A história da presença indígena no Ceará é marcada por uma forte negação dos mecanismos oficiais. Apesar do mito de Iracema que traz a presença do índio para a gênese do Estado do Ceará, essa presença veio a ser negada durante muitos anos a partir de um decreto oficial. Sobre esse processo LIMA (2014) afirma que:

A lei de terras no século XIX reconfigura a organização fundiária no Brasil tornando as populações indígenas invisíveis aos olhos do produtivismo agrário que se compunha com a força do Estado imperial ao reconhecer as terras brasileiras como propriedades produtivas e individuais, distanciando-se da realidade indígena de uso coletivo dos recursos naturais. O relatório provincial de 1863, no Ceará, somou força à política fundiária nacional ao negar a existência de índios na respectiva província, o que abriu as portas para o monopólio do uso individualizado da terra para fim de produção agropecuária. (LIMA, 2014, p. 2)

O relatório provincial citado por Lima afirmava que os índios que habitavam a província no passado já haviam sido integrados à sociedade cearense. Esse processo ficou conhecido como “caboclicização” (VAZ FILHO, 2010).

Apesar da negação oficial “o fato é que a especificidade étnica não desaparece com discurso político, menos ainda por relatório provincial tão pouco as tradições culturais inerentes a cosmovisão indígena, as quais se tornam invisíveis no projeto republicano de Brasil” (LIMA, 2014, p. 10). Dessa forma as comunidades indígenas continuam existindo, mas isentas dos direitos de posse das terras habitadas tradicionalmente. Quando os interesses dos grandes latifundiários desse período se esbarravam em alguma das comunidades indígenas do Estado, facilmente este poderia alegar a posse das terras, obtida por compra ou por cessão de alguma autoridade política, e assim expulsar os indígenas utilizando até mesmo das forças do Estado, se necessário fosse.

2. Cultura e identidade cultural

O Brasil há muito tempo – ou desde que se tornou Brasil – apresenta-se como um país rico em “diversidade cultural”, o que é um fato inegável. No entanto, esse discurso de reconhecimento da diversidade não é visto na prática cotidiana. O que é curioso nessa afirmação é que se afirma a existência, mas se nega a presença. Há reconhecidamente elementos formadores, como é o caso de Iracema, discutido no capítulo anterior; mas é como se tivesse havido um rito sacrificial em que os elementos indígenas foram dissolvidos na construção de um algo novo.

No primeiro capítulo discutimos uma parte da história do Brasil e como o índio apareceu nos primeiros momentos nessa história, mesmo que deslocado. A história oficial é sempre a do vencedor, mas isso não quer dizer que não possamos contar uma outra história, que denuncia a crueldade do processo e aponta a resistência dos “vencidos”. Nesta segunda parte do trabalho pretendemos abordar essa história a partir do plano ideológico para compreendermos como se formou no imaginário brasileiro a visão do índio e da cultura indígena. Mas é ainda a cultura que mais nos interessa aqui e começaremos por essa discussão tão complexa, mas sempre necessária.

Definitivamente não é fácil definir cultura, mas é extremamente perigoso falar em cultura sem propor uma definição para esse termo. Em relação a isso nos alerta BRANT (2008) que:

A ideia de cultura, sempre moldada conforme as visões políticas de cada tempo, detém em si as chaves do sistema de poder. Chaves que podem abrir portas para a liberdade, para a equidade e para o diálogo. Mas também podem fecha-las, cedendo ao controle, à discriminação e à intolerância. (BRANT, 2008, p. 13)

Dessa forma é importante que compreendamos que cultura é um termo político muito valioso. É igualmente importante percebermos que o conceito de cultura é diferente em cada período histórico e para cada povo que utiliza esse conceito. Por isso Brant nos diz que a ideia de cultura pode funcionar como uma chave para compreensão entre indivíduos pertencentes a diferentes culturas, mas ao mesmo tempo ela pode ser usada no sentido oposto.

Há nas ciências sociais uma grande variedade de significados para o termo cultura que não podem ser relativizados ou harmonizados aqui em um conceito só. Por isso é necessário que façamos alguns recortes. Aqui trabalharemos esse conceito a partir

do livro “Cultura: um conceito antropológico”, de Roque Barros de Laraia, que nos ajudará a compreender a origem desse termo e a sua utilização na atualidade. Sobre a origem desse termo LARAIA (2001) nos diz o seguinte:

No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico Kultur era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa Civilization referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. (LARAIA, 2001, p. 25)

O conceito de cultura é evidentemente mais abrangente do que o de “Kultur”, mas é partir desse termo e da sua junção com o termo “Civilization” que Edward Taylor veio a definir um conceito para cultura que ele expressou como “aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade” (TYLOR, 2005, p. 69). Dessa forma, segundo Laraia o conceito de cultura tal qual o conhecemos e utilizamos hoje fora utilizado pela primeira vez por Taylor, mas nem por isso podemos dizer que ele criou esse conceito já que sua adjetivação é bastante similar àquela feita por John Locke, Jacques Turgot e Jean Jacques Rosseau (LARAIA, 2001, p. 25).

O conceito de cultura veio a ser um opositor das teorias deterministas que buscavam na biologia (determinismo biológico) e na geografia (determinismo geográfico) a explicação para as características produtivas e comportamentais do homem. Dentro do novo escopo de análise em que se introduzia o conceito de cultura buscava-se compreendê-la como uma essência característica do ser humano que seria, portanto, comum à todas as sociedades humanas, no entanto face às diferenças observadas entre os diferentes povos a cultura passou a ser pensada, pelos teóricos do evolucionismo, em fases, assim a diferença observada era o resultado dos diferentes pontos na escala hierárquica em que esses povos se encontravam, estando os europeus mais avançados e o resto do globo mais atrasado.

A teoria evolucionista foi bastante difundida sendo tomada pelo darwinismo-social que procurava aplicar as teorias evolucionistas de Charles Darwin⁵ em uma análise da sociedade ou da diferença entre as sociedades a partir de seus indivíduos componentes. Essas teorias infelizmente ainda são difundidas na atualidade para

⁵ As teorias da evolução foram publicadas no livro “a origem das espécies”, essas teorias postulavam o desenvolvimento das espécies como resultado de um longo processo de adaptação e evolução.

justificar o preconceito contra os povos culturalmente diferentes, taxando-os de “atrasados” ou “inferiores”, entre outros adjetivos similares.

A teoria evolucionista suscitou na análise sociológica algumas excentricidades, iniciando-se com a ideia de que todos os povos almejavam um mesmo fim, em todos os aspectos da vida. E esse fim seria aquele em que a Europa já havia chegado ou estava próxima de alcançar; ou seja: o ideal de justiça era aquele praticado nos tribunais europeus, o ideal de religião seguia a mesma ordem, tendo o catolicismo ou o protestantismo como fim. A principal contestação a essa teoria se deu a partir de Franz Boas, nascido na Alemanha, mas que viveu praticamente toda a sua vida acadêmica nos Estados Unidos. Laraia nos diz que “Boas desenvolveu o particularismo histórico (ou a chamada Escola Cultural Americana), segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou.” (LARAIA, 2001, p. 36).

A teoria do particularismo histórico de Franz Boas fornecia uma outra possibilidade de olhar para a cultura que não a tomava em uma escala hierárquica e buscava compreendê-la a partir da própria cultura, ou seja: não mais se comparavam as diferentes práticas culturais das diversas sociedades. Cada cultura deve ser tomada a partir de suas particularidades. Agora, contudo, precisa-se partir para um outro ponto, que é compreender como a cultura é compartilhada entre os indivíduos de uma comunidade. Nas teorias deterministas essa explicação seria dada de duas formas. Sob a perspectiva biológica, os indivíduos herdariam de seus progenitores os saberes necessários para a sobrevivência, passando a movimentar-se no mundo a partir deles; em suma: o indivíduo agia sempre por instinto. Enquanto que sob a visão geográfica, o indivíduo agiria conforme as circunstâncias ofertadas pelo meio. Para Terry Eagleton: “a ideia de cultura então significa uma dupla recusa: de determinismo orgânico, por um lado, e de autonomia do espírito, por outro.” (EAGLETON, 2011, p. 14).

Respondendo a questão anteriormente proposta, cremos que a transmissibilidade da cultura se desenvolve a partir de seus próprios mecanismos de atuação. Ou seja não há uma metodologia definida, são as próprias relações, práticas e vivências do cotidiano os pontos de transmissão. São nesses contatos que se desenvolvem as relações de ensinar e aprender que também não são fixas. A cultura é um elemento que permeia as relações de afeto, assim como as opostas. Nos diz Laraia que “o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes

comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura.” (LARAIA, 2001, p. 68)

Mas nem todos os indivíduos agem da mesma forma no interior de uma determinada cultura. Podemos tirar como exemplo disso a nossa própria sociedade, em que os indivíduos manifestam-se de diferentes formas em relação à cultura brasileira, ou a cultura nordestina, etc. Aqui tocamos um ponto importante nessa discussão que é a simultaneidade de culturas as quais o indivíduo está inserido o que nos impede de pensar um grupo cultural homogêneo e inalterado. A mudança é a própria condição para a sobrevivência. As culturas também não são totalmente opostas, ainda que diverjam em alguns pontos, embora o exemplo utilizado não sirva como algo cabal nessa discussão.

Esses contatos alteram certos aspectos culturais entre uma e outra cultura. Como dissemos anteriormente, as culturas mudam, mas isso não quer dizer que elas deixem de ser. Laraia nos dá um exemplo bem interessante sobre isso:

Num exercício de imaginação, suponhamos que um dos missionários jesuítas do século XVI, durante a sua permanência no Brasil, tenha dividido as suas observações entre o comportamento dos indígenas e os hábitos das formigas saúva. Quatro séculos depois, qualquer entomologista poderá constatar que não houve qualquer mudança nos hábitos dos referidos insetos. Durante quase meio milênio, as habitantes do formigueiro repetiram os procedimentos de suas antecessoras, obedecendo apenas às diretrizes de seus padrões genéticos. Supondo, por outro lado, numa hipótese quase absurda, que um dos grupos indígenas observados tenha sobrevivido aos quatro séculos de dizimação, graças a um isolamento em relação aos brancos, o que constataria um antropólogo moderno? (LARAIA, 2001, p. 94)

Certamente o antropólogo encontraria uma sociedade diferente mesmo que a descrição fosse perfeitamente fiel, porque a sociedade havia mudado nesse período. Mas essa mudança não seria total a ponto de o antropólogo encontrar uma sociedade totalmente diferente que nada lembrava àquela descrita pelo missionário.

Esse exemplo de Laraia nos traz novamente para a questão indígena e é interessante para refletirmos o que foi debatido no capítulo anterior sobre a inexistência de índios no Ceará. Não havendo mais populações vivendo nos mesmos padrões em que viviam no período da chegada dos portugueses a essas terras muitos acham, de verdade, que não há mais índios aqui. Nesse momento, se colocar a alguém a questão sobre o que então o índio é, ele provavelmente nos fornecerá a imagem de um índio que ele vira em um livro de história, ou em algum programa televisivo ou mesmo em uma peça infantil em alusão ao dia do índio. Ele não estará completamente errado, essa é uma figura

representativa. Mas se supusermos que o ser índio está atrelado à roupa, então qualquer um pode ser índio. Voltaremos a essa discussão no tópico seguinte. Ainda precisamos discutir por algumas linhas o conceito de cultura.

Esse conceito que Eagleton (2011) define da seguinte forma:

É difícil escapar à conclusão de que a palavra ‘cultura’ é ao mesmo tempo ampla demais e restrita demais para que seja de muita utilidade. Seu significado antropológico abrange tudo, desde estilos de penteado e hábitos de bebida até como dirigir a palavra ao primo em segundo grau de seu marido, ao passo que o sentido estético da palavra inclui Igor Stravinsky mas não a ficção científica. (EAGLETON, 2011, p. 51)

Pegando essa definição de cultura da antropologia, apontada por Eagleton, para fechar esse tópico, concordamos com este autor sobre a complexidade de se falar sobre cultura no plano político, mas acreditamos ser este conceito bastante útil para compreendermos a nossa identidade. No entanto parece necessário dizer ainda que esse conceito não é fixo nem goza de unanimidade nas ciências sociais, porque a antropologia, a sociologia, a psicologia, a filosofia, etc. vão ver cada uma ao seu modo a cultura. Na verdade nem dentro dessas áreas há um conceito unívoco, aceito por todos.

Se fechássemos o conceito de cultura em uma página, ou mesmo em um livro, empobreceríamos seu significado por não conseguirmos captar sua dinamicidade e capacidade de construção e reconstrução de algo que nunca deixou de *ser*. Os mecanismos pelos quais identificamos a cultura dependem do modelo como ela se apresenta. Tal como afirmou Eagleton, tudo é cultura. Mas aqui acrescentaríamos: que de forma particular tudo é cultura. Ou seja é o significado que cada indivíduo ou comunidade confere à uma prática ou a um objeto que torna essa prática ou objeto um artefato cultural e não o contrário.

Cultura é, por fim, uma ideia, um modo de ver e se relacionar com o mundo, passível de alteração mesmo nas sociedades mais fechadas e isoladas. Esse termo é inadequável às hierarquias financeiras e as escalas de “pureza”. Dessa forma não podemos falar de cultura rica ou pobre como um reflexo da economia do grupo que a origina, até por que o conceito de riqueza também é diferente no interior de cada cultura. Também não podemos hierarquizar as culturas como sendo “mais” ou “menos” puras que as outras, já que cada cultura se apresenta de forma única. Nossa percepção é bastante limitada para compreendermos a cultura do outro, o é ainda para compreender

a nossa, mas mediante um esforço honesto podemos compreender o outro como um igual.

2.1. Mas o que distingue o índio como índio?

A pergunta é interessante e necessária, nesse capítulo temos falado até aqui sobre o conceito de cultura e a resposta para essa questão perpassa a discussão anteriormente abordada. A autoafirmação é o mecanismo utilizado para a reivindicação do reconhecimento da origem étnica das comunidades indígenas. No entanto, isso, por si só, não garante a demarcação de terras, o direito à educação diferenciada e etc. Ou seja, não é apenas a autoafirmação, o Estado precisa de provas de que a comunidade que reivindica o reconhecimento é mesmo indígena.

Essas provas são obtidas por meio de laudos antropológicos e outros estudos que ajudam a comprovar essa identidade, fornecendo diversos elementos que servem para identificar a presença dessa comunidade na região e sua ligação com a etnia reivindicada. A autoafirmação das comunidades indígenas ao mesmo tempo em que reivindica o reconhecimento étnico é a afirmação de uma identidade cultural diferente. Embora, teoricamente, a ligação pareça evidente, na prática nem sempre é assim.

Analisando o conceito de “identidade cultural”, Stuart Hall (2011) nos diz que “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.” (HALL, 2011, p. 13). Dessa forma, assim como discutimos anteriormente a mudança da cultura ao longo tempo, temos aqui de compreender que a identidade cultural segue o mesmo curso. No entanto, essa afirmação requer muito cuidado para não se tornar passível à interpretações maliciosas. Mesmo que a identidade cultural mude ao longo do tempo, se exteriorizando a partir de outros elementos, ela não transforma-se em uma “outra coisa”. O modo como se afirmavam os índios Kanindés, de Aratuba, há 100 anos atrás é certamente diferente do modo como se afirmam hoje. Independente disso, a comunidade é a mesma: eles são os Kanindés.

Aqui no Ceará quando foi decretado que não haviam mais índios, supunha-se que as diversas comunidades indígenas que habitavam essas terras tinham perdido sua

identidade étnica. Esse “equívoco”, bastante conveniente para a elite latifundiária do Estado, baseava-se na mudança dos costumes das comunidades indígenas. A proximidade com as cidades e o diálogo estabelecido com um contato constante evidentemente alteraria o modo como essas comunidades viviam, mas isso não significa que elas deixariam de ser indígenas. Da mesma maneira que a comunidade fortalezense, por exemplo, não se tornou Tapebana devido ao contato com os Tapebas.

Se o contato altera ambos, porque apenas um perde sua identidade, sua cultura? A resposta está na suposição de que o plano de assimilação, finalmente, obteve êxito. Os descendentes daqueles índios “bravos” teriam se tornado civilizados. Ocorria aquilo que os teóricos evolucionistas chamaram de “evolucionismo cultural”. Esse processo tinha fases como uma espécie de escalada hierárquica culminando na semelhança com o branco. Supostamente os índios eram vítimas passivas desse processo histórico e “natural”. Mas a passividade era na verdade a melhor forma de resistência frente a um inimigo com um poder bélico tão poderoso (VAZ FILHO, 2010, p. 108).

A estigmatização do *ser* indígena era uma ferramenta utilizada pela elite para evitar a autoafirmação e funcionou muito bem dentro de um certo limite. As cidades que se elevaram nas proximidades das aldeias alteraram o modo de vida de seus habitantes, com a imposição de uma outra lógica econômica de mercado que fora apropriada como fonte de material para facilitar o cotidiano e as relações com os vizinhos “brancos”. Como já falamos anteriormente o sistema econômico indígena que não era de exploração, tal qual o europeu, foi tachado de atrasado e os indivíduos de preguiçosos. Com o estreitamento das relações entre a aldeia e a cidade e o empobrecimento das matas e da terra pela exploração dos “brancos”, os índios passaram a buscar outras fontes alternativas de vida, muitas vezes na cidade ou nas fazendas buscando emprego. Mas ser indígena na cidade era quase sinônimo de inaptidão, então negar a ascendência era um meio de ser mais aceito, ainda que não completamente, nesse novo ambiente.

Apesar de o texto da Constituição de 1988 garantir uma série de direitos aos indígenas, anda demorou muito para que as comunidades se reunissem e começassem a lutar por esses direitos. Falando sobre as comunidades do baixo rio Tapajós, VAZ FILHO (2010) nos fala que:

E eis que, a partir de 1998 [1988], veio a autoidentificação indígena dos moradores das comunidades do baixo rio Tapajós, o que implicou em um novo discurso sobre sua cultura e sua identidade étnica. Os nativos passaram

a usar expressões como ‘assumir-se índio’ e ‘resgate de cultura’, que estão entrelaçadas.” (VAZ FILHO, 2010, p. 125, grifo nosso)

O mesmo ocorreu aqui no Ceará, não como um surgimento, mas como um fortalecimento das vozes que já reivindicavam, desde o início da década de 1980, o reconhecimento de suas identidades indígenas. Sobre esse período ALBUQUERQUE (2010) relata que:

Ainda comumente chamados de ‘índios aculturados’, as comunidades indígenas ‘emergentes’ na década de 1980, principalmente no Nordeste do Brasil, travaram luta difícil, dado que, em primeiro lugar, precisavam provar e ter reconhecida, pública e oficialmente, a sua indianidade. A luta dos índios no Ceará coincidiu com a discussão e tentativas de implementação de direitos diferenciados para índios ditos ‘aculturados’ ou ‘assimilados’, de um lado; e índios considerados ‘silvícolas’ ou ‘preservados’, de outro. Essa questão contaminou, de forma veemente, os espaços da política e do político, tanto no plano regional, na luta dos Tapeba e Tremembé no Ceará, envolvendo conflitos com os latifundiários, industriais e políticos locais, como no plano Nacional, com as representações de grandes ruralistas organizados na UDR [União Democrática Ruralista] e o grupo de Deputados do ‘Centrão’, além dos decretos governamentais e posturas da Fundação Nacional do Índio, FUNAI. (ALBUQUERQUE, 2010, p. 7. grifos do autor)

Há no trecho acima dois elementos que precisamos destacar, que é a designação de “índios aculturados” em contraposição ao “índio preservado”. Esses dois mecanismos de identificação que funcionavam por atribuição exterior aos povos indígenas, objetivava negar o direito à identidade a uma parcela da população indígena que reivindicava seus direitos. O que definia o quão indígena era uma comunidade era entre outras coisas a proximidade com os centros urbanos e o diálogo estabelecido com este. Desta forma, o índio teria de se apresentar à sociedade sempre trajando as vestes tradicionais ainda que a sociedade não aceitasse alguém transitando nu ou seminu nas praças da cidade. Dessa forma se queria que o índio estivesse sempre longe (longe de reservas minerais, de terras agricultáveis, de áreas passíveis de qualquer exploração) de preferência como *mitos* de um passado como Iracema.

A “autoafirmação” como um primeiro passo para a reivindicação da identidade étnica, que veio com a Constituição de 1988, foi um grande passo na luta indígena, ainda que outros ainda sejam necessários. Sobre o processo de autoafirmação Vaz Filho (2010) nos diz que;

Identificar-se como indígena é algo ligado às *raízes*, aos antigos *índios*, e ao mesmo tempo ao presente e até mesmo ao futuro dos moradores [...] Relacionada à ideia de ser *índio* porque os avós eram *índios* está outra expressão também muito usada em muitos contextos para justificar a identidade indígena: ter *sangue de índio*. (VAZ FILHO, 2010, p. 127, grifos do autor)

Dessa forma o processo de identificação perpassa inicialmente o indivíduo em seu esforço para assumir a identidade indígena, em seguida vem a sua relação com a comunidade. Este segundo momento é um pouco mais complicado, quando há no entorno uma visão da identidade indígena como estigma. Uma vez que a comunidade decide entrar na luta indígena pelo reconhecimento de seus direitos inicia-se uma outra fase do processo que é mais complicada e demorada. Depois da autoafirmação “outro elemento necessário para provar a identidade é a *cultura* do grupo, que também deve ser *assumida* e valorizada publicamente.” (VAZ FILHO, 2010, p. 129, grifos do autor).

É nesse contexto de luta pelo reconhecimento que surgem os discursos de necessidade de um “resgate cultural” que pode soar as vezes um pouco estranho, supondo que se busca fazer uma ponte com o passado buscando práticas já inexistentes na atualidade. No entanto o resgate está ligado também à valorização de práticas ainda comuns na comunidade, presente na memória dos mais velhos. Essa revalorização das antigas práticas imprimem um novo caráter aos elementos componentes da prática cultural com a inserção de novos ou a evidenciação de algum elemento em detrimento dos demais.

Para Vaz Filho (2010):

[...] o desencadeamento do processo de identificação e delimitação das Terras Indígenas (TI) e a implantação da educação escolar diferenciada suscitaram, negativamente, a reação de organizações, instituições e empresas que se sentiram ameaçadas e passaram a hostilizar o movimento indígena. Os dois grupos passaram a estabelecer relações tensas e tendentes ao conflito, que testemunham, de forma eloquente, como a descaboclição ou indianização de *comunidades* altera o contexto de distribuição de poderes entre os movimentos sociais. Afinal, o que está em jogo não é apenas a classificação étnica, mas recursos, materiais e simbólicos, e poder político. Esse enfrentamento, ao tempo em que a FUNAI protelava o atendimento às reivindicações, resultou na ampliação da consciência dos indígenas sobre os vários aspectos abrangidos pela assunção indígena.” (VAZ FILHO, 2010, p. 147, grifos do autor)

Dessa forma compreendemos que não é um equívoco quando se afirma que não há mais índios aqui ou ali, mas sim uma prática política de uma elite que já utiliza ou pretende utilizar as terras indígenas e sabe que se os direitos indígenas forem reconhecidos, e as terras demarcadas, eles não poderão mais explorá-la. Assim os latifundiários financiam pesquisas para contrapor-se ao laudo antropológico. A própria idealização de uma cultura nacional pode ser um problema, quando os órgãos governamentais passam a definir ainda que indiretamente o que é a cultura nacional e regional. Para Brant:

No Brasil, a relação entre Estado e Cultura pode ser identificada a partir de diversas intervenções elaboradas por órgãos governamentais em diferentes contextos sociais, políticos e econômicos. Mesmo sem uma intensão propriamente voltada para a construção e o exercício de uma cultura complexa e diversa, utilizam-se historicamente mecanismos ‘oficiais e oficiosos’ como forma de estabelecer ou impor uma dinâmica cultural para a sociedade. (BRANT, 2008, p. 47)

Como vimos ao longo do primeiro capítulo as populações indígena foram vítimas de uma tentativa de extermínio cultural, esse processo se deu pelos mecanismos oficiais que legitimavam a morte de comunidades étnicas de forma brutal. Ainda hoje as comunidades que ainda resistem tem que enfrentar as políticas assimilacionistas que passam a se utilizar do conceito de globalização para dizer que as identidades locais não mais existem, que entramos na era das identidades globais. Nesse novo campo ninguém teria o direito a reivindicar nada porque tudo é de posse de todos.

A percepção do indígena na atualidade brasileira é bastante limitada e estereotipada. Isso advém das políticas de aniquilamento, isolamento e por fim apagamento do índio do cenário nacional. Dessa forma pouco sabemos sobre a história e a cultura indígena.

A lei 11.645 promulgada em 2008 foi criada no intuito de preencher algumas lacunas no nosso plano de educação. Essa lei trata da obrigatoriedade de incluir a história e a cultura indígena no currículo escolar. Pessôa (2010, p. 415) define a criação dessa lei como um passo importante na caminhada pelo reconhecimento de nossas raízes históricas. O problema do desconhecimento da história e da cultura indígena, de sua importância tanto no passado quanto no presente, poderiam ser resolvidos, ainda que em parte, se a lei 11.645/08 fosse devidamente aplicada nas escolas, mas o despreparo de professores aliado à falta de material de trabalho para auxiliá-los faz com que pouco, ou nada, se veja referente a história e cultura indígena nos ensinamentos básico e médio.

Ainda que envolva em dificuldades quanto à sua aplicação em sala de aula é importante sabermos que há um esforço nesse sentido. Que há espaço dentro das escolas públicas e privadas para que o professor possa contar a história de uma outra forma, apresentando a riqueza dos povos indígenas que habitavam essas terras antes do “descobrimento”. Há espaço para falar sobre todo o período de exclusão, de aniquilamento e de resistência, porque os povos indígenas resistem e é a força desse movimento que fez com que fosse criada a lei 11.645. Para Pessôa (2010);

O reconhecimento dessa discriminação fez com que o Ministério da Educação, comprometido com a pauta de políticas afirmativas do governo federal, implementasse um conjunto de medidas com o objetivo de corrigir injustiças e promover a inclusão social e a cidadania para todos no sistema educacional brasileiro, através de uma nova visão da formação da sociedade nacional. É notório que ao longo de sua história nosso país estabeleceu um modelo social excludente com reflexos na área da educação e cultura, impedindo que milhões de brasileiros tivessem o pleno conhecimento da sua história. (PESSÔA, 2010, p. 415)

O “pleno conhecimento” de nossa história parece ser o ponto chave nessa discussão. De fato, pouco conhecemos sobre a nossa história, principalmente quando falamos da nossa ancestralidade indígena e africana. Os livros didáticos dão pouca ênfase a esses dois elementos tratando com maior interesse a política dos “brancos” e Pessôa (2010) define muito bem esse fato;

O conhecimento da história negra e indígena, no caso dos livros didáticos, tem se restringido a informações já um tanto conhecidas. Neles os negros eram vistos à época colonial como indisciplinados, inferiores, excelentes para o trabalho braçal e objetos da exploração sexual dos seus senhores, além disso os temas explorados em sala de aula continuam os mesmos (tráfico negreiro, Zumbi dos Palmares, leis da abolição e cultura negra e indígena como mero folclore) os índios por sua vez eram vistos como sujeitos a doenças, frágeis e preguiçosos, muitas vezes infantis no trato com a sua cultura, pensamento esse perpetuado no Brasil por séculos. (PESSÔA, 2010, p. 416-417)

Essa abordagem da contribuição dos indígenas e africanos na construção do Brasil como meros trabalhadores ou espectadores passivos é decorrente de uma escola que ainda é colonizada. A escola precisa se descolonizar para *formar* mentes descolonizadas.

O desconhecimento da história da resistência indígena no Ceará faz com que grande parte da população desconheça a existência de indígena no Estado. Apesar do fato de que o movimento indígena vem ganhando força e notoriedade no cenário político e social do Estado, as pessoas pouco sabem sobre essas populações resistentes. Esse não é um tema que discutimos no ensino básico, nem no ensino médio ainda que façam parte da nossa realidade. Ainda há índios no Ceará. E não é porque eles não são mais como as caricaturas que vemos nos livros de história que eles deixaram de ser índios.

3. Nossos traços

Apesar de toda a perseguição aos povos e à cultura indígena, ela resiste nas populações que lutam por seus direitos na atualidade e ela resiste em nós, no nosso cotidiano, embora nossa percepção seja limitada. Nesse capítulo pretendemos discutir justamente essa percepção limitada da presença e da cultura indígena no Ceará. Em um primeiro momento abordaremos os traços da cultura indígena na cultura cearense. E em seguida falaremos sobre a história da Serra de Baturité, que é a região que compreende esse espaço hoje conhecido como “Maciço”, apontando para os elementos resistentes nessa região.

Apesar de todas as tentativas de acabar com os povos indígenas no Brasil, onde os governantes e “donos de terras” utilizaram diferentes táticas ao longo da história da ocupação dessas terras, legitimando o ataque a esses povos como passos necessários na estrada do “progresso”, muitos povos ainda resistem. Silva (2009) nos diz que:

Habitam o território brasileiro 230 povos indígenas, falantes de 118 línguas. Segundo o censo populacional de 2000, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, existem 734 mil indígenas no território nacional, dos quais 29,1% estão na região Norte, 23,2% no Nordeste, 22% no Sudeste, 14,2% no Centro-Oeste e 11,5% no Sul. (SILVA, 2009, p. 11)

Segundo esses dados 23,2% dos índios do Brasil estão na região Nordeste, sendo essa a segunda região em maior número de índios no país. Esses números nos mostram que há ainda povos indígenas em todas as regiões do país, ainda que os mecanismos midiáticos de maior circulação sempre apontem para a região Norte quando o assunto são as populações indígenas.

Dessa forma podemos inferir que a cultura indígena se faz presente nas cinco regiões do país. O que nos leva a crer que a cultura dessas regiões carrega também elementos da cultura indígena, sendo mais evidente em um ou outro Estado, mas a presença é fato inegável. Para Carvalho (2014) a cultura indígena é muito forte no Ceará e ele observa isso a partir das etnias resistentes, mas também a partir de outros elementos. Sobre essa força da cultura indígena nos diz ele que:

Certo é que temos muito forte uma herança indígena, que nos plasma, que nos molda e que nos dá parâmetros de uma ancestralidade, e que vem sendo reconhecida aos poucos, com mais ênfase desde 1980, com os Tapeba, passando pelos Tremembé, pelos Potiguara, pelo Pitaguarí, pelos Jenipapo-Canindé, etnias que foram ganhando reconhecimento, ainda que não tenhamos resolvido de todo as questões fundiárias, tão incômodas, ainda

hoje, para parte das elites oligárquicas cearenses. (CARVALHO, 2014, p. 265)

De fato, temos sempre voltado a essa dualidade onde manifestam-se interesses contrastantes, a cultura indígena incomoda uma parte da *elite* cearense que ainda acredita, ainda que não referencie, às teorias do Darwinismo social, crendo por isso que a existência de povos indígenas é um fator negativo para o Estado. Mas a inegável presença dessas comunidades indígenas na região metropolitana de Fortaleza, assim como em outras regiões do Estado, e a resistências dos fios que tecem essa *rede* de cultura são provas mais que concretas da presença indígena na região.

Sobre os fios dessa *rede* Carvalho (2014) nos lembra algumas das influências indígenas na nossa cultura:

Indígenas que trouxeram para nossa cena cultural o toré, uma mitologia rica e vida, pinturas das paredes com o barro ou toá, artesanato de contas e penas, o mocororó... Como antes tinham trazido a tecnologia de retirar o veneno da mandioca para possibilitar a fabricação e o consumo da farinha de pau, item essencial de nossa gastronomia, da mesma forma que o subproduto do polvilho ou goma, ingrediente para a tapioca, nosso disco de pizza, que vem ganhando as mais inusitadas coberturas ou recheios, fazendo a festa dos nativos e dos turistas. (CARVALHO, 2014, p. 265-266)

Como já havíamos falado no início, os portugueses aprenderam a viver nessas terras com os índios. A partir dessa relação podemos falar de uma interpenetração de culturas. Essa interpenetração de culturas manifesta-se nos “nossos traços”, na nossa cultura. Não apenas nas reminiscências técnicas, mas também na nossa arte, na nossa culinária, etc. aqui é importante dizermos que quando falamos em reminiscência estamos falando da resistência de um “modo de fazer”. E outro fato interessante é o resgate de elementos gastronômicos indígenas como um incremento à gastronomia cearense.

Essa aparente revalorização da cultura indígena, através da culinária, merece atenção. Tal afirmação parece bastante inocente, uma vez que não sabemos como esses novos ingredientes são apresentados no cardápio ou em sua propaganda como um *novo* sabor. Afinal a cultura não é apenas a presença dos elementos culturais, mais importante é a percepção desses elementos.

Outros elementos foram deixados de herança pela cultura indígena e o resgate desses objetos e sua releitura cultural se dá pelas comunidades indígenas, que ainda resistem nesse Estado, mas também por arqueólogos, historiadores e antropólogos que, cada um a seu modo, têm contribuído bastante para o resgate da cultura indígena no

Estado, resgate esse que é muito importante para a adequação dos PPPs (Planos Político Pedagógicos) às exigências da Lei 11.645/08, assim como no desenvolvimento das escolas não-convencionais nas aldeias indígenas.

Como afirma Silva (2009):

A atenção às tradições é uma vertente da ação do movimento. Ações que incrementam a autoestima, a valorização das artes, mitos, memória social, saberes e práticas são constantes. Como parte dessa 'política cultural' dos povos indígenas, alguns bens culturais têm sido produzidos nos últimos anos, como livros e discos, para além do artesanato, este mais disseminado. (SILVA, 2009, p. 21)

Em ambos os casos, mais que falar da presença indígena no Estado, essas escolas precisam fazer uma abordagem comprometida com o valor da cultura indígena no Estado e na formação da cultura cearense. Carvalho (2014) nos traz um exemplo de *técnicas* bastante valorizadas:

Indígenas que deixaram vestígios de machadinhas de sílex, cachimbos, inscrições rupestres e que contribuíram para a excelência da nossa performance no barro, na modelagem da cerâmica, técnica e arte que se espalha por todo o território cearense, com 'ilhas de excelência' em Cascavel, Viçosa do Ceará, Ipu, Limoeiro do Norte ou Missão Velha, por exemplo, com seus fornos que substituíram a queima das peças nas chamadas 'coivaras', quando a lenha reveste as peças e o fogo é ateadado até o ponto da queima. (CARVALHO, 2014, p. 266)

Mas o que Carvalho considera como mais importante não são esses instrumentos, mas sua representatividade cultural. E diz ainda que "herança maior, talvez, em termos de construção de uma simbologia heróica, pela entrada em cena das jangadas, embarcações aparentemente frágeis, sofisticadíssimas sob o ponto de vista da construção naval" (CARVALHO, 2014, p. 266). No caso é a simbologia, não a embarcação em si, que é importante para a rememoração dos saberes indígenas.

A confecção de redes tão característica da cultura cearense é também uma herança da cultura indígena, Carvalho, nos diz que:

O algodão vem desde sempre. Os índios juntavam os fios em novelos, os nimbós, que funcionavam como moeda de troca nos escambos de então. Os fios eram tecidos nos teares manuais e davam forma às redes de dormir, as velhas 'inis' da tradição. Nunca um apetrecho se adaptou tão bem à cultura cearense, e as redes são talvez a mais perfeita tradução dessas apropriações, servindo para dormir, para a sesta, para fazer amor e para levar muitos sertanejos à última morada, como no poema 'Morte e Vida Severina', de João Cabral de Melo Neto. (CARVALHO, 2014, p. 267)

Há outros elementos da cultura indígena presentes no nosso cotidiano, mas, como afirma Laraia (2001), o indivíduo não é capaz de conhecer sua cultura por

completo. Mas seria impossível sua vivência nessa sociedade se ele não a conhecesse pelo menos em parte. A superposição de um elemento cultural sob os demais é feita naturalmente ao longo do tempo, ainda mais nos períodos de mudança, de construção e reconstrução da identidade. No entanto, esse processo natural é passível de manipulação.

Sobre isso recorreremos à Goffman (1985) que nos ajuda a entender o estigma como uma ferramenta de controle da sociedade sobre os indivíduos. Mas a sociedade não é um ser abstrato que se faz presente fisicamente quando necessita-se de um órgão regulador. A sociedade é politicamente controlada por um grupo de indivíduos que monopolizam o poder do grupo tomando para si as falas oficiais.

Esse controle confere a esse grupo o “direito” de discurso, mas esse discurso não apaga o passado, nem o presente. Ainda que não fosse conferido valor algum à cultura indígena ela continuaria existindo porque ela faz parte de um grupo, ainda que os indivíduos desse grupo neguem, no encontro com esse grupo, suas identidades étnicas, eles não deixarão de ser índios, não passarão assim de um instante para o outro a ver o mundo de uma forma totalmente diferente.

Temos falado até aqui em herança e presença indígena no Ceará, processos aparentemente contraditórios uma vez que a existência de uma herança supõe a morte do índio no Estado. No entanto, a atual situação nos permite falar da presença e da herança como elementos que podem existir analogamente. Quando nos referimos à herança cultural indígena presente na cultura cearense estamos falando de elementos que entraram no processo de formação da cultura cearense, dando-lhe forma e um sentido que hoje é denominado como autenticamente cearense, como o fato de dormir na rede. E quando nos referimos à presença, estamos falando das comunidades indígenas resistentes no Estado.

3.1. O Maciço de Baturité, traços etimológicos e esquecimento.

Nesta última parte trazemos uma análise mais próxima da região que compõe o Maciço de Baturité. Aqui apresentaremos um pouco da história da formação de suas cidades. Discutiremos as características da presença indígena na região, que embora

sejam evidentes a partir dos nomes da maioria delas, foram afastadas do imaginário coletivo, que não nega, mas também não afirma essa herança indígena.

Em toda a região do Maciço de Baturité atualmente só há uma comunidade indígena, a dos Kanindés de Aratuba. Mas, como afirma Vaz Filho (2010, p. 131), a cultura não some de um território de um momento para outro. O processo de transformação da sociedade a altera, mas não a destrói. Dessa forma se empreendermos uma investigação mais detalhada certamente encontraremos muitos elementos característicos da cultura indígena. Essa análise minuciosa não é o objetivo desse trabalho, mas traremos aqui alguns exemplos para discutirmos a resistência da cultura indígena a partir de um contexto mais local.

Os primeiros habitantes do Maciço de Baturité chegaram a essas terras há muito tempo e se estabeleceram nelas. Não dispomos de registros que nos forneçam uma data precisa dessa chegada. Já a chegada dos “brancos” a esse território deu-se no século XVII conforme afirma PORTO (2008);

A ocupação inicial do Maciço de Baturité-CE deu-se, a partir de 1655, pela catequese e aldeamento dos índios Tapuias e Paiacus pelos jesuítas. Com o avanço do capitalismo em busca de bons terrenos e maior lucro, o ‘homem branco’ invadiu as terras cearenses, aprisionando e matando os habitantes indígenas, tornando-os úteis ao projeto dos europeus. Em nome da cristandade, embora os missionários tenham combatido o genocídio da população indígena, terminaram por promover o etnocídio, uma vez que induziam forçosamente o cristianismo e aboliam as práticas culturais milenares indígenas. (PORTO, 2008, p 109)

A autora traz uma visão diferente da que temos discutido até aqui e cremos que o equívoco dela está em desconsiderar a sobrevivência cultural dos índios que habitavam a região. Ficaram traços étnicos e identitários que, mesmo negados, não deixaram de existir. A cultura indígena não foi abolida no momento da catequese. Fora por meio da identidade indígena e de sua atribuição como marca de diferença que esses índios se rebelaram contra os “brancos”.

Um exemplo de como essa resistência durou ainda muito tempo nos é fornecido por VALLE (2009) que atesta a presença indígena em Baturité ainda em 1871:

Em Baturité, os conflitos a envolver as terras dos índios foram registrados desde 1854. Nesse ano, a índia Manoela da Conceição reportou ao governo provincial que seus cultivos estavam sendo destruídos pelas criações de um posseiro. Em 1865, era a vez do ‘índio’ Manuel Filipe de Lima, sua esposa e seus vizinhos entrarem com requerimento ‘queixando-se’ da expropriação das terras que possuíam no aldeamento de Baturité. A Diretoria das Terras Públicas e Colonização recomendou que alguma decisão fosse tomada para que os ‘descendentes de índios’ não perdessem suas ‘posses’. Mas as

demandas e ‘queixas’ dos índios foram indeferidas em 1866. Anos depois, em 1871, Francisco Maciel e outros índios pediam ajuda para garantir suas posses nas terras da lagoa Umary. Os índios de Baturité estavam sendo atingidos diretamente pela construção de uma estrada de ferro, sinônimo oitocentista de progresso e civilização, na serra onde viviam, obra que seria providencial no fluxo de produtos agrícolas para o porto de Fortaleza, dentre eles as tentativas de plantio de café no Ceará. (VALLE, 2009, p. 137-138)

Outro fator interessante de notarmos no trecho supracitado é que o período em que são feitas as reivindicações são posteriores à afirmação de que não haviam mais índios no Estado. Vale lembrar que o relatório provincial que fazia essa afirmação tinha sido escrito 8 anos antes dessa última reclamação encontrada por Valle.

Atualmente só há uma comunidade indígena, assumida como tal, no Maciço de Baturité, que fica em Aratuba. Essa comunidade é composta por uma das 12 etnias indígenas do Ceará e se caracteriza por buscar a demarcação de suas terras. O nome da cidade é um dos exemplos dos traços etimológicos da presença indígena na região. Como nos diz Gomes e Vieira Neto, sobre o significado do nome da cidade, “de raiz etimológica indígena, Aratuba significa ‘abundância de pássaros’, ‘passarada’. Do tupi, ara: pássaro; e tyba: abundância, grande quantidade.” (GOMES; VIEIRA NETO, 2009, p. 383). A junção de “ara” e “tyba” formam o nome Aratuba, o mesmo ocorre com o nome de quase todas as cidades do Maciço.

Os índios Kanindés vivem na Aldeia Fernandes, que fica a cerca de 20 km da sede da cidade de Aratuba. Gomes (2012) buscando as origens da etnia Kanindé afirma que esta é uma ramificação dos “Janduís”, o nome faz alusão a um antigo chefe Janduí que se chamava “Canindé”.

Ao adotarem o etnônimo Kanindé, em 1995, parte das famílias do Sítio Fernandes vinculavam-se a um povo com uma longa trajetória histórica. Um dos registros mais antigos remonta a Canindé, principal dos Janduís (Joã-Duim, Jandowins), na segunda metade do século XVIII, um dos principais povos envolvidos nas batalhas da Guerra dos Bárbaros. Os Janduís habitavam uma grande área do Sertão, divididos em vários subgrupos que impuseram forte resistência ao estabelecimento das fazendas de gado e ao avanço da ocupação lusitana através da empresa pastoril no interior brasileiro (GOMES, 2012, p. 79)

O cacique da etnia Kanindé em uma fala, citada por Gomes (2012), nos chama a atenção para um aspecto muito interessante que nos ajuda a entender o porquê de as comunidades indígenas terem permanecido em silêncio durante muito tempo:

Eu me lembro que meu avô tinha medo de falar na história indígena porque dizia que o branco matava o índio. Minha mãe e meu pai passaram isso pra mim. Até agora o meu pai, já com 80 anos, quando eu saía pros encontros lá fora, ele dizia: ‘Sotero tu tem cuidado com isso aí porque o povo matava os

índios e vocês tão se declarando os índios, aí eles vão matar. Vocês são índios, mas fiquem calados' ser uma coisa e ficar calado, né... Aí eu fui e pensei: o museu são histórias, aí fui arrumando as primeiras pecinhas. Pra mim o museu são histórias. É só coisa feia, mas é uma coisa da cultura da gente. Eu comecei com estas peças, que era o que a gente trabalhava: o machado, a foice. Aí fui vendo que a caça é uma cultura. O que a gente faz de artesanato também (Cacique Sotero *Apud* GOMES, 2012, p. 101).

O temor do avô e do pai de Sotero são resultados da política de aniquilamento dos povos indígenas. Voltando novamente a Goffman (1985), compreendemos que no período citado a “manipulação” da identidade era um mecanismo de sobrevivência, evitar falar sobre história indígena era um modo de manter afastada de si as miras das armas dos “brancos”.

A etimologia dos nomes das cidades do Maciço de Baturité revelam um duplo caráter da política de ocupação desses territórios: o primeiro é aquele que já discutimos da presença indígena na região e o segundo refere-se ao modo como esses nomes passam a oficialmente designar o local.

O topônimo indígena Baturité, que empresta denominação ao maciço, passou a uso oficial apenas no século XIX. Revelando a valorização tardia da língua do antigo habitante, essa apropriação simbólica do lugar pelo colonizador foi difundida através do instinto de nacionalidade que moveu a independência política no primeiro quartel daquele século. Esse impulso político reforçou a utilização dos topônimos indígenas, revelando uma paradoxal produção de sentido do ‘nativo sem nativo’ (IBAMA *Apud* FREIRE;SOUZA, 2006, p. 140, grifo nosso.)

Esse conceito de “nativo sem nativo” nos parece bem interessante para discutir o reconhecimento da presença indígena em algumas cidades do Maciço. Como veremos a seguir, a maioria das cidades do Maciço têm seus nomes formados pela junção de duas ou mais palavras indígenas, o que é uma marca da presença indígena, uma marca política de um antigo *poder* sobre o território.

O nome Aracoiaba, segundo a definição disponível no site do IBGE, é de origem indígena “composta de ARÁ (ave), CÓI (falar) e ABA (lugar), significando ‘lugar onde as aves gorgemiam’.” (IBGE, 2016⁶) A cidade de Capistrano tem seu nome como uma homenagem ao famoso escritor Capistrano de Abreu. A adoção desse nome ocorreu por um decreto estadual de 1931; antes disso a região era conhecida como “Riachão”. O topônimo da cidade de Barreira não parece fazer menção à existência indígena na região, no entanto, há indícios de que nessas terras habitaram os índios Jenipapo e Kanindés. Há também registro desses povos na cidade de Capistrano. Dessa

⁶ <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/aracoiaba.pdf>

forma uma pesquisa mais aprofundada pode nos mostrar que essas cidades trazem ainda traços dessa presença.

A cidade de Acarape tem seu nome também oriundo da junção de palavras indígenas que traziam informações sobre o lugar. Sua composição se dá através da junção das palavras *Acará* que significa peixe e *pe* que significa caminho. Todavia, José de Alencar se opõe a essa interpretação e traduz Acarape como “caminho das garças”, discordando do significado de “Acara”. Mas o fato é que o nome da cidade é inquestionavelmente de origem indígena (UNILAB, 2016⁷).

Já a cidade de Guaramiranga tem seu nome formado da junção das palavras *Guará* que significa pássaro e *Piranga* que significa vermelho. *Guarapiranga* tornou-se Guaramiranga (PORTO, 2008, p. 139). Já a cidade de Mulungu “se originou pela corruptela de Murungu, nome dado pelos indígenas às árvores de mulungu, abundantes no local” (PORTO, 2008, p. 152). Para Castro (2011) o nome Itapiúna, também de origem indígena, significa pedra preta, ou pedra negra. Segundo a definição encontrada no site do IBGE “Ocara é palavra da língua Tupi que significa palco, terreiro ou terraço de aldeia ou taba” (IBGE, 2016⁸). Já o nome Pacoti, segundo Porto (2008, p. 161), é também de origem indígena e significa “rio das bananas”.

O nome Palmácia, segundo a definição do IBGE, “foi dado pela lei nº 1.153, de 22 de novembro de 1951. É de formação erudita, para traduzir região das palmas ou palmeiras” (IBGE, 2016⁹). E por último Redenção tem sua história contada a partir da abolição dos escravos, tendo sido esta a primeira cidade a abolir a escravidão no Brasil. Seu nome faz uma alusão à libertação como redenção. Dentro desse panorama pouco se sabe sobre a presença indígena em um período anterior na cidade, mas há traços de uma presença indígena no seu território. Citamos como exemplo o distrito de Guassi, que fora palco de histórias de fuga e resistência dos índios de Baturité.

Apesar do caráter indígena impresso nos nomes das cidades, poucos conhecem a história indígena da região, o que veio a configurar-se como uma dificuldade para escrever essa última parte do texto, onde trabalhamos com uma escassa bibliografia que não nos permitia ir muito além do que fizemos. Embora não tenhamos proposto uma imersão maior na história da formação dessas cidades entendemos que enriqueceria bastante o trabalho.

⁷ <http://www.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2013/01/hist%C3%B3ria-de-acarape.pdf>

⁸ <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/ocara.pdf>

⁹ <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/ceara/palmacia.pdf>

Para finalizar temos ainda algumas linhas sobre as raízes do esquecimento, que não se deu por mera falta de registro, mas por uma política de apagamento e “esquecimento seletivo” da história da região. O preconceito contra o indígena é uma marca bastante antiga na história do território, trazemos uma última citação de SILVA (2003) que exemplifica bem isso:

O fenômeno social do preconceito que os colonos nutriam pelos índios é claramente abordado. O vocábulo *caboclo* era conotativo desse preconceito, e tanto a previsão de punição, independentemente da condição social de quem praticasse a injúria, como, por outro lado, a atribuição de recompensas para quem se dispusesse a casar com nativos, são contra-faces de um mesmo mundo hierarquizado e discriminador que se constituía. No caso da vila de Montemor, o novo, que continuou a ser conhecida por *vilas de índios*, mesmo depois de ter recebido a denominação oficial, é revelador que os moradores tenham chegado a representar ao governo imperial, já no ano de 1829, por intermédio da câmara, pedido a retirada dos indígenas para outro local, com o propósito de se livrarem do incomodo apelido. (SILVA, 2003, p. 134, grifos da autora)

Tudo isso mostra que o índio tanto na nossa literatura como na nossa história sempre teve sua importância atrelada a distância: quanto mais longe ele estivesse no espaço e no tempo melhor ele seria. Dessa forma quando no dia 19 de abril as escolas da região comemoram o “dia do índio”, elas exaltam a figura de um índio que não é aquele de seu passado ou aquele que ainda está presente, e sim uma idealização de um índio que morreu séculos atrás e que era um índio “puro”.

Mas a cultura indígena resiste em nós, no nosso vocabulário, na nossa culinária: enfim, na nossa cultura.

Considerações finais

Os traços que carregamos são símbolos de uma identidade negada, mas passível de resgate e de recriação. Apesar dos 5 séculos de perseguição à cultura e à presença indígena no Brasil, a população indígena resiste e reivindica sua presença e seus direitos. Perseguição essa que se fez através da igreja, das escolas e das forças administrativas que se utilizaram da força bélica em suas guerras sempre injustas. Os anos e a força da resistência veio a alterar a relação das comunidades indígenas com essas instituições, mas algumas dessas instituições ainda se posicionam contrariamente à presença indígena.

Não foi a nossa literatura, ao exaltar “Iracema”, que alterou a visão sobre o índio nem no Brasil, nem no Estado que negava a existência de povos indígenas nesse território, ao mesmo tempo que dialogava e recebia demandas das comunidades indígenas. Esse caráter duplo da história mostra que os discursos oficiais puderam negar e invisibilizar, mas não puderam extinguir a presença indígena no Estado que conseguiu sobreviver pela luta, pelas lutas no campo físico e simbólico.

E por essa resistência que a cultura indígena se faz presente na construção da riqueza cultural brasileira. Se faz presente na cultura cearense, na cultura nacional. Essa presença cultural é ferramenta de luta pelo reconhecimento étnico ao mesmo tempo em que é sobrevivência.

E apesar do nosso desconhecimento de todas as raízes que compõe a nossa identidade, mesmo aquelas que estão próximas e nominam o espaço em que estamos, carregamos nossos traços da cultura indígena. cremos que é através desses processos de rememoração e questionamento sobre o lugar em que estamos situados que conhecemos melhor a nossa identidade. Desse modo, esse trabalho constitui uma contribuição para uma busca pelas nossas raízes, por uma identidade viva, ainda que invisibilizada, da nossa sociedade.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Manoel Coelho. **Ser índio ou não ser: Embates por direitos históricos e constitucionais**. Revista Historiar -Universidade Estadual Vale do Acaraú – v.3. n. 3 (jul./dez. 2010). Sobral-CE: UVA, 2010.

ALENCAR, José de. **Iracema**. Ministério da Cultura – Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro, 1865. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/iracema.pdf.

BRANT, Leonardo. **O poder da Cultura**. São Paulo: Peiropólis. 2009.

CARVALHO, Gilmar de. **Questões culturais no Ceará**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014, p. 263-275.

CASTRO, Renato Barros de. **Geografia afetiva**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011. 146 p.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução, Sandra Castello Branco. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011. 208 p.

FERNANDES, Rosani de Fátima. **Povo Kyikatêjê: saga de resistência e luta**. In: Olhares indígenas contemporâneos. Organizadores; Gersen José dos Santos Luciano, Jô Cardoso de Oliveira, Maria Barroso Hoffman. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas, 2010.

FREIRE, Luciana Martins; SOUZA, Marcos José Nogueira de. **Geografia e questão ambiental no estudo de paisagens de exceção: o exemplo da serra de Baturité – Ceará**. Boletim Goiano de Geografia. 26, n. 2: 129-150, 2006.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, Vozes. 1985.

GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará** / Alexandre Oliveira Gomes. - Recife: O autor, 2012. 322 f.

GOMES, Alexandre Oliveira e VIEIRA NETO, João Paulo. **Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos**. In. Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará./Estêvão Martins Palitot [organizador]. – Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução, Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11 ed., 1. Reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HENRIQUES, Ricardo; GESTEIRA, Kleber; GRILO, Susana; CHAMUSCA, Adelaide. **Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Brasília-DF: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad/MEC). 2007. 133p.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**/Roque de Barros Laraia. — 14.ed. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LIMA, Ronaldo Queiroz de. **Colonialismo do Poder: a subjetividade Estatal de negação da presença indígena no Ceará e a construção do território Tremembé de Queimadas, Acaraú/Ceará, Brasil**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

MISKOLCI, Richard. “**O desejo da nação**” (p. 21-70), IN_____ O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do século XIX – São Paulo: Annablume, 2012. (Coleção Queer)

MOONEN, F., **Povos Indígenas no Brasil**. Net, Recife, 2008. 50 p. Disponível em: < www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lucianomaia/moonen_povos_indigenas_br_2008.pdf >. Acesso em: abr. 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PALADINO, Mariana; ALMEIDA, Nina Paiva. **Entre a diversidade e a desigualdade: uma análise das políticas públicas para a educação escolar indígena no Brasil dos governos Lula**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2012. 152p

PESSÔA, Jaciara Maria de Medeiros. **Leis 10.639/03 e 11.645/08: (re)construindo a história afrobrasileira e indígena**. Disponível em: <http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/4Col-p.414.pdf>. Acesso em 05 de março de 2016.

PORTO, Luana Cavalcanti. **Cortes e recortes do turismo no maciço de Baturité – CE: reflexões a partir da avaliação do programa de apoio ao turismo regional (PROATUR)**. Dissertação do Curso de Mestrado Profissional em Avaliação de Políticas Públicas da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. 2008.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Direitos humanos e o Observatório dos Direitos Indígenas**. In: Direitos Humanos e a Questão indígena no Ceará – Relatório do Biênio 2007-2008. Org. Isabelle Braz Peixoto da Silva e Max Maranhão Piorsky Aires. Fortaleza. Imprensa Universitária, 2009.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande. Dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. Campinas, SP: [s.n.], 2003.

TYLOR, Edward Burnett. **A ciência da cultura**. In: Evolucionismo cultural/textos de Morgan, Tylor e Frazer, textos selecionados, apresentação e revisão, Celso Castro; tradução, Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. **Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico.** In: Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará./Estêvão Martins Palitot [organizador]. – Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia.** (p. 104-159) In: Olhares indígenas contemporâneos / Gersem José dos Santos Luciano, Jô Cardoso de Oliveira, Maria Barroso Hoffmann, Organizadores. – Brasília: centro indígena de estudos e Pesquisas, 2010.