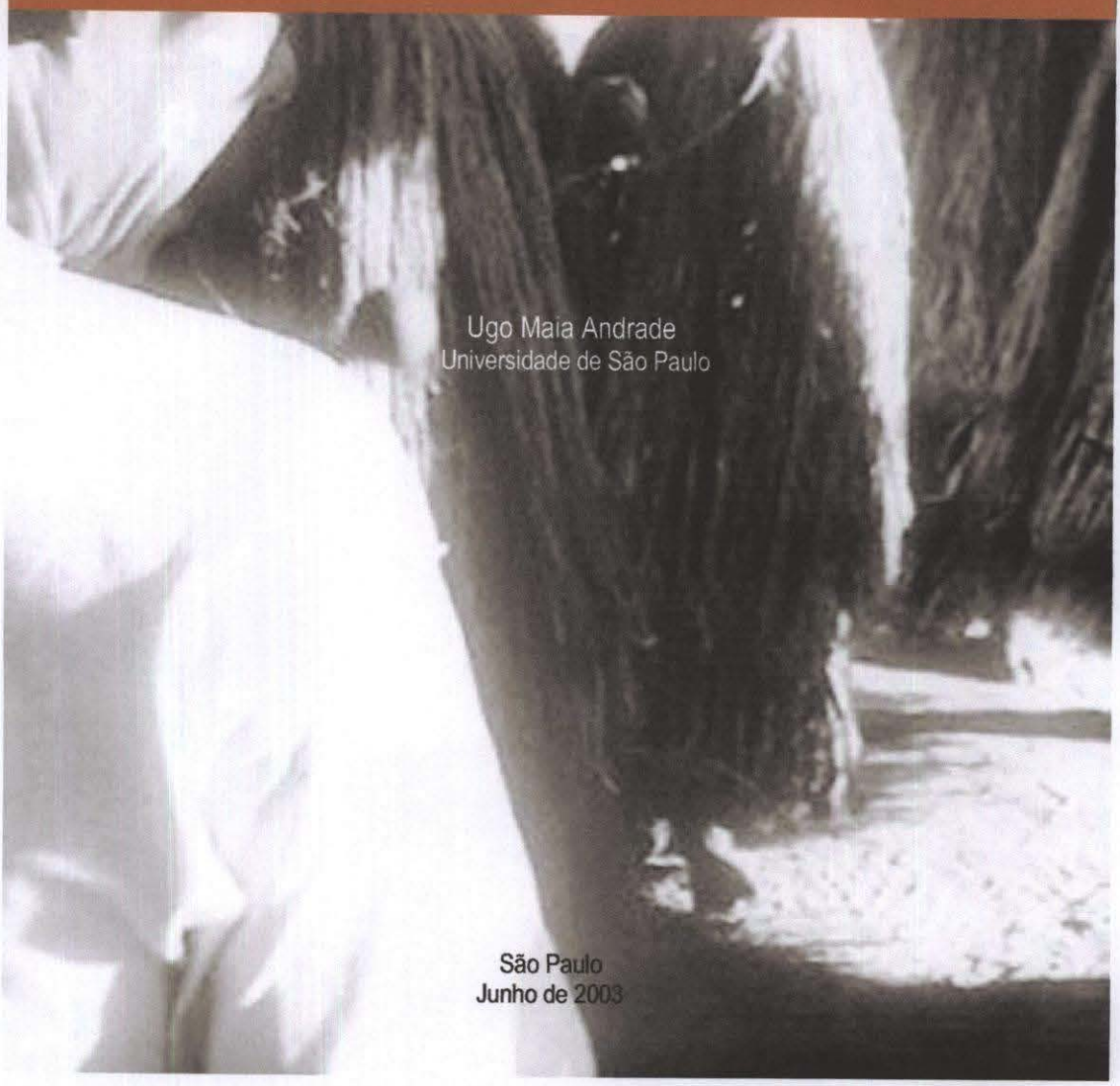
Acervo ISA

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
Data ___/___/___
Cod. QRD00001

RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DE IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA DO GRUPO KARUAZU (AL)

– Contrato de Consultoria n. 22/2002/FUNAI –



Ugo Maia Andrade
Universidade de São Paulo

São Paulo
Junho de 2003

Acervo ISA

RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DE IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA DO GRUPO KARUAZU (AL)

Ugo Maia Andrade
Universidade de São Paulo

Acervo ISA

[...] Nesse tempo que eram os pais da gente trabalhando pra gente, já agoniados, coitados, arranjava qualquer ajuda e já comprava aquela feirinha de coisa pra não dizer que comia aquele feijão puro com aquela farinha. Era assim, teve tempo que nego se criou aperreado, os pais da gente. Um dia comia bem, outros não comia, porque não tinha condições. O povo dizia: - "Índio é que nem essas covas de minhoca debaixo do chão, é caminhando debaixo da terra e o [pelinho] que acha debaixo da terra vai engolindo, ali vai se criando. Bem assim é o índio". O índio é assim: lavou, até aquela lavagem meio grossa pode dar e se o índio for bom de boca aí é que engorda!

- Amélia Maria de Jesus, 68, povoado do Tanque.
21/05/2002.

Acervo ISA

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO 5

INTRODUÇÃO

i- Sobre os Procedimentos Metodológicos 10

ii - Desenvolvimento das Atividades 14

iii - Balizas Teóricas e Conceituais 16

PARTE I — ETNOHISTÓRIA KARUAZU E REDES DE COMUNICAÇÃO INTERÉTNICA

1.1. Breves Notas sobre os Karuazu 19

1.2. O Movimento Indígena Regional: Um Novo Circuito de Visibilidade 21

1.3. Matrizes Étnicas Karuazu 28

1.4. O Aldeamento de Brejo dos Padres e os Ciclos Migratórios 48

PARTE II — MEMÓRIAS, GENEALOGIAS E CATEGORIAS DE IDENTIDADE

2.1. Trajetórias 54

2.2. Tocar, Trabalhar e Folgar: Algumas Representações de Identidade 62

2.3. Os Deslocamentos e seus Significados 72

2.4. A Cura e os Encantados 84

FINAL 90

BIBLIOGRAFIA 96

ANEXOS

I. Tabelas e Gráficos 102

II. Fotografias 110

Acervo ISA

APRESENTAÇÃO

A iniciativa de lideranças dos grupos Karuazu e Kalancó visando a instauração, por parte da FUNAI, de medidas que viessem a colocar em andamento os trabalhos antropológicos de identificação étnica de ambos os grupos deu partida para a abertura de um processo interno (n. 0736/1998) que viria a resultar na instituição do Contrato de Consultoria n. 22/2002 para a realização das atividades demandadas. O citado documento firmado com a FUNAI em abril de 2002 e pelo qual se concretizou minha contratação para a consultoria antropológica, estipulava como objeto final a apresentação de "dois relatórios circunstanciados de identificação étnica, sendo um do grupo Karuazu e outro dos Kalancó" (clausula 1ª) e estabelecia como função dos relatórios "subsidiar a FUNAI nas decisões oficiais quanto aos pleitos de reconhecimento de identidade daqueles povos, formalizados no processo n. 0736/1998/FUNAI, de conformidade com a proposta de trabalho apresentada pelo antropólogo, que passa a fazer parte integrante deste instrumento" (id.).

A execução dos serviços contratados ficou dividida em duas etapas que deveriam finalizar em produtos distintos; um relatório sobre material bibliográfico disponível sobre os Kalancó e Karuazu (denominado "produto A", entregue em setembro de 2002) – elaborado em cima do conjunto que me foi enviado pela CGEP/FUNAI antes da assinatura do contrato de consultoria – e dois pareceres finais (denominados "produto B") que deveriam ser produzidos com base "na análise contida no Produto A e do trabalho de campo decorrente de viagens às áreas habitadas pelos Karuazu e pelos Kalancó para entrevistas, censos demográficos, reuniões, registros de alguns rituais, etc." (cláusula 2a; subitem II.1.2). O primeiro desses textos, o Relatório Antropológico de Identificação étnica Kalancó, foi entregue à CGEP em abril deste ano.

Este presente relatório trata do grupo autodenominado Karuazu localizado nos povoados de Campinhos e Tanque e seus entornos, em área do município de Pariconha, porção Oeste do sertão de Alagoas e próximo à divisa com os estados da Bahia e Pernambuco (figura 1). Um censo preliminar efetuado durante o trabalho etnográfico indicou a presença de cerca de 149 famílias compondo uma extensa rede de parentes com ligações estreitas entre si e com a aldeia pankararú de Brejo dos Padres. Esse número não corresponde a um universo total e estanque, haja vista as complicações em se quantificar um grupo cujos critérios de pertenças estão em processo de construção e os problemas adicionais encontrados em campo para fazê-lo, discutidos mais adiante. A natureza deste trabalho está vinculada à demanda administrativa à qual aludi anteriormente e às suas específicas condições de produção, também discutidas no bloco seguinte. Embora as discussões sobre a produção de trabalhos técnicos antropológicos estejam bastante avançadas no âmbito da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) – que vem promovendo, inclusive, vários circuitos de diálogo com os agentes

Acervo ISA

jurídicos e administrativos solicitantes de tais produtos através de iniciativas do Grupo de Trabalho sobre Laudos Antropológicos – cabe notar algumas balizas que orientam este relatório e que são produtos dessas discussões. Refiro-me, sobretudo, à Carta de Ponta de Canas (ABA, 2000), um potente instrumento, não normativo, originado da Oficina sobre Laudos Antropológicos promovida pela ABA na UFSC em novembro de 2000, que fornece sólidos parâmetros para a produção de trabalhos técnicos antropológicos e cujas recomendações centrais dirigidas aos autores podem ser assim resumidas:

a) compreender o fundamento e objetivos da demanda; b) definir com clareza os procedimentos metodológicos e suporte teórico que orientam a produção do documento, atuando conforme os cânones da antropologia e c) proceder à exposição argumentativa com objetividade, atentando para os objetivos do documento, recorrendo à demonstração etnográfica da forma mais pertinente a tais fins.

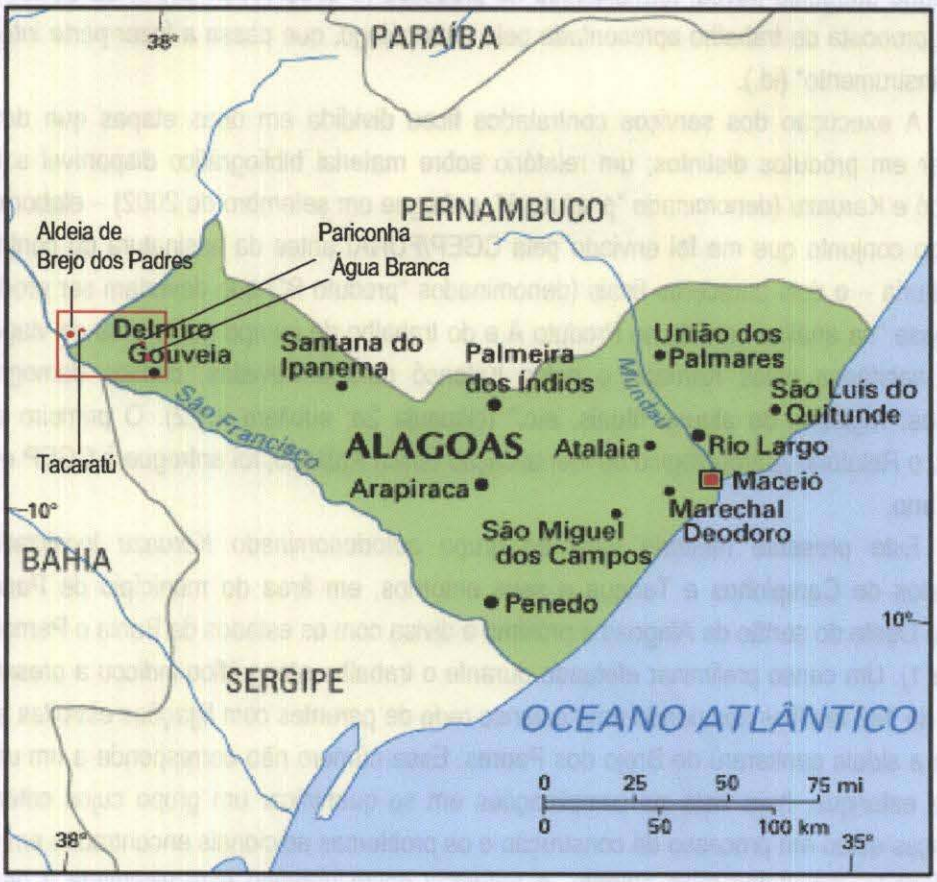


Figura 1 – Mapa do estado de Alagoas. Coletado em http://www.guianet.com.br/al/mapaal.htm e modificado.

Acervo ISA

Seguem-se ainda importantes considerações sobre a extensão do conhecimento antropológico e a natureza de trabalhos de teor técnico constituídos nos limites da disciplina:

> "O saber antropológico se define pelo diálogo, pela tradução e explicitação de categorias e discursividades nativas, sendo capaz de relacionar as categorias étnicas juridicamente formalizadas com as categorias e circuitos de relações próprios aos grupos sociais e aos contextos culturais investigados [...] Os assim chamados relatórios de identificação étnica não tem caráter de atestado, devendo ser elaborados como diagnoses das situações sociais investigadas, que orientem e balizem as intervenções governamentais na aplicação dos direitos constitucionais" (ABA, 2000: 3-5).

A essas considerações somam-se outras anteriores, notadamente as presentes em Oliveira (1998) que foram formuladas com o duplo objetivo de apresentar algumas das armadilhas presentes na produção de laudos antropológicos (e no diálogo entre a antropologia e o direito) e sistematizar posturas e procedimentos capazes de produzirem trabalhos antropológicos que sejam, ao mesmo tempo, produtos de um conhecimento aplicado, conforme a natureza da demanda que o gerou, e fruto de uma vigilância metodológica rigorosa. Tal questão põe à mesa o problema da diferença entre a exatidão de resposta exigida por uma perícia e a natureza eminentemente interpretativa do conhecimento antropológico, resultando não na impossibilidade da constituição de laudos formalizados nos cânones da antropologia, mas na necessidade de discussão de seu caráter, suas possibilidades e extensão:

> "[...] os laudos periciais (judiciais ou administrativos) constituem um gênero narrativo bem diverso das teses, monografias, ensaios e comunicações, por serem dirigidos para um público e finalidades distintas, por terem canais de financiamento próprios, regras particulares de execução do inquérito, meios de avaliação distintos e sobretudo visarem produzir efeitos práticos sobre os fenômenos que estudam. Isso não os esvazia como produtores de conhecimento, nem os desloca para o domínio da *experiência*, ligando-os ao *habitus* e ao receituário do indigenismo. A sua consecução continua a exigir uma formação integral em Antropologia, algo que equipe os seus praticantes com os instrumentos mínimos de navegação. E que possa vir a qualificar melhor o tipo de conhecimento que os laudos podem produzir, definindo suas particularidades e seus limites face a outras modalidades de conhecimento. Mas sem enclausurar-se em uma dimensão exclusivamente técnica e pretendendo também – pela complexidade das questões (metodológicas, éticas e políticas) que traz – contribuir para os debates atuais da Antropologia". (ib.: 294-295).

Acervo ISA

As atividades implementadas para a formação deste relatório enquanto um trabalho técnico em antropologia suscitado por uma demanda específica e modulado por pilares disciplinares foram, pois, inspiradas nas formulações sugestivas presentes tanto na Carta de Ponta de Canas (ABA, 2000) quanto em Oliveira (1998), considerações estas que formam entre si um *continuum* e uma síntese do debate sobre o tema, hoje já bem instalado na antropologia brasileira. A ênfase empregada é na etnografia e no levantamento das memórias sobre as trajetórias das famílias karuazu, haja vista que trata-se de um grupo que mantém estreita conexão com a aldeia de Brejo dos Padres (PE), de onde vieram muitos de seus ascendentes em tempos anteriores. Este fato conduziu à focalização na etnografia e nos dados recolhidos durante o trabalho de campo (sobretudo presentes nas narrativas), dispensando a pesquisa em acervos documentais, já que a busca pela compreensão dos processos históricos que produziram a ocupação regional e das componentes étnicas envolvidas (onde se poderia achar algumas notas sobre populações ameríndias autóctones) não faria sentido diante do fato de serem os Karuazu um grupo cuja identidade está ligada ao universo socio-cosmológico dos índios pakararú de Brejo dos Padres. Ou seja, a demanda étnica dos Karuazu não passa por continuidades, de ordem genealógica ou cultural, em relação a populações autóctones, o que invalida os esforços de pesquisas em fontes primárias sobre tais populações.

Com isto este trabalho foi constituído na forma de uma etnografia sobre o grupo de identidade indígena Karuazu, sendo circunstanciado pelos objetivos apontados no Contrato de Consultoria, pela natureza do fenômeno social estudado e pelas condições imperativas de seu desenvolvimento no campo etnográfico e fora dele, sendo produto de atividades de pesquisa de campo desenvolvida entre os dias 21/05 e 07/06/2002. O trabalho etnográfico com os Karuazu se deu logo em seguida à realização da pesquisa de campo com os Kalancó durante o período de 07 a 20/05 do mesmo ano. Este relatório é formado por um texto que apresenta e desenvolve os argumentos e as análises que sustentam as conclusões apresentadas, por fotografias e alguns gráficos e tabelas de teor etário e econômico. Seus vetores, de ordem metodológica e teórica (apresentados mais detalhadamente no bloco a seguir), foram direcionados a uma investigação de caráter antropológica que pudesse apontar os elementos sociais de identidade presentes entre os Karuazu e suas formas específicas de interação social, conectando-se os dados etnográficos com os fragmentos de memória sobre as trajetórias das famílias e observando-se o campo social – formado tanto por agentes quanto por agências de apoio – em que eles ocorrem.

Acervo ISA

Durante minha estada em Maceió, no período que antecedeu o início das atividades de campo, contei com a valiosa cooperação de Luís Sávio Almeida – professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas e conhecedor dos índios de Alagoas – que me recebeu em sua casa para uma conversa sobre os Kalancó e Karuazu. Com esse encontro pude antever algumas situações que encontraria em campo e melhor me preparar para elas. Registro também há de se fazer do apoio que recebi da AER da FUNAI em Maceió, na figura de seu então administrador, Tiago Malta, assim como de José Heleno de Souza, à época encarregado do SAS desta AER e hoje seu atual administrador.

✧✧✧✧✧

Acervo ISA

INTRODUÇÃO

i - Sobre os procedimentos metodológicos

A proposta de trabalho apresentada previamente à CGEP/FUNAI para a elaboração deste relatório de identificação étnica expôs os procedimentos metodológicos pretendidos para o desenvolvimento da etapa de campo entre os Karuazu. Eles foram os mesmos adotados durante o trabalho com os Kalancó (Andrade, 2003) e seguiram o padrão de atividades de um levantamento etnográfico, observando-se os objetivos que o trabalho deveria cumprir e que foram formalmente anunciados no Contrato de Consultoria, contemplando a coleta de dados quantitativos na forma de um *survey*[1]; o levantamento sistemático de narrativas, genealogias e memórias sobre o passado do grupo e a identificação das formas internas de interação e sociabilidade e das categorias sociais de representação. Esses procedimentos, que compõem o *métier* da disciplina, foram:

a- Reconhecimento dos contextos e agentes a fim de selecionar informantes prioritários conforme o domínio de assuntos políticos, rituais ou segundo classe etária, disponibilidade e disposição, mantendo, entretanto, aberta à interlocução com a maioria das famílias karuazu através do contato particularizado durante o survey;

b- Levantamento de genealogias nas Unidades Domésticas (UD's), simultaneamente à coleta de alguns dados econômicos e etários e à realização de algumas entrevistas dirigidas sobre as trajetórias dos parentes ascendentes, local de origem, vínculos com a aldeia de Brejo dos Padres, histórico de viagens e deslocamentos etc.;

c- Realização de entrevistas abertas e dirigidas,[2] fora das atividades do levantamento censitário, sobre a relação das famílias com o aldeamento de Brejo dos Padres, atividades voltadas aos encantados[3], sistema ritual do praiá, contextos políticos de apoio etc.;

d- Observação e registro fotográfico de situações rituais e do cotidiano;

---

1 Um survey consiste em um levantamento preliminar de dados quantitativos.

2 A diferença entre entrevista aberta e dirigida é que a primeira normalmente conduz à história de vida do informante, enquanto a segunda é temática, focando assuntos determinados.

3 "Encantados" ou "encantos" são seres muito comuns nas cosmologias indígenas do Nordeste brasileiro e de outras regiões do país. Embora apresentem variações conforme o grupo, eles caracterizam-se principalmente pela comunicação freqüente que mantém com os humanos através de pessoas ritualmente aptas (como os Mestres) durante sessões especiais ou ainda através de sonhos e aparições. Diferentemente dos espíritos de pessoas mortas, os encantados são "produzidos" mediante processos induzidos de "encantamento" que permitem, por meio de capacidades rituais extraordinárias, determinados índios transporem o mundo empírico e irem para o "reino dos encantados", adquirindo eles habilidades extra-humanas como polimorfia, invisibilidade, proximidade com os santos, imortalidade, capacidade de cura etc. (veja o item 2.4).

Acervo ISA

e- Mapeamento da rede de atores, principalmente indígenas, que vêm mantendo relações de reciprocidade com os Karuazu e levantamento da natureza destas afinidades;

Houve, entretanto, a necessidade de implementar alterações na condução das atividades de campo em função do contexto político em que o trabalho se desenvolveu. À ocasião de minha presença, os Karuazu estavam profundamente divididos em dois grupos, cada qual mais ou menos concentrado nos povoados de Tanque e Campinhos e contando com caciques e pajés próprios que disputavam legitimidade frente à AER/FUNAI de Maceió. Esses dois grupos de lealdade não estavam formalizados no parentesco direto, haja vista que havia oposição política entre parentes lineares que às vezes habitavam a mesma UD, nem em qualquer coisa visivelmente estruturada e acredito que representaram um estágio embrionário de faccionalismo que não se desenvolveu, conforme contatos telefônicos posteriores com uma das lideranças. No calor das disputas, algumas famílias tinham sua pertença étnica questionada por pessoas do grupo oposto com base, principalmente, em uma genealogia extra Brejo dos Padres. Este questionamento estava presente também em algumas lideranças pankararú com as quais estive por duas ocasiões; durante uma inesperada visita de uma comitiva de Brejo dos Padres ao local onde eu desenvolvia as entrevistas com as famílias do povoado do Tanque e na ocasião em que eu visitei a aldeia pankararú, ao final dos trabalhos. O motivo principal alegado pelos subgrupos karuazu para a desqualificação étnica era a substituição do critério da aliança matrimonial (que manteria os vínculos de afinidade e consangüinidade) pela aliança política, fazendo com que aliados locais fossem apresentados como parentes efetivos e inclusos na classificação étnica.

Diante da tensão faccional passei a fazer o levantamento genealógico não mais com as UD's particularmente e adotei o critério dos "troncos" reconhecidos para recolher as narrativas e as memórias que se colocassem com representatividade coletiva. Ou seja, concentrei os esforços em um levantamento qualitativo, já que estava muito complicado determinar, com base consensual, os limites do grupo. Estou certo que os percalços que se manifestaram não trouxeram prejuízos ao trabalho – que só foi continuado porque havia as garantias mínimas de que poderia ser concluído com êxito – mas interferiram na apresentação de seus resultados. Não apresento neste relatório um censo descritivo das UD's e suas genealogias, como foi feito em Andrade (2003), porque os dados são incompletos para todas as UD's, em função da mudança de metodologia, e devido ao apelo que tais "listas de nomes" costumam ter em contextos de disputas internas, podendo facilmente servir para corroborar ou declinar a pertença de famílias ao grupo se utilizadas como instrumentos por suas lideranças. A definição de quem pertence a um determinado grupo social é atributo do próprio grupo e deve ser objeto de consenso interno quando este estiver politicamente preparado para tal, cabendo ao antropólogo, quando possível, formalizar limites para um universo que constituirá o seu foco de pesquisa, guardando sempre o cuidado de não interferir na formulação dos critérios sociais de

Acervo ISA

pertença étnica. Ademais, um trabalho antropológico de "identificação étnica" deve formular as bases sociais em que um coletivo está assentado, investigando a dinâmica de sua reprodução e interação social e os elementos que lhes conferem exclusividade e que estão guardados na história, memória e representações, sendo de ordem complementar (e não elementar) os dados quantitativos.

Desenvolvido da forma descrita, o censo pôde apontar 149 UD's e aproximadamente 761 pessoas (média de 5,1 pessoas por UD), contando algumas famílias que estão em áreas mais distantes dos povoados de Campinhos e Tanque e às quais não tive acesso direto. Com a mudança na metodologia, o total das UD's foi estimado incluindo-se as UD's agregadas aos troncos genealógicos com os quais passei a trabalhar, obtendo indiretamente os dados quantitativos para elas. Entretanto, deve-se considerar a flutuação e fluidez destes valores, levando em conta tanto as alterações metodológicas que tiveram de ser implementadas durante o trabalho de campo quanto a dinâmica que cerca todo fenômeno de formação de identidades sociais, conduzindo à conclusão de que *o dado populacional apresentado para os karuazu refere-se a uma estimativa e não deve ser tomado de forma absoluta e definitiva.*

Ao final dos trabalhos de campo, as atividades foram dirigidas à leitura bibliográfica específica que incluiu material diverso sobre os Pankararú, o aldeamento de Brejo dos Padres e teoria antropológica; transcrição de todas as fitas cassete e MD's contendo as entrevistas, totalizando cerca de 40 horas de gravação; seleção das narrativas transcritas e preparação dos gráficos econômicos e etário. O uso do diário de campo serviu para registrar de forma sistemática os dados genealógicos das UD's e outros referentes à renda doméstica e classe etária, além de ressaltar informações importantes provenientes das entrevistas e manter um apontamento da evolução da pesquisa de campo que pudesse ser depois facilmente consultado.

Os diagramas de parentesco por UD e troncos genealógicos foram construídos visando a compilação de dados referentes a pelo menos 3 gerações (a de *ego* – normalmente um dos cabeças da UD – mais duas ascendentes bilaterais), complementando-se os dados para gerações anteriores à medida em que iam sendo realizadas entrevistas com o pai/mãe ou avô/avó de *ego*. Assim, foi possível uma coleta geral com até seis gerações de uma mesma família extensa, incluindo todas as atuais. Do ponto de vista genealógico, verifica-se que, ao se cruzar alguns diagramas de parentesco, há quatro famílias extensas principais que mantém intercâmbios matrimoniais entre si e seguem uma mesma tendência de casamentos entre primos manifesta por seus pais e avós, padrão verificado também entre os Kalancó (Andrade, 2003) – outro grupo de herança pankararú.

Acervo ISA

As UD's foram definidas conforme o critério da co-residência, considerando-se como uma Unidade Doméstica o conjunto de pessoas que vivem sob o mesmo teto. Os componentes econômicos e parentais são importantes, mas não definidores, já que uma UD raramente é uma unidade econômica completamente autônoma e nem sempre agrega pessoas ligadas por parentesco linear, colateral ou por afinidade.[4]

As atividades da pesquisa de campo decorreram primordialmente a partir dos contatos com os cabeças de UD's e com interlocutores que foram despontando como colaboradores importantes para a recomposição das trajetórias das famílias, para o entendimento dos assuntos referentes ao sobrenatural e compreensão das representações sociais sobre a alteridade e sobre si que os Karuazu vêm desenvolvendo. Dois contextos de interlocução estavam, pois, presentes na pesquisa: as entrevistas particularizadas dirigidas às UD's e realizadas a fim de se obter, sobretudo, dados genealógicos, econômicos e etários, além de um pouco das histórias de vida dos antigos parentes – momento que pode ser definido por "quantitativista" – e as entrevistas abertas e dirigidas que focalizavam as formas de conexão das famílias com o universo socio-cosmológico pankararú, o sistema mágico-ritual dos praiás e seus processos de cura.[5] Sobretudo na abordagem destes últimos assuntos ligados ao sobrenatural considero que, de fato, há um contexto de interlocução e interlocutores nele presentes (ao contrário da relação pesquisador-informante que supostamente geraria produtos objetivos, as informações) que vai além de preocupações éticas, já que a transmissão é, em parte, definida pelo contexto de comunicação com o antropólogo que também cria certas demandas por estruturação e ordenação de conteúdos flutuantes. No item 2.4 abordo mais detidamente estes aspectos.

4 Utilizo a mesma explicação fornecida para justificar os critérios de definição de uma UD na pesquisa com os Kalancó (Andrade, 2003: 11), alegando que uma Unidade Doméstica não se confunde com uma "família", pois para as populações indígenas do Nordeste brasileiro de forma em geral esta noção corresponde melhor ao que qualificamos de "família extensa", a união de núcleos residenciais cujos membros são ligados por vínculos de consangüinidade ou afinidade.

5 O encaminhamento para estes temas se deu, sobremaneira, em função da facilidade em abordá-lo com o Sr. Manoel Henrique - pajé karuazu do núcleo do povoado do Tanque - notório especialista em rituais de cura e conhecedor ímpar dos assuntos dos praiás e encantados.

Acervo ISA

ii - Desenvolvimento das atividades

Em função das disputas internas que encontrei durante o trabalho etnográfico não consegui reunir as famílias que formam o conjunto dos Karuazu, realizando duas assembléias separadas em cada povoado[6] a fim de expor o trabalho que viria, explicar a minha função e manifestar o meu desejo de desempenha-la à revelia dos problemas políticos do grupo. Não obstante as tentativas posteriores de criar espaços para a realização de uma assembléia que reunisse a todos e permitisse o início de um entendimento, o clima desfavorável inibia qualquer diálogo produtivo entre os subgrupos karuazu e mobilizava agentes e agências indigenistas – dentre elas a própria AER de Maceió – na busca por uma solução conciliatória. Repito que este contexto não comprometeu o desenvolvimento do trabalho etnográfico, embora tenha exigido algumas manobras para executá-lo.

Dado o número elevado de famílias e sua dispersão, o contexto político interno, a escassez de tempo e dificuldades de deslocamento, minha circulação foi limitada e os trabalhos dirigidos à coleta genealógica foram desenvolvidos quase integralmente nos dois locais citados onde ocorreram as assembléias, o que interferiu, de certo modo, no meu conhecimento da história karuazu através de elementos presentes no território físico. Como relatei para os Kalancó (Andrade, 2003), a coleta genealógica entre os Karuazu, embora fundamental, trouxe a inconveniência de contribuir para a formação de uma interpretação de minha presença baseada em alguém cuja função era obter dados sobre as famílias a fim de incluí-las em programas assistenciais do governo, fator que promove o surgimento de expectativas e esperas que estão além daquelas relacionadas aos resultados possíveis de um trabalho antropológico de identificação étnica.[7]

Conforme anunciei antes, as entrevistas abertas focalizaram dois temas principais: as formas de conexão das famílias karuazu com o aldeamento de Brejo dos Padres – através de suas trajetórias e modos de manutenção dos vínculos com o universo socio-cosmológico pankararú – e o sistema ritual dos encantados e os processos terapêuticos daí decorridos. Acredito que esta seja a base da qual os Karuazu constróem suas formas de interação e representações sociais sobre si e sobre os outros, relevando-se ainda o papel do parentesco como liame fundamental e elemento estruturador dos modos de reprodução social e física do grupo.

---

[6] A assembléia no Tanque foi realizada no dia 22/05/2002 na casa de farinha comunitária, dois dias depois de minha chegada e já com atividades em pleno andamento, enquanto a dos Campinhos se deu no dia 31/05/2002 em uma casinha anexa ao terreiro de toré e praiá que serve para reuniões e guarda dos vestuários de praiá.

7 A idéia que normalmente se criava era que eu estava lá para "fazer os papéis dos índios", ou seja, providenciar seus documentos a partir da coleta dos nomes das pessoas. Embora muitos soubessem que minha presença não se limitaria a isto (à coleta genealógica), consideravam esta atividade essencial e, a bem da verdade, a mais importante. Penso que a falta de familiaridade com a pesquisa antropológica e as perspectivas geradas pelo incremento do acesso aos serviços que as famílias Karuazu já desfrutam enquanto uma comunidade indígena não oficializada – sobretudo o atendimento especial pela FUNASA – fizeram com que estas pessoas produzissem interpretações para o trabalho etnográfico com base em suas próprias expectativas.

Acervo ISA

Em um breve resumo, as atividades desenvolvidas em campo foram as seguintes:

- 05/05/2002 – Chegada em Maceió e contato com a AER / Maceió e antropólogos ligados aos índios de Alagoas.
- 06/05/2002 – Conversa com o prof. Sávio Almeida (Depto. de Ciências Sociais da UFAL) e com o Administrador local da FUNAI.
- 07 à 20/05/2002 – Trabalho com os Kalancó.
- 16/05/2002 – Conversa com lideranças Koiupanká[8] durante trabalhos com os Kalancó.
- 18/05/2002 – Encontro com o ex-cacique Geripankó,[9] Sr. Genésio Miranda, em sua propriedade e com lideranças katokinn[10] e karuazu na cidade de Pariconha.
- 20/05/2002 – Chegada à noite no povoado do Tanque.
- 21/05/2002 – Início dos trabalhos etnográficos entre os Karuazu do Tanque com o levantamento genealógico das famílias e entrevistas dirigidas.
- 22/05/2002 – Reunião, na casa de farinha comunitária, com pessoas residentes no povoado do Tanque e algumas famílias de áreas próximas. À noite, registro do toré no terreiro do povoado.
- 24/05/2002 – Registro de um trabalho ritual privativo de cura associado aos praiás.
- 25/05/2002 – Encontro com lideranças pankararú de Brejo dos Padres, dentre elas o cacique João Binga, na casa da farinha comunitária do Tanque.
- 29/05/2002 – Apresentação dos praiás karuazu do Tanque no terreiro localizado no povoado.
- 30/05/2002 – Encerramento dos trabalhos no povoado do Tanque e chegada ao povoado de Campinhos.
- 31/05/2002 – Início das atividades de pesquisa. À noite, reunião com famílias karuazu de Campinhos e algumas de locais próximos.
- 05/06/2002 – Apresentação do toré e de praiás karuazu do povoado de Campinhos. Participação em uma mesa de cura à noite, realizada na construção anexa ao terreiro localizado no povoado.
- 07/06/2002 – Ida à aldeia pankararú de Brejo dos Padres e encontro com seu cacique, Sr. João Binga, e com outros índios desse grupo para a realização de entrevistas.
- 08/06/2002 – Finalização do trabalho etnográfico com os Karuazu.

8 Os Koiupanká são um outro grupo de herança pankararú que no ano passado apresentou à FUNAI demanda por reconhecimento étnico. Ocupam uma região próxima à cidade de Água Branca, no município de Inhapi (AL).
9 Grupo localizado próximo à cidade de Pariconha (AL).
10 Como os Koiupanká e Geripankó, os Katokinn são filiados à matriz cultural pankararú. Reclamam o reconhecimento oficial de sua condição étnica e, pelo que pude observar de um rápido contato com suas lideranças, estão agrupados numa porção da periferia da cidade de Pariconha.

Acervo ISA

Os procedimentos posteriores estiveram voltados para o tratamento dos dados quantitativos obtidos em campo, transcrição das fitas cassete e dos MD's, cruzamento dos dados genealógicos com a montagem de diagramas de parentesco das UD's e produção dos textos sobre os Kalancó e Karuazu. A base para a elaboração destes textos foram, como falei, os dados etnográficos, sistematizados e interpretados conforme algumas matrizes teóricas apresentadas a seguir.

iii - Balizas teóricas e conceituais

As análises presentes neste relatório foram inspiradas em matrizes teóricas que abordam questões centrais e controversas para a antropologia – como os grupos étnicos e as noções de "grupo" e "sociedade" – e outras que emergiram mais recentemente diante do desafio de se repensar a natureza das culturas face ao contexto de mundialização. O primeiro desses problemas, o grupo étnico, expõe a urgência em desnaturalizar os processos de identidade e aborda-los a partir das categorias sociais que os manifestam e nos contextos de interação em que ocorrem, tarefa que tem sido comumente assumida pelos antropólogos mediante o uso da noção barthiana de grupo étnico[11] que permite a contraposição às formulações primordialistas que identificam a etnia a grupos corporados baseados no parentesco e na origem biológica comum de seus membros.[12] Com esta análise formalista, Barth (1969) atribui à interação social o local próprio de constituição e permanência dos grupos étnicos que utilizam os elementos da cultura para manter suas fronteiras simbólicas face às outras unidades com as quais interagem, paradigma que tem facultado avanços significativos em vários domínios da antropologia, particularmente nos estudos de comunidades de identidade indígena consideradas "emergentes", "novas" ou "ressurgidas".[13] Considera-las mediante a noção barthiana de grupo étnico implica a necessidade de compreender a natureza das práticas sociais pelas quais esses grupos constituem simbolicamente suas fronteiras e as mantém em diferentes contextos de interação. Sou partidário de Oliveira (1998) no que refere à recomendação de que um laudo antropológico deva também voltar-se para estes objetivos, buscando mapear, ao longo do tempo, as homologias das práticas exclusivas de interação e de categorias de diferenciação e identidade de um dado grupo.

11 A noção de grupo étnico foi competentemente contestada por Mahmood & Armstrong (1992). Basicamente o argumento das autoras é que os indivíduos representam e selecionam diferentemente os critérios de pertença que os conectam a um mesmo grupo étnico, não havendo, portanto, traços culturais comuns compartilhados por igual. Esta questão é bem resolvida quando pensamos um grupo social sob os aspectos que apresento neste bloco e dos quais me utilizo para desenvolver as análises deste relatório.

12 Devemos considerar os esforços anteriores de Max Weber para "desbiologizar" a noção de grupo étnico ao propor que a solidariedade étnica só se forma a partir da ostentação das diferenças subjetivamente significativas e objetivamente manifestas, ações estas de teor político e privilegiadamente despertadas no âmbito das comunidades políticas (Weber, 1994 [1972]).

13 Considero todos esses termos pouco operacionais – embora alguns deles estejam bastante presentes nos discursos de lideranças indígenas – porque terminam por resubstancializar a cultura. As distinções entre eles e seus significados são trabalhados em Pérez (2001).

Acervo ISA

A outra questão controversa que perpassa toda a antropologia e incide diretamente sobre a primeira diz respeito às escalas sociais com as quais lidamos nas análises e durante o trabalho de campo. Este é um problema que se põe no desenvolvimento da etnografia, do trabalho de campo de um antropólogo junto a um grupo étnico, e exige o deslocamento do espaço de investigação para as unidades significativas das relações travadas dentro de um coletivo, dentre elas as famílias, as linhagens e as casas, haja vista que o grupo social – ou a "comunidade", a "sociedade" – constitui um tipo de rede dessas relações que não tem extensão empírica e às vezes é tão somente uma comodidade teórica para lidarmos com certas realidades sociais. Diante disso, optei pelas famílias e seus acervos domésticos de memória, assim como pelas biografias individuais, para produzir o recorte etnográfico, comparando esses conjuntos e buscando suas articulações internas que viriam a permitir a composição de uma identidade coletiva.

Tais questões passam pelo problema da construção teórica da sistematicidade e da estruturação dos grupos estudados simultaneamente à necessidade de contemplar a ampla heterogeneidade e agência dos indivíduos concretos em suas relações de interação dentro dos grupos, o que é discutido posteriormente pelo próprio Barth (1992) que recomenda "*pensar uma sociedade como um contexto de ações e resultados de ações, mas não como uma coisa*" (ib.: 31).[14] Desse contexto de ações e seus resultados decorrem as agências individuais que produzem significados diversos que em situações propícias convergem e produzem a organicidade no grupo, e não o contrário, já que "*o reconhecimento da realidade social e das múltiplas vozes apenas invalida qualquer explicação da sociedade como um cenário compartilhado de idéias representadas por uma população*" (ib.: 32).[15]

A bandeira contrária à transformação do social em uma realidade holística e orgânica tem vários adeptos na antropologia e tremula já há algum tempo na disciplina. Wolf (1988) – para quem a noção de sociedade como totalidade é uma invenção histórica da Europa moderna – alerta para a necessidade de focalizar a transformação e a heterogeneidade no estudo dos grupos sociais como elementos que lhes são constituintes, insistindo que "*precisamos pensar no problema por caminhos flexíveis e abertos, relacionalmente – através de relações geradas, construídas, expandidas, revogadas; em termos de cruzamentos e sobreposições, melhor que nos termos de entidades contínuas, delimitadas e homogêneas que perduram sem mudanças ou dúvidas*" (ib.: 757).[16] Com a noção de "sociality", Marilyn Strathern (1998) defende a idéia de relações sociais intrínsecas aos indivíduos vistos como pessoas que produzem relacionamentos e ao mesmo tempo estão envolvidos numa matriz de relações com outros, postura assumida por Cristina Toren (1998) ao anunciar que os indivíduos são sociais e

14 "[...] we need to think of society as the context of actions and results of actions but not as a thing"
15 "The recognition of social positioning and multiple voices simply invalidates any account of society as a shared set of ideas enacted by a population"
16 "We need, in contrast, to think about phenomena in flexive and open-ended ways, relationally – in terms of relations engendered, constructed, expanded, abrogate; in terms of intersects and overlaps, rather than in terms of solid, bounded, homogeneous entities that perdure without question and whitout changes"

Acervo ISA

que os significados que eles produzem não são arbitrários porque são gerados na relação social e sempre tendo por referência significados que outros produziram ou estão produzindo. Como indiquei antes no meu trabalho com os Tumbalalá (Andrade, 2002), penso que o que é efetivo é o social (as micro relações cotidianas entre pessoas concretas) e não a sociedade; esta é uma potência contextualmente realizável que depende de ações coordenadas e da convergência de significados alcançada em determinados momentos em face de situações limites ou de densidade, como ensina Barth (1992). Considerar o problema por esta ótica implica a necessidade de atenção para duas coisas; a) os elementos simbólicos referentes à origem presentes no meio de dado grupo étnico são normalmente compartilhados, mas não os significados que lhes são atribuídos pelas *pessoas* – compreendidas aqui no sentido de Strathern (1998), acima exposto – que convergem apenas nos contextos especiais em que a organicidade flutuante é produzida e b) estas variações não refletem uma incoerência ou contradição, já que elas decorrem das diferenças entre os indivíduos e famílias que compõem um mesmo grupo e que carregam suas próprias experiências, trajetórias, idiossincrasias e biografias. Desta maneira, é imprescindível se pensar em um modelo de grupo étnico que, partindo das premissas formuladas por Barth (1969), possa vislumbrar as fronteiras sociais como linhas difusas e flexíveis, assim como seus conteúdos – a cultura como parte de fluxos globais onde identidades e comunidades são reconfiguradas em um mundo que tornou-se transnacional (Assayag, 1998) e produzidas a partir de fragmentos diversos de contextos (Marcus, 1998).

Acredito que esse escopo teórico – corroborado pelos dados etnográficos levantados e capaz de ilumina-los – pode ser utilizado como ferramenta central para se pensar os Karuazu, considerando sua condição de um grupo étnico de identidade indígena composto por famílias que possuem repertórios não idênticos de memórias e significados sobre suas relações históricas com o aldeamento de Brejo dos Padres. Com esse instrumental creio ser possível compreender os elementos históricos e sociais mais relevantes que possam elucidar o modo de reprodução da organização e das categorias de classificação dos Karuazu em vistas a formação de uma comunidade exclusiva.

✧✧✧✧✧

Acervo ISA

PARTE I

ETNOHISTÓRIA KARUAZU E REDES DE COMUNICAÇÃO INTERÉTNICA

Esta primeira parte do relatório trás algumas informações sobre os Karuazu e sobre sua inserção em redes regionais e nacionais de apoio, encabeçadas por entidades indigenistas e agentes indígenas, facultada por seus vínculos históricos com os índios pankararú do estado de Pernambuco. Essas informações, provenientes do trabalho etnográfico, permitem uma ilustração geral do grupo no que diz respeito às suas condições materiais de vida, situação sociocultural e infra-estrutura da qual dispõem, além de situá-lo rapidamente no cenário do movimento indígena nacional. Na seqüência, apresento uma rápida caracterização histórica dos Karuazu e do aldeamento pankararú de Brejo dos Padres, enfatizando alguns dos aspectos que contribuíram na formação de seus fluxos migratórios após sua extinção oficial em 1875 e que vieram a permitir a constituição futura de novas unidades étnicas para além de suas fronteiras territoriais.

1.1. BREVES NOTAS SOBRE OS KARUAZU

Os Karuazu estão concentrados nos povoados de Tanque e Campinhos, localizados no município de Pariconha,[17] região Oeste do estado de Alagoas. Formam uma população de aproximadamente 149 famílias e 761 pessoas, número estimado com base no levantamento censitário procedido durante o trabalho de campo entre os meses de maio e junho de 2002 sob as condições já expostas na introdução deste relatório. Assim como outros grupos próximos de identidade indígena não reconhecida pelo Estado brasileiro,[18] esta população filia-se à matriz

17 Pariconha, cuja população é de menos de 10.000 habitantes, fica a 314 km de Maceió, no alto sertão alagoano, extremo Oeste do estado, e próximo à cidade de Água Branca. Algumas informações histórica sobre a cidade podem ser vistas no site http://www.coisasdealagoas.com.br/alagoas/m_pariconha.htm: "As famílias Teodósio, Vieira, Viana e Félix iniciaram - no início do século XIX - a povoação do atual município de Pariconha, estabelecendo-se com a agricultura e a pecuária, principalmente, com a criação de animais de pequeno porte. Fixando-se numa localidade denominada 'Povoado Caraibeiras dos Teodósios', às margens do rio Moxotó, a família Teodósios até hoje tem lá seus descendentes. Já o restante das famílias colonizadoras da região se estabeleceram no local onde hoje está a sede do município. Cerca de 20 anos após a chegada desses primeiros colonizadores, um grupo da tribo de índios Jaripancós, originários do município de Tacaratú, em Pernambuco - precisamente de uma localidade chamada Brejo dos Padres - instalou uma aldeia na Serra do Ouricuri, nas proximidades da atual cidade [...] Segundo conta a história local, um ouricurizeiro cujos frutos continham duas conhas - como eram chamadas as polpas desses frutos - deu origem ao nome da cidade, que era conhecida, inicialmente como 'Par-de-Conha' e, depois, simplificado para Pariconha [...] O município foi criado pela Constituição Estadual em 5 de outubro de 1989, desmembrado de Água Branca, mas sua instalação definitiva só ocorreu em 1° de janeiro de 1993".

18 Tais como os Kalancó, Katokinn e Koipanká, situados respectivamente em áreas dos municípios alagoanos de Água Branca, Pariconha e Inhampi.

Acervo ISA

socio-cosmológica pankararú e teve sua origem nas famílias de índios pankararú que alcançaram às proximidades das serras de Pariconha, no fim do século XIX e começo do seguinte, fugindo das precárias condições da aldeia de Brejo dos Padres solapada pelo esbulho de suas terras e pelas estiagens prolongadas.

A participação das famílias no trabalho de levantamento genealógico seguiu o critério da auto inclusão ou inclusão pelas lideranças até o momento em que surgiram, entre os subgrupos karuazu, as divergências sobre a legitimidade da pertença étnica de determinadas famílias e passei a trabalhar com as genealogias dos "troncos"[19] – as linhagens mais antigas dentro do grupo em geral – já que os "troncos" comumente não são alvos de questionamentos e permitem a visualização de várias conexões genealógicas.

Os povoados de Tanque e Campinhos remontam, mais ou menos, à mesma época do início de povoamento da atual cidade de Pariconha. Essas três localidades apareceram como núcleos de povoamento a partir da abertura de fazendas de gado em meio à caatinga. Não encontrei registros na história oral de agências coloniais anteriores que tenham promovido o povoamento local que é atribuído às famílias "Casemiro", Panta e Alves, dentre outras, todas não-indígenas e que se instalaram na região pouco antes da chegada das primeiras famílias vindas da aldeia de Brejo dos Padres. Este tema será objeto de maior dedicação no item 1.3.

No Tanque há uma concentração expressiva de famílias karuazu, comparando-se com a população total do povoado e com a população de origem ameríndia de Campinhos. No primeiro povoado a proporção é de cerca 70% ou mais de famílias auto identificadas como de origem ameríndia, para um índice aproximadamente inverso (30% de índios contra 70% de não-índios) presente em Campinhos. Mas, para se ter uma noção mais clara desta situação, é necessário tomar em conta que a população geral de Campinhos é significativamente maior que a do Tanque, haja vista a diferença de tamanho dos dois povoados e o número de casas que cada um deles apresenta. Ainda assim, tomando por base o levantamento por UD que procedi, das 149 famílias karuazu cerca de 2/3 delas estão no Tanque ou nos sítios próximo e o restante no povoado de Campinhos e em outras localidades anexas.

Em Campinhos há um comércio melhor estruturado, embora muito pequeno, uma feira semanal, posto de saúde e escola municipal. No Tanque o comércio é bastante limitado, não há posto de saúde nem feira semanal, além de poucos telefones públicos. O atendimento médico e odontológico às famílias karuazu é efetuado pela FUNASA através de equipes volantes e com o apoio dos veículos da FUNAI que servem aos Geripankó e Kalancó para os deslocamentos até os hospitais de Paulo Afonso, Delmiro Golveia e Maceió (veja o informe da

19 Utilizo a expressão no sentido de "tronco-velhos" que agregam a determinados troncos genealógicos importância capital para a história do grupo quando as histórias das famílias que os compõem viram um patrimônio da memória coletiva. Assim, dado à sua antiguidade e regularidade nas trocas matrimoniais com outros "troncos" e famílias, eles acabam se relacionando com várias famílias menos extensas que, na classificação dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, constituem as "ramas". É essa distância entre as ramas e os "troncos" ou o tipo de vínculo genealógico que existe entre eles que é acionado como elemento desqualificador de pertença étnica de determinadas famílias.

Acervo ISA

FUNASA sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena de Alagoas e Sergipe em Anexos)[20]. O sistema de abastecimento de água encanada é irregular em ambos os municípios e normalmente as casa mantém reservatórios externos capazes de armazenar grandes quantidades d'água. A atividade econômica das famílias karuazu está dirigida para a agricultura doméstica – incluindo aí o plantio de mandioca para a produção de farinha e as culturas de milho e feijão – e para a criação de pequenos animais, sobretudo ovelhas, galinhas e porcos. Embora representem uma parcela significativa da renda das UD's onde estão presentes, as aposentadorias rurais alcançam índice relativamente baixo (cerca de 23%) – similar àquele observado entre os Kalancó (Andrade, 2003) – o que, dentre outros motivos, provavelmente decorre do alto número de jovens e crianças entre os Karuazu (veja gráfico 2), aproximando a composição etária de sua população de outras populações indígenas do Nordeste brasileiro. A presença de aposentados nas UD's garante uma renda mensal igual ou superior a um salário mínimo; nas demais UD's a renda mensal é muito flutuante e seu cálculo difícil, já que a agricultura de subsistência é a principal atividade e apenas o pouco excedente, quando há, é comercializado. Isto ocorre ainda que a média de pessoas economicamente ativas por UD seja expressiva comparando-se com o número médio de habitantes por UD (gráficos 1 e 4).

1.2. O MOVIMENTO INDÍGENA REGIONAL: UM NOVO CIRCUITO DE VISIBILIDADE[21]

Os Karuazu formalizaram sua opção por uma alteridade indígena específica através de documento entregue à AER de Maceió no dia 10/09/1999 e que trás a assinatura de lideranças de vários grupos do estado de Alagoas, dentre eles Geripankó, Pankararú, Kariri-Xocó, Tingui-Botó e Xucurú-Kariri. Trata-se de uma solicitação feita à FUNAI para que esta providencie os estudos antropológicos de identificação étnica do grupo e que embasa sua demanda na trajetória histórica e nas privações pelas quais passam suas famílias:

20 Extraído do documento "Informe de Saúde Indígena - Edição Brasil, fevereiro de 2000", disponibilizado pela FUNASA através do site http://www.funasa.gov.br/ind/pdfs/infodsei_1.pdf

21 Parte do que é apresentado neste item foi extraído do relatório "Análise crítica de material bibliográfico diverso sobre os grupos étnicos Kalancó e Karuazu (AL)" entregue à CGEP em setembro de 2002 e contratualmente denominado de "Produto A".

Acervo ISA

> "Historicamente somos do tronco indígena Pankararú, em Pernambuco. Nossos pais construíram famílias e se fixaram a mais de 100 anos na região que até hoje estamos vivendo. Nossos antepassados foram os primeiros habitantes destas terras. Pouco a pouco as nossas terras foram invadidas por fazendeiros e coronéis membros das famílias ricas da região. Conseqüência de tudo isso foi nos deixarem amontoados em um chão de casa ou ter que trabalhar na zona canavieira do estado ou em São Paulo. Mas, mesmo assim preservamos a nossa cultura e resistimos a ser dominados pela sociedade branca".

Dois aspectos são relevantes. Primeiro a trajetória das famílias que, saindo da aldeia de Brejo dos Padres (PE), se instalaram na região em que vivem hoje os Karuazu. O documento reivindica a primazia destas famílias nestas terras, anteriormente desocupadas e que, pouco a pouco, foram tomadas irregularmente por regionais não-índios, o que explica hoje a desvantagem dos Karuazu no quadro fundiário local e a necessidade deles de migrar para buscar ganhos.

A seguir, os termos "preservar" e "resistir" emprestam uma maior notoriedade ao que é dito anteriormente, pois reforçam o sistema de forças sociais contrapostas e desiguais do qual os Karuazu participam desvantajosamente. A preservação da cultura e a resistência à dominação pelos regionais não-índios (apresentados abstratamente como "a sociedade branca") destacam a própria condição dos Karuazu enquanto uma comunidade diferenciada e soma-se a outro aspecto notadamente associado aos índios de forma em geral; a expropriação de terras e a pobreza dela decorrente. Esses três conceitos – pobreza, preservação e resistência – são capitais na construção do discurso da identidade Karuazu apresentado no documento e apresentam como idéia de fundo a honra e bravura de um povo que, apesar de todos os contrários, não desapareceu e supostamente permaneceu ciente de si ao longo do tempo. São as propriedades da política de identidade, mas que não devem ser negligenciadas como arbítrio.

Os movimentos políticos contemporâneos de base étnica são, em grande parte, uma tentativa de retorno de sujeitos à história (Sider, 1994) através de uma "consciência cultural" capaz de conduzi-los ao domínio de técnicas e significados políticos outrora hegemônicos e utilizados como instrumento de dizimação (Sahlins, 1993: 4). Isto ocorre quando o arsenal técnico-jurídico é acessado por esses grupos dentro das regras do próprio Estado-nação através das instituições de representação, permitindo-os figurar como agentes históricos ativos. É isso que os Karuazu fazem ao enviar para uma seção regional de uma representação do Estado brasileiro um instrumento, com potencialidade jurídica, de natureza reivindicatória.

Acervo ISA

Como em toda ação calcada numa política de identidade, aos fatos históricos somam-se representações e expectativas em relação aos significados que podem, pelos outros, ser a eles atribuídos, o que conduz à produção de discursos essencialistas sobre a tradição que adotam um funcionalismo mitigado a fim de ilustrar uma visão de ordem, totalidade e harmonia aplicada às sociedades indígenas, atitude própria daquilo que Brown (1993: 318-319) chamou de "Indianism". Como conseqüência imediata disto – acrescentando-se as experiências históricas de luta dos povos indígenas contra as forças hegemônicas dos Estados nacionais – "tradição", "cultura" e conceitos análogos viram poderosas categorias políticas de diferenciação enquanto "tribo" *"transforma-se na maneira pela qual os povos nativos poderiam estruturar suas identidades e demandas sem serem assimilados às instituições de defesa existentes (partidos políticos nacionais, uniões trabalhistas, organizações camponesas etc.) que historicamente têm tratado os índios de forma paternalista* [...]" (ib.: 316).[22]

Por isso os Karuazu utilizam um jargão que tem o efeito de situá-los em contraposição à "sociedade branca dominante" e na periferia do eurocentrismo, já que reclamam serem uma comunidade tradicional. Para tal valem-se de expressões como "preservação cultural" e "resistência", termos, sem dúvida, dotados de uma grande carga naturalizante e que por isso mesmo são empregados, já que é facultado aos sujeitos que os utilizam, devido a sua origem histórica, se perceberem como essencialmente diferentes. Portanto, aquilo que facilmente se chama de "manipulação de identidade" como uma forma de explicar ações programáticas deve ser visto como um processo social, desenvolvido no âmbito de políticas de identidade, de produção de representações voltadas para a explicação de categorias históricas.

Por fim, como tal processo não se sustenta isoladamente e é também um produto de ações circunscritas a um determinado campo intersocial e histórico onde situações sociais interconectadas se desenvolvem por conta da atuação de atores políticos e instituições que, por sua vez, estão neste campo situados (Bourdieu, 1998[1989]: 66), o documento leva a assinatura de várias lideranças indígenas e reforça o apoio que os Karuazu vêm recebendo de segmentos ligados ao indigenismo, além de destacar a cobertura dada pela imprensa e outros meios de divulgação do estado de Alagoas, ocasiões capazes de, por si só, atribuírem força às demandas dos Karuazu.

É a partir de uma dessas formas específicas de apoio que os Karuazu passam a fazer parte efetiva e atuante do circuito político dos movimentos indígenas regional e nacional. Refiro-me ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário, órgão vinculado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB) como entidade indigenista de referência para os povos do Nordeste mobilizados pelo reconhecimento étnico oficial. O apoio do CIMI ao movimento étnico karuazu vai além do acesso fornecido ao grupo aos fóruns indígenas de amplitude nacional e se destaca também pela visibilidade que a entidade lhe proporcionou ao cobrir, em

22 "[...] tribe become a way that native peoples could frame their identities and demands without being assimilated into existing advocacy institutions (national political parties, labor unions, peasant organization, etc.) that historically have treated Indians in a paternalistic manner [...]".

Acervo ISA

seu periódico de circulação nacional e internacional, algumas das etapas de sua luta política. Uma dessas matérias consta na capa da edição do n. 214 de *Porantim*[23] e apresenta uma grande foto de praiás dispostos em fila indiana em um terreiro acompanhada da chamada: "Karuazu. O ressurgimento de um povo". Assim como normalmente ocorre nas manchetes dos grandes periódicos nacionais, a matéria do Porantim explora termos de maciça penetração no imaginário geral sobre índios, particularmente aqueles capazes de denotar ações de resistência e reprodução cultural que corroborem o fato de os Karuazu serem, como é anunciado, um grupo indígena "ressurgente".[24] O subtítulo da matéria de capa é igualmente ilustrativo deste empenho:

> "No sertão de Alagoas, a emergência dos Karuazu cobra reconhecimento étnico e direitos tradicionais. Eles são um clã originário do povo Pankararú, de Pernambuco, formado por 250 famílias".

Em termos etnográficos, a matéria informa tanto sobre os Karuazu quanto sobre o próprio CIMI e o Porantin. Sem invalidar sua importância como fonte de informação histórica sobre um grupo indígena "novo" e, então, pouco noticiado, é preciso situar que os discursos construídos como saberes refletem as práticas, modos de interpretação da realidade e o universo de atuações nos quais estão os seus autores. E isto vale inclusive para os conhecimentos etnográficos academicamente elaborados, pois o campo científico não deixa de ser um microcosmos cultural alimentado por ritos e estruturado numa certa visão de mundo.

Para o CIMI é necessário ter em vista a valorosa atuação indigenista empreendida por esta agência e a sua dupla ação sobre os sujeitos aos quais ela se dirige. Distante do formato de uma agência clássica de evangelização que elege como alvo principal a conversão e salvação de almas ameríndias, o CIMI, desde sua criação em abril de 1972, vem atuando no plano prático em defesa dos territórios indígenas e da autodeterminação dos povos que neles vivem, além de procurar conscientizar a sociedade nacional sobre a causa indígena (Vieira, 2000: 42). Portanto, é possível destacar uma ação indigenista articulada voltada para uma prática de defesa dos povos e terras indígenas e para a informação/educação da sociedade nacional pretendendo sensibilizar o grande público diante da causa indígena. É precisamente nesta última forma de ação que se encaixa o periódico Porantim.

---

23 Esta mesma matéria pode ser vista no site http://www.oficinainforma.com.br/semana/leituras-990508/3.htm

24 A expressão é preferencialmente utilizada pelo CIMI e incorporada pelos próprios sujeitos que com esta agência dialoga. Em outros meios a preferência é pela nomenclatura "índios emergentes" Considero tanto uma quanto outra complicada. A primeira porque sugere uma contigüidade estática com o passado e suas formas culturais e a segunda pelas lacunas históricas que apresenta. Penso ser satisfatório não utilizar nenhum dos adjetivos e adotar apenas a categoria "Etnogênese".

Acervo ISA

Em linhas gerais, este periódico adota à risca a linha ideológica do próprio CIMI que atribuí aos índios a qualidade de sujeitos históricos capazes de comandar seus destinos e atuar sobre eles (ib.: 49), utilizando a cultural como poderosa arma. Isto reflete na escolha do Porantim em ressaltar a "resistência cultural" como meio privilegiado de luta simbólica e a autodeterminação indígena como forma eficaz de luta prática pelos direitos constitucionais ao facultar aos índios o acesso a conhecimentos e recursos do campo jurídico. Tendo em vista que as arenas dos embates levados a cabo pelo CIMI e seu porta voz, o Porantim, são os campos simbólico e jurídico (descartando-se o incentivo aos conflitos diretos como forma de ação em defesa da causa indígena) e que os destinatários de suas ações práticas e educativas são, respectivamente, os índios e a sociedade nacional em geral, é preciso verificar que faz parte dos processos adotados pelo CIMI de autodeterminação e conscientização indígena a cerca dos direitos constitucionais abranger uma parcela dos próprios índios como público das mensagens educativas para, então, sensibiliza-los sobre sua própria condição e direitos históricos.

Tal ação contribui para a internalização por parte dos índios de imagens e significados presentes num imaginário geral e que tem o poder de definir e validar atitudes, desempenhos, valores e mentalidades atribuídos ao "índio brasileiro". Internalização operada principalmente por aqueles sujeitos que começam a se ver como uma parte desta classificação, "índios", e a desempenhar as relações a ela correspondentes com o órgão tutor estatal e com a sociedade nacional, contraponto para a construção de sua alteridade. Tal processo é válido tanto para os grupos do Nordeste chamados "emergentes" ou "ressurgentes" como para aqueles "isolados" que vêm desenvolvendo um diálogo recente com a FUNAI e com outros representantes da sociedade brasileira. Expondo de outra maneira, ser "índio" e dotado de todas as categorias correlatas esperadas e, até certo ponto, desejáveis, não é somente uma questão biológica, pura e objetiva, mas um aprendizado que consiste em apreender os significados gerais que esta classificação suscita e fortemente carrega para os agentes classificadores.

Tendo em mente essas considerações, não é difícil perceber que ao longo de todo o texto da matéria de Porantim os Karuazu são caracterizados como sujeitos atuantes e cientes de si, o que corrobora a linha de ação indigenista do jornal e do próprio CIMI. Por exemplo, "resistir" é um sinal de agência histórica:

> "Nem todo o sofrimento e perseguições puderam aniquilar a força desse povo que resiste e luta pelo reconhecimento a sua cultura" (Porantin, n. 214, p. 8).

*****

Acervo ISA

> "Durante palestra na Universidade Federal de Alagoas, Maninha Xucuru-Kariri afirmou que, a dois anos do fim do século 20, os povos indígenas do Nordeste ainda preservam muito de sua identidade cultural, tendo o Ouricuri (lugar sagrado) como principal espaço destinado à prática de diversos rituais. Resistentes, vivem hoje em dia como camponeses" (ib.: p. 9)

Ao par disto, boa parte da matéria trata de abordar os modos pelos quais os Karuazu empreenderam suas estratégias de resistência cultural:

> "Os Karuazu costumavam celebrar suas tradições e rituais, como as danças sagradas do toré e do praiá em locais distantes de onde viviam. Para não chamar a atenção, durante muitos anos, iam em grupos separados, para a aldeia dos Pankararú, em Brejo dos Padres, no Município de Tacaratu, em Pernambuco" (ib.: id.)
>
> *****
>
> " 'Com medo de invasão e até de represálias do chamado homem branco, os Karuazu sempre se esconderam. Somente no ano passado, em julho, tomamos conhecimento de sua existência' [...] explica o assessor jurídico do CIMI, Sandro Lobo" (ib.: id.)

A atribuição de agência histórica aos Karuazu e aos índios brasileiros de forma genérica não os livra, entretanto, da condição de marginalidade, expropriação e exclusão. Situados em um amplo esquema de forças sociais composto por agentes de apoio e contrários de diversas naturezas e com diferentes poderes de definição, a matéria trata os Karuazu como se toda a estratégia de resistência adotada os conservasse enquanto uma unidade cultural diferenciada, mas fosse incapaz de faze-los superar sua condição desfavorável no quadro econômico local. Por isso são impelidos hoje a migrar para a cidade de São Paulo ou para os canaviais ao Sul do estado de Alagoas em busca de ganhos. Como na história indígena do Nordeste há farta evidência de que as populações ameríndias estiveram quase sempre submetidas à sérias privações decorrentes de sucessivos processos de desterritorialização e homogeneização étnica, o indigenismo do CIMI atua com base no conceito de que a resistência cultural não produz a superação da condição sócio-econômica dos povos indígenas da região, limitando assim a própria agência indígena diante da história. Este aparente paradoxo doutrinário, que vê os índios como sujeitos ao passo que limita seu poder de agência na história, pode ser decorrente da necessidade de essencializar a pobreza como uma condição do índio para contrapô-la aos poderes econômicos regionais, a antítese, mas também complemento lógico da alteridade indígena.

Acervo ISA

A ênfase nas privações pelas quais passam os Karuazu e os índios brasileiros em geral – principalmente devido à insuficiência de terras – justifica o caráter denuncista e opnativo da matéria. É oportuno lembrar que, dirigindo-se inclusive a um público leigo que necessita ser introduzido na temática indígena, o Porantim adota a estratégia emotiva de exposição da causa do índio no Nordeste e no Brasil que ecoa dentro do próprio movimento indígena, pois conecta-se com os interesses dos próprios índios que desejam pensar a si mesmos e fazerem-se visíveis "para fora" mediante novas categorias e imagens diferentes daquelas outrora produzidas por agentes históricos contrários e que os estigmatizavam com a selvageria, a preguiça, a ignorância e a indolência. Mas é equívoco imaginar que estas novas imagens e atributos são uma simples e pura imposição de qualquer agência indigenista; aí também os sujeitos atuam enquanto tal e selecionam, avaliam, combinam e dão novos sentidos a antigos símbolos e imagens de identidade indígena conforme suas experiências históricas e as de outros grupos com os quais mantém relações. E é justamente isto que vêm fazendo os índios do Nordeste de forma em geral ao atribuírem ao termo caboclo, este uma ficção colonial, um sinal que afirma a positividade da mistura como meio de recriar a diferença cultural.

Em outra matéria – na verdade uma nota curta informativa, publicada no n. 245 (maio de 2002) de Porantim – a notícia é a ocupação da AER/Maceió em abril de 2002 por índios da região entre os municípios de Pariconha e Água Branca; Geripankó, Kalancó, Kazuazu, Katokinn e Koiupanká. Dentre os motivos da ocupação estão a falta de andamento dos processos, à época, de identificação étnica dos Karuazu e dos Kalancó. A ação, conjunta e articulada, levou à sede da FUNAI em Maceió 120 pessoas dos referidos grupos e demonstra a capacidade delas em atuar conjuntamente em função, não apenas de fatores comuns de interesse, mas de pressupostos históricos compartilhados.

Ocorre que os grupos citados são todos descendentes dos Pankararú e a ação em conjunto, com um pouco de exagero, pode ser vista como uma grande articulação de parentes. Isto porque as primeiras famílias que saíram da aldeia de Brejo dos Padres tinham entre elas consangüíneos que rumaram para a região onde hoje estão os municípios de Água Branca e Pariconha, justamente a área de ocupação atual dos 5 grupos de identidade indígena alagoanos de herança pankararú. O parentesco acaba sendo também o fator principal de articulação da rede de comunicação interétnica que circunstancia as etnogêneses karuazu, kalancó, koiupanká e katokinn, pois é a ele que se recorre para justificar a reciprocidade devida.[25] Conforme os indícios verificados durante o trabalho etnográfico com os Karuazu e os Kalancó – ocasião em que apareceram oportunidades de breves contatos com lideranças dos grupos Katokinn, Koiupanká, Geripankó e Pankararú – não se trata apenas de um parentesco imaginado, como ocorre nos grupos de solidariedade étnica, mas real, mapeável por uma genealogia comparada e que dá sentido concreto à afirmativa de que, entre esses grupos, todos são, de uma forma ou de outra, parentes. Não cabe discutir aqui as formas sociais

25 Em termos políticos e rituais.

Acervo ISA

históricas de aliança e casamento entre eles, o que só pode ser feito com a exaustão de dados etnográficos amplos somados a certas conjecturas, mas o que uma rápida comparação com outros casos de índios do Nordeste permite dizer – apoiado em trabalhos como os de Brasileiro, 1996; Carvalho, 1977; Ferrari, 1956; Pinto, 1935-38 e Reesink, 1998 – é que um padrão de casamento entre parentelas tende a ser mantido e a se abrir a outros conjuntos de parentes, o que pode responder pelo fato deles ainda hoje reconhecerem membros intergrupais da geração atual casados entre si.

Portanto, o fator de solidariedade política que, dentre outras ações, facultou a articulação indígena que ocupou a sede regional da FUNAI em Alagoas em abril de 2002, deve ser buscado no parentesco e nas experiências históricas comuns desses grupos representadas pelas levas migratórias provenientes da aldeia de Brejo dos Padres, demonstrando que o campo político do qual emerge a etnogênese karuazu e as dos outros grupos citados está embasado em redes regionais de comunicação interétnica cujo elemento motor é o reativamento dos vínculos de parentesco entre as famílias dos conjuntos envolvidos. Esta forma de articulação pluriétnica difere substancialmente daquela em que os circuitos históricos de reciprocidade ritual e política formalizam o campo social das etnogêneses, não obstante a importância do parentesco interétnico nesses casos, modelo que está presente na região submédia do rio São Francisco em que as redes históricas de comunicação entre os Tumbalalá, Truká, Tuxá e Atikum são constituídas por reciprocidades políticas, rituais e matrimoniais e atuaram decisivamente, ao menos, nas etnogêneses dos dois primeiros grupos (Andrade, 2002).

1.3. MATRIZES ÉTNICAS KARUAZU

A herança cultural e os vínculos genealógicos com os Pankararú de Brejo dos Padres conferem aos Karuazu a natureza indígena de sua identidade e alteridade, mas as matrizes étnicas – secundárias, indígenas ou não – presentes nas famílias que constituem o grupo são várias. Até aí não há novidade alguma, haja vista a própria constituição múltipla dos Pankararú (veja o item seguinte) em função dos vários processos coloniais que fizeram com que este coletivo fosse sendo composto e recomposto ao longo dos séculos XVIII e XIX a partir de rotinas de desterritorialização e fusões étnicas. Importa, portanto, destacar entre os Karuazu outras matrizes que, ao entrarem profundamente em sua historia, permitiram ao grupo uma identidade distinta daquela dos Pankararú – sem, entretanto, negar-lhes a posição de "ponta de rama" desse grupo – e a produção de formas específicas de interação social e categorias de auto-percepção. Algumas dessas matrizes étnicas foram introduzidas por famílias cuja origem remonta aos grupos Atikum (PE), Pankararé (BA), Fulni-ô (PE), Tingui- Botó (AL) e Kariri-Xocó (AL), mas a que carrega uma importância paralela à matriz de Brejo dos Padres em termos de contribuição para a formação do grupo é aquela representada pela família Panta, o principal

Acervo ISA

segmento negro da composição Karuazu. A história dos Pantas condensa uma série de eventos que participam hoje da história de constituição dos Karuazu e são eles que acabam por fornecer os principais elementos que produzem a territorialidade deste grupo e alguns dos valores que revertem a translocalidade das famílias que vieram de Brejo dos Padres e que, mesmo se instalando no lugar, tinham a aldeia pankararú como território[26] de referência. Dizendo de outra maneira, a linhagem dos Pantas contribui significativamente para a construção de um sentido local da história karuazu, o que, de certa forma, denota dois importantes aspectos; a assimilação social relativa de um segmento negro dentre os Karuazu de hoje e a ampliação para o grupo de uma história familiar específica e própria deste segmento que passa a atuar, parcialmente, como patrimônio coletivo. A incorporação de segmentos que a primeira vista pousam como externos `as genealogias ameríndias e sua compatibilização com as memórias familiares pertinentes são processos comuns entre os grupos indígenas do Nordeste brasileiro e de outros lugares, denotando que a ação de produção de uma história coletiva através da recomposição de diversas ancestralidades implica em dotar de novas funções e sentidos símbolos antigos que, separados, poderiam manifestar conteúdos antitéticos de identidade, como "negro" e "índio".

Uma demonstração eloqüente da mistura de segmentos e histórias para a formalização de uma identidade específica é o caso dos Kaxixó de Minas Gerais, grupo cuja ascendência remonta substantivamente às interseções entre genealogias de índios diversos que ocupavam as margem do rio Pará e de personagens economicamente importantes na região, como Da. Joaquina de Pompéu e Inácio Campos, este último chamado de "o Governo" (Santos, 1999):

> "[...] Na formulação da identidade étnica dos Kaxixó, a mistura é mais que uma referência: é parte constituinte de seu mito fundador, netos que são do Governo, do povo da Mãe Joana, dos Tios, dos índios caboclos, dos caboclos d'água, etc. [...] A 'história dos brancos' é, para os Kaxixó, parte – e parte importante – de sua própria história, como demonstra, de resto, o caráter fundante, em seu discurso sobre o passado, de marcos e personagens históricos como 'o' 1500 e Da. Joaquina de Pompéu" (ib.: 116-117).

Antes de abordar as questões precípuas da mistura na formação dos Karuazu enquanto um coletivo social dotado de categorias específicas de identidade e auto-representações, resta compreender a família Panta. O nome desta família, que começa como uma linhagem local, decorre de Pantaleão de Araújo Andrade, um negro que chegou onde hoje está o povoado de Campinhos no século XIX e herdou de seu pai, Joaquim José de Andrade, o "Velho Andrade",

26 Utilizo o termo território com a conotação de um espaço simbólico e físico ocupado mediante o desenvolvimento de relações sociais específicas, não confundindo-se com área indígena e seu arcabouço jurídico-administrativo, distinção também presente em Leite (1993).

Acervo ISA

parte das terras que este havia adquirido nos arredores da cidade de Água Branca.[27] Dentre as propriedades de Pantaleão estava a fazenda Cazumba, um sítio com 43 ha localizado próximo ao povoado de Campinhos, terra depois passada a seus filhos por herança e onde boa parte de seus descendentes se criou, constituindo-se em terra com sentimento afetivo forte agregado ao seu valor de propriedade. Ao que parece, com base nas entrevistas realizadas durante o trabalho etnográfico, Pantaleão Andrade foi o primeiro dos filhos do "Velho Andrade" a fixar residência nos arredores do que depois viria a ser o povoado de Campinhos, morando também parte de sua vida na cidade de Pariconha. As memórias sobre ele registram sua excepcional longevidade,[28] generosidade e força para o trabalho.

Com sua prosperidade como proprietário rural, somando às terras herdadas outras que foram sendo adquiridas por compra ou reivindicação (para as terras devolutas), o "Velho Panta" tornou-se uma referência para os caboclos que vinham de Brejo dos Padres atrás de emprego e, para além disso, casou alguns de seus filhos e filhas com esses índios. Os casamentos interétnicos entre negros e índios já eram uma realidade acentuada na aldeia de Brejo dos Padres pouco antes dela ser declarada extinta em 1875 (Hohenthal Jr., 1960) e sempre fez parte da estratégia oficial de "desindianização" o incentivo a essa modalidade de matrimônio que se apresentava aos negros escravos ou foros e colonos brancos despojados como uma possibilidade segura de acesso à terra. Estas proximidades desenvolveram afinidades regionais entre esses dois segmentos sociais subalternos e altamente desqualificados pelo sistema colonial que viriam a compor, notadamente no sertão do Nordeste mas também em vários outros lugares, um campo intersocial tenso e profícuo que se apresenta hoje como parte do patrimônio genealógico e cultural de grupos indígenas da região. Longe de ser uma união fraterna entre índios e negros, esses laços históricos são carregados de segmentações simbólicas e políticas, acarretando para o presente tanto as distinções entre o sistema religioso do toré e os trabalhos de "xangô" associados aos negros, quanto os faccionalismos internos baseados em troncos genealógicos "legítimos", pois menos misturados ou "braiados".

Mediante as trocas matrimoniais entre os Pantas e os caboclos originários de Brejo dos Padres que chegavam nos arredores de Pariconha a memória deste segmento negro pode posteriormente ser absorvida e incorporada àquelas das famílias que viriam a compor o conjunto Karuazu. Com as famílias que chegavam no povoado do Tanque, onde hoje está a maioria das famílias originárias de Brejo dos Padres, os intercâmbios com os Pantas foram bem menores, mas o efeito de assimilação da história semelhante. Tal incorporação deve ser

27 Ao menos uma parcela da propriedade do Velho Andrade, situada no local conhecido como Terras do Pariconha, foi comprada de vários herdeiros, dentre eles Casemiro Alves dos Santos, um dos fundadores do povoado dos Campinhos, como atesta declaração de compra e venda passada em cartório de Água Branca em setembro de 1917 e cuja cópia me foi enviada pela CGEP juntamente com outros documentos referentes aos Karuazu.

28 No formulário de Declaração de Propriedade de Imóvel Rural da terra Cazumba, de janeiro de 1966, a data de nascimento de Pantaleão Andrade é 02/03/1808. Conforme alguns relatos, o Velho Panta deve ter falecido por volta de 1940, o que lhe permitiria ter alcançado os 130 anos de idade ou perto disso, se o registro da data de seu nascimento estiver correto.

Acervo ISA

vista dentro do quadro recente de rearranjo de uma história Karuazu com base nas narrativas e experiências familiares de suas partes e no aguçamento de uma determinada história heróica relativa a uma linhagem que, mesmo não sendo indígena nem de origem pankararú, passou a integrar parte significativa do patrimônio deste grupo porque a ele cedeu referências de autoctonia que serviria para a construção de sua localidade. Foi-se, então, tecendo uma territorialidade pautada, parcialmente e não de todo, em recursos e emblemas emprestados pelos Pantas, tradicional família de Campinhos, que puderam doar àquelas famílias que reclamavam uma herança alóctone uma história local calcada na ocupação "tradicional" de suas novas terras.

Este processo de fusão de memórias de segmentos étnicos diferentes faz parte das estratégias de etnogênese e teve o empenho pessoal do cacique[29] do povoado do Tanque, Edvaldo de Araújo, neto do "Velho Panta" e descendente de uma família de origem pankararú, mas não seria levado adiante se os caboclos de Brejo dos Padres de Campinhos e do Tanque não representassem um sistema de memória em expansão calcado em formas abertas de matrimônio que autorizavam a transformação dos Pantas, negros locais, em afins e parentes ao se extrapolar as relações de compadrio. Ou seja, longe de suscitar preocupações com a manutenção de uma "pureza étnica" – o que seria anedótico, já que a mistura era uma dinâmica social trazida de Brejo dos Padres – a incorporação dos Pantas repetia um modelo aberto de alianças já posto em prática durante as fusões étnicas produzidas pelas agências coloniais. De certa forma, ao misturarem-se e se abrirem para os matrimônios multiétnicos os caboclos estavam se reinventando enquanto um grupo social específico e fazendo sua própria história, não obstante a violência e o arbítrio que estavam por trás das políticas oficiais de racialização que tinham por diretriz a homogeneização étnica e a produção de "brasileiros" trabalhadores rurais. Tal coexistência de processos de classificação – um "externo" e outro "interno" – demonstra que as etnificações (ou a produção de unidades étnicas por agentes coloniais) são seguidas de etnogêneses que figuram como suas conseqüências históricas no plano político e lógico (Boccara, 2001), dialética em pleno funcionamento nos dias atuais, haja vista a produção, pelos Estados nacionais, de minorias sociais e étnicas dentro de suas fronteiras geográficas que vieram substituir as identidades regionais criadas pelos Estados coloniais em territórios dominados (Friedman, 1999).

29 O outro cacique que há entre os Karuazu, com reconhecimento entre o subgrupo do povoado dos Campinhos, é o Sr. Antônio José da Silva. Seu irmão, o Sr. Jerônimo Vieira, ocupa a posição de pajé deste mesmo subgrupo, enquanto o Sr. Manoel Henrique dos Santos desempenha papel semelhante dentre as famílias do povoado do Tanque.

Acervo ISA

A participação efetiva dos Pantas na história Karuazu está condensada através do etnônimo[30] do grupo criado pelo cacique Edvaldo para sintetizar a sua história. Na narrativa a seguir registra-se outro marco que facultou o surgimento dos Karuazu, a saber, o apoio de lideranças indígenas regionais e do CIMI, assunto abordado no bloco anterior.

> Desde de criança que eu já tinha na cabeça de estar junto, ser índio. Minha mãe me incentivava muito, mas ela chegou a falecer e antes ela falou pra mim pra não afastar de meu povo, sempre freqüentar os rituais, os costumes e etc. E eu vivendo muito fora, trabalhando fora pra ganhar o pão de cada dia, mas sempre eu vinha na aldeia dos Pankararú e quando tinha férias eu vinha aí, passava uns dias e voltava, mas sempre eu freqüentava. Mas no correr do tempo que minha mãe faleceu também eu cheguei na posição de me aposentar, aí chegou a ocasião de eu aprofundar mais com meu povo, que foi lá em Pankararú quando eu pedi, lá com o cacique, alguma documentação dos índios que vivia aqui, aí eu investiguei, interroguei ele: - "Olha, João Binga, lá meu povo lá tem muito índio, no Tanque e Campinhos tem muito índio. Então, o que é que eu posso fazer? Eu acho que você pra dar documento lá você não vai dar e então qual é a solução? Eu queria começar a fazer uma aldeia, um povo". Ele falou: - "Tudo bem, é bom porque aí você..."
>
> *Em que época foi que começou isso, seu Edvaldo?*
>
> Foi em 94, 95. Aí eu comecei a incentivar este povo. Aí ele disse: - "Tudo bem, você faz isso, arruma lá o povo lá, 50, 60 famílias e faz uma aldeia. Qualquer coisa vem aqui que a gente dá um apoio". E aí eu cheguei e comecei.
>
> *E ele reconheceu logo que havia famílias de origem do Brejo aqui?*
>
> Já sabia, não era? Sabia que quando ele mandou, eu falei pra ele as famílias e ele falou: - "Você já conhece, eu também conheço, então você faça, faça um levantamento e faça uma aldeia". Aí eu comecei, comecei até... falei com Genésio e ele falou: - "É bom também, porque aqui eu já tenho a minha, já tenho o meu povo suficiente..."
>
> *O senhor falou com seu Genésio na mesma época?*
>
> Foi, com seu Genésio também. - "Já tenho um povo suficiente, então você faça". Aí eu comecei, peguei um caderno e um lápis e saí conversando com um e com outro, uns diziam: - "Que aldeia nada, aqui não tem índio nada". Eu dizia: - "Não, mas

30 Enquanto uma atribuição exterior, o etnônimo carrega fortemente o sentido evocado por Oliveira (1998) de ser o resultado de um "acidente histórico", como é o caso dos Ndendeuli do Sudoeste da Tanzânia descrito por este autor (ib.: 276-277). Outro exemplo são os Zo'é, grupo tupi do Norte do Pará, que ao serem interpelados, com o auxílio de alguns gestos, por membros da frente de atração da FUNAI que procuravam saber sua auto-designação, respondiam "poturu" referindo-se à madeira com a qual produzem o seu adorno labial, o embe'pó, sendo então, em um primeiro momento, oficialmente classificados como o grupo "Poturu", passando depois ao categorial Zo'é que significa simplesmente "nós" (Gallois & Havt, 1998).

Acervo ISA

tem". Como eu já conheço as famílias de muitos anos: - "Você é índio, seu pai ou sua mãe e você é". "Ah, mas não precisa". Eu digo: - "Precisa, vamos conversar, vamos se ajuntar, vamos ter união e conversar". Aí comecei. Primeiro no Tanque, porque lá... Aí quando eu fiz o levantamento lá no Tanque aí o povo dos Campinhos disse: - "E agora? Vamos começar aqui". Com quem? Aí eu comecei com meus tios, tio Zé do Carmo [...] Aí vários aí...: - "Bom, se você quer começar você começa, porque nós não vamos fazer isto". Eu falei: - "Eu sozinho não vou fazer, mas se vocês me ajudar, identificar que é índio, nós vamos fazer um povo aqui". Aí eles falaram: - "Bom, então vamos começar". Foi quando eu comecei, peguei os nomes deles aí, fui na casa de Iracema (*sua prima*), peguei o nome dela, filhos de Zé de Carmo e os de Pedrinho e dos outros e juntei. E agora? Eu conversando com Genésio, aí ele pegou e falou assim: - "Olha, vai ter um apoio aí, pra você encaminhar, não ir direto lá em Maceió, na Portaria (*Funai*), então você conversa com o CIMI". Aí foi quando eu entrei em contato com o Jorge (*funcionário do CIMI*).

Foi através de seu Genésio?

Foi, ele mandou eu ir conversar com o CIMI e nesse dia eu fui no padre e o padre falou: - "Olha, vai vir umas irmãs pra trabalhar com este povo, vai tal dia estar aqui na missa, em Água Branca".

Qual povo? Geripankó?

Não sei, não tinha povo, elas estavam indo pra Maceió. Elas souberam que tinha este povo aqui, os Karuazu, esse povo ressurgido, mas inclusive elas já vieram pra conversar comigo também. Aí nos encontramos em Água Branca. Acabou a missa, o padre Rosival estava lá e o Jorge, aí ele me apresentou e depois me apresentaram as irmãs e daí em diante começou. E marcamos um dia pra elas virem aqui e vieram, mais o Jorge, conversaram com o povo aí, fizeram uma reunião e conversou com este povo. Daí em diante eu comecei...

Eles conversaram o quê, a respeito de quê assim?

Eles conversaram que apenas fazem a parceria com os índios, aconselha o povo que está ressurgindo, que quer se identificar como índio e fazer uma comunidade, uma etnia, e foi assim que começamos. Aí elas mesmas falam que elas não vêm forçar; se o índio é índio, quem tem de se identificar é o índio, não é? Não vai forçar: - "Você é índio, tem de entrar", não, é livre e espontaneamente. Você quer ser índio é índio.

Apenas aconselha.

Aconselha, né? Aí foi quando eu comecei, de pouco a pouco, pegando os nomes pra fazer uma abertura e deram ajuda, a APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo) o CIMI, até o sindicato me ajudou...

Acervo ISA

Qual sindicato, o sindicato rural?

O sindicato rural. Me ajudou, fizemos a abertura, fez uma festinha, aí desta festa que veio o jornal, A Gazeta...

Quem chamou? O CIMI?

Não sei se foi o CIMI, foi a organização, e vieram os estudantes lá de Maceió, da UFAL, que a UFAL sempre está acompanhando nós. Daí em diante foi que começamos a luta. E com esta luta aí eu fui lá na Portaria de Maceió e cadastrei, protocolei, e daí em diante estou na luta junto com este povo. E a luta que a gente tem precisa ter coragem, coragem e gostar.

E sobre a terra Cazumba?

Sobre a terra Cazumba, essa terra tradicional... aí me pediram, quando eu fui na abertura lá. Me pediram essa terra tradicional, quantas tarefas nós tinha, qual era a área...

E porque o senhor chama de terra tradicional?

É que é a terra que já vinha de meus avôs, terra de meus avôs, de pai para filho. É a terra tradicional porque ninguém comprou, meu avô (*Pantaleão de Araújo*) foi um dos primeiros posseiros, os primeiros posseiros no passado, há cem anos atrás, e do pai dele (*Joaquim de Andrade*), uma parte que ficou do pai dele passou pra ele, ele plantou e passou pros filhos. Aí vem de pai para filho, cada um vai repartindo um pedacinho e ninguém compra, é só dividindo. É uma terra tradicional, pra mim é, porque ninguém comprou. Documento tem, porque ele pegou essas terras, quando ele tomou posse, ele mesmo foi o marcador e ele mesmo marcou lá no cartório, registrou no cartório. É tradicional, porque ele foi o primeiro dono.

E por isso o senhor deu o nome ao grupo em função dessa terra e da origem Pankararú?

Foi, porque essa origem dos Karuazu ela veio assim: porque essa terra que nós temos aqui chamada Cazumba já foi de meu avô que pôs esse nome, tradição dele. Aí nós somos filhos dos Pankararú e somos filhos de Cazumba, porque é um lugar que ele pôs o nome de Cazumba, um sítio, ele pôs o nome de Cazumba nesse sítio. Aí ficou, onde nós criou os filhos, já vai a segunda, terceira geração tudo criado naquele Cazumba. E o Cazumba hoje é batizado por Cazumba. Então porque nós estamos nessa área, nós temos de ser filho do Cazumba. E ficou porque aí eu juntei as letras do Pankararú e Cazumba. Porque pra começar, pra por o nome, eu procurei várias etnias e ninguém deu informação. Genésio mesmo não teve informação pra dar, eu falei com Jorge ele disse: - "Olhe, tem vários nomes". Procurou nas aldeias e não achou esse nome, mas também não tinha como eu por um nome dos Pankararú, que a etnia dos Pankararú tem acho que é

Acervo ISA

três ou quatro nomes. Origem dos Pankararú. Na origem, então, eu pus, eu tirei as letras do Pankararú e pus Karuazu que ficou no "u", Pankararú, ficou Karuazu...

Entendo, o senhor fez uma fusão...

Uma fusão dos nomes.

Pankararú e Cazumba.

É, com Cazumba. Aí o "zum" é Zumbi, faz parte de raça negra, do Zumbi que já vem de tradição. Aí eu pus, porque tem mistura de raça negra com índio, aí ficou uma raça só e aí tinha de entrar o "zumba".

Por que o senhor acha que seu avô deu esse nome ao sítio, Cazumba?

Esse nome? É porque ele (*o sítio Cazumba*) tem o nome do irmão dele, então ele achou o nome bonito.

Ele tem o nome do irmão como?

Ele tinha um irmão... até muitos não conhecem, esse nome do irmão dele que tinha em Salvador.

Chamado Cazumba?

Não, Cazuza. Chamava Cazuza. E era o irmão dele mais velho, que foi e nunca voltou. Assim ele sempre falava, desse Cazuza que tava em Salvador. Aí por causa dessa origem, ele pôs o nome Cazumba, de Cazuza. Ele achou bonito e pôs o nome de Cazumba.

Foi uma espécie de homenagem ao irmão dele...

É, ao irmão, aí pôs Cazumba. É mais ou menos, eu penso assim, porque até muitos aí não sabem que tinha esse irmão dele naquela época em Salvador. Era inteligente, um preto muito inteligente, foi pra lá e não voltou mais. Diz que era músico também.

Seu avô era muito ligado a ele?

Meu avô era muito ligado. Meu avô, ele foi catequista, sacristão de padre, na época de rapaz novo, inteligente, sempre soube ler e ele era ligado sempre com a religião católica. Então ele acompanhou o padre até a idade de 60, 70 anos, até velhinho ele fazia parte da missa, na hora da celebração da missa. Sempre acompanhava.

- Edvaldo Soares de Araújo, 64. Povoado de Campinhos, 07/06/2002.

De forma semelhante ao que ocorreu na etnogênese kalancó que contou com o apoio determinante do ex-cacique Geripankó, Sr. Genésio Miranda, de lideranças pankararú de Brejo dos Padres e do CIMI (Andrade, 2003), a presença desses agentes foi fundamental para compor uma rede de solidariedade que foi formaliza diante da participação dos Karuazu na matriz socio-cosmológica pankararú. Esta qualidade, entretanto, não seria suficiente para

Acervo ISA

fornecer os elementos próprios de identidade e representações sobre si distintos daqueles presentes em Brejo dos Padres, o que passa a se configurar com a presença dos Pantas na história do grupo, as experiências da diáspora trazidas pelas famílias e o novo contexto de interação entre essas famílias e os vizinhos não-índios. Curiosamente, o intercâmbio matrimonial entre os caboclos de Brejo dos Padres e a população local (negros, brancos e mestiços) serviu para reforçar entre a população vizinha de Campinhos um marco de distinção aplicado a eles que, se não era exatamente positivo, também não tinha a conotação de um estigma. Trata-se da mistura como fator de alteridade cabocla, mas compreendida como uma forma de garantir a manutenção das gerações sem que os caboclos estejam condenados ao desaparecimento, destino que estaria reservado às gerações dos negros locais misturados.

Esse povo da raça negra veio de onde?

José Lima – Eu não sei...

Edvaldo Araújo – Aqui é a raça Panta. O primeiro que chegou aqui, da raça negra, foi o meu avô, o Velho Panta, Pantaleão, não foi?

O senhor conheceu o Pantaleão?

José Lima – Ele era conhecido muito, era dali do Pariconha. Casou aqui.

Pedro Lima – Esse foi um dos primeiros que moraram aqui...

José Lima – Foi, um dos primeiros.

Edvaldo Araújo – Foi, da raça negra.

Maria Lima – Ali era um preto tão bom...

Edvaldo Araújo – Respeitado, não era?

José Lima – Era um negro velho bom! Todo mundo gostava dele, o finado Panta. Era um velho animado.

Pedro Lima – Esses negros vieram de Angola. Aqui tinha, eu alcancei ali, ali no povo que chamava... os "Fubá". Eles não queriam que chamassem assim, não. Os primeiros eram negros legítimos. Tinha Maria Fubá e tinha outra Maria Fubá, a mãe de Maria Fubá. Essa era do pé assim e da cabeça peladinha. Veinha, veinha. Essas vieram daqui da Bahia. Ainda tem essa família aqui, mas tá tudo misturado. Não tem mais negro aí, não.

José Lima – Hoje em dia é tudo misturado; é branco no meio de negro, pegaram a crescer e misturaram tudo, e outros casam com cabocio, o que o povo não queria...

Pedro Lima – Não tem mais negro aí não [...]

Quer dizer então, seu Pedro, que os "Fubá" eram negros legítimos?

Manoel Lima – Os primeiros, os avós e bisavós deles (*dos Fubá de hoje*) eram negros, negros, negros mesmo legítimos. Os que eu alcancei.

O senhor alcançou algum que foi cativo aqui?

Acervo ISA

Manoel Lima – Esses que moravam aí, esse povo era negro cativo. Não sei de onde vieram...

José Lima – Esse povo vinha do cativeiro, mas ninguém sabe.

Mas é um povo que já está aqui há bastante tempo, não?

José Lima – Muito tempo.

Pedro Lima – Acabou-se, essa raça negra aí acabou-se tudo.

José Lima – Acabou-se tudo, já se acabaram tudo.

Mas acabou porque eles misturaram ou porque foram embora?

José Lima – Misturaram, casaram com outros que eram branco...

Mas os caboclos também não misturaram?

José Lima – Misturaram, tá tudo misturado. Negro com caboclo, é branco com caboclo e assim [...]

O senhor acha que os caboclos misturaram, mas não acabaram?

Pedro Lima – Os caboclos não. Os caboclos não, porque os pais se acabaram mas a família...

José Lima – Acabou-se os mais velhos, mas os mais novos tão aí como esse aí (*referindo-se a Sr. Edvaldo*) e outros. Agora, os mais velhos já morreram. Se acabaram.

Edvaldo Araújo – E sempre separados por causa da tradição, dos rituais, os costumes. E aqueles que não procuram os rituais e os costumes estão separados ainda. Estão se identificando, pela raiz.

José de Oliveira Lima, 79, Pedro José de Lima, 88, Manoel José Lima, 80, Maria José Lima, 83 (irmãos "Salú") e Edvaldo Araújo.
Povoado de Campinhos, 31/05/2002.

Para moradores de Campinhos que conviveram e convivem com famílias provenientes de Brejo dos Padres, os negros são identificados como uma raça de gente já inexistente hoje ao modo de seus antepassados, pois a mistura produziu gerações mestiças e não mais negras. Não existem enquanto pessoas racial ou etnicamente diferenciadas. Os caboclos, ao contrário sobreviveram aos casamentos interétnicos e existem até hoje enquanto uma qualidade diferente de gente. Não tanto racialmente, pois foram "desracializados" dos índios que formaram as gerações anteriores. O que permitiu tal sobrevivência ao tempo e aos processos de mistura não foram, aos olhos de moradores não-índios de Campinhos, suas práticas distintas (notadamente o toré), já que isto não é evocado como fator de continuidade, mas o fato de "caboclo" já ser um produto da mistura e portanto estar imune aos casamentos interétnicos. Apesar do marco desqualificante – caboclo é a decomposição de 2 ou mais "raças" – é a mistura que imuniza as gerações seguintes contra a seqüência de miscigenação,

Acervo ISA

permitindo a reprodução de caboclos através de casamentos interétnicos. Este é um identificador adicional que se soma à origem geográfica dos caboclos (no caso dos Karuazu relacionada ao aldeamento de Brejo dos Padres) ao seu modo errante e às suas qualidades voltadas à aptidão para o trabalho pesado e para folguedos diversos – toré, festas em que tocavam pífano e zabumba etc. Não é por acaso, portanto, que se admite a "caboclização" dos Pantas tanto pela via dos casamentos interétnicos, como é para os não-índios moradores de Campinhos do diálogo acima, como mediante o empréstimo parcial de suas referências de identidade (a terra Cazumba) que servem como matéria para a construção embrionária de uma territorialidade Karuazu. Se para os não-índios a questão dos caboclos é um tema de raça, para estes trata-se de um problema de cultura e identidade, o que sugere a continuação da alteridade principalmente por meio da manutenção de suas práticas sociais, algo dedutível da fala do cacique Edvaldo Araújo quando diz, referindo-se às distancias entre as gerações de outrora e a atual, que "*aqueles que não procuram os rituais e os costumes estão separados ainda*".

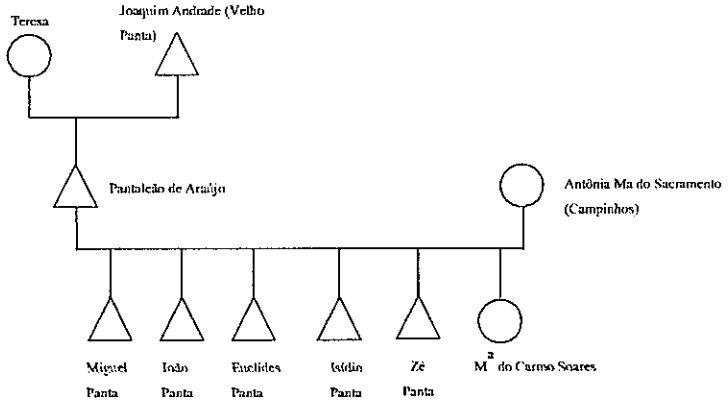
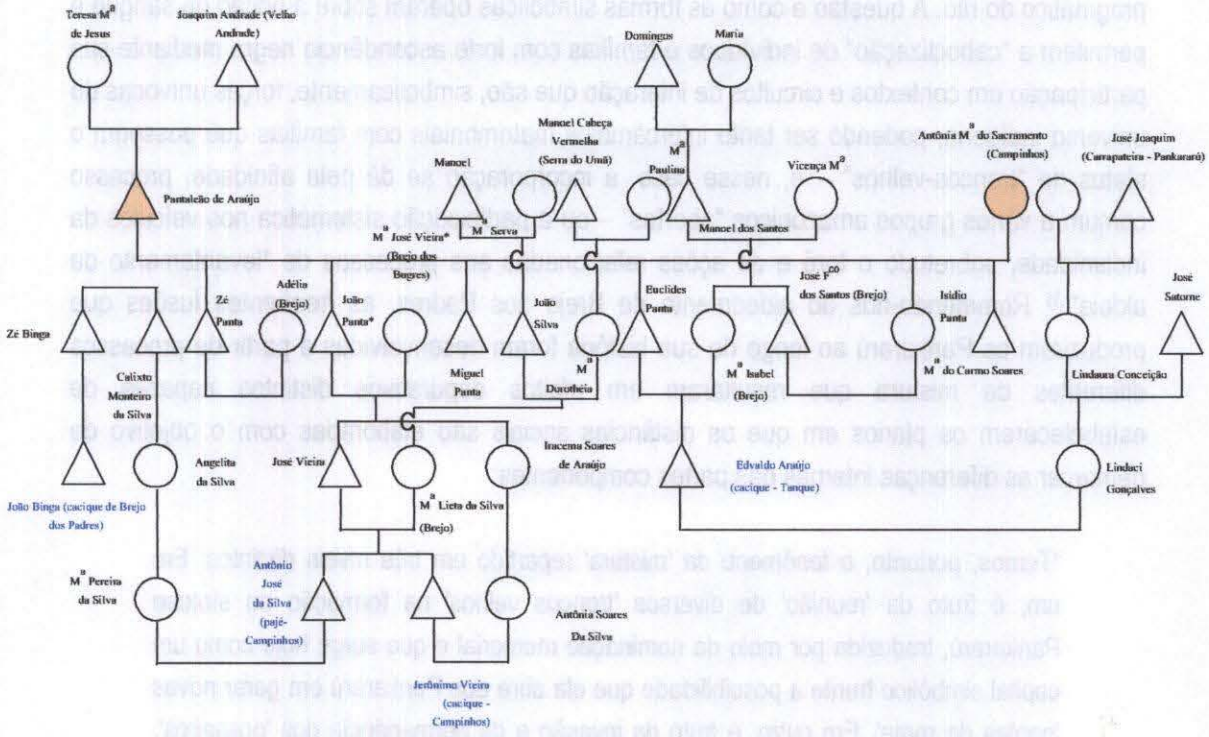


Diagrama 1 – Núcleo local da família "Panta"

Acervo ISA



*Onze filhos do casal, três homens e oito mulheres.

Diagrama 2 – Uniões matrimoniais entre Pantas e famílias originárias de Brejo dos Padres - Povoado de Campinhos

A inclusão dos Pantas pelos caboclos que chegaram de Brejo dos Padres não foi um produto apenas dos recorrentes intercâmbios matrimoniais, mas também um episódio facultado por relações econômicas, já que alguns caboclos se empregavam por meio dos Pantas ou em suas terras, e pelas simetrias sociais existentes entre negros e índios, ambos segmentos regionais marginalizados. Tal abertura dos caboclos para os casamentos interétnicos – prática trazida do aldeamento de Brejo dos Padres, como referi anteriormente – e a consolidação de uma nova identidade acoplada ao universo socio-cosmológico pankararú não excluiu, entretanto, a tensão interna ao conjunto étnico Karuazu, principalmente localizada no campo das práticas rituais que sanciona a antítese entre os "trabalhos de índio" e aqueles relacionados aos "xangôs", identificados aos desempenhos rituais afro-brasileiros. Trata-se de um tipo de antinomia muito comum no domínio ritual e religioso dos grupos indígenas do Nordeste brasileiro e que serve para demarcar a presença de matrizes negras na formação destes grupos ao passo que produz as distâncias simbólicas entre essas e aquelas

Acervo ISA

relacionadas aos "troncos-velhos" indígenas, ruptura muito menos manifesta no domínio pragmático do rito. A questão é como as formas simbólicas operam sobre a noção de sangue e permitem a "caboclização" de indivíduos e famílias com forte ascendência negra mediante sua participação em contextos e circuitos de interação que são, simbolicamente, forças unívocas do universo indígena, podendo ser tanto intercâmbios matrimoniais com famílias que possuem o status de "troncos-velhos" – e, nesse caso, a incorporação se dá pela afinidade, processo comum a vários grupos amazônicos "abertos" – ou a participação sistemática nos veículos da indianidade, sobretudo o toré e as ações relacionadas aos processos de "levantamento da aldeia".[31] Remetendo-nos ao aldeamento de Brejo dos Padres, as freqüentes fusões que produziram os Pankararú ao longo de sua história foram desenvolvidas a partir de processos diferentes de mistura que resultaram em efeitos depurativos distintos capazes de estabelecerem os planos em que as distâncias sociais são elaboradas com o objetivo de demarcar as diferenças internas das partes componentes:

> "Temos, portanto, o fenômeno da 'mistura' repartido em três níveis distintos. Em um, é fruto da 'reunião' de diversos 'troncos velhos' na formação da síntese Pankararú, traduzida por meio da nominação memorial e que surge hoje como um capital simbólico frente à possibilidade que ela abre aos Pankararú em gerar novas 'pontas de rama'. Em outro, é fruto da invasão e da permanência dos 'posseiros', pondo em risco não exatamente a identidade indígena, mas o seu território, já que 'posseiro' é o termo de oposição mais elementar em relação ao qual se define a própria identidade Pankararú. Nesses casos, porque a fronteira entre 'índios' e 'posseiros' é categórica e domina toda a representação pública do drama territorial vivido pelos Pankararú, as situações de possível ambigüidade que envolvem parentescos e casamentos, ainda que possam provocar controvérsias internas, são passíveis de um arbitramento, quando então pessoas autorizadas decidem pela absorção ou exclusão da pessoa em situação de identidade duvidosa. Finalmente, no terceiro nível de representação da 'mistura', relativo aos 'pretos', essa ambigüidade não é passível de arbitramento, pondo em risco justamente a identidade indígena. A partir dela não se define o 'contraste' com o não-índio, mas uma espécie de modulação interna aos Pankararú, que se faz entre o puro e o

31 Esta questão remete à própria natureza classificatória do termo "caboclo" enquanto um produto de fusões e destilamentos étnicos, o que, a primeira vista poderia sugerir uma definição a partir da noção de um composto genético híbrido e sintético, conclusão profundamente questionável para alguns grupos do NE indígena: "Diferentemente do que sugerem as teorias da mistura, o sangue caboclo dos tumbalalá não representa, para eles, uma 'terceira natureza', mas a possibilidade de manter duas naturezas paralelas que não produziram a síntese no nível simbólico do sangue – o que não vale para a transmissão genética. Vê-se aqui que 'sangue' não é uma categoria biológica porque 'sangue de índio' e 'sangue de não-índio' são irredutíveis como 'Ser índio' e 'Ser não-índio' o são, perfazendo uma tensão permanente entre naturezas que em dados momentos favorece a manifestação da primeira, geralmente associada à participação no universo religioso do toré" (Andrade, 2002: 195).

Acervo ISA

> impuro. Esse lugar encontra correspondência na ambigüidade do estatuto dos negros introduzidos na área indígena por meio das 'linhas', já que ao mesmo tempo que eram invasores e instrumento da dominação senhorial, eram também objeto dessa dominação, grupo igualmente estigmatizado social e religiosamente. Ambigüidade de estatuto que corresponde à ambigüidade na forma pela qual foram absorvidos socialmente e recusados simbolicamente" (Arruti, 2001: 231-232).

O episódio das "linhas", explorado com mais detalhes em Arruti (1996), refere-as ao momento em que a aldeia de Brejo dos Padres, após ter sido declarada extinta oficialmente em 1875, foi loteada (daí os limites das glebas, as "linhas", sintetizando mais este drama de desterritorialização dos Pankararú) entre posseiros, seus ex-escravos e algumas famílias indígenas que permaneceram no local. No próximo item esta questão é melhor abordada, mas importa saber que foi a partir deste contexto, associado às dificuldades climáticas, que se deram as diásporas pankararú que produziram as identidades ligadas a esta matriz. Com a incorporação de segmentos negros entre os Pankararú por meio dos casamentos interétnicos e sua simultânea exclusão simbólica o que decorre é uma seqüência de gerações de caboclos que são nominalmente "mais apuradas" ou "menos apuradas", perfazendo a modulação entre a pureza e a impureza evocada por Arruti no trecho anteriormente transcrito. É nesta malha em que se processam os diferentes níveis de mistura que permitem uma morfologia aplicada aos caboclos que não recusa-lhes uma natureza comum, associada, inclusive, à imunização que estes carregam à própria mistura e que lhes possibilita a reprodução de si mesmos através dos casamentos interétnicos, conforme referi anteriormente. As diferenças morfológicas estão, obviamente, associadas aos fenótipos e a conjuntos de traços físicos que supostamente podem revelar de forma objetiva as ancestralidades de um indivíduo, elementos aos quais recorrem tanto os caboclos em geral, quando querem explanar sobre a mistura, quanto os vizinhos não-índios que, normalmente, utilizam os traços físicos como critério definitivo de classificação, atitude que nem sempre vem acompanhada de uma negação da alteridade, mas que é instruída por um filtro biológico.

> [...] este povo com o cabelo pegado no casco (*na cabeça*) não é caboclo, é negro. Caboclo tem o cabelo estirado, caboclo-índio.
>
> *José de Oliveira Lima. Povoado de Campinhos, 31/05/2002.*

*****

Acervo ISA

"Falou ainda que é cabocla, mas que há sangue de negro na família responsável pelo seu cabelo crespo. Disse que 'o sangue braia, mas aqui e ali ele pinta' referindo-se ao fato de o sangue misturar, mas nunca a pessoa deixar de ser índio, embora índio misturado. (Notas de campo. Narrativa de Da. Maria de Pedrinho. 25/02/2000)" (Andrade, 2002: 195).

Se a rede de intercâmbio matrimonial entre negros e índios sofreu significativo impulso em Brejo dos Padres por conta dos contextos sociais de interação criados com a instituição das "linhas", este modelo de casamento interétnico parece ter sido transportado com as diásporas pankararú que conduziram famílias de Brejo dos Padres até os povoados de Campinhos e Tanque. Sobretudo no primeiro, onde a presença dos Pantas era mais sólida e antiga.

Qual foi o primeiro dos Pantas a chegar aqui, foi o Pantaleão Andrade?
Eu quando cheguei aqui esse Pantaleão já habitava aqui dentro do Campinhos.
Ele já era velho, quando o senhor chegou?
Não era novo não, era pai de neto, por aí o senhor vê que não era novo. Tinha o finado Zé Panta, que era pai de filho, sendo filho dele, Miguel Panta, que era pai de filho, já todo formado.
Ele tinha uns 60 anos, o Pantaleão Andrade?
Quando eu cheguei aqui? Não sei. O finado Zé Panta já tinha filhas moças que, por um tiquinho, andei quase me casando com uma delas. Mas parece que eu não era pra entrar nessa nação, não.
Mas ele não chegou aqui sozinho, chegou com irmãos...
Eu já alcancei ele aqui e alcancei a mãe dele lá em Pariconha. Que a finada Teresa era mãe dele [...] Ele, quando chegou aqui em Campinhos, chegou só, porque vou lhe dizer que ele casou com a finada Antônia e a finada Antônia era daqui de Campinhos. Casou com ela, habitou aí e ficou. Onde ele criou toda a família foi aí nos Campinhos [...] Desde que eu cheguei no Pariconha, menino, alcancei o finado Panta já aqui dentro de Campinhos e pai desta família todinha: Isídio, finado Isídio, era pai de filho. Tinha o finado Zé Panta, era pai de filho. Tinha o finado Miguel, que era pai de filho. Tinha o finado João Panta, que era pai de filho. Tinha o finado Ocrídio que era pai de filho, é o pai de Edvaldo. Mas, dizer de onde ele (*Pantaleão Andrade*) era eu não sei [...] Zé Panta era filho de negro, negro cativo. Já ouviu falar de negro cativo? Zé Panta era filho dos escravos cativos... o pai dele não, a bisavó....[...]
A família mesmo do Zé Panta era de negros?

Acervo ISA

> A família mesmo, como estou lhe dizendo, a família mesmo do finado Zé Panta era Miguel Panta, era o pai dele o finado Panta e afinal que... era tudo Panta e era da raça negra mesmo, raça negra. [...] A mulher do Zé Panta é que era filha da finada Cangula, Maria Cangula [...] Era índia desaldeada, vivia aí dentro de Pariconha. Vieram do Brejo, agora lá mesmo eu não conheço a família deles. Eu alcancei ela (*Maria Cangula*) com o finado Tomás, um caboclão. Também quando alcancei, logo, logo o finado Tomás morreu e a finada Maria Cangula ficou vai, vai, vai e também logo, logo morreu. Estão tudo enterrado aí dentro de Pariconha, quer dizer, a finada Maria Cangula. O finado Tomás foi enterrado lá no Brejo.
>
> *Manoel Henrique dos Santos, 78. Povoado do Tanque, 22/05/2002.*

Embora os Pantas não tenham sido a única família negra local, conforme verificado através da narrativa sobre os "Fubá" na página 36, a facilidade que o "Velho Panta" encontrou para acumular terrenos devolutos em meio à caatinga, quando chegou ao local que hoje é o povoado de Campinhos, lhe rendeu o *status* de importante proprietário de terras, qualidade significativa que poderia proporcionar às famílias ameríndias que vinham de Brejo dos Padres e mantinham trocas matrimoniais com os Pantas uma inserção favorável no sistema fundiário local, permitindo-lhes passar de trabalhadores em terras alheias a pequenos proprietários rurais. A partir do relativo sucesso na acumulação fundiária – que, talvez, tenha sido facilitado por relações de compadrio que sua família, por ventura, mantivesse com famílias da oligarquia local – o prestígio de Pantaleão de Araújo lhe deu acesso ao círculo de relações de pessoas importantes e poderosas na região de Água Branca, como os abastados Torres e membros das famílias dos Alves e Casemiro, uma prova de que sua ascensão social como proprietário rural amenizava os estigmas que lhe caberiam em função da classificação racial. Com terras e reconhecimento, o "Velho Panta" se colocava socialmente em pé de igualdade em relação aos principais e mais ricos moradores de Campinhos, algo deveras difícil para um negro que, contam, era filho de uma ex-escrava.

> *Quem foi o primeiro Panta a chegar aqui, foi seu sogro (Pantaleão de Araújo)?*
> *José Francisco* – Eu não sei...
> *Maria Lieta* – Foi ele mesmo, o Panta que tinha só era ele. Depois foi que saiu muito Pantinha e tudo é Panta: Miguel Panta, Zé Panta, Mané Panta, Ocrídio Panta, já tudo Panta [...] Ele pegou muito terreno, porque o terreno era aí por conta, não tinha dono. Aí ele pegou terreno na Serra do Fogo, pegou este terreno aqui, pegou outro aí no pé das serras, terrenão aí esse Cazumba. As terras eram aí por conta e ele, vivo, pegou.

Acervo ISA

O Velho Casemiro já tinha terras por aqui, não era?

Maria Lieta – Já, o Velho Casemiro era homem rico. Agora o Velho [Panta] também, dinheiro não, mas terreno bom o velho tinha. Ele vendeu muito. Ele se aperreou, não tinha aposentadoria e ele já velhinho. Aí foi e ele vendia uma pontinha pra'qui, outra pontinha pra acolá [...]

Quando ele (o Velho Panta) chegou aqui, o Velho Casemiro já estava?

Maria Lieta – Não, quando ele chegou aqui o Velho Casemiro não estava não. Nem o Velho Casemiro, nem o velho Benedito...

Estes vieram depois?

Maria Lieta – Foi.

Ele morreu com que idade?

Maria Lieta – Eles é quem dizem... Ele disse que era pixotinho assim menino e carregou pedra pra igreja de Água Branca. O Velho Panta ainda dava uma trabalhadinha, na roça, e a igreja tinha interado cem anos. Ele morreu com cento e tantos anos. O velho ainda trabalhava, arrastando a enxadinha [...] Ele ia pra feira de Água Branca, ia pra feira de Pariconha, montadinho numa jegua. Me lembro como hoje e as filhas tudo com cuidado. Ele morreu com mais de cem anos.

José Francisco – O coronel de Água Branca era compadre dele. O que ele dissesse tava dito.

E era amigo dele assim?

Maria Lieta – Era. Ainda foi ser até sacristão do padre Nicodemo.

José Francisco – O que ele dizia, quando ele era vivo, o que ele dizia os Torres assinavam.

O Velho Panta era amigo dos Torres?

José Francisco – Era compadre do Coronel [...]

José Francisco dos Santos (Zé de Carmo), 80 e Maria Lieta da Silva, 75.
Povoado de Campinhos, 03/06/2002.

As primeiras famílias oriundas de Brejo dos Padres provavelmente chegaram em Campinhos e no Tanque na segunda metade do século XIX – não necessariamente após a extinção oficial do aldeamento pankararú em 1875 e seu posterior loteamento – e já encontraram, além dos Pantas, outras linhagens compostas por proprietários cujas posses foram sendo adquiridas por petição ou ocupação de terrenos devolutos. Devemos considerar que, diferentemente do que ocorreu para as primeiras famílias ameríndias que chegaram nas vizinhanças de Água Branca – as que hoje formam o conjunto dos ancestrais dos Kalancó – e encontraram facilidades de acesso à terra, os caboclos que alcançaram as terras de Pariconha provavelmente só conseguiram tal feito mediante os casamentos interétnicos com proprietários

Acervo ISA

locais, notadamente os Pantas, ou com o arrendamento de pequenas glebas de terra que eram cultivadas em sistema "de meia" praticado extensivamente em toda a região. Esta dificuldade histórica em se firmarem como proprietários rurais, tanto em Campinhos quanto no Tanque, produziu para as gerações seguintes uma estrutura fundiária apertada, com escassez crítica de terras e fragmentação intergeracional dos lotes adquiridos por herança.

Quando esses caboclos velhos chegaram aqui do Brejo, eles foram trabalhar aonde?

Eles trabalhavam por aqui mesmo.

Nas fazendas?

Assim, nas rocinhas mesmo, limpando mato, derrubando mata, nesse tempo tudo era mata aqui nesse lugar.

E eles tinham terra quando chegaram aqui?

Tinham não, nenhum tinha terra, nenhum tinha como nós também não tem.

Eles trabalhavam nas terras de quem?

Trabalhavam assim nas terras dos outros, davam assim pra derrubar as matonas, derrubar as matas e cortar madeira e arrumar e queimar e deixar a terra limpa pra deixar a roça pronta. Tiravam a madeira e ajuntavam aquelas ramas, botava fogo pra deixar a roça limpa. Era assim. Eles trabalhavam assim, como ainda hoje nós trabalha. Nenhum tinha terra, nenhum tinha terra como nós hoje também não tem. Nós hoje trabalha assim, quando arranja um pedaço de terra pra pessoa é que a gente trabalha de meia.

Nessa época eles chegavam, iam trabalhar nas terras dos outros, ganhavam um dinheirinho, um de comer...

Era, iam ganhando aquele [totalzinho] pouco que desse pra comprar um quilinho de farinha, um quilinho de feijão...

Quando dava depois, eles compravam um pedacinho de terra?

Nada, ninguém nunca comprou terra não.

E as terras que o pessoal tem hoje?

Eu digo nós, de nossa parte, nunca podemos comprar não. Nós trabalha plantando de meia com eles.

A senhora herdou terra de seu pai?

Não, meu pai não tinha terra não ele trabalhava por aqui mesmo também. Era tudo assim. Meu pai não tinha terra não [...]

Vieram do Brejo, os avós, os bisavós...

Esses aí sim. Porque eles moravam lá, mas nesse tempo era muito ruim lá, assim serviço pra pessoa trabalhar e ganhar dinheiro pra ir se mantendo e ter com que comprar uma coisinha. Se um fosse de um jeito, os outros era tudinho. Não tinha

Acervo ISA

meio, não tinha meio de nada de futuro. Se um não tivesse o outro servia aquela pessoa, o que tivesse mais fraco, aquele outro que fosse mais forte de qualquer recursozinho servia aquele outro, mas era tudo do mesmo jeito.

Lá era pior do que aqui?

Era, nesse tempo era pior do que aqui. Aí foi quando meus pais inventaram: - "Ah, não podemos ficar aqui não. Temos de caçar um meio. Temos de caçar um meio pra gente viver, porque não dá".

Porque lá era pior do que aqui?

Eu não sei, eu não sei entender, porque aqui não falta um servicinho assim, um bota pra trabalhar, um bota pra arrancar um mato, um bota pra plantar um feijãozinho, outro bota pra tombar uma terrinha, outro bota pra fazer qualquer serviço de ganhar aquele [totalzinho]. Aqui tem, mas lá não tinha não. Lá não era assim que nem aqui não.

E a terra de lá é pior do que a daqui?

É, lá quando vem esse tempo mais seco, o veraozão pegado é pior. É pior do que aqui. Fica, mais seco, fica mais ruim de trabalho, de serviço. Aqui sempre é mais vantajoso [...]

O feijão aqui dá melhor do que lá?

Aqui dá melhor do que lá, o feijãozinho. Mas a gente planta de meia, porque a gente não tem, a gente não tem, seu Ugo, um palmo de terra. Não tem meia tarefa pra chegar e dizer: - "Eu vou plantar aqui, vou plantar uma cova de feijão, uma cova pra ser da gente só". A gente não pode plantar, porque a gente não tem. Tem que procurar um, procurar outro, se aquele dono tiver o bicho para tombar e fazer aquela terra tá tudo bem e se não tiver a gente ainda arruma aquela terra com aquela pessoa e ainda vai pedir o animal a um, vai pedir o animal a outro pra fazer aquela terrinha, daquela pessoa que deu a terra pra gente plantar [...] Muitos aqui fazem assim também: a tombação eles pagam, a arrancação eles pagam, aí dá o feijão e a pessoa planta. Ali a pessoa vai seguindo pra plantar, pra chechar, pra bater aí dá. Aí quando bate, aí se for um saco é três cuias de um e três cuias de outro repartido, é dividido. E conforme o saco que der tem a parte do saco de um e a parte do saco de outro. E a gente ainda dá graças a Deus, porque ninguém tem terra. Ninguém tem um palmo de terra pra plantar. Ainda dá graças a Deus quando acha, porque Deus dando o ano bom, a pessoa planta, bota seus quatro, cinco, seis, sete sacos de milho dentro de casa [...]

Seu pai veio do Brejo?

Ele veio de lá, agora minha mãe nasceu aqui. Meu pai veio de lá, mas minha mãe, minha avó, meu avô era tudo daqui.

A mãe da senhora era cabocla de que lugar?

Acervo ISA

Era daqui, mas a família da gente toda é lá no Brejo.

Ela nasceu aqui, mas pais dos avós dela eram de onde?

De lá (Brejo dos Padres).

A família dela já tinha vindo antes de seu pai?

Era, veio de lá. A velha Teodora, o velho Clarindo, que era meu avô, era tudo de lá do Brejo.

Seus avós chegaram aqui quando?

Agora eu não sei não. Tá com muito tempo, muitos anos. Quando meu avôzinho morreu, já era velhinho. A minha avó era velhinha também. Não sei dizer quando foi que eles chegaram aqui, mas a família é toda de lá, tudo do Brejo dos Padres.

E vinham de lá pra cá como?

De pé, tomando fuga no caminho, com a mochilinha de farinha seca pra comer e a cabacinha d'água pra tomar fuga nas sombrinhas na estrada. Vinha de pé de lá pra cá.

Gastava um dia?

Sim, gastava um dia, gastava um dia certinho e se caminhasse. Se não caminhasse chegava aqui era de noite, que é sete léguas pra pessoa tirar de pés, do Brejo pra'qui é sete léguas cumprida.

E comia o quê no caminho?

Farinha, botava uma mão de farinha na mochilinha, às vezes aqueles pedacinhos de carne [...] Nesse tempo que eram os pais da gente trabalhando pra gente, já agoniados, coitados, arranjava qualquer [ajuda] e já comprava aquela feirinha de coisa pra não dizer que comia aquele feijão puro com aquela farinha. Era assim, teve tempo que nego se criou aperreado, os pais da gente. Um dia comia bem, outros não comia, porque não tinha condições. O povo dizia: - "Índio é que nem essas covas de minhoca debaixo do chão, é caminhando debaixo da terra e o [pelinho] que acha debaixo da terra vai engolindo, ali vai se criando. Bem assim é o índio". O índio é assim lavou, até aquela lavagem meio grossa pode dar e se o índio for bom de boca aí é que engorda! [...]

Amélia Maria de Jesus, 68. Povoado do Tanque. 22/05/2002.

As justificativas encontradas para tal cenário não se remetem a processos de expropriação ou grilagem que teriam provocado a escassez de terras entre as famílias karuazu, mas ao fato dessas famílias, em sua maioria, terem ingressado no sistema fundiário local mediante a prática do plantio "de meia" com poucas perspectivas de virarem donas de suas próprias terras, salvo os casos dos casamentos interétnicos mencionados. No bloco a seguir

Acervo ISA

abordo algumas questões que produziram as diásporas de Brejo dos Padres e a expansão das fronteiras territoriais e étnicas dos Pankararú.

1.4. O ALDEAMENTO DE BREJO DOS PADRES E OS CICLOS MIGRATÓRIOS

Interessa aqui fazer uma caracterização rápida dos Pankararú e do aldeamento de Brejo dos Padres enquanto matriz socio-cosmológica dos Kalancó, não havendo necessidade de abordagens menos superficiais haja vista que há, pelo menos, quatro dissertações de mestrado que abordam diversos aspectos envolvendo os Pankararú, escritas nos últimos vinte anos (Martins, 1983; Ribeiro, 1992; Araújo, 1994 e Arruti, 1996), além de inúmeros artigos, documentos históricos e comunicações sobre eles. Não há, pois, o intuito de acrescentar nada a este longo elenco de informações e o objetivo é tão somente situar alguns contextos históricos que incentivaram a formação e a disseminação desse grupo para além de seus limites espaciais e étnicos.

Os Pankararú de Brejo dos Padres e das aldeias vizinhas localizadas entre os municípios pernambucanos de Tacaratú e Petrolândia são, segundo Hohenthal Jr. (1952: 35), os mesmos Brancararú que foram aldeados, junto com os Porcá ou Procá, nas missões das ilhas de Sorobabel, Acará e Vargem[32] – porção do sub-médio a baixo São Francisco, todas elas subordinadas à missão de Rodelas (Faria, 1965: 272-273) – em meados no século XVIII e teriam sido anteriormente deslocados da aldeia de Curral dos Bois, hoje município de Nova Glória, BA. Há ainda especulações que remontam sua origem à ilha de Pancarauí (Pancarauhy), próxima à cidade baiana de Juazeiro, de onde teriam saído no começo do século XVIII em direção ao sertão de Rodelas (Pinto, 1958: 35). Lingüisticamente este grupo foi classificado como pertencente à família Cariri e depois como falantes de uma língua isolada (Lowie, 1946: 561). Em termos sociológicos, a classificação não é menos complicada, mas Pinto (1958: 51) se diz – com base na crença nos encantados e na cachoeira de Paulo Afonso como sua morada e na prática do flagelo com urtiga manifestada pelos Pankararú – "*inclinado a incluir os amerabas do Brejo dos Padres no grupo dos Cariri*", concluindo que ao menos há entre esses remanescentes indígenas grupos que tiveram contato prolongado com os Cariri das ilhas do sub-médio São Francisco, posição, aliás, bastante ponderada, haja vista que os Procá e os Pankararú estavam relativamente próximos dos Dzubukuá Cariri que habitavam as ilhas do médio São Francisco (Dantas *et al*, 1992: 432). É sabido que, como quase a totalidade dos aldeamentos indígenas históricos do Nordeste brasileiro, a aldeia de Brejo dos Padres abrigou vários grupos étnicos diferentes que foram deslocados de múltiplos lugares, sobretudo

32 A ilha da Vargem era chamada antes de Ilha da Assunção e ficava eqüidistante seis léguas das missões insulares de Acará (abaixo) e Pambú (acima) (Regni, 1988: 226). As três ilhas que abrigavam as missões dos Brancararú - Sorobabel, Vargem e Acará – estavam dentro da prelazia do Bispado de Pernambuco, mas pertenciam ao sertão da Bahia (Faria, 1965: 273).

Acervo ISA

Serra Negra (PE), Rodelas (BA/PE), Águas Belas (PE), Porto Real do Colégio (AL) e Ararobá (PE) (Pierson, 1972: 316). Tal estimativa de composição étnica é bastante escorregadia, posto que os grupos eram classificações precárias, às vezes provisórias, que não tinham rigor quanto aos critérios definidores (língua, elementos culturais), podendo um grupo desaparecer de uma aldeia e reaparecer em outra nos relatos produzidos pelos missionários. Estevão Pinto vai além das evidências utilizadas por Donald Pierson (que, por sua vez, está apoiado em registros etnográficos de Carlos Estevão) e sugere que populações bem mais distantes podem ter entrado em contato com os Pankararú, como Timbira, Cayapó, Xavante, Camacã, Tarairiú, grupos Tupi e outros do tronco Gê (Pinto, 1958: 49), sem, entretanto, dizer quais aspectos – lingüísticos, arqueológicos ou sociológicos – guiam seus argumentos.

Não há certeza quanto às datas de fundação das aldeias das Missões de Acará e Vargem nem quanto aos grupos que as habitavam junto com os Brancararú, com exceção para os Procá, que são sempre citados. Quanto à missão de Nossa Sra. do Ó, na Ilha de Sorobabel, Willek (1966: 203) afirma que foi fundada em 1702 e extinta em 1761, mas não dá detalhes de sua composição étnica. Por sua vez, Hohenthal Jr (1960: 55) informa que por volta de 1702 são identificados definitivamente os "Porús" e "Pancararús" nesta missão – que passam a constar nos relatórios dos padres Jesuítas – estando ausentes ambos os grupos dos balanços anteriores a esta data. Certo é que os Jesuítas estiveram sob o comando das aldeias de Sorobabel e Acará até 1696 quando foram expulsos pelos potentados da Casa da Torre devido aos atritos constantes que os padres tinham com esses por causa das terras das missões. O móvel da expulsão teria sido a demarcação da légua quadrada nas duas aldeias citadas, ordenada pelo Governador Geral Luís de Lencastro em cumprimento a ordens régias, que os Jesuítas insistiram em fazer a muito contra gosto da Casa da Torre que, contrariada, patrocinou uma revolta local que terminaria na expulsão dos padres Jesuítas dessas aldeias e de todas as outras do São Francisco (Leite, 1945: 299; Bandeira, 2000: 195-196).

Com a expulsão dos Jesuítas assumiram a administração de suas aldeia os Carmelitas Descalços e os Capuchinhos franceses e italianos, estes últimos, ao que parece, ficando mais tempos nas missões dos Brancararú (Faria, 1965: 278). Ao ano de 1746 as aldeias do São Francisco pertencentes ao Bispado de Pernambuco eram as seguintes: "N. Sra. do Ó (Ilha de Sorobabel, nação de Tapuios, Porcáz e Brancararuz); N. Sra. do Belém (Ilha de Acará, idem); Beato Serafim (Ilha da Vargem, idem); N. Sra. da Conceição (Ilha do Pambú, Tapuios Cariris); São Francisco (Ilha de Aracapá, idem); São Félix do Cavalo (Ilha do Cavalo, idem); Santo Antônio (Ilha do Irapuá, idem); N. Sra. da Piedade (Ilha do Inhamum, idem); N. Sra. do Pilar (Ilha do Coripoz, Tapuios Coripós) e N. Sra. dos Remédios (Ilha do Pontal, Tapuios Tamaquiúz)". (Anônimo, 1749: 421). As aldeias de Missão Nova do São Francisco do Brejo, na ribeira do Paiaú, e das ilhas de Sorobabel, Axará, Vargem e do Pambú, foram reduzidas antes de 1760 à ilha da Assunção – em frente à cidade de Cabrobó (PE), atual território dos índios

Acervo ISA

Truká – pelo Sargento Mor de Artilharia da Província de Pernambuco Jerônimo Mendes da Paz:[33]

> "Os P.e Fr. José de Monticeli e Fr. Baptista de Caramanico por occasião de poderem inspirar nos índios e moradores máximas sideciosas e de desobediência, e perturbar-me na execução das ordens que se me cometem, se passarão á parte da Bahia e se meterão, um em uma caza de uns pretos na Itaburana, outro entre as fazendas do Ibó, e varge, e ambos nas vizinhanças da povoação da Assunção para onde reduzi os índios de Sorobabé, Axará, e Pambú, e os silvestres Oés, Xocos e Pipipans donde tem como bloqueado esta povoação, e aos índios que passam por uma e outra parte dam os seos conselhos todos encaminhados a perturbarem-me na execução das ordens que me cometeo o Ex.mo Snr. General de Pernambuco, e de facto dezertarão"[34]

Parece que esta redução resultou na extinção das aldeias que foram transferidas para a da Ilha da Assunção, se não de todas, ao menos de algumas delas. Vê-se no trecho transcrito que várias etnias em diferentes estágios de contato com agentes coloniais foram colocadas juntas e forçadas à convivência. Posteriormente, algumas delas foram relocadas para outras aldeias, fugiram para áreas de refúgio ou declinaram populacionalmente até serem dadas por extintas. A aldeia de Brejo dos Padres foi criada para abrigar um mosaico de etnias que já conheciam as rotinas de desterritorialização, como os Brancararú, ou eram nômades, sem experiências de missões indígenas.[35] O ano provável de sua fundação é 1802 e pouco mais de meio século depois a aldeia contava com 580 índios e duas léguas quadradas de extensão, declinando abruptamente a população para a metade em apenas 6 anos após um período longo de seca que teria afugentado algumas famílias (Hohenthal Jr., 1960: 55). Em 1875 a aldeia de Brejo dos Padres é declarada extinta por autoridades da Província de Pernambuco (ib.: id) e poucos anos depois começa o processo de loteamento e repartição de lotes das terras de Brejo dos Padres entre colonos, ex-escravos a alguns índios que lá permaneceram:

33 Biblioteca Nacional/Divisão de Manuscritos, ms I-12,3,35, fls. 62-63.

34 Parallelos dos Missionários Capuxinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco ou relação abreviada em que se mostra a semelhança das práticas e máximas dos Missionários Jesuítas com as dos Padres Capuxinhos na administração das Missões que tinha no Bispado e Governo de Pernambuco, pelo Sarg.to Gerônymo Mendes da Paz. *In*: Anais da Biblioteca Nacional, vol. 31, p. 453.

35 A localização e composição pluriétnica dos aldeamentos não eram por acaso e atendiam a demandas desenvolvimentistas ou de segurança regionais: "O aldeamento do Brejo dos Padres constituiu-se, assim, como fruto da estratégia de desterritorialização e reterritorialização que levou ora à repartição, ora à concentração de diferentes grupos étnicos num mesmo espaço restrito. Estes estavam geralmente bastante próximos a uma promissora povoação, no caso Tacaratu, à qual poderia servir como reserva de mão-de-obra. Assim, o aldeamento do Brejo dos Padres poderia ser progressivamente 'misturado', para transformar-se, num futuro próximo, ele também, numa próspera povoação, como qualquer outra" (Arruti, 1996: 24)

Acervo ISA

> "Segundo relatos fornecidos pelos Pankararú, no momento da extinção de seu aldeamento, suas terras foram repartidas em lotes distribuídos não só entre os índios, mas também entre 'jagunços' - clientela política dos fazendeiros locais - e, o mais importante, entre os ex-escravos que estavam sendo libertados durante aqueles mesmos anos e ameaçavam se dispersar pelo território nacional. Essas informações são confirmadas pelas listas de emancipações financiadas pelo governo imperial: no ano de 1876 eram apresentadas as primeiras listas das Juntas Classificatórias, responsáveis por indicar o número de escravos que seriam emancipados nos anos seguintes, com dinheiro público, em cada município. Para Pernambuco o fundo de emancipação destinou a quantia de 226.659$055, sobre o cálculo de 2$441 por escravo a ser libertado, o que resultava na libertação de 92.855 pessoas, distribuídas por 26 municípios, tendo cabido a Tacaratu - onde se localizava o aldeamento de Brejo dos Padres - 1.406 emancipações(DOC.:6). Segundo a memória Pankararú, parte desses ex-escravos teriam sido fixados em lotes familiares, nas terras do seu aldeamento, extinto no ano de 1877". (Arruti, 1996: 32).

Com o advento da instituição da "linhas" – denominação que os Pankararú dão ao momento de divisão e loteamento das terras de sua aldeia – muitos índios sentiram-se constrangidos a procurar novas terras, já que, ou não foram contemplados com lotes, ou receberam glebas imprestáveis para a produção agrícola e a criação de animais. Tem-se, então, início uma nova fase de desterritorialização que impeliu os caboclos de Brejo dos Padres para além dos limites de seu território tradicional e de sua identidade, possibilitando o surgimento posterior de novos grupos conectados à matriz socio-cosmológica dos Pankararú e formados em diáspora, como os Geripankó (AL), Pankararé (BA), Kantaruré (BA) e Pankarú (BA). Tais unidades sociais viraram uma realidade porque, de uma certa forma, estão previstas como processos de descompactação da amalgama étnica que formou os Pankararú. Isto está referido na guarda pela memória coletiva do verdadeiro nome composto do grupo que abrigaria as principais etnias reduzidas em Brejo dos Padres – "Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô" – uma estratégia de conservar as diferenças históricas dentro de uma mesma unidade étnica criada através de sucessivos processos coloniais de deslocamentos e relocações (ib.: 33-34). Com as diásporas os caboclos carregavam consigo um status de pureza étnica em relação àqueles que permaneceram no Brejo e "braiaram" (misturaram) com os negros, pois a doação dos lotes a ex-escravos cumpria este propósito deliberado de mistura que visava a "desindianização" desta população (ib.: 37).

Acervo ISA

Com as fugas cíclicas de Brejo dos Padres em função do esbulho das terras ou das estiagens prolongadas, as populações pankararú agrupadas fora da aldeia começaram a desenvolver novas categorias de identidade paralelamente à manutenção das trocas simbólicas e matrimoniais que mantinham com os parentes de Brejo dos Padres, o que permitiu o surgimento de novas identidades filiadas a uma matriz socio-cosmológica pankararú. Este processo social do desdobro é o que se entende pelo "enxamamento" do grupo ou a emergência das "pontas de rama":

> "Temos então introduzida a outra metáfora: o 'enxame', que dá mobilidade ao par de metáforas de parentesco tronco/pontas. A noção de enxame está carregada de uma idéia de movimento, expansão e fracionamento para a constituição de novas unidades e por isso traduz mais adequadamente o aspecto territorial do fenômeno das emergências. Segundo os Pankararú, cada um dos seus sobrenomes permite que do grupo se solte um 'enxame', para constituir um novo grupo, uma nova ponta de rama. Se no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, porque não pensar que hoje, também como estratégia de sobrevivência, um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas?" (ib.: 35-36).

A mobilidade Pankararú constitui um elemento recorrente, quase estrutural, que historicamente vem produzindo tipos distintos de "enxamamentos" relacionado às causa dos movimentos e aos seus resultados. Assim, destacam-se as viagens temporárias e ocasionais visando à participação em circuitos rituais regionais ou a "busca pelos direitos" formalizada nas peregrinações políticas aos centros de decisão; as diásporas antigas que produziram a formação de outras identidades conectadas à matriz pankararú, mas com território distinto e próprio, e os deslocamentos mais recentes que não produziram desdobros étnicos, motivados pela busca por empregos e escolarização ou em função de projetos hidroelétricos, constituindo o aglomerado Pankararú na favela de Parque Real, na cidade de São Paulo, um exemplo eloqüente deste último tipo de deslocamento (ib.: 176). A mobilidade está na raiz da formação dos próprios Pankararú que são um produto histórico de vários deslocamentos para o Brejo dos Padres e se reproduz como uma forma de expansão de fronteiras guiada por imperativos maiores ecológicos ou econômicos.

Acervo ISA

O senhor lembra da seca de 32?

Lembro.

Aqui ficou muito ruim?

Ficou, mas ruim assim, porque o senhor não achava um dinheirinho pra ganhar. Mas de ter as coisas, tinha. Mas pra arranjar 20 ou 30 mil réis, ah, Nossa Senhora... Mas eu nunca vi uma seca, na minha idade nunca assisti uma seca, em canto nenhum.

E essa de 32?

Ah, eu cai fora. Em 32, sabe onde eu passei um ano e seis meses? Na usina [Licuri] do Major Tenório. Eu não vi a seca.

Em Alagoas?

Sim. Eu rapazinho novo, esperava nada. Sai daqui mais seis cabras, quando chegou em Palmeiras (*Palmeira dos Índios - AL*), eles acharam serviço [...] de botar terra pra riba da rua, arrastar de uma estrada. Chegava assim no calçamento pra subir pra ir despejar lá em cima. De carroça de mão. A tostão a carroça.

O senhor viu muito caboclo sair daqui do Brejo nesse período de 32?

Ah, saiu foi muito. Olhe, fora tem caboclo que se ajuntar nessa aldeia não cabe. Aqui é aldeia de muito caboclo. Tem cabra que já se acabou por lá, tem filhos e família que não vem aqui.

Tá tudo espalhado.

Tudo espalhado. O que tem é esses daqui, assim mesmo... Hoje, de São Paulo, vem um ônibus cheio de caboclo, que vem pra festa de [Santo Antônio] [...]

Os caboclos do Brejo continuam se espalhando?

Agora os caboclos aqui, se o senhor chega num canto, vê que é civilizado.

E continuam se espalhando?

Ah, de forma que vão e voltam, vão e voltam. Tem os que vão ficando lá. Olhe, em São Paulo, tem família daqui do Brejo. Parente dessa mulher (*sua esposa*), tem tanto sobrinho, e meu, tanto. Agora, eu nunca cheguei pra ficar não.

Sr. Agostinho Grande, 91. Aldeia de Brejo dos Padres, 07/06/2002.

✧✧✧✧✧

Acervo ISA

PARTE II

PATRIMÔNIO E IDENTIDADE: O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA ALTERIDADE KARUAZU

Este bloco apresenta os principais eventos e elementos históricos que viriam a sustentar uma identidade karuazu fortemente ligada à matriz de Brejo dos Padres através dos patrimônios memoriais de suas famílias. Apresento narrativas sobre as viagens que compuseram as diásporas pankararú, sobre os modos de adaptação às novas terras que exigiram o rearranjo de formas de interação entre as famílias e sobre as formas como os caboclos de Brejo dos Padres eram representados pelos moradores dos povoados de Campinhos e Tanque que, a partir deste encontro, produziam rótulos de identificação.

2.1. TRAJETÓRIAS

Com o novo processo de diáspora promovido pela instituição das "linhas" no então extinto aldeamento de Brejo dos Padres, as levas de famílias desaldeadas começaram a chegar na fronteira Oeste de Alagoas, próximo à divisa com Pernambuco. Como um dos principais efeitos destas migrações sucessivas foi a produção de identidades distintas filiadas histórica e genealogicamente à matriz pankararú – tais como os grupos contemporâneos Kalancó, Geripankó, Pankarú, Koiupanká, Katokinn, Kantaruré, Pankararé e Karuazu – a desterritorialização das famílias ameríndias de Brejo dos Padres, incitada pelo decreto oficial de extinção da área indígena, gerou, como contra fluxo, um processo contínuo de *transterritorialização* compreendido na expansão das fronteiras do território pankararú. Entender como isto acontece – a formação de identidades e de territorialidades em diásporas provocadas como respostas históricas aos expedientes arbitrários oficiais de controle sobre populações ameríndias – é contemplar as potencialidades dos sujeitos em atuarem como agentes históricos, sob as circunstâncias mais árduas e desagregadoras, ao dirigir o foco das analises para os significados culturais de suas ações, tanto aquelas inscritas nas suas histórias quanto as presentes hoje em suas práticas sociais (Gow, 1991).

Acervo ISA

Estas necessidades justificam o esforço deste capítulo em trabalhar com as narrativas sobre os momentos em que as famílias saíram de Brejo dos Padres e chegaram aos Povoados de Campinhos e Tanque, instante embrionário da formação de uma nova identidade que viria a tornar-se uma realidade efetiva com a participação dessas famílias nos circuitos regional e nacional de apoio indigenista. Foi também com a chegada dos caboclos de Brejo dos Padres que a população de Campinhos – então um povoado recém criado ou um aglomerado de casas sem porte de povoado ainda – passou a conviver sistematicamente com uma população de origem ameríndia, haja vista a falta de relatos sobre a presença anterior de índios nessa região.[36] Deste encontro aparecem as categorias de identificação produzidas por esses moradores e aplicadas aos caboclos do Brejo como forma de distingui-los, elementos que não se configuraram, entretanto, como estigmas acusatórios, ao menos não na mesma intensidade experimentada pelos ancestrais dos Kalancó de hoje (Andrade, 2003), embora as resistências encontradas pelos caboclos do Brejo no Tanque e Campinhos em relação à sua diferença estivessem situadas no plano das manifestações rituais que eram classificadas pelos vizinhos de ambos os povoados como práticas voltadas à produção de agressões espirituais através do "feitiço" e da "macumba".

> *E as pessoas criticavam esse trabalho, falavam, perseguiam?*
> É, às vezes acontecia de vir gente e às vezes: - "É, isso aí é xangô", porque não sei o que, lá se vai. Esses povos, esse pessoal assim que às vezes não gosta de... que muitos não gostam. Aquilo ali era trabalho de futuro, não era xangô. Eu dizia:- "Aqui não é xangô. Xangô é uma parte e o trabalho como esse aqui é outro", porque não era, isso aí não era. Xangô, seu Ugo, xangô é esse que eu já escutei. Aqui mesmo, de dentro de nosso lugar aqui, eu já escutei. O xangô é bater, é bater couro, bater couro, bater couro a noite todinha, entrar dentro daquele terreiro só nome brabo, nome que a gente não pode dizer, tudo isso. Aqui já existiu desse trabalho, dentro de nosso lugar aqui, mas não era gente daqui.
> *O toré dos adultos, dona Amélia, tinha de ser feito escondido?*
> Não senhor, não era escondido, não. Nunca foi proibido, nunca foi proibido toré nosso, por aqui, nunca foi proibido não. Nem ninguém nunca se mexeu, pro lado de nosso toré, não. Se já sabia nós quem era, sabia e até hoje tá sabendo quem somos nós.
> *Ninguém bulia não?*
> Não, ninguém mexia não. Ninguém, dava na nossa brincadeirinha...
> *Ninguém empatava, dizia que ia acabar com a brincadeira?*

[36] Repito que esta não é minha posição definitiva e está embasada nas narrativas que obtive durante o trabalho etnográfico, já que não procedi nenhum levantamento documental, e que tal questão não é significativa para os Karuazu, haja vista que não é de nenhuma população amerindia local que eles se consideram descendentes, salvos relatos esparsos e raros de uma bisavó que foi "pega a dente de cachorro" nas serras e caatingas da região.

Acervo ISA

> Não, não senhor, isso aí se eu disser ao senhor, eu minto, porque ninguém nunca se meteu. Nós dizia sempre: - "Olhe, a brincadeira é nossa. Nós brinca aqui, nós brinca no Brejo, se for possível, e em todo o canto nós brinca, porque isso aqui não é brincadeira de fazer mal a ninguém". Fazer o bem a nós, porque estamos nos divertindo.
> *As pessoas que não brincavam diziam o quê da brincadeira?*
> Diziam que era chafurdo, diziam que "isso aí não tinha graça", "não tinha futuro", "ninguém achava graça nisso". Então, a gente dizia: - "Vocês não acham, mas nós acha". Tratava assim, como eu estou dizendo ao senhor, diziam que era chafúrdio: - "Isso aí é um chafúrdio, ninguém não dá nem valor nisso aí, nisso aí ninguém dá valor". E aí nós dizia: - "Vocês não dão valor, mas nós damos, vocês não acham futuro, mas nós acha, a brincadeira é nossa".
> *E eles sabiam que era brincadeira de caboclo?*
> Sabia, sabia, mas o senhor não sabe que em todo canto, não todos que a gente não vai agravar tudo, mas em todo canto é de ter umas pessoas de ter aquele carrancismo de querer rebaixar a pessoa, só tratar a pessoa no ponto de rebaixar, pra ser mais que aquela pessoa. Aqui mesmo existe, muitos desses aqui existem, pois é.
>
> *- Amélia Maria de Jesus, 68, povoado do Tanque.*
> *21/05/2002.*

As relações estabelecidas entre moradores locais – identificados hoje com o categórico geral "os brancos", referência que serve para localizá-los no quadro econômico local e diferenciá-los dos Pantas, igualmente não-índios, pois negros, e gozando de algum prestígio social no miolo entre Pariconha e Água Branca – e os caboclos remetiam à produção agrícola e era sustentada pela necessidade de mão de obra para tocar as atividades ligadas ao cultivo.

> *Chegava muito caboclo do Brejo antigamente para trabalhar?*
> *José Lima* – Ah, quando era tempo de trabalho aqui chovia, vinha tudo ganhar dinheiro aqui pra tirar tarefa, pra ganhar dinheiro. E pra plantar feijão, que o povo plantava muito. Vinha os magotes.
> *E iam ficando por aqui?*
> *José Lima* – Ficavam assim... muitos iam embora, ganhavam dinheiro, não tinha mais serviço e voltavam pra lá (*para o Brejo dos Padres*). Trabalhavam por aqui no tempo de trabalho e depois iam-se embora [...] Já no Tanque tem muito, vieram tudo e se mudaram aí pro Tanque. Mas aqui mesmo só era o finado Manoel Domingos.

Acervo ISA

Este era caboclo do Brejo?

José Lima – É, era do Brejo dos Padres.

Este ficou aqui?

José Lima – Foi.

Edvaldo Araújo – Era meu avô.

José Lima – Este ficou aqui, criou os filhos. Os filhos morreram tudo velho, eu me lembro, quando eu era menino eu só vivia mais os filhos dele. A gente gostava de balear de batoque. Fui criado junto com eles e eles aí mais nós.

Em que época Manoel Domingos chegou aqui?

José Lima – Eu não sei não, tá com muito tempo... Eu acho que Pedro (*seu irmão mais velho*) não era nem nascido, quando ele chegou aqui. Quando eu me alcancei já achei ele aqui, já velho. Pedro eu acho que alcançou. Pedro já tem 87 anos, por aí.

O senhor o alcançou? Tinha uns 7 anos na época, seu Pedro?

Pedro Lima – Mais ou menos, não lembro muito.

Então, ele chegou lá na era de 20, mais ou menos esta época?

Pedro Lima – É, por aí [...]

O terreno do Velho Casemiro ia até Pariconha?

José Lima – Não, o terreno dele era pra cá para este lado. Ficava perto do Tanque, tem um terreno aí que fica perto do Tanque. Era grande o terreno dele. Ali era rico, por isso que o povo vinha tudo pra ganhar dinheiro. Era tudo na enxada, não tinha cultivador, não tinha arado, era tudo no braço.

Quer dizer que o povo saía do Brejo e já vinha direto trabalhar na fazenda dele?

José Lima – Era. E não era só do Brejo não, vinha de muitos lugares.

Manoel Lima – Ele tinha muitos irmãos, os irmãos dele eram tudo bem de vida. Agora o Benedito era pobre. Tinha Salustiano, tinha Zezinho. Fazendeiros, criava porco, ovelha, gado muito. Esses era os brancos...

E ele dava que tipo de serviço aos caboclos?

José Lima – O trabalho era de enxada, pra plantar feijão, pra arrancar mato, fazer broca, plantar mandioca...

Ele dava terreno para os caboclos plantarem de meia?

José Lima – Ele fazia tudo, quando era bom com ele, ele dava terreno pra eles botar roça também.

Pedro Lima – Tinha um também, da mesma família também, que era o Luizinho, botava os caboclos pra [trabalhar aí limpando capim].

Edvaldo Araújo – Meus primos de Brejo vinham tudo pra trabalhar pra Luizinho.

É, do Brejo também vinham trabalhar para o finado Luizinho. Tudo era uma família só.

Acervo ISA

José de Oliveira Lima, 79, Pedro José de Lima, 88, Manoel José Lima, 80 (irmãos "Salú") e Edvaldo Araújo.
Povoado de Campinhos, 31/05/2002.

A atividade produtiva gerada com a mão de obra dos caboclos de Brejo dos Padres e, mais raramente, de outras localidades, provavelmente incrementou o crescimento do povoado de Campinhos e expandiu as tímidas roças para as áreas ocupadas pelos pastos que serviam ao criatório de bois, cabras e ovelhas. Este cenário assemelha-se ao que ocorreu nas bordas das serras de Água Branca, notadamente nos atuais sítios Januária e Gangorra, áreas de habitação de famílias kalancó, haja vista que tanto lá quanto em todo o entorno da cidade de Pariconha – conforme a narrativa a seguir – as áreas eram particularmente de desenvolvimento pecuário, tornadas áreas de cultivo extensivo com a chegada dos caboclos que se empregavam como diaristas ou capatazes nas fazendas (Andrade, 2003). Isto reforça a suspeita de que havia uma séria escassez de mão de obra em toda esta região da fronteira Oeste do estado de Alagoas ao longo do último quartel de século XIX e por mais alguns anos à frente, forçando a incorporação dos caboclos ao sistema produtivo sem, entretanto, lhes proporcionar integração social plena ou tolerância cultural. Sua assimilação ao sistema econômico regional como força produtiva transformava-os em simples trabalhadores rurais e ajudava a erodir as diferenças de ordem étnica, o que, de resto, era o plano oficial que estava por trás do desmantelamento das antigas aldeias que passaram a dar lugar às glebas de terra distribuídas às famílias de posseiros que já estavam nessas áreas ou que foram simplesmente incorporadas às propriedades de potentados locais.

Retornando a Campinhos, o relativo crescimento do povoado ocorreu a partir da disponibilidade da mão de obra cabocla que permitiu a expansão da fronteira agrícola para as terras devolutas ou dos criatórios e colocou trabalhadores à disposição do desenvolvimento de um plano urbanizador no povoado que, embora bastante modesto, não seria possível sem a presença destes, iniciativa que coube aos principais nomes locais, como os Alves, e aos quais atribuem-se a própria fundação do povoado de Campinhos.

Alguém sabe dizer quando a família dos Casemiros chegou aqui?
José Lima – Eu não sei não, tá como muito tempo, mas eles foram os primeiros proprietários daqui.
Foram eles que levantaram a igrejinha aqui?
Pedro Lima – Foi. O pai de Casemiro fez uma igrejinha pequena.
Como chamava o velho?
José Lima – João Alves. Fizeram a igrejinha, ainda me lembro, era toda cercada de arame. Aí depois o finado Casemiro era rico, plantava muita roça, aí ele: - "Vou

Acervo ISA

fazer uma igreja grande". Aí juntou o pessoal que morava todo por aqui e carregaram pedra de noite, arrumaram aí, aí fizeram esta igreja grande [...]

Em 1897 o velho João Alves construiu a capela, não é?

José Lima – Foi, a capelinha pequena. Depois fizeram esta grande.

Será que nesta época já vinha caboclo do Brejo pra cá?

José Lima – Já.

Edvaldo Araújo – Vinham porque procuravam serviço.

José Lima – Eles viviam do alugado, só viviam do alugado. Onde tinha serviço. O finado Casemiro, o finado Luizinho, tudo era rico, não era?

Pedro Lima – Agora, este povo mais velho não vivia da agricultura, não. Eles viviam de criar gado, ovelha.

A terra era pasto?

Pedro Lima – Era pouca roça neste tempo, no tempo deles. Eu ainda alcancei as roças tudo pouquinha. As roças eram aquelas rocinhas pequenas, depois é que foram crescendo. Naqueles tempos era só criatório. Depois, de certo tempo pra cá, é que eles foram construindo, trabalhando a roça. Esse Casemiro começou a agricultura, a plantar feijão e mandioca e milho, fumo...

Mas, ele vivia mesmo do gado?

Pedro Lima – Primeiro era, aí depois...

José Lima – No Tanque tinha o Chico Castor também. Tem um açude perto do Tanque, foi ele quem fez. Finado Chico Castor.

Era da família dos Casemiro?

José Lima – Era tudo parente [...]

José de Oliveira Lima, Pedro José de Lima e Edvaldo Araújo.
Povoado de Campinhos, 31/05/2002.

As causas dos deslocamentos das famílias de Brejo dos Padres eram quase sempre as mesmas e estavam vinculadas à repartição de suas terras com o advento das "linhas" somando-se às precárias condições em que já se encontrava o aldeamento pankararú antes de sua extinção oficial em 1875 e aos problemas decorrentes de estiagens prolongadas. Embora o evento das "linhas" apareça com evidente força na história da aldeia de Brejo dos Padres trabalhada por Arruti (1996), faz-se necessário acentuar que não há referências diretas a ele nas memórias karuazu e as indicações ficam por conta dos relatos sobre a falta de terras e a extrema precariedade e desassistência em que se encontrava o Brejo ao fim do século XIX e início do XX, certamente uma das conseqüência do loteamento da área indígena. Foi a partir da combinação da falta de terras com a hostilidade climática e a precariedade generalizada que as primeiras famílias chegaram nos povoados de Campinhos e Tanque, sobretudo neste

Acervo ISA

último, onde a concentração de caboclos foi mais expressiva e reflete hoje no maior número de famílias auto-identificadas como Karuazu.

> *O senhor lembra das primeiras famílias que vieram do Brejo pra cá para Campinhos?*
> *José Lima* – O avô dele (*avô materno de Edvaldo Araújo*) mesmo foi dos primeiros que chegou aqui.
> *Pedro Lima* – Eu não falei isso, que Manoel Domingos foi um dos primeiros a chegar?
> *E depois?*
> *Pedro Lima* – Depois chegaram alguns.
> *José Lima* – Vieram ganhar dinheiro aqui.
> *Pedro Lima* – Foi pouco os caboclos que vieram pra'qui, agora no Tanque foi muito. Toda vida teve caboclo. Já morreu tantos, no Tanque, que eram caboclo. Vieram lá do Brejo e ficaram aí no Tanque.
> *José Lima* – No Tanque vieram tudo trabalhar, que tinha o finado Chico Castor, que era rico também e dava trabalho tudo a eles.
> *Edvaldo Araújo* – Pedro Louro dava emprego aos caboclos.
> *José Lima* – Pedro Louro, Antônio Papagaio, o velho que chamava "Véio Louro", não era?
> *E no Tanque, quais as famílias do Brejo que chegaram primeiro?*
> *José Lima* – Ninguém sabe não, mas lá...olhe, eu me lembro que chegou o Velho Silvino, João Fulô, tinha outro... Cícero Teiú, chegaram tudo ai e se acabaram tudo aí. Mas o mais velho que chegou aqui foi o finado Manoel Domingos.
> *Esse chegou e ficou por aqui?*
> *José Lima* – Ficou aqui e nunca saiu, morreu aqui mesmo, casou a família aqui. A mãe dele mesmo (*do cacique Edvaldo*) casou aqui com o filho do finado Panta (*Pantaleão de Araújo*)
>
> *José de Oliveira Lima, Pedro José de Lima e Edvaldo Araújo.*
> *Povoado de Campinhos, 31/05/2002.*

A assimilação dos caboclos mediante as trocas matrimoniais com os Pantas ou pela necessidade econômica de incorpora-los como mão de obra ao sistema regional produtivo, que então passava por transições que faziam incrementar a produção agrícola, não comportou, como contrapartida deste novo campo intersocial, a fabricação de estigmas violentos por parte dos vizinhos não índios, conforme afirmei páginas atrás. Isto não quer dizer, entretanto, que os referencias aplicados aos caboclos fossem desprovidos de valores, o que nunca o é; estes não

Acervo ISA

só traziam uma grande carga valorativa que acentuava as distâncias simbólicas e sociais – ora naturalizando a miséria e a pobreza dessas pessoas, ora manifestando oposição às suas práticas relacionadas ao toré e ao culto aos encantados – como a própria classificação às quais se remetiam, "Caboclo", é um categorial histórico fabricado e refabricado nos diversos contextos coloniais, agregando valores pejorativos conforme o campo interétnico em que era utilizado. Se por um lado o termo caboclo foi dotado, pelos sujeitos assim denominados, de alguma função de identidade e coesão, em alguns contextos interétnicos ele foi negado e recusado porque acionado para imputar estigmas pelos regionais contrários, sobretudo aqueles relacionados à miséria e à diferença ritual.

> *Nesse tempo que chegaram aqui, eles não queriam que ninguém chamasse de caboclo não?*
> *Edvaldo Araújo* – Não tinha acordo.
> *Não queriam não?*
> *Maria Lima* – Não, de jeito nenhum.
> *José Lima* – Mas não tinha quem tirasse, o povo só chamava era de fulano Caboclo. Tinha Adília Cabocla, Cirilo Caboclo, Joaquim Caboclo. O finado Cirilo era meu compadre. Já o Joaquim, se nego fosse chamar caboclo ela não achava bom não.
> *Por que não gostavam?*
> *José Lima* – Não sei.
> *Edvaldo Araújo* – Isso é verdade, não gostavam não
> *Pedro Lima* – Os caboclos naquele tempo, coitados, eram desvalorizados...
> *Edvaldo Araújo* – Era uma miséria.
> *Maria Lima* – Eram pobres.
> *Pedro Lima* – Era, pobre, pobre, pobre.
> *Edvaldo Araújo* – Alguns brancos que apoiavam eles, que davam valor, mas o resto não dava valor não.
> *Manoel Lima* – Por que era que eles não queriam que chamasse caboclo? Porque vida de caboclo era muito dura... Só viviam assim de trabalho, passando fome...
> *Edvaldo Araújo* – Viviam de esmolé, não é?
> *José Lima* – Agora era tudo bom no serviço, tudo era trabalhador bom no serviço.
> *Pedro Lima* – Se alimentando com qualquer coisa do mato, era o negócio do Ouriculizeiro (*uma palmeira nativa que produz pequenos cocos*) pra comer, pra se alimentar. Era uma vida triste...
> *Edvaldo Araújo* – Um bicho morria, tinha vezes que eles comiam...
> *José Lima* – O povo era pobre, era tudo pobre. Casemiro aqui era rico, vinham tudo pra ganhar dinheiro dele, pra arrancar mato, pra zelar de roça [...]

Acervo ISA

Quer dizer que os caboclos não gostavam que chamassem assim?
José Lima – Não, não gostavam não.
Brigavam?
José Lima – Brigavam, brigavam. Mas o povo chamava. Chamava escondido, mas na vista deles... Um caboclo que era tio de Edvaldo, um rapaz foi chamar ele assim, ele quebrou foi uma garrafa na testa dele. Ainda me lembro, foi Zé Pretão que foi chamar....
Edvaldo Araújo – Se chamasse, eles brigavam. Morreram e não aceitavam ser chamados por caboclo.
José Lima – Mas o povo só conhecia mesmo por caboclo, porque já era da família mesmo. O pai era caboclo de aldeia, a mãe, e aí ia.

José de Oliveira Lima, Pedro José de Lima, Manoel José Lima, Maria José Lima, 83 (irmãos "Salú") e Edvaldo Araújo.
Povoado de Campinhos, 31/05/2002.

Não obstante a possibilidade concreta que os caboclos do Brejo tinham de, ao chegarem na fronteira Oeste alagoana, obterem empregos como trabalhadores rurais que lhes assegurassem ao menos a sobrevivência, a transição do ambiente social de Brejo dos Padres – marcado pela intrusão das terras, mas também pelas fortes referências afetivas e familiares conectadas à aldeia pankararú – para o das novas terras alcançadas não se deu sem problemas e foi registrada pelas memórias que sugerem os marcos mais significativos desta mudança. Em primeiro plano está o apartamento dos parentes e do território, seguindo-se a necessidade de reestruturar a vida na nova terra e estabelecer novos arranjos matrimoniais com membros de famílias locais, notadamente os Pantas. No item a seguir abordo, através de narrativas recolhidas durante o trabalho etnográfico, um pouco mais essa questão

2.2. TOCAR, TRABALHAR E FOLGAR: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADE.

Como termo de amplitude geral e dotado de capacidade homogeneizadora, o referente "caboclo" servia para qualificar todo e qualquer indivíduo com ancestralidade indígena parcial, mas seu principal efeito era mesmo imputativo. Desta forma ele podia diferir substancialmente do termo "índio" ao atuar mais como um classificador social, já que, como indiquei, "caboclo" não possui o mesmo estatuto de identificador racial como é "negro", "índio" ou mesmo "branco" e trás uma forte carga naturalizante da posição econômica das pessoas assim denominadas. Isto faz com que esta nomenclatura se aproxime, em determinados contextos, do categorial

Acervo ISA

"cabra" presente, sobretudo, em listas contendo levantamentos censitários de vilas do sertão baiano do século XIX e que não raramente misturavam os critérios de orientação da classificação das pessoas, indo da raça (enquanto uma classificação tipológica baseada em conjuntos de traços físicos presentes em uma dada população) à condição socio-econômica. Assim "caboclo" poderia ser a gradação destas classificações de raça e estatuto social e encontrar seu equilíbrio na combinação classificatória entre uma ancestralidade ameríndia manifesta objetivamente no fenótipo (critério racial) e a condição intrínseca de pobreza do indivíduo (critério social), o que justificaria plenamente a recusa, por parte dos sujeitos assim qualificados, do referente que, embora não representasse um estigma direto como aqueles dirigidos aos ancestrais dos atuais Kalancó – tais como "xangozeiro", "índios podres", ou "índios sebosos" (Andrade, 2003) – possuía o efeito de uma maldição ao misturar raça e condição social e fazer supor que a condição miserável e a vida dura do "caboclo" é reflexo de imperativos biológicos e, portanto, algo natural e objeto de transmissão.

A recusa do termo caboclo pelos sujeitos assim classificados, como apresentado no diálogo anterior, é indicativo de uma disputa emblemática pelo poder de definição e classificação da alteridade e do si mesmo, onde a criação dos estigmas, dos atributos de negação, das acusações e censuras pelos regionais tem por objetivo a produção simbólica de divisões sociais:

> "As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligada à origem a través do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo" (Bourdieu, 1998[1989]: 113).

A contrapartida para a reversão dos valores negativos do referencial "caboclo" – sobretudo aqueles associados à miséria naturalizada que marcava o futuro dessas pessoas ao se mostrar como um dado transmissível por herança genética – viria na forma de representações que aguçam a habilidade dos "caboclos" para o enfrentamento de situações árduas, transformando as experiências em aptidões. Esta operação justifica os motivos pelos quais os "caboclos" eram empregados nas fazendas dos "brancos", pois, não obstante a escassez de mão de obra, eram eles que possuíam a destreza para o trabalho duro do

Acervo ISA

desmate da caatinga, o trato com as roças, a produção maciça de farinha ou qualquer outro serviço pesado.

A senhora então saiu do Brejo com sua família...

Altelina – Era meu pai mais minha mãe, eu não tinha família não, era mocinha nova.

A senhora, seu pai e sua mãe saíram por quê? Era a fome que era grande?

Altelina – A fome e a tempestade que queimou a casinha de palha. Nós ia morar no quê? Na casa dos outros?

E vieram parar aqui como?

Altelina – Nós já sabia.

Já tinham parentes?

Altelina – Já tinha parentes. Pra comer, se nós trouxesse uma fariinha dava pra escapar. Fariinha, um taquinho de beiju, qualquer coisa pra chegar aqui. Tomando água do moxotó...

Vinha de animal?

Altelina – De pés. Nós saía bem cedinho, chegava aqui de tardezinha, quase escurecendo.

Vieram seus irmãos também, os mais velhos?

Altelina – Tudo. A mais velha que tinha era a finada Sinhá, era empregada aí, foi quem chegou aqui e carregou mãe. Nós tinha uma casinha de palha aí. Outras foram, outras ficaram, depois ela foi chamando de novo [...]

Edvaldo – Aqui dava muito trabalho, na época tinha branco aqui, fazendeiros, que davam trabalho para os índios. Chegavam aqui os índios trabalhavam direto.

Altelina – E caboclo aqui, quem tem valor é caboclo. Adoeça um aí, ou morra um aí pra ver quem passa a noite. Quem passa é nós.

Edvaldo – Tem poucos brancos agora, porque antigamente aqui era dos brancos. Os índios chegaram, depois os brancos tomaram conta, compraram as terras. Mas estes já morreram.

Então, quando os caboclos do Brejo chegaram aqui estas terras já tinham dono?

Edvaldo – É. Tinha dono, os brancos. Não [Silivino], que chegou a cento e poucos anos atrás e o finado Dão. Mas tinha poucos brancos.

Os Torres estavam aqui?

Edvaldo – Os Torres não. Já moravam em Água Branca, mas eles não tinham terra aqui não. Hoje só tem um ricaço aqui, que é o Zé Satú, os outros já acabaram, todas já morreram. Ninguém comprou terra aqui, eles se apossearam.

Acervo ISA

Altelina Maria da Conceição, 62 e Edvaldo Soares de Araújo. Povoado do Tanque, 21/05/2002.

Neste diálogo, assim como nos anteriores, há dois elementos que são recorrentes nos acervos de memória dos karuazu; a situação precária da aldeia de Brejo dos Padres e a facilidade com que os caboclos do Brejo arrumavam algum emprego ao chegarem nestes locais, motivações principais dos deslocamentos. Entretanto, tal regularidade nas experiências vivida pelas famílias karuazu não torna idênticas as representações sobre o passado e o modo como essas pessoas se relacionam com o novo categorial de identidade, o etnônimo coletivo. É preciso guardar que, não sendo um grupo social simplesmente um conjunto de pessoas que dividem normas e representações, mas o produto de processos e contextos que fazem convergir ações, intenções e prognósticos, as experiências similares da diáspora não produziriam, automaticamente, uma comunidade política ou uma memória coletiva karuazu.

Foi preciso uma ação de produção das amálgamas que comporiam a unidade social feita de partes heterogêneas e é nesse contexto que os Pantas entram como um componente importante da memória karuazu, o que a simples consideração dos patrimônios raciais – "negros" e "índios" – não poderia fazer supor. Foi a partir de processos de interação e contextos de ações – notadamente as trocas matrimoniais entre os caboclos e os Pantas e as relações econômicas estabelecidas com os "brancos" – que foi possível se produzir uma convergência dos repertórios de memórias familiares até se chegar a uma "memória karuazu". Ou seja, foram processos de interação entre as famílias caboclas, entre essas e os Pantas e, ainda, entre elas e os vizinhos "brancos" que as incorporavam ao sistema regional de produção que lançaram a "memória karuazu" e não apenas as experiências históricas dessas famílias das diásporas. Mas a realização mesmo da produção de uma memória coletiva a partir da combinação de repertórios distintos de experiências (embora, como já dito, muito próximas em termos gerais) só foi possível com a participação destas famílias nos circuitos regionais de apoio que lhes facultou uma comunicação com os Pankararú, Geripankó e CIMI, dentre outros agentes indígenas e ONG's indigenistas, voltada para a elaboração de uma nova identidade indígena. Resumindo com Barth (1992): "*Eu vejo o sistema como um resultado, não como uma estrutura pré-existente à qual as ações devem se conformar*" (ib.: 23).[37]

37 "I see system as an outcome, not as a pre-existing structure to which action must conform"

Acervo ISA

Tais conclusões remetem às próprias naturezas da cultura e da identidade e à dialética entre ambas:

> "Que a cultura fornece um roteiro de ação é apenas um dos lados da moeda cultura-agência cunhado pelas concepções simbólicas da cultura; o outro lado desta moeda desenha a ação humana como produzindo ela mesma a cultura. Cultura pode, então, ser percebida como ambos, moldando e sendo moldada pela ação humana, resumida na distinção entre *cultura como estrutura* (um sistema que define e molda a ação e o pensamento humanos) e *construção cultural* (o processo pelo qual a cultura é definida e moldada pela ação e pensamento humanos). Ambos aspectos da cultura – sua estrutura e sua construção – são importantes para o seu entendimento [...] Sustento o argumento que o processo de construção e reconstrução cultural é ao menos como uma força poderosa na identidade étnica, organização e renovação, como os conteúdos da estrutura da própria cultura. Como Geertz argumenta, é pela ação que os grupos étnicos tornam-se autores deles mesmos. A construção cultural é, assim, construção do si mesmo e de identidade" (Nagel, 1996: 44-45).[38]

Parte significativa deste patrimônio coletivo formado processualmente com a combinação de arquivos singulares de memória e que emergiu contemporaneamente com a mediação de um campo multiinstitucional amplo (onde os agentes e as agências de interlocução direta e indireta dos Karuazu transitam) é composto pelas representações sobre a diferença cultural dos caboclos, o que tornou-se visível para estes sujeitos com os atributos que lhes eram dirigidos pelos vizinhos. O que temos aqui é a construção de formas de auto-percepção (ingrediente fundamental das categorias de identidade) a partir de modos externos de classificação da alteridade, operações que decorrem da interação entre sujeitos que ostentam marcas de diferenças, sejam hábitos, língua, vestimenta, representações etc. No caso dos caboclos que chegavam ao Tanque e Campinhos vindos de Brejo dos Padres a tolerância que encontraram à sua diferença cultural foi significativa, considerando as diversas narrativas que obtive durante o trabalho de campo, tanto de famílias karuazu quanto de aliados "brancos". Como relatei antes, a tensão interétnica entre caboclos e moradores de ambos os povoados não se realizou como uma forma efetiva de violência e mesmo a agressão simbólica

38 "That culture provides a blueprint for action is only one side of the culture-agency coin stamped by the simbolic conceptions of culture; the other side of that coin depicts human action as forging culture itself. Culture can thus be seen as both shaping and being shaped by human action, summarized as the distinction between *culture as structure* (a system that defines and shapes human thought and action) and *cultural construction* (a process by which culture is defined and shaped by human thought and action. Both aspects of culture – its structure and its construction – are important to its understanding [...] The argument I make is that the process of cultural construction and reconstruction is at least as powerful a force in ethnic identity, organization, and renewal as the contents of the structure of culture itself. As Geertz argues, it is through action that ethnic groups become authors of themselves. Cultural construction is thus the construction of self and identity".

Acervo ISA

dirigida aos caboclos– como a acusação de feitiçaria devido ao toré ou a essencialização de aptidões – alcançou uma intensidade bem menor do que aquela reservada aos atuais kalancó em tempos atrás. Dentre as marcas da alteridade cabocla que serviam tanto como representação externa quanto auto-representação estava a habilidade destas pessoas para a música e a preparação de folguedos, fator que dificilmente poderíamos classificar como um estigma, já que por vezes servia como veículo de inclusão e não de separação.

Pedro Lima – Eu lembro quando eles chegaram aqui, Manoel Domingos, o avô dele (*Edvaldo Araújo*), vindo do Brejo.

Chegou com outras famílias?

Pedro Lima – Só com a família dele.

Edvaldo Araújo – Mais os filhos, não é? Os filhos tudinho se criaram tudo aqui.

E quando ele chegou não tinha já outros caboclos do Brejo aqui não?

José Lima – Não, só tinha ele mesmo. Aí no Tanque depois foi que começou a chegar, vinha tudo trabalhar pra ganhar dinheiro.

Pedro Lima – E eu sei que os primeiros que chegaram no Tanque foram estes aí [que a gente tava falando], Salustiano, Silvino...

Edvaldo Araújo – A família de Dão...

Pedro Lima – Eram tocador do pífano.

José Lima – A velha Paulina... Eram tocador de pífano, tocavam zabumba, tudo tocador. Os caboclos tudo era tocador de zabumba. Ainda hoje no Brejo tem é muito, que eram falado e os mais tocador de zabumba que tem por aqui é os caboclos do Brejo. É falado.

Tocavam zabumba?

José Lima – É, Toca pífano e a zabumba.

Faziam festa tocando?

José Lima – É faziam. Festa religiosa. Faziam e ainda hoje fazem. Em Tacaratú, quando tem festa, eles vão tocar em Tacaratú. Já mandam buscar eles lá tudo, porque são bons [...]

O senhor lembra do toré aqui, nesta época?

José Lima – Me lembro.

Tinha o pífano e a zabumba?

José Lima – Não. Era alguma vez, o toré aqui era alguma vez. O povo ficava tudo doido pra ir reparar. Ainda me lembro, a gente ia lá pra casa de João Panta...

Pedro Lima – Quando [Carmem] casou com Zé de Vicença foi um toré, a festa foi um toré grande... os caboclos do Brejo vieram.

Eles vinham pra festas e depois retornavam?

Pedro Lima – Era, que Zé tinha família dele lá também no Brejo...

Acervo ISA

José Lima – Agora o toré é diferente...

Edvaldo Araújo – Agora, no Tanque tinha toré por causa do finado Dão. Ele fazia sempre os rituais dele lá, mas era pouca gente que frequentava essas coisas, porque uns falavam que era macumba, outros falavam que era feiticeiro, essas coisas...

José Lima – Tinha uma finada Nicaça que morava no Tanque. Era uma cabocla. O cabelo dela era estirado, cabelão estirado. E ela dançava toré aqui, ela vinha pedir esmola. Que eram pobrezinhos, viu? Vinha pedir esmola. Ainda me lembro. E ela só era (*canta e dança uma linha de toré*). Ela dançava toré só pra nós ver.

Quer dizer que pra pedir esmola ela dançava toré?

José Lima – É, ela dançava pra divertir. Mandava ela dançar, nós era menino. Ela morava no Tanque. Chamava Nicaça. Pode perguntar lá que todo mundo diz [...] Agora é diferente o toré.

É diferente?

José Lima – De primeira era de outro jeito.

De que jeito era?

José Lima – Desse mesmo jeito que estou dizendo (*conforme fora representado*)

E tinha a cabaça?

José Lima – Tinha.

Manoel Lima – Essa teve a vida inteira, o maracazinho.

Vinha mais caboclo do Tanque pra vir dançar aqui o toré?

José Lima – Era, quando eles se ajuntavam tudo, vinham os do Tanque, os que moravam por aqui...

A concentração mesmo de caboclo estava lá, não era?

Edvaldo Araújo – Era mais no Tanque, não era?

José Lima – É, no Tanque.

Pedro Lima – Só que nenhum queria ser caboclo, não...

Edvaldo Araújo – Ninguém queria.

No Tanque era a mesma coisa? Ninguém queria ser chamado de caboclo?

José Lima – Não queriam não, mas hoje em dia...

Pedro Lima – Ninguém dava valor a caboclo, não, eles não queriam [nem saber]...

Edvaldo Araújo – Quando iam apresentar os rituais, dançar o toré numa concentração, muitos chegavam espantados pra ver, porque pensavam que era feitiçaria, essas coisa, não acreditavam...

E aqui se dizia isso, que o toré era macumba?

José Lima – Era, muita gente que dizia. Eram malucos, né? [...]

Acervo ISA

José de Oliveira Lima, Pedro José de Lima, Manoel José Lima e Edvaldo Araújo.
Povoado de Campinhos, 31/05/2002.

*****

A senhora saiu do Brejo com seus pais, sua mãe e seu pai...

E avó.

Tá. Então conta a história desde o comecinho.

É já. Sai do Brejo, porque meus tios eram tocador nessa região toda!

De pífano?

Sim. Nessa região toda. Se eu for contar, é um remanso. E o Brejo deu maio fraco pra [tope], não sabe? Aí eles vieram, moraram no Pariconha, no Pariconha não deu certo, vieram pra Delmiro (*Delmiro Golveia - AL*), ficaram lá em Delmiro um pouco. Caboclo é ambulante, depois vieram aí pro Tanque, aí chegaram aqui no Tanque e tocavam em tudo que era lugar aqui por perto.

Tocavam em igreja, casamento...

Não, só era nas igrejas mesmo, que eles gostavam muito da igreja e do mato. Caçar refrigério pra nós comer. Aí ficaram gostando daqui e vai, mas não vai, então eles morreram tudo e eu fiquei só e Deus. Minha mãe, morreu tudo! Fiquei sozinha e Deus.

A senhora não tinha casado ainda?

Não. Aí eu fiquei com minha mãe. Fomos pra Euclides da Cunha (*BA*), tenho uma tia lá que é filha natural de dentro do Brejo dos Padres. Depois eu assuntei lá que não dava certo, voltemos e [fomos] pra uma casa de um tio meu, tio natural de Brejo dos Padres. Chegamos lá em Colégio (*Aldeia de Porto Real do Colégio - AL*) e [ele disse]: - "Vamos acolá que tem um oleiro que chamou nós pra bater tijolo". Eu digo: - "Só se for agora. Sou menina pro que der e vier". Aí nós descemos. Chegando lá eu achei este doidinho (*referindo ao primeiro marido*) . Doidinho, batendo tijolo, as perninhas toda cambotinha. Antes de eu dizer ele disse: - "A mais velha é a minha". Pois caí no anzol que nem peixe.

Como chamava o primeiro marido da senhora?

Zeca, chamavam ele de Zequinha, mas ele não era tão miudinho assim. Aí viemos. Cheguei lá e uma prima minha que morava lá (*na aldeia de Porto Real do Colégio*), Lena, finada de João Tenório, ela mais o marido me conduziram ao Posto de lá. Eu digo: - "Êta, meu Deus, como é que eu vou?". Lena: - "Vamos, vamos" e saímos. Chegando lá, a primeira coisa que ele (*o chefe do Posto Indígena*) perguntou foi: - "A senhora é aldeada?". Eu digo: - "Não senhor, não sou aldeada não. Sou não". Aí Helena, a minha prima, disse: - "Olhe, ela é filha

Acervo ISA

natural de dentro de Brejo dos Padres". Ele disse: - "Pois, isso é falta de a senhora sair e não procurar seu documento no Posto". Eu pensei assim, "mas eu não sabia se vinha pra cá, uma doidice que me deu na cabeça e eu vim. E agora?". Ele disse: - "Olhe, eu vou dizer uma coisa à senhora: a senhora nunca saia no mundo sem os seus documentos. A senhora é filha de dentro de Brejo dos Padres". Aí Lena disse: - "Ela não se cuidou, mas ela vai voltar". Eu pensei, passei um mês e no outro fui bater lá no Brejo: - "Me dá meus documentos aí". Tá em casa, guardadinho aí.

A senhora chegou a ser aldeada lá no Colégio?

Fui não, não tinha os documentos. Aí, como é a coisa.

Morou lá seis anos?

Passei seis anos.

Tinha outros parentes lá?

Tinha, os parentes desse moço (*o primeiro marido?*): João Tenório, meu tio "Bastião" Tenório, tudo de onde? Dentro da aldeia do Brejo. Aí passei lá uns tempos e eu digo: - "Agora, meu amigo, já deu. Vou me embora, comer meus teiúzinhos, meus preazinhos. Vou me embora". Aí vim me embora. Ele (*o primeiro marido*), não prestou, com poucos dias soube notícia que mataram ele. Eu digo: - "É devagar, meu amigo, vá com Deus".

A senhora saiu de lá sozinha?

Não, vim com ele, mas cheguei aqui ele pisou na bola...

A senhora saiu de Colégio e veio pro Tanque?

Foi.

No Tanque a senhora já tinha parentes?

Aí no Tanque eu não tenho parentes nenhum, só é essa daqui (*Da. Maria Lieta, que mora nos Campinhos*). E esse menino aqui (?). Agora, minha parentalha é tudo dentro do Brejo.

A senhora veio de Colégio com mais quem?

Só eu, o marido e minha mãe. Eu não desapartava de minha mãe, não. Ela sozinha, eu tinha de fazer carinho em minha mãe.

De quem foi a idéia de voltar pro Tanque?

Foi minha, porque quem vive em Colégio é rico. Quem planta um litro de feijão em Colégio é rico. Nós só vivia do arroz e eu disse: - "Olhe, eu não sou barata branca pra só viver comendo arroz. Vamos embora, pro Tanque, que lá nós come de tudo, é feijão, é milho, é carne, é abóbora, é o que vier".

E estava ruim lá em Colégio?

Acervo ISA

E agora eu acho que é pior, porque a vivência lá era o arroz, acho que fecharam as portas d'água lá tudo. Um tempo desse, já tem um tempo, eu dei uma viagem lá onde tá minhas cunhadas, onde nós plantava o arroz tá tudo zerado [...]

Quando a senhora saiu do Brejo tava muito ruim lá?

Não, eu saí devido aos meus tios e avô que tocava aqui nessa redondeza. Agora, tava ruim assim de ganho de [tope], pra eles.

E a roça, tava dando?

Tava dando. Agora, que eles, os caboclos, que quase não trabalhava de roça. O negócio era [tope] ou então o mato (*caçar*). Uma hora dessa nós tava no olho do xiquexique, no olho do croá, no olho da macambira, pega aqui, pega acolá. Meu viver de meus caboclos foi esse.

Então a senhora saiu com os tios atrás de lugar melhor pra tocar...

Pra tocar, como, de fato, todo mundo aqui prova. Toda festinha aqui por perto era deles, até Mata Grande. Olhe: Mata Grande, Silimbú, Inhampi, Pedra, Água Branca, aqui nos Campinhos. Vai dar um remanso se eu falar tudo. Todas as festinhas eram deles, eram seis tocadores.

Tudo tio da senhora?

Tudo.

Saíram todos do Brejo?

Não, só saíram os mais velhos. Quando eles precisavam, eles vinham atrás deles e vinham mesmo.

Chamavam pra tocar num lugar, os mais novos vinham do Brejo e depois de um tempo voltavam?

Depois voltavam.

No Brejo tinha muito tocador, não tinha?

Tinha e tem! O negócio é bater assim.

E a senhora viu muitos tocadores saírem de lá pra arrumar emprego em outro lugar?

Não, só vi esses meus tios e avô. Agora, quando eles tinham precisão eles mandavam ou mesmo as pessoas vinham, terminava a festa e iam embora.

Era o quê? A zabumba, o pífano...

Era tudo, era prato, era triângulo, tudo.

De qualquer festa eles davam conta?

Tudo!

Quer dizer que os caboclos do Brejo eram bons na roça e bons no pífano também?

Era e é.

Acervo ISA

Maria de São Pedro da Conceição, 74. Povoado de Campinhos, 05/06/2002.

Outro fator que viria a ser uma marca aplicada aos caboclos oriundos de Brejo dos Padres estava indiretamente relacionado a uma das principais causas de seus deslocamentos migratórios. A abnegação e resistência para aturar o trabalho pesado em troca de pouco provavelmente decorreu das experiências com as duras condições sociais em que se encontrava a aldeia pankararú após o advento das "linhas" e antes dele e tais qualidades eram vistas pelos moradores de Campinhos e Tanque como a credencial para que os caboclos fossem bem aceitos. Pois, sem a presença de imperativos econômicos o mínimo de tolerância cultural dificilmente se manifesta. Embora encontrassem alguma facilidade para a atuação como mão de obra barata, nem sempre o estabelecimento das relações econômicas com os fazendeiros "brancos" que ofereciam emprego era duradouro, haja vista os deslocamentos temporários durante os períodos de plantio e colheita de mandioca e nas épocas de produção de farinha, umas das principais atividades locais e que exigia a mobilização de um grande número de pessoas empregadas pelos potentados da região, notadamente membros da linhagem dos Casemiros (família Alves) ou da família Castor.

Portanto, os deslocamentos não eram necessariamente definitivos – com o estabelecimento das famílias no local – e seguiam circuitos ditados pela oferta de empregos e de condições de sobrevivência mais favoráveis, realidade que impõe a necessidade de pensar tais movimentos como fluxos contínuos, alimentados tanto por questões econômicas quanto afetivas, neste caso quando pensamos nas viagens curtas de retorno ao Brejo dos Padres que tinham por finalidade visitar parentes, cuidar das propriedades que lá ficaram ou participar da vida ritual da aldeia pankararú. No item seguinte procuro abordar, com exemplos narrativos, a tipologia destas mobilidades que incluem memórias das viagens de saída de Brejo dos Padres, de busca por emprego em outras regiões do estado e do país ou mesmo de deslocamentos por motivos pessoais.

2.3. OS DESLOCAMENTOS E SEUS SIGNIFICADOS

Conforme visto em mais de uma oportunidade, um dos principais móveis das diásporas dos caboclos do Brejo era a busca por uma sobrevivência mais digna do que aquela que as precárias condições de sua aldeia podiam oferecer. Sair do lugar de origem e se estabelecer em terras novas não era uma situação à qual as pessoas se adaptavam com facilidade, apesar das necessidades urgentes em fazê-lo, e o choque podia ser amenizado com a presença dos parentes que já estavam no local e serviam como uma rede de apoio. Mas a oportunidade também era propícia para a composição de arranjos matrimoniais tanto com esses parentes, principalmente primos diretos ou em segundo grau, cruzados ou paralelos, quanto com

Acervo ISA

"outros", prática comum e que permitiu as trocas interétnicas com os Pantas, abordadas no bloco anterior. Embora a garantia de sobrevivência figurasse como a causa principal para que a aldeia de Brejo dos Padres fosse deixada por um tempo provisório (no caso dos empregos temporários) ou não, é preciso ter em vista que a composição de novos arranjos matrimoniais encontrava oportunidades ímpares nestas ocasiões. Se, por um lado, o estabelecimento de intercâmbios matrimoniais com "outros" de fora da aldeia pankararú pode ser visto como parte de uma necessidade maior de sobrevivência – que incluiria tanto a manutenção das famílias pelo aprovisionamento quanto a formação de novas pelo casamento – e disso concluímos que as diásporas eram imperativas e impunham as restrições sobre as quais essas pessoas passaram a recompor suas vidas e suas instituições coletivas, no outro extremo temos a consideração sobre as motivações simbólicas dos deslocamentos e os significados dessas ações para os sujeitos. Esta questão diz respeito ao sentido de uma lógica da aliança pelo matrimônio com "outros", extrapolando o domínio imediatista de uma razão prática que explicaria os novos arranjos como conseqüência circunstanciais econômicas – garantir aos caboclos o acesso à terra em uma área já significativamente ocupada por proprietários, permitindo-lhes assim a sobrevivência. No plano simbólico tal explicação para os deslocamentos pode ser alcançada através da prática dos caboclos dos casamentos interétnicos e da "mistura" e mediante sua capacidade ímpar de reproduzirem sua alteridade através dos casamentos misturados.

Acredito, entretanto, que uma explicação satisfatória para os fluxos migratórios não pode estar encapsulada nem em um, nem em outro plano (prático ou simbólico) e deva recorrer a uma tripla justificativa que inclui também os imperativos de ordem ecológica, notadamente evocados nas numerosas narrativas obtidas durante o trabalho etnográfico. Em resumo, trabalho, matrimônio, necessidades econômicas, reprodução simbólica e secas prolongadas formam boa parte do conjunto dos móveis dos fluxos migratórios, provisórios ou não, da aldeia de Brejo dos Padres. As narrativas a seguir ilustram meus argumentos.

> *Na época de colher mandioca ele (Inocêncio, empregado na fazenda do "Velho Casemiro") chamava o povo do Brejo?*
> *Maria Lieta* – Era, chamava era gente do Brejo.
> *José Francisco* – Empreiteiro.
> *Maria Lieta* – É, era empreiteiro. Ele empreitava assim pro povo...
> *Era pra fazer farinha, colher mandioca e fazer farinha?*
> *Maria Lieta* – Era, pra fazer farinha mesmo. E tudo era do Brejo, trabalhadeira, trabalhador, tudo, tudo. Tudo era do Brejo [...]
> *José Francisco* – Eles faziam aquela empeleitas pra fazer farinha, quando acabava as empeleitas ia se embora.
> *Todo mundo voltava pra lá?*

Acervo ISA

Maria Lieta – Voltava, voltava.

Ficava quanto tempo trabalhando aqui na farinha?

Maria Lieta – Eram dois, três meses, meses e meses [...] Aqui tinha muita casa de farinha. Quando terminava o serviço de uma, pegava de outra.

O povo ficava aqui até três meses e depois voltava pro Brejo?

Maria Lieta – Era, voltava. E aboiavam, se o senhor visse, aboiavam, puxando roda, tão suadinhos, tudo nuzinho da cintura pra riba. Aboiavam tanto e cantavam na casa de farinha. Era, cantavam tanto. Outros puxando roda, prensando farinha... Os caboclos vinham de lá [...] Eles enchiam era caixãozao, assim mais ou menos da largura desta sala (*3,5 metros*), de farinha.

Iam vender esta farinha aonde?

Maria Lieta – Vendiam assim para os trabalhadores... O velho Cassemiro era rico, ricaço.

E era tudo farinha feita pelos caboclos?

Maria Lieta – Tudo pelos caboclos, não era por branco não. E os brancos tinham coragem, tinham coragem como os caboclos? Tinham coragem não [...]

Maria Lieta – Mais pra trás era mais difícil. Nós ia pro Brejo, chegava lá nós tirava (*mandioca*) era no braço e plantava era no braço. Eu mesmo, plantava era nas serras, nós plantava em cima das serras. Lá não ia animal. Agora, na serra grande ia, mas ninguém podia tombar porque a terra era solta, solta.

A senhora casou lá no Brejo e lá tinha roça também...

Maria Lieta – Tinha, desde de criança que eu tinha minha rocinha de plantar mandioca. Plantava mandioca brasileira, plantava pomúncia, plantava o anduzeiro. Plantava mamoneira pra quando sair os cachos a gente vender.

A senhora casou e ficou morando lá um tempo?

Maria Lieta – Não, vim me embora pra cá.

Mas lá tinha a rocinha?

Maria Lieta – Sim, nunca deixamos nossas roças. Tem cajueiro e tudo lá...

Sempre ia cuidar da roça?

Maria Lieta – É, nós ia [...]

José Francisco dos Santos (Zé de Carmo), 80 e Maria Lieta da Silva, 75.
Povoado de Campinhos, 03/06/2002.

*****

Acervo ISA

O senhor nasceu no Brejo ou aqui?

Nasci lá, nasci e me criei no Brejo. Eu só vim pra cá quando casei, já vim casado.

O senhor conheceu sua esposa aqui?

Eu vivia por aqui e por lá.

Quando o senhor a conheceu vinha pra cá trabalhar, mas não morava ainda, vinha trabalhar, fazer farinha?

Era, aí me engracei dela e casamos. Vim morar aqui, eu ia voltar pra trás, aí o velho meu sogro (*o "Velho Panta"*) disse: - "Não, você não vai. Você vai ficar aqui mais eu". *Aí me deu* [rumo] de casa. *Me deu* [rumo] de casa aí eu fiquei morando. Era pegado comigo [...]

José Francisco dos Santos (Zé de Carmo).
Povoado de Campinhos, 03/06/2002.

*****

O Brejo era muito pobre quando o senhor saiu de lá?

Era pobrezinho, não tinha nada não...Era pai, João, a finada Santina, mãe, eu... só. Aí, eles [endireitavam] um pedacinho de mato e [iam pra lá]. *Dizia:* -"*José fica* pra fazer o beijú". Aí tinha eu de arrancar aquela pumúncia, raspar, ralar no ralo, espremer num pano, pra quando eles chegassem tá lá pronto. Aí eu dizia: - "Destar que quando eu ficar grande, quando eu ficar grande eu vou me embora daqui. Fico aqui não".

Com que idade o senhor saiu de lá?

Sai com 19 anos de idade. Casei com 19 anos de idade. Depois saimos só os dois. Não tinha mais, não tinha filhos [...] Aí fiquei aqui. O velho (*"Velho Panta"*) disse: - "Não, você fica aqui mais eu". A valência era que o velho me ajudava, né? Via eu meio ruim.

Aí o senhor não precisou voltar mais pro Brejo...

Foi, aí fazia feira pra nós comer. Mas eu tinha vergonha. Eu dizia: - "Meus Deus, eu casado e o sogro fazer feira pra eu comer? Tá, vou pra São Paulo". Eu, trabalhei, nesse mundo todo, Paraná, São Paulo, Mato Grosso. Ia só, a mulher ficava. Quando dava o mês... tinha vez que eu ficava lá, quando era fim do mês não ficava com dinheiro pra comprar um cigarro. Tinha de mandar aquele dinheiro daquele mês. Da derradeira vez, eu fiquei em São Paulo, mas nas primeiras vezes fui bater em Mato Grosso. Tavam carregando gente pra lá, aí eu fui [...]

Ficava lá o tempo todo ou ia e voltava?

Acervo ISA

Quando me dava saudade, eu vinha me embora.

Depois voltava?

Depois voltava. Quando eu via que estava ruim, eu danava pra trás outra vez. O dinheiro tava se acabando, eu dizia: - "Amanhã vou me embora".

Ficava lá um mês, dois...

Um mês? Era um ano! No Mato Grosso, eu trabalhei um ano e quatro meses. Em São Paulo eu trabalhei um ano e cinco meses. Era assim. Não era dizer que trabalhava um mês, dois, três. Todo dinheiro que ia ganhando mandava pra casa. Porque ficava a mulher e três filhos.

José Francisco dos Santos (Zé de Carmo).
Povoado de Campinhos, 04/06/2002.

*****

Seu pai quando era solteiro andava pelo Brejo. Conheceu sua mãe no Brejo e casaram?

Abílio – Ela era mulher solteira, se agradou dele aí casaram. Eu nasci cá (*perto de Pariconha*) [...] Mudaram (*do Brejo*) porque deu uma seca danada, uma fome. Nós comia até arroz d'água, feito na água pura. Só com sal. Não tinha ganho naquele tempo [...] Depois voltamos tudinho pro Pernambuco, pro Brejo. Voltamos pro mesmo lugar. Se nós nascemos foi lá? Bebeu água da fonte da tapera o jeito é voltar.

E lá (no Brejo) tinha a rocinha....

Abílio – Tinha e tem, tá lá.

Depois o negócio ficou apertado de novo e o senhor saiu de lá?

Abílio – Vim pra cá.

O senhor conheceu dona Maria (a esposa) lá no Brejo?

Abílio – Foi, eu estava viajando, me agradei dela e casamos.

Depois, o negócio apertou novamente vocês saíram de lá...

Abílio – Apertou e eu disse: - "Aqui não tem ganho, temos de procurar outra aldeia. O índio não pode ficar espalhado. O índio tem de ficar tudo junto". E dançar toré, eu sei. Fumar no cachimbo, eu sei e balançar o maracá, eu sei. O índio é esse [...]

Tem quanto tempo que vocês saíram de lá (de Brejo dos Padres)?

Abílio – Tá com muito tempo. Saímos de lá em 70 e descemos pra baixo (para o litoral)

Saíram de lá e foram pra onde?

Acervo ISA

Maria de Lourdes – Pro Sul.

Cortar cana?

Maria de Lourdes – Eu tive a menina aí, batizei, aí depois que batizei a menina desci pra cortar cana. Era o jeito, não ia matar a menina de fome. Não tinha serviço aqui, não tinha nada.

Ficaram quanto tempo lá no Sul?

Maria de Lourdes – Quatro anos, passamos quatro anos.

De lá foram pra onde?

Abílio – Pro Pernambuco (*Brejo*). Depois voltamos e aqui nós ficamos.

Abílio de Souza, 45 e Maria de Lourdes de Souza, 39.
Povoado de Campinhos, 05/06/2002.

*****

Em que época era mais difícil, quando o senhor estava morando no Brejo ou quando trabalhava no Sul?

No Brejo era mais difícil, porque não arrumava nada pra comer. Aqueles brancos que tinha coisas: - "Ah, eu vou lá arrumar nada pra caboclo!".

Não davam emprego não, para os caboclos?

Qual era emprego, homem!? Eles iam dar emprego a caboclo? Eles falavam dos caboclos, iam dar emprego? Davam um diinha (*dia de trabalho*), um diinha pra'qui e pra acolá. Dava um dia de serviço, comprava um litro de coisa e comia hoje. E amanhã, o que é que come?. Era o jeito que tinha que danasse no mundo.

E terra, os caboclos tinham terra?

A terra dava se trabalhasse...

Era um período ruim, de seca?

Era. Os que tão lá - por que lá eu tenho sobrinhos, meus irmãos, a maior parte é lá - tudo trabalharam lá nas terrinhas. E eu fiquei aqui.

Os caboclos, as famílias que saíram de lá (Brejo dos Padres) e foram pra outro canto sempre tiveram lá seu pedacinho de terra?

Tinha, só não faz vender. O pedacinho de terra tem pra trabalhar.

Só que a seca é que era grande...

Sim, era necessidade, a necessidade é que obrigava, não é? Porque o cabra não pode passar um dia, dois com fome. Se ele passar, ele esmorece. Os filhos também tinham barriga pra comer, a gente tinha era que ganhar o mundo. Aí se lascava no mundo. Vê se arranjava o pão.

O senhor viu muitas famílias saírem do Brejo, nesta época?

Acervo ISA

Era muita gente, homem! Era nós só não. Não era um só não. Tinha muita gente que passava com cacau nas costas, pro Sul. Lá ia comer caranguejo, camarão, alguma piaba. Eu digo que eu vi.

E nessa época, muita gente ia também pra São Paulo, Paraná?

Tinha os que carregava a gente, o lenheiro tava chamando gente... Quem não queria ir pro Sul, ia pra São Paulo. Ia mais aquele povo.

Ia pro Sul cortar cana, aqui em Alagoas?

Era, ia cortar cana, plantar olho. Era Sergipe, era aqui em Alagoas não. Aqui não tinha os meios. Agora não, de certos tempos pra cá, nós estamos é rico. De 32 pra cá nós fizemos foi enricar. Porque Deus tem mandado, a gente trabalha e tem o que comer. Quando não arruma muito, arruma pouco, Mas... não estragando, tem o que comer.

Mas antes não era assim.

Era nada. Antes de chegar em 32 o cabra sofreu. Foi o ano mais ruim que teve foi 32.

Quanto tempo ficou sem chover?

Eu sei lá, homem!

Mais de ano?

Aí custou, aí custou, era mais de ano. O ano que nós não plantava nada. Agora nós estamos é rico.

José Francisco dos Santos (Zé de Carmo).
Povoado de Campinhos, 04/06/2002.

*****

Eu saí do Brejo com minha mãe e os irmãos e meu pai. Nós viemos tudo junto. Ele (*o pai*) trabalhava aqui e voltava pra lá. Depois ele morreu e enterrou lá mesmo.

A senhora já tinha parentes nos Corredores (sítio próximo a Campinhos)?

Tinha a minha avó, mãe de minha mãe. Ele já morava aí [...] Eu saí do Brejo e vim pros Corredores. Fiquei morando lá e de vez em quando a gente ia no Brejo. Aí foi o tempo que me casei, fiquei morando aí, mas sempre eu vou lá. Todo ano eu vou lá. No Sábado de Aleluia eu tava lá também na festa. Aí achei isso aqui mais perto e resolvi ficar aqui.

Quando tem corrida do umbú, a senhora vai pro Brejo?

Ave Maria! E o cansanção? Pra brincar no cansanção?

Também?

O Cansanção é que é bom! [...]

Acervo ISA

A senhora tem parentes nesta aldeia do Licuri?

Tenho, primos, que o meu pai é irmão dos pais deles. Tenho tios também, já tudo velhinho. É da família Gomes, tudo. Acho que ali é quase tudo família, sendo dos índios são quase tudo ali... lá mesmo, no Brejo ali são tudo, é tudo família.

Com seu Genésio, do Licuri, a senhora tem parentesco?

Tem também. Eu sou prima pela parte do meu pai e do pai dele [...]

Creusa Gomes de Oliveira, 64. Povoado de Campinhos, 05/06/2002.

****

Eu, no tempo em que era mais novo, eu nunca achei aldeia para ficar colocado.

O senhor saiu do Brejo menino, aí veio pra Pariconha...

Foi, aí fiquei dentro de Pariconha e aí...

O senhor Avelino (seu irmão, pajé dos Katokinn) veio também?

E se nós era tudo irmão e meu pai trouxe nós pra'í'?

E por que o senhor diz que sua aldeia é aqui?

Porque [lutei por aqui] mesmo.

O senhor podia ter sido aldeado lá no Brejo, não era?

Era. Eu vim do Brejo quando meus pais puxou pra'qui, homem. Eu quando sai do Brejo foi na idade de dezoito anos.

Todos os parentes do senhor que vieram do Brejo ficaram em Pariconha?

Não. Tio mesmo [não tinha tio meu aqui]. Uma pessoa que conheci ali que quando cheguei já achei era um caboclo por nome Zé Lucas. Aí, quando nós chegamos ele já estava. Nesse movimento tinha também uma mulher por nome de Maria Cangula. Era do Brejo, também. Aí chegou, ficou aí e aí mesmo em Pariconha morreu e aí se enterrou-se. Aí ficou os dois filhos dela. Primeiro morreu o marido, que era um caboclão velho. Mas tudo aí dentro de Pariconha, que quando chegamos já estava. Aí fiquei por aqui. Sempre, sempre voltava lá no Brejo [...] Eu cheguei lá onde tava esse chefe e ele me disse que não podia me colocar lá (*no Brejo*) não, porque os índios de lá tudo tinha sua colocação, "e o senhor já tem seu movimento por lá e lá se fique. Já tá fora, lá fique".

Quem era o chefe?

Não me lembro, parece que era um por nome [Cícero]...

Era cacique?

Era chefe, era chefe mesmo. Era chefe de Posto. Nesse tempo não existia cacique. Nesse tempo não existia nem cacique, nem pajé nem ninguém. Só tinha o chefe do Posto. Era, era ele quem mandava e desmandava, era o chefe. Que hoje eu não sei nem se tem mais chefe dentro do Brejo. Deve ser chefe eles

Acervo ISA

mesmos. Quer que eu lhe diga uma coisa? Eu alcancei dentro do Brejo esta brincadeira de praiá, brincava todo Sábado, todo Domingo, todo Sábado, mas ninguém sabia dessa história de aldeia não. A minha avó, meus avôs, eu tava lá um dia – que [eu sempre tava na roda], era de lá, né? – tava lá um dia aí vi dizer: - "João, vamos [usar] uma aldeia aqui dentro do Brejo". Ai foram, disseram que iam usar uma aldeia que descobriram que tinha um homem da FUNAI e este homem da FUNAI ia proteger os índios. - "Vamos usar", no dia que disseram vamos usar aí no outro dia mataram um, lá mesmo no Brejo.

Quem foi que matou?

E eu sei lá quem Diabos foi? Sei que matou. Agora quem morreu me lembro como hoje, chamava Zé Ernesto. Chamava Zé Ernesto. Com pouco aí mataram outro, aí é que eles fizeram a carreira (*correram do Brejo*).

E quem foi que falou que tinha esse homem da FUNAI que estava protegendo os índios?

E eu sei lá quem Diabos foi? Eu não conhecia.

Será que foi algum cacique de outra aldeia, que andava lá no Brejo?

Sei não, que eu não tenho a informação. Sei que houve esse conversa desse homem da FUNAI que era pelos índios e era quem formava aldeia, aí foi que [vieram dar a idéia].

Quer dizer que não tinha aldeia no Brejo essa época?

Não.

Aldeia formada não tinha?

Não, a aldeia era essa. Que todo Sábado tinha os praiás, tinha a brincadeira, o toré, brincava a noite toda e que quando se animaram pra ser aldeia, aí mataram o finado Ernesto, no outro dia. Essa história de aldeia dentro do Brejo, não tá de novo não [...]

Essa história de aldeia no Brejo é velha?

Não tá vendo eu dizer que quando vi essa história de aldeia no Brejo eu era pixote, rapazinho novo.

Antes do senhor vir pra cá?

Não, eu já estava aqui, mas eu andava daqui pra lá. Eu não perdi de ir, de quinze em quinze eu ia lá, porque meu povo morava tudo lá eu ia. Quando eu sai de lá mais meu pai tinha o praiá, o toré, mas aldeia não. Nem falava de aldeia.

Mas as pessoas sabiam que aqueles brincadeiras eram de índio?

Sabiam que aquilo ali era de índio, era brincadeira de índio, mas não tinha aldeia não. Sabia que era de índio. Tinha corrida do umbu, menino no rancho, praiá dançavam quase todo Sábado e o partido era esse. E quando falaram de usar uma aldeia ai foi quando mataram o finado Zé Ernesto, aí fez carreira [...]

Acervo ISA

Manoel Henrique dos Santos, 78. Povoado do Tanque, 27/05/2002.

*****

A senhora chegou com sua mãe aqui, do Brejo...

Com mãe, com vó...

Quem mais, dona Lieta?

Só não alcancei foi avô, nem na parte de uma nem de outra. Ma avó alcancei, todas as duas. A mãe da minha mãe e a mãe do meu pai.

Elas também vieram, pra cá?

Não, minha vó foi quem veio, da parte da minha mãe, veio com nós. Ela já era viúva e era aleijadinha.

Vieram outras famílias também?

Mais nós mesmo? Só foi nossa família mesmo. Ficamos morando ali na frente da igreja do Tanque. [Zé Saturno] deu uma casona, nesse tempo, uma casa...

Quando a senhora chegou do Brejo encontrou trabalho na roça de Casemiro?

Encontrei na roça da finada Maria Bezerra. Aí ficou até uma tia minha morando com ela. Depois nós voltamos pro Brejo e foi que nós fomos ver a bagaginha dessa tia nossa.

A senhora lembra do Brejo na época em que saiu de lá?

Me lembro, me lembro da casinha de palha assim, arredozinho de palha, caminha de vara, caminha de vara!

Toda de palha...

Toda ao redor, palha em cima e em baixo, ao redor.

Era tipo um ranchinho, não era?

Era um ranchinho mesmo, só tinha um quartinho.

E a situação lá...

Tava ruim, tava ruim. Me criei sabe como? Deus que cria, não é? Minha mãe ia na Serra Grande, quando chegar pisava e quebrava aquelas continha de licuri (*coco da palmeira Ouricuri*) pra fazer aquela papinha pra dar de dedo. Era papinha do licuri. Se criemos assim [...]

E caça? Lá era difícil?

Difícil! Virgem Senhora! Caça lá é difícil, aqui não. Aqui a gente armava uma arapuca, pegava muito preá. É, muito preá. Agora, de espingarda não, porque minha mãe não consentia os filhos dela andarem de espingarda, porque tinha medo. Mas a arapuquinha eles armavam, pegavam aquelas rolinhas do mato, até novata... Matavam pra comer. Logo quando chegamos. Depois, Maria Bezerra deu esse terreno, elas em três, porque minha vó não trabalhava, não é?

Acervo ISA

> Trabalhava minha mãe e minhas duas tias. Cantavam na roça, boiando, aí os brancos do Tanque diziam: - "Êta, mas as indiazinhas tão é animada!". Era. E eram tiradinhas na enxada e eu, já grandinha, ficava em casa, cuidava na bóinha e quando elas chegavam a bóinha estava pronta [...]
>
> *Maria Lieta da Silva. Povoado de Campinhos, 05/06/2002.*

Embora as narrativas abordem as migrações de Brejo dos Padres sob circunstâncias peculiares de privações, a aldeia pankararú não foi o único local de onde saíram as famílias que hoje formam o composto Karuazu. As trajetórias são variadas e há pessoas provenientes de outras aldeias, como Atikum, Pankararé, Fulni-ô e Tuxá, como já abordei antes, local que encontravam-se em situação semelhante ao Brejo.

> *A senhora saiu de Serra do Umã com seu pai e sua mãe...*
> Foi, e um irmão que tá em São Paulo. Eu tinha na base de uns dez anos.
> *Como era lá nessa época?*
> Era uma época, não sei falar, era uma coisa desapartada. Lá não existia branco, só os índios, mas quando que a família voltou e lutou, lutou, lutou pra registrar a aldeia aí foram pra Recife. Tem uma família minha em Recife, ficaram muitos lá. Aí lutaram, quando veio já veio com o chefe e agora tá registrado, porque tem o Posto agora.
> *E antes, as condições lá eram ruins?*
> Não eram boas não [...] Nós viemos aqui pro Tanque, no Tanque tinha um irmão dela que morava aí, depois meu pai pegou gosto numa índia daqui, uma cabocla de família do Brejo que morava no Tanque e correram com fome também de lá pra cá. Quando acabou, se acertaram pra lá e eu fiquei mais minha mãe [...] Ela ficou mais nós, eu e meu irmão, no Tanque [...] Em Serra do Umã, os que tinham o que comer ficava, os que não tinham procuravam um meio, não era? E mesmo o local lá é imprensado, lá numa serra [a torto], tem a serra, tem a serinha e tem o Bom Jesus, mas não dava pra tudo. Tinha que a gente sair se quisesse plantar, porque não dava pra todos plantar e a serra lá não é em todo canto que planta. Tem canto lá que dá pra plantar, outros não, quando é serrote. Só tem a baixa e lá só dá pra plantar capim pra bicho comer.
>
> *Evangelina Maria da Silva, 66. Povoado de Campinhos, 05/06/2002.*

Acervo ISA

Portanto, as condições restritivas da aldeia pernambucana durante os períodos mais intensos de diásporas eram, com bastante probabilidade, um problema regional que assolava as demais aldeias indígenas no Nordeste e que, sendo o resultado de processos seguidos de precarização das condições de vida dos grupos que nelas habitavam, foi aguçado com o total desmantelamento de suas terras. O que ocorreu no Brejo com o advento das "linhas", incluindo as conseqüências para o cotidiano das pessoas, para seus modos de vidas, formas de construírem as representações sobre si e sobre os "outros" etc. certamente se repetiu numa escala maior, regional, variando a intensidade com que esses fatores incidiram sobre os grupos, mas mantendo uma presença tal que seria suficiente para gerar outras diásporas e outros circuitos de fugas além daqueles retratados neste relatório.

Esses fatores, presentes nas narrativas das pessoas, servem para fazer o registro da dispersão das condições de pobreza e miséria pelas aldeias do Nordeste em uma determinada época e o fato de se mesclarem dentro do composto Karuazu mais de uma ancestralidade indígena não põe em choque identidades distintas reivindicadas hoje. Isto ocorre por dois motivos. Primeiro, porque as famílias que possuem ascendentes que vieram de Brejo dos Padres são significativamente majoritárias, isto é eloqüente tanto nas narrativas sobre suas trajetórias quanto nas genealogias levantadas durante o trabalho etnográfico. Segundo que, o complexo processo social que é uma etnogênese não é, pura e simplesmente, um desenterrar de eventos e um esforço de recuperação da memória, mas inclui a compatibilização de diversidades, de acervos de memória e de ações para então gerar um "grupo" e sua expressão significativa de unidade que o etnônimo.

2.4. A CURA E OS ENCANTADOS

Ao lado das formas sociais de organização que incluem os casamentos interétnicos com os Pantas e da larga participação histórica dos caboclos oriundos de Brejo dos Padres na economia local, outros registros marcantes para as famílias do composto Karuazu de sua presença nos povoados de Tanque e Campinhos estão ligados ao toré e aos desempenhos rituais dirigidos aos encantados[39] e aos praiás. Essa herança ritual tem, principalmente a aldeia de Brejo dos Padres como fonte, mas há também o aporte de outros grupos conforme as componentes étnicas indígenas às quais me referi no último item. A personagem mais

39 Relembrando o que foi dito sobre esses seres na Introdução, um encanto ou encantado é uma entidade presente em cosmologias indígenas e afro-indígenas do Norte e Nordeste e que têm freqüente participação na vida ordinária das pessoas motivada pela crença que elas dirigem a eles. Entretanto, a comunicação com estes seres só ocorre com a mediação de oficiantes habilitados ritualmente, um Mestre ou Mestra ou alguém que conhece bem os processos terapêuticos espirituais. Além de ter o poder para curar e provocar doenças sobrenaturais, um encantado se caracteriza por ser distinto de um espírito tal como concebem as doutrinas cristã ou espírita e é notabilizado por ser formado através do processo de "encantamento" disponível aos especialistas nos desempenhos rituais indígenas e que têm o poder para "irem para o encanto", se assim escolherem. Já o praiá é um tipo de encantado que dança no terreiro usando vestes especiais e se utilizando de um "moço" que faz às vezes de pupilo e de seu corpo físico nessas ocasiões.

Acervo ISA

importante ritualmente a acentuar e registrar práticas ligadas a um universo indígena paralelo ao dos Pankararú talvez seja o "Finado Dão" (Vicente Manoel dos Santos), um notório curador que viveu no povoado do Tanque e é referência para os Karuazu deste local quando o assunto aborda os desempenhos rituais do toré e da sessão de cura realizados no passado. A origem do Finado Dão remonta à aldeia atikum (PE), sendo ele filho do lendário Manoel Cabeça Vermelha (veja o diagrama n. 2), e seus conhecimentos rituais provavelmente tiveram significativa influência destes índios que, junto com outros da Serra Negra, teriam migrado no século XIX para a aldeia de Brejo dos Padres fugindo de agressões e violências dirigidas contra eles por potentados locais e setores da administração oficial.

> [...] Esse negócio de espalhar caboclo pra todo canto é disso aí (*a violência dirigida contra os índios*), mas a maior parte é de Serra Negra.
> *Muitos vieram pra cá, não foi?*
> É, muitos vieram pra cá. E os que não podiam abandonaram-se no mundo, chegavam numa aldeinha, ficavam e foi assim até hoje. Aí o Brejo estava muito arrochado (*difícil*). Do Brejo mesmo tem gente morando em Petrolândia, porque achou que não dava pra trabalhar. Mas aqui ainda cabe muita gente. É que o Governo ainda não indenizou tudo, não é? Começou, mas tá com dois anos que parou e não indenizou mais nenhuma pessoa. Mas aqui ainda tem terra que dá pra muito índio trabalhar [...]
>
> *Sr. João Binga, 90, cacique Pankararú de Brejo dos Padres. Caldeirão (aldeia de Brejo dos Padres), 07/06/2002.*

Os trabalhos rituais do Finado Dão eram voltados para a cura de doenças físicas e sobrenaturais através da mediação dos encantados e prescrições de remédios fitoterápicos. Tratava-se da realização de sessões de mesa onde se faziam consultas aos encantos para se obter a fórmula mais adequada para a cura de uma doença, as causas que a gerou ou o responsável por ela, no caso de o enfermo ter sido vítima de agressão espiritual produzida por um trabalho de "xangô", considerado como contrário às correntes de uma sessão de cura realizada sob o auspício dos encantados.

> [...] Agora, no Tanque tinha toré por causa do finado Dão. Ele fazia sempre os rituais dele lá, mas era pouca gente que freqüentava essas coisas, porque uns falavam que era macumba, outros falavam que era feiticeiro, essas coisas...[40]
>
> *Edvaldo Araújo. Povoado de Campinhos, 31/05/2002.*

40 O diálogo que contém este trecho está transcrito na página 68.

Acervo ISA

*****

Ele (*o finado Dão*) curava, dizia o remédio, ensina o banho pra pessoa tomar, ensina o banho, ensina o remédio e curava a pessoa. Aí mesmo, nesse porozinho aí, onde era a casa do compadre Dão – era o nome dele, compadre Dão – ele fez muito... Ele fez muitos benefícios pra muita gente. Ele lutava muito pelo bem das pessoas, lutava muito. Nunca, nunca, seu Ugo, ele chegou, podia a pessoa chegar do jeito que fosse naquela casinha dele, ele recebia com todo o prazer. Podia ser meio-dia, podia ser de noite, podia ser meia-noite, a hora que chamasse ele tava no ponto.

Ele fazia cura?

Fazia.

Trabalhava do jeito que seu Manoel trabalha?

Era, do jeito que seu Manoel trabalha [...]

A senhora procurou ele, o finado Dão, para se curar de alguma doença?

Eu sentia assim, me dava aquele receio, dor de cabeça, me dava aquele esmorecimento no corpo... eu tava boa quando dava fé tinha aquele esmorecimento no corpo. Eu vinha e ele me curava e eu ficava boa. Abaixo de Deus, com as palavras dele a gente melhorava. [...] Ele curava rezando, era curando e rezando dizendo aquelas palavras. Rezava e dizia aquelas palavras. Que nem gente aqui que benze a pessoa. Dava remédio, ensinava remédio. Ele não dava à gente, ele ensinava e agente fazia. Ele ensinava os banhos pra gente tomar, dizia os dias que era pra gente tomar os banhos, tudo isso. E esses banhos que ele ensinava tudo era de bem pra gente.

Amélia Maria de Jesus, 68, povoado do Tanque.
21/05/2002

Presenciei duas mesas de cura, uma no Tanque (24/06/2002) e outra em Campinhos (05/06/2002), que diferiam entre si substancialmente em termos de finalidade e desenvolvimento, mas não em performance. A primeira foi dirigida por três "moços" de praiás e era voltada para a cura de uma agressão sobrenatural, encomendada durante um "xangô", que impelia um jovem a beber cachaça. Nesses casos, se o destinatário da agressão é alguém que tem o corpo devidamente refratário a elas – o que se obtém com o uso regular de banhos de ervas nativas, chamados de "remédio", e a observância a certos hábitos – qualquer um co-residente pode ser atingido em seu lugar, o que ocorrera na casa onde presenciei o ritual. Os três moços receberam os Mestres de seus praiás – Vaqueirinho, Serra do Fogo e Senhor dos Passos – e, aparentemente, detectaram a causa dos males físicos e passaram às prescrições.

Acervo ISA

Estas incluíam a defumação regular do corpo, rezas e o uso de banhos. A sessão durou não mais que uma hora e a obrigação dos donos da casa restringiu-se a oferta de garapa aos encantados presentes e a providenciar, previamente, velas e fumo para o desempenho ritual dos "moços".

A segunda sessão que presenciei ocorreu na casinha anexa ao terreiro de Campinhos e foi realizada por um Mestre do subgrupo karuazu desta localidade para que a audiência que a assistiu (cerca de 40 a 50 pessoas) pudesse fazer consultas sobre assuntos diversos durante as quase duas horas em que durou a sessão. As consultas são dirigidas ao Mestre que está manifestado de um encantado e são seguidas de um misto de conselhos e prognósticos para o desfecho de situações futuras, mas não vi o emprego de técnicas advinhatórias de qualquer espécie. Além dos objetivos e contextos de realização diferentes, os dois rituais divergem em termos de competência dos oficiantes que os conduziram. O do Tanque fora coordenado por "moços" de praiá cuja competência decorre não da experiência de longos anos realizando atividades rituais – esta é uma prerrogativa de poucos, principalmente do pajé Manoel Henrique – mas da posse de dons para a comunicação com os encantados e a promoção de curas. Os dons seriam manifestados no fato deles terem sido escolhidos para "moços". A sessão de consultas de Campinhos era legitimada pela experiência do Mestre que, embora sendo um homem jovem, detém significativos conhecimentos que são reconhecidos por aqueles que freqüentam as sessões de cura e consulta no terreiro deste povoado. Temos aí duas formas diferentes de acesso aos bens sobrenaturais por oficiantes e os exemplos citados servem para uma reflexão sobre elas e sobre a própria dinâmica de estruturação do conhecimento ritual, sua produção e transmissão. A questão incide sobre o problema dos diversos contextos de interlocução nos quais os conhecimentos sobre os encantados, sobre as formas de comunicação com eles e sobre os procedimentos técnicos de faze-los formalizam demandas diferentes sobre os oficiantes que, por sua vez, intervém sobre o *corpus* do conhecimento, sistematiza e o transmitem.

Levanto o problema para acentuar que as formas pelas quais os bens sobrenaturais são acessados não representam, por si só uma questão de mais ou menos competência da parte dos oficiantes, mas antes revelam que o contexto de enunciação é parte importante do processo de sistematização do conhecimento, pois são deles que surgem as demandas para tal. A interlocução com um antropólogo gera, creio, uma demanda por um tipo de dinâmica de sistematização e categorização que comumente estaria fora das necessidades geradas pelos esquemas interpretativos internos. Não se trata de comparar capacidades especulativas para concluir que o potencial cognoscente das lógicas ocidentais (aqueles nos quais um antropólogo é "criado") é superior ao das lógicas nativas; trata-se de demandas sobre um determinado conjunto de saberes e das ações que acionam as formas de classificação deste conjunto em contextos diferentes. Principalmente no que diz respeito ao domínio ritual não se deve esperar um *corpus* pronto e acabado de procedimentos e conhecimento. A própria interlocução com o

Acervo ISA

antropólogo em campo é um momento de formação de tal conjunto através do reordenamento de seus conteúdos, a medida em que, ao se instigar um oficiante sobre seus saberes rituais, aspectos deste domínio vão recebendo, pouco a pouco, uma sedimentação para atender à demanda, ainda que muita coisa fique sem resposta e não seja sedimentada.

Estas operações – que extrapolam o âmbito do conhecimento mítico-ritual e alcançam outras formas de conhecimento transmitido oralmente – podem explicar os hiatos e as versões sobre um mesmo assunto quando abordados por distintas pessoas reconhecidamente aptas a fazê-lo, versões que facilmente são vistas como contradições ou textos confusos se há em mente a existência de uma narrativa verdadeira sobre um determinado conjunto de saberes. O que temos aí é a atuação, nos esquemas de interpretações dos sujeitos, de suas experiências que orientam as formas como conteúdos flutuantes sobre alguma coisa conhecida serão combinados em dados contextos e transmitidos a dadas audiências por pessoas reconhecimente aptas a fazê-lo (Barth, 1987). A trajetória do pajé do subgrupo karuazu do Tanque, Manoel Henrique, um homem com extrema habilidade para discorrer sobre os processos de cura e demais assuntos relativos aos encantados, mostra um pouco como sua reconhecida competência e especialização em sistematizar saberes rituais e transmiti-los se formou.

> *O senhor começou a curar a 60 anos?*
> 60 anos que eu trabalho nesse movimento.
> *O senhor era um rapaz ainda.*
> Tá completando 60 anos, tá dentro de 55 anos que eu bulo com esse movimento. Pra quem tem já 78 anos, com quantos anos comecei? E sou conhecido, em todo canto que chegar dentro de Paulo Afonso e perguntar quem é Manoel Henrique dos Santos todo mundo diz [...]
> *Seu pai era curador também?*
> Não, meu pai não mexia com isso não. É como eu já lhe disse, a minha vida, quando eu era rapaz novo, eu morava aqui no Pariconha, mas todo dia que tinha um negócio dentro do Brejo eles (*os encantados*) viam e me avisavam. Teve dias deles tudinho vir debaixo dos croá. Porque toda vida eu respeitei, toda a vida sabia trabalhar.
> *Quer dizer que os trabalhos de cura o senhor aprendeu como "moço" de praiá?*
> Foi, aprendi nesse movimento. Era Sábado, Domingo, se precisasse, e ia embora. Com quatro ou cinco vezes que brinquei com eles (*os encantados*) aí fui pegando [aqueles guias]. Às vezes eu tava dormindo assim, quando acabar chegavam: - "Amanhã, tem uma festa lá no Brejo e nós vamos". Quando amanhecia o dia eu já sabia. E *fui indo, fui indo e fui indo e peguei essa força. Foi com eles. É aonde eu* digo pra esses "moços" aí: - "Saibam trabalhar, porque vocês sabendo trabalhar,

Acervo ISA

> logo, logo vocês pegam. Agora se você não souber, cabra velho, você rala". Nunca aprende, porque não tem... operação, nem existe os pensamentos deles fora dos outros.
>
> *Manoel Henrique dos Santos. Povoado do Tanque, 26/05/2002.*

As experiências com os encantados podem ser um sinal positivo e atestar a excepcionalidade de uma pessoa que os terá como protetores e guias. Entretanto, nem sempre sua companhia é bem aceita e as atitudes que esses seres costumam adotar são muito variadas e dependem tanto do gênio de um certo encantado quanto da forma como se lida com ele. Reconhecendo-se a inclinação de alguém para os contatos com o sobrenatural, é imprescindível a esta pessoa a adoção sistemática de medidas purgativas que incluem tanto a abstinência alcoólica e sexual durante alguns dias em ocasiões especiais (sobretudo para os "moços" de praiá às vésperas de dançarem no terreiro) quanto o uso regular de banhos e defumações que têm o objetivo de "fechar o corpo", deixando-o refratário às agressões espirituais transmitidas por meio de trabalhos de "xangô". Em caso de descuidos em relação a estas observâncias a punição pelos encantos vêm na forma de loucura passageira, mal estar, fadigas no corpo ou algum tipo de comportamento anômalo ou irregular e os efeitos se repetem até que os cuidados sejam devidamente reestabelecidos e o corpo esteja "fechado".

O perigo é maior e regular para crianças que, por si só, possuem faculdades aguçadas de comunicação com encantados, ao passo que não se encontram ainda aptas aos trabalhos de "fechamento" do corpo. Geralmente um adulto com um histórico de relações tensas com os encantados possuem algum tipo de experiência marcante com esses seres que remontam à infância e marcam seu destino em relação ao sobrenatural.

> Quando eu morava no Brejo e era mocinha nova, meu pai pegou mãe e foi arrancar mandioca na serra da Aleluia [...] Aí pai: - "Quando for na hora, vocês vão, na hora do almoço. A menina vai mais primeiro que nós e leva o caçuá pra trazer a mandioca". Quando eu cheguei, mais Tina, no meio da serra aí, "bú". Cai! Me derrubaram que eu não vi ninguém. A menina deixou eu, o caçuá e tudo e correu pra roça: - "Mãe, corre mais [pai Zezinho] que Altelina caiu. Tá lá desmaiada". Eu vim embora porque botaram eu dentro do caçuá [...]
>
> *Foi a primeira vez que os encantos tentaram pegar a senhora?*
>
> Foi, a primeira vez, quando eu era mocinha nova. Aí no outro dia, mãe:- "Êta, não tem lenha" e lá vai nós pra serra da Aleluia de novo. Quando eu saio é logo dançando toré. A serra da Aleluia tem um buraco parecendo uma casa. Aí mãe:
>
> - "Vai ver lenha que não tem lenha", longe que só. Aí pegamos as quatro e fomos ver lenha. Quando nós chegamos na beira da serra o cabra (*fazendo movimento com as mãos*), neguinho, pretinho, dentro da loca de pedra, a gente só via a mão.

Acervo ISA

O caboclinho chamando de dentro da loca da pedra. Eu disse: - "Êta, menina, vamos voltar pra trás. Olhe quem tá na loca da pedra chamando nós". Mais pra trás: - "Mãe, não trouxemos lenha não". - "Pôr quê?". - "Tinha um menininho dentro da loca da pedra chamando a pessoa" [...] E por derradeiro lá vem o redemoinho... lá vai, "pof", queimou a casa. Foi na vez que nós viemos se embora pra'qui. Queimou a nossa casa lá no Brejo, que era de palha.

Altelina Maria da Conceição. Povoado do Tanque, 21/05/2002.

✧✧✧✧✧

Acervo ISA

FINAL

Com a instituição do Contrato de Consultoria n. 22/2002, firmado através da CGEP, criou-se a demanda por dois Relatórios Antropológicos de Identificação Étnica que deveriam ser produzidos para auxiliar a FUNAI numa tomada de posição diante das reivindicações por reconhecimento étnico oficial suscitadas pelos grupos Kalancó e Karuazu. O primeiro relatório foi entregue em abril deste ano e constitui-se, fundamentalmente, em um estudo etnográfico sobre os Kalancó construído tendo em vista o objetivo proposto pelo Contratante. Para tal as atenções estiveram dirigidas para o processo de etnogênese do grupo e para as formas de interação que suas famílias vêm mantendo entre si e com seus vizinhos, utilizando intensivamente na construção dos argumentos os dados e narrativas obtidos durante o trabalho de campo. O presente relatório segue a concepção e estrutura básica do primeiro, pois trata-se da mesma demanda administrativa, o que repete os objetivos, e de contextos históricos e etnográficos próximos, já que ambos os grupos – Kalancó e Karuazu – fazem parte do conjunto das identidades desdobradas historicamente da matriz socio-cosmológica pankararú e que foram constituídas por meio de deslocamentos sucessivos de famílias e pessoas da aldeia de Brejo dos Padres.

O contexto de desterritorialização ao qual a identidade karuazu esta ligada é importante para se compreender dois aspectos fundamentais do processo de formação deste grupo. Em primeiro lugar nota-se que não se trata de um grupo étnico cuja origem remonta a uma população ameríndia autóctone ou localmente aldeada, episódio que reflete na maneira como os sentimentos de territorialidade foram e estão sendo construídos e nas referências principais que norteiam a identidade karuazu. Neste ponto interessa compreender que tais referências não ficaram compartimentadas e sedimentadas na memória das famílias karuazu desde a época dos deslocamentos de Brejo dos Padres, mas foram processualmente atualizadas durante os retornos temporários à aldeia dos índios pankararú que várias dessas famílias costumavam e costumam realizar ainda hoje com a finalidade de visitar parentes, participar do ciclo ritual ou das atividades do calendário religioso voltadas para a comemoração dos santos padroeiros da aldeia. Não se trata, portanto, de uma identidade mnemônica alimentada por referências estáticas que foram transportadas nas diásporas, mas de conteúdos extremamente dinâmicos enriquecidos tanto pelo potencial criativo das etnogêneses quanto pela manutenção dos laços efetivos com o Brejo dos Padres através das viagens para lá.

O segundo aspecto diz respeito ao modo como a etnogênese karuazu se processou enquanto um fenômeno social que tomou forma no contexto de uma determinada rede de relações e de apoio, o que não pode ser negligenciado sob o risco de, ingenuamente, abreviarmos as complexas conexões (que não devem ser confundidas com meras continuidades) que existem entre os Karuazu de hoje e os índios pankararú que deixaram sua

Acervo ISA

aldeia – no final do século XIX e durante as 4 primeiras décadas do século seguinte – para alcançar o outro lado da divisa interestadual onde se alojaram, criam seus descendentes e vieram a fecundar novas unidades étnicas. Longe de ser um reflexo de qualquer automatismo ou uma conseqüência "natural" da história, os Karuazu são fruto de processos sociais sobrepostos, de agências dirigidas à produção de uma memória e história coletivas a partir de repertórios distintos que, embora representem significativa proximidade em termos de experiências, não apresentam interpretações unívocas dada às próprias diferenças entre as biografias dos sujeitos que produzem tais interpretações. É sobre as possíveis expectativas em encontrar continuidades automáticas entre o passado e o presente em populações de identidade indígena no Nordeste brasileiro que trata Oliveira (1999), ao mesmo tempo que propõe a tarefa a ser realizada nos estudos etnológicos destas populações:

> "É um entendimento muito limitado julgar que é tarefa do historiador (ou etno-historiador) encontrar no passado os mesmos corpos fluviais que navegam no presente, acompanhando apenas as mudanças superficiais ou de posição relativa. O que cabe esperar do historiador – como também do antropólogo, de vez que ambos lidam igualmente com processos socioculturais que se desenvolvem no tempo – é algo muito mais radical e profundo: proceder como um criador, dar um sopro de vida sobre os bonecos de barro, marca-los com um nome e atribuir-lhes uma alma, transformando fatos isolados e caóticos em ações significativas e em interpretações coerentes. Para isso o historiador precisa resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido (as épocas e os ecúmenos)" (ib.: 106).

Uma etnografia sobre os processos históricos e contemporâneos que conduziram `a formação dos Karuazu não poderia, pois, procurar por similitudes entre o passado e o presente que comprovassem uma contiguidade sociocultural entre os caboclos que vieram de Brejo dos Padres e os Karuazu do cenário atual. Como procurei demonstrar no item 1.3., o fenômeno em vista refere-se `a formação de uma unidade social composta por repertórios distintos de memória que inclui matrizes étnicas diferentes e que, a partir de ações desempenhadas em um momento e contexto específicos, convergiram para uma identidade particular. Acredito que as evidencias apresentadas – ao longo do item citado e na segunda parte do relatório – de que este processo é próprio das etnogêneses e da cultura tenham sido suficientes para afastar quaisquer desconfianças sobre ele. Recordando uma passagem do texto:

Acervo ISA

> "Foi a partir de processos de interação e contextos de ações – notadamente as trocas matrimoniais entre os caboclos e os Pantas e as relações econômicas estabelecidas com os 'brancos' – que foi possível se produzir uma convergência dos repertórios de memórias familiares até se chegar a uma 'memória karuazu'. Ou seja, foram processos de interação entre as famílias caboclas, entre essas e os Pantas e, ainda, entre elas e os vizinhos 'brancos' que as incorporavam ao sistema regional de produção que lançaram a 'memória karuazu' e não apenas as experiências históricas dessas famílias das diásporas. Mas a realização mesmo da produção de uma memória coletiva a partir da combinação de repertórios distintos de experiências (embora, como já dito, muito próximas em termos gerais) só foi possível com a participação destas famílias nos circuitos regionais de apoio que lhes facultou uma comunicação com os Pankararú, Geripankó e CIMI, dentre outros agentes indígenas e ONG's indigenistas, voltada para a elaboração de uma nova identidade indígena" (p. 65).

Com esses processos de interação que, depois, viriam a possibilitar a emergência de categoria sociais de identidade e formas específicas de organização entre as famílias Karuazu houve a dinamização do parentesco ao se estabelecerem novos padrões de trocas matrimoniais que incluíram sobretudo os Pantas (veja o diagrama de parentesco n. 2), uma genealogia negra local cuja história de seu fundador, o "Velho Panta", foi incorporada `a historia dos Karuazu. Com isto, símbolos originalmente exógenos – como a terra Cazumba – passaram a integrar o repertório karuazu com um novo sentido, atribuindo ao grupo um valor de territorialidade e unidade capazes de alavancar a produção de uma identidade diferente daquela existente em Brejo dos Padres. Embora o parentesco entre as famílias seja evidente e concreto, sua simples presença não seria capaz de configurar um coletivo organizado etnicamente, haja vista a falta de elementos que fizessem com que, por si só, as pessoas se organizassem e reorganizassem as relações com os "outros". Seria mediante os intercâmbios matrimoniais com os Pantas e com algumas das famílias dos "brancos" locais, associados `a participação das famílias karuazu em uma rede regional de apoio, que surgiriam as condições de criação do contexto apropriado para uma nova organização entre essas famílias, desta vez visando um destino e uma historia compartilhados.

Parte desse processo deriva da absorção econômica dos caboclos e sua transformação em trabalhadores rurais, o que, se por um lado ajudou a eclipsar uma identidade coletiva diferenciada, por outro trouxe aos vizinhos locais alguma tolerância em relação `a diferença representada por essas pessoas, já que os imperativos econômicos assim exigiram. Se há esta dupla incorporação dos caboclos de Brejo dos Padres, através das trocas matrimoniais e das relações de trabalho, a prática dos casamentos interétnicos trazida do Brejo – e que já se

Acervo ISA

punha em evidência antes, durante os procedimentos coloniais de feitio de aldeias multiétnicas – carrega o sentido de uma reprodução histórica e não tanto adaptação `as circunstancias encontradas. Dito de outra forma, se para uma história, ainda por escrever, das relações interétnicas nos povoados de Campinhos e do Tanque os caboclos de Brejo dos Padres que lá chegaram a partir da ultima ou penúltima década do século XIX formam localmente absorvidos pelo matrimônio com os Pantas ou com os "brancos" e integrados economicamente por meio do estabelecimento de relações de trabalho, para eles a mistura representa a forma de reproduzirem a sua diferença, conforme pretendi mostrar nos itens 1.3 e 2.3. Acredito que foi, sobretudo, com a reordenação do parentesco e com a "mistura" – representada nas trocas matrimoniais com os Pantas – que os Karuazu puderam transformar sua historia, ou melhor, puderam criar uma com um sentido coletivo que abarca os repertórios domésticos de memória e os une com aquele adotado dos Pantas.[41]

Em uma aproximação possível com o exemplo amazônico dos povos "misturados" da região peruana do Baixo Urubamba, vemos que a história emerge como uma forca evocativa do parentesco ao ser o tempo histórico estruturado por essas relações:

> "Para a população nativa, historia é parentesco. A historia não é experimentada pela população nativa como uma força que vem do exterior para romper uma estrutura interminável de obrigações e deveres do parentesco. As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico e este desenha seus significados e poder para a população nativa por ser estruturado pelas relações de parentesco" (Gow, 1991: 3).[42]

No item 1.3 procurei abordar a forma como a história karuazu emergiu de contextos históricos de interação – o que pretendi sintetizar ao transcrever um trecho do relatório algumas linhas atrás – dentre eles os intercâmbios matrimoniais com os Pantas e as relações econômicas estabelecidas com os "brancos". Principalmente as primeiras relações possibilitaram a formação de uma memória mais ampla que utiliza como matéria os repertórios domésticos das famílias originárias de Brejo dos Padres associados àqueles relativos aos Pantas. Dessa combinação – possível apenas com a mediação do parentesco que uniu repertórios e ancestralidades diversos – deriva o sentido embrionário de uma territorialidade karuazu, o que está em preparação conjuntamente à sua própria identidade, marcado substancialmente pela força emblemática que tem a terra Cazumba e outras posses tradicionais adquiridas pelo "Velho Panta" e transmitidas às gerações seguintes.

---

41 Esta luta pela produção da própria história é a luta contra aquilo que Hill (1996) chamou de "historicídio", a remoção das pessoas de suas histórias por um poder alheio que controla e define seu passado (ib.: 16).

42 "[...]For native people, history is kinship. History is not experienced by native people as a force which enters from outside to disrupt a timeless structure of kinship duties and obligations. Kinship relations are created and dissolved in historical time, and historical time draws its meanings and power for native people by being structured by kinship relations".

Acervo ISA

> "História é parentesco para a população nativa do Baixo Urubamba porque ambos, a forma e o conteúdo, de suas narrativas históricas são parentesco. A história, se ela representa alguma coisa, é sobre a memória do passado e temos visto que a memória constitui-se dos laços de parentesco. A memória, para a população nativa, é basicamente sobre relações entre pessoas vivas, como ela faz as pessoas quererem viver com aqueles que os tem alimentado e, em troca, os alimentar. A população nativa não experimenta a história como externa às suas relações de parentesco que constituem seus cotidianos, mas como interna a elas" (Gow, 1991: 271).[43]

A história como força estruturada *pelo* e *no* parentesco e suas relações domésticas faz com que os processos de "mistura", representados pelos casamentos interétnicos que mesclam diversas ancestralidades, possam ser compreendidos a partir do ponto de vista das populações misturadas, o que as afastam da lógica e da política do "purismo cultural" quando se procura pelos significados culturais que estão por trás das ações. Foi isto o que pretendi fazer ao tentar demonstrar, no item 1.3, como os caboclos de Brejo dos Padres estavam reproduzindo sua diferença com as trocas matrimoniais com diferentes, negros e "brancos", pois é através de tais relações que sua própria alteridade conquista espaços de renovação. E, novamente, o exemplo que vem da Amazônia peruana é eloqüente: "*Diferentemente do Noroeste amazônico, onde a diferenciação primordial dos tipos de gente é infinitamente renovada, no Baixo Urubamba o sistema está em constante expansão através da mistura contínua e da busca por novas diferenças*" (ib.: 278).[44]

Acredito que com estes argumentos, desenvolvidos ao longo do texto e aqui sintetizados e exemplificados, este relatório tenha alcançado a demonstração de que os Karuazu formam um grupo social específico com representações sobre si mesmos voltadas para uma história peculiar que remete ao aldeamento de Brejo dos Padres e às suas relações interétnicas com os negros e "brancos" dos povoados de Tanque e Campinhos. A harmonização destas ancestralidades na historia karuazu decorre de processos e contextos desenvolvidos sob certas estruturas que fazem com que a "mistura" seja o veículo de reprodução de uma "alteridade cabocla", hoje ligada a uma determinada identidade: Karuazu. Para tal eles vêm desenvolvendo práticas específicas de interação social, que incluem tanto os matrimônios quanto sua inserção em redes regionais de atores políticos, estas também

43 "History is kinship for the native people of the Bajo Urubamba because both the form and the content of their historical narration is kinship. History, if it is anything, is about memory of the past, and we have seen that memory constitutes kin ties. Memory, for native people, is primarily about relations between living people, as memory makes people wants to live with those who have fed them, and to feed them in turn. Native people do not experience history as external to the relations of kinship which constitute their daily lives, but as internal to them".

44 "Unlike the North-West Amazon, where the primordial differentiaton of kinds of people is endlessely renewed, on the Bajo Urubamba the system is constantly expanding through continual mixing and the search for new differences".

Acervo ISA

significativamente preenchidas pelo parentesco solidário ou efetivo. Com tais observações este relatório é finalizado com a clara conclusão de que os Karuazu são um grupo social com uma história, memória, identidade e ancestralidade indígenas que permitem equipara-los regionalmente com as demais populações indígenas reconhecidas pelo Estado brasileiro e mesmo com outras que estão fora do contexto histórico e etnográfico do Nordeste. Com isso o relatório é plenamente a favor de que o Estado atribua às famílias que constituem o grupo Karuazu os direitos constitucionais e históricos reservados às sociedades indígenas no Brasil.

✧✧✧✧✧

Acervo ISA

BIBLIOGRAFIA

ABA, 2000. *Carta de Ponta de Canas. Oficina sobre Laudos Antropológicos*. Florianópolis (coletado no site da ABA – www.abant.org.br)

ANDRADE, Ugo Maia. 2002. *Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/FFLCH-USP.

__. 2003. *Relatório Antropológico de Identificação Étnica do Grupo Kalancó (AL)*. Contrato n. 22/2002/FUNAI. São Paulo: dig.

ANÔNIMO. 1906(1749). "Informação geral da capitania de Pernambuco". In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, vol. XXVIII, p. 117-496.

ARAÚJO, Betania Maciel de. 1994. *Estudo Comunicacional do Ritual o "Menino do Rancho" dos índios Pankararú*. Dissertação de Mestrado em Comunicação Rural. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. *O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararú*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN.

__. 2001. "Agenciamentos Políticos da 'Mistura': Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó". In: *Estudos Afro-Asiáticos*, 23(2), pp. 215-254.

ASSAYAG, Jackie. 1998. "La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité". In: *L'Homme*, 148, pp. 201-224.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. 2000. *O Feudo. A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: _. (Org.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: The Little, Brown Series in Anthropology.

Acervo ISA

__. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

__. 1992. "Towards greater naturalism in conceptualizing societies". In: KUPER, Adam (Ed). *Conceptualizing Society*. New York: Routledge.

BOCCARA, Guillaume. 2001. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificacíon y Mestizaje en Tiempos de Globalizacíon". In: *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*. (Revista Eletrônica - www.ehess.fr/cerma/Revue/indexCR.htm).

BOURDIEU, Pierre. 1998[1989]. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRASILEIRO, Sheila dos Santos. 1996. *O processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: UFBA.

BROWN, Michael F. 1993. "Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity". In: *L'Homme*, 126-128, 33 (2-4), pp. 307-326.

CARVALHO, Maria R. G. de. 1977. "Los Kariri de Mirandela : un subseguimento rural indígena". In: *América Indígena*, XXXVI, n. 1, 113-121.

DANTAS, Beatriz G. et al. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, (Org.) *História dos povos indígenas no Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.

FARIA, Francisco Leite de. 1965. "O Padre Bernardo de Nantes e as missões dos capuchinhos franceses na região do rio S. Francisco". In: *Atas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, vol II, pp. 251-295.

FERRARI, Alfonso Trujillo. 1956. "Os Contatos e a mudança cultural dos kiriri". In: *Sociologia*, XVIII (4), pp. 279-310.

FRIEDMAN, Jonathan. 1999. "Indigenous struggles and the discreet charm of the bourgueoisie". In: *The Australian Journal of Anthropology*, 10(1), pp. 1-14.

Acervo ISA

GALLOIS, Dominique T. & HAVT, Nadja B. 1998. *Relatório de Identificação da Terra Indígena Zo'é*. Portaria 309/PRES/Funai – 04.04.1997.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

HILL, Jonathan D. 1996. "Introduction". In: *History, Power and Identity. Etnogenesis in the Americas*, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press.

HOHENTHAL Jr., W. D. 1952. "Little know groups of indians reported in 1696 on São Francisco, in northeastern Brazil". In: *Journal de la Sociéte des Américanistes*, XLI, pp. 31-37.

__. 1960. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco" In: *Revista do Museu Paulista*, N.S., XII, pp. 37-71.

LEITE, Jurandyr Ferrari. 1993. "Uma proposta para o monitoramento e análise das terras indígenas". In: *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/MN.

LEITE, Serafim. 1945. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol V. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

LOWIE, Robert H. 1946. "The Pancararu". In: STEWARD, Julian H. (Ed.) *Handbook of South American Indians*. vol. 1, Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.

MAHMOOD, Cynthia K. & ARMSTRONG, Sharon L. 1992. "Do ethnic group exist?: a cognitive perspective on the concept of cultures". In: *Ethnology*, XXXI(1), pp. 1-14.

MARCUS, George E. 1998. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. 1983. *Os Pankararú*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE.

Acervo ISA

NAGEL, Joane. 1996. *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the resurgence of identity and culture*. New York: Oxford University Press.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". In: _ (Org.) *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

__. 1999. "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história". In: *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

PÉREZ, Antonio. 2001. "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas". In: *Revista de Antropologia Experimental*, n. 1 (Revista Eletrônica - www.ujaen.es/huesped/rae).

PIERSON, Donald. 1972. *O homem do vale do São Francisco*. Vol I. Rio de Janeiro: SUVALE.

PINTO, Estevão. 1935-38. *Índios do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Série Brasiliana, v. 44).

__. 1958. "Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu (Remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco)". In: _ *Muxarabis & Balcões*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Série Brasiliana, vol. 303.

REESINK, Edwin Boudewijn. 1998. *Uma Questão de Sangue*. Comunicação apresentada na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, dig.

REGNI, Pietro Vittorino. 1988. *Os Capuchinhos na Bahia*. Salvador: s/e.

RIBEIRO, Rosymeri. 1992. *O Mundo Encantado Pankararú*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE.

SAHLINS, Marshall. 1993. "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history". In: *Journal of Modern History*, 65 (1), pp. 1-25.

Acervo ISA

SANTOS, ANA Flávia M. 1999. "A história tá é ali". Sítios arqueológicos e etnicidade: os Kaxixó de Martinho Campos e Pompeu – MG. *Relatório Técnico Antropológico*. Belo Horizonte: dig.

SIDER, Gerald. 1994. "Identity as history. Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States". In: *Identities*, 1(1), pp. 109-122.

STRATHERN, Marilyn. 1998. "The concept of society is theoretically obsolete – For the motion (1). In: INGOLD, Tim (Ed.) *Key Debates in Anthropology*. London/New York: Routledge.

TOREN, Cristina. 1998. "The concept of society is theoretically obsolete – For the motion (2). In: INGOLD, Tim (Ed.) *Key Debates in Anthropology*. London/New York: Routledge.

VIEIRA, Regina da Luz. 2000. *O jornal porantim e o indígena*. São Paulo: Annablume.

WEBER, Max. 1994 [1972]. "Relações Comunitárias Étnicas" In: _ *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB.

WILLEKE, Frei Venâncio. O. F. M. 1966. "A Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil através de suas estatísticas". In: *Studia*, n. 18. pp. 193-207.

WOLF, Eric R. 1988. "Inventing Society". In: *American Ethnologist*, 15(4), pp. 752-761.

►►◄◄

Acervo ISA

São Paulo, 09 de junho de 2003.

Ugo Maia Andrade
(Antropólogo – PPGAS/USP)
ugomaia@usp.br

Acervo ISA

I

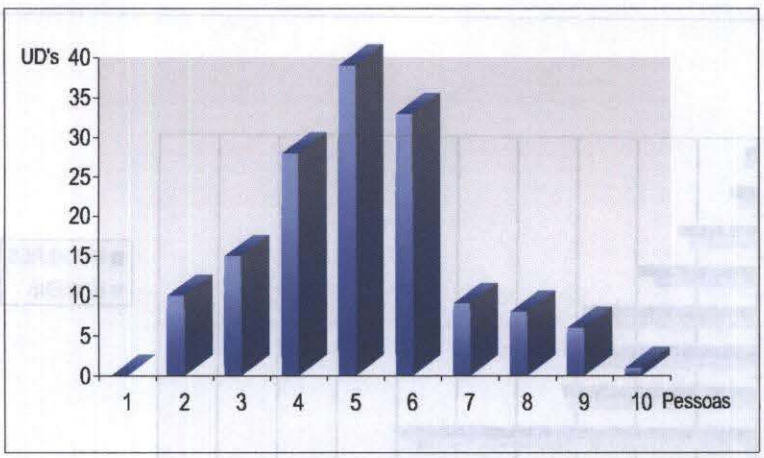
TABELAS E GRÁFICOS

Acervo ISA

1. Número de pessoas por Unidade Doméstica

N.de Pessoas	N. de UD'S
1	0
2	10
3	15
4	28
5	39
6	33
7	9
8	8
9	6
10	1
	149

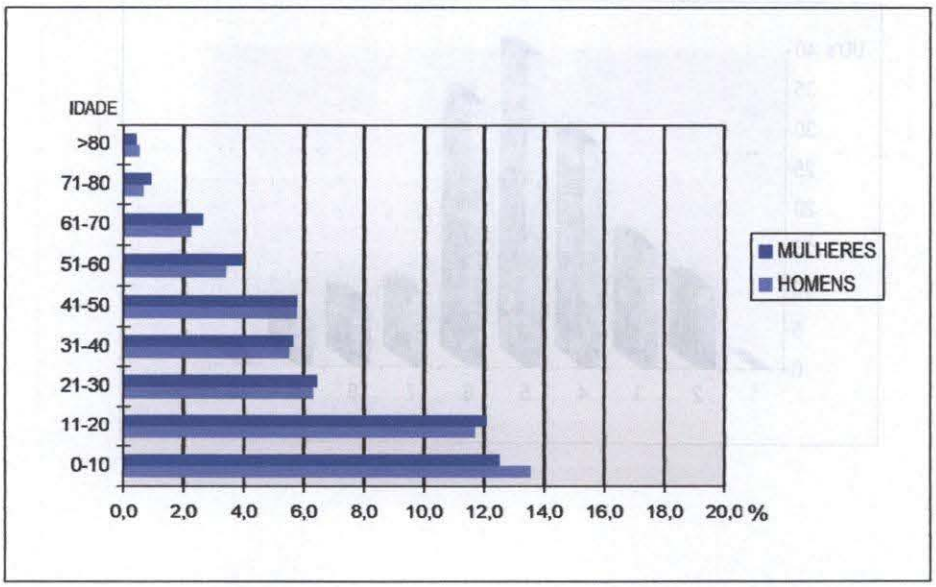
Média = 5,1 pessoas por UD



Acervo ISA

2. Faixa Etária

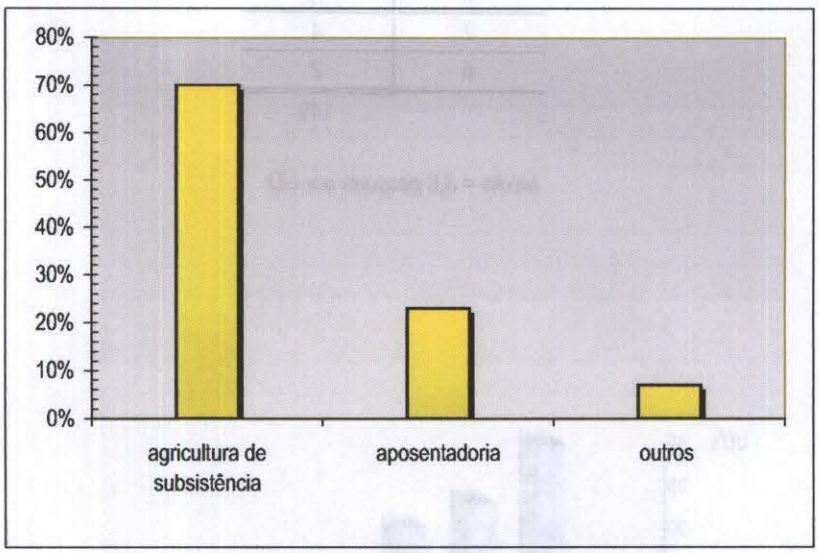
IDADE (EM ANOS)	QUANTIDADE		%	
	MASC	FEM	MASC	FEM
0-10	103	95	13,54	12,5
11-20	89	92	11,69	12,09
21-30	48	49	6,3	6,43
31-40	42	43	5,52	5,65
41-50	44	44	5,78	5,78
51-60	26	30	3,41	3,94
61-70	17	20	2,24	2,62
71-80	5	7	0,65	0,91
>80	4	3	0,52	0,4
	378	383	100%	



Acervo ISA

3. Fontes principais de sobrevivência

ATIVIDADE	%
agricultura de subsistência	70%
aposentadoria	23%
outros	7%

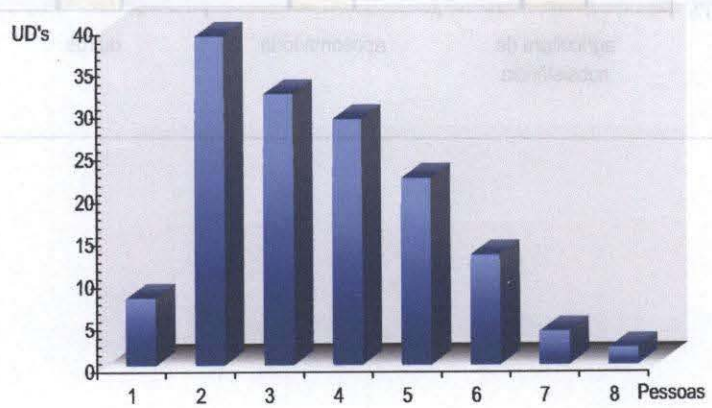


Acervo ISA

4. Pessoas participantes da renda por U.D.

N.de Pessoas	N. de UD'S
1	8
2	39
3	32
4	29
5	22
6	13
7	4
8	2
	149

Média = 3,6 pessoas por UD



Acervo ISA

II

FOTOGRAFIAS

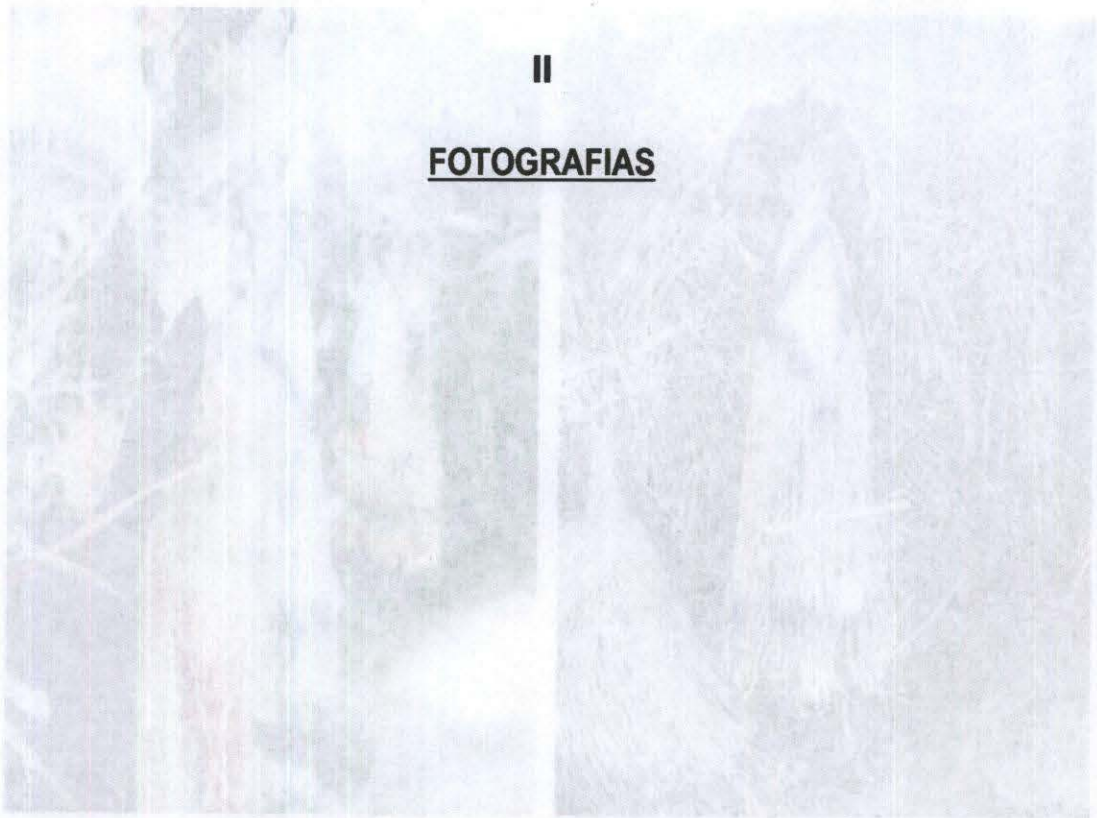


Foto 1 e 2 – Vestuários de praia guardados no porão. Terreno do Tanque.

Acervo ISA

Fotos 1 e 2 – Vestuários de praiá
guardados no poró. Terreiro do Tanque.

Acervo ISA

Foto 3 – Praiás dançam no terreiro de Campinhos.

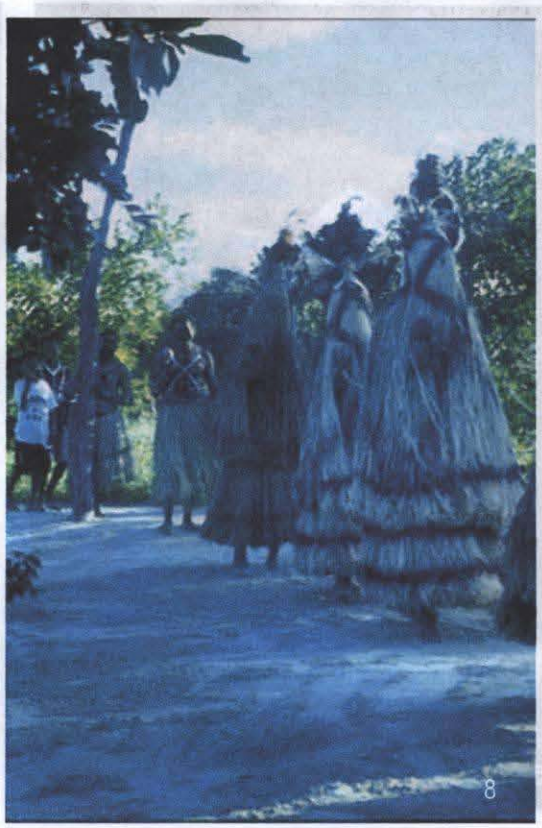
Acervo ISA

Foto 4 – Chegada dos praiás no terreiro de Campinhos

Acervo ISA

Fotos 5 e 6 – O pajé Manoel Henrique durante apresentação de praiás.
Terreiro do Tanque

Acervo ISA



Fotos 7 e 8 – Terreiro de Campinhos

Acervo ISA

Foto 9 – Praiás chegando ao terreiro do Tanque.
Foto 10 – Vestuários de praiás guardados no barracão. Povoado do Tanque.