

LACED

(Laboratório de Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento)

MUSEU NACIONAL / UFRJ

RELATÓRIO DE VIAGEM

ÍNDIOS DO NORDESTE

(AL, PE e PB)

Estêvão Martins Palitot

Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque

Supervisão técnica e apresentação: *Rodrigo de Azeredo Grünewald*

Campina Grande, setembro de 2002

APRESENTAÇÃO

O presente relatório surge em resposta a uma proposta de levantamento das condições de vida dos povos indígenas do Nordeste, feita por Antonio Carlos de Souza Lima, coordenador Técnico do *Laboratório Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento* (LACED) – Museu Nacional / UFRJ -, interessado em mapear as situações de áreas indígenas no Brasil e suas perspectivas de desenvolvimento. Para dar conta desta indagação, foi então composto um grupo de pesquisadores em antropologia no estado da Paraíba com os seguintes membros: Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG), Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (UFCG) e Estêvão Martins Palitot (UFPB).

Na verdade, os dois primeiros pesquisadores já estavam direcionando trabalho de campo para as áreas indígenas a fim de coletar material visual para um filme em VHS sobre a Jurema, planta sagrada para os índios do Nordeste. Assim, o trabalho de campo abordou tanto os aspectos rituais relacionados aos usos desta planta como procurou responder à investigação proposta pelo LACED. Para o presente relatório segue apenas informações referentes às situações e demandas indígenas.

Foi feito uso de vasto material áudio-visual, mas este relatório é acompanhado somente por um conjunto de cinco fitas VHS, depositadas no acervo do LACED, com depoimentos de índios das áreas visitadas, bem como com algumas imagens das danças indígenas e lugares sagrados.

O *survey* foi realizado nas seguintes áreas:

12-13 de julho de 2002 – Grupo Indígena Kariri-Xocó, em Porto Real do Colégio, AL.

14 de julho de 2002 – Grupo Indígena Karapotó, São Sebastião, AL.

15-16 de julho de 2002 – Grupo Indígena Kapinawá, Buíque, PE

17-20 de julho de 2002 - Grupo Indígena Atikum, Carnaubeira da Penha, PE

10-11 de agosto de 2002 – Grupo Indígena Potiguara, Baía da Traição e Rio Tinto, PB

Vale destacar que o trabalho entre os Atikum não se limitou à averiguação da situação/demandas existentes, mas também à coleta de informações sobre reivindicações de emergências étnicas.

O trabalho de campo foi diretamente coordenado pelo professor Rodrigo Grünewald, embora o trabalho entre os Potiguara tenha sido realizado separadamente por Estêvão Palitot. O presente relatório foi escrito por Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (Kariri-Xocó, Karapotó e Atikum) e por Estêvão Martins Palitot (Kapinawá, emergências Atikum e Potiguara).

A cordialidade e o espírito de equipe fez com que o entrosamento do grupo de pesquisa fosse o mais positivo possível, o que repercutiu tanto na interação do grupo com os atores sociais investigados como, de uma maneira geral, para o bom cumprimento de todas as etapas da pesquisa. Minha gratidão, portanto, aos pesquisadores Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque e Estêvão Martins Palitot. Meus agradecimentos também às pessoas que nos ajudaram nesta empreitada como a Prof^a. Clarice Novaes da Mota ou o chefe do posto indígena Atikum, Eugênio Quixabeira. Por fim, e muito importante, grato aos indígenas que nos receberam com a melhor hospitalidade (muitas vezes com alegria), nos mostrando generosamente o que nos interessava para o nosso trabalho.

Campina Grande, 8 de setembro de 2002

Rodrigo de Azeredo Grünewald

Na noite do dia 11 de julho de 2002 (quinta-feira), o grupo de pesquisadores se encontrou com a Prof^{ra}. Clarice Novaes da Mota na residência desta em Aracaju (SE), depois de longa viagem de carro que teve início em Campina Grande (PB). Com a Clarice o grupo conversou bastante informalmente sobre os Kariri-Xocó de Alagoas bem como sobre os Xocó de Sergipe. Na manhã do dia seguinte, foi feita uma entrevista gravada em vídeo com a professora sobre os citados grupos indígenas em termos de suas utilizações da planta sagrada Jurema. Além de aspectos cosmológicos, de identidade étnica e da história dos grupos, foram também tematizadas questões referentes à atuação da ONG Nação de Jurema, criada pela Clarice bem como o Projeto Farmácia Viva de autoria também desta pesquisadora.

Ainda nesta manhã (12/07/2002), o grupo de pesquisadores entrou em campo acompanhado da Clarice, que desde o início dos anos 80 vem trabalhando junto ao grupo. Através da intervenção da professora, a entrada foi substancialmente facilitada. Durante a permanência do grupo na área, as atividades desenvolvidas foram as seguintes:

- Entrevista com o pajé Júlio Suíra, na tarde do dia 12. Reconhecimento da área junto à população local. Conversas informais com o pajé Julio e outros índios noite a dentro.
- Na manhã do dia 13 foi a chegada do Ângelo Antonioli - farmacólogo do Projeto Farmácia Viva que nos concedeu entrevista sobre os efeitos da planta jurema no organismo humano. Depois disto, foi feita entrevista com o índio chamado de Tekainã, que, juntamente com o pai, Txhidjio, é responsável na área pelo andamento do “Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó”.
- Na parte da tarde foi realizada entrevista com o cacique Kariri, José Tenório (Serigy).
- No fim da tarde foi feita uma apresentação de um Toré no Ouricuri (lugar sagrado onde fazem seus rituais íntimos), para que fossem realizadas gravações em VHS e em áudio através de gravadores K7 comuns. Além do toré realizado, após a apresentação, foram apresentadas músicas “rojões”, além de sambas-de-coco, reisados e guerreiros, expressões tradicionais da cultura popular na região, dominadas com bastante gosto e desenvoltura pelos índios. Após, realizou-se entrevista com o pajé Xocó (José Bonifácio) junto com o cacique Kariri. Além de conversas informais com o resto da população. Foram feitas imagens do local sagrado Ouricuri, tanto em vídeo como fotográficas.

– Na parte da noite foi conhecida a escola bem como um ex-educador índio (José Nunes) do local. Foi realizada entrevista com o mesmo.

Nós conhecemos ainda um grupo familiar de fora (outra etnia - Karapotó) que vive na área já a bastante tempo. Após isto nos retiramos enfim da área.

A condição do grupo

Os dados apresentados neste relatório são portanto fruto do investimento na área. São substancialmente referentes a entrevistas feitas com o pajé Kariri Júlio Queirós Suíra (30 anos no cargo), com o já citado Tekainã (que se auto intitulou “um índio rebelde”), com o cacique Kariri José Tenório, com o pajé Xocó Suiré.

O grupo indígena Kariri-Xocó passou a ocupar a área atual a partir da ocupação feita em 1978. Moravam todos então na cidade de Porto Real do Colégio no estado de Alagoas, nordeste do Brasil, que fica ao lado da área indígena atual. Toda a área tem cerca de 600 hectares. A área ocupada é conhecida como a Sementeira com cerca de 290 hectares. Esta é a aldeia principal. Uma outra área é chamada de Colônia com cerca de 140 hectares. A área sagrada chamada Ouricuri tem cerca de 200 hectares. Em 1999 existiam cerca de 485 famílias e aproximadamente 2.875 pessoas. Hoje a área conta com bem mais de 3.000 pessoas. Seu território foi alvo de um reestudo por parte da FUNAI e a equipe coordenada pelo antropólogo Marcos Tromboni S. Nascimento, propôs que a área Kariri-Xocó fosse aumentada, com a indenização dos proprietários vizinhos, considerados como de “boa-fé”. Todo o grupo espera ansiosamente pela ampliação da área demarcada uma vez que as terras agricultáveis são exíguas para o seu montante populacional.

O grupo é formado pela união de duas etnias, os Kariri e os Xocó, formando assim os Kariri-Xocó. Mais recentemente, parece que um discreto faccionalismo político passou a existir na área, uma vez que passaram a existir, apenas recentemente, um pajé e cacique Kariri e um pajé e cacique Xocó. Foi observado uma preponderância, mínima porém relevante, do grupo Kariri. Entendendo que foram os cacique e pajé deste grupo os que primeiro e sobremaneira nos foram apresentados e mais que isso se dispuseram a falar pelo grupo. Em conversas informais, os moradores falaram “mal” do seu “cacique” Xocó, há uma predominância de status da identidade e do pajé Kariri. Os Kariri são ainda

os que mantiveram a área Ouricuri enquanto moravam em Porto Real do Colégio, sendo a entrada Xocó posterior a formação Kariri, ou seja, este grupo veio de fora e se juntou com os Kariri quando estes moravam na cidade (a já citada acima). Os Xokó, de Porto da Folha - SE, ainda hoje não podem participar do Ouricuri dos Kariri-Xokó.

Junto ao grupo Kariri-Xocó, também moram contemporaneamente indivíduos de outras etnias como Natu, Pankararu, Fulni-ô, Tingui-Botó e Karapotó. Estas últimas vizinhas a área Kariri-Xocó. Relações muito estreitas com os Fulni-ô, que intermediaram o reconhecimento étnico dos Kariri-Xokó, em 1944, e com os Karapotó e Tingui-Botó, que até o início da década de 1980 moravam junto aos Kariri-Xokó. Há uma participação mútua no Ouricuri de cada uma das etnias entre si. Existe mesmo um vereador Kariri-Xokó, que é filho do cacique Karapotó.¹

A representação do sagrado é feita na área extensa as aldeias de Sementeira e Colônia, chamam-na de Ouricuri. Com cerca de 200 hectares, esta área representa os laços do grupo com o passado do mesmo. Lugar privilegiado por uma natureza “virgem”, no qual pelo menos duas vezes por mês (e uma vez por ano durante quinze dias reclusos, isto a partir do dia 15 de Janeiro até o dia 30 do mesmo mês) o grupo realiza trabalhos espirituais, nos quais preponderantemente estão presentes a *Jurema*, bebida sagrada feita da raiz de arbusto de mesmo nome, bem como da dança ritual chamada de *Toré*. Socialmente, o Ouricuri representa a união do grupo como um todo, ou seja, uma família Kariri-Xocó. É o espaço de afirmação do ser índio bem como da identidade composta Kariri-Xocó. Para lá só são aceitos índios nos rituais sagrados. Os brancos só como convidados em dias especiais, marcadamente o domingo, mas não podem de forma alguma participar do ritual com os dois elementos citados (*Jurema* e *Toré*) e nem todos os lugares do Ouricuri podem ser visitados pelos brancos. Índios desposados com brancos tem o direito de ir levar os filhos mas nunca os desposados.

¹ Também, Seu Júlio ainda nos falou, durante a noite, que existe um povo indígena denominado Caeté nos municípios alagoanos de Coruripe e São Miguel dos Campos, cujo contingente populacional é pequeno, não praticam mais seus rituais, suas terras estão nas mãos dos usineiros e não são reconhecidos pela FUNAI.

A política do grupo inibe os curiosos brancos com promessas de castigo físico àqueles que se encorajarem a entrar no local sagrado. Segundo o pajé Kariri, seu Júlio Suíra, “a civilização suja o índio, e o Ouricuri é o lugar pra gente se limpar”. Esta frase demonstra como o Ouricuri permite ao grupo revelar sua distinção enquanto grupo diferenciado, e ainda instaura um segredo com relação ao lugar bem como do que se passa nele. A relação com a jurema vai no mesmo caminho, criando para com ela uma relação de segredo do que se pode e deve falar. Afastando do branco um pretense conhecimento que o uso ritual da planta permite e entrega ao índio. A jurema ainda é instrumento de controle das doenças, dá força e coragem. Ainda é o elemento índio que ajuda a curar os brancos quando estes pedem uma consulta ao pajé. Identificando assim uma modificação na hierarquia proposta pelo nosso meio político global, ou seja político nacional, incluindo aí representações sociais, culturais e até morais daquilo que o branco de nossa nação tem acerca do índio.

O maior problema identificado na área é com relação a terra.

Segundo todas as entrevistas realizadas, a demarcação das terras resultou num espaço físico muito pequeno. Neste espaço coletivo, uma divisão hoje resultaria de três tarefas de terra por família, e isso incluindo o Ouricuri. A maior reivindicação portanto seria permitir que este pequeno espaço de terra possa ser melhor aproveitado. E a muitas maneiras de o fazer. Coloquemos cada proposta elaborada pelo grupo de forma a construir uma estrutura mais forte para que todos consigam viver com mais tranquilidade. São estas:

1. Ampliação da área demarcada;
2. Irrigação;
3. Piscicultura;
4. Criação de animais;
5. Produção e venda de artesanato, apresentações culturais, bem como de produção áudio-visual;
6. Projetos autogerenciados, como a “Farmácia Viva”, o “Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó”.

1º Ampliação da área demarcada

A comunidade Kariri-Xocó está esperando pela demarcação de uma área sua que poderia vir a diminuir um pouco os desgastes provenientes de um espaço de cultivo diminuto. O antropólogo Marco Tromboni S. Nascimento fez laudo já a algum tempo identificando a área como indígena. Os donos destas terras parecem estar apenas esperando a indenização do governo para saírem, não existindo um antagonismo entre os índios e os donos de terras. Mesmo assim a situação dos Kariri-Xocó pede emergência, já que a área que hoje se tem é bastante inferior àquela que lhes daria uma possibilidade de exploração agrícola mais eficaz e também igualitária, permitindo uma área maior de exploração por cada grupo familiar.

2º irrigação

O trabalho de irrigação é fundamental para a continuidade do grupo. Como se fica preso às intempéries do tempo, o grupo tem recorrentemente tido perda nas safras. Durante nossa estada foi possível perceber isso. Com a irrigação terias-se pelo menos três estações do ano para o plantio. Toda a produção agrícola é dependente das chuvas, no verão muitos vão trabalhar fora, na usina, na cidade, deixando assim a família e ainda sendo explorada no mercado, nas fazendas que tem grandes sistemas de irrigação. A produção agrícola é fundamentalmente para o consumo próprio, em época de pouca produção, a compra dos bens indispensáveis sai muito cara para o grupo como um todo. Muitos tem efetivamente pouco dinheiro, sendo inclusive a comida fervida a lenha, já que o botijão de gás é um bem caro. A lagoa que cerca os fundos da aldeia principal seria um outro elemento no qual uma futura infra-estrutura de irrigação poderia se apoiar.

O mais relevante ainda, é que a área indígena está localizada a beira do rio São Francisco. Uma massa enorme de água que passa as vistas da aldeia e não tem como ser utilizada “racionalmente”. Um projeto de irrigação seria “irrisório” em termos econômicos se fosse realizado por uma grande instituição (governo, bancos, empresas, etc.). Existe um projeto chamado de “*Nação de Jurema*” (coordenado por Clarice Mota) que se propõem a realizar projetos de auto-sustentabilidade na comunidade. De acordo com as prerrogativas do projeto, até o ano de 2000, propunha-se que 90% da área cultivada

fosse beneficiada com projetos de irrigação. A nosso ver a área proposta para irrigação não conseguiu ser beneficiada com o projeto. Segundo a home page do projeto *Nação de Jurema*, 75% das famílias que habitam a aldeia Sementeira são “participantes ativas do projeto, tendo desenvolvido suas hortas familiares, e podendo alimentar-se com os produtos das mesmas;” essa participação não contempla projetos de irrigação, mas sim projeto de hortas familiares auto-sustentáveis, nas quais tendem-se a desenvolver projetos de irrigação. O Instituto Txhidjio através de seu presidente, Tekainã, nos informou que fez um pedido de maquinário para beneficiar o fubá, pois a produção de milho é uma das principais tarefas agrícolas da área. Junto a este pedido foi feito um direcionamento para a construção de um galpão para beneficiar o milho, já que segundo Tekainã “é preciso gerar emprego dentro do que o povo sabe fazer”, observação importante quando se leva em conta que projetos em área indígena tem de ser prioritariamente projetos que se auto-gerenciem num futuro muitíssimo próximo.

3º piscicultura

Um dos projetos que levam a discussão da irrigação a se tornar mais relevante é o indicado pela possibilidade de instaurar na área projetos de criação de peixes. A pesca foi por muito tempo uma atividade economicamente relevante na região, com a construção sistemática de barragens ao longo do rio São Francisco - já são quatro - a pesca, bem como a vazante do rio, que permitia um acréscimo de água para o cultivo de arroz, foi afetada. O número de espécies de peixes foi drasticamente diminuída. A pesca predatória com dinamite (“bomba”) foi acrescentada, este tipo de pesca é feito por pessoas não índias, e o produto desta pesca é vendido para a população índia, o que lógico, gera protestos pelos índios. Há na área algumas tentativas de canteiros para o cultivo de espécies de peixes para consumo próprio, mas estas pequenas criações estão longe de permitir uma produção que contemple toda a comunidade. A presença de lagoas na área poderia ser utilizada para a construção de tanques de criação, já que estas mesmas não estão sendo utilizadas para fins econômicos, ou seja, estão a espera de uma oportunidade de enriquecimento mercadológico.

4º- criação de animais.

Outra alternativa que foi indicada pelos índios é a oportunidade de se criar áreas de criação de pequenos animais, tais como galinhas, peru, ovelhas, porcos, e outros. A própria população já tem experiência com este tipo de criação e não se teria dificuldade de levar projetos deste cunho a frente. Uma observação importante é a de que criações de animais não poderiam constituir o meio de vida econômico mais relevante. Isso porque a área indígena já é bastante diminuta para a agricultura, que fundamentalmente é o meio principal de subsistência. Porém pequenas criações evitariam que grande parte da população local tivesse que comprar víveres e outros dos brancos, o que numa população bastante pobre permitiria um acréscimo de qualidade de vida muito importante.

5º- venda e produção de artesanato bem como de produção áudio-visual.

A venda bem como a produção de artesanato e outras modalidades artísticas que dão conta da produção cultural indígena, foram indicadas como um outro grande meio de restituir ao índio uma qualidade de vida significativa. Nosso grupo teve a oportunidade de ver e comprar o belo artesanato Kariri-Xocó, o que parece ser no nordeste não a regra dos grupos indígenas, devido talvez a escassez de mercado. No entanto, a comunidade Kariri-Xocó está localizada próxima as capitais de Alagoas, Maceió, e de Sergipe, Aracajú, e ainda às margens do São Francisco. Locais privilegiados de encontro com turistas que vão ver as belezas naturais da região e ainda tem a oportunidade de conhecer um grupo indígena “legítimo”. A produção artesanal também é enriquecida com a possibilidade de venda destes materiais nas inúmeras viagens que membros Kariri-Xocó fazem às cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, como outras também. Nestes lugares, além de expor sua produção artesanal, o grupo se apresenta em representações de seus rituais. Talvez motivo de algum conflito, a apresentação de rituais para curiosos nas grandes capitais, investe o grupo de prestígio, estima, bem como serve de ganho econômico para aqueles que fazem estas viagens. Muitas excursões como pessoas em particular vêm à própria aldeia em busca de artesanato e manifestações culturais.

O “Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó” é um destes projetos na aldeia que tem como interesse preservar este “mercado” cultural que vem aos poucos se desenvolvendo. Segundo seu presidente, o já citado Tekainã, muitas pessoas vem na aldeia gravam música e imagens e vão embora. Citou-nos duas mulheres (Ana Paula e Renata), que teriam gravado os rojões (produção musical para o trabalho na roça, já citado) e foram advertidas de que isto só estava sendo permitido por causa do Instituto Txhidjio, era da alçada deste instrumento. Reservou-se porém Tekainã o direito de manter-se em silêncio com relação a não legalidade do instituto, já que o mesmo ainda não foi legalmente registrado. A preocupação de seu dirigente, é a de que o instituto possa gravar em áudio e vídeo toda a produção cultural da comunidade de forma a ter um controle político e econômico daquilo que é patrimônio comunitário.

A procura dos brancos por riqueza simbólica e cultural Kariri-Xocó reflete positivamente na organização do grupo bem como na sua auto estima. Elementos já esquecidos ou até mesmo não tidos como relevantes são agora valorizados. A simples colher de pau indígena foi citada por Tekainã como uma das coisas do índio que desperta interesse do branco. O Instituto Txhidjio está procurando atuar como intermediário entre os artesãos índios e o mercado das capitais. Em processo lento, tal instituto vem procurando incentivar com isso a produção artesanal na comunidade.

O cacique Kariri, José Tenório (Seregy), tem um grupo de dança e um CD gravado. Esta gravação foi feita de forma artesanal . o CD gravado não tem nome dos autores. Há a indicação *Toré*, o nome das músicas, a “tribo” e a referência geográfica está incorreta, indicando a localização do grupo em Sergipe, quando o correto é Alagoas. Mas esta gravação é significativa porque boa parte das músicas lançadas no CD está “na idioma”, ou seja, está no idioma Iatê. Este idioma é reconhecido localmente como o idioma original que foi perdido em parte. O CD que leva as músicas do grupo para fora ajuda também na organização das pesquisas no idioma tribal. As músicas originais em português ganham versões na nova (velha?) língua.

6º projetos autogerenciados, como a “Farmácia Viva”, o “Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó”, “Nação de Jurema”.

Um último elemento que merece ser descrito versa sobre a iniciativa de projetos autogerenciados na área Kariri-Xocó. O projeto “Farmácia Viva” segundo seu site na Internet, <http://defaviva.vilabol.uol.com.br.>, (que está em construção, isto em 07/08/02) “visa a construção de um horto de plantas medicinais e de uma farmácia verde, como também treinar os índios para que estes possam fabricar os medicamentos desta farmácia”. Este projeto é desenvolvido pelos professores Ângelo Roberto Antonioli e Clarice Novais da Mota, ambos da Universidade Federal de Sergipe. O projeto foi um dos 34 premiados entre 2400 inscritos no *Development Marketplace*, concurso promovido pelo Banco Mundial. O montante parece ser de \$ 30.000. O espaço físico para a construção do horto e da farmácia já está disponível, o antigo campo de futebol vai hospedar o projeto. A construção se dará em breve. A expectativa de seus promotores é a de permitir que o horto produza um conhecimento sobre o uso de todas as plantas do ecossistema Kariri-Xocó. Planta-las, e estudá-las farmacologicamente, a partir dos dados transmitidos pelos próprios índios. Verificar a eficácia do medicamento e a partir disso produzi-lo de forma mercadológica. Estes remédios naturais da farmácia indígena produziram lucro que seria investido pelo próprio grupo na infra-estrutura da comunidade. Além de garantir que o conhecimento ancestral do uso dos recursos naturais seja preservado, este projeto permite que o grupo mantenha as práticas de se curar a partir da natureza que os cerca, livra-los do desperdício econômico com os medicamentos alopáticos e quem sabe diminuir os dividendos da FUNAI com medicamentos.

O “Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó” é um projeto idealizado pelo índio que dá nome a ele. A continuidade do projeto se dá pelo seu filho, Tekainã, presidente dele. A ação do instituto visa cobrir a comunidade com um organismo que a represente junto às instituições externas. É uma forma de controle e organização de parte dos recursos humanos, culturais, sociais e naturais da comunidade Kariri-Xocó. Este instituto atua relacionando a produção material, artesanal e artística do grupo com um mercado externo. O presidente do instituto e outros índios já foram a São Paulo e outras capitais apresentar seus rituais e vender artesanato. O problema maior do instituto é que ainda não foi legalizado, registrado. Por isso ele atua somente de forma propositiva. Não tem cunho legal. Mesmo assim as inferências que fizemos demonstram a validade do instituto e o compromisso de dar certas garantias à comunidade. Já foi dito

acima a relevância do instituto quando priorizou pedido junto a instancias externas com relação a compra de maquinário e infra estrutura para a produção de fubá. Também foi citado que tal instituto intermedia a venda da produção artesanal do grupo com um mercado externo, principalmente as grandes capitais brasileiras. Este projeto, em contrapartida, tem provocado faccionalismo dos que são a favor ou contra os brancos das cidades terem contato com aspectos da cultura indígena ou a parte dos seus recursos sagrados. Além da distribuição do dinheiro arrecadado aí. Porque esta exteriorização da cultura tende a fazer com que muitos passem a temer a perda da originalidade da cultura Kariri-Xocó, já que estaria-se produzindo cultura para um público “mercadologizado”. Também a segurança da comunidade se faz restringindo o acesso ao branco do conhecimento indígena, prioritariamente aquele desenvolvido em torno da cultura da jurema representada em seus Torés, é exatamente esta que é a mais explorada na reprodução da cultura Kariri-Xocó nos grandes centros urbanos.

A “Nação de Jurema” é um outro projeto de desenvolvimento auto-sustentável composto por membros da tribo e por profissionais liberais convidados. Na sua coordenação geral está a professora Clarice Novais da Mota, na Coordenadoria de Articulação e Suporte Institucional Alberto Machado Frisbee e na Coordenadoria de Desenvolvimento Agroecológico Maurício Lins Aroucha. No site de tal instituto (www.geocities.com/Athens/Atlantis/5418/) lê-se seus princípios: “A “Nação de Jurema” é um grupo composto pela nação indígena Kariri-Xocó, de Porto Real do Colégio, Alagoas, e por profissionais liberais que foram convidados pelos Kariri-Xocó a auxiliá-los a cumprir a missão de: - construir, em conjunto e de forma participativa, uma experiência de desenvolvimento auto-sustentável, respeitando e incrementando os componentes sócio-culturais da tradição indígena, que sirva de modelo e referencial para outras comunidades indígenas do nordeste brasileiro e demais regiões também.” Este projeto visa abarcar quase todas as instancias sociais dos Kariri-Xocó. Em seus objetivos específicos lê-se:

- “Apoiar o resgate e ensino do dialeto considerado como ancestral na comunidade, o Iatê.
- Implementar ações de produção e beneficiamento de produtos agrícolas, florestais, pecuários, agrícolas, apícolas, medicinais, etc.; artesanato; olaria e outros
- Sensibilizar e capacitar a comunidade a compreender seus direitos de cidadania

- Ampliar e viabilizar a capacidade para uma convivência harmônica, ética e cidadã, com a natureza, tanto física como social, do meio-ambiente de relações comunitárias "tribais".
- Melhorar a saúde materno-infantil, saúde reprodutiva de homens e mulheres, atenção à terceira idade.
- Participação comunitária nos serviços de saúde: parteiras e agentes de saúde”.

Dentro destes caminhos específicos, boa parte vem realmente dando certo. Como é o caso do ensino da língua Iatê na escola da comunidade, e a continuada busca por mais informações. A saúde também vem sendo melhorada inclusive com o treinamento do próprio povo da comunidade. Os dados estatísticos são apresentados de forma bem descritiva no site indicado. Por hora o que nos parece relevante é entender que este projeto visa firmar uma identidade indígena Kariri-Xocó e pretende fazer evoluir para abarcar outras comunidades indígenas nordestinas. Afirmando positivamente o ser índio o projeto também pretende fazer valer uma cidadania do índio com participação política e até apresentando candidatos índios para vereador (como já se tem três), e quem sabe no futuro algo mais.

Considerações finais

De tudo o que foi visto apenas uma pequena nota seria interessante colocar sobre algumas coisas que faltaram. Infelizmente foram-nos relatados casos de prostituição feminina na área devido aos índices de pobreza. Esta prostituição se exerce no mercado não índio, na cidade de Porto Real do Colégio principalmente. E na maioria das vezes para comprar gêneros alimentícios. Um outro problema refere-se a um certo paternalismo por parte da FUNAI. Esta instituição promove benfeitorias, projetos, que em muitos casos não são trabalhados junto a comunidade, que por sua vez passa a dar pouco valor, ou mesmo a sabotar aquilo que vê como algo de fora e que não lhe pertence. Também se vê que projetos da FUNAI são realizados à margem do conhecimento dos índios. São projetos nos quais a participação da comunidade se faz fragmentária, assim não é possível a continuidade, porque muitos não sabem como levar adiante o projeto. Deveria pois haver maior dedicação

por parte da instituição em dar apoio ao mesmo tempo que conhecimento dos mecanismos políticos, tecnológicos e sociais daquilo que é investido em nome e pelos índios.

Anexo 1

FICHA FUNAI

INDÍGENA: **TERRA** Kariri Xocó

Dados Gerais

Indígena(s):	Grupo(s)	Kariri-Xocó
(ha):	Superfície	699
(Km):	Perímetro	14
	População:	1.500
	Município(s):	Porto Real do Colégio
	UF:	AL
Fundiária:	Situação	Registrada no CRI
	(1999)	

Resumo Histórico

Em 1980, foi constituído um grupo de trabalho visando a eleição da área, propondo-se a superfície de 628 ha.

Um segundo estudo procedido por um grupo de trabalho instituído em

1984, referendou a proposta anterior.

Em 1991, o Presidente da FUNAI, aprovou o Parecer nº 22/CEA, acatando a proposta de identificação da área.

Em 1992, a FUNAI determinou a demarcação, sendo a área homologada por Decreto s/nº, de 04.10.93, com superfície de 699 ha e perímetro de 14 km.

Novos estudos de identificação e delimitação foram determinados em 1999.

Situação Atual

Registrada no CRI da Comarca de Porto Real do Colégio, em 17.03.99 e no CRI da Comarca de São Brás, em 03.03.99.

Voltar

Fechar janela

KARAPOTÓ

O grupo entrou no campo no dia 14 do mês de julho do ano de 2002, um domingo pela manhã. A permanência na área foi da manhã do dia 14 até perto das 13h do mesmo dia. A curta permanência no local de estudo se deveu a necessidade de uma apreciação rápida da situação, de modo a não deixar escapar a oportunidade de estudo na área, bem como de permitir que nosso cronograma fosse cumprido. Durante a permanência no grupo as atividades desenvolvidas (as de maior amplitude, claro) foram as seguintes:

1º- Procurou-se o cacique junto aos parentes residentes com ele. Não encontrado, o grupo fez várias interlocuções junto aos parentes dele. Fomos indicados a realizar entrevista junto ao irmão do pajé que se encontrava na área.

2º- Foram feitas imagens da área, tanto das construções como da região - incluindo aí a área do Ouricuri (apenas à uma grande distância).

3º- Entrevista com o irmão do pajé. Esta entrevista foi feita de primeiro sem registro mecânico e posteriormente retomada para gravação em vídeo.

4º- Entrevista feita em vídeo com o pajé Karapotó (Auro).

5º- Conversas informais com os regionais e conhecimento da produção artesanal bem como de dados ecológicos. Saída posterior da área por volta das 13h.

A condição do grupo

Os dados apresentados neste relatório são portanto fruto do investimento na área. São substancialmente referentes a entrevistas feitas com o pajé Karapotó, seu Auro (segundo o próprio, um dos pajés mais novos do nordeste, cerca de trinta anos de idade). E com o já citado irmão do pajé, (José). O cacique, Juarez, não se encontrava na área durante nossa rápida passagem.

A área indígena Karapotó se localiza próxima ao município de São Sebastião no estado de Alagoas, nordeste brasileiro. O grupo indígena Karapotó passou a ocupar a área atual a cerca de 10 anos (data referente ao tempo de reconhecimento da área). Muitos membros do grupo, porém foram embora antes de conseguir levar o movimento de resistência adiante, não estando, porém na área quando da regularização da mesma. Os Karapotó foram expulsos da área no século XIX, pelo Barão de Penedo. Um grupo dirigiu-se para Porto Real do Colégio, junto aos Kariri-Xocó e outra parte ficou trabalhando nas fazendas da região e morando no povoado de Terra Nova, vizinho á área atualmente demarcada. O início do movimento de emergência étnica dos Karapotó é do começo da década de 1980 e as terras só foram demarcadas no começo da década de 1990, graças as pressões e retomadas do índios. A luta pela retomada da terra teve o apoio dos Kariri-Xocó,

grupo vizinho, e dos Xocó, grupo próximo, mas um pouco mais distantes do que estes últimos.

Existe basicamente uma formação étnica única na área, ou seja, a maioria da população se reconhece como Karapotó. Mas parece haver a presença de casamentos exogâmicos com a população Kariri-Xocó, o que representa, em parte, também a identificação étnica com esta segunda etnia. Junto ao grupo Karapotó, também moram contemporaneamente indivíduos de outras etnias como Pankararu, Fulni-ô, Tingui-Botó, Xucuru-Kariri e Kariri-Xocó. Esta última vizinha a área Karapotó.

A representação do sagrado é feita na área extensa a aldeia, o Ouricuri. Esta área representa os laços do grupo com o passado do mesmo. Lugar privilegiado por uma natureza “virgem”, no qual se representam os laços de antiguidade com os índios do passado. Esta área é privilegiada para o ritual do Ouricuri porque se mantém “pura de alma”, ou seja, não abriga construções de nenhum tipo. Neste espaço de mata virgem, apenas o “terreiro” (espaço aberto na mata) marca o lugar como de ocupação índia. No Ouricuri não são aceitas pessoas de fora, os brancos. Apenas como convidados. Os Kariri-Xocó são bem recebidos como outros grupos indígenas, marcadamente aqueles que estiveram com o grupo junto à época da retomada. Qualquer presença não permitida acarreta a ira do grupo, que responde por “histórias” de loucura de brancos que “viram o que não se é pra ver”, quando não são acometidos de morte súbita.

Ha a pintura ritual mais marcada do que a “farda” Kariri-Xocó. Uma pintura que cobre quase todo o corpo (o tórax é quase todo pintado, bem como os braços, pernas, costas e rosto). As cores são significativas do estado de alma do grupo. Branco e preto são as cores da paz, as cores para os trabalhos espirituais no Ouricuri. Preto e vermelho são as cores da guerra, pra enfrentar o branco na conquista dos direitos do grupo. O trabalho no Ouricuri é feito basicamente usando a *Jurema*, bebida sagrada feita da raiz de arbusto de mesmo nome, bem como da dança ritual chamada de *Toré*. Há trabalhos espirituais tanto no Ouricuri como fora dele, este último tipo é mais indicado para curar as pessoas. No Ouricuri fundamentalmente a preocupação é com a “saúde” do grupo. O uso da Jurema preta está presente nos trabalhos de Ouricuri, a jurema branca é usada nos trabalhos de cura feitos em residências por particulares. A jurema permite ao grupo entrar em contato com

Deus, identificado como *Tupã*, este Deus *Tupã* seria possível de conhecer graças aos poderes espirituais com os quais a jurema gratifica o índio.

A jurema está inclusa como a personagem principal do mundo espiritual-botânico do grupo, além dela, muitas outras plantas estão no cabedal de referência espiritual e étnica. Há no entanto, uma restrição a se falar com não-índios sobre as plantas sagradas. Os usos da jurema e as plantas a ela associadas durante o ritual não são revelados. Muitas plantas estão por isso fora da possibilidade de conhecimento por parte do investigador. A isso, junta-se o fato de que sobre o ritual não se dá muitas informações além daquelas próprias de todo trabalho indígena do nordeste. Ou seja, presença da jurema e do *Toré*. Relevante é a afirmação de que o trabalho espiritual se torna segredo para o não-índio, porque o segredo preserva o índio da “ambição branca”, da sujeição do passado ancestral (preservado com muito esforço) da curiosidade “mal intencionada” do branco. Ao mesmo tempo regulamenta dois mundos: a distinção étnica que marca uma valorização do índio (aquele que conhece o segredo), contra o branco (aquele que não conhece o segredo e busca conhecê-lo).

O maior problema identificado na área é com relação à terra. Segundo todas as entrevistas realizadas, a demarcação das terras feita, resultou num espaço “viciado” entre o grupo e o Ouricuri. Explica-se, a área na qual o grupo reside está separada da área Ouricuri pela presença de uma fazenda, propriedade de um regional, branco. Esta fazenda já foi demarcada como área indígena, mas ainda não foi entregue. Para se dirigirem ao lugar sagrado Ouricuri, o grupo tem de atravessar a fazenda, ocasionando brigas por causa do gado e das cercas, bem como dos inevitáveis desencontros entre população branca e índia.

Para além deste fato, parece que a produção agrícola vem sendo considerada satisfatória. O espaço físico da área é bem extenso, o espaço entre as construções residenciais é longo. Há uma área extensa de terra do outro lado da rodovia que corta a área indígena, espaço utilizado na agricultura. Existe um açude grande que se localiza em uma área bem aberta e acessível. Há residências de certo porte como também de porte pequeno. Há transporte de ônibus (parece que da prefeitura de São Sebastião) que penetra na área, servindo de meio de transporte a muitos índios. Irrigação não foi relacionada aos problemas

da área, bem como de produção agrícola ou animal. Parece justo, porém deixar bem claro que a produção agrícola-econômica vem a ser a de subsistência. Os principais produtos agrícolas cultivados são: mandioca, milho, feijão, arroz e amendoim. A comunidade identificou alguns pontos que, se fossem mais bem administrados garantiriam uma qualidade de vida melhor. São estes os principais:

1º- melhorias no posto de saúde e na relação FUNAI/índio.

2º- venda e produção de artesanato bem como de produção áudio-visual.

1º- melhorias no posto de saúde e na relação FUNAI/índio

O posto de saúde que a FUNAI iria construir na área foi deslocado para uma população de regionais/brancos de uma cidadezinha chamada Currallinho. A população índia se manifestou contra e fez pedido para o governo rever o erro. Aceita as desculpas por parte de Estado, o grupo indígena esperou por muito tempo a “volta” do posto e dos equipamentos médicos (inclusive de equipamento odontológico). Foi feita viagem a Maceió na esperança de comunicar ao ministério público o que se passava na área. Dormiram no chão e passaram fome enquanto esperavam serem atendidos. Com o passar do tempo nada foi resolvido e a população resolveu tomar de volta todos os equipamentos seus que estavam em outro lugar. Foi feita uma “peregrinação” até o local onde se encontrava o equipamento do posto, pintados para a guerra (preto e vermelho, cores da guerra como informado acima), fortalecidos no Ouricuri, o grupo retomou o equipamento sem a mínima resistência da população local.

Foi feito um pedido de R\$ 160.000 para o governo/FUNAI, para construir o posto de saúde. Juntaram o dinheiro que vinha de Brasília e organizaram mutirão para a reforma/construção. Há denúncias de que funcionários da FUNAI davam remédios que vinham para a população índia para os regionais. Atendiam pessoas não índias e davam pouca atenção para os índios. Houve um movimento por parte destes funcionários de dividir o grupo com intrigas e a baixa política dos interesses particulares. Tentando articular um desequilíbrio político no grupo. O movimento de resistência conseguiu afastar estes funcionários e colocar outros. Aparentemente existe hoje uma relação que tende a se manter

estável. O atendimento à saúde agora está sob responsabilidade da FUNASA, a FUNAI não atua mais na área da saúde.

2º- venda e produção de artesanato bem como de produção áudio-visual.

A venda de artesanato tende a ser um bom meio de garantir um recurso extra para alguns membros do grupo. Há uma produção ainda tímida de artesanato e apresentações/representações da cultura karapotó. Todo ano no dia do índio, membros karapotó são chamados pela prefeitura, por escolas e outros para se apresentarem e mostrarem sua cultura e seu artesanato. Passam uma semana na cidade visitando vários locais. A venda de artesanato é significativa, garantindo um recurso extra, desde alimentos ou mesmo dinheiro. Parece que no momento o mais significativo destas idas a Maceió é a possibilidade de demonstrar à população branca a existência de índios no nordeste e em Alagoas. Poder exprimir-se como índios, ser chamado para isso, admirado, vender artesanato, dançar o Toré, tudo isso parece ser o mais significativo destas viagens. A admiração que causam nas escolas principalmente é o fator de maior gratidão que reconhecem ao demonstrar sua cultura em ambiente externo.

Permitir que a produção cultural Karapotó tenha um alcance midiático maior, seria representativo na manutenção da cultura indígena, bem como na elaboração da tradição e manutenção dos laços étnicos. Relevante também o fato de que, expondo a cultura do modo como vem fazendo e ampliando este mercado, o grupo poderia reverter recursos econômicos para a melhoria da área. Criando benfeitorias e diversificando a produção agrícola. Há a possibilidade de serem feitas produções audiovisuais com o grupo, já que expressaram interesse em demonstrar o trabalho ritual no próprio Ouricuri (uma representação, claro). Além de exibirem uma rica produção estética, associada a uma interessante expressão ritual e simbólica ligada aos sentidos das pinturas corporais e da dança Toré.

Considerações finais

Gostaria de deixar como parte final a indicação de esforço, por parte dos órgãos competentes, no sentido de permitir que possa a vir existir uma política, entre brancos e índios, que respeite a diferença do grupo indígena. Foram relatadas infelizes manifestações de desprezo e preconceito por parte da população branca em relação aos índios. Quando de nossa chegada, um estranho clima de desconfiança (rapidamente desfeito, fomos maravilhosamente acolhidos) estava no ar. Foi inclusive o único lugar, em que tivemos de mostrar algum documento que nos identificasse como pesquisadores. Parece haver um certo desprezo pela cultura karapotó alojada na área. A demonstração da cultura Karapotó em Maceió, e em outros lugares, é marcada principalmente pelo esforço de mostrar aos brancos a existência de índios na região. E mais, legitimar-se como índios ao dançar o toré, mostrar seu artesanato e falar de sua Religião, de *Tupã*, de sua espiritualidade e dos trabalhos de cura, da “medicina do índio”, tudo isso corrobora na manutenção da etnicidade karapotó, como também os ajuda a administrar suas diferenças com relação aos brancos e coopera na organização do grupo e no bem estar psicológico fundamental a existência de uma sociedade.

Anexo 1

	TERRA	
INDÍGENA:		Karapotó

Dados Gerais

	Grupo(s)	Karapotó
Indígena(s):		
	Superfície	1.810
(ha):		
	Perímetro	22
(Km):		
	População:	1.050
	Município(s):	São Sebastião
	UF:	AL
	Situação	Identificada
Fundiária:		

Resumo Histórico

Em 1988, após reivindicações do grupo indígena para reaver suas terras, a FUNAI constituiu equipe técnica, com a finalidade de identificar a área, sendo proposta a superfície de 1.810 ha. Analisada pela Comissão Especial de Análise, foi emitido parecer favorável à área identificada.

Em 1992, por Decreto s/nº, de 11.08.92, do Presidente da República, foi declarada de interesse social, para fins de desapropriação, a área de 1.810 ha e 22 km destinada aos Karapotó.

Situação Atual

Em estudo

Voltar

Fechar janela

KAPINAWÁ

Entramos em campo na manhã do dia 15 de julho de 2002, uma segunda-feira. A permanência na área foi do dia 15 até o dia 16 pela manhã. Durante a permanência no campo as atividades desenvolvidas foram as seguintes:

1º- Reconhecimento da área e conversas informais com o pajé, o cacique e alguns outros índios sobre os limites da área e o parque arqueológico do Catimbau, que incidirá sobre partes ainda não demarcadas do território tradicional dos Kapinawá.

2º- Coleta da jurema, para a preparação do Anjúca, o vinho da jurema, que seria tomado no toré a realizar-se à noite. Registramos o ritual de coleta e preparação do Anjúca e gravamos o pajé e o cacique falando sobre a situação das terras.

3º- Na parte da tarde foi registrado o toré na Furna da Serra Grande.

4º- Retornamos da Furna no fim da tarde e gravamos uma entrevista com o cacique e o pajé.

5º- À noite gravamos os benditos na igreja, o toré e o samba-de-coco no grupo escolar. A jurema foi distribuída e os índios dançaram até as duas da madrugada.

6º- Dormimos na casa do cacique e retornamos no dia seguinte, logo cedo, para Buíque.

A condição do grupo

Os dados apresentados neste relatório são frutos do período que passamos em campo. São substancialmente oriundos de entrevistas feitas com o cacique José Bernardino e o pajé José Moisés, além das conversas informais com homens e mulheres Kapinawá.

Os Kapinawá se reconhecem como a *rama nova*, isto é, descendentes diretos dos índios Paratiote (Paratió), aldeados na Serra do Macaco ainda no século XVIII, e cujos títulos de posse da terra datam do século XIX. Além disso, afirmam que os inúmeros sítios arqueológicos existentes nas furnas da região são espaços sagrados, habitados pelos espíritos de seus antepassados. A Furna da serra Grande, a serra do Catimbau, a Pedra do Letreiro, a Pedra do Enxu, são sítios de arte rupestre e onde foram encontrados muitos vestígios arqueológicos, o que os Kapinawá consideram como a materialização de suas relações com os antepassados indígenas.

As aldeias Kapinawá são: Mina Grande, que é a sede do Posto Indígena Kapinawá, Ponta da Varge (Várzea), Riachinho, Pau-Ferro Grosso, Tabuleiro, Quiri-D'Alho, Lagoa, Marias Pretas, Santa Rosa, Maniçobra, Areia Grossa, Macaco, Palmeira e Julião.

A Terra Indígena Kapinawá teve o seu processo de regularização fundiária durante as décadas de 1980 e 1990. Até o começo dos anos 80 não eram reconhecidos oficialmente como índios, ocupando de forma livre e tradicional as terras que se estendem

entre os municípios de Buíque, Tupanatinga e Ibimirim, na área de transição entre o Agreste e o Sertão de Pernambuco. É nessa época que começam a ser pressionados pelo avanço de uma frente latifundiária e procuram, então, se organizar para conseguir a regularização de suas terras. Com o apoio de Zé Índio e Dôca, índios Kambiwá da Serra Negra, em Ibimirim, iniciam o movimento pelo reconhecimento étnico e territorial junto à FUNAI.

O reconhecimento do grupo foi longo e marcado por vários conflitos, tanto com posseiros e fazendeiros, como entre os próprios índios que vivenciaram um doloroso processo de faccionalismo. Os Tiroteios e brigas são ainda hoje lembrados. Resultado desses conflitos foi a demarcação da área, que contemplou apenas uma parte do seu território tradicional. Inclusive, segundo a memória do grupo, suas terras, doadas por D. Pedro II e pela Princesa Isabel, ainda no século XIX, formavam uma figura retangular cujos limites eram, ao sul, "do lado de Tupanatinga, a Baixa da Quixaba, o Serrote do Moxotó, o Olho D'água da Gameleira, a Imburana do Vento caindo na Lagoa do Puiú"; pelo lado oposto, "Palmeira, Amargoso Grosso, fazendo ponto na serra do Pititi, ao riacho do Catimbau, caindo no riacho do Coqueirinho" e daí até a lagoa do Puiú, ao poente. Ao nascente o limite segue pela serra do Pinga. Dentro desse território tradicional estariam ainda as serras do Macaco, do Quiri D'Alho e a Serra Grande. A área demarcada pela FUNAI, no entanto, possui uma forma triangular com base na serra do Pinga, seguindo uma linha pelo riacho do Catimbau e a outra pelo riacho do Macaco, até a confluência de ambos, o que forma o vértice da figura. Desse modo, ficam de fora da área indígena o Catimbau, ao norte, a Lagoinha, ao sul, a maior parte da serra do Quiri D'Alho, ao oeste, e uma fazenda de propriedade de um regional conhecido como Estácio, ao leste.

Além disso, os índios reclamam que, mesmo essa demarcação, foi realizada com algum espírito de má-fé pois, a despeito de seus pedidos, importantes furnas na serra do Pinga não foram incluídas e as placas demarcatórias, ao longo dos riachos, estão fincadas apenas de um lado, sendo que no mapa da FUNAI, as duas margens dos riachos deveriam estar dentro da área indígena. Sendo assim, tanto para corrigir as falhas da demarcação anterior como para ampliar a própria área Kapinawá, incluindo o Catimbau, o Quiri D'Alho e a Lagoinha, algumas lideranças tencionam ir à Brasília.

No entanto, tal empreitada não parece ser de fácil execução, uma vez que as comunidades da Lagoinha e do Catimbau não parecem dispostas a aceitar a liderança isolada da Mina Grande, aldeia onde está sediado o Posto Indígena, e tampouco, os líderes da Mina Grande, estão dispostos a levar adiante, sozinhos, as lutas de outras comunidades, mesmo que sejam de Kapinawá. Estivemos por pouco tempo entre os Kapinawá, e apenas na Mina Grande, para podermos fazer assertivas maiores quanto ao processo de faccionalismo vivido pelos Kapinawá, mas, pareceu-nos que essas comunidades ainda desconfiam da Mina Grande, devido as atitudes de um cacique anterior que registrou inúmeras famílias indígenas na FUNAI como se fossem posseiros.

Não é só uma desconfiança mútua entre as comunidades que alimenta os faccionalismos, todo o vale do Catimbau está para ser transformado em Parque Nacional dada a sua riqueza arqueológica (vide notícia anexa). A transformação dessa área em Unidade de Conservação e destino de fluxos turísticos, preocupa as lideranças Kapinawá e provavelmente (re)alimenta disputas. Algumas são legado dos conflitos anteriores da demarcação - o tiroteio na vila do Catimbau, em 1982 -, outras, em torno da destinação de recursos. As lideranças da Mina Grande sabem como funcionam os processos de alocação de recursos das agências governamentais e temem que, ao proporem para os parentes do Catimbau que a área seja regularizada como Terra Indígena e não Parque Nacional, estes suspeitem que os da Mina Grande estejam querendo apropriar-se de fontes de recursos destinadas apenas ao Catimbau. Há receio também, que os Kapinawá possam perder certas garantias que têm no livre acesso aos territórios que passarão a ser administrados diretamente pelo IBAMA, ou prefeitura municipal, uma vez que o Parque do Catimbau, se estenderá pelos municípios de Buíque, Ibimirim, Inajá e Tupanatinga, formando um arco em torno da área Kapinawá, praticamente transformando toda a Terra Indígena em um enclave dentro do parque.

Os Kapinawá da Mina Grande apontam como solução para o caso a união das três comunidades: Terra Indígena Kapinawá, Lagoinha e Catimbau, num único movimento de reivindicação territorial, para a ampliação do território indígena reconhecido, incluindo as comunidades que atualmente estão fora.

Esta situação dos Kapinawá com relação ao Parque do Catimbau parece-nos apresentar um potencial de conflitos para breve, desafiando arqueólogos, antropólogos,

ambientalistas, índios, regionais, administradores e empreendedores em torno das temáticas das identidades, da preservação do patrimônio, do turismo e do desenvolvimento.

A representação do sagrado é feita principalmente através das furnas, onde os Kapinawá crêem que residam os seus antepassados. Como a maioria dos povos indígenas na região Nordeste, os Kapinawá expressam sua religiosidade nos rituais do toré onde costumam beber o Anjúca, o vinho da Jurema, e receber os espíritos de seus antepassados. Também são adeptos sinceros do catolicismo, festejando o seu padroeiro, São Sebastião, no final de janeiro, com novena, missa, zabumba, pífanos, e samba-de-coco.

O catolicismo dos Kapinawá é aquele popular, místico, amante das novenas e festas, não fazendo conta da burocracia da igreja, comprometido com o santo padroeiro através das promessas e profundamente familiar e íntimo no trato com o sagrado. A relação com o divino é vista como mais um elemento do cotidiano e um espaço/tempo do lúdico e do desprendimento coletivo do que como uma obrigação ou um ato de contrição e expiação de culpas. É assim que o samba-de-coco é uma brincadeira sagrada, realizada tanto dentro da igreja, em festas de santos, como na "taipagem" das casas. Cabe aqui lembrarmos a constância com que certas brincadeiras populares aparecem, juntamente com o toré, fazendo parte dos repertórios culturais de alguns povos indígenas que visitamos neste survey, como os Kariri-Xokó e os Potiguara.

De acordo com o que o nos informaram, antes do movimento de reivindicação pelo reconhecimento étnico, os Kapinawá se organizavam a partir dos ritos católicos e do samba-de-coco, sendo que o toré foi ensinado por Zé Índio e Dôca, como forma de expressão do ser índio, um atestado para eles próprios e para os outros de que os Kapinawá são descendentes dos índios antigos. Junto com o toré foi constituída também a forma de organização da aldeia com um conselho de representantes, o cacique, o pajé e o chefe de posto da FUNAI. Isso aponta para um tema recorrente nas etnografias sobre as populações indígenas no Nordeste, a associação entre uma performance ritual, o reconhecimento étnico e territorial de um determinado grupo indígena e a organização de uma forma específica de hierarquização do poder presidida pelo órgão indigenista.

No entanto o que mais nos chamou a atenção foi um outro elemento recorrente, a criatividade com que os rituais são apreendidos e reelaborados por cada grupo indígena, associando a reorganização territorial e política a um processo dinâmico de recriação dos universos simbólicos. Assim, os Kapinawá vivenciam, hoje, o toré, a jurema, o catolicismo e o samba-de-coco como facetas de um único universo religioso. É significativo o fato de que num mesmo ritual, variem o ritmo do toré para o samba-de-coco, indo e vindo de um brincadeira à outra sem nenhuma transição mais elaborada.

O toré foi aprendido pelos Kapinawá no bojo de sua organização pelo reconhecimento étnico. No entanto, as práticas e saberes do toré não foram objeto de um mero aprendizado coreográfico ou imitação de práticas religiosas de outro grupo, e muito menos, o resultado de um interesse pragmático pelo reconhecimento territorial, uma manifestação intencional e com interesses específicos de uma etnicidade indígena. Pelo contrário, tais elementos foram incorporados ao universo das práticas culturais Kapinawá a partir das experiências prévias do grupo, de seus códigos de comportamento próprios, baseados numa relação ‘comunitária’, onde o lúdico predomina. A expressão religiosa do grupo é marcada pela leveza e descontração. O toré é sentido e praticado a partir da estética e da lógica do samba-de-coco, brincadeira conhecida pelos índios há mais tempo e que, a despeito de também ser sagrada é, em grande medida, diversão.

Aprender o toré significou também elaborar uma nova forma de ‘estar no mundo’, produzindo uma nova utopia política, reorganizando as redes de aliança e de interesses e religando, literalmente, o grupo com seus antepassados e heróis míticos de uma nova maneira. Estas práticas atuam assim em três temporalidades distintas: no passado, estabelecendo novas formas de interpretá-lo e senti-lo; no presente, rearticulando as redes de solidariedade e reciprocidade e no futuro dando subsídios para a construção de um projeto étnico e coletivo.

Os maiores problemas identificados na área. Os Kapinawá se assumem como camponeses, agricultores que vivem da terra e que dela não desejam sair. Depositam as suas esperanças e planos de futuro no que a terra e as chuvas podem lhes fornecer. Sendo assim, nos colocaram como os principais problemas que enfrentam os seguintes:

- As terras ainda não demarcadas;
- A seca;
- A falta de apoio às suas atividades produtivas.

As terras

Quanto às terras, os índios revelam preocupação com o destino daquelas partes da sua área tradicional que não foram incluídas na demarcação realizada pela FUNAI. Como relatamos acima, o Parque Nacional do Vale do Catimbau irá ocupar praticamente todo o território que não foi demarcado deixando a área Kapinawá "ilhada" em meio à uma unidade de conservação administrada por outros órgãos federais. Sendo as leis de conservação ambiental diferentes daquelas que regulamentam as áreas indígenas, temem por perderem o acesso à área.

1G

bjbjýÿÿ

Ɔ ŸŸ ŸŸ Ɔ: D 3

c

ÿÿ

ÿÿ

ÿÿ

l

z

z

z

R

ÿ

<

(

H p

bjbjÿÿÿ

Ɔ ŸŸ ŸŸ Ɔ: D 3

c
l z z z R Ì <
(

H p

recriando o universo simbólico em que vivem. Suas práticas culturais e religiosas apontam para um desejo de continuarem sendo quem são, reintegrados com seus antepassados num território que é a materialização de suas relações com o sagrado. Relações essas que se fazem de forma lúdica, íntima e familiar, como pudemos constatar durante a realização do toré, uma brincadeira onde os Encantados vem dançar e louvar junto com os vivos. Um rito cristão e indígena ao mesmo tempo, híbrido, múltiplo, que é novo e antigo, recentemente aprendido e tão tradicional quanto as furnas e pinturas rupestres que estão naquelas serras à eras. Assim são os Kapinawá, reelaborando o passado, fundam o presente e planejam o futuro. Criativos, dinâmicos e alegres apesar de tudo.

Anexo I

TERRA INDÍGENA:	Kapinawá
Dados Gerais	
Grupo(s) Indígena(s):	Kapinawá
Superfície (ha):	12.403
Perímetro (Km):	56
População:	1600
Município(s):	Buíque
UF:	PE
Situação Fundiária:	Homologada por Decreto s/nº de 11.12.98
Resumo Histórico	Estudos de identificação procedidos em 1984, chegando à proposta de uma superfície de 12.260 ha, por equipe constituída pela Portaria nº 1.647/E/FUNAI, de 05.06.84 Declarada pela Portaria nº 307 / MJ, de 17.05.96 Demarcada em 1998 Homologada por Decreto s/nº de 11.12.98
Situação Atual	Homologada por Decreto s/nº de 11.12.98

Fonte: www.funai.gov.br Acesso em 10 de agosto de 2002 .

Anexo II

Vale do Catimbau será transformado em parque nacional

Localizado no Sertão do Moxotó, o local é um dos mais importantes patrimônios ecológicos do país

Esculpido pela natureza há mais de 150 milhões de anos, o Vale do Catimbau é o mais novo parque ecológico do país. Com o objetivo de preservar sua beleza e destinar o local para realização de estudos, pesquisas e turismo ecológico em Pernambuco, seus 90 quilômetros de extensão, que se estendem entre os municípios de Buíque, Tupanatinga, Inajá e Ibimirim, no Sertão do Moxotó, serão transformados em Unidade de Conservação e Proteção Integral, pelo governo federal. Com esta medida, o Vale do Catimbau será o segundo maior parque arqueológico do Brasil, ficando atrás apenas da Serra da Capivara, no Piauí.

Distante apenas 295 quilômetros do Recife, o vale possui cavernas, cânions, além da peculiaridade de reunir num único lugar espécies de fauna e flora do agreste e sertão pernambucanos, onde predominam bromélias e cactos, como também palmeiras como o Babaçu e o Buriti. No local, ainda é possível encontrar 23 sítios arqueológicos com grafismo rupestres já catalogados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). De acordo com o pesquisador da Universidade Federal de Pernambuco, Marcos Albuquerque, a presença humana na região é datada de seis mil anos.

História

Entre os sítios arqueológicos do Vale do Catimbau, um dos mais importantes é o denominado Alcobaça, localizado a 20 quilômetros do município de Buíque. Situado entre um paredão rochoso, este sítio tem configuração de um anfiteatro, onde foram encontradas pinturas rupestres ocupando uma área de 50 metros de extensão por dois a três metros de largura. Os grafismos, segundo estudos realizados por pesquisadores da UFPE, foram feitos por diversos grupos étnicos que viveram na região em diferentes épocas e utilizaram várias técnicas de pintura.

Para quem gosta de turismo ecológico, com trilhas e escaladas, o visual é mais que recompensador. Durante a aventura é possível sentir de perto a ação da natureza e ver as cavernas esculpidas pela força das águas, os cânions e os extensos paredões de rocha arenítica ainda em processo de sedimentação.

A proposta de transformar o Vale do Catimbau em parque nacional foi elaborada pela Universidade Federal de Pernambuco, em parceria com a Sociedade Nordestina de Ecologia, uma organização não-governamental. A proposta, considerada como prioridade máxima, já foi julgada e aprovada pelo Ministério do Meio Ambiente.

O diretor de Fauna e Recursos Pesqueiros do Instituto Brasileiro de Recursos Naturais Renováveis (Ibama), José de Anchieta dos Santos, destaca que além de se transformar num potencial turístico para o estado, o parque nacional vai exercer uma enorme importância econômica sobre a região e comunidades vizinhas. “A implantação do parque possibilitará a abertura de pousadas, o crescimento do comércio e criação de novas alternativas de empregos e geração de renda”, explica.

Como chegar: através da BR-232 até Arcoverde. Em seguida, entrar à esquerda na PE-270 até Buíque.

Prefeitura de Buíque: (87) 3855.1156

http://www.pe.gov.br/jornal_de_pernambuco/fevereiro/emails4.htm

m

acesso em 23 de agosto de 2002

ATIKUM

O grupo formado entrou no campo no dia 17 do mês de julho do ano de 2002, uma quarta-feira pela manhã. A permanência na área foi da manhã do dia 17 até o sábado dia 20 pelo meio-dia. Durante a permanência, as atividades desenvolvidas foram as seguintes:

1º- Travou-se contato com o chefe de posto da FUNAI na área, Eugênio Quixabeira, que mora na cidade de Carnaubeira da Penha, vizinha ao grupo visitado. Eugênio acompanhou o grupo em todas as atividades, com exceção de um ritual noturno.

2º- O grupo visitou o antigo pajé Atikum, Augusto. Foi feita uma rápida entrevista informal não gravada.

3º- Nos encontramos com a antiga cacique Dona Ana. Realizamos com a mesma uma entrevista gravada em vídeo.

4º- Almoçamos com o agente de saúde (o índio Ivan) e travamos contato com os problemas referentes às condições higiênicas da área.

5º- Na parte da tarde, registramos em vídeo a coleta e preparo da bebida ritual *Jurema*. Tudo foi conduzido pelo ex-pajé, seu Augusto e pelo pajé atual, José, filho de D. Ana. Registramos imagens da paisagem da área

6º- À noite participamos de um trabalho espiritual na casa do ex-pajé seu Augusto. O trabalho foi conduzido pelo mesmo. Registramos em vídeo e em K7. Estavam presentes muitos índios, de todas as idades inclusive. Dormimos na área, em residência de uma senhora índia já bastante idosa (Nininha, mãe do Ivan).

7º- Pela manhã fomos conhecer o lugar sagrado do grupo, chamam-no *Pedra do Gentio*. Lá registramos em vídeo e em K7 a performance do grupo. Realizamos imagens da área e uma entrevista gravada em vídeo com o cacique atual, Jovassir (Vassi). Foram conhecidos os chamados *Pilões* e *Caldeirões* (pequenos e grandes orifícios feitos em rochas no meio da mata, onde os índios atuais acreditam que os índios antigos realizavam as tarefas culinárias (pilar e bater os alimentos) e rituais (bater a *Jurema*), e coletados relatos e falas do grupo sobre a representação dos índios antigos, os chamados *bravios*.

8º- A tarde, o nosso grupo documentou em áudio e vídeo as queixas de uma emergência étnica na localidade de Olho D'água do Padre.

9º - Ao retornarmos do Olho D'água do Padre, paramos na aldeia Oiticica para conversarmos com José Antônio dos Santos, índio bastante idoso e antigo informante de Rodrigo Grunewald.

10º- Na sexta feira fomos conhecer outra emergência étnica, esta agora localizada na Serra do Arapuá. Nesta ocasião, registramos em áudio e em vídeo as queixas dos moradores, o feito da Jurema, um pouco do trabalho de Toré no terreiro e de trabalho de Gentio. Além de realizar imagens da área, bem como dos artefatos arqueológicos encontrados pelos moradores em suas roças. Antes de irmos embora, registramos em vídeo entrevistas com regionais brancos, moradores da região, sobre a presença indígena na serra do Arapuá. Foi realizada entrevista com D. Joaquina, uma moradora idosa da área, que tem a memória do início do reconhecimento étnico Atikum. Ela estava participando deste movimento e guarda as situações políticas que não viabilizaram o reconhecimento de Atikum na Serra do Arapuá.

11º- Na manhã do sábado voltamos mais uma vez à Serra do Umã, onde realizamos entrevista com moradora (Dona Naninha Bezerra) filha do índio que trabalhou para conseguir ainda nos anos 40 a regularização da área como área indígena e que, por isso, foi o primeiro cacique Atikum. Após isto, nosso grupo encerrou esta parte do trabalho e voltou para a cidade de Campina Grande.

A condição do grupo

Os dados apresentados neste relatório são, portanto fruto do investimento na área. São substancialmente referentes a entrevistas feitas com o pajé (José) e o ex-pajé, seu Augusto. Com a ex-cacique, Dona Ana. Com o cacique atual (Vassi). Com o agente de saúde. Com Dona Naninha e com detalhes fornecidos pelo chefe de posto Eugênio. Os dados relativos às emergências étnicas farão parte de outro relatório. Por hora contemplamos apenas a comunidade indígena Atikum situada na serra do Umã.

A área indígena Atikum se localiza próxima ao município de Carnaubeira da Penha, estado de Pernambuco, nordeste brasileiro. O grupo indígena Atikum ocupa a área atual já há muito tempo. No caso deles, parece que não houve movimento migratório que os levasse a morar em outra área antes do reconhecimento legal. Seu Zé Antônio falou das migrações de Atikum para Barra do Jardim e Serra da Ibiapaba, no Ceará, além de contatos com os índios aldeados em Triunfo da Baixa Verde, Ilha da Assunção (Truká), Serra Negra (Pipipã e Kambiwá) e Rodelas (Tuxá). O que houve foi que, ao longo do processo histórico de conquista branca do território do nordeste brasileiro para a criação de gado, os índios tiveram que ir subindo a serra enquanto o gado ocupava as planícies. Assim, a área atual é de ocupação antiga. O movimento para reconhecimento da área data de 1940 junto ao SPI. Mas só em 1949 é erguido o posto indígena Atikum na serra do Umã. A população Atikum excede os 4.000 habitantes, e a área tem cerca de 20 aldeias e 15.276 ha.

Não foram relatadas presenças de outras etnias na área. Ao que parece ocorre a presença de população branca, tanto como proprietários de terras como de plantadores de maconha, responsável por grande parte da violência na região (voltaremos ao tema mais adiante).

A representação do sagrado é feita na área conhecida como *Pedra do Gentio*, que fica na serra do Umã no local chamado de Jatobá. Também são feitos trabalhos de toré em terreiro na aldeia principal, próximo ao posto da FUNAI. São realizados trabalhos de *gentio*, na *Casa de Gentio* (construção coletiva rude, sem energia elétrica, na qual são recolhidos os artefatos arqueológicos representativos de uma ocupação indígena ancestral. São realizados trabalhos espirituais no interior da casa. No exterior um cruzeiro marca a categoria da construção), localiza-se também na área da aldeia principal. E finalmente tem-se trabalhos espirituais feitos em casa, de modo particular, também chamados de *gentio*.

Em todos os trabalhos espirituais, a bebida *Jurema* feita com as raízes de um arbusto de mesmo nome, está presente. Se a representação do sagrado não envolve a ingestão da Jurema, ela de toda forma está presente nos *toantes* que são cantados, assim a planta é recorrente em todo o momento em que o grupo representa sua relação com o sagrado. A comunhão coletiva é feita ingerindo-se a bebida Jurema. Isso basicamente nos

trabalhos de tipo *gentio* e em torés. No trabalho que assistimos na *Pedra do Gentio*, apenas o ex-pajé, seu Augusto (também aquele que dirigia o trabalho), foi que tomou a jurema antes de sair de casa.

Como relatado para outros grupos, a jurema permite o contato com o mundo dos espíritos, com os encantados da mata, e com os ancestrais míticos do grupo. Socialmente ela repercute na reprodução do ser índio, na construção da religiosidade própria à etnia. Permite a comunhão do grupo como unido entre si e com o sagrado, ancestralmente referenciado. A produção do sagrado nos pareceu ser o vínculo mais profundo entre os membros da comunidade. A jurema neste local aparece como o símbolo mais forte do que é ser índio, particularmente Atikum. Não parece haver mistura da jurema com outras plantas. Também não há segredo com relação ao trabalho sagrado, sendo acessíveis todas as questões formuladas. Não há por isso comprometimento de espécie alguma em relatar e mostrar a relação dos índios Atikum com o mundo sagrado. A presença branca nos rituais é vista com tranqüilidade, todos podem ter acesso aos trabalhos, e estão dispostos a participar e partilhar o que com eles for proposto. Não foram, contudo relatados trabalhos de cura tipo consulta individual ao pajé, sendo mais relevante entender estes trabalhos (de cura) no próprio trabalho de *gentio*, mais fortemente do que em outros tipos de exercício com o sagrado.

Os maiores problemas identificados na área são:

Com relação à terra:

Feita demarcação das terras no início dos anos 1990, os índios esperam que sejam pagas todas as propriedades que estão com população não índia para poderem ter acesso a recursos naturais presentes nessas áreas (principalmente madeira). **A seca é referendada como o principal problema da área.** De acordo com a maioria dos testemunhos, a seca não permite uma produção constante, nem satisfatória. No momento da pesquisa, estávamos durante o inverno nordestino e mesmo assim a produção não era relativamente grande. Os principais produtos produzidos são: feijão, milho, alguma coisa de banana e produção de farinha. Pouca criação de animais, basicamente de cabras.

Existe um açude construído, de tamanho reduzido, e que mesmo assim é salobro. A água não serve nem para consumo humano, nem para a produção agrícola. O cacique narrou-nos peregrinações de até dois dias em busca de água. Não existe emprego além do trabalho na roça. As cidades próximas à área Atikum (Carnaubeira da Penha e Mirandiba) são bastante pequenas e não tem um desenvolvimento econômico que possibilite ao grupo uma acesso a mais para aquisição econômica. Embora hajam alguns índios com negócios nestas cidades, é muito pequeno o número destes. A FUNAI mantinha uma feira na área mas a mais de cinco anos ela foi desativada sem o conhecimento do motivo por parte da população que era beneficiada.

Com relação ao acesso à área:

A área Atikum está localizada no alto da Serra do Umã. O trajeto de uns poucos quilômetros é extremamente difícil. Além da inclinação da serra, a estrada de terra tem apenas três trechos de poucos metros que são cobertos de concreto, trechos estes construídos com apoio/cooperação da FUNAI e da prefeitura de Carnaubeira da Penha. Poucos carros conseguem subir a serra. Somente os maiores o fazem com relativo sucesso. A ida ao posto médico da cidade de Carnaubeira da Penha é extremamente desgastante, principalmente em estando-se necessitado de ajuda médica. O inverso se faz quando o médico tem de subir a serra. Não existe transporte para os índios a não ser o carro (uma D-20 do índio Elzo, que já foi cacique) que faz o transporte dos alunos para a escola de Carnaubeira.

Com relação ao posto médico e assistência da FUNAI

O posto médico da área Atikum funciona uma vez por semana. O médico vem de Carnaubeira da Penha e atende durante o dia. Quando de nossa visita a área, o posto se encontrava sem equipamento médico de nenhuma espécie. Não havia água e energia elétrica só de algumas saídas. Morcegos e escorpião são detalhes significativos. Segundo a população índia, o posto atendia “bem”. Pareceu-nos, entretanto, que o atendimento só poderia ser precário, devido lógico às condições de higiene que o posto oferece. Embora valha a pena deixar claro que o posto de saúde não foi relacionado como um problema grave.

Significativo mais uma vez, é interessante anotar que o chefe do posto de saúde é um índio, (Ivan).

Com relação à educação

Duas escolas atendem a comunidade Atikum. Uma é localizada na sede da área, no Alto do Umã, esta escola atende os alunos do ensino fundamental. Outra é a escola de Carnaubeira da Penha, estudam em Carnaubeira apenas aqueles que fazem da 5ª série em diante, inclusive o segundo grau. Nesta escola estudam tanto os índios como os não índios.

Para irem a eixá 9 ø ; 1G

bjbjýĪýĪ

ᵿ ŸŸ ŸŸ ᵿ: D 3

c

ŸŸ

ŸŸ

ŸŸ

l

z

z

z

R

Ī

<

(

H p

bjbjýĪýĪ

ᵿ ŸŸ ŸŸ ᵿ: D 3

c

ŸŸ

ŸŸ

ŸŸ

l

z

z

z

R

Ī

<

(

H p

4 â Zj Zj Zj h Âj d

como não menos importante, o fato de que não há uma educação dirigida para a comunidade índia, sendo um colégio da prefeitura, não podendo orçar com esta demanda. Não existe ainda uma escola para os adultos. Na área como um todo não foram vistas qualquer construções que pudessem abrigar uma possibilidade de sala de aula. O Centro de Cultura Luiz Freire, de Olinda, desenvolve um projeto de educação escolar indígena junto aos Atikum.

Com relação à violência e ao plantio de maconha

O local onde se encontra a comunidade Atikum está localizado no centro do chamado “polígono da maconha”. Esta região do sertão pernambucano é conhecida pela prática ilegal do cultivo de maconha. Muitos índios são “forçados” a cultivar a erva. Existe uma pressão por parte dos plantadores/traficantes, que subjagam os índios. Muitos índios também aderem ao cultivo porque ele é extremamente mais rentável. A Polícia Federal faz constantes buscar por plantios na área. Muitos não-índios costumam se esconder na Serra, pois é um lugar de difícil acesso. Durante nossa passagem pela área tivemos ocasião de ver quão conturbada é a região. Além de várias vistorias policiais na estrada, uma crescente desconfiança cerca de olhares os estranhos nas cidades próximas à área indígena.

Tivemos ocasião de ouvir relatos de índios que tiveram suas casas invadidas por assaltantes armados. Estes criminosos costumam assaltar as casa pobres sem segurança, inclusive disparando tiros de armas de grosso calibre. Por se encontrar em área tão conturbada, os assaltos e o tráfico de drogas se juntam numa situação de risco. A violência de um soma-se a de outro, porque tanto a violência dos assaltantes, quando a dos traficantes promove mais esforço policial o que coloca a área numa espécie de cerco constante, onde fundem-se a violência do tráfico com aquela dos assaltantes que usando este cruzamento criminoso o reforçam em outros “dividendos”.

Este problema como se sabe é profundamente difícil de resolver. Em todo caso, ele não deve ser esquecido dentro daquilo que pode ser considerado um grande prejuízo na condição de vida do indígena do nordeste, principalmente aqueles que moram em áreas de plantio de maconha.

Considerações Finais

A condição do indígena Atikum é em termos gerais razoável. O problema da seca atinge grande contingente de população nordestina, principalmente a que vive nos sertões. Enquanto grupo etnicamente diferenciado, os Atikum conseguem manter suas práticas rituais e religiosas, embora haja discriminação e tratamento desigual por parte dos habitantes das cidades vizinhas.

Se reconhecidas as necessidades de assistência, atendidas as reivindicações de terras e pensadas melhorias de saúde e de educação, o povo Atikum não gabaria por maiores incrementos. O modo de vida camponês expõem expectativas que frustram o observador materialista. Viver sob o movimento ecológico próprio da região, ao lado dos encantados, e no berço dos antepassados, é somente isso que melhor permite ao povo Atikum continuar prosperando sob os mistérios da jurema e do toré.

Anexo 1

FICHA FUNAI

(o site da FUNAI contendo a ficha técnica Atikum está com problemas)
ver: Voltar

Emergências étnicas Atikum

Os dois últimos dias de nossa estada na Área Indígena Atikum foram marcados por contatos e entrevistas que nos levaram ao conhecimento das demandas étnicas e territoriais de grupos que se consideram como índios Atikum e que, por vários motivos, não foram contemplados pelas políticas públicas de reconhecimento étnico, demarcação de terras e assistência diferenciada, implantadas nas últimas décadas para o grupo indígena Atikum da Serra do Umã.

O reconhecimento oficial dos Atikum como população indígena data da década de 1940, com a instalação do posto indígena na aldeia do Alto do Umã em 1949. Para que fossem atendidos em seu pleito junto ao Serviço de Proteção aos Índios - S.P.I., tiveram que exibir o toré, uma prática ritual que o órgão indigenista considerava como o atestado da indianidade dos grupos da região Nordeste. Como os Atikum não conheciam essa prática quando procuraram pela primeira vez o escritório do S.P.I. no Recife. Buscaram aprendê-la junto aos Tuxá, povo indígena que habita a cidade de Rodelas, às margens do rio São Francisco, Bahia, de modo a comprovarem sua autenticidade como índios.

Um grupo de índios Tuxá foi até a Serra Umã ensinar aos caboclos os saberes e os fazeres do toré. Ensinarão como preparar a Jurema, como cantar os toantes, a pisada, o ritmo do toré e o contato com os antepassados, os *Invisíveis do Ar*. Os caboclos da Serra Umã, aprenderam esses saberes e fazeres de modo a exibirem para Tubal Viana, inspetor do S.P.I., os requisitos necessários para serem reconhecidos como indígenas.

O aprendizado do toré não significou, de modo algum, uma mimetização de práticas ou a difusão de coreografias folclóricas, constituiu-se como um movimento de afirmação da identidade do grupo indígena, tanto interna como externamente. Novas práticas e valores foram criados, fortalecendo as relações entre os grupos familiares e atualizando a memória coletiva do grupo através do contato com os antepassados nos rituais. Em relação ao Estado e a sociedade envolvente, a apresentação pública do toré, vinha legitimar a existência do grupo, rearranjando as posições sociais naquele contexto e afirmando os caboclos como sujeitos de direitos. Articulado esses dois níveis, interno e externo, está a própria forma como foi elaborado o etnônimo do grupo. Segundo muitos, o nome Atikum foi revelado pelos *Encantados* durante um ritual. O etnônimo, dessa forma, atua em dois sentidos, internamente, dá uma nova forma a unidade do grupo, referenciando-os a uma denominação específica e remetida a sua origem mais remota, através do antepassados, e, externamente, quando associa o termo à figura jurídica de população indígena, cujo estatuto legal lhes garante algumas condições de afirmação frente ao jogo de poderes da sociedade envolvente.

Mesmo reconhecidos pelo Estado como índios desde a década de 1940 com a instalação do Posto Indígena, os Atikum só tiveram suas terras demarcadas na década de

1990. Ainda assim, uma parte reduzida do que consideram como seu território tradicional. É justamente esse fato, a regularização insuficiente de suas terras, que tem levado muitos grupos da região a se mobilizarem pelo seu reconhecimento étnico. Durante nossa estada em campo entramos em contato com três situações bem distintas de emergência étnica desses grupos Atikum não reconhecidos pelo Estado. A primeira, de sítios próximos a aldeia de Olho D'água do Padre, que afirmam terem sido excluídos da demarcação física da área indígena, enquanto que no mapa de delimitação suas comunidades estariam incluídas, são eles os sítios Rodeador, Paus Brancos e Massapê, que, inclusive, já haviam enviado petições a FUNAI, no sentido de terem sua situação corrigida. Outra situação, é a das comunidades da Serra do Urubu, Paula e Conceição das Crioulas, no município de Salgueiro, as duas últimas referidas já a algum tempo como comunidades quilombolas, e que estimuladas pela movimentação das três primeiras, também estão pleiteando o reconhecimento como indígenas. Por fim, temos a situação das comunidades das Serra do Arapuá e da Cacaria, separadas da Terra Indígena (T.I.) Atikum pela cidade de Carnaubeira da Penha.

Massapê, Rodeador e Paus Brancos

De acordo com informações colhidas em campo, as comunidades de Massapê, Rodeador e Paus Brancos, desde março de 2001, vêm se movimentando em busca do reconhecimento étnico. Inicialmente, dirigiram-se até a Administração Regional da FUNAI, em Recife, e de lá seguiram para Brasília, onde entregaram em mãos ao presidente da FUNAI, Glênio Alvarez, o documento em que pediam a sua inclusão na Área Atikum, junto com um abaixo-assinado das três comunidades. Esse processo transcorreu de acordo com os trâmites legais, com a FUNAI pedindo à Associação Brasileira de Antropologia - ABA, a indicação de um antropólogo para a identificação das comunidades. A ABA indicou o professor Rodrigo de Azeredo Grunewald², da Universidade Federal da Paraíba³, para fazer o levantamento. O prof. Rodrigo recebeu o comunicado da FUNAI e respondeu

² O mesmo é o coordenador da equipe deste survey.

³ Atualmente, o prof. Encontra-se lotado na Universidade Federal da Campina Grande, desmembrada recentemente da UFPB.

aceitando realizar o trabalho. Contudo, algo aconteceu durante o trâmite do processo e as três comunidades Atikum, nos documentos da FUNAI, apareciam como se estivessem localizadas no município de Muquém de São Francisco, oeste da Bahia. O prof. também não recebeu mais nenhum comunicado da FUNAI no sentido de proceder ao trabalho, ficando uma névoa de indecisão sobre o caso, que começou a se dissipar apenas quando dos contatos telefônicos para a realização desta breve incursão.

Nos contatos com o senhor José Francisco, mais conhecido como Zé Crente, liderança da aldeia Olho D'água do Padre, o prof. foi informado de que as comunidades de Massapê, Rodeador e Paus Brancos, localizavam-se no limite da T.I. Atikum, em Pernambuco, e não na Bahia, como era indicada pela FUNAI. A notícia de que o antropólogo designado para proceder ao reconhecimento do grupo estaria presente na área fez com que nossa passagem pela aldeia do Olho D'água do Padre fosse marcada pela afluência de representantes dessas comunidades, ansiosos por respostas às suas reivindicações, e por representantes da Serra do Urubu, Paula e Conceição das Crioulas que pretendiam dar início ao seu processo de reconhecimento étnico.

Quando chegamos na aldeia, acompanhados de Eugênio Quixabeira, Chefe de Posto da FUNAI, já éramos esperados por um número razoável de pessoas e nossas atividades foram redirecionadas do registro da preparação da jurema e do rito do toré para uma reunião com as mesmas, no intuito de dirimir as suas dúvidas quanto ao atabalhoado processo de identificação. O prof. Rodrigo explicou sobre a mudança de localização que se operou no documento, o que provavelmente estaria emperrando todo o processo, e sobre a finalidade da nossa estada no campo, cujas pretensões eram de coleta de dados etnográficos. Somando-se a isso, alertou que não tínhamos competência legal para proceder a qualquer ato de reconhecimento, desse modo, não estávamos ali prometendo nada, e nem tínhamos condições de fazer muito por eles. O que poderíamos fazer era registrar em vídeo as reivindicações das comunidades, inclusive retificando a localização geográfica e encaminhar este material, junto com um relatório sucinto à ABA e à FUNAI. Acertados estes pontos, não sem algumas lacunas de entendimento, partimos para a ação, organizando os equipamentos para o registro. O prof. Rodrigo e Marcos ficaram a cargo das imagens em VHS, enquanto Estêvão responsabilizou-se por realizar entrevistas em K7 com dois índios mais idosos.

Serra do Urubu, Conceição das Crioulas e Paula

As reivindicações dessas três comunidades se revelaram uma surpresa para nós, por não estarem entre as que já haviam se mobilizado e, principalmente, porque as duas últimas são referenciadas como remanescentes de quilombos, tanto na literatura antropológica, como na imprensa e por vários índios Atikum.

Contudo, assumir nossa surpresa não significa que deslegitimamos suas reivindicações. Enquanto cientistas sociais sabemos que as identidades são relações, fenômenos políticos e situacionais que se definem a partir de inúmeros fatores e que muitas vezes são negadas, escamoteadas e manipuladas por questões de disputas, faccionalismo, dominação, preconceito e resistência. Assim, apenas nas últimas décadas os estatutos legais brasileiros passaram a reconhecer e garantir com mais veemência os direitos de diversos grupos minoritários na nossa sociedade. Tais garantias legais favoreceram sobremaneira a organização de grupos sociais a partir de referenciais étnicos. Abriram-se inúmeros canais de afirmação para índios e negros quilombolas, assim como para camponeses, seringueiros e pescadores e outras populações tidas como *tradicionais*.

Desse modo, é temerário julgarmos os fatos apenas com indícios que uma visita de menos de duas horas forneceram. Nos ateremos, então, a descrição das entrevistas e dos discursos dos sujeitos presentes na reunião, procurando localizar cada um deles enquanto comunidade e situação. O trabalho de identificação que, por ventura, venha a ser realizado demandará bastante sensibilidade do antropólogo e da equipe de modo a desvendar as emaranhadas relações que o jogo de identidades vem tecendo nesta região. Gostaríamos de lembrar que este tema é bastante complexo e melindroso, uma vez que a negação das identidades de grupos subalternos, no Brasil, foi durante muito tempo prática de Estado, e a miscigenação é fato consumado em praticamente todos os grupos sociais.

A Reunião

Após a nossa tão aguardada chegada, nos dirigimos ao grupo escolar da aldeia, onde realizamos a reunião e as entrevistas com os representantes das comunidades. Cada um falou para a câmera, informando seu nome, qual a sua comunidade e explicitando os motivos pelos quais se consideravam como indígenas e porque não foram incluídos na demarcação da T.I. Atikum feita uma década antes.

O senhor José Farias de Oliveira falou representando a comunidade do Massapê, afirmando que descendem dos índios da Serra do Umã e distinguindo-se dos quilombolas. Afirmou ainda que o processo de demarcação os excluiu da T.I. Atikum.

Pela comunidade do Rodeador falou a senhora Maria ... de Jesus, mais conhecida como Bebê, afirmou sua comunidade como descendente de Atikum e citou os antepassados, o toré, a jurema e as curas com orações e garrafadas como elementos legitimadores de sua identidade. Foi a primeira pessoa que citou o caso das comunidades de Rodeador, Massapê e Paus Brancos como de revisão de limites da T.I. Atikum, atingindo especificamente os pontos de 1 (um) a 7 (sete). O que incluiria também a Serra do Urubu.

O senhor Manoel Sebastião evocou os antepassados indígenas, as danças de índios, o uso da jurema e a confecção de roupas de caroá como comprovantes de sua descendência. Também relatou que reuniam-se com pessoas de Massapê e da Serra Umã para dançar.

Outro senhor, conhecido como Miúdo, falou em nome da comunidade de Conceição das Crioulas, citando seus avós e o trabalho que realizavam com palha de catolé e a dança do toré que conheciam. Falou que sempre trabalharam na agricultura e a casa de farinha muito antiga que existe lá. Afirmou que sua avó era uma "caboca braba", que foi pega no mato a dente de cachorro. Negou com veemência que a Conceição das Crioulas fosse uma comunidade quilombola, atribuindo a movimentação nesse sentido como coisa de jovens lideranças sem conhecimento da verdadeira origem da comunidade. Afirmou que sua população é "90% indígena", e que apenas uma minoria quer ser reconhecida como quilombo.

Pela Serra do Urubu, falou uma senhora chamada Adeílda, afirmando que sempre se souberam como descendentes de Atikum, realizando o toré e se curando com remédios do mato. Depois ela se expressou de forma mais enfática falando que a Serra do Urubu é conhecida como lugar de índios e que possuem um terreiro de caboclo, sendo

parentes dos Atikum, descendendo dos mesmo grupos que habitam na Serra Umã e na Carnaúba (Carnaubeira).

Depois de Adeílda, foi a vez de Zé Crente, liderança da aldeia Atikum do Olho D'água do Padre falar. Em sua explanação buscou por um pouco de ordem nas informações que nos estavam sendo passadas, diferenciando as situações das comunidades. Afirmou que "estava dando uma força aos parentes" e que se é índio independente do lugar onde resida, seja dentro, seja fora da área demarcada. A identidade indígena é portanto, para ele, algo que se manifesta no íntimo do indivíduo, uma escolha. Fez questão de informar os limites do território tradicional dos Atikum e descreveu a Paula e a Conceição das Crioulas como áreas vizinhas ao seu território tradicional onde mora um contingente considerável de índios, principalmente casados com quilombolas. Contudo, reiterou que não poderia afirmar que Conceição das Crioulas fosse território indígena, pois não tinha conhecimento para tanto. Foi ainda mais cuidadoso ao afirmar que apenas um estudo aprofundado seria capaz de responder a questão. Afirmou ainda a existência de uma manipulação das identidades de índio e negro por parte de algumas pessoas da Conceição, a depender da situação, o que também estaria sendo estimulado por vereadores e outros políticos. Enfatizou novamente a identidade como uma escolha ao comentar sobre a miscigenação geral no Brasil e em especial nas comunidades em questão. Insistiu numa distinção entre o território tradicional Atikum e localidades onde residam índios Atikum, próximas desse território, mas não pertencentes a ele.

Zé Crente ainda falou de seu Zé Antônio⁴, índio antigo, morador na aldeia Oiticica e que sabia os limites exatos do Território Atikum: da Pedra de Fogo, passando próximo à Barra do Silva, Olho D'água do Muniz, Serra do Arapuá, Serra da Cacaria, Brejo do Gama, indo próximo a Tupanaci, Mirandiba, passando nas Barreiras, indo até a Serra do Urubu e de lá ao Poço da Pedra.

Em seu discurso ele ainda comentou que a área demarcada pela FUNAI é realmente muito menor do que aquela que constava tanto na tradição como no mapa de delimitação. Afirmou que à época da demarcação as lideranças mais antigas foram informadas pelos funcionários que procediam aos trabalhos que uma T.I. acima de 17.000

⁴ José Antônio dos Santos, o mesmo foi um dos principais informantes do prof. Rodrigo, quando de seu primeiro trabalho de campo na área. Depois dessa reunião passamos na casa de seu Zé Antônio e ele nos confirmou em linhas gerais o que Zé Crente afirmava.

hectares seria quase impossível de ser demarcada dados os valores e a quantidade das indenizações que teriam de ser pagas pelo governo. Assim, seria melhor que assegurassem primeiro uma parte da área e depois fossem lutar pelo restante. Desse modo se explicaria o porquê das comunidades do Massapê, Rodeador, Paus Brancos e Serra do Urubu terem sido excluídos da área demarcada, mesmo que no mapa de delimitação elas estivessem incluídas entre os pontos 1 e 7.

Termina sua falácia 9 ø 'G

bjbjýİyİ

ᵿ ỲỲ ỲỲ ᵿ: D 3

c

ÿÿ

ÿÿ

ÿÿ

l

z

z

z

R

İ

<

(

H p

bjbjýĭyĭ

c

123

ÿÿ

l

z

ᵽ ᵽᵽ ᵽᵽ ᵽ: ᵽ 3

ÿÿ

ÿÿ

z

z

R

ì

<

(



⁵ Salvo engano, o nome deste vereador é Orestes. Não nos foi possível anotá-lo em campo, nem compreendê-lo a partir das gravações.

H p

4 â Zj Zj Zj h Âj d
 ma - Serra do Urubu - Conceição das Crioulas.

As duas entrevistas realizadas por Estêvão foram feitas em fitas K7 com o senhor João Vieira da Silva, 63 anos, morador do Curtume, próximo ao Olho D'água do Padre e D. Maria Rosa da Conceição, 87 anos, residente no Massapê. Ambos se referiram a sua descendência como sendo dos Atikum-Umã, aldeados no Saco da Penha e Brejo do Gama.

D. Maria Rosa, informou que nasceu na área Atikum, em cima da Serra Umã, sendo da família dos Oliveira, cuja "bisavó foi pegada a dente de cachorro no Saco da Penha". Apenas depois de casada é que D. Rosa foi morar no Massapê. Segundo ela o Massapê sempre foi aldeia de índios e a Conceição das Crioulas, de negros. Insistiu que não havia inimizades entre as duas comunidades, mas que não poderia confirmar que a Conceição fosse realmente ocupada por índios. Também disse que os índios do Massapê, da Serra Umã e da Serra do Arapuá são todos da mesma descendência.

Logo depois o senhor João Vieira da Silva foi entrevistado e narrou sobre a descendência de Atikum. Seriam três irmãos, sendo dois gêmeos Atikum, Umãs e Zumãs (Rumãs, ou Atikum-Umãs). A descendência dos três ficou no Brejo do Gama e no Saco da Penha. Os três dividiram as áreas para trabalhar, enquanto Umãs ficava em cima da Serra, Atikum trabalhava da Serra para o Brejo do Gama e Rumãs no Brejo do Gama. Estas duas áreas, Saco da Penha e Brejo do Gama, seriam parte do território tradicional dos Atikum e foram excluídas da demarcação. Segundo seu João, o toré é praticado também pelos moradores do Brejo do Gama.

Logo depois D. Rosa retomou sua fala e referiu-se a um processo de esbulho de terras que os índios do Massapê sofreram por meio do senhor, Juvenal Pedro, ou Juvenal Pereira de Sá. Ela citou como foram expulsos de suas terras no Alto vermelho, através de usucapião, indo morar no Massapê, onde a terra é comum. Neste momento, José Olímpio de Sá, um dos filhos do citado Juvenal, estava presente e manifestou-se atrapalhando o andamento da entrevista. Em tom alto, afirmou que seu pai havia comprado as terras do finado Cazuzinha, pagava os impostos em dia, possuía escritura do terreno e havia pago os direitos de todos os antigos moradores. D. Rosa interveio, afirmando: "Nossas terra é comum!" Contudo, José olímpio continuou e afirmou, de modo ainda mais incisivo: "Todo

mundo aí tem os seus direitos, tem as suas terras. Não trabalha por que não quer!" Seu João Vieira procurou apaziguar os ânimos que já começavam a se exaltar.

Um certo clima de tensão formou-se após esta intervenção de José Olímpio e, logo depois, uma nora de D. Maria Rosa, interrompeu uma fala desta dizendo que a sogra estava louca. Após esses incidentes, Estêvão deu a entrevista por encerrada. Porém, ainda antes de terminar a entrevista, D. Rosa afirmou que a demarcação procedeu de maneira errada, excluindo o Masssapê. A linha demarcatória deveria passar por lá, indo em direção a Serra do Urubu. Ao final, seu João Vieira afirmou que a Serra Grande pertencia à população Conceição das Crioulas, que havia sido expulsa de lá.

Todas essas informações, bastante desencontradas, nos levaram a um natural estado de confusão, e para evitar maiores complicações o prof. Rodrigo resolveu dar os trabalhos como encerrados, informando a todos sobre os encaminhamentos que daria ao processo e distribuiu alguns cartões com o endereço para contato. No intuito de tentar clarear alguns pontos confusos das narrativas decidimos parar na casa do senhor José Antônio, antigo informante do prof. e referenciado por vários índios como um dos mais capazes depositários da memória tribal. A entrevista com seu Zé Antônio revelou-se muito produtiva no que toca às informações históricas sobre o grupo. A ele nossa admiração e respeito, por tanto conhecimento.

Segundo o que nos informou, durante a década de 1940 os índios se concentravam em cima da Serra Umã, onde se localizavam os melhores terrenos agrícolas, sendo as áreas mais baixas e secas ocupadas por poucos índios que sobreviviam do catolé e da mucunã. As terras eram de propriedade da prefeitura de Floresta. Nas palavras de seu Zé Antônio:

"... Se amaloquemo naquela área que da, que é do Posto (Indígena) ali... Samambaia, Casa de Telha, e entrava até Serra Grande, Baixão... pra trabalhar nossa roça, cercado aqui por baixo. Era uma roça só! Nós mesmos que fazia as cerca e plantava dentro. Aí o prefeito ainda fez isso. Vendia as pastagens dos nossos legumes, com tudo o que tinha dentro." (entrevista com Seu Zé Antônio, aldeia Oiticica, 18/07/2002)

A prefeitura de Floresta vendia as áreas de lavoura dos índios como pastagens aos fazendeiros da Barra do Silva, prendendo aqueles que ousassem ferir ou matar as reses que invadiam suas roças, espalhando o terror através de um cobrador conhecido como Júlio Pirata.

Motivados por essas violências, decidiram buscar as garantias de seus direitos sobre as terras da Serra. Seu Manoel Bezerra, que já havia andado por vários lugares⁶, procurou por Pedro Dama e Zé Dama, tios de seu Zé Antônio e propôs que se mobilizassem para conseguir os direitos sobre as terras que ocupavam. Seu Manoel Bezerra encontrou resistência por parte de Pedro Dama:

"... tio Pedro disse: - Hein, Mané? E tem jeito? Ele disse: - Tem! Vamos continuar o toré, vamos continuar no nosso terreno, vamos trabalhar em nosso benefício. Aí, tio Pedro disse: - E tem jeito, Mané? E esse homens não evadem⁷ com nós? - Não, não evadem não! Se matar um fica mais." (idem)

Desse modo, os Atikum começaram a se mobilizar em busca do reconhecimento étnico devido a questões de terras com a prefeitura de Floresta. Organizando um grupo de 6 (seis) representantes que deveria se dirigir até Recife. Ainda segundo seu Zé Antônio, todos os índios colaboravam com gêneros de suas roças para custear as viagens do grupo. É nessa empreitada pelo reconhecimento que os Atikum vão buscar auxílio junto aos Tuxá para se legitimarem enquanto índios, através do toré. Porém é significativo o fato de que seu Manoel Bezerra tenha estimulado Pedro Dama em continuar realizando o toré. Assim, parece que os Atikum não contaram apenas com o auxílio dos Tuxá para emergirem enquanto grupo indígena. Provavelmente, através da feira de Floresta, tinham contatos com outros grupos de índios, como os da Serra Negra.⁸

Mencionou ainda, como resultado das viagens, as visitas de funcionários do S.P.I.: Tubal Viana, que reconheceu o grupo e intermediou as relações com a prefeitura de

⁶ Segundo D. Naninha Bezerra, filha de seu Manoel Bezerra, ele era da Serra Negra. Na Serra Negra foram aldeados, no séc. XIX, índios Pipipã, Umã, Vouvê e Xocó. Atualmente os descendentes desses índios, identificados como Kambiwá e Pipipã, ainda residem lá.

⁷ Essa palavra foi pronunciada com um som entre evadem, invadem e exvadem, optei por colocá-la com a primeira grafia para preservar o sentido geral da frase enunciada por seu Zé Antônio.

⁸ Vale lembrar que D. Naninha Bezerra afirmou que seu pai era natural da Serra Negra. Assim como seu Augusto, no Alto do Umã, nos relatou que seus pais vieram da Serra Negra.

Floresta, cessando as prisões, abusos e violências e Francisco Sampaio, que construiu o Posto Indígena em 1949, no Alto do Umã.

Após narrar estes fatos, que talvez tenha alcançado, seu Zé Antônio nos surpreendeu recuando no tempo e narrando sobre acontecimentos que provavelmente deram-se na virada do século XVIII para XIX. Entre eles o massacre do padre pelos índios bravios do Olho D'água da Gameleira, principal maloca de índios na região, que teve o nome mudado para Olho D'água do Padre devido ao ocorrido. O padre vinha de Flores para Cabrobó, que eram, respectivamente, a primeira e a Segunda cidades do interior. Sendo que Serra Talhada era apenas uma rancharia e Triunfo da Baixa Verde uma aldeia de índios. Comentou também sobre uma revolta de índios e a perseguição oficial durante o início do século XIX:

"O derradeiro índio que correu foi em 1819. Saiu 80 índio...índio mestiço, mestizado já com negro. Já era braiado, não era mais limpo, limpo não. 1819! Correram uns para Serra Negra, correram outros para Serra do Biapaba⁹, no Ceará, arredado 7 léguas da Barra do Jardim. Saíram 80 daí. Correndo. Porque houve questão do governo com os índios." (Idem)

Outros índios correram para a Ilha da Assunção, onde hoje está a aldeia dos Truká. Inclusive, essa aldeia só passou a ser habitada por índios legítimos depois que os fugitivos da Serra Umã foram para lá. Sendo descendentes de Vitório de Oliveira.

Continuando ele nos informou que Vitório de Oliveira foi pego no mato num lugar conhecido como Rancho dos Homens. Quem o capturou foi um português conhecido como Silva, que povoou o lugar conhecido como Barra do Silva. Vitório foi levado para Flores e lá a família do Silva o amansou. O mesmo tendo ocorrido com uma caboquinha que foi pega na Serra da Barra. Depois de ambos amansados pela família do Silva, foram trazidos para a Serra Umã e lá se casaram. É desse casal que vem a descendência de Atikum.

Vitório ficou trabalhando como amansador de índios, até que estes sentiram-se atraídos e o mataram na Serra das Letras, próximo a Salgueiro. Do enfrentamento que

⁹ Ibiapaba.

se deu só restaram seis filhos de Vitório, que deram continuidade à aldeia, porém já misturando-se com negros e brancos.

Voltando a comentar sobre o Massapê, afirmou que era realmente uma aldeia de índios e que fora excluída da demarcação, pois os limites tradicionais da área são: Serra do Urubu - Serrote do Pau - Serra da Forquilha - Brejo do Gama - Serra do Arapuá - Serra da Raposa - Poço da Pedra - Serra do Urubu. "Tudo era dessa maloca de índio!" "Agora, não fala em Conceição, não! Conceição toda vida foi de fora da aldeia."

Mesmo dizendo que a Conceição das Crioulas era externa à aldeia, afirmou que os índios desde muito tempo já estavam misturados com negros, e que estes tinham sido trazidos de África e vendidos no Brasil. Trabalhavam como escravos nas fazendas do Silva. Excluiu a Conceição das Crioulas, mas confirmou o Massapê, Rodeador, Paus Brancos e Serra do Urubu como aldeias indígenas não contempladas pela demarcação.

Ainda sobre o passado da área comentou sobre a Igreja da Penha, que está localizada num *terreiro de índio*. Relatando sobre a imagem de Nossa Senhora da Penha, que foi encontrada por duas índias velhas numa casinha de palha. Porém, não conseguiu recordar os nomes das duas.

Outro depoimento bastante significativo de seu Zé Antônio foi sobre a aldeia de Triunfo da Baixa Verde e de como se deu o processo de esbulho de suas terras:

"Z. A. - Lá tinha índio, sim!

E. - Eram os mesmos daqui?

Z. A. - Acredito que não era daqui, não. Porque minha mãe era índia, era de lá. Mas que era, nesse tempo de lá, era um tempo que lá tinha... até aquele lugar... um sítio que nós moremos lá... que Pai tinha um terreno, comprou um terreninho... Pai comprou na Santa Clara¹⁰, era de uma caboca chamada Clara. Tinha uma Lagoa D'Almeida, era de uma caboca Almeida. E aí foi, aqueles sítio todinho, eles davam os nomes das... Sítio Fulano, era dum caboco ou duma caboca assim, assim.

Aí passou aquele tempo dos Reis, meu filho, da Torre... Os terrenos muito bom. Foi arrendado, com pouco foi vendido... Acabou-se lá, não tinha condição não.

¹⁰ Pronunciou Quilara.

Porque os terreno foi vendido muito caro. O terreno é caro mesmo em Triunfo. Ficou na mão só dos ricos... ali só ficou pra eles lá...

Agora, muito índio tem naquela aldeia, naquele terreno!

E. - Ainda hoje?

Z. A. - Tem, porque... ele não é índio assim, porque ele não tem os títulos de índio, não pode se fazer aquilo, porque se for fazer os outros acaba com eles. Não é como aqui que nós peguemo logo a questão, foi para Recife. Lá, Dotô Tubá... Dotô Raimundo... Dantas Carneiro mandou entregar. Tubalzinho veio entregar e se venceu a questão. Mas, lá não vencia, não. O terreno lá era muito caro. O terreno de Baixa Verde é muito caro... Triunfo de Baixa Verde!

Bom, mas que era de índio era! No antigo era!"

A entrevista que realizamos com seu Zé Antônio serviu-nos, assim, de guia no entendimento da situação histórica dos Atikum e das questões referentes ao intrincado jogo de identidades na área limítrofe entre a T.I. demarcada e o que até então sabíamos como quilombo de Conceição das Crioulas.

Serra do Arapuá

No dia seguinte nos dirigimos até a Serra do Arapuá no intuito de conhecermos os seus moradores que se identificam como indígenas. As Serras do Arapuá e da Cacaria formam um alinhamento orográfico que se estende entre os limites dos municípios de Carnaubeira da Penha e Floresta. Do alto da Serra do Arapuá, no sítio Sossego, pudemos vislumbrar uma linha azulada no horizonte, o rio São Francisco.

Íamos acompanhados por Eugênio, e já no caminho ele foi abordado por conhecidos, numa casa à beira da estrada, que lhe perguntaram se estava indo ver os índios. Há uma certa altura do caminho, paramos num sítio de fruteiras bastante agradável, conhecido como Enjeitado, onde fomos procurar por João de Miguel, liderança local.

Seu João não estava em casa e enquanto um de seus filhos foi chamá-lo na roça, fomos acompanhados por seu Cícero até o sítio Sossego, onde os moradores tem

desenterrado muitos vasos e potes de cerâmica que chamam de panelas. Fomos muito bem recebidos no Sossego, nos mostraram um enorme vaso de cerâmica que desenterraram na roça, para evitar que se despedaçasse ainda mais, o envolveram com fios de arame. Além desse vaso, nos mostraram outro menor, que contava até com algumas linhas em relevo no seu bojo. Logo depois fomos conduzidos até uma roça de feijão onde haviam encontrado outro vaso, do mesmo tamanho do segundo e que ainda estava enterrado. Nos informaram que quando encontram esse tipo de material, o que é freqüente, não costumam desenterrá-lo, deixando-o no lugar que acharam.

Além dessas evidências arqueológicas, as pessoas do Sossego nos informaram que conhecem e praticam o toré, de uma forma muito parecida com aquela que é realizada na Serra do Umã. Em suas casas, como de resto em todas as outras que visitamos na Serras Umã e do Arapuá, encontramos quadros com imagens de santos, Santa Luzia, Cosme e Damião, Padre Cícero, Nossa Senhora de Fátima, Santa Joana D'Arc e a Sereia, a Mãe D'água. Outro detalhe interessante é que na maioria das casas da Serra do Arapuá estão pintadas cruzeiros e cruzeiros do lado de fora. Como um tipo de proteção. Invocaram o nome do Padre Cícero muitas vezes, revelando-se devotos do mesmo.

Voltamos para o Enjeitado e fomos conversar com seu João Miguel, que nos serviu um delicioso tatupeba. Outros achados arqueológicos nos foram mostrados, como os cachimbos que encontram enterrados e usam nos rituais por terem pertencido aos antepassados. Durante a entrevista com seu João Miguel, ele fez questão de usar o cocar e trazer o maracá, o cachimbo e a jurema para serem filmados. Serviu-nos Jurema, acendeu o cachimbo, defumou a jurema e cantou uma linha.

Logo depois de registrarmos sua fala, mais voltada para o universo religioso do grupo, fomos até o terreiro onde costumam dançar o toré. Um pequeno espaço circular, localizado entre algumas casas, possui uma pequena elevação, na forma de uma mesa baixa, encimada por um Cruzeiro. Cantaram algumas linhas e as crianças mostraram como é que aprendem a dançar o toré. Esperamos um pouco até que vestissem suas fardas de caroá e fomos até uma Casa de Gentio, que construíram um pouco mais afastada das habitações, para fazer seus rituais.

Embora seja das mesmas pequenas dimensões que as Casas de Gentio que observamos na Serra Umã, esta é diferente. Construída de forma circular, coberta de palha

e com um anexo, quadrangular, onde parecem guardar vassouras e outros materiais para a conservação desse ambiente. Uma porta pequena dá acesso ao interior da Casa. Lá dentro, havia 3 nichos nas paredes, onde estavam colocados, da esquerda para a direita, um quadro dos santos gêmeos Cosme e Damião, no primeiro; uma cena da aparição de Nossa Senhora de Fátima e uma estátua do Padre Cícero, no segundo, e; no terceiro um quadro com a imagem de Santa Joana D'Arc. Junto a coluna central, havia um cruzeiro, com um rosário e algumas cuias e velas. De acordo com seu João Miguel, houve toré em que trinta pessoas se apertaram dentro do espaço exíguo da Casa do Gentio.

Por aproximadamente uma hora eles dançaram o toré, que foi registrado em VHS, K7 e fotografias. As linhas, ou toantes, assim como o modo de dançar revelavam-se bastante semelhantes ao que observamos na Serra Umã. Da mesma forma que a conexão que faziam entre uma música e outra, através do estribilho: "Naêêêê... Naêêêê... Naôô á." Este estribilho é o mesmo que os Atikum executam nos torés, do mesmo modo que os Truká, os Tumbalalá e os Tuxá¹¹. Seu João Miguel também referiu-se ao cachimbo como *Caqui*, nome que os Truká também utilizam no mesmo sentido.

Mesmo dançando o toré, tomando a jurema e se utilizando de terreiros com um cruzeiro e de Casas de Gentio, do mesmo modo que os Atikum da Serra Umã, hesitavam em assumir-se ou reivindicar-se como índios, dizendo não saber bem ao certo, que os mais velhos sabiam... Contudo, com o passar da tarde foram se desinibindo e começaram a falar mais abertamente. Explicaram inclusive que o nome de sua tribo era *Juremeira do Atikum*, e que esse nome havia sido indicado pelo *Encantado Zé Pilintra*, durante um trabalho na Casa de Gentio. Também comentaram que já estiveram, juntamente com outros índios, na aldeia dos Xukuru, na Serra do Ororubá, em Pesqueira - PE¹².

Os indícios de que aquela comunidade é de índios Atikum foram plenamente confirmados no final da tarde, quando fomos apresentados a D. Joaquina, uma senhora bastante idosa. Ela afirmou que realmente eram índios de Atikum, nascidos na Serra do Arapuá e parentes dos índios da Serra Umã, todos da mesma família, do mesmo sangue.

¹¹ Os Tuxá, de Rodelas - BA, seriam parentes dos Truká, de Cabrobó - PE e dos Tumbalalá, de Abaré - Ba, assim como ensinaram o toré aos caboclos da Serra Umã, os Atikum.

¹² Estêvão, que trabalha com os Xukuru há algum tempo, reviu as fotos que tirou em uma assembléia indígena na Serra do Ororubá, de 18 a 20/05/2000, e identificou numa delas, o senhor João Miguel, ajoelhado no terreiro de ritual da Pedra do Rei do Orubá, entoando ladainhas em homenagem ao Padre Cícero.

O mais interessante da entrevista com D. Joaquina, foi quando ela nos relatou os eventos que marcaram o processo de reconhecimento dos Atikum, na década de 1940. Afirmou que os índios da Serra do Arapuá foram dar força aos da Serra Umã, assim como índios Tuxá de Rodelas e outros da Serra Negra. Confirmou que aprenderam o toré como os Tuxá. E reclamou, bastante ressentida que os da Serra Umã não colaboram com os da Serra do Arapuá, chegando até a negar remédios.

Segundo o seu relato, o famoso toré que Tubal Viana observou na Serra Umã e atestou como a marca da autenticidade dos Atikum, foi executado pelos índios da Serra do Arapuá, e não pelos da Serra Umã. Salientou que quando chegaram no Alto do Umã, Tubal já estava com o cavalo selado para ir embora, e eles, fardados, pisaram o toré, o dia inteiro e a noite também. Foi depois desse toré que Tubal disse: "Agora eu vi caboco!" E os Atikum foram reconhecidos como índios. Comentou que foram tiradas fotos suas e de outros índios vestidos com as fardas de caroá, no Posto Indígena.

Ainda sobre a exibição do toré para o S.P.I. afirmou que o líder da Serra Umã era Pedro Dama e que o da Serra do Arapuá era Joaquim Amâncio, o Caboco-Mestre. Chiquinha era a Caboca-Mestra, Domingos o Contramestre, ela a Contramestra e Lia a Companheira. De acordo ainda com o que ela nos disse, Joaquim Amâncio foi até Rodelas aprender o toré e de lá retornou com um grupo de índios Tuxá: Ângelo Caboco, Caboco Antônio, Roque Escobrinha, Caboca Anália com a filha e outros, que não lembrava mais o nome. Disse que os Tuxá ensinaram o *trupé* do toré para eles e eles para os da Serra Umã. Por fim, nos confirmou o modo como o nome da tribo foi escolhido e falou do terreiro do Mestre Atikum, que fica no topo da Serra do Arapuá.

----- X X X -----

Um campo de relações e representações extremamente fértil e complexo se revelou para nós nestes dois últimos dias. O jogo de identidades étnicas na região dos Atikum extrapolou as expectativas que tínhamos ao iniciarmos a viagem e nos colocou diante de novas questões sobre as dinâmicas do reconhecimento de populações indígenas no Nordeste, dos processos de territorialização, dos fluxos culturais e das redes de mediação política entre os diversos grupos indígenas e as agências de contato. Pudemos perceber como as alianças e faccionalismos são elementos constantes do fazer político desses grupos, que, inclusive, está profundamente entrelaçado com os níveis de organização das fronteiras étnicas e com a capacidade de aglutinação e legitimação de lideranças e das ações que desenvolvem.

POTIGUARA

Nesta fase do trabalho apenas Estêvão foi ao campo, acompanhado por Fernando Souza e Mirna Nóbrega, estudantes da UFPB e membros do G.T. Indígena, do Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Sociais - SEAMPO/UFPB, que atua junto aos Potiguara desde 1998. As imagens ficaram sob a responsabilidade de Fernando e Mirna. Agradecemos também à Eutalício Diniz, motorista. O grupo de pesquisa entrou no campo no dia 10 do mês de agosto do ano de 2002, um sábado pela manhã. A permanência na área foi da manhã do dia 10 até a tarde dia 11. Durante a permanência do grupo na área as atividades desenvolvidas foram as seguintes:

1º- No sábado pela manhã gravamos uma entrevista com Vado, liderança da Vila de Monte-Mór.

2º- À tarde tivemos conversas informais com Caboquinho, cacique-geral, sua esposa Lúcia, Luís, cacique da aldeia Cumaru, e Capitão, vereador na Baía da Traição pelo Partido dos Trabalhadores. A única entrevista realizada neste período (com Caboquinho) foi danificada por problemas técnicos no equipamento.

3º- Registramos o toré na Vila de Monte-Mór, à noite.

4º- No domingo pela manhã gravamos uma entrevista com Seu Ramos, antigo cacique do Cumaru, e sua esposa D. Antônia.

5º- Ainda na manhã do domingo entrevistamos Raké, chefe de posto e cacique da aldeia Galego.

6º- À tarde retornamos ao Galego e entrevistamos D. Joana, mãe de Raké e uma das índias mais antigas dos Potiguara.

Breve histórico e condição atual do grupo

Os Potiguara são o único povo indígena a habitar a Paraíba nos dias atuais. E a despeito da sua importância social e histórica para o Estado são pouco conhecidos, até mesmo nos meios acadêmicos. Uma das maiores populações indígenas no Nordeste, os

Potiguara ainda são alvo de muitas visões desencontradas e falseadas pelo senso comum, que espera encontrar neles o modelo dos índios dos livros escolares e da mídia.

Historicamente, os Potiguara são referidos no litoral da Paraíba desde 1501, ocupando um território que se estendia pela costa nordestina entre as atuais cidades de João Pessoa (capital da Paraíba) e Fortaleza, no Ceará. Na Paraíba, ocupavam o litoral norte, principalmente no vale do rio Mamanguape, da Baía da Traição até a serra da Cupaoba (atual Serra da Raiz), onde possuíam, de acordo com os cronistas portugueses, 50 aldeias. A Baía da Traição é referida como o coração do território Potiguara na Paraíba, sendo conhecida também pelo nome indígena de *Acajutibiró*, ou “terra do caju azedo”. Os mais curiosos logo questionam o porquê do nome Baía da Traição. Entre várias versões, há uma que diz ser esta denominação oriunda da época dos primeiros contatos, quando alguns portugueses teriam sido atraídos à praia e, logo depois, mortos e devorados pelos índios. Este fato foi interpretado como uma traição, vindo daí o nome.

No século XVIII foram criados dois aldeamentos missionários para os índios nesta região, o de São Miguel da Baía da Traição, numa falésia próxima à praia, e o da Preguiça, mais para o interior. Posteriormente, ambos foram elevados à categoria de vilas, ficando o da Preguiça com o nome de Vila de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór.

Em meados do século XIX, as terras dos índios Potiguara na Paraíba estavam sendo invadidas e estes buscavam garantir seus direitos junto as autoridades, principalmente o Imperador. De acordo com a tradição oral da comunidade, em 1859, o imperador D. Pedro II doou aos índios duas sesmarias. Eram elas São Miguel da Baía da Traição e Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór, que tinham como limites ao norte o rio Camaratuba, ao sul o rio Mamanguape, a leste o Oceano Atlântico e a oeste uma linha seca um pouco depois de onde passa atualmente a rodovia federal BR –101. Esta é a área que os Potiguara reconhecem como sendo seu território tradicional, o que monta a aproximadamente 34.320 ha.

Porém em 1862, foi decidido que as terras dos aldeamentos deveriam ser demarcadas e divididas em lotes que seriam entregues às famílias indígenas, e as restantes distribuídas a não-índios. Para realizar este trabalho foi designado o engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo, que entre 1866 e 1867 demarcou as duas sesmarias, mas só loteou a de Monte-Mór. Justa Araújo faleceu antes que pudesse terminar de realizar a sua

tarrafa, deixando assim a sesmaria da Baía da Traição como propriedade coletiva e a de Monte-Mór dividida em 150 lotes pertencentes aos índios, e outros mais reservados para o quadro da Vila e arrendamentos. Este loteamento contribuiu fortemente para o posterior esbulho das terras Potiguara pelos empresários da família Lundgren, no começo do século XX.

Atualmente, as suas terras estão situadas administrativamente em três municípios do litoral norte paraibano: Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. São cidades que cresceram dentro da área indígena e terminaram por desmembrar várias glebas dos índios, tornando-se verdadeiros enclaves dentro das terras indígenas. As duas primeiras cidades, ainda que não haja dados oficiais, possuem uma população indígena bastante elevada.

Contam-se 24 aldeias no território Potiguara: Caieira, Estiva Velha, Forte, Cumaru, Tracoeira, Galego, Tramataia, Camurupim, São Francisco, Laranjeira, Vila de São Miguel, Silva do Belém, Jacaré de São Domingos, Grupiúna, Jacaré de César, Santa Rita, Lagoa Grande, Jaraguá, Vila de Monte-Mór, Brejinho, Bento, entre outras.

As terras dos Potiguara ocupam um espaço de 31.570ha distribuídos em três áreas contíguas, nos municípios de Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação. A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos três municípios e possui 21.238ha, que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A TI Jacaré de São Domingos tem 5.032ha no município de Marcação, cuja homologação se deu em 1993. Por fim a TI Potiguara de Monte-Mór, com 5.300ha, em Marcação e Rio Tinto, está em processo de identificação pela segunda vez, em razão de conflitos judiciais com posseiros.

Mais especificamente no caso de Vila de Monte-Mór, os posseiros são grandes grupos empresariais. Suas ocupações datam da década de 1920, quando as terras do antigo aldeamento de Monte-Mór foram usurpadas por membros da família Lundgren, que fundaram dentro da área indígena a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT). A atual cidade de Rio Tinto originou-se desta fábrica, construída em 1924. O esbulho das terras ocorreu através de muita violência e perseguição aos índios. Dentre inúmeras violências e arbitrariedades, são dignas de nota a prisão de lideranças indígenas que se opuseram a ocupação das terras pelos donos da CTRT e o incêndio de várias habitações de índios, na década de 1950, no que hoje é a Vila Regina (Vila de Monte-Mór). Foram erguidas novas

casas que pertenciam a Companhia, e os índios, outrora donos, passaram a condição de inquilinos.

Com a posterior falência da CTRT, suas terras passaram a ser disputadas pelos herdeiros da família Lundgren. Em maio de 1999 os índios da T.I. Potiguara de Monte-Mór baseando-se nos resultados favoráveis dos processos de identificação e delimitação, cansados de esperar pela demarcação oficial, realizaram a auto-demarcação de seu território, liderados pelo cacique da aldeia Jaraguá, Vicente José da Silva, utilizando, inclusive, os antigos marcos feitos por ocasião da demarcação realizada pelo Engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo, entre 1866 e 1867. Porém o ex-Ministro da Justiça, Renan Calheiros, ao deixar sua pasta, expediu despachos sobre várias TI no Brasil, reconsiderando os processos de identificação e delimitação em favor dos ocupantes ilegais. Uma das TI prejudicadas foi a de Monte-Mór, de onde foram excluídas grandes áreas ocupadas por usinas de álcool e outros posseiros. Todavia, os Potiguara entraram com um recurso na Procuradoria da República e conseguiram uma nova portaria de identificação.

A Vila Regina, ou Vila de Monte-Mór, é uma vila operária, uma área urbana próxima à sede do município de Rio Tinto. Lá residem 432 famílias indígenas, constantemente ameaçadas de despejo pela CTRT, que está cobrando aluguéis das casas, em valores que variam de R\$ 40,00 a R\$ 90,00. Na última demarcação da área de Monte-Mór, a Vila foi excluída da Terra Indígena, o que agrava ainda mais os problemas dos índios. Para demonstrar que são índios, os Potiguara de Monte-Mór dançam o toré a cada quinze dias, sempre nos sábados, num quintal de uma casa em frente à praça da Vila.

Quanto à T.I. Jacaré de São Domingos, além de um processo na Justiça Federal da Paraíba, movido por usineiros com o intuito de obstaculizar a demarcação feita pela FUNAI, há problemas com terras indígenas que estavam ocupadas pela Destilaria Miriri S/A e que foram transferidas para o Banco do Brasil como pagamento de dívidas e os plantios de cana que a Usina faz nas terras dos índios. Ano passado, inclusive, no dia 11 de setembro, uma tropa da Polícia Militar se dirigiu até Jacaré para garantir o corte das canas, intimidando os índios e usando um roçado de macaxeira como latrina.

Já na Baía da Traição as terras estão homologadas, porém não se resolveram ainda problemas fundiários com posseiros. É o caso das aldeias de Coqueirinho e Camurupim onde foram construídas casas de veraneio por particulares das cidades de João

Pessoa, Campina Grande e Guarabira. A cidade da Baía da Traição originou-se de uma colônia de pescadores implantada na região desde fins do século XIX. Por volta da década de 1960, houve a emancipação política do município e a partir dos anos 70, as administrações municipais estimularam o desenvolvimento turístico da cidade transformando-a em balneário, atraindo um enorme afluxo de visitantes, principalmente no verão e no carnaval, sendo este último considerado um dos mais movimentados do litoral paraibano. Logo a especulação imobiliária se fez sentir e a cidade cresceu de forma desordenada, embora a maioria de suas casas fiquem vazias durante boa parte do ano.

Os Potiguara habitam uma zona litorânea, marcada pela presença de dois rios perenes que desembocam em braços de mar, são eles: o Mamanguape, ao sul e o Camaratuba, ao norte. Vale mencionar também os rios Jacaré, Sinimbú, Estiva e Grupiúna, de menor porte e que nascem e deságuam dentro da própria área indígena. A cobertura vegetal original era de mangues e Mata Atlântica, restando muito pouco desta última, sobretudo concentrada na região da aldeia Grupiúna, Terra Indígena de Jacaré de São Domingos.

Os mangues são um pouco mais preservados visto que ainda hoje são uma das principais fontes de alimentos das comunidades. Nos últimos anos, no entanto, tem crescido a criação de camarões, sobretudo nas aldeias de Cumarú, no rio Camaratuba, e Camurupim e Tramataia, no Mamanguape. Enquanto Cumarú conta com uma Associação de Desenvolvimento Comunitário e de uma parceria com a UFPB e Governo Estadual na empreitada, a produção das duas últimas aldeias é escoada por atravessadores. A exploração do camarão dá-se em forma de confinamento, com a construção de tanques, muitos deles em áreas de mangues, o que provoca a devastação de boa parte da vegetação. Vale ressaltar, que muitos projetos, individuais ou de associações, são financiados por instituições públicas de crédito, como o Banco do Nordeste, o que, em tese, significaria maior rigor na análise dos impactos ambientais provocados por essa cultura. Por outro lado, a barra do rio Mamanguape, com seus extensos manguezais é área de proteção ambiental, sendo responsabilidade do IBAMA a sua proteção. Os índios daquelas comunidades se dedicavam à pesca e à cata do caranguejo como principais fontes de renda, contudo, há alguns anos observa-se a progressiva diminuição destes, sem a publicação de estudos que apontem os motivos. Assim, a construção de tanques para a criação de camarões vem se

tornando uma alternativa que, do ponto de vista econômico, apresenta-se mais rentável, mesmo à custa da destruição da vegetação dos manguezais.

O tipo de criação de camarões realizado em Tramataia e Camurupim, desrespeitando a legislação ambiental, gerou um sério conflito entre índios, IBAMA, Ministério Público e FUNAI, em setembro de 2001. Uma reunião de lideranças indígenas na aldeia Tramataia foi interrompida por fiscais do IBAMA e da Polícia Federal de armas em punho e acompanhados pela imprensa. O nível de arbitrariedade revoltou os índios, que tomaram as armas dos policiais, quebraram a câmera da TV e mantiveram três fiscais como reféns até a meia-noite. O caso foi amplamente coberto pela imprensa, o Ministério Público interveio e o IBAMA passou a fiscalizar os tanques já construídos, embora o criatório em área protegida continue. Resultado desse conflito é o levantamento fundiário que a FUNAI está fazendo na aldeia de Camurupim, visando retirar os não-índios que residem lá. Algo que deveria ter sido feito na década de 1980, quando da demarcação. Esse levantamento está causando grande apreensão entre os Potiguara dada a quantidade de famílias *particulares*, não-indígenas, que residem na área.

Apesar de viverem à beira-mar, os Potiguara pouco se dedicam a pesca marítima preferindo os rios e mangues para realizar a atividade pesqueira. A pesca tradicional e a criação de camarão nos estuários encontra-se seriamente prejudicada pela poluição agroindustrial. Usinas de álcool e açúcar despejam diretamente os seus rejeitos nos rios que cortam as reservas. Quando o vinhoto, ou *calda*, um subproduto altamente tóxico da cana-de-açúcar, atinge as áreas de mangue nas margens dos rios, envenena toda a fauna aquática além de ser extremamente corrosivo para a vegetação. Dessa maneira grande parte das fontes de alimento e renda dos Potiguara se vê comprometida. Isso acontece principalmente no rio Camaratuba onde funciona a usina PEMEL (antiga AGICAM-Agroindústria Camaratuba) e cujos rejeitos vão poluir as águas da aldeia Cumarú. Além do relevante interesse econômico para os índios, o rio Camaratuba é um dos últimos refúgios de jacarés-de-papo-amarelo no litoral brasileiro. Outras usinas que também despejam vinhoto, nas terras Potiguara são a Miriri e a Japungu, que inclusive estão envolvidas nas questões das terras da Vila de Monte-Mór. Inúmeras vezes lideranças indígenas tem enviado reclamações e feito denúncias ao IBAMA e outros órgãos de fiscalização do meio ambiente, sem contudo, obter resposta satisfatória destes.

É importante citarmos ainda os classificadores étnicos que operam entre os Potiguara, tanto em relação aos não-índios quanto em relação a si mesmos. Quando se referem a si mesmos costumam chamar-se de *caboclos*, o que equivale a índio, em oposição aos *particulares*, os "brancos", não-índios. Também possuem critérios de mais puro e menos puro. Os *Caboclos do Sítio*, índios da aldeia de São Francisco, são considerados os mais puros, com menos mistura, que guardam a tradição do toré e, por isso, mais índios, com mais poder que os outros. É sintomática dessa classificação o peso político dessa aldeia, principalmente quando se trata de uma representação coletiva para o exterior.

Recentemente, no último Dia do Índio, os Potiguara foram procurados por pessoas da localidade Catu de Cima, no município de Canguaretama - RN, no intuito de que sejam reconhecidos como índios. Além dessa, esperam reconhecer como indígenas outras comunidades no litoral do Rio Grande do Norte, especialmente em Vila Flor, antigo aldeamento missionário de onde vieram muitas famílias indígenas que hoje residem junto com eles, em especial a família Santana, do último Regente dos Índios, Manoel Santana, e do atual prefeito da Baía da Traição, Marcos Santana. Além dessa família fomos informados que muitas outras famílias, em épocas mais recentes, vieram de Vila Flor e se estabeleceram junto aos Potiguara. Entre elas a família do senhor Edmilson, hoje cacique da aldeia Brejinho.

Os dados referentes ao total da população Potiguara são desconhecidos, a própria FUNAI nos dá cifras diferentes, ora seriam 7.500, ora 8.000 enquanto as lideranças indígenas chegam a estimar em 9.000 pessoas, distribuídas nas 24 aldeias. Sabemos que grande número de índios vive fora das áreas indígenas, nas cidades próximas, na capital do estado e até mesmo no Rio de Janeiro e São Paulo. No município da Baía da Traição, segundo as lideranças, os índios representam 70% do eleitorado, sendo decisivos nas campanhas políticas da cidade.

Quanto a participação dos Potiguara na vida política da região é de se destacar que os Potiguara elegeram a primeira prefeita indígena do Brasil, Iracy Cassiano Soares (PMDB) no ano de 1992, tendo também feito seu sucessor em 1996, o atual prefeito Marcos Antônio dos Santos (PMDB), reeleito em 2000. Além disso, possuem representantes nas Câmaras de Vereadores das cidades de Marcação e Baía da Traição.

O quadro abaixo demonstra a participação dos Potiguara nas administrações municipais dessas duas cidades.

Candidato eleito	Município	Votos	Partido	Cargo
Marcos Antonio dos Santos	Baía da Traição	2043	PMDB	Prefeito Reeleito
José Ciríaco Sobrinho	Baía da Traição	152	PT	Vereador
Genival da Silva dos Santos	Baía da Traição	106	PPB	Vereador
Roberto Carlos Batista	Baía da Traição	153	PL	Vereador
Manoel Messias Rodrigues	Baía da Traição	233	PMDB	Vereador
Idácio Gomes da Silva	Baía da Traição	252	PMDB	Vereador
José da Silva Bernardes	Marcação	79	PMDB	Vereador
Raimunda Cândido da Silva	Marcação	128	PPB	Vereador
Paulo Sérgio da Silva Araújo	Marcação	127	PSB	Vereador
Helena Maria da Conceição	Marcação	128	PPB	Vereador

Fonte: www.cimi.org.br/eleitos.htm

Acessado em 10/12/2000.

A representação do sagrado se faz principalmente a partir do catolicismo e das igrejas protestantes de várias denominações que atuam na área. Os Potiguara são devotos de São Miguel, Nossa Senhora dos Prazeres e Nossa Senhora da Conceição, festejando estas datas com novenas e missas. Também comemoram o São João, em algumas aldeias com as brincadeiras do coco-de-roda e da ciranda, ainda comuns no litoral e agreste da Paraíba entre as comunidades rurais e das periferias urbanas.

O toré é praticado pelos Potiguara. Contudo seu instrumental, ritmo e coreografia são completamente distintos dos que observamos em outros povos indígenas. Além disso, o aspecto lúdico predomina sobre o caráter étnico e o religioso. Os instrumentos mais usados no toré são os bombos e o ganzá, também usadas no coco e na ciranda, os maracás e a gaita, uma flauta reta, com quatro furos, de som característico e melodioso. Apenas um índio, já idoso, Seu Zé Bitu, da aldeia Cumaru, sabe executar as músicas na gaita.

O toré que registramos na Vila de Monte-Mór, no sábado, cumpre a função de exteriorizar a identidade dos Potiguara que vivem lá, e não só dos moradores, mas da própria terra, como algo indissociável da unidade étnica que formam. A relação identidade/território é reforçada nas músicas cantadas durante o toré:

"Eu tava no meio das matas,
Tava tirando cipó.
Lá chegou meus caboquinho
Da aldeia de Monte-Mór."

"Os caboco não quer briga.
Os caboco não quer guerra.
Salve, salve a padroeira!
Monte-Mór é nossas terra."

"Eu tava na minha casa
Iraê foi me avisar.
Pega a lança e as flechas
Que o pajé mandou chamar."

Contudo, o toré é muito mais uma diversão de fim-de-semana, uma brincadeira do cotidiano, do que uma mobilização política. Os índios se reúnem para relembrar quem são de forma alegre e desprendida, se pintam, dançam, comem e bebem. O lúdico predomina, mas mesmo assim, ousaria dizer que seja a forma por onde se expressam os conteúdos étnicos, políticos e religiosos do grupo, sem que para isso haja uma formalização excessiva. É significativo do valor político desse momento a recusa que alguns dos tocadores apresentaram em cantar um coco que um deles "puxou", afirmaram que ali era o toré, brincadeira de índio, tempo e espaço dos *cabocos*, não era hora para o coco.

O que está em jogo em Monte-Mór é a própria identidade Potiguara, negada pelos poderosos do lugar, que lhes roubaram as terras, poluem seus rios, não lhes dão trabalho e ainda cobram aluguel dos legítimos donos das terras, ameaçando-os de despejo. Assim, o toré é invocado como expressão do ser indígena, patrimônio espiritual exclusivo dos Potiguara, em oposição ao coco e a ciranda, que mesmo conhecidos e apreciados pelos *cabocos*, são compartilhados por índios e não-índios, não constituindo um elemento diferenciador de identidades e direitos.

O coco e a ciranda são expressões da cultura popular da região, seus ritmos e letras são conhecidos de norte a sul, variando pouco em sua forma de execução e nas datas que acontecem, geralmente os meses de maio à julho, com maior intensidade nos festejos juninos. O banho de São João, à meia-noite de 23 para 24 de junho, é o seu ritual mais tradicional, seja para os índios, pescadores e comunidades negras. Este ano, na aldeia de São Francisco, a pajé Fátima organizou um coco durante o São João.

O maior problema identificado na área é com relação a terra. Sejam invasões da área demarcada, sejam áreas a demarcar, sejam áreas excluídas da demarcação, os Potiguara reclama do esbulho de suas terras. Outro problema sério é o da produção, mesmo com o razoável montante de terras já garantidas, não têm apoio satisfatório dos órgãos de estado nas suas atividades produtivas, o que faz com que o fantasma da pobreza ronde suas vidas constantemente. Problemas ambientais, como a poluição dos rios e o desmatamento também são sentidos. Além do crescimento urbano da Baía da Traição, as assistências à saúde e educação precárias, a invasão de seu território durante o carnaval e o

preconceito que lhes é devotado pela sociedade e muitas instituições públicas. Contudo, neste relatório, nos ateremos aos itens seguintes:

1º- Terras;

2º- Atividades produtivas;

3º- Problemas ambientais;

Terras.

Podemos identificar quatro áreas de tensão e conflito com a relação a posse da terra. Coqueirinho, ocupada por casas de veraneio; Monte-Mór, Terra Indígena ainda não demarcada; Jacaré de São Domingos, invasão da Usina Miriri e o Taiepe, onde a Usina Pemel e outros posseiros ocupam uma área que foi excluída da demarcação de 1983, próximo ao Cumaru.

Em **Coqueirinho**, muitas "pessoas de bem", como advogados, juízes e professores universitários construíram verdadeiras mansões de veraneio, dentro da área indígena, com o consentimento de algumas lideranças indígenas que venderam terrenos. Não há nenhuma mobilização maior por parte dos Potiguara e do próprio Ministério público em despejar estes "inquilinos".

Toda a extensão da Terra Indígena Potiguara de **Monte-Mór** encontra-se em reestudo devido a contestações judiciais da CTRT, e das usinas Miriri e Japungu. Inclua-se, o caso da Vila de Monte-Mór, área urbana que havia sido deixada de fora pelos estudos anteriores. Os índios reclamam das plantações de cana, que não os deixam praticar a agricultura, da poluição causada pelo despejo de *calda* das usinas, matando peixes e lavouras, do desemprego, pois as usinas não empregam os índios, da pobreza generalizada que os obriga a vender lenha e fabricar carvão para sobreviver, o que termina por desmatar o que resta da cobertura florestal.

Em **Jacaré de São Domingos**, são as arbitrariedades da Usina Miriri, que continua plantando cana dentro da área indígena, que preocupam. Pois, cada ação dos índios recebe resposta policial, ou dos capangas da usina. Além disso, existe o problema

com as terras que a usina passou para o Banco do Brasil, como forma de pagamento de dívidas.

Na área conhecida como **Taiepe**, o problema é ligado a Usina Pemel, que além de ocupar uma parte da área tradicional dos Potiguara que foi excluída da demarcação, despeja *calda*, no rio Camaratuba e destrói afluentes desse, com as plantações de cana.

Ainda quanto as terras, existe um provável foco de tensões, que é o levantamento fundiário, que está sendo feito pela FUNAI e pelas lideranças Potiguara, de modo a retirar antigos ocupantes *particulares* da Terra Indígena. Ele começou pela aldeia de **Camurupim** e se utiliza da lista de índios que receberam os lotes da sesmaria de Monte-Mór, em 1867, e de uma lista do S.P.I. da década de 1920, recenseando os ocupantes caboclos e particulares.

Atividades Produtivas

Nada mais distante da realidade vivida pelos Potiguara do que a velha pecha de que índio é preguiçoso, eles trabalham muito e se orgulham disso. Contudo, reclamam das poucas condições que lhes são oferecidas e da prática clientelista que impera ainda hoje nas instâncias oficiais (prefeituras, governo estadual e FUNAI) e que "acostumou" muitos índios a receberem benefícios e não prestaram contas daquilo que recebiam. Assim, juntou-se ao preconceito uma prática extremamente condenável e desonesta, contribuindo ainda mais para o reforço de uma imagem negativa dos índios.

Nas aldeias Potiguara destaca-se a quantidade de coqueiros, cajueiros, mangueiras, jaqueiras e bananeiras plantadas ao redor das casas, aproveitando ao máximo os espaços agricultáveis para a produção de frutas e arborização. Reconhece-se de longe uma aldeia Potiguara pelas fruteiras adensadas, sombreando as construções. As vezes são as únicas áreas diferentes em meio a monotonia do mar de cana-de-açúcar das usinas.

As principais reivindicações são em torno da regularização das terras, da constituição de parcerias e financiamentos que obriguem os índios a prestar contas daquilo que receberam. Existem algumas associações indígenas que desenvolvem projetos de

criação de camarões, como na aldeia Cumaru, e projetos agrícolas, como na aldeia São Francisco, que produzem inhame, com financiamento da Cáritas. No entanto, estas experiências ainda não são generalizadas e a maioria da população Potiguara vê-se em uma situação de economia de subsistência, assalariamento precário nas usinas e pobreza generalizada.

Problemas Ambientais

Dificultando ainda mais a sobrevivência dos Potiguara vamos encontrar o agravamento dos problemas ambientais, como a poluição causada nos rios Mamanguape e Camaratuba pelas usinas. O vinhoto, quando é despejado nos rios termina por corroer a vegetação e envenenar a fauna dos mangues, composta principalmente de peixes, camarões, mariscos e caranguejos. Além desse tipo de poluição, o rio Sinimbu, que corre ao lado da área urbana da Baía da Traição, sofre com o esgoto, o lixo doméstico e a sujeira provocada bares estabelecidos as suas margens.

Nas áreas de Monte-Mór e Jacaré de São Domingos os problemas estão relacionados a exploração ilegal de madeira nas últimas reservas de mata atlântica do território Potiguara. Ao lado dos índios que realizam o corte de madeiras e a fabricação de carvão em pequena escala, para sobreviver, estão grandes traficantes do Rio Grande do Norte, que nos fins de semana, vem com caminhões derrubar madeira nas matas próximas a BR-101. Quando estivemos no campo estas duas atividades nos foram relatadas pelo chefe de posto, Raké, e por Vado, liderança de Monte-Mór, sendo que ambos ressaltaram as diferenças entre os índios pobres, que não tem terra para plantar e tiram madeira para sobreviver e os grandes comerciantes que exploram as matas ilegalmente.

Considerações finais

Os Potiguara são a única população indígena no Estado da Paraíba, possuem um contingente populacional significativo e, no entanto, não tem assegurados sequer alguns

direitos mínimos como a garantia plena de suas terras e condições adequadas para sobreviverem dignamente de seu trabalho na agricultura e na pesca. Parte de suas terras estão invadidas por usineiros, suas matas devastadas e seus rios poluídos. Por paradoxal que seja, algumas lideranças chegam a plantar cana e vender para as usinas. Desde Coqueirinho, na Barra do Mamanguape, até a aldeia Cumaru, no rio Camaratuba, passando por Camurupim, Tramataia, Monte-Mór e Jacaré de São Domingos, ou seja toda a periferia das Terras Indígenas que não é banhada pelo mar, estão localizados os conflitos fundiários e com a degradação do meio ambiente. Onipresentes são as questões que envolvem a sobrevivência econômica das aldeias, desafiando os índios a romperem com o sistema clientelista que vigora na região e construírem novas formas de organização social e produção que lhes garanta autonomia em relação aos políticos locais, aliados aos poderes das usinas e da CTRT. Na década de 1980, foi-lhes oferecida a oportunidade de trocarem a demarcação das terras por um projeto integrado de desenvolvimento, não aceitaram. Conquistaram parte do seu território, mas até hoje, não encontram condições nem apoio satisfatório para fazer suas terras produzirem o essencial para uma vida digna, longe dos fantasmas da fome e da miséria.

ANEXO I

TERRA INDÍGENA	POTIGUARA
DADOS GERAIS	
Grupo(s)	Potiguara
Indígena(s)	
Superfície (ha)	21.238
Perímetro (Km)	68
População	6.920
Município(s)	Baía da Traição, Rio Tinto e Mamanguape
UF	PB
Situação Fundiária	Registrada no CRI (1987) e no SPU/PB (1995)
Resumo Histórico	<p>Em 1866, as terras dos Potiguara das sesmarias de Montemor e São Miguel da Baía da Traição, foram demarcadas com 13.934 ha e 22.430 ha respectivamente.</p> <p>No final de 1970, foram realizados estudos de definição dos limites, ocasião em que se apresentou sete propostas de identificação da Terra Indígena Potiguara (34.320 ha; 30.900 ha; 27.700 ha; 25.540 há; 22.430 ha; 21.600 ha e 20.820 ha).</p> <p>Em 1983, o Grupo de Trabalho Interministerial/83, referendou a decisão anteriormente tomada entre as partes interessadas de colocar em prática a proposta de 20.820 ha para a terra indígena.</p> <p>Pelo Decreto nº 89.256, de 28.12.83, a área foi declarada de posse permanente indígena.</p> <p>Em 1984, foi demarcada e homologada por Decreto nº 267, de 29.10.91, com superfície de 21.238 ha e perímetro de 68 km.</p>
Situação Atual	Registrada no CRI da Comarca de Rio Tinto, em 1987 e no SPU/PB em 1995

TERRA INDÍGENA JACARÉ DE SÃO DOMINGOS	
DADOS GERAIS	
Grupo(s)	Potiguara
Indígena(s)	
Superfície (ha)	5.032
Perímetro (Km)	29
População	212
Município(s)	Rio Tinto
UF	PB
Situação Fundiária	Registrada no CRI (1993) e SPU/PB (1995)
Resumo Histórico	<p>Em alvarás de 1785 e 1804, as terras dos Potiguara foram confirmadas.</p> <p>Em 1866, as terras dos Potiguara das sesmarias de Montemor e são Miguel da Baía da Traição foram demarcadas com 13.934 ha e 22.430 ha respectivamente.</p> <p>Em 1988, instituiu-se equipe técnica que propôs a superfície de 4.500 ha</p> <p>Visando assegurar os direitos territoriais do Potiguara e a terra indígena foi interdita em 1989.</p> <p>Posteriormente, a proposta foi analisada pelo CEA que emitiu parecer favorável ao reestudo da terra. Entretanto, em 1992, lideranças Potiguara exigiram a demarcação da terra interdita.</p> <p>Em 1992, foi emitido parecer favorável à demarcação e homologação da terra identificada.</p> <p>Em 1993, foi demarcada e homologada por Decreto s/nº, de 01.10.93, com superfície de 5.032 ha e perímetro de 29 km.</p>
Situação Atual	Registrada no CRI da Comarca de Rio Tinto em 1993 e na SPU/PB em 1995.

TERRA INDÍGENA POTIGUARA DE MONTE-MOR	
DADOS GERAIS	
Grupo(s)	Potiguara
Indígena(s)	
Superfície (ha)¹³	0
Perímetro (Km)	0
População	1.082
Município(s)	Rio Tinto
UF	PB
Situação Fundiária	Em identificação
Resumo Histórico	<p>Em 1866, as terras dos Potiguara das sesmarias de Montemor e São Miguel da Baía da Traição foram demarcadas com 13.934 ha e 22.430 ha respectivamente.</p> <p>Em 1988, instituiu-se equipe técnica que propôs a superfície de 4.500 ha, atendendo a reivindicação dos Potiguara.</p> <p>Em 1991, a proposta foi analisada pela CEA que emitiu parecer favorável ao reestudo da terra. Em caráter de urgência, devido às invasões, a área identificada para os Potiguara de Jacaré de São Domingos foi demarcada e homologada.</p> <p>Em 1995, constituiu-se novo grupo técnico que propôs em relatório uma área com superfície de 5.300 ha e perímetro de 65 km.</p> <p>Em 1997, foram apresentadas contestações à identificação da terra de acordo com o Decreto nº 1.775/96, as quais foram acatadas pelo Despacho nº 50, de 14.07.99, do Ministro da Justiça, que desaprovou os estudos de identificação e determinou a realização de novos estudo de identificação e delimitação.</p>
Situação Atual	Grupo técnico se encontra em campo procedendo o reestudo dos limites.

Fonte: www.funai.gov.br

Acessado em 10/08/2002

¹³ Dados atuais fornecidos pela FUNAI dão conta de 7.100ha para a área, em lugar dos 5.300ha anteriormente identificados.