

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ - REITORIA DE PESQUISA E PÓS - GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CINTHYA VALÉRIA NUNES MOTTA KÓS

**ETNIAS, FLUXOS E FRONTEIRAS: PROCESSO DE EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS
KARIRI NO PIAUÍ**

TERESINA – PI

2015

CINTHYA VALÉRIA NUNES MOTTA KÓS

**ETNIAS, FLUXOS E FRONTEIRAS: PROCESSO DE EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS
KARIRI NO PIAUÍ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia. Orientação: Profa. Dra. May Waddington Telles Ribeiro. Co-orientação Prof.Dr. João Pacheco de Oliveira Filho.

Área de concentração: Memória e Territorialidade

TERESINA – PI

2015

CINTHYA VALÉRIA NUNES MOTTA KÓS

**ETNIAS, FLUXOS E FRONTEIRAS: PROCESSO DE EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS
KARIRINO PIAUÍ**

BANCA EXAMINADORA:

Sêmen

Nos antigos rincões da mata virgem
Foi um sêmen plantado com meu nome
A raiz de tão dura ninguém come
Porque nela plantei a minha origem
Quem tentar chegar perto tem vertigem
Ensinar o caminho, eu não sei
Das mil vezes que por lá eu passei
Nunca pude guardar o seu desenho
Como posso saber de onde venho
Se a semente profunda eu não toquei?

Esse longo caminho que eu traço
Muda constantemente de feição
E eu não posso saber que direção
Tem o rumo que firmo no espaço
Tem momentos que sinto que desfaço
O castelo que eu mesmo levantei
O importante é que nunca esquecerei
Que encontrar o caminho é meu
empenho
Como posso saber de onde venho
Se a semente profunda eu não toquei?

Como posso saber a minha idade
Se meu tempo passado eu não conheço
Como posso me ver desde o começo
Se a lembrança não tem capacidade
Se não olho pra trás com clareza
Um futuro obscuro aguardarei
Mas aquela semente que sonhei
É a chave do tesouro que eu tenho

Como posso saber de onde venho
Se a semente profunda eu não toquei?

Tantos povos se cruzam nessa terra
Que o mais puro padrão é o mestiço
Deixe o mundo rodar que dá é nisso
A roleta dos genes nunca erra
Nasce tanto galego em pé-de-serra
E por isso eu jamais estranharei
Sertanejo com olhos de nissei
Cantador com suingue caribenho
Como posso saber de onde venho
Se a semente profunda eu não toquei?

Como posso pensar ser brasileiro
Enxergar minha própria diferença
Se olhando ao redor vejo a imensa
Semelhança ligando o mundo inteiro
Como posso saber quem vem primeiro
Se o começo eu jamais alcançarei
Tantos povos no mundo e eu não sei
Qual a força que move o meu engenho
Como posso saber de onde venho
Se a semente profunda eu não toquei?

E eu
Não sei o que fazer
Nesta situação
Meu pé...
Meu pé não pisa o chão.

(Composição: Siba e Bráulio Tavares)

RESUMO

A presença indígena no Piauí foi invisibilizada por um longo período pelos meios de produção de conhecimento local, onde sedá grande peso à produção historiográfica. O estado foi um dos últimos do Brasil a reconhecer e admitir a existência de uma história indígena e a considerar o ressurgimento de uma cultura autóctone. A resistência a este reconhecimento se baseia na ideia de extermínio total desses grupos, replicada nos registros oficiais. Os grupos que tem reivindicado recentemente o reconhecimento enquanto grupos indígenas passam por diferentes tipos de desconfiança, pelos diferentes setores da sociedade piauiense, que suspeitam, na maioria dos casos, de uma "repentina" autodeclaração, baseada em critérios que consideram "fictícios" visto não apresentarem, os indivíduos e grupos reivindicantes, uma distintividade cultural e fenotípica que os caracterizem como indígenas, baseadas numa representação da idealização do protótipo xinguano. No município de Queimada Nova no sudeste do Piauí, um grupo indígena vinculado a etnia Kariri, demanda reconhecimento pelos órgãos competentes. A localização geográfica em que esse grupo se encontra denuncia tal vinculação - em uma região fronteira entre os estados do Piauí, Pernambuco e da Bahia, área de ocorrência desse grupo. No mesmo local há também outros grupos étnicos como; grupos quilombolas que detêm um amplo reconhecimento nos movimentos sociais por sua organização política. Também encontramos, nesta região de fronteiras, um grande fluxo de ciganos e grupos de brancos que se casam entre si e são denominados de "coelhos". Este trabalho tem como objetivo investigar as condições locais que favoreceram esta ocorrência de "etnogênese", analisando o papel das relações intersocietárias (com grupos quilombolas) na formação de uma identidade étnica, considerando a peculiaridade do espaço geográfico onde estas se desenrolam e os limites físicos e simbólicos (fronteiras físicas e étnicas) no qual estão inseridos.

Palavras-chave: índios no Piauí, emergência étnica, relações interétnicas, processos identitários.

ABSTRACT

The indigenous presence in Piauí was made invisible for a long period of time by the local means of production of knowledge, where it is given much weight to historiographic production. The state was one of the last in Brazil to recognize and admit the existence of an indigenous story and consider the resurgence of an autochthonous culture. The resistance to this recognition is based on the idea of total extermination of these groups, replicated in the official records. The groups that have been recently claiming the recognition as indigenous groups go through different kinds of distrust by the many sectors of Piauí's society, that suspect, in the majority of the cases, of a "sudden" self-declaration, based on criteria they regard "fictitious", since they, both individuals and claiming groups, a distinct cultural and phenotypical that characterize them as indigenous, based on a representation of the idealization of the Xinguan prototype. In the municipality of Queimada Nova in Piauí's southeast, an indigenous group linked to the Kariri ethnicity, demands recognition by the competent institutions. The geographic location in which this group is situated denounces such link – in a border region between the states of Piauí, Pernambuco and Bahia, area of occurrence of this group. In the same place there are other ethnic groups such as quilombolas, which detain an ample recognition in the social movements because of their political organization. We also find in this border region a great flux of gypsies and groups of white people that intermarry and are called "rabbits". This work has the goal of investigating the local conditions that favored this occurrence of "ethnogenesis" analyzing the role of intersocietary relationships (with quilombola groups) in the formation of a ethnic identity, considering the peculiarity of geographic space where these identities unfold and the physical and symbolic limits (physical and ethnic borders) in which they are inserted.

Keywords: Indigenous people of Piauí. Ethnic emergence. Interethnic relationships. Identity processes.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapas da emancipação Jaicós.....	18
Figura 2 - Localização Serra Grande.....	19
Figura 3 - Mapa etnohistórico Kurt Nimuendaju.....	23
Figura 4 -Recorte do mapa etnohistorico.....	24
Figura 5 -Divisa Pe, PI e BA.....	24
Figura 6 -Fonte dos Caboclos e Pinturas Rupestres.....	31
Figura 7 - Estratégias de captura de índios nos período colonial.....	36
Figura 8 - Cenas do cotidiano na Serra Grande.....	50
Figura 9 - Habitação.....	71
Figura 10 - Casa de farinha.....	72
Figura 11 - Prensa artesanal.....	72
Figura 12- Organização do quintal.....	73
Figura 13- Habitação quilombola.....	74
Figura 14- Habitação dos "coelhos".....	74
Figura 15- Criação de caprinos.....	79
Figura 16-Caprinos na paisagem da comunidade.....	80
Figura 17- Org. externa da casa.....	82
Figura 18- Atividades domésticas.....	83
Figura 19- Arvore genealógica da família de Luzia e Do Carmo.....	88
Figura 20- Arvore genealógica família de Josefa.....	90
Figura 21- Festejo.....	115
Figura 22- Sinhá Griô.....	115
Figura 23- Crianças.....	116
Figura 24- Confraternização quilombola.....	116
Figura 25- Família de Terto.....	117
Figura 26 - Ciganos, índios e quilombolas.....	117
Figura 27- Dia de Feira.....	119
Figura 29- Sindicato e Festas.....	120

GLOSSÁRIO

ADMA- Grupo de estudo Antropologia do Desenvolvimento e Meio Ambiente
APOINME - Articulação de Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES
AGU - Advocacia geral da União
CNBB- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CEB - Comunidade Eclesiástica de Base
CIR - Conselho Indígena de Roraima
CNA - Confederação Nacional da Agricultura
CPT - Comissão Pastoral da Terra
EMATER - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais
ISA - Instituto Sócio Ambiental
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNDAC - Fundação de Cultura do Piauí
UFMA - Universidade Federal do Maranhão
UFPI - Universidade Federal do Piauí
OIT - Organização Internacional do Trabalho
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
STTR - Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

Sumário

INTRODUÇÃO	9
PARTE 1 - APRESENTANDO O LOCUS DE PESQUISA: CONFIGURAÇÃO HISTÓRICA E GEOGRÁFICA	
1.1 O município de Queimada Nova: do povoamento aos dias atuais	16
1.2 Trajetória temporal e territorial dos Kariri de Serra Grande.....	21
1.3 Contextualização ecológica e histórico de secas.....	36
PARTE 2 - KARIRI NO PIAUÍ	
2.1 Contribuições da antropologia multissituada	51
2.2 Etnicidade.....	57
2.3 Comunidade Kariri de Serra Grande	64
2.4 Em cima da Serra e Serra abaixo: contexto intersocietário: índio, "coelhos", quilombolas e ciganos.....	100
PARTE 3 - DO ÍNDIO A CABOCLO OU DO CABOCLO A ÍNDIO?	
3.1 Índios do Nordeste.....	124
3.2 Emergência étnica e processo de reconhecimento dos Kariri da Serra Grande.....	132
CONCLUSÕES	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	157

INTRODUÇÃO

A antropologia como o estudo do humano e de suas produções, movimentações, disposições e negociações, deve ter a flexibilidade de acompanhar a instabilidade da realidade social, considerando seus "ruídos" e contradições, descrevendo e a interpretando através de uma ótica científica que seja pertinente. O que não é tarefa fácil uma vez que é preciso sincronizar ou sobrepor diferentes, porém consoantes, abordagens teóricas e metodológicas direcionadoras. Em uma dissertação vinculada ao um programa de pós-graduação, por exemplo, esperasse-se que seja feita uma combinação que contemple eixos temáticos da linha de pesquisa a qual o pesquisador está vinculado com vários paradigmas a ela relacionada, contando ainda com algumas tendências científicas que a exclusividade de campo pede e a herança intelectual dos orientadores formando assim coquetel epistemológico que nem sempre segue uma linha sem desvios ou choques como espera a ciência cartesiana. São essas contribuições teórico-metodológica juntamente com o caso estudado que tornam ímpar a experiência e levam a manutenção ou revolução dos paradigmas da ciência.

Este presente estudo articula áreas e temáticas como: memória, territorialidades, etnicidades, relações interétnicas. A etnologia indígena ideal que abrange o caso estudado se afasta de uma etnologia indígena clássica e se apresenta reelaborada por um fenômeno específico, a etnização de "grupos camponeses" no Nordeste brasileiro ou um reconhecimento enquanto grupos étnicos, por um processo de emergência étnica que será descrito aqui. Dos casos que ocorreram nas últimas décadas e que demandou uma atenção especial da antropologia por apresentarem uma estrutura histórica semelhante nos diferentes casos (Pankararu, Potiguaras, Tremembés, Tabajaras, Pankará, Kariris). Entre estas características podemos citar: a falta de posses de terra; ausência de traços diacríticos ou características que façam contraste com a sociedade envolvente. Estas entre outras características puderam ser identificadas no estudo do caso dos Kariris da Serra Grande, tal grupo que nos foi alvo de análise e que é um dos casos de etnogênese no estado, encontra-se situado no sudeste piauiense no município de Queimada Nova em uma área de incidência de caatinga e clima semi-árido o que tem fortes implicações na organização social e universo simbólico do grupo. Outro fator que ganha grande centralidade nesse estudo é a fricção interétnica observada entre os Kariri e outros grupos sociais locais e a análise do peso dessas relações na formação da etnicidade

Kariri, já que como explica Roberto Cardoso de Oliveira(2000, p.8) é definido como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação. De uma maneira mais simplificada, o termo etnicidade poderia ainda ser aplicado a modalidades de interação bem menos complexas, como a uma mera “forma de interação entre grupos culturais atuando em contextos sociais comuns” (cf. COHEN, 1974, p. xi).

Neste trabalho, a análise da etnicidade foi privilegiada pela análise das relações interétnicas.

Interessou aqui descobrir como se deu o processo de emergência étnica, como também faz parte do mesmo objetivo, entender a gênese e manutenção etnicidade Kariri, partindo dos elementos locais que influenciaram o grupo a sair da invisibilidade para uma situação em que almejam visibilidade por atributos étnicos.

Os objetivos específicos traçados inicialmente foram:

- Reconstituir a trajetória da “mistura” dos índios Kariri em Serra Grande;
- Analisar os meios pelos quais são acessados uma memória coletiva voltada ao passado, e como são usados na atualização da identidade enquanto indígenas;
- Compreender o sentido prático e o sentido antropológico das instituições sociais que dão endosso a organização social dos índios Kariri em Serra Grande;
- Depreender como é estabelecida a relação com os recursos naturais e territoriais existente, em si e em relação a interesse de outros grupos sociais coexistentes;

Para materializar esses objetivos seguiu-se alguns procedimentos de pesquisas propostos em projeto de pesquisa. Pretendia-se primeiro iniciar por uma profunda pesquisa bibliográfica já que o campo indígena e a questão étnica eram novidades para mim. Porém veio uma oportunidade de ir a fazer uma visita de apresentação logo nos primeiros meses após minha inserção no mestrado. Nesse período fiquei 5 dias com os Kariri e alguns momentos fora da aldeia acompanhando Francisca Kariri no sindicato, na feira e em comunidades quilombolas. Dos dias que passei na aldeia pude acompanhar algumas atividades rotineiras como a lida na roça e com os animais, atividades domésticas e relações vicinais. Investi em entrevista com as pessoas de mais idade, já

que estava na fase inicial preferi focar na história local, o que não impediu que outros assuntos pertinentes viesse à tona. Foi também de grande importância nesta visita ter presenciado uma reunião convocada por Francisca Kariri em sua casa com os membros da comunidade para debaterem sobre a questão da instalação de um parque de geração de energia eólica, nos apresentar o problema e receber contribuições orientadoras de nossa parte. Como essa viagem foi em equipe tive alguns momentos em outras situações de pesquisa com outros grupos na mesma região que também considero de grande contribuição para o entendimento da formação social na região, como são tecidas a rede de relações sociais, assim como se dão as trocas culturais e mobilidades sociais. O conhecimento de como outras comunidades maneja os recursos naturais daquele bioma também chamou atenção para essa dimensão entre os Kariri, pela recorrência de práticas na região, evitando assim vereditos localistas.

O estudo bibliográfico foi voltado para temas ligados aos objetivos de estudo, como: índios do nordeste, territorialidades, teorias sobre etnias, relações interétnica, análise de fronteiras, povos da caatinga e outros estudos que abordaram a questão da emergência étnica indígena no Nordeste. A historiografia local sobre os grupos indígenas no Piauí foi acessado devido a uma escassez de dados e estudos etnológicos sobre os povos indígenas no estado.

Na segunda visita, na qual permaneci nove dias na aldeia sendo desses algumas horas e diferentes dias em outros lugares, acompanhando os Kariri em suas atividades ordinárias. Nesse período tive a oportunidade de apurar e negar inferências obtidas na primeira visita. Nesse momento pude fazer observações com foco nos objetivos almejados para pesquisa e com maior coerência com as premissas das abordagens teóricas de onde parti.

A organização textual do trabalho encontra-se dividida em 3 capítulos, num ordem que privilegia contexto (apresentação de campo), grupo e situação.

No primeiro é feita uma apresentação geral do campo ou *locus* de pesquisa. Sendo que no item 1.1 é feita uma apresentação do município onde se encontram os Kariri e história dos demais grupos que compõe o quadro social local e com os quais os Kariri se relacionam. Aqui é possível compreender a procedência, como se deu a fixação desses grupos no espaço que o município abrange e como isso pode refletir nas relações atuais. No item seguinte 1.2 faço uma contextualização do ambiente natural

através das características ecológicas presentes na Serra Grande, habitat dos Kariri. A necessidade de dar atenção ao aspecto ecológico me veio na primeira convivência de campo onde pude observar uma grande preocupação com os manejos dos recursos, dos quais apresentam alta dependência. Acrescenta-se ao fato dessa relações explicarem em parte a organização espacial, configuração do cotidiano, produção da cultura material, necessidades, alimentação, deslocamentos, diferenciações social diante de outros grupos. Tem-se ainda nesse contexto grande peso material e simbólico os constantes ciclos de estiagem que assolam esse lugar, o que acaba por ser um ponto em comum entre os demais grupos, por não ser um problema específico do território Kariri, mas um problema e uma memória coletiva na região.

O item 1.3 foi elaborado em torno do interesse em fazer uma reconstrução da trajetória da relação dos índios Kariri com a Serra Dois Irmãos (chamadas pelos nativos de Serra Grande), da chegada desses (dos seus antepassados) à serra, assim como dos motivos que os levaram a tal deslocamento; como viviam aí; o momento da chegada de outros grupos. Nesse item foi apresentado ainda os lugares na serra que são apresentados como uma espécie de mito de origem da comunidade, os lugares onde os índios do passado ficavam, as fontes de água que estes entupiram e as pedreiras onde viviam. São estes, lugares de memória, como também ganharam um uso refuncionalizado.

Tratar essa trajetória territorial não implica em defender que há uma linha evolutiva entre os Kariri do passado e os Kariri contemporâneo da qual deveria ter um *continuum* perene nos hábitos e costumes. O foco aqui se deu no sentido de entender a relação desses com a serra, o que motivou os deslocamentos e como sentem a sobreposição temporal de gerações naquele lugar.

No capítulo 2 tivemos como foco o grupo em si, as características que os definem, o contexto intersocietário no qual estão inseridos e alguns guias teóricos importantes para a pesquisa. No item 2.1 justifico a opção de considerar a antropologia multissituada como uma metodologia favorável a minhas experiências de campo na aldeia Kariri e fora desta. Considerar influências externas é uma saída para se evitar que um estudo tenha um aspecto anacrônico e com explicação unicamente local. Visto que o processo de emergência étnica Kariri tem também explicações em suas relações fora da aldeia e também pela influência de agentes externos. A tecitura do trajeto dos sujeitos

estudado são fundamentadas em ações motivadas por necessidades materiais ou simbólicas (deslocamentos para fins econômico, alimentício, climático, político) e seu alcance extrapola o contorno de suas áreas de convívio, criando vínculos em outros territórios, formando relações sólidas, mas também efêmeras.

O alinhamento a essa proposta metodológica, é um exercício de aproveitamento de informação de experiências anteriores de campo, da obtenção de informação fora dos limites do campo, mas que diz respeito a este em diferentes graus de interesses e também na prática sinestésica de troca de informação de trabalhos de campo em conjunto, no âmbito da proposta do grupo ADMA (Grupo de Pesquisa em Antropologia do Desenvolvimento e Meio Ambiente).

Tal abordagem foi iniciada por James Clifford e encontra complementaridade na noção de rizoma de Deleuze e Guatarri, a idéia de rede de Barnes e Nadel e a teoria do ator-rede de Latour. Considerar o peso dessa mobilidade, física e/ou simbólica na formação da identidade social se torna interessante pelo fato de ter sido descartado desde Weber o pré-requisito do insulamento geográfico e social para persistência e perenidade das qualidades étnicas dos grupos. No mesmo sentido aparece como uma boa armação para se observar as fronteiras étnicas, como coloca Barth e as implicações na identificação social do pertencimento a territórios contido e dito como vinculado a uma determinada delimitação político-administrativa que aqui está também é considerada, visto que na Serra Grande há uma situação de tríplice fronteira, entre os estados Piauí, Pernambuco e Bahia.

O debate sobre a noção de etnicidade como o eixo analítico do qual se alimenta esse trabalho, encontra-se no item 2.2. São levantadas questões sobre as transformações no campo dos estudos étnicos deste os debates que substituíram a noção de raça e tribalismo como categoria de estudo pela noção de etnicidade, que implica resumidamente na construção e manutenção da identidade étnica pelos critérios de pertença que podem ser baseados na ligação a um território, pela língua, tradições culturais, parentesco (fictício ou real) e principalmente na crença de uma origem comum e em um futuro compartilhado. Considera-se também como de grande pessoas influências exógenas das relações interétnicas, que seriam a demonstração da diferenças de um determinado grupo quando em contato com outro, ou, o realce de suas categorias étnicas.

No item 2.3 é descrito como se deu o *rapport*, dificuldades e facilidades percebidas. Nesse item é priorizado, a descrição da vida cotidiana dos Kariri. Como dividem o tempo e energia em certas atividades que são cruciais para a sua reprodução, como por exemplo os esforços para obtenção de água e criação de animais pequenos. Não pôde deixar de receber especial atenção a relação que os Kariri mantêm com os vizinhos de outros Estados, da qual expressaram uma relação neutra com os vizinhos da Bahia e uma declarada relação belicosa com os vizinhos pernambucanos. Este teria sido, no sentido das relações sociais, um dos principais motivos da invisibilidade e da emergência, pois esses sustentavam rótulos pejorativos e ofensas com base em hábitos dos ancestrais Kariri, os quais seriam apontados como "comedores de gente". Esse mesmo comportamento gerou em um certo momento uma reação dos Kariri.

O contexto intersocietário geral do município é abordado no item 2.4. No município ou "serra abaixo" onde encontramos um riquíssimo quadro étnico experienciado em momentos oportunos nos quais foi possível observar diferenciações entre esses grupos. Esses momentos/lugares que chamo de zonas de contato (com base em James Clifford), que aqui enfatizamos três para análise: o sindicato (Sindicato de Trabalhadores Rurais) a feira e as festas. O quadro interétnico municipal é composto por índios, quilombolas, ciganos, "cabras" e "coelhos" e suas subcategorias. Cada grupo pertence a um território fora do núcleo do município, mas é ali que se encontram, nos citados momentos, e mantém suas fronteiras de diferenças e semelhanças, aproximação e estranhamento. É também descrito nesse item um importante jogo classificatório existente localmente para nomear, rotular e atribuir características de fundo étnico ao "outro" ou a si próprio. Se referindo a atribuição categorial Poutignat e Streiff-Fenart uma das mais importantes descobertas das teorias da etnicidade é que a identidade étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do *membership*, mas ela se constrói na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular (2011, p.142).

Na parte final, capítulo 3, tratamos mais especificamente da situação de emergência étnica. No item 3.1 Índios do Nordeste é acionado alguns estudos já realizados sobre a temática, com outros grupos indígenas no nordeste, como também em contextos mais amplos, de exemplos de povos emergentes em outras partes do mundo, afim de identificarmos possíveis elementos impulsionadores, recorrentes em outros

casos, dessa modalidade de ação política. A Etnologia dos índios misturados é aqui o ponto de partida para entender o processo de perdas territoriais e culturais dos grupos indígenas no nordeste.

No item final 3.2 "Emergência étnica e processo de reconhecimento dos Kariri da Serra Grande" é apresentado primeiramente o contexto político e jurídico sobre a questão indígena no Brasil e sobre como este tem influenciado na violação dos direitos dos povos indígenas e nas demarcações de terra. São apresentadas também as hipóteses levantadas sobre o processo de emergência étnica entre os Kariri e como estas foram no decorrer da pesquisa sendo substituídas por outras hipóteses. Não há hipótese descartada, apenas deslocada em peso a sua centralidade, pois diferentes variantes apareceram como impulsionadoras de uma tomada de consciência e decisão pela reivindicação por um reconhecimento étnico. Nesse ponto torna-se interessante uma descrição da aproximação dos Kariri com a FUNAI e a percepção dos primeiros sobre a atuação do segundo. Segue com uma concatenação das observações de campo, com a comparação com casos correlatos e com as perspectivas teóricas que servem como guia.

PARTE 1

APRESENTANDO O LOCUS DE PESQUISA: CONFIGURAÇÃO HISTÓRICA E GEOGRÁFICA

1.1 O município de Queimada Nova: do povoamento aos dias atuais

Ao contrário dos demais Estados do Nordeste, a colonização do que é hoje território da unidade federativa do Piauí se deu do interior para a borda¹. A penetração de grupos forasteiros baseada em interesses econômicos, em específico a obtenção de terras para a criação de gado que abasteceria as populações das áreas de plantio de cana de açúcar e mais tarde as áreas de mineração, deu-se pela região que hoje corresponde ao sudeste do Estado. Eram grupos que vieram do Pernambuco e da Bahia, seguindo o curso do rio São Francisco (que, não por acaso é conhecido tanto como rio dos currais ou, como rio dos tapuias, chamando a atenção para o fato de que o avanço de um implicou na redução do outro) de onde se espalharam por várias regiões dos sertões até alcançar terras piauienses².

A Serra Dois Irmãos que consiste no *locus* dessa pesquisa foi, nesse processo, a principal porta de entrada. Pode-se dizer que o povoamento por elementos humanos alienígenas aos que ali viviam se deu inicialmente em torno do vale do rio Canindé³ cuja nascente está na Serra Dois Irmãos.

Entre viajantes e cronistas, os escritos de Padre Miguel de Carvalho em "Descrição do sertão do Piauí" de 1697 são de grande importância para um conhecimento dos grupos que habitavam este sertão na época da invasão da pecuária. Alguns grupos indígenas são descritos pelo padre como será colocado nos capítulos adiante.

¹ O estado não tinha até 1880 faixa litorânea anexada a seu território. Quando por uma permuta com o estado do Ceará obteve 66 km da costa atlântica, em troca do área que hoje é o município de Crateús, que aliás, tem atualmente o maior contingente de índios cariris.

² Apesar de a colonização do Sudeste Piauí ter sido considerada tardia, em apenas dois séculos de contato entre colonizador e povos indígenas, a violência extrema de uma guerra contínua dispersou toda a população nativa, sendo que as terras foram ocupadas para a implantação de uma economia baseada na criação de gado (OLIVEIRA, 2007, p 26 apud ALVES 2011, p.41)

³ Para Pe. Cláudio Melo: o povoamento do Canindé é capítulo indispensável para os que futuramente quiserem escrever a história de Paulistana, Conceição do Canindé, Izaías Coelho, Campinas do Piauí, Santo Inácio do Piauí, Arraial, Francisco Aires e Amarante (comentários sobre a Descrição do sertão do Piauí de Pe. Miguel de Carvalho, 2009 p. 57.

João Gabriel Batista (2009) cita a presença de tribos Jaicós, nas margens desse rio, no ano de 1697, e afirma a dificuldade em se localizar os índios Kariri, que adentraram as terras piauienses em 1692. Paulo Machado (2002) aponta além dos Jaicós, as tribos Acroá e Guegues. Luiz Mott (1985apud Alves, 2011, p. 42) cita os Jaicós e Cupinharós, os Garoaratizes também ocupavam as margens do rio Canindé.

O município de Queimada Nova encontra-se em tal contexto geográfico e compartilha de várias características em comum na vida social, econômica, política e cultural com os municípios em seu entorno inclusive aqueles de Estados vizinhos. Isso se dá porque muitas das fronteiras políticas-administrativas foram definidas posteriormente ao estabelecimento de uma rede de socialibilidade com toda sua complexidade de acesso, ascensão social e mobilidade (restrita em maior grau a certos grupos, como por exemplo escravos trazidos da África) que se perpetua, pelos seus descendentes até os dias atuais. Esses municípios partilham de um meio físico, onde as características mais homogêneas consistem da vegetação de caatinga e um clima semi-árido, que tem fortes implicações nas dimensões socioeconômicas e culturais citadas.

De acordo com dados do IBGE a atual área do município é de 1.352,398 km² e resulta de uma sucessão de emancipações. Numa ordem decrescente no tempo, Queimada Nova ganhou status de município ao ser emancipado de Paulistana em 1992. E este último por sua vez deixou de fazer parte do grande município de Jaicós em 1885.

A seguir um quadro ilustrativos das citadas divisões:

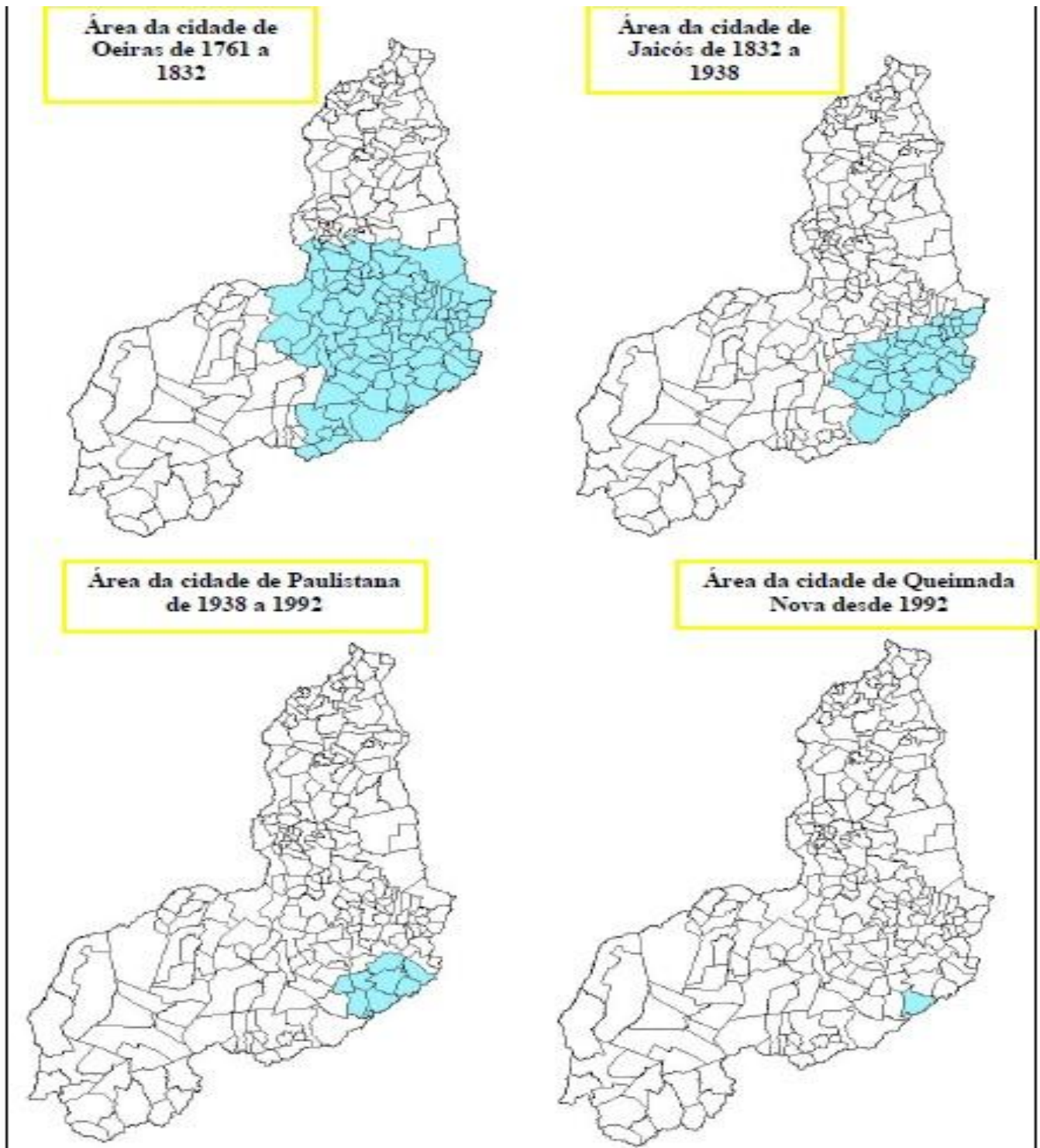


Figura 1 Quadro demonstrativo da abrangência histórica das cidades de Oeiras, Jaicós, Paulistana e Queimada Nova. Fonte: Santos 2011,p.79.

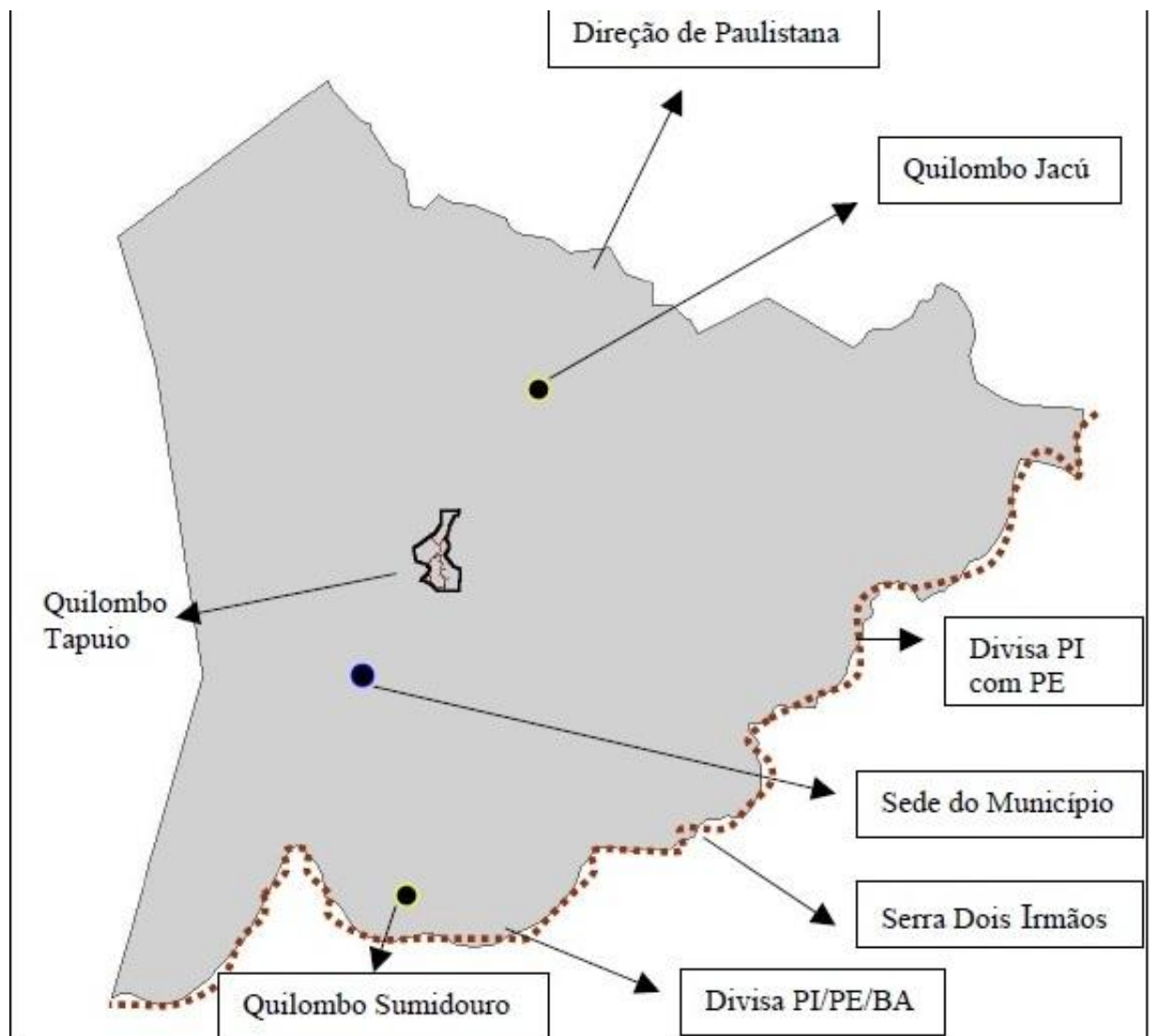


Figura 2 projeção elaborada por Santos (2006:31) em um estudo com foco nas comunidades quilombolas do município. Na área que indica a divisa PI/PE/BA tem-se a área onde vivem a várias gerações os Kariri.

Devido ao fato de ser um município recente, buscaremos o que foi escrito sobre a história de Paulistana, do qual Queimada Nova era um povoado. Sobre a toponímia são encontradas duas versões: uma que defende que esta é uma homenagem aos bandeirantes paulistas, outra é que seria uma homenagem a esposa do português Valério Coelho Rodrigues. A segunda versão é mais recorrente e presente na fala dos moradores.

De acordo com Santos (2006 p. 78) o povoamento dessa região começa em 1663 quando o bandeirante Domingos Afonso Mafrense e membros da Casa

da Torre, que partindo da Passagem de Juazeiro, com tropa de cinquenta homens e índios, devassaram rios, matas e serras da região. Em 1674 pela margem esquerda do rio Canindé, fundou um arraial em que mais tarde surgiria a fazenda Paulista (Bandeira, 1991). Em 1676, o governador do Pernambuco passa para o "senhor da Torre" e seus parceiros de jornada e guerra as primeiras sesmarias, de dez léguas em quadro nos descampados do Piauí (Calmon 1950:89). Mafrense possuía trinta fazendas que passou em testamento para os jesuítas. Em 1759, após a expulsão dos jesuítas, passando suas propriedades para a Coroa, que por sua vez, as vendem para alguns privilegiados, dentre outros, o Capitão Valério Coelho Rodrigues, que adquire extensa área territorial e se estabelece em uma das fazendas (Bandeira, 1991, p.39 apud SANTOS 2006: 78).

O capitão Valério Coelho Rodrigues foi uma figura importante no povoamento desse município. Como consta no "Fragmentos Históricos de Paulistana" o casal Valério Coelho e Domiciana Rodrigues tiveram 18 filhos dos quais um se tornou padre. Em todos os municípios do semi-árido sudestino piauiense (e possivelmente em áreas de Pernambuco e Bahia) existem agrupamentos de pessoas que habitam terras contíguas e que afirmam uma consanguineidade, chegando a optar por viverem separados dos "outros" por questões de fundo eugênicas, se recusando a conviver com negros. Essas pessoas são denominadas por pessoas "externas" ao grupo, como *coelhos*. O termo recebe variadas explicações: primeiramente por serem brancos, de olhos claros; depois por se reproduzirem rapidamente, terceiro por serem descendentes de Valério Coelho (português da região da Galícia) e, por isso, serem tão brancos e são endogâmicos pois procuram preservar um passado ilustre, não "misturando os sangue".

A família original de Valério Coelho no período da fundação da vila de Paulista⁴, além da pecuária, destinava parte de suas terras para o plantio do algodão. Como mão-de-obra, trouxeram escravos da Bahia para executarem, sob de castigos corporais os trabalhos necessários para o andamento dos empreendimentos. Eis aí a raiz histórica das comunidades negras rurais existentes na região onde ainda é possível perceber ecos de hostilidade entre negros e brancos.

No material historiográfico local pouca importância se dá ao papel e contribuições dos não-brancos na formação social e histórica do município. Quando são citados em documentos oficiais que expressam aspirações das elites locais, na maioria das vezes são descritos como grupos indesejados em disputa por terras, no caso, os índios ou como escravos comprados ou escravos fugidos, no caso de negros.

⁴ A vila foi chamada primeiramente de Paulista em homenagem a esposa de Valério Coelho que era natural de São Paulo.

Atualmente o município é conhecido nacionalmente entre os estudiosos e simpatizantes do movimento quilombola. No estado, tem destaque pelo mesmo motivo. O protagonismo do movimento quilombola nesse município e adjacências, tem amplo apoio de demais setores da agricultura tradicional. Possuem uma forte atuação por meio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, onde algumas das principais posições são agrupadas por lideranças do movimento. O sindicato, além do apoio logístico aos agricultores, promove a conscientização de questões como a agricultura sustentável, soberania alimentar, concentração de poder, desigualdades raciais e temas correlatos.

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova tem uma importância central na vida do município, onde mais de 80% da população consiste de lavradores tradicionais. Além disso, fundamental para esse estudo, é o seu importante papel na tomada de consciência política dos Kariri de Serra Grande.

1.2 Trajetória temporal e territorial dos Kariri de Serra Grande

O interesse principal, implícito neste item é fazer uma reconstrução da trajetória da relação dos índios Kariri com a Serra Dois Irmãos (chamadas pelos nativos de Serra Grande), da chegada desses (dos seus antepassados) à serra, assim como dos motivos que os levaram a tal deslocamento; como viviam ali; o momento da chegada de outros grupos. Em especial, examinaremos as implicações desse último acontecimento: a captura, “domesticação”, expulsão e até mesmo morte desses índios por pessoas recém chegadas.

Partindo da hipótese do nomadismo dos grupos autóctones, pretendo entender a natureza dessa mobilidade espacial, se compulsória ou voluntária, examinando as motivações nos dois casos⁵.

Para tal objetivo faz-se necessário um estudo da produção historiográfica local. Nesse quesito os relatos dos viajantes que traçaram uma rota, atravessando a área aqui estudada e a relataram, também é de extrema relevância. Consistem também em alvo de análise, documentos e cartas oficiais de datas remotas (geralmente encontrada

⁵Também merece destaque a citação ao Professor João de Deus de Oliveira (Paulino 1992) que relata movimentos dos Tabajaras e Kariris acossados pelas secas. Depreende-se dessas narrativas que os movimentos migratórios já aconteciam dos sertões já aconteciam mesmo em uma época de baixa densidade demográfica (Cirilo; Montenegro; Campos)

em arquivos públicos); levantamento cartográfico (realizado via internet e através de outros trabalhos científicos) que é de grande importância para se entender a evolução das fronteiras oficiais; além da coleta de depoimentos por meio de entrevistas a pessoas relacionadas.

Do levantamento historiográfico e cartográfico extraímos algumas evidências da existência de grupos indígenas no local que corresponde ao nosso recorte geográfico. Em sua expedição missionária pelos sertões do Piauí (durante quatro anos, a partir 1694) o Pe. Miguel de Carvalho divide o estado em trinta regiões utilizando-se como marcadores acidentes geográficos em torno dos quais haviam agrupamentos humanos. A região IV corresponde à região na qual se desenvolve esse estudo:

IV- Confina, pela parte nascente, com os sertões desertos que correm para o Pernambuco, pelos quais se não tem descoberto caminho, nem se vadeiam, em razão dos muitos gentios bravos que neles habitavam, e os se tem chegado, pela parte desta povoação, a avistar uma serra chamada o Araripe, que dizem ser muita alta e que na superfície tem plano de 50 léguas. De uma e outra parte esta rodeada de várias nações de Tapuias bravos....Rio Grande e o Rio Preto que se metem no Rio São Francisco... estes rios estão ao sertão povoado de muitos tapuias bravos, valentes guerreiros... como são os Rodeleiros...Para parte do sul,confina esta povoação com o rio de São Francisco, para qual tem dois caminhos com distancia igual de 40 léguas, por entre matos desertos, em que não se acha água no tempo da seca...

A localização geográfica na qual se encontra o grupo aqui estudado representa uma evidência de sua vinculação com o grupo étnico Kariri. Os Kariris (ou Cariris) são uma família indígena predominante no Nordeste, presentes desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano. Dominavam especificamente o Planalto da Borborema e as serras dos Kariri e do Araripe. A partir do século XVII esses grupos foram deslocados e espalhados em regiões vizinhas (entre elas o Piauí) em um trabalho de catequético denominado missões rurais (DANTAS; SAMPAIO E CARVALHO p.438).

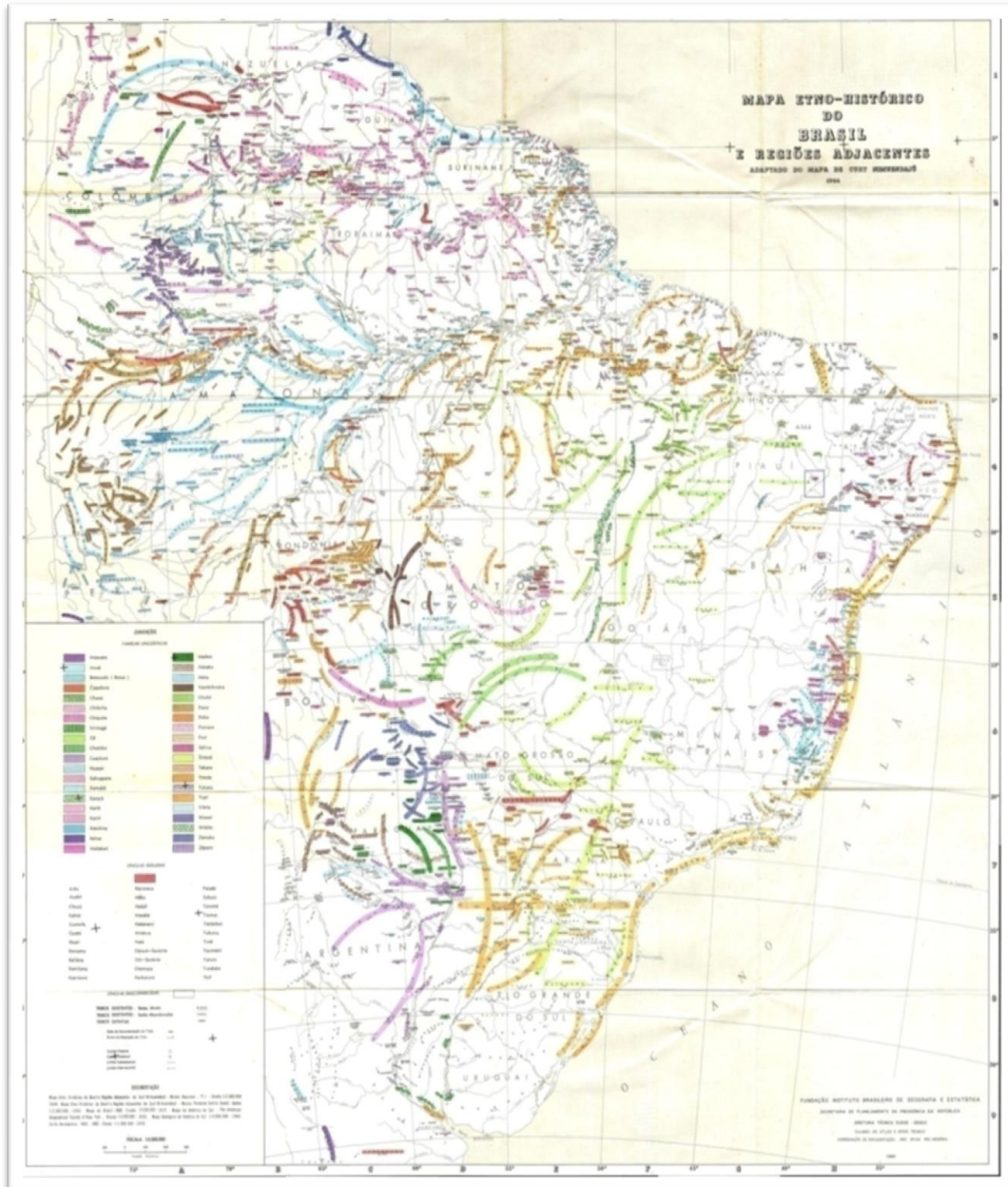


Ilustração 3: Mapa Etno Histórico do Brasil elaborado pelo etnólogo Curt Nimuendajú. Indica um grupo Kariri na região abordada (ilustrado próximo a fronteira entre Piauí, Pernambuco e Bahia.

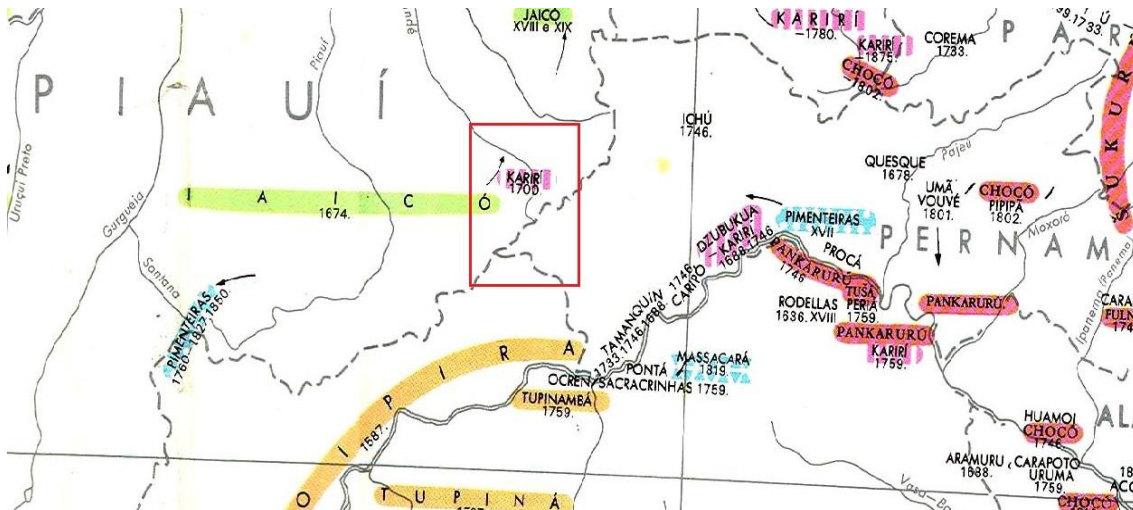


Ilustração 2: Recorte da área estudada, correspondente a Serra Dois Irmãos (Serra Grande), selecionada em vermelho.

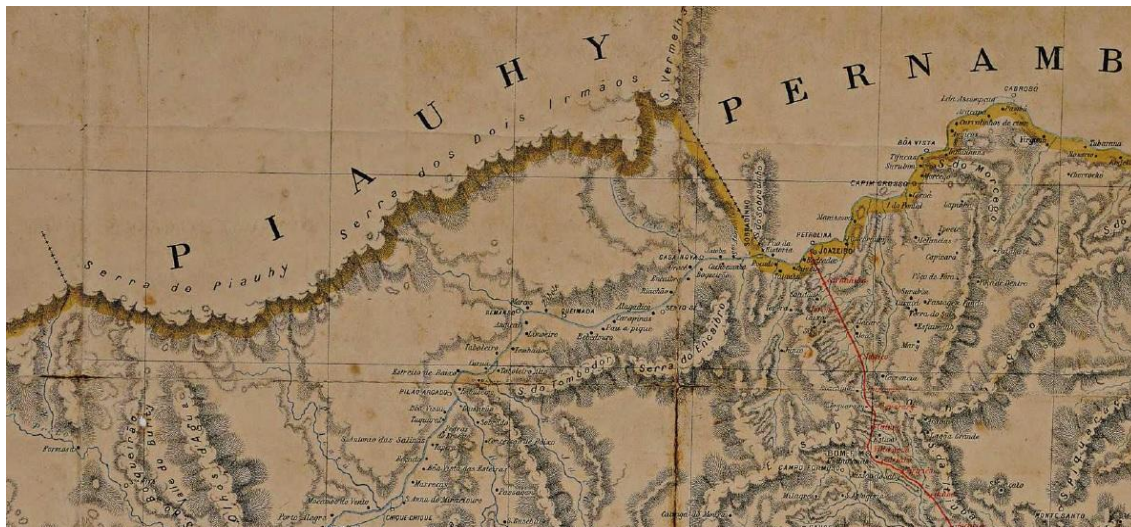


Ilustração 3: Mapa do estado da Bahia de 1982. Com ilustração a Serra Dois Irmãos.

Em Pesquisas Para a História do Piauí (ed.2007), obra do celebre historiador piauiense Odilon Nunes, no primeiro capítulo intitulado "Pré-história: primeiros contatos com a terra" o autor aborda o evento da chegada e fixação dos primeiros colonizadores e o tipo de relação que estes tinham com os grupos autóctones. Afirma ser o nomadismo, um fator que dificultava a nomeação desses grupos enquanto coletivos: "*difícil é nomear os índios de determinada região, pois de um modo geral eram nômades; podemos, todavia, nomear os ocupantes da região num determinado período, ou ainda os que nela se fixaram por mais longo tempo, a testemunhar a prodigalidade da terra ocupada e a valentia de seus defensores*". Atualmente convencionou-se falar em seis etnias que existiram em território piauiense: Acroas, Guegues, Jaicos,

Pimenteiras, Tremembés e Tabajaras.

João Gabriel Baptista (1986) faz uma compilação das principais cartas geográficas que descrevem o Piauí até o do século XVII ao XX. Apresenta um quadro resumido da distribuição das nações indígenas locais apontada por Pe. Miguel Carvalho em *Dezcripcao do certão do Peauhy de 1694*. São citadas 36 tribos juntamente com sua localização: Aroaquizes, Carapotangas, Precatis, Acuruás, Rodeleiros, Beçudos, Bocorereimas, Cupequacas, Cupicheres, Aranhez, Corerás, Aitetus, Abetiras, Beirtés, Guarás, Nongazes, Tremembés, Anassus, Alongaz, Aruás, Corsiâus, Lanceiros, Araiêz, Acumês, Guaratizes, Jaicós, Cupinharoz, Jendoiz, Icós, Uriús, Gutanez, Goiás, Anicuaiz, Mocamaçus, Ubatês, Meataus, sendo que estas nove últimas tribos não são piauiense, apenas entraram em lutas com fazendeiros piauienses.

Entre as que se encontram na área de interesse deste trabalho (sudeste do Piauí) tem-se: os Cupinharoz⁶, Coaratizes, Jaicós, Jendoiz, Meatanz, Ubates, Urius, Ycos (BAPTISTA 1986 p. 29-45).

De acordo com Odilon Nunes os mais antigos documentos que se referem ao Piauí nos fazem conhecer os Tremembés, os Acroas, Cupinharoes, Tabajaras e Amoipiras, como povoadores da bacia do Parnaíba. Ele detalha:

Os Cupinharoes e os Amoipiras parece que não se estabeleceram por longo tempo na bacia oriental do Parnaíba... Os Amoipira ocupavam a margem esquerda do São Francisco, a cento e cinquenta léguas da Bahia, onde bandeiras religiosas mantêm contato com os mesmos e fazem, então, dois descimentos em penosas viagens de longos meses... Os Cupinharoes ocuparam o Canindé. Mantiveram contato com os devassadores, converteram-se em aliança, para mais tarde lhes oferecer resistência e enfim abandonar duma vez a bacia oriental do Parnaíba. Os Tremembés ocuparam o delta do Parnaíba e parte do litoral do Maranhão e Ceara. Os Aroas de todos eram os tapuias mais bravos e tinham domicilio a margem do Sambito, afluente do Poti. Os Tabajaras eram descendentes dos que vieram pelo São Francisco, alcançaram a Serra do Araripe, e finalmente Ibiapaba. Eram tupis que vieram para o Piauí pelo rio...desviaram sua rota do litoral, em virtude da resistência oferecida pelos cariris que demoravam, então, na atual região do nordeste, e que ainda não foram bem definidos pelos etnólogos (NUNES 1975:29-30).

Ainda na mesma obra o autor cita em vários momentos os índios cariri, como uma incógnita, considerando porém a importante participação desses no momento histórico que aborda. Afirma que, a maior parte dos indígenas tapuias do Piauí eram do

⁶ Como descreve Pe. Miguel Carvalho: moram no Canindé e são os que têm feito maiores danos nesta povoação e os Precotis que se enterram de baixo da terra para fazerem espera aos brancos e, com a barriga amarrada com cordas correm mais do que cavalos e não tocam a terra se não com as pontas dos pés.

ramo cariri, cuja palavra quer dizer tristonho, calado, silencioso. Os cariris constituem ainda problema obscuro para os etnólogos. Uns classificam-nos como grupo autônomo; outros, como mestiços resultantes de aruaques e caraíbas, e ainda outros, misturas de tupi e tapuia. Em verdade há contatos culturais entre os cariris e os aruaques e caraíbas (NUNES 1975 p.30).

Assim como a família Jê, a família Kariri já foi muito diversificada. Enquanto os primeiros eram os senhores dos Cerrados, os segundos foram os senhores das Caatingas. Apesar de nem uma dessas famílias se restringiram aos respectivos biomas, pois os Jê também ocupam o sul e leste da Amazônia, a floresta de araucárias da Mata Atlântica, e já ocuparam uma pequena porção da Caatinga no Piauí (SANTOS 2013 p.288).

A língua falada pelos Kariri, apesar de ser considerada uma família linguística extinta encontra-se inclusa no tronco linguísticos macro-jê.

Cavignac (2003:16-17) citando outros autores, descreve alguns hábitos, procedência e motivos de deslocamento de grupos Cariri que viviam na área correspondente ao estado do Rio Grande do Norte:

Pouco se sabe sobre os grupos que habitavam o interior, porém podemos pensar que, antes do contato, existia uma grande diversidade cultural e linguística; muitos deles pertenciam à família linguística Kariri... Eram agricultores - não totalmente nômades, como poderíamos pensar, mas tinham uma grande mobilidade dentro do seu território (Dantas 1941: 97; Lopes 1999; Puntoni 2002; Pires 1990)... Perseguidos pelos colonos que queriam tornar-se donos de suas terras para iniciar a criação de gado e escravizá-los, eles foram tirados delas pelos bandeirantes (Portalegre et alii.1994: 157-158). Muitos índios teriam se refugiado primeiro nas montanhas, nas chãs ou sopés das serras, nas cabeceiras ou nas nascentes dos rios para fugir do inimigo, indo, cada vez mais, para o interior (Jofilly 1977: 118). Por exemplo, os índios Cariri, originários de uma região próxima ao Seridó, na Serra da Borborema, fugiram para o Ceará, onde deram o seu nome aos Cariris Novos. Região montanhosa e relativamente fértil, que foi ocupada, efetivamente, só no século XIX pelos colonos (Albuquerque 1989: 84). Os Canindé fugiram da região do Seridó, supõe-se, no início do século XVIII.

Recorrer à história indígena do estado do Piauí ou da região da caatinga, e à vinculação dos Kariri de Serra Grande aos grupos indígenas do passado não restringe a compreensão do processo de etnogênese à obtenção de provas históricas. Também não nos impede de observá-lo no presente, nem implica em que o caso esteja sendo tratado unicamente pela expectativa de se encontrar um *continuum* coerente, apesar das reivindicações de autoidentificação serem apresentadas dessa forma muitas vezes, pelo próprio grupo, que explicam seus vínculos com ancestralidade com base no lugar

vivido. Afinal, não estão soltos no tempo e no espaço e possuem existência física e concreta. Porém, é clara a consciência expressa de que muitos hábitos e práticas não puderam ser mantidos, devido a interrupções, influências de terceiros, ou mesmo a rejeição de alguns membros em face do preconceito e das feridas morais que a identidade implicava.

Entende-se que as influências das temporalidades não obedece a vontade consciente dos que estão a esta sujeitos. O que se buscou nesse pequeno resgate histórico, foi fazer uma contextualização temporal daquilo que se tem registrado na memória oficial, por meio de livros e documentos sobre os grupos indígenas que viveram nos sertões do Piauí, área onde estão inseridos os Kariri de Serra Grande. Torna-se também interessante fazer esse “resgate” porque aparece como uma preocupação constante das lideranças do grupo, "de um passado perdido", como expressa Francisca Kariri pela frustração em não ter uma "história consistente" para si e para os "outros":

Eu sei que surge piada, que surge desconhecimento, de saber cuma foi de saber como nós se descobriu de ser índio (sobre o fato de terem se declarado indígenas publicamente). Os grupos que nós trabalha até ajuda agente ir atrás desses conhecimentos (sobre os quilombolas).

Nesse caso não é possível fazer uma trabalho minucioso de confrontação entre história oficial e história local, pois são escassas as fontes. Tentar levantar uma história oral, extraída por meio da memória, foi dificultado pelo fato de serem poucas pessoas que se arriscam a contar "histórias ou estórias", sendo que algumas pessoas indicadas como possíveis informantes se negam a falar sobre certos assuntos, como o exemplo de o caso Dona Luzia apontada como guardiã da memória mas que se recusou a entrar em certos assuntos devido à adesão recente a certa crença religiosa, sendo assim uma memória interrompida:

De noite... eu porque sou crente não vou mais contar aquelas histórias, deus me guarde! Mas o papai contava tanta história, tanta história, que eu não de onde saia tanta. Mas depois que eu aceitei Jesus eu num conto mais não! deus me guarde dessas coisas que eu não vi!

No que se refere a memória dos Kariri de Serra Grande em relação aos seus antepassado foi possível notar a centralidade e recorrências de três aspectos dos Kariri

ancestrais nos relatos dos Kariri contemporâneo. O que percebemos ser relatado com grande estranhamento pode ser resumido em três itens: hábitos alimentares, a moradia e a “brabeza”.

Um hábito que é sempre contado com muito estranhamento e de forma bem espontânea é o hábito que “esses caboclos” tinham de comer mel com carne.

...Diz que eles comiam mel. Ah! Eles matavam bicho. Diz que era com carne. Sem sal! Era com carne sem sal. Matava bicho, matava gente... eles matavam gente! Pa cumer assado. O povo mais véi falava... que eles matava gente, aí cabava queimava, fazia um fogão, e aí assava e comia com mel. Daquele tempo tinha muita abéia. Diz que era. E era sem sal! (Do Carmo)

Tal hábito também foi relatado com o mesmo nível de empolgação por um griô em uma comunidade negra rural em um município vizinho (que é procedente de um município que juntamente com Queimada Nova faziam parte do mesmo município – Paulistana – antes de serem emancipados).

(...) esse índios eram brabu, cumiam gente assada e mel. Vi um forno que os índios assavam gente... fica no Juazeiro, onde tem uma pedra iscrivida. Chamavam os índios de papa-mel. Eles passava mel pra ficar bonito. Passava no cabelo e rolava na areia. Saíram de lá na carreira de cachorro. Viviam no pedregulho, depois se mudaram pra mata. Diz que onde eles morava a água era rasiha, depois que eles saíram a água sumiu com eles... parece que encantaram (A.F.X Comunidade Gatinho - São Francisco de Assis do Piauí).

Quanto à moradia (em furnas e pedregulhos) os relatos serão exposto adiante em outro subtópico. Nos relatos sobre a “brabeza” desses caboclos também podemos identificar o momento da “chegada e da saída” desses da serra:

...foi os caboco que chegaram primeiro. Eles (os fazendeiros) entraram aí já escurraçando os caboco, porque os índios já moravam aí. Porque s índios dessa época eram pessoas que eram brabas, eles num tinha modi de gente. Eles se afastava. Eu podia atrás do povo mais velho pra examinar essa questão, minha vó, minha bisavó, que era mais próxima da geração desse povo.... mas o povo mais velho não contavam, que aconteciam não (Luzia 66 anos - Serra Grande)

Era no sertão que eles ficavam, aqui perto da serra. C: quem chegou aqui primeiro? Foi esses cabocos ou esses fazendeiros? MC: primeiro foi eles C: eles viviam sempre lá ou vieram de outro lugar? MC: num sei de onde vieram não. Acho que eles vieram de outro canto. Eu digo q é de outro lugar porque ali não tem casa. Nem sei de onde foi o lugar que eles vieram, só sei que apareceram aí e moraram muito tempo Se eles pagassem no mato eles matavam... porque o povo não iam... com medo. O povo vieram depois q eles viam cachorro latir, o povo foi criando cachorro, vendo cachorro latir, aí é que espantavam, quando viam o cachorro latir tinha medo. Aí espantavam porque

o povo queria onde morar. Aí dento desses mato tinha era muito... aí foram criando cachorro e eles foram ficando com medo. Essa muié (referindo-se a sua bisavó) que pegaram foi com cachorro... C: eles foram embora para onde? MC: quem sabe? Deve tá no mundo. Prum lugar que não tinha casa, num tinha cachorro. O sangue deles tá aqui ainda nas veias de nós (Maria do Carmo, Serra Grande, junho 2013).

Lugares de memória

De acordo com Halbwachs, "não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial" (2003, p.17). O espaço e as coisas imóveis, por estarem sempre lá, oferecem uma estabilidade e familiaridade imagética do espaço vivido. Uma narrativa recorrente entre os Kariri da Serra Grande para afirmar que compartilham os espaços, sobrepostos por temporalidades, com seus antepassados, são os lugares onde esses índios fizeram morada. A afirmação de que lá habitaram se dá pela observação de vestígios materiais (panelinhas e restos de fogueira) e sua vinculação com práticas antigas (se abrigar em pedreiras quando fosse preciso) ou, por memória de acontecimentos "vividos por tabela", contado por avô, escutada de tataravôs e assim por diante, o que é possível de perceber nos relatos que se seguem:

Na baixa da Toca do Papagaio eu alcancei um monte de coisa: é panelinha na baixa do embuzeiro, taco de panela... de junto a fonte. Para o lado direito é o Pernambuco para o lado esquerdo que a Toca do Papagaio que já é nas águas que desce para o Piauí. A Toca do Papagaio é numa pedreira no beijo da serra, uma pedreira lá mais alta que essa cumieira, cê tem que virar o pescoço para olhar o topo da pedra. Aí embaixo no pé da pedra tem a loca e tem uma pedra no meio que é tipo um quarto. Aí tem uma loca no meio que tipo um beco, aí entra assim e vai assim e lá dentro é cheio de cinza, de toco de pau queimado, ali morava gente, mas o pessoal dizia que era os cabocos, de que essas terras tudo, esses troncos de morro (Luzia Teresa Xavier 66 anos).

Como indica a história das ocupações espaciais, os lugares priorizados pelos grupos que não detinham um tecnologia hidráulica sofisticada eram os mais próximos de fontes hídricas naturais. Essa preferência é agravada em lugares de pouca umidade e escassas fontes de água, o que vem estar de acordo com o que afirma Dona Luzia:

Aqui tinha o caldeirão na Toca do Papagaio, chamado Caldeirão do Cabelo, que tem uma porção de água assim, que os passarim bebe todo dia. Eu não sei se num tem mais que eu não andei mais para esses lado aí não. Era morada deles que eles pegavam água nessas fontes aí e subiam. Aqui no Minador eles moravam nessa pedreira aí..e no poço também tem outro olho d'água; no Sumidouro tem outro olho d'agua também, e assim

sucessivamente. e ali tem o barreiro; tem esse que a paixão falou no Santo Antônio. e tem vários lugares aí... que era morada deles por causa das águas. A morada da minha família era na Cachoeira do Roberto, é um lugar de terras boas!

De acordo com os relatos os índios fizeram morada em vários lugares da serra e também nas proximidade. Os lugares listados são: Caldeirão do Cabelo que fica na Toca do Papagaio, um olho d'água para do Poço e outro olho d'água para o lado do Sumidouro, a fonte na Cachoeira do Roberto, um Minador no Santo Antônio (Lagoa do Barro) que é ligado ao Minador da Serra Grande. Como acrescenta Dona Paixão, natural da localidade Santo Antônio e descendente desses índios que lá viveram: "Lá era lugar dos índios, tem umas pedreiras com as escrivatinhas dos índios, era lá que gente lavava roupa. A do Minador ficava os daqui e a de lá ficava os de lá".

Outros lugares fora da serra também pode ser citados porque marcam a memória de outros grupos locais. Na comunidade quilombola Tapuio (antes chamada Vista Velha) ouvimos relatos de que ali era uma passagem dos índio que iam em direção ao sul da Bahia. Estes: "Passavam por um riacho para tomar banho e tomar água, era uma passagem molhada ". Dizem também que em outro lugar próximo dali, chamado Vereda do Engenho tinha uma pedra que esses índios gravaram seu nome, mas que foram arrancadas pelos "coelhos" que hoje tem propriedade dessas terras. Afirmam ainda com firmeza que "esses tapuios eram índios nômades".

Sobre a fonte do Minador da qual os Kariri demonstram especial zelo, podemos obter dados referentes à memória de seus ancestrais mais próximos, até onde a memórias de seus avós alcançam. Como foi contato, lá eles iam pra tomar banho e beber água e moravam ali próximo, nas furnas em meios às pedras.

Eu digo que eles moravam nas pedras porque o povo nem achou as casas os lugar que eles morava acho que eles morava. Acho que era nas furnas. Diz que cabia o povo dentro e num moiava... mas hoje ninguém entrar não q deve ter cobra. Tem um povo que diz que no lugar que eles andavam deixavam letra (Maria do Carmo, Serra Grande, julho de 2013)

Reforça Dona Luzia

historia de índio quem contava era minha mãe, que a tataravó dela tinha sido pegada na cachoeira, pelo finado Bento, que era o tataravó dela, ele era vaqueiro, aí disse que ia caçar um gado, aí tinha uma carreiro, aí panhou o carreiro... era mata... nesse tempo num tinha gente aí não, só tinha caboco mesmo.... nessas quebrada aí. Nessa época num tinha gente, morador não,

depois que o povo foram entrando e expulsando eles e matando aí acabou. Aqui era terra de caboco, nessa zona aqui. De cachoeira pra cá. Isso aqui tudo era moradia de caboco. Aí tem umas pedreira grande que tudo era moradia de caboco, eles morava nessa toca de pedra ai. Sei que tinha lugar ai que parecia uma casa, tem pedreira ai que parece uma casa, chega tem aqueles quarto assim. Nas cabeceiras do Caldeirão aqui, tem um lugar aí chamado Toca do Papagaio, que eu conheci lá. Era ô, um montão de borraio, montão de cinza que tinha lá...nera coisinha poca não! morava muita gente porque tinha muita cinza na pedreira lá. Eles pegavam água no caldeirão. Tinha um caldeirão que eles tamparam. Esse aqui, o Minador também era fonte dos índios, eles tamparam...

As duas entrevistadas fazem constantemente uma separação entre esses caboclos, mesmo tendo consciência de pertencerem a uma linhagem, e a sua geração deixando claro que detêm uma rasa memória em relação a uma história mais detalhada, contada por estes. Como estas mesmas explicam “os mais velhos não falam disso, pois tinham temor e remorso”.





Acima: painel com pinturas e gravuras rupestres na localidade Santo Antônio. Foto: Alves 2011.
Abaixo: fonte do Minador, tão citada pelos Kariri da Serra Grande. Ambos os sítios são contíguos. Foto: ALVES , 2011.

Caso parecido foi tratado por Carmem Lima (2007) com os Potiguaras da Serra das Matas, que encontrou relatos recorrentes de olhos d'águas entupidos pelos índios. Segundo a autora esses acontecimentos estão ligados a um tempo em que o sertão era habitados todo por índios. "Nesse período não havia problema com falta d'água, pois os olhos d'água presente em seu meio, acrescido do hábito de migrar, possibilitavam uma forma de vida integrada a esse ambiente". Aí apresenta o depoimento de um índio Potiguara:

Meu avô contou pro meu pai que os mais velhos contavam que os índios bebiam dum olho d'água...eles tiravam água desse olho d'água desse pé da serra, junto de uma pedra grande. Aí quando foi neste tempo que estes homens de fora chegaram com o gado, aí eles saíram... Saíram, mas entupiram os olho d'água tudinho, pra ver se esses homens iam embora (Cícero João, 71 anos, Longá. depoimento colhido por LIMA 2007, p.95-96)

Supõe-se pelos relatos sobre a repressão (neste e em outros casos) aos costumes e ao modo de vida, pelo “processo de domesticação” e pela expulsão dos demais caboclos daquela área, que parte da memória foi obliterada, ou foi tornada desinteressante, símbolo de um sistema cultura que se pretende suplantar e devido principalmente a um histórico de violência a “um povo que não era considerado gente”.

Fica a curiosidade em saber como era a relação dessas “índias pegadas a

cachorro e amansadas” com seus descendentes mais próximos, seus filhos, sobre sua identidade enquanto cabocla.

Esses índios aos quais o passado se refere (através da historiografia e da memória extra-oficial) não passaram, como em boa parte dos casos no Brasil, por um processo de aldeamento; não tiveram contato com as relações de mercado da época, tampouco sofreram algum tipo de intervenção de órgãos indigenistas. Eram, como expresso nos relatos e como o etnônimo que lhe atribuíram, brabos, solitários, resistindo ter a contato com outros grupos. Além disso, tímidos do ponto de vista da produção de cultura material, da produção de artefatos e com ausência de mitos ou ritos (registrados, pelo menos), porém não há referências a traços fenotípicos “exóticos”⁷. Ou seja, apresentavam desde o início, ausência de traços diacríticos que possam ser lembrado atualmente como elemento de contraste com relação a outros grupos.

A relação de pertencimento étnico e sua vinculação territorial pode ser observada em relatos orais fornecidos pelos Kariri de Serra Grande. De acordo com Halbwachs, citado por Pollack (1992 p. 2) a memória deve ser entendida como próprio da pessoa mas, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes. Pollack acrescenta apontando os elementos constitutivos da memória individual e coletiva⁸ que temos: acontecimentos vividos pessoalmente; acontecimentos vividos “por tabela”; pessoas e/ou personagens e lugares.

O fragmento a seguir do depoimento de Francisca Kariri, liderança no processo de emergência étnica e acesso aos direitos territoriais, retratam a predominância dos elementos apontados acima.

⁷ Considerando que não há porque seus descendentes os considerarem exóticos fenotipicamente, já que carregam impresso no corpo semelhanças que a carga genética permite.

⁸ Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. A memória é também constituída por *pessoas, personagens*. Falar de personagens realmente encontradas no decorrer da vida, de personagens frequentadas por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformaram quase que em conhecidas, e ainda de personagens que não pertenceram necessariamente ao espaço-tempo da pessoa. E lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico (Pollack 1992).

...Como se a gente se envergonhasse de dizer o que nós era e aí os outros povos se aproximava da gente e a gente convivia com os outros povos e agora vai ser um trabalho da gente resgatar aquilo que era nosso, a nossa cultura do passado que vivia. As pessoas mais antigas já foram, meus avós e bisavós já morreram... As pessoas mais velhas são de sessenta a oitenta anos. Nós temos a memória de alguma coisa que contavam pra gente, principalmente as formas de discriminação. Nós fomos tão atacados que nossos antepassados viviam ali foragidos, com medo, nas tocas que temos lá, as tocas deles nas pedras. E as fontes, temos três fontes tampadas lá por causa que o povo expulsaram nós, fomos expulsos e mortos e os restantes que ficaram ali escondidos (nas tocas nas pedras) foram obrigados a tampar estas fontes porque os outros povos que chegaram ali expulsaram eles se apropriaram. Aí eles disseram “você podem ficar, mas as águas não vão ficar com vocês” que era pra ver se eles iam embora. Sempre, quem mais ficou foram as mulheres que eram pegadas por eles... pra servir como mulher pra eles . Aí foi nós que ficamos aí, os netos dessas famílias que serviram das mulher que ficaram da nossa comunidade (Francisca Kariri, entrevista colhida por May WADDINGTON, 2011).

Situação similar à retratada por Pantoja, Costa e Almeida sobre as "correrias" de que descendemos Kuntanawa no Acre:

Os patrões dos seringais organizavam as chamadas ‘correrias’, expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas a pretexto de retaliar ataques indígenas ou simplesmente para tomar seus territórios, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças (Wolff, 1999; Pantoja, 2008; Iglesias, 2010).

No mesmo período, povos indígenas oriundos do vale do Ucaialy, no Peru, pertencendo ao tronco lingüístico Arawak, migraram para o vale do Juruá, enquanto parte dos povos do tronco Pano refugiou-se nas cabeceiras dos afluentes do Juruá e do Purus, alguns em território peruano, para escapar às ‘correrias’ (Iglesias, 2010). Essa movimentação de povos autóctones e migrantes em um tempo de violência deu origem ao atual mosaico étnico que caracteriza a região. Entre esses povos indígenas deslocados e os migrantes de origem nordestina ocorreram uniões conjugais, e hoje em dia muitas famílias de seringueiros contam com ascendentes indígenas, sobretudo mulheres raptadas enquanto crianças em meio ao massacre de aldeias inteiras (Wolff, 1999; Pantoja, 2008). Os Kuntanawa correspondem a uma única parentela – uma “comunidade de descendência” com continuidade genealógica ao longo de cerca de três gerações, que remonta a mulheres indígenas sobreviventes de ‘correrias’ (Pantoja 2008).

Em um estudo de genética molecular e das populações Sérgio Pena apresenta uma reconstituição da origem geográfica de linhagens genealógicas para compreender o processo que gerou o brasileiro atual (PENA 2002, p.11). É apresentado como resultado de pesquisa um retrato molecular do Brasil no contexto histórico, no qual conclui-se que a maioria das patrilinhagens é européia enquanto a maioria das matrinhagens é ameríndia ou africana. Tal quadro é explicado pelo povoamento pós-cabralino que foi até o início do século XIX feito por homens de origem europeia. Os primeiros imigrantes portugueses (e também invasões temporárias de franceses e holandeses) não

trouxeram suas mulheres, e registros históricos indicam que iniciaram rapidamente um processo de miscigenação com mulheres indígena (PENA 2002, p. 27)

Como expresso no relato de Francisca Kariri (acima) a memória ancestral é referente somente a figura feminina, a uma matrilinearidade.

Todas essas pessoas que agente escuta que tinha a **parentela de caboclo, tudo era mulher!** minha bisavó, da parte de minha mãe mulher, da parte de meu pai também. O Herculano, ele falava que era só mulher também. Do finado Mané Cicilia, que é o avô dessa menina aqui, também era mulher e assim sucessivamente. Eu não vi nenhum caboclo homem, tudo era mulher, que casou na família dos brancos (Luzia)

Narrativa recorrente entre os grupos indígenas do sertão nordestino, como é o caso do Seridó no Rio Grande do Norte:

Assim ficaram conhecidos na memória familiar os índios e índias que sobreviveram à dizimação durante as Guerras dos Bárbaros¹ (1683-1725) ou à escravização em épocas posteriores a estas. Escondidos nos pés de serra ou nas suas chãs e homiziados nas furnas e grotas, fugindo a todo tempo do alastramento da fronteira pastorícia, foram literalmente *caçados* pelos conquistadores, que, montados em cavalos e com a ajuda de cães de caça, domaram a sua brabeza. Ainda que existam alguns relatos acerca de caboclos-brabos (Soares e Pereira, 2000, p.17-8; 21), a maior incidência de histórias de família coletadas dentre as memórias individuais dos seridoenses recai sobre a presença de caboclas como tronco genealógico ancestral. É Luís da Câmara Cascudo quem denuncia por primeiro na historiografia regional, até onde temos conhecimento, a presença das caboclas-brabas como constituinte da genealogia de famílias do Seridó. Na sua opinião “Inúmeras famílias-troncos do Seridó e oeste norte-rio grandense tiveram avó-indígena, caçada a casco de cavalo, preferida pelo fazendeiro, mãe do filho favorito, vaqueiro exímio, multiplicador de fazendas” (CASCUDO, 1984, p. 43). Muitas vezes essas caboclas capturadas tornaram-se esposas ou concubinas dos primeiros colonizadores (citados por MACEDO 2010, p. 2-3).



Figura 7 O uso de cachorros e cavalos foram uma das principais armas utilizadas a capturas de índios, tanto na América Portuguesa e principalmente, pois os grupos indígenas não conheciam e temiam tais animais.

Além dessas contribuições para o entendimento da memória na construção da identidade Pollack (1992 p.5) aponta ainda três elementos essenciais: unidade física (o sentimento de ter fronteiras físicas, ou melhor, de pertencimento, em casos coletivos); uma continuidade dentro do tempo (no sentido físico, moral e psicológico) e a coerência (que irá unificar os diferentes elementos que formam o grupo).

1.3 Contextualização ecológica e histórico das secas

À medida em que os artifícios advindos da indústria penetram a vida de uma localidade e se difundem para que as pessoas possam melhor enfrentar as intempéries do mundo natural, sejam estas de ordem climática ou topográfica, algumas práticas autóctones tendem a ganhar papel secundário. Muitos efeitos do avanço tecnológico podem ser elencados como maior ganho de tempo e reserva de energia para dispor em outras atividades. É inevitável lembrar-se da reviravolta proporcionada com formação das primeiras cidades na Europa pós-revolução industrial, como tão bem explicaram Edward Thompson, Robert Castel e Richard Sennet.

As cidades, onde a maioria dos antropólogos passam grande parcela de suas vidas com todo o conforto que a infra-estrutura urbana proporciona, podem vir a ser um parâmetro para relativizar os modos de vida desenvolvidos em contato estreito com o meio natural. A dicotomia entre urbano e rural, ainda não superada, tem sido relativizada em anos recentes por autores como Maria José Carneiro, que analisa a forma como os enquadramentos de espaços externos às cidades são feitos a partir do

universo urbano-industrial, que o reclassificam e categorizam de forma reducionista enquanto área da produção agrícola inaugurando a noção de "rural" a partir da II Guerra. A autora mostra como tanto o rural quanto o urbano apresentam uma multiplicidade de atividades, ambos com um elevado grau de complexidade e diversidade, sendo construídos e perpassados por redes de relacionamentos sociais.

As observações antropológicas, coerentes com a proposta da disciplina, recaem no comportamento, ações e produções sociais, sem dar muita relevância ao peso do ecossistema nesses comportamentos. Em grande parte, talvez isso se deva ao fato dos inúmeros meios artificiais de driblar as intempéries torne tal peso menos perceptível. É bem provável que tal falta de percepção se deva a um trauma fundante das ciências sociais em relação às teorias que tomaram as influências do clima como determinantes, tais como a ideia de raça que hierarquiza alguns povos de acordo com o clima, como vemos em Montesquieu, que muito influenciou o pensamento ocidental e que ainda hoje encontra eco⁹.

Na antropologia, a dimensão simbólica da vida é altamente valorizada, e alguns dos textos mais básicos de sua teoria refletem sobre a separação entre natureza e cultura. Vencer os determinismos biológico e natural foi um dos principais atos fundadores deste campo científico, sendo o conceito de cultura mais ou menos central, de acordo com as diferentes escolas. Talvez por isso, uma abordagem antropológica que dedique grande atenção à dimensão da relação dos grupos sociais com o meio natural seja geralmente enquadrada como de ser materialista. Na verdade, o materialismo é um posicionamento que os estudiosos das mais variadas tendências da antropologia ecológica como James Stewart, Leslie White e o próprio Fredrik Barth não negam, insistindo que não só mitos e ritos tem relevância no sistema de regulação social, considerando o meio ambiente também como tendo sua importância na organização social e processo cultural¹⁰. São aliás componentes complementares. Desqualificar essa abordagem como simplesmente materialista talvez decorra de uma interpretação funcionalista da natureza. No presente trabalho, pretendo efetuar uma análise que

⁹ Nos livros XIV, XV e XVI, em *Do Espírito das Leis*, Montesquieu, publicado originalmente em 1748, defende a superioridade biológica dos povos do norte devido às condições climáticas desse hemisfério, o vigor das fibras musculares e nervos, o que justificaria a dominação dos povos do sul, sobretudo negros e mulheres.

¹⁰ A análise do uso de técnicas também é de grande importância, pois a opção e desenvolvimento de algumas técnicas em detrimento de outras encontra explicação no plano cultural.

acompanha o movimento da natureza ou, melhor dito da relação homem-natureza, acreditando que essa apresenta grandes chances de se esquivar de monismos estáticos, a não ser devido aos rígidos protocolos dos procedimentos científicos.

Barth por exemplo, encara o nicho como o *locus* de um grupo para o qual a natureza é componente de suas características sociais, assim como tipo de vínculos que estabelecem os co-residentes, em suas relações vicinais. Partindo de um ponto de vista da ecologia cultural o autor considera o nicho como:

Ponto de articulação com outras populações culturalmente distintas. Onde dois ou vários grupos entram em contato, suas adaptações podem implicar nas seguintes formas: 1) Podem ocupar nichos distintos e entrar numa competição mínima por recursos. Nesse caso, a interdependência é limitada e a articulação tenderá a se estabelecer pelo comércio, e talvez em um setor cerimonial-ritual. 2) Podem monopolizar territórios separados - neste caso, entrarão em competição por recursos, e sua articulação irá resolver um setor de atividade política ao longo da fronteira e possivelmente em outros setores. 3) Podem propiciar-se importantes bens e serviços, isto é, ocupar nichos recíprocos e contudo, diferentes, mas em estreita interdependência. Se eles não se articulam de modo muito estreito no setor político, isso acarreta em uma situação simbiótica clássica e uma multiplicidade de possíveis campos de articulação (BARTH 2011, p. 201-202).

A ecologia cultural proposta por Steward considera tanto cultura como ambiente como variáveis de pesquisa e abandona a pretensão de abarcar as totalidades integradas. Neofuncionalistas como A. Vayda e R. Rappaport consideram a abordagem de Steward inadequada por não abordar a totalidade, por não explicar a origem dos traços sociais e por lançar mão dos fatos históricos e sociais. Por outro lado reconhecem a análise dos ecossistemas como necessária para entender o processo adaptativo humano, inclusive no plano mítico-cosmológico, além de fornecer uma visão alternativa ao raciocínio evolutivo linear. O que os neofuncionalistas propõem é demonstrar como as populações humanas de caçadores-coletores, de horticultura incipiente mantêm uma relação homeostática com o meio (NEVES 1996, p.47). Para isso apresentam o ecossistema por suas propriedades holísticas, não simplesmente pela somatória de suas propriedades constituintes. Três características do ecossistema são destacadas, segundo Walter Neves: 1) características estruturais cíclicas e piramidal; 2) apresentam propriedades auto-reguladas; 3) tendem a um estado de "climax" quando o sistema requer menos fluxo de energia de que a produtividade por unidade de área aumentada. Resumindo, tais autores interpretam o ecossistema como um sistema cibernético, auto-regulado pela informação, que ele mesmo produz (NEVES 1996, p.47).

A influência do ecossistema no modo de vida de um determinado grupo de pessoas, se apresenta com maior riqueza e nitidez em casos em que a relação com os recursos naturais é mais direta, constante e inevitável, como é o caso dos sujeitos de nosso estudo, lavradores e camponeses no sertão do semi-árido na confluência entre Piauí, Pernambuco e Bahia que se autoidentificam como índios e quilombolas.

Assim, procurando enfocar a organização social destes grupos que vivem em relação direta e constante com o meio, neste tópico será tratado a influência das características físicas-ambientais locais na vida destas pessoas, enfatizando a problemática da estiagem e a organização espacial, neste contexto de vegetação de caatinga em clima semi-árido.

O primeiro recorte espacial onde a área estudada se encontra é o sertão nordestino, uma categoria espacial conceitualmente construída de forma monológica a partir da principal característica de existir em oposição ao mar. A imagem que nutre o imaginário social brasileiro (mais especificamente o sulista) é de uma generalizada escassez de formas e condições de reprodução de vida humana, vegetal e animal.

Na verdade o sertão é diverso tanto no plano simbólico como geográfico, e principalmente nas muitas definições que mencionam os grupos indígenas. O conhecimento local das possibilidades de uso das variedades botânicas e animais, das propriedades alimentícias e medicinais advêm de uma empiria construída na relação direto com o mundo concreto local. O mesmo acontece com as descrições da caatinga.

O critério de definição do sertão é essencialmente climático:

Sa alimitation Correspond au Polygone des Sécheresse, zone d'intervention du D.N.O.C.S. et de La S.U.D.E.N.E .Les précipitations moyennes annuelles sont inférieures à 800 mm. Dans les *serras*, **celles des Cariris** à La limite de la Paraíba et du Pernambuco, ou au sud du massif de La Borborema,elles atteignent 1000 mm (EMPERAIRE1989, p.19).

A origem etimológica do nome Borborema está em *póra-póra-lima*. Essa região tinha nas serras da Borborema o que Euclides da Cunha (1963, p. 94) chamou de “o asilo Tapuia”. Moreau e Baro assim viam o Sertão:

Sertão, é uma espécie da região particular no continente, que está atrás de Pernambuco. Esta palavra significa boca do inferno, segundo me disse o nosso tradutor. Aí existem as mais belas matas do Brasil. Diversas nações de Tapuias habitam esta região; são amigos dos portugueses, à saber os

Guyauas, os Toicuiuios, os Cariuios e os Pigruuos (1979, p. 116 apud SANTOS 2009, p. 65).

O sertão também é analisado pelo seu processo de ocupação.

João Duarte Filho (1938) inicia sua obra dando uma outra conotação do termo Sertão. Para ele, Sertão era o Nordeste, representado especialmente por suas mazelas. A uma região mal julgada e mal vista por todos. Terra de sol e seca, terra de selvagens.

Maria Idalina (2002: 27) afirma que desde as primeiras tentativas de expropriação das terras, o aniquilamento cultural foi acompanhado de intensa resistência por parte dos índios, através de fugas, guerras e alianças intertribais. Acrescentamos aqui alianças com o próprio colonizador como forma de sobrevivência do grupo (apud SANTOS 2009, 47)

As difíceis condições climáticas, como o crônico déficit de água, são também sempre marcadas como um motivo para o retardamento da ocupação. Apesar do interesse em minar os grupos “selvagens” para ocupar suas terras com atividades economicamente predatórias, os dirigentes de estado da época demonstravam um mínimo de preocupação com a situação das secas:

De 1845 a 1876, aconteceram 32 anos sem secas intensas, que resultaram no aumento das populações e dos rebanhos sem o aumento da infra-estrutura hídrica. Veio, então, uma seca intensa e duradoura de 1877 a 1879, que resultou em trágica mortandade da região com estimativa de cerca de 500.000 óbitos. Foi a partir desse choque que atingiu a sociedade brasileira que começou uma busca de soluções estruturais (Campos & Studart 1997). Foi nessa seca, que se atribui a Dom Pedro II a frase: “venderei a última pedra da minha coroa antes que um nordestino venha a morrer de fome”. (CIRILO, MONTENEGRO, CAMPOS p.86).

Como pano de fundo ecológico podemos considerar o bioma da caatinga, como um recorte explicativo para muitas práticas e narrativas encontradas em campo. Entendendo assim que as práticas culturais e sociais consolidadas, fazem parte de uma equação um conjunto de fatores supra-antropológicos.

Com uma etimologia que remete a características linguísticas tupi, (que quer dizer mata branca, devido a aparência calorífica que fica a maior parte do tempo, devido a perda de água da vegetação) a caatinga brasileira é geralmente lembrada como um espaço de pobreza e flagelos a um longo histórico de secas, que faz sentir-se em ciclos períodos nesses ambiente.

Os municípios do vale do rio Canindé (do qual o município de Queimada Nova faz parte) encontram-se na área do polígono das secas e as cidades limítrofes com a Bahia são as mais castigadas por tal fenômeno natural.

Descreve Carlos Eugenio Porto, em Roteiro do Piauí (p.99):

A caatinga, entende-se um aglomerado de plantas lenhosas, de baixa altura, cuja composição, longe de ser uniforme, varia extraordinariamente de acordo com a qualidade do solo, do sistema fluvial e com a topografia geral do terreno. O xerofitismo é o elemento básico. As folhas caducam e desaparecem completamente na secas. Será curioso assinalar que grande quantidade de folhas das florações da caatinga poderia ser elemento de grande significação para sua sobrevivência. Essa transformação porém não se realiza por motivo de ausência da umidade do solo. Todavia abundam na caatinga tubérculos radiculares providos de bactérias nitrificantes, cujo tipo mais notável é representado pelas Leguminosas. Essas bactérias hibernam nas secas para reaparecerem em grande atividade logo que desabam a primeiras chuvas. Dá-se, então, o milagre do verde, que surpreende o viajante habituado à paisagem desoladora do estio.

Porto (p.100) apresenta ainda quatro tipos de caatingas, distinguidas pelo homem do sertão: 1) Caatinga baixa (peculiar as chapadas e planaltos do Piauí); 2) Caatinga alta (regiões planas e vales do sudoeste do Piauí); 3) Caatinga verdadeira (abundante de bromélias e cactáceas) e 4) Caatinga mestiça (com elementos de regiões limítrofes).

O conhecimento espontâneo e minucioso das pessoas que vivem neste contexto faz rapidamente com que o forasteiro perceba que a escassez de detalhes e a pobreza descritiva na paisagem não passa de uma aparência. O conhecimento local sobre o território é cumulativo e sempre reatualizado. É nutrido ao mesmo tempo de um saber ancestral e de uma sensibilidade para a mudança. A natureza se apresenta em detalhes, ganhando sentidos místicos ou funcionais, tendo como porta-voz seus "moradores", que exprimindo as potencialidades do meio, estão ao mesmo tempo falando de si, porque são parte desse meio.

Lévi-Strauss (1989) expõe vários exemplos de sistematização das categorias classificatórias do mundo natural que parte da observação e métodos de experiência nativa, como uma forma de organizar simbolicamente o mundo em volta/ou recursos naturais mais próximos e dos quais fazem algum tipo de uso. Ressalta que a extrema familiaridade com o meio biológico e atenção apaixonada que lhes dedicam, que

denuncia diferenças entre os indígenas e os visitantes branco (p. 20). Um conjunto de exemplos apresentados pelo autor serve para clarificar a situação:

Habitantes de uma região desértica do sul da Califórnia, onde apenas algumas raras famílias de brancos conseguem hoje subsistir, os índios coachuilla, em números de vários milhares, não conseguiam esgotar os recursos naturais; viviam em abundância. Isso porque nesse lugar de aparência desfavorecida, conheciam nada menos que 60 plantas alimentares e 28 com propriedades narcóticas, estimulantes ou medicinais (Barrows 1900). Um único informante seminole identifica 250 espécies e variedades vegetais (Sturtevant 1960). Foram recenseadas 350 plantas conhecidas pelos índios hopi, mais de 500 pelos najavos. O léxico botânico dos subanum, que vivem no sul das Filipinas, ultrapassa longe de mil termos (Frake 1961) e dos hanunoo dos dois mil. Trabalhando com um único informante gabônes, recentemente o sr. Sillians publicou um repertório etnobotânico com cerca de oito mil termos, repartidos entre línguas e dialetos (Walker e Sillans 1961) apud LEVI-STRAUSS 1989, 19-20.

O contato diário com o meio ambiente o que estão inseridos, deu aos Kariri da Serra Grande um pleno conhecimento do nome e comportamento dos demais seres com vida que ali tem o seu *habitat*. E “quanto mais trabalho o bicho der” mais é merecedor de atenção entre as espécies que aparecem nessa lista tem-se pássaros e cobras.

Aí tem cobra de todas as diversidade. Nessas grotas de pedras tem cobra feroz, antigamente no Minador tinha muita. Tem jararaca, tem o cascavel, jibóia, coral, cobra verde, tem a caninana e pinta de jaca, corredeira e cobra preta que é essa que gosta de tá na telha, pegando rato. Quando nos morava no pé da serra lá em baixo de tardinha eu colhi a roupa e vim para cá, agente tinha uma cordinha de botar roupa, eu chegava com uma braçada de roupa e botava lá, aí quando fiz isso a bicha tava lá por riba e eu num dei fé não, a bicha engoliu meu dedo todim! O cascavéi é tão terríve que uma vez papai vinha do Porção e quando chegou no minador ele se barberou com uma e ele se abestaiou e deu com um machado pensando que ia pegar na cabeça dela, aí pegou foi rabo da bixa! quebrou o chocai! Aí meu pai ficou esperto! ele não passou mais lá a noite, que ele disse ela vai esperar lá!...um dia ele foi para o Porção, meio dia aí ele chegou. O canção avoando em cima de um pé de angelim, ele baixo do cupim, ele tava marrado em baixo quando papai deu fé ele já tava dessa altura!Enrolou o rabo no chão e levantou o corpo... O cascavéi quando tá assim ingiminado [com raiva]se pegar um objeto. ô coitado! Engraçado é que ele só pega naquele lugar e naquela hora, ali que o caba passou, se o caba nunca passar naquela hora ele escapa, agora se o caba passar lá naquela hora ele morre. Tem a coral, que mata mas não é uma cobra pegadeira!Uma vez... eu fui pegar as cabras e elas estavam de duas, é quando elas tão mais valente!Quando eu ia passando elas jogou o bote! deus é tão bom que não deixou ela me pegar! ela perdeu a jogada! já tava querendo trovoar e eu não matei nenhuma e ela ficaram lá e eu fui me embora (Luzia 66 anos).

Alguns animais reaparecem nos períodos pós-chuva causando desconfortos e até prejuízos, como por exemplos insetos que entram nas casas e invadem as plantações como: o cascudo-marrom, potó, papa-pimenta, bicudo, barbeiro, purgão, vaquinha, saldão, gafanhoto, mosquito chupador, formigas e lagartas. Depois de três anos seguidos de seca (2011, 2012, 2013) os moradores da serra reclamam de uma infestação de lagarta que devastou tudo que conseguiram plantar com a última chuva, como explica Zequinha " Esse ano teve muita praga. Nós não conseguiu uma colher porque a praga comeu. Tem outro fator que faz parte da natureza que é o passarinho. O passarinho que também tira agente de sério, mas lagarta foi a que mais complicou esse ano, porque a gente planta, quando nasce, ela destrói". Dos pássaros, ouvi reclamações no período que passei em campo, todos os dias e o dia todo, pode-se dizer que é uma situação de rivalidade por recursos naturais. Apesar das reclamações demonstram gostar do canto dos pássaro e como enfeitam e dão vida ao ambiente, chegando até mesmo a ter alguns cuidado, como colocar água diariamente em um lugar específico para estes. Os pássaros citados foram:

Aqui tem a jandáia, cabeça vermelha, azulão, canção, sabiá, tem o chareu, tem um que faz chuva deus deus, eu não sei como é o nome só chamo de chuva deus deus. Tem um que tem um chapeuzinho preto, aí ele tem uma fichinha no meio da cabeça preta, aí abre uma florzinha e fica bem vermelhim, aí chamam ele de abre e fecha, aqui frimina deles comendo o capim! Ano passado as covas de melancia que plantei eles cavavam e furavam as melancias tudim, eu cobria e mesmo assim eles vinham e furavam! Tem aquela sabiá... aquela bicha se eu pudesse pegar ela! Tem a pombinha, o beija flor, tem canarinho, tem o pinta silva, tem o xureu, bem-te-vi, papa ceia, papa lagarta... vixe tem esse mesmo! É o pior! Quando canta é uma lagarta que é terrível! Ele chama aí vem a praga. Pode num ter uma lagarta mas quando ele começa a cantar. Esse ano cantou tanto que deu tanta lagarta que acabou com a plantação. Tem o Acauã; vários tipos de gavião; tem o carcará... urubu nem converso porque aquilo é inxirido e todo lugar tem; tem a sariema; tem a condiniz, nambu, codorna, zabelê. A codoniz e codorna são parecidas só que a codorna é mais piquinininha. A zabelê a bichinha tem a carne booa! Tem nambu; cocózinha, aquele pintadinho que quando vai chover, faz... quando vai chover sai tanto passarim que nem sei de onde eles saem, só escuto as cantorias deles. Tem o zumbi, tem o caburé, tem a coruja. O Zumbi não pertuba, só anda pelo mundo, só escuto o assubiado dele. ele também é experiente, quando canta chove. O carcará, ele mata os cabritos! ele come a língua do cabrito. ele belisca na orelha aí o cabrito berra, quando ele berra, aí ele come a língua e os olhos. O gavião come galinha, come pinto... E tem outros que agente não sabe o nome (Luzia).

Uma prática alimentícia local, comum na zona rural das localidades do semi-árido nordestino¹¹, assim também como em uma considerável parcela das populações ameríndias; está ligada à fauna apícola. Trata-se do uso do mel selvagem, importante de ser mencionado aqui, pois além de fazer parte da base da alimentação local, é um ponto central nas narrativas tanto dos próprios índios como de não índios que se referem aos índios como “comedores de mel” que viviam na serra no período anterior a invasão dos empreendimentos pecuários.

Quando é nas locas é só meter a mão e puxa as capas, chega em casa espreme, cõa e põe no litro. No mato a coisa que o Zequinha gosta mais é de caçar abelha. Tem a época, só no inverno, de abril para maio e junho. Elas ficam mais nas pedreiras e nos ocos de pau: é angico, emburana, aroeira, são essas três que dar mais oco, embuzeiro também. Todo tipo de abelha: brabo, mundurí (que é pouco, antigamente tinha muito), mandaçaia... agora a europa. É um costume antigo, desde a época dos nossos antepassados, o povo mais velho que já tinha. Próximo do minador dessas matas para baixo, todo tempo pra aí tem mel, uns tempo tem menos outro tem mais, quando chove da flor aí dar muito mel, tem abelha que vem é fora (Dona Luzia e Dona Paixão).

Em "Do Mel às Cinzas", Levi-Strauss (2004) organiza um conjunto de mitos de grupos ameríndios relacionados ao uso do mel¹², tão recorrente e importante que considera que este merecia um status de patrimônio da humanidade (quando essa ainda encontrava-se em um estado de natureza), pois a aquisição remonta a um período místico, em que os homens não se diferenciavam dos animais (2004, p.65). O autor encontra a utilização do mel em tribos da Guiana, Colômbia, Venezuela, Argentina e cita ainda esse costume entre os kainkang: eles abatem cedros, escavam troncos em forma de cocho e vão procurar mel (2004, p.135).

Seja como for, o mel selvagem apresenta para os índios um atrativo que não se compara com o de nenhum outro alimento e que, como notou Ihering, assume um caráter verdadeiramente passional: “ O índio... (é) fanático pelo mel-de-pau”... Pois não se pode imaginar os perigos a que ele se expõe nas montanhas, por causa do mel. Se acaso notar em um tronco um pequeno invólucro de cera ou uma fenda, vai correndo buscar um machado para

¹¹ Sobre tal prática em específico no sudeste piauiense temos o estudo de Laure Emperaire (1989). E de May Waddington T. Ribeiro (2010) que trata da importância da apicultura para as comunidades rurais no sertão piauiense e as diferentes técnicas de extração de mel, como a extração em troncos de árvores e em buracos no solo. Aborda as tentativas de introdução de espécies de fora, como as abelhas africanas e lógica da empresarial, que conseguiu agregar os produtores através do comércio justo. Nesse estudo a autora explica que o mel da caatinga tem boa recepção no comércio internacional por sua pureza, ao contrário de outros países exportadores que apresentavam o produto com resquícios de antibióticos e agrotóxicos.

¹² Assim também como o uso do tabaco.

abater ou danificar uma árvore soberba e de essência perigosa (Spegazzini apud Schwartz apud Levi-Strauss 2004: 47)... A observação de Ihering é sob duas formas: dos ninhos colado no tronco ou pendurado... e no oco das árvores, onde certas espécies, sobretudo a abelha mandaçaia a fabrica (idem).

Foram enumeradas pelos Kariri uma grande quantidade de espécies de abelhas nativas, sendo que boa parte encontra-se extinta. De acordo com as hipóteses locais, dois podem ter sido os motivos do desaparecimento: um desses é introdução de espécies exóticas (as "zoropas") pela apicultura comercial, que proporcionou um ambiente de competição desfavorável às espécies nativas, aniquilando-as (por serem maiores e mais ferozes, cortam as asas das adversárias, as aniquilando); uma outra possibilidade, que não exclui a primeira, está relacionada ao escasseamento gradual das poucas fontes hídricas naturais, que pode ter a competição por água por outros projetos como agravantes.

A escassez de fontes naturais de água é um problema crônico na região e está relacionada às características do clima, da vegetação e da localização geográfica, pois não há leitos de rio que passem no município e nem em municípios vizinhos. Os cursos d'água mais próximos são: Riacho dos Pilões, Riacho Boa Vista; Rio Canindé. No lado do Pernambuco há o Riacho da Cachoeira do Roberto e da Bahia, o Riacho São José. O município de Queimada Nova, encontra-se na área de influência da Bacia do Rio Canindé e está sob influência indireta da Bacia do Rio São Francisco, mais especificamente do Médio São Francisco, no trecho das corredeiras, tendo a mesma ou menor distância do Rio Canindé. Este último, por ser um rio temporário, não satisfaz a demanda por uso de água na região. Um projeto que tem como propositura sanar tal problema advém das propostas de transposição do Rio São Francisco¹³, do governo federal (gestão 2010-2014, via PAC3).

Além da escassez, a água disponível apresenta uma qualidade inapropriada para o consumo humano: *"Esse açude é de Paulistana, ou Conceição, foi feito ali no pé da serra, a água era vermelhinha. todo mundo bebia essa água, amarelinha, da cor de chão"* (Francisca Kariri).

Nos períodos de secas algumas formas inusitadas de luta pela obtenção de água são travadas. Como descreve Pierson (1972 p, 155):

¹³De acordo com a lei 80% da água vai ser destinada a agricultura e não ao consumo humano.

Nas zonas semi-áridas, especialmente no tempo de seca, refere Bezerra (págs.96-7) que os habitantes locais usam as vezes o umbuzeiro e o gravatá, que crescem em abundância entre a vegetação nativa da caatinga. O umbuzeiro é especialmente útil a este respeito, pois a água é obtida de suas raízes tuberosas que atingem, as vezes, o tamanho de uma abóbora grande. Uma fogueira pode ser erguida perto da árvore para aumentar a concentração de água nas a raiz se, após o que são estas arrancadas, raladas, ficando a massa em um pedaço de pano por um tempo. Em seguida, espreme-se o líquido. Pode-se obter água também do gravatá, tirando-se-lhe o tronco e virando-se no sentido inverso do normal, de modo que a água mina pelas folhas abaixo.

Proposições para mitigar os efeitos da seca são eventualmente apresentadas por governos, entidades não-governamentais, entidades religiosas, e principalmente práticas local de "achar água".

Em nível de governo federal já citamos o projeto de transposição do rio São Francisco, que tem como proposta a captação de água por meio de adutoras para levar água para os municípios castigados pela seca. Tem-se também o projeto de cisternas para armazenamento de água, projeto proposto pela Articulação do Semi-árido e Cáritas, com base em experiências em outros países que apresentam tal característica de clima e passa pelos mesmos problemas decorrentes de estios.

Os casos de estiagem foram e continuam a ser o principal motivo de migração nos municípios atingidos. Em Queimada Nova os destinos são basicamente três: São Paulo (SP), Petrolina (PE) e Canto do Buriti (PI). O que é comum se escutar entre os moradores, é que nos últimos anos tem havido uma redução drástica no número de migrações, o que se deve principalmente aos programas assistenciais do governo federal, como o Bolsa Família, Seguro Safra e o incentivo para a instalação de cisternas. Outras soluções são apresentadas a nível municipal, pelos próprios moradores com ajuda do sindicato e da Cáritas, como por exemplo: transporte de água a grande distância, reaproveitamento de água, construção de açudes, perfuração de poços.

Podemos perceber tal condição nos relato a seguir de Luzia Teresa Xavier.

O que ano passado ajudou, foi quem tem bolsa família, bolsa escolar, tem o segura safra que vem pelo governo e potrege as pessoas. Na área da água tem as cisternas, que pode vim um pipa de água... se quiser botar numa cisterna dessa, pega dois pipa pra encher. Ai no máximo numa casa que tem muita gente, aí dá dois meses. Aí facilitou mais para as pessoa, porque antes não tinha. Essas secas que falei atrasada agente pegava água no riacho Deodoro, quatro caminho d'agua. Por dia era dois animal carregado, com 4 barril cada um. Aí agente pegava dois caminho de manhã, chegava meio dia e ia de tarde

e chegava de noite. tinha dono mas eles não empatavam as pessoas de pegar água não.

As secas presenciadas aí são de uma severidade que aparecem de forma traumática na memória dos moradores. De todos as pessoas que tratei sobre o assunto, por entrevistas ou conversas informais, independente da faixa etária, falavam de um tempo que tiveram que comer sopa de sola de sapato¹⁴ (derretida de tanto buscar comida).

Desde que eu sou gente... eu vou fazer 70 anos... eu já passei anos de seca, esse lugar é coroadado a seca, mas como essa seca do ano passado eu nunca vi. Porque os anos de seca que vi por aí...aqui não tinha lugar de segurar água. As vezes faltava água, porque não tinha onde guardar, agora tem um tanque do município, depois que fez ele num tinha secado, ele veio secar a uns 2 anos ai atrás, mas... secava e aí no agreste tinha água, na Solta tinha água, no Riacho Deodoro tinha água, Francisco Berta tinha água, Barreiro, Porção... tudo tinha água, não secava e o ano passado secou tudo. Todas essas fontes o ano passado secou, não ficou água aqui em canto nenhum. Agente ficou bebendo o que o pipa vinha trazendo aí de baixo do Piauí. Foi embora meu fi, três neto meu, minha nora, tá tudo lá em São Paulo, já tavam lá mas saíram daqui por causa de seca. Ele saiu daqui não tinha nada aqui, ai ele foi pra lá...Tem muita da gente daqui lá. O pessoal da serra do poço quase tudim tão lá, aí o outro tá dizendo que na seca vai embora também... muita gente foi embora, esse povo de Barreiro, Descoberta ... o que é de homi foi embora, ate muié mesmo metade foi embora. A maioria das casas já tão é fechada. O pessoal foram foi embora tudo (Luzia 66 anos).

Podemos perceber através desse depoimento que os períodos de secas seguem uma certa regularidade, apresentando-se de forma cíclica, com um intervalo de aproximadamente 10 anos¹⁵:

meus pais falavam que na seca de 32 o pessoal comiam até coró cru, 70-71 tinha gente aqui que passava de 8 dias sem botar uma panela no fogo. Nesse tempo meus meninos era pequeninim eu escapei com um pezinho de mandioca. Eu carregava eles numa carga, botava numa carga de jumento, num caixão, dum lado e do outro, botava os meninos na carga, eu muntava no

¹⁴ Sempre falam também que os índios que viviam na pedreira comiam carne de gente com mel. Sobre isto Donald Pierson em o Homem do Vale do São Francisco, através de relatos de viajantes, aponta que entre uma das causas do canibalismo entre os índios que viviam em áreas de caatinga estavam relaciona a falta de alimento nos períodos de seca, do que por uma possível obtenção de poderes do inimigo. Esse discurso é rebatido por alguns estudiosos que entendem que a acusação de canibalismo era utilizada, principalmente por inimigos, autoridades e invasores para desqualificar o índio usando tal argumento como justificativa para a execução deste, já que este comportamento era radicalmente pelos valores católicos. Como explica Waddington (2012 p. 368) em carta de Domingos Jorge Velho destinada ao Rei: após uma descrição muito resumida dos Tapuios como gentio brabo e comedor de gente, argumento único e decisivo que basta para justificar a guerra justa e toda e qualquer atrocidade cometida contra eles. Comentar aqui tal característica não quer dizer que uma versão desse hábito esteja sendo defendida ou discriminada, implica no registro de traços da memória local em relação aos caboclos.

¹⁵ Luzia Maria Marcílio (em O sertão pecuário na época colonial. 1986) registra ocorrência de secas nos anos de 1606, 1710, a 1711, 1723 a 1727, 1736 a 1737, 1744 a 1745, 1777 a 1778 e 1791 a 1793 (Barbosa 2007: 43).

meio e andava com os meninos pra riba e pra baixo, num dia o jumento caiu com fome... Ontoin que morava aqui no Minador, que era dono desses serviço aí; ele foi embora com a família dele por causa de seca, em 51, ele foi em bora, da seca de 51-52, deu uma seca terríve também. A coisa que criou nesse lugar foi somente maxixe e quem tinha mandioca de raiz, a mandioca secou. Ficou nada! As pessoas ficaram comendo raiz de pau. Arranquei muita raiz de amaro e maniçoba pra fazer farinha, pra comer com leite... Daí pra cá vei ter outra em 60-61. De vez em quando aparece mas igual a essa não. 70-71 também foi seca que não teve nada aqui, a maioria da turma aqui num arrumava nada. Agora 77 foi um ano bom de fartura! (Luzia 66 anos)

Pode-se afirmar que quase a totalidade dos deslocamentos que ocorreram em cima ou embaixo da serra tinham como impulso os efeitos drásticos das secas. Isso pôde ser observado através de um levantamento genealógico, contemplando a distribuição territorial de cada pessoa, onde se registrava lugar de nascimento e onde vive no momento da pesquisa.

Esses deslocamentos não possuem efeitos apenas pontual mas também estrutural, que se mostram com reflexos na autonomia e no status social e econômico de determinados grupos ou indivíduos em um contexto social. Como chama atenção Waddington sobre as consequências de longas temporadas de desequilíbrio climático na vida de um grupo: o desabastecimento, um ano de descapitalização e fome que abala fortemente o grupo, cuja memória registra tempos de extrema penúria das secas. O desaproveitamento acarreta na perda da autonomia e da liberdade, obrigando indivíduos a venderem sua força de trabalho no mercado das fazendas e às migrações.

Serra e sertão consistem em uma díade recorrente em áreas serranas no Nordeste e são denominações usadas em Queimada Nova. Nesse contexto sertão seria qualquer terra que estiver abaixo do cume da serra. Em Serra Grande, os moradores denominam sertão qualquer faixa de terra imediatamente abaixo do topo, que esteja na da parte plana. As terras do "sertão mais próximo" (nos vales) são utilizadas para a agricultura e é onde os índios antigos ficavam. As terras do topo tem baixa fertilidade por estarem mais exposta à ação do vento e por terem um solo mais compactado, por essas razões são utilizadas preferencialmente para a habitação e criação de animais pequenos¹⁶.

Olha quem tem terra boa embaixo, é uma terra boa embaixo. as terra lá de baixo são boa de plantar, são terra forte. Mas essa terra aqui é boa, se houver chuva, mas tem que chover muito. É uma terra boa mas rápido ela seca, é fácil pra molhar e também fácil pra secar e no sertão não chove e sustenta a

¹⁶ Leach em *Sistemas políticos da Alta Birmânia*, publicado originalmente em 1964, identifica um contraste primeiramente ecológico e algumas diferenças culturais entre as pessoas que viviam em cima das colinas e as que viviam abaixo, nos vales.

terra molhada. Mas nesses topo de morro pra plantar é pior do que aqui, porque aqui se plantar qualquer feijãozinho dá, aí em baixo se plantar com chuva do jeito que deu esse ano num chega nem a criar, morre, porque com chuva pouca não molha (Luzia 66 anos).

O uso da terra é comunal, ficando separado apenas algumas benfeitorias, o que também não impede o uso por outros em caso de necessidade.

É recorrente (e merece uma constatação antropológica) o fato de que grupos que ocupam os topos das serras, em áreas de caatinga terem uma ascendência indígena ou de remanescentes de escravos, ou resultarem da relação dos dois grupos¹⁷.

Como defende Paoliello (2012), as serras representavam espaços de autonomia, por serem de difícil acesso e onde era possível uma reprodução devido a suas terras úmidas.

Muitas tribos, geralmente localizadas em zonas de difícil acesso, como as serras, abrigavam populações indígenas e negro escravizados em fugas. São espaços que funcionaram, ao mesmo tempo, como aldeia indígena e verdadeiros quilombos no período colonial. Inclusive tal argumento é utilizado por colonos do sertão do médio São Francisco para justificar a caça indígena (Maupéou, 2008:98 apud Paoliello 2012: 48).

Os caminhos do gado, em geral, eram linhas muito sinuosas, o que levava a evitar as matas, "onde o gado não encontraria o que comer; as serras, onde as chuvas mais frequentes produziam às vezes florestas luxuosas, [...] os desfiladeiros arriscados, as caatingas mais bravas, as travessias órfãs d'água" (Abreu, 1960:97). Portanto, identificamos esses espaços contornados pelo caminho do gado (principalmente as serras) como lugares por excelência de instalação de comunidades não conquistadas (PAOLIELLO ob. cit., p. 48-49).

A Serra, na situação estudada representa um importante espaço, no qual se deflagraram as relações sociais e processos de territorialização, e onde é possível perceber um peculiar sistema de relação homem-natureza dos Kariri que a habitam.

¹⁷ Como por exemplo: Belmonte dos Cupiras, Amparo, Serra da Mata Grande, Serra dos Rafaéis (comunidades quilombolas misturada com caboclos. todas no município de Simões- PI, município vizinha a Queimada Nova) tem também um caso similar na comunidade Angical em Paulistana. Tem também os Pankaras na Serra do Arapuá, estudados por Paoliello e os Kapinawa na Serra do Macaco, estudados por Erendina. Esses dois últimos no sertão do Pernambuco.

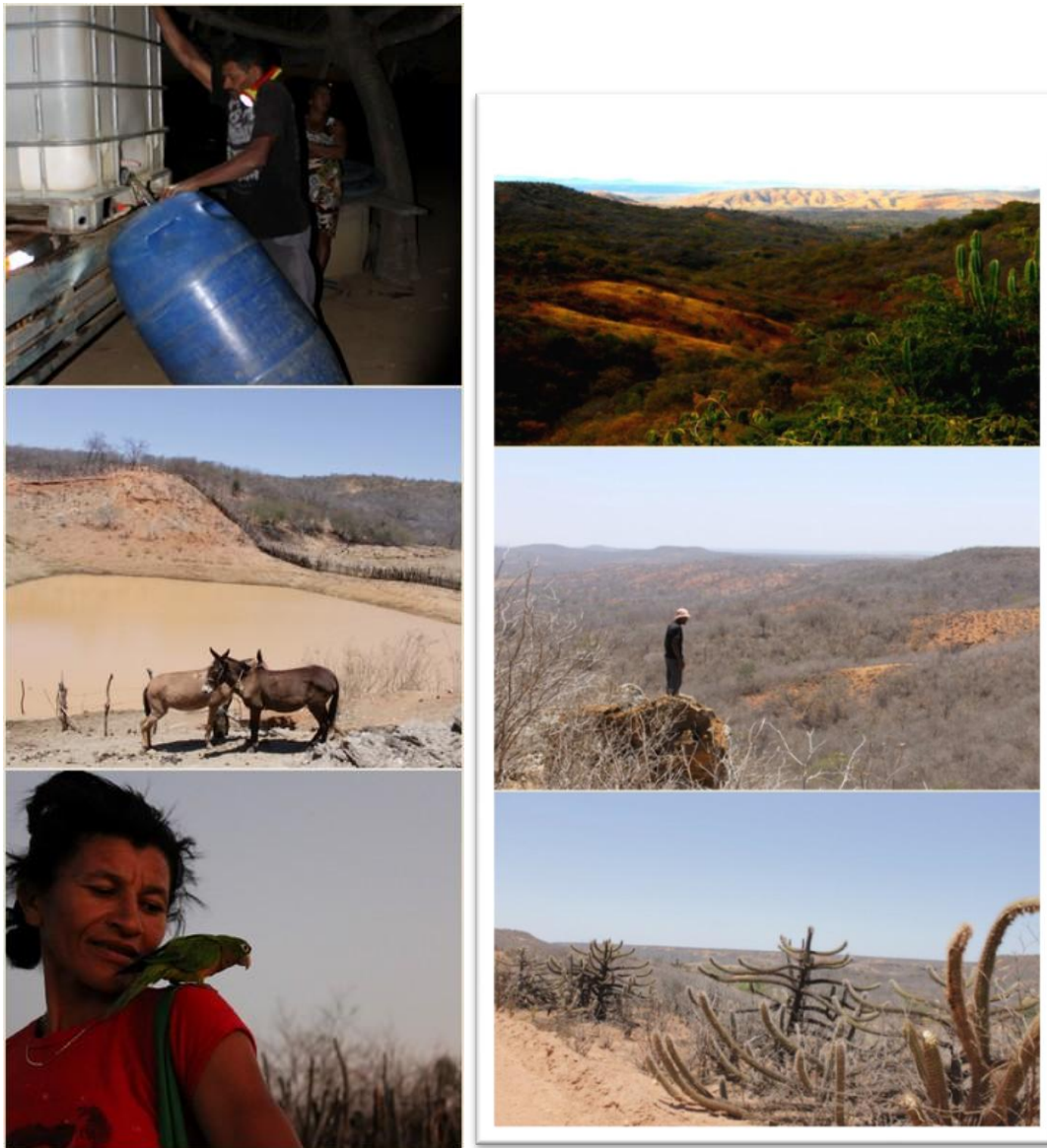


Fig. 8 De cima para baixo . fileira da esquerda: 1) Gésio descarregando água que foi buscar em um tanque numa localidade próxima. 2) reservatório de água 3) Jonicélia com a jandaia de estimação.

Fileira da direita: 1) Paisagens da Serra Grande no mês de junho; 2) Toca do papagaio. Serra grande no mês de setembro 3) cactos na serra.

PARTE 2- KARIRIS NO PIAUÍ

2.1 Contribuições da antropologia multissituada

A profusão de vertentes antropológicas nos leva a perceber que não existe uma receita pronta para o exercício do *rapport* por meio do trabalho de campo. A diversidade de sujeitos e situações sociais insinua que a adequação da proposta de pesquisa e, do arsenal teórico metodológico para a "realidade" encontrada em campo, exige a maleabilidade do pesquisador, que por sua vez, tal flexibilidade só é possível diante de um amplo conhecimento de diferentes perspectivas de análise.

Como afirma Clifford (1997) a aldeia era a unidade preferida pelos antropólogos por ser controlável, porém limitar-se a essa unidade para representar uma cultura, é fazer uma representação sinedóquica. O campo continua sendo ainda o lugar onde a atividade profissional se concretiza, podendo até mesmo ser considerado como um rito de passagem para os antropólogos. Mas vemos como característica da profissão, além da adequação do arsenal teórico-metodológico acima mencionado, o fato do trabalho de campo fazer com que seus critérios sejam constantemente repensados. Ainda de acordo com Clifford (1997), Boas considerou o campo como um laboratório de observação controlada. Geertz afirma que o antropólogo não estuda a aldeia e sim na aldeia, o que sugere que toma o campo como um ambiente propício para se operacionalizar teorias. Indo além do conhecido adágio Geertziano que nos alerta quanto ao caráter reflexivo da antropologia ao ressaltar que mais de estudarmos “a aldeia” estudamos “na aldeia”, o que aqui se destaca como objeto não é nossa própria civilização ou cultura (WADDINGTON 2014). Para isso nos chamam a atenção Haraway (1989) e Enloe (1990) (apud CLIFFORD p. 106) para quem imaginários e discursos topográfico são revelados como encenações simbólicas de si e do outro.

Em "Routes" James Clifford (1997) discorre sobre diferentes formas de pesquisa em situações de grande mobilidade de pessoas e/ou de pessoas com intensas atividades de deslocamento. Cita diferentes formas de mobilidade no mundo contemporâneo considerando até casos em que a viagem não é literal, como é o caso de pessoas que nunca viajaram, mas que recebem e reproduzem símbolos "globais" difundidos por diferentes meios de comunicação. Explica que o termo viajar está longe de ser algo

neutro, sendo um ideal ocidental burguês¹⁸ (dos relatos dos viajantes do passado, são raros de viajantes orientais, e mais raros ainda de uma visão feminina). O termo é carregado da ambivalência entre uma visão negativa (de superficialidade, desenraizamento, exílio, turismo, transitoriedade) a uma visão positiva de: exploração, pesquisa, escape, encontro transformador (CLIFFORD, 1997, p.105).

O antropólogo deve ter em mente que o trânsito de pessoas, símbolos e artefatos não é uma novidade nem se limita a uma configuração da globalização em curso. A novidade consiste no fato de que os canais de disseminação de informação estão minando em variedade e velocidade. A tese central de Clifford está na ideia de que a cultura está em movimento. As pessoas não estão presas a fronteiras, embora isso seja verdade literal em alguns casos. Seus pensamentos não respeitam traçados imaginários e suas relações pessoais podem pontilhar um mapa próprio. As motivações de deslocamento literal ou metafórico são inúmeras e quase inevitáveis. James Clifford defende a representação de uma cultura de diáspora. Zonas de contato, encontro e fronteiras entre culturas, são algumas possibilidades de equações culturais. Como sugere o autor (p.104) "O surrealismo viajou e foi mudado em uma viagem".

Como nos mostra George Marcus (1995), as atuais pesquisas interessadas em mudanças culturais e sociais em âmbitos locais necessitam desenvolver estratégias empíricas que levem em consideração pessoas e símbolos, ultrapassando lugares e fronteiras e estabelecendo conexões ao longo de várias escalas etnográficas. Segundo Marcus, o pesquisador deve seguir as cadeias, trajetórias e fios que fazem parte de um fenômeno específico e tratar de fazer conjunções ou justaposições de situações e estabelecer uma conexão ou associação entre elas.

O objeto da pesquisa não é, assim, necessariamente restrito a determinado grupo situado no interior de um campo de observação. Muitas vezes, o objeto consiste num determinado fenômeno social (como por exemplo, as práticas de consumo) e sua construção ocorre ao se fazer determinados movimentos (através de passos já previamente planejados ou oportunistas), seguindo pessoas, histórias, objetos ao longo de várias cadeias, superpondo situações e verificando os pontos nos quais a intersecções, ressonâncias e associações ocorrem (Marcus, 1995:106 apud SCIRÉ p.3).

¹⁸ Clifford cita alguns casos de viagens, como viajantes burguês vitorianos e pesquisadores, as quais são omitida a participação de funcionários de cor, carregadores, servos, ajudantes entre outros. Sendo a viagem egípcia burguesa (a la Odisseia) um mito.

Com essa reflexão, não pretendo que o foco desse trabalho seja as transações pessoais e simbólicas para além das fronteiras territoriais e étnicas dos Kariri, mas sim que estas se apresentam com grande influência no processo de formação de identidade do grupo estudado, como melhor detalharei no item 2.3 e 2.4 deste trabalho. A análise, para essa proposta de pesquisa ainda está centrada nas relações sociais na Serra. Porém entendemos que essa perspectiva permite exprimir que acontecimentos locais podem ter origem ou influência extra-local, e que podem se manifestar em várias dimensões da vida, constituindo o que Mauss chamou de fato social total.

A proposta de uma antropologia multissituada traz junto consigo algumas das discussões preponderantes na antropologia contemporânea, como a contextualização do objeto de estudo e a relação entre local e global. Uma das principais saídas para evitar que um estudo tenha um aspecto anacrônico e com explicação unicamente local é dar-lhe um pano de fundo que contemple um contexto histórico, geográfico, político, econômico e também ecológico, como se pretende fazer aqui, com plena consciência de que a totalidade é uma eterna pretensão das ciências no geral, e ainda, dentro da tarefa de interpretação, a representação será mais ideal que real. Entrar em outras dimensões da cultura implica quase sempre em criar uma interface com outra área do conhecimento. O avanço da fronteira da disciplina ou interdisciplinaridade, nem sempre é bem aceita por seguimentos puristas da ciência. O resgate do enfoque histórico na análise antropológica está entre um dos mais debatidos temas na antropologia (a exemplo de Levi-Strauss, Sahlins, Fabian¹⁹).

Fisher alerta que o encaixe de acontecimentos locais em esquemas macro sociológicos pode gerar distorções, considerando que diferenças espaço-temporais têm implicações nos significados culturais, e que as interpretações podem ser distintas em diferentes meios. Por outro lado a amplitude e velocidade com que os símbolos circulam atualmente, devido aos aparatos do fenômeno da globalização, faz com que perca cada vez mais o sentido, partir da ideia de que há uma pureza e isolamento de uma cultura.

¹⁹ De acordo com Fabian nos países de língua alemã a relação entre essas duas disciplinas esta em debate desde a institucionalização da antropologia. Na Alemanha a cultura tem conexão obrigatória com a história. Sendo que a história da etnologia alemã é a história da relação entre essas duas disciplinas. (1991).

Uma das propostas da antropologia multissituada é fazer um rebalanceamento das relações entre global e local²⁰:

A realização de uma etnografia multi-situada pretende contribuir ao postular a necessidade de uma abordagem que descarte as dicotomias global e local, pois ao levar em consideração as mediações, artefatos e vínculos existentes nas situações sociais, através das diferentes perspectivas, os detalhes, fatores e conexões, geralmente tidos como contraditórios, fazem sentido (Lauser, 2005). Isto significa que as conexões deixam-se ser trabalhadas nos termos de oposições, mas em parâmetros relacionais (SCIRÉ p. 9).

Se a especificidade da antropologia reside no estudo microscópico e detalhado de interstícios sociais e relações interpessoais (FELDMAN-BIANCO p.14) a idéia de rede²¹ cairia como uma unidade de análise de proposta compatível.

O termo rede foi inicialmente empregado por Radcliffe-Brown, mas Firth considera que quem melhor o definiu foi Barnes. Para Barnes rede seria um campo formado por relações entre indivíduos, com conexões ilimitadas, sem lideranças definidas. Nadel também utilizou o termo, equiparando à noção de sistema.

Uma rede é formada por fluxos, misturas, conexões tendo sempre múltiplas entradas e saídas. Na concepção de Latour – que se confessa francamente inspirado na noção de rizoma para formular sua Teoria Ator-Rede (CRAWFORD, 1983) – na rede todos são atores, não só os humanos, mas também os não-humanos, já que não existe uma hierarquização entre os entes, que são produzidos e se produzem a cada momento (FERREIRA 2008 p.32)

Segundo Deleuze e Guattari citado por Ferreira, tal forma de configuração dos desejos se dá segundo uma lógica arborescente que tem como constituinte a dualidade, a compartimentalização, a causalidade, a sucessividade, onde os opostos se completariam e cujo tronco principal representaria um dipolo de ligação. Isto é, o tronco seria o conceito que permearia e guiaria todos os outros segmentos da árvore (até mesmo os

²⁰No plano epistemológico tal preocupação também é contemplada. Na proposta de antropologias mundiais, o neologismo glocais é arcado para apresentar o cenário de balanceamento entre antropologia produzida entre “países centrais” e “países periféricos”.

²¹ Rede social e quase-grupo foram conceitos desenvolvidos por Barnes e Mayer para o estudo de situações nas quais aglomerados de indivíduos não formam necessariamente grupos permanentes, como por exemplo nos contextos urbanos. Os autores apoiam-se na aplicação de métodos matemáticos não quantitativo, provenientes da sociometria, com o objetivo de trazer maior rigor à observação de relações interpessoais concretas, enfatizando a relação entre indivíduos; entender o contexto e os motivos das escolhas (Feldman-Bianco p.27).

segmentos opostos ao tronco têm como referência o mesmo). Além disso, este tipo de esquema tem como características pontos fixos de onde surgem galhos ligados a este centro (FERREIRA 2008, p.29)

A tecitura do trajeto dos sujeitos estudados é fundamentadas em ações motivadas por necessidades materiais ou simbólicas (deslocamentos para fins econômico, alimentício, climático, político) e seu alcance extrapola o contorno de suas áreas de convívio, criando vínculos em outros territórios, formando relações sólidas, mas também efêmeras.

O alinhamento a essa proposta metodológica, é um exercício de aproveitamento de informação de experiências anteriores de campo, da obtenção de informação fora dos limites do campo, mas que diz respeito a este em diferentes graus de interesses e também na prática sinestésica de troca de informação de trabalhos de campo em conjunto, no âmbito da proposta do grupo ADMA (Grupo de Pesquisa em Antropologia do Desenvolvimento e Meio Ambiente)²². Considerei de extrema relevância experiências de campo em equipe, a primeira mais voltada para um conhecimento mais abrangente e mais aprofundado da pluralidade de práticas agrícola no semi-árido piauiense . A segunda, uma pesquisa aplicada, porém extremamente abrangente, pois tratou-se de um levantamento cultural²³ dos municípios circunvizinhos a Queimada Nova e que até a pouco tempo compunham um mesmo município, tendo sido emancipados em meados da década de noventa.

São levadas também em consideração diferentes impressões sobre o objeto de estudo em diferentes pontos do município de Queimada Nova. Além disso foi feito um

²² Grupos de Pesquisa do qual faço parte. Coordenado pela antropóloga May Waddington. O estudos do grupos estão voltados para as dinâmicas sociais no meio rural, com ênfase nas diferentes formas de agricultura tradicional e de cunho ecológico. O grupos tem também como foco a análise da interferência de grandes projetos de desenvolvimento no meio rural e como isto vem a acarretar em mudanças culturais e sociais decorrente da competição por recursos naturais e como isto tudo pode promover diferentes formas de territorialidades.

²³ INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais. Metodologia desenvolvido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN para o levantamento de referências culturais. No caso específico, trata-se de uma participação no mapeamento do universo cultural desses município, trabalho que ficou subdividido em quatro livros, a saber: livro de registro dos saberes; livro de registro das celebrações, livro de registro das formas de expressões e livro de registro de lugares. O estudo foi um componente dos estudos da Áreas de Influências do empreendimento Planalto Piauí - Sistema Ferrífero Massapê Manga-Velha. Devido à tramites burocráticos, este INRC em específico encontra-se sem conclusão.

acompanhamento da trilha de alguns Kariri em suas atividades cotidianas e extraordinárias, fora da aldeia.

Foi possível perceber no trajeto até o *locus* de pesquisa, relatos não intencionais, porém bem significativos sobre o tema pesquisado, por parte de outros sujeitos na região. Enquanto uns iam de acordo com a ideia de extermínio dos grupos indígenas nos estados, outros pareciam estar alheios a essa “verdade”, com memórias pertinentes sobre caboclos-índios, desses últimos, importantes relatos foram receptados em comunidades rurais, de coelho (comunidade Trás da Serra) e comunidades quilombolas (Gatinho – São Francisco de Assis do Piauí; Jacú-Paulistana, junho de 2013). Da primeira perspectiva uma frase me pareceu bem significativa; quando me perguntavam (como por exemplo um agente de uma cooperativa de mel que visitei com o grupo ADMA) onde estava indo; e após minha resposta seguiam com uma pergunta de espanto: fazer o que? Mas aqui no Piauí não tem índio! Pode ter para o lado de lá, do Pernambuco ou da Bahia! Aqui não!.

Serão também levados em consideração, observações decorrente da participação em um levantamento cultural dos municípios de Paulistana, Simões, Betânia e Curral Novo; uma pesquisa intensiva com informantes-chave, que detinham um profundo conhecimento local, quanto a acontecimentos, lugares, manifestações culturais, sobreposições de ocupação e uso do solo. Tal experiência proporcionou um melhor conhecimento do bioma da caatinga e das técnicas e tecnologias desenvolvidas para tornar possível uma reprodução social; assim como manifestações culturais que são recorrentes nesses municípios, incluindo Queimada Nova, pelo compartilhamento de vários elementos já citados. Percorrendo diferentes comunidades nestes municípios (com o foco em comunidades quilombolas) foi possível entender a rede de relações mantidas entre pessoas nessas distintas localidades; que estão conectadas por laços matrimoniais, compadrio, amizade, causas políticas, ofícios específicos (como o tirador de visita e pessoas que praticam radiestesia). As relações são fluidas, as atividades políticas consistem na principal ancora que aglutina, tais pessoas, em especial, articulações políticas em torno de mobilizações promovidas pelos sindicatos rurais desses municípios e suas intensas atividades.

O campo das festividades, incluindo aí também as de cunho religioso, aparecem como um propagador de pessoas entre os espaços. As festas expressam muito sobre o

ethos de cada grupo e da relação entre esses como será detalhado no capítulo 2.4. Estão gradativamente deixando de ser espaços de segregação (onde, por exemplo, coelhos não permitem a entrada de negros) para ser um espaço de dádiva (considerando em que um grupo ou família promove uma festa como retribuição dada por outro grupo, em outro lugar). São momentos descontraídos de construção de laços de amizade ou de inimizades, que também podem acontecer, assim como princípio de himeneu. Os festejos religiosos também mobilizam pessoas a se deslocarem para outras localidades distantes, embora antes do “tempo da televisão” isso se desse com mais intensidade²⁴. Algumas manifestações culturais reforçam tal traçado, com cortejos, que deixam em seus rastros, um vínculo de interesse e memória.

Um processo de territorialização pode ocorrer concomitante a um processo de desterritorialização. Os habitantes da serra têm uma participação não tão intensa na vida social do município devido à dificuldade de mobilidade decorrente das características dos acidentes geográficos em que se encontram, em uma serra, e também com implicações nos gastos; o que não impede que fatos marcantes de “situações de contato” estejam presente em suas memórias. Não apenas os que se dão na atualidade, mas também os que ocorreram em algumas gerações pretéritas. Esses contatos que vão em várias direções, criam várias ramificações de configuração rizomática, que dão sentido às várias relações sociais e manifestações culturais consolidadas ou em processo de consolidação, que são característica da área de influência onde o estudo é realizado.

2.2 Discutindo conceito-chave: etnicidade

De acordo com Berthold Zilly, no Brasil, (ao contrário da Alemanha onde a nação precedeu o Estado e na França onde a nação e o Estado se constituíram aproximadamente ao mesmo tempo) o Estado criou-se antes da nação, em 1822, ao passo que o processo formador da nação, no fundo, até hoje não se concluiu, como demonstra a discussão em torno da cidadania, pois, sem esta, não há nação no sentido republicano do termo, formada por cidadãos livres e iguais, com sentimento de identidade coletiva e um certo padrão de participação. O Brasil, depois da

²⁴ É comum ouvir dos mais velhos que, antes da chegada desses meios de entretenimento artificiais as pessoas se mobilizavam mais em deslocamentos para diversões ou experiências coletivas fora de suas células.

independência, ainda não existia plenamente; ele havia de se formar, era mais projeto do que realidade, um país do futuro, e competia a todos os letrados darem a sua contribuição. Isso talvez explique o frequente uso do conceito de “formação” em estudos históricos sobre o Brasil (...) Com três missões parciais: construir a nação, a civilização e o Estado (1999, p.1). Como alvo do "processo civilizatório" estavam os não-brancos e não-europeus. O caráter multiétnico da população parecia às elites um empecilho (1999, p.10).

A ocultação de grupos etnicamente diferenciados no projeto de formulação dos Estado-Nação moderno foi praticamente a regra e se deu principalmente pelo uso da violência física contra esses grupos, sendo comum casos de etnocídios em massa. O deslocamento forçado de grupos dentro de um território, obrigando a vizinhança sem afinidade ou mesmo com relações mutuamente belicosas, também contribuiu para subtração de alguns grupos étnicos²⁵. No caso do Brasil, em específicos, os grupos nativos, foram (e continuam de alguma forma sendo) alvo de tentativas de obliteração étnica. Seja através do uso da violência ou por dispositivos jurídicos que colocam os "grupos discrepantes" numa posição de inabilitado.

Sobre a relação do fenômeno da etnicidade com a formação dos Estados-Nação:

A etnicidade é um fenômeno vivenciado em contextos situacionais e históricos por milhares de povos no mundo e tem sido uma das maiores questões sócio-política contemporânea. É também fundamental perceber que está quase sempre situada em termos de *formação do Estado*: homogeneidade cultural, centralização política e integração econômica seriam requisitos básicos para a constituição e fortalecimento do *Estado-Nação*. Em termos ideológicos, partindo dessas premissas, o reconhecimento dos grupos étnicos e seus direitos enquanto povos, *nações*, constitui um obstáculo àquela unificação, e conseqüentemente ao desenvolvimento do Estado (v. CARVALHO,1985; DEGREGORI,1978; MAYBURY-LEWIS, 1985; STAVENHAGEN,1985). Trata-se, portanto, de um fenômeno que situa-se em dimensões de caráter profundamente político, relacionado a problemática político-cultural contemporânea (MARTINS 1994, p.13)

Temos na América Latina uma gama de tratamento opressor com os nativos. Nos países do Cone Sul houve uma dizimação de 80% da população nativa (o discurso é de houve uma dizimação total) e atualmente vários casos de emergência étnica acontecem nesses países, (vale um estudo comparativo com o caso Nordeste Brasileiro). Tem-se também situações em os grupos indígenas são uma maioria numérica mas que são subalternizados dos por uma elite branca local. A Bolívia figura como um caso

²⁵Reconhecendo que manifestações conflituosas interétnica não foi um novidade do Estado-nação, nem do contato com os invasores europeus.

ilustrativo. E também casos em que os grupos indígenas são tratados como estrangeiro, como é o caso do México. Explícitos ou dissimulados esses tipos de tratamento podem coexistir em um mesmo país. Como lembra Pablo Casanova os conflitos sociais nos países latino-americanos, como também em alguns casos africanos, é primeiramente fruto de uma relação de dominação étnica, onde prevalece os interesses de uma elite branca, que apresentam uma combinação de vantagens em virtude de uma sucessão histórica de casos de dominação, extorsão e privação de recursos de outras etnias, mantendo atualmente tal posição graças a manobras em rede com organismos e grupos nacional e transnacionalmente. Seriam essas, situações de colonialismo interno²⁶.

Nesses casos se tem relações internamente assimétricas que resultam quase sempre em situações de segregação, subalternização, preconceito e discriminação.

De acordo com alguns pesquisadores, a etnicidade é um fenômeno universalmente presente na época moderna, precisamente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento do Estado-Nação (LAPIERRE 2011, p.27).

As tentativas de categorizar os seres humanos são relativamente antigas. Levadas a prática através de ideologias, tornou-se uma combinação bastante traumática para a humanidade, a exemplo das teorias racialistas, surgidas no fim do século XVIII. Eram classificações de fundo biológico, que separavam os indivíduos por marcadores físicos, atribuindo a cada tipo humano, características que, tomadas em conjunto, eram desvantajosas e ofensivas para os que não correspondiam ao tipo caucasiano.

Em "Relações Comunitárias Étnicas" Max Weber considera o conceito de raça como inoperante do ponto de vista científico, por ser esta distorção de uma interpretação genética. Para Weber as características fisionômicas não são suficientes para manter a coesão de uma comunidade política.

Na perspectiva da etnicidade as características de um grupo não são inatas, são socialmente construídas e podem ser reformuladas de acordo com as circunstância. Etnia não é natural, sua matéria-prima é cultural.

²⁶Noção desenvolvida por Hechter para explicar o desenvolvimento dos etno-nacionalismos nas sociedades industriais, partindo da hipótese da divisão cultural do trabalho(o aval de indivíduos a tipos de emprego e de papéis específico na base de traços culturais observáveis) (Poutignat e Streiff-Fenart 2011, p. 103). O uso dessa noção também foi aplicada e reforçada por Casanova na elucidação das relações antagônicas e assimétricas entre os grupos étnicos no interior de uma nação.

Outro ponto de diferença a categoria raça, está relacionada ao poder de nomear. A etnicidade é legitimada principalmente pelo autoreferenciamento do grupo, que não mais se encontra em uma posição passiva de ser classificado por outrem.

O sentido de etnicidade aqui compartilhado é mais sociológico do que etnológico; de inspiração barthiana e é impecavelmente definido por Lapierre (2011 p. 11):

A etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de 'traços culturais', transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo. Ela provoca ações e relações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir" (LAPIERRE 2011 p.11).

Poutignat e Streiff-Fenatem em "Teorias da Etnicidade" apresentam um quadro geral da formação e reformulação das teorias da etnicidade, os precursores, objetos alvos, casos de inaplicabilidade e lacunas teóricas.

Hannertz citado por Poutignat, e Streiff-Fenat constatou duas tradições no início dos estudos de etnicidade. Uma era a antropologia britânica no domínio africano e sociologia e ciências políticas nos Estados Unidos e também as interpretações decorrentes dessas abordagens. A antropologia das sociedades tradicionais consideravam os grupos étnicos como entidades discretas e homogêneas e a sociologia das migrações entendiam que esses grupos iam desaparecer com a modernização.

Nos anos 60 emergem conflitos e reivindicações qualificadas como étnicas em vários países pluriétnicos, o que demandou uma análise de cunho sociológico²⁷. Nos anos 70 o conceito ganha significância nas ciências sociais. Nesse contexto Wallerstein e Gordon também trataram do tema e ambos usaram o termo para designar não pertença étnica mas sentimentos que lhe são associados.

Os autores apontam ainda o que consideram como ponto fraco da perspectiva barthiana, que seriam a utilização de conceitos muito gerais de organização e interação sociais são aplicáveis à análise de todo tipo de identidade coletiva (religiosa;

²⁷Nesse sentido Ericksen reforça que muito conflitos no final do século XX apresentam uma dimensão étnica : From Punjab to Northern Ireland, from Tibet to Bosnia, from Sri Lanka to the former Soviet Union there is conflict and competition between different ethnic groups regarding political sovereignty and control over territories (p.261). Além desses a predominância seria de conflitos que se dão no dia-a-dia e que não institucionalizados, como por exemplo a relação entre negros e brancos nos EUA.

profissional, corporativa, política, familiar, de classe social ou de geração, de clube ou de sindicato, de seita ou de congregação...) (LAPIERRE 2011,p. 12).

Outro ponto negativo apontado é que desde o aparecimento, o conceito de etnicidade é definido por aqueles que os utilizam pela universalidade de seu domínio de aplicação. Os autores citam casos aplicados em análise de etnicidade urbana em casos em cidades americanas, européias, africanas, asiáticas, israelense, assim como os estudos direcionados a fenômenos diferentes como os das minorias na China, das questões linguísticas na Índia, aos problemas de nacionalidade na União Soviética, ou a posição dos negros na sociedade americana (POUTIGNAT e STREIFF-FENAT 2011, p.26-27).

A virtude heurística do conceito de etnicidade liga-se precisamente ao fato de autorizar o relacionamento de fenômenos até encarado como categoricamente diferentes, tais como tribalismo na Nigéria, o comunalismo na Índias, ou o conflito linguístico no Canadá. Tal pretensão a universalidade de seu objeto pelos especialistas da etnicidade abrange, todavia, concepções sensivelmente diferentes da especificidade do fenômeno étnico (idem :27).

A dificuldade em se analisar comunidade étnica para Weber estaria em uma grande quantidade de conceitos geralmente empregados, como, povoação, tribos e várias outras categorias e subdivisões de comunidade, que se mesclam, se sobrepõem ou coexistem, tornando assim o problema bastante complexo devido a sua volatilidade²⁸

Afinal, seria a etnicidade um fenômeno de cunho cultural, político, religioso genético ou econômico? Temos na literatura antropológica, como também contribuições advindas da sociologia, respostas que tendem a privilegiar cada uma dessas dimensões separadamente, o que resulta previsivelmente da perspectiva de onde parte o autor.

Max Weber lançou bases para a análise da etnicidade. Suas observações em torno de organizações étnicas, em contextos de formação dos Estados-Nação, continuam a ter sua atualidade e contundência. Weber partia do pressuposto de que a persistência dos grupos étnicos estariam baseados em ações que reivindicam o reconhecimento de sua distinção étnica em relação aos outros, seria nesse sentido um tipo de comunidade política - seria a comunidade política que despertaria a crença na comunhão étnica. Daí apresenta vários fatores e elementos relevantes para a formação de uma comunidade

²⁸ Por esse motivo considera esse tipo de associação social inútil do ponto de vista analítico. No entanto apresenta importantes observações, sendo ainda hoje uma das principais referências de base para os estudos da etnicidade.

étnica, por exclusão ou afirmação. Excluem, primeiramente, o isolamento como elemento para manutenção do grupo étnico²⁹, o isolamento poderia gerar tipos puros, como os povos párias. A identidade étnica ganharia maior expressão no intercâmbio social através de demonstrações do *habitus* externo por cada grupo. Outros fatores poderiam compor esse *habitus*, podendo coexistir em um grupo ou ter a presença de apenas um.

Nesse elenco de características elucidadas por Weber, que comporia seleções de tipo antropológico teríamos: idioma (como patrimônio cultural das massas); traços impressos corporalmente para manter uma comunidade étnica (que seriam os sinais diacríticos); comunidade de culto³⁰; sentimento de pertença ligado a um território; sentimento específico de honra e dignidade e também a crença em uma origem e futuro compartilhado. Comunidade étnica seria uma comunidade de sentido e afinidade: com partilha de valores, costumes, lembranças e crenças em uma origem e um destino.

Chamaremos de grupos "étnicos" aqueles grupos humanos que em virtude de semelhanças no *habitus* externos ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existem ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER 2000,p. 270).

Thomas Ericksen, que também é referenciado nos estudos de etnicidade, dedica em *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology* um capítulo específico para a temática, além de acioná-la em vários outros capítulos do mesmo livro. Assim como Weber faz uma caracterização do que consiste um grupo étnico, trazendo para um contexto contemporâneo e com alguns exemplos em situações urbanas. Para este, um grupo étnico seria afirmado ideologicamente tanto internamente pelos membros dos grupos como por elementos externos a estes, baseadas em critérios marcadores de diferença, como: fenótipo, língua, vestimentas, religião; história grupal (o que funcionaria como mito de origem), sistemas classificatórios e organização social particular. Ericksen defende que a identidade étnica tem uma dimensão simbólica e política, podendo variar situacionalmente de acordo com o contexto.

²⁹ Nesses casos de acordo com Weber o contato resultaria na mudança gradativa dos costumes através da imitação e da mistura. O isolamento seria proposital e uma forma de se manter o monopólio dos costumes.

³⁰ Baseada na consanguinidade imaginada

Os elementos aludidos acima, como possíveis marcadores de uma etnicidade raramente, são encontrados agrupados simultaneamente em uma mesmo grupo étnico, como indica outros estudos sobre etnicidade. É possível encontrar um grupo que tenha sua visibilidade reforçada por uma característica específica (religião, ocupação territorial, parentesco, manifestações culturais etc) e sob o pano de fundo de outras. O que significa componentes não encontram-se presente nos grupos étnicos de uma forma universal, podendo variar de grupo para grupo.

Com base na afirmação de Barth de que a etnicidade seria uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial, que classifica pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores³¹, Poutignat e Streff-Fenart apresentam questões-chave de domínio da etnicidade, baseado nos elementos e indicadores apontados acima. Estes seriam: *atribuição categorial* pela qual os atores indentificam-se e são identificados pelos outros; *as fronteiras* que servem como base para dicotomização Nós/Eles; *a origem comum*, e o *realce* de traços étnicos na interação social.

Desconsiderando a hipótese do isolamento, descartada desde Weber, é aqui, nesse trabalho, privilegiada a abordagem interacionista, pois o contexto estudado apresentam grupos em estreito contato, dos quais serão observados as diferenças relevantes nas fronteiras sociais entre esses grupos. Como defende Barth: "a fronteira étnica, canaliza a vida social - ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais" (BARTH 2011, p.196). Os grupos étnicos não estariam ligados apenas à fronteiras territoriais (como na maioria dos casos), mas também a fronteiras simbólicas, não descartando que a primeira poderia ser uma contrapartida da segunda.

³¹ Poutignat e Streiff-Fenart (2011 p. 139)

2.3 Comunidade Kariri de Serra Grande

A produção cartográfica dá relevância para aquilo que importa aos seus produtores. A representação das áreas indígenas aparecem estáticas e não fieis quanto à sua distribuição e deslocamento. É importante lembrar que os povos originários tiveram suas mobilidades gradualmente limitadas pela formação imposta de aldeamentos, reduções e usurpação de suas terras para a transformação de vilas e povoados

Dois mapas contemplam a distribuição espacial dos índios no Piauí, um é o mapa etno-histórico de João Batista Gabriel, o outro é o mapa de Kurt Nimuendaju. Posteriormente a estes trabalhos, a marcação da presença grupos indígenas nas cartas geográficas do estado do Piauí, acompanhou a declaração de extermínio total desses grupos pelo discurso oficial do governo, até o ponto de não se ter mais nenhum referenciamento aos mesmos. Estabeleceu-se um "vazio indígena" em território piauiense.

Cercados por estados onde a presença indígena é reconhecida, é interessante imaginar que, além da impossibilidade de um extermínio, há também poucas chances que as pessoas fiquem engessadas a traçados imaginários arbitrários. Há uma circulação de pessoas entre fronteiras primordialmente para fins de sobrevivência como a (busca por terras férteis ou simplesmente disponíveis, vales alagados ou, a abundância de alimento, o que favorecem uma boa condição de vida, relativizando a expressão) e trocas comerciais³².

Percorrendo o interior do Piauí, em comunidades rurais³³ espalhadas pelo estado, notei que hora ou outra as pessoas invocavam uma ancestralidade indígena³⁴.

³² Deve ser lembrado que: como consequência de sua bacia hidrográfica, o Piauí sempre foi um corredor de migrações. Os flagelados das secas, tocados pelas fome, também testemunham a peculiaridade. É a bacia do Parnaíba passagem obrigatória dos retirantes, porque está situada entre as guerras castigadas do Nordeste e as frescas e ubérrimas terras do Maranhão. A transumância, como fenômeno demográfico, manifesta-se mesmo em períodos normais (Nunes 2007, p.55)

³³ Em estágios em turismo rural pelo EMATER, estágios na área de patrimônio cultural pela Fundação Cultural do Piauí e como pesquisadora do grupo ADMA (Grupo de pesquisa em Antropologia do Desenvolvimento e Meio Ambiente).

³⁴ Até então não tinha refletido sobre a presença indígena no estado. O bacharelado de Ciso da UFPI não constava etnologia indígena e não se falava sobre o assunto na capital.

Apresentavam algumas características que se costuma atribuir aos indígenas³⁵ (considerando a sua diversidade) como: práticas medicinais, técnicas agrícolas, traços fenotípicos. Isso que me pareceu mais forte em áreas próximas as fronteiras com outros estados, sobretudo o Maranhão.

Constatações de outros pesquisadores corroboram para se fazer entender que a existência de grupos com atributos indígenas amalgamados existem em várias partes do estado do Piauí. Em pesquisa sobre as raízes da cajuína, bebida considerada símbolo da identidade cultural e social piauiense May Waddington (2012) identificou entre seus entrevistados dois grupos de produtores de cajuína, um é o bloco da elite originária, que possuíam terras e pés de caju, o "outro bloco" seria formado "por grande miscigenação entre trabalhadores rurais descendentes de índios, negros, sitiantes, lavradores e outros despossuídos". Como coloca a antropóloga: suspeitávamos poder localizar nesse "outro bloco" os elementos subsumidos de indianidade da qual a identidade local se afastava, mas que não cessava de existir em seu interior. Porém tais diferenças eram valorizadas localmente como regionalismos de uma cultura "sertaneja" que perpassava toda a sociedade local, e suas diferenciações e especificidades ficavam subsumidas sob a caracterização do "outro bloco" que se autoidentificava, quando muito, como "a pobreza" (2012, p. 3-4).

A historiografia piauiense convencionou-se em falar de cinco nações que existiram em território piauiense. Odilon Nunes em Pesquisas para história do Piauí (2007) descreveu 26 etnias e Padre Miguel de Carvalho em Descrição do Sertão do Piauí, publicado originalmente em 1697, citou 36 tribos que viveram ou frequentaram o território do Piauí. Dos três grupos indígenas que hoje reivindicam um reconhecimento étnico no estado, dois são de procedência de estados vizinhos e vivem em áreas de fronteira: 1) são os kariris que afirmam que seus antepassados sempre viveram na Serra Grande mas que vieram do lado de onde hoje é o Pernambuco e os índios Tabajaras que vieram da Serra da Ibiapaba no Ceará. Esses casos de emergência parecem que influenciaram de alguma forma outros grupos a assumirem tal proximidade, como também despertou esse olhar em agente que trabalham diretamente ou conhecem

³⁵Meu imaginário antes dessa pesquisa pode-se dizer que era deveras contaminado pela imagem do índio dos livros escolares. Por outro lado tinha também como referencia índios concretos que convivi de certa forma em minha cidade Caxias no Maranhão que foi um dos mais conhecidos aldeamento de índios Timbiras do Maranhão até o século XVIII. Dos descendentes desses tenho vizinhos e parentes, os quais também vez ou outra acionam ancestralidade.

peças ou grupos que se encaixam nesse fenômeno³⁶. Alguns outros casos de grupos que não estão engajados em um processo de emergência étnica estão alinhados ao que se chama na antropologia de grupos invisibilizados: coletivos que abafam sua etnicidade por proteção contra ataques diretos ou simbólicos tais como, como atos de discriminação (há casos que a autoproteção não é intencional e o preconceito foi internalizado ou naturalizado). Alguns outros grupos chamam atenção a essa característica no Piauí e merecem uma atenção dos antropólogos interessados no assunto. Pode ser citado a comunidade de Jungumá³⁷ nas proximidades do município de Regeneração estudado por Sebastião Costa (2011). No vale do Uruçuí também há um corredor de comunidades na fronteira com o Maranhão, que são apontada pelos locais como indígena, como a comunidade Sangue e Chapadinha da Aldeia, como coloca Waddington:

A macrorregião de Uruçuí, em uma era intermediária entre o período da devassa violenta dos índios e aquele da grande migração de lavradores que ocupou o sudoeste do Piauí e sul do Maranhão. Os próprios nomes das localidades no vale como "Sangue" ou "Chapadinha da Aldeia" remetem às batalhas ou às taperas com resquícios de objetos indígenas, contradizendo ausência humana no local" (WADDINGTON 2013, p. 8-9).

Na região de Queimada Nova muitas das comunidades quilombolas tem uma considerável parcela de sua composição o elemento indígena, é comum entre os casais fundadores dessas comunidades, que um dos conjugues ter sido caboclo. Nesse última região citada, existe ainda a comunidade Batemaré no município de Paulistana que sempre é apontado pelos locais como uma comunidade indígena.

Assumir-se índio é algo que causa espanto à sociedade urbana piauiense, devido aos motivos que foram explicitados anteriormente. O grau da surpresa se intensifica quando tais declarantes se encontram circunscritos longe das florestas tropicais, ou biomas considerados mais apropriados para a "ocorrência de índios", como pensa o senso comum.

A primeira entrevista que tive acesso (cedida por Francisca Kariri a minha orientadora, relatando a situação de sua comunidade) foi o suficiente para que me

³⁶ Colegas que trabalham com a questão rural ou de terra sempre comentam de comunidade tal que possui tais características.

³⁷ Nome fictício usado pelo autor para preservar a identidade dos grupos.

viesses, explodindo subitamente na memória, toda a literatura a que tive acesso sobre o processo de acamponesamento do índio no Nordeste e os recentes casos de emergência étnica que vinham ocorrendo na região.

Apesar de todas as peculiaridades que este caso apresenta, há uma estrutura de pontos comuns e recorrentes com outros casos encontrados no estado³⁸.

O trabalho etnográfico em si, no qual a observação direta e entrevistas são basilares, permite para "aquele que esteve lá" o desvendar de um contexto social em sua plena dinâmica. Embora, como vimos antes, a vivência do campo possa reforçar ou refutar teorias e as impressões iniciais do etnógrafo com o *locus* e o grupo, nunca o deixará sem material para inferências reveladoras de uma realidade impar.

Outro ponto sentido do trabalho etnográfico é o seu efeito transformador sobre o pesquisador e, sua percepção das coisas, fazendo também que se modifique a própria visão daquilo que tange ao contexto social analisado.

A riqueza de detalhes que a "lente microscópica" proporciona ao pesquisador está segregada da filiação teórica do pesquisador, pois o método etnográfico no geral está baseado no acompanhamento da vida cotidiana na qual, como diria Malinowski, uma certa atenção deve ser dada aos imponderáveis da vida real, como também aos eventos extraordinários³⁹.

O penetrar na vida coletiva e presenciar o drama social até que o estranho pareça familiar, é uma tarefa de grande responsabilidade quando chega a hora de dá-lhe uma concretude textual. Implica em expor uma organização social e aquilo que Malinowski chamou de os "imponderáveis da vida real". Fazer essa exposição da vida de terceiros, chega a causar desconforto (e até mesmo tempo uma cautela quase paranóica) por parte de quem está no ímpeto de fazer as necessárias descrições. Sem falar da frustração consciente de saber que apesar de todo o esforço semântico, suas interpretações vão ser sempre parciais e circunstanciais. Além disso, o sentido de humildade se instala quando reconhecemos que, apesar de toda a tentativa de prever o desenrolar da situação (com

³⁸ . Ao mesmo tempo em que devemos ficar ciente de que trabalhos que partem de uma mesma teoria, tendem, naturalmente, a chegar a estruturas e conclusões parecidas, devido aos preceitos compartilhados pela comunidade de comunicação.

³⁹ Quer dizer que, independente da perspectiva da qual parte o autor, a matéria-prima para obtenção de dados de uma etnografia, estará essencialmente na vida cotidiana dos sujeitos estudados.

hipóteses lançadas a luz de teorias e leituras de casos similares) o drama social observado principiou-se antes da presença do antropólogo em campo e continuará após sua retirada.

Um ponto importante da pesquisa de campo e bastante debatido entre os antropólogos é o *rapport*. Que consiste na interação e aceitação do pesquisador com o grupo em seu contexto de existência, como uma condição *sine qua non* o desenvolvimento da empatia e a construção do texto etnográfico acontecem. O fato de ser aceito ou não, fornece de qualquer forma matéria-prima para a etnografia pois rejeição e aceitação já são tipos de equação do contato.

De acordo com James Clifford o *rapport* foi desromantizado por Marcel Griaule afirmando que a relação entre antropólogo e nativo nunca era harmônica, envolvia segredo e desentendimento, o que acontecia na prática era a aceitação de um *modus vivendis* temporário. Para Clifford a resistência derivada do *rapport* pode ser motivada por regras dos costumes locais ou pelo estranhamento do encontro súbito.

Apesar de não conhecer o *locus* e grupo de antemão, como acontece na maioria dos casos (normalmente se estuda a mesma sociedade em vários estágios da vida acadêmica), não tive no primeiro contato, um choque. Já conhecia algo sobre os movimentos sociais locais e comunidades rurais dos municípios vizinhos. A fenotipia era algo que diferenciava de alguma forma dos outros grupos que havia conhecido por ali. Na convivência dos contatos posteriores, as peculiaridades e similaridades foram se apresentando⁴⁰. Tive poucas cobranças de explicação sobre minha presença e permanência na serra, apenas por pessoas que são mais distantes de Francisca Kariri ou que não foram na reunião que Francisca convocou com os moradores para me apresentar e apresentar os problemas da comunidade em um domingo à noite. Apenas na comunidade quilombola Tapuio uma pessoa me perguntou o que tanto eu escrevia no meu caderno e pediu para olhar. Das pessoas com quem tive o primeiro contato na Serra Grande, onde reside o grupo estudado, as pessoas ligadas ao sindicato, foram muito receptivas e não me questionaram sobre as especificidades do meu trabalho, que já fora negociado pela orientadora como atividade do grupo ADMA. Esses grupos se

⁴⁰ Considero esse um nó górdio no processo de produção textual. O que deve ir à lauda? o que é relevante par o grupo? o que chamou a atenção do pesquisador ou o que é coerente com a linha de pesquisa e o conjunto de autores a ela filiado? e daí por diante.

apresentavam acostumados com a presença de pesquisadores por lá, especialmente da área fundiária e agrícola. Somava-se a isso o acompanhamento da pesquisa de um antropólogo da UnB na comunidade quilombola Tapuio, com bastante intimidade de comunicação com os membros. Toda essa experiência prévia conferia aos grupos locais uma certa noção do processo de pesquisa. No geral tanto as pessoas ligadas diretamente ao sindicato como as não ligadas me viam como uma pessoa que iria somar com a causa. Aquelas que não me conheciam bem pressupunham que eu fazia parte de movimentos sociais devido a minha maior proximidade com as pessoas que trabalhavam no sindicato. Diziam que eu era "envolvida com essas coisas".

O que mais estranhamento me causou, foi a forma como as pessoas manejam os recursos naturais e suas vidas em um contexto de escassez de água, que explico no item 1.2). O que também se torna importante no entendimento das diferenciações grupais. Embora não estivesse entre meus objetivos de pesquisas iniciais, isso se transformou em pano de fundo fundamental para a compreensão do território estudado e das relações intersocietárias que eu teria de observar.

Como a comunidade fica no topo de uma serra, com 26 km de distância do núcleo urbano, tive que marcar local e horário para que alguém fosse me apanhar. Coincide quase sempre de ter alguém da comunidade no sindicato, seja porque lá trabalha ou porque precisou por passar dias consecutivos na cidade para resolver algum problema⁴¹. Isso torna, logo no primeiro momento, o caráter da observação participante desvinculado da aura de mistério com o qual o pesquisador a reveste, em alguns campos. Por se tratar de uma comunidade com um número fechado de habitantes no qual todos se conhecem e por ser de difícil acesso e sem sobras de casas para estranhos, se torna inviável a possibilidade de agir como um investigador invisível - o *voyer* estrangeiro.

A primeira pessoa que tive contato foi Dona Francisca Kariri, representante dos Kariri, seu marido e sua filha. Foram eles que me direcionaram à serra, me apresentaram formalmente aos demais membros da comunidade e foram, por todo tempo de pesquisa, meus principais informantes. Diferentemente de outros lugares que fiz pesquisa, não fui objeto de disputa para estadia e refeição. No convívio entendi o

⁴¹ O sindicato está quase sempre ocupado por pessoas de comunidade distante que precisam ficar na cidade por alguns dias, por algum propósito.

porquê disso, que não era mero desinteresse. O certo é que são bastante tímidos, principalmente as crianças. Como explica Luzia (que já morou fora e tem uma visão mais reflexiva sobre a comunidade): "as crianças principalmente. aqui quase não sobe gente, quando aparece gente de fora eles correm para dentro de casa pra se esconder"⁴². Percebi também que ficavam as pessoas receosas por não poderem ofertar algo que elas supunham que eu esperasse, como uma alimentação especial e conforto. Além disso possuem uma dinâmica de atividades na qual sobra pouco tempo para dar atenção para quem vem de fora, e têm um número limitado de cômodos nas casas.

Dessa forma permaneci a maior parte do tempo na casa de Francisca e Gésio. O casal, por passar grande parte da semana no núcleo da cidade, têm uma dinâmica de vida diferente dos demais moradores. A própria Francisca me confessou que alguns moradores os olham de forma estranha por passarem pouco tempo em casa, por ouvirem música alta e por costumarem a ir a festas em outras comunidades - "dizem que somos festeiros"! O envolvimento na política sindical é ao mesmo tempo visto como necessário, por terem um representante na comunidade, como é visto com desconfiança. O receio principal é de terem uma "desassistência piorada" ou uma revelia dos dirigentes locais (o que parece realmente acontecer) devido a participação nestes canais de atuação política.

A distribuição espacial das casas no lado piauiense da serra segue o modelo de espaçamento aleatório de uma casa para outra. Esse intervalo entre as casas não se trata de um espaço vazio como aparenta. Trata-se de áreas destinadas para o cultivo de algumas espécies vegetais, como cultivo de canteiros de hortaliças, casas de engenho de farinha, áreas de capoeira (pousio) e a maior parte é destinada para a criação de animais.

Parentes mais próximos mantêm sua morada o mais contíguo possível dos troncos velhos. Por exemplo: os filhos de Luzia casaram-se e construíram suas casas relativamente próximas umas das outras e distante das demais. E nessa proximidade é comum um recorrer a empréstimo de artigos das casas dos outros em momentos de precisão (como a prensa para espremer mandioca, pilão para pilar café e arroz). Os mais velhos vão constantemente na casa uns dos outros quando precisam dar aviso ou resolver alguma dúvida. Os mais jovens fazem uso do telefone para os mesmos fins.

⁴² Percebi esse comportamento em uma serra habitada por "coelhos" em Simplício Mendes. As pessoas espiavam na janela e quando tentava aproximação iam casa adentro.

Entre os Kariri não há "casas compridas" onde vivem famílias ampliadas como há entre os quilombolas e os "coelhos". Salvo poucas exceções, as casas são individuais e habitadas por famílias nucleares. Em casos que se entende o número de pessoas (geralmente crianças ou adolescentes porque os pais foram trabalhar fora) o tamanho e a planta da casa não diferencia das demais.



Fig. 9. As casas habitada por Kariri em Serra Grande são pequenas, possuem formato retangular, com apenas uma porta dianteira e uma traseira. Quando há janelas essas são laterais.



Fig. 10 Casa de Farinha. Ao fundo uma plantação de palma. Casa de Guiomar



Fig. 11 Prensa de espremer mandioca. Casa de Gésio



Fig. 12. De cima para baixo: canteiro para cultivo de ervas alimentícias e medicinais. Poleiro para galinha chocar, com proteção contra invasão de cobra e pássaros (a cabeça de boi tem essa função)



Fig. 13. Casa na comunidade quilombola Tapuio



Fig. 14 Casa dos "coelhos". Acima comunidade Patos no município de Simplicio Mendes. Abaixo no pé da Serra Grande em Queimada Nova.

O número de casas existentes na comunidade é conhecido por todos os moradores. É comum encontrar casas abandonadas no meio do caminho, de pessoas que migraram em período de seca e não retornaram. Algumas já estão desgastadas pela falta de manutenção e é comum estórias de assombração referente a essas casas e não só na serra em específico⁴³.

Abaixo temos uma tabela de casas e seus respectivos moradores. Partindo da casa de Francisca Kariri que descreveu o número de casas:

Morador	Quantidade de pessoas que habitam	Quantidade de pessoas que foram embora
Francisca Kariri		4
Zequinha		2
Luzia		0
Cida		4
Raimunda		1
Manuel		0
Ciço		1
Delmar		0
José Camilo		3
Elias		0
Jane Célia		1
Do Carmo		1
Terto		0
Josefa		3
Marinalva		4
Raimundo de Luzinha		4
Auxiliadora		0
Sandra		0
Telma Neide		0
Vanda		1
Jandira		0
Andreia		0
Ciço de Herculano		1
Alfredo		5
Zé Mendes		0
Miguel		0
Robero		0
Herculano		2

⁴³ Como contavam uns trabalhadores do Pernambuco que estavam alojados na casa de Zequinha para o trabalho de abertura de uma açude na serra. Contavam que muito se ouvia falar, como também já sentiram a presença da alma de pessoas (encantados) nessas casas, esses espíritos ficavam, de acordo com relatos, aparecendo e desaparecendo e falando coisas, fazendo com que a pessoa não conseguisse pensar. Fazia também ver miragens, assim como indicava onde estaria escondido um suposto tesouro. Os trabalhadores preferiram não ir longe na estória porque já estava próximo da hora de dormir e poderia causar-lhes pesadelos.

Teodomiro	1
Jucelino	4
Raimundo	0
Nildo	4
José Filho	0
Ednalva	1
Celso	0
Toin	0
Lurdes	7

De acordo com Francisca grande parte das pessoas que foram embora, tem São Paulo e Petrolina como destino. Algumas vão para comunidades vizinhas mas por motivos de casamento. Dos que vão para outro estado em busca de emprego e oportunidade, a maioria são homens e jovens. Como coloca Francisca: "aqui tá permanecendo só os véis, porque os jovens estão indo embora".

A distância entre as casas e a pouca disponibilidade de pessoas para me acompanhar em outros trajetos dentro da comunidade me causou uma certa frustração em não ter conhecido a totalidade espacial e de habitantes da comunidade⁴⁴. Nesse ponto acho válido a iniciativa de Marcel Griaule em organizar uma pesquisa de campo em equipe, como fez nas análises da vida social e nos rituais *dogons*. Tendo consciência da incapacidade em abranger sozinho a totalidade dos fatos, cada membro da equipe ficou responsável por uma dimensão desses fatos. No final da observação tinha-se uma troca de impressões de cada observador para a construção textual ou fílmica⁴⁵.

A habitação na parte Kariri da serra, ocupa uma menor parte do terreno de cada um, ficando maior parte para criação de animais e hortaliças. Os terreiros dianteiros geralmente ligam-se ao espaço de uma casa a frente. Em alguns casos tem-se cerca ou porteira para que as criações não invadam as casas e cause danos ou deixe sujeiras. A área do quintal também é bem extensa, e na maioria das vezes se encontra com a parte da frente e como em quase todo pedaço de chão na serra, os animais de criação reinam. Nos casos em que há separação, essa é feita por meio de tela de aço ou cerca paliçada.

⁴⁴ Na maioria das vezes que me desloquei de um ponto ao outro sozinha e a pé, me perdi. Resolvi então me centrar em um núcleo e observar-lo. Caso contrário, ficar perdida ao ermo tomaria boa parte do tempo em campo.

⁴⁵ A metodologia de pesquisa de campo do grupo ADMA (Grupo de Pesquisa em Antropologia, Desenvolvimento e Meio Ambiente) privilegia a pesquisa grupal como uma forma de aproveitar dados extraídos de diferentes perspectivas e proporcionar assim resultados com inferências condensadas.

Em quintais extensos há uma divisão ligada a cada atividade: um lote para a criação de porcos, outros para criação de aves, outros para criação de palmas, que às vezes ocupa mais de um lote no terreno, dependendo do número de criações.

Aos caprinos, como são a principal criação, a maior parte do espaço é dedicado, às vezes amplo, exclusivo e afastado das casas. Quando em grande número, o curral correspondente é pequeno, a família que cria os deixa soltos em uma parte do dia, para que não fiquem estressados e evitando que suas carnes fiquem rígidas e não saborosa para alimentação.

É comum que alguns caprinos sejam criados como animais de estimação e que assim se comportem. Nesses casos, recebem nome próprio, alimentação especial e quase sempre permitido sua entrada na casa. Isso geralmente acontece porque o filhote foi rejeitado pela genitora ou por apresentarem problemas físicos.

Os caprinos tomam boa parte do tempo e da energia dos moradores da serra, como também dos moradores da circunvizinhança. Os Kariri em específico estão mais para criadores⁴⁶ do que para agricultores. É possível que isso se deve muito a qualidade do solo que ocupam, tipos de relevo e custos da criação⁴⁷. Como esclarece Zequinha:

(sobre empréstimo que fez via Pronaf para construir um açude na comunidade) Já que o governo municipal não se preocupa em trazer água, fazer açude para juntar água, as famílias são obrigadas a fazer isso, pegar um empréstimo no banco e fazer um açude para criar água no período da chuva para criar os animais que agente tem, **é a forma da agente viver aqui, é criar**. Hoje praticamente a cultura, o plantio, feijão mandioca, não dar lá essas coisas, é criar, bode, é o que ainda dar resultado.

Isso ficou evidente quando saía com alguém da comunidade e, no meio do caminho, encontrávamos uma pessoa, ou quando parávamos na casa de outra pessoa para cumprimentar ou colocar rapidamente os assuntos em dias, o conteúdo que vinha logo após o cumprimento, era referente aos caprinos. Impressionante como conheciam

⁴⁶ Quando foi perguntado quais consideravam as piores perdas da seca (se as pessoas que iam embora ou os animais que morriam): Eu acho que o pior é agente perder os animais. Porque a gente ser humano é diferente, busca onde tem e os animais... principalmente água, acaba água, não tem como eles ficar. A gente que mora no semi-árido a gente depende muito dos animais. Se a gente deixar de criar morre, aí falta recurso. É um bode, um carneiro, um boi (de quem tem). Se a gente perder esses bens podemos dizer que tamo morto, a não ser que a gente vá para outro estado porque aqui não tem outro recurso (Guiomar).

⁴⁷ Como observa Prichard entre os Nuer: eles são boiadeiros e o único trabalho em que tem prazer é cuidar do gado (p.23). Os cariris se empenham em outras atividades, porém, entre essas demonstram especial empolgação pela criação de caprinos.

os detalhes do animal alheio, sempre avisando que tinham visto em tal lugar perdido, ou que ouviram seu berro em tal direção. É um assunto que não se esgota. É comum até nos momentos de descanso da noite e durante as refeições.

Um episódio desse cuidado me foi bem ilustrativo, quando em uma tarde Francisca se deu conta que sumiu uma de suas cabras. Comentou que havia escutado um berro distante parecido com o da cabra sumida e que era um berro de medo. Preparou-se para ir em direção ao Minador - fonte dos índios -de onde vinha o som, onde imaginava que estivesse a cabra. Gésio, seu esposo e Humildes, sua filha também se organizaram para descer. Vestiram calça e roupa mais agasalhada para não se arranharem no mato. Levaram também garrafa de água, caso sentissem sede, o que indicava que estavam prontos para uma estadia longa. Eu os acompanhei porque foi a grande oportunidade de conhecer a fonte Minador, cuja histórias ouvira. Durante o trajeto, descendo a serra, no sertão, enquanto Francisca olhava inquieta o horizonte a fim de encontrar a cabra, Gésio e Humildes me explicavam atenciosamente sobre as coisas que indagava. Me explicou sobre o porquê cercado ser de tal forma; como foi construído o tanque; que tipo de vegetais cultivavam ali; onde as caças se escondiam, onde os índios antigos viviam e me mostraram um pé de Pau Pereiro árvore da qual esses usam para tingir "nosso antepassados faziam corda de caroá aí quando acabava tirava a casca desse pereiro aí e ficava bem vermelhinho". Francisca avistou de longe uma revoada de urubus e deduziu que a cabra havia sido picada por cobra, morrera e que os urubus estariam a comer sua carne em decomposição. Tentou achar o cadáver, mas não conseguiu na primeira tentativa e como já estava escurecendo voltamos para casa sem encontrar o animal.

As imagens abaixo retratam um pouco da ocupação desses animais no espaço territorial e na vida cotidiana dos Kariri na Serra Grande:



Fig. 15 Criação de caprino



Fig16 . Caprinos na paisagem da comunidade Kariri

Nas moradas há uma menor parcela destinada para outras criações, como aves, galinhas e codornas. O cuidado principal é com as galinhas que estão chocas, pois ovos são a comida preferida do pássaro da espécie canção⁴⁸. Colocam-nas em um pequeno cercado, com reforço de tela na base para que não entrem ofídios enquanto em cima penduram parte da carcaça de um boi ou apenas seu chifre para afugentar os pássaros. Em algumas casa podemos encontrar algumas caixas de abelha, resquícios de uma experiência apícola que alguns moradores tentaram como mais uma fonte renda.

Das cisternas de água arranjadas do programa de obtenção de cisterna, tem-se de dois tipos uma subterrânea, que os moradores chamam de cacimbão, o que retém água de chuva e enxurrada e é utilizada para lavar roupa, horta e para os animais e tem as do tipo externo, que costumam ficar ao lado das casas. Não há distribuição interna na casa por encanação, o "apanho" sendo feito manualmente com balde e sendo esta água utilizada para dar às criações menores e para o uso humano na alimentação. Em algumas residências têm-se caixa d'água para uso exclusivo do banheiro. Como Gésio é uma das poucas pessoas da comunidade que tem veículo, busca regularmente água em um barreiro para servir de reserva extra. Nas casas de menor tamanho, encontramos os utensílios de cozinha na parte externa da casa (pia, fogão de barro, panelas e talheres ficam dependurados nos galhos das árvores). A feitura dos alimentos e atividades ligadas à cozinha e ao banheiro são também realizadas a céu aberto. O mesmo acontece com a lavagem de roupa, visto que nas redondezas não há riacho nem lavatórios internos. As pontas das cercas são usadas para secar roupas e louças e as vezes guardar objetos que estão sem utilização, apenas para evitar o descarte.

⁴⁸ Cyanocorax cyanopogon. Conhecido como o alarme da caatinga porque tudo observa. Tem inclusive um trocadilho com o fato. Quando uma pessoa gosta muito de ovos dizem que esta é pior que canção.



Fig. 17 Equipamentos e utensílios de cozinha na parte externa da casa. Lavanderia e fogão feitos manualmente de talos de madeira e barro. Casa de Marinez e Terto.



Fig. 18. Atividades domésticas

As poucas moendas de mandioca ainda existentes também ocupam esse intervalo entre quintal e terraço. Não tive a oportunidade de acompanhar nenhuma farinhada⁴⁹ (processo de fabricação da farinha) que ocorrem no mês de julho mas que, devido as estiagens não foram realizadas. Segundo os informantes o costume da farinhada é algo que vem de pai para filho, que ali já "nasceram acostumado", porém, atualmente os jovens não demonstram interesse e disposição nem participar das farinhadas.

O clima propício ao cultivo de mandioca no topos da serra chegou a ser apontado como motivo de fixação de pessoas em cima da serra

Antes era ruim! passava até fome! Mas graças a deus! depois nos passemos para a serra, que tem pé de mandioca como você tá vendo aí. Quem tem pé de mandioca não morre de fome. Quando nós morava na Sussuarana lá em baixo mamãe fazia pão de mucunã. pegava uns bolos de mucunã. acendia o fogo. jogava ali p queimar a casca p poder arrancar a casca, metia no pilão para pisar e lavava em nove água! Até em 1972 mãe ainda fez isso aí! eu num comia não porque minha goela não descia não. o bixo é ruim! Cuca de umbu!! minha mãe fazia tudo isso para dar aos filhos. cê num sabe o que é isso não! cê pode perguntar aos mais véi que eles sabem (Josefa 76 anos)

As casas construídas mais recentemente (como a de Francisca e Gésio) são feitas de materiais de alvenaria. A grande maioria é de tijolo cru, feito pelos próprios donos

⁴⁹ Como explica Gésio o processo de fabricação necessita do empenho de muitas pessoas, que não necessariamente da mesma família "na prensa é um no forno é dois, pra rapá é três, pra arrancar é dois ou três também. Antes da seca era barata 50, 60 reais, hoje tá custando na faixa de 250 reais a saca de 50 quilos. Aí nos comércio quando tem muito é bem baratim. aí hoje é pouca gente que tem aí ta na faixa de 250 reais a saca"

das casas, que também são construtores. Antigamente usava-se a manipueira restante da farinha para misturar ao barro e fazer os tijolos, que seriam queimados apenas com o calor do sol e vento. A mistura se dava pela escassez de água e por dar mais firmeza ao barro. Essa prática construtiva não é mais executada em Serra Grande, sobretudo pela diminuição das farinhadas e a entrada de outros materiais de construção. É possível encontrar a prática em pleno vigor em serras vizinhas, como acontece na Serra do Inácio e Serra da Mata Grande e ao que indica em várias outras redondezas.

O sistema de mutirão já não é tão comum na serra. Quando é necessário levantar uma casa é feita uma troca de diária, pagando geralmente uma pessoa da família.

As plantas das casas não apresentam variações de uma para outra. São de formato retangular e pequenas, como já foi dito. Os cômodos compreendem sala, cozinha e quartos, que vão aumentando em número de acordo com a necessidade e recursos disponíveis. O mais comum é que várias pessoas ocupem o mesmo quarto mas sobra espaço quando uma casa em que muitas pessoas foram morar fora. A sala é um espaço bem utilizado por ser ventilada (é comum as pessoas deitarem no chão da sala nas horas mais quente do dia) e por recebem a todo momento visita de vizinhos⁵⁰. Não encontramos entre os Kariri, como é comum encontrar em casas da região, imagens de santos católicos (que porém tem nesses casos uma leitura sincretizada) espalhadas pela sala, em altares e parede. Tem-se algumas poucas imagens, em alguns casos, reunidas em um compartimento da estante ou rack, no qual ficam também o aparelho de tv, decodificador de antena parabólica e porta-retrato com fotos de algum membro da família⁵¹.

Como já foi dito, a parte externa da casa aparentemente recebe mais cuidado. E coexistem espaços comunais de produção (no sertão), áreas de capoeira, e hortas de verduras, que são suspensas ou isoladas com telas de ferro ou nylon para evitar a entrada dos animais.

Quando é um ano inverno bom, costumar dar início ao plantio de dezembro a janeiro; de fevereiro a abril retocam as roças; de maio para junho dão início a colheita.

⁵⁰ Geralmente mulheres, para pedir conselho ou orientação sobre algo relacionado as plantações ou criações. Se a visita for no momento do preparo da refeição a visita se direciona para próximo do fogão.

⁵¹ Encontrei aparelho de som apenas na casa de Francisca e Géσιο porque eles possuem um bar em casa.

Das espécies cultivadas tem-se feijão, melancia, abóbora, batata, no sertão e na serra plantam mandioca, que colhida de julho para agosto.

Quanto às fontes de obtenção de renda, predomina aquela proporcionada pela criação de animais, que são vendidos com maior facilidade na feira de Queimada Nova embora algumas pessoas os levem também para a feira semanal de municípios vizinhos. O animal pode ser vendido vivo ou tratado. O animal fica exposto entre outros da mesma espécie, o comprador escolhe e, caso seja de seu interesse paga um adicional para o que o dono trate o animal e o entregue "no ponto". A extensão da renda obtida, ou o produto líquido é proporcional ao tamanho do rebanho, disponibilidade de ir à feira e o tipo de transporte que se têm para carregar os produtos a serem vendidos.

Das plantações, é mais vantajoso levar abóboras e melancias que nascem com facilidade na serra e não é tão cultivado em outros lugares. A melancia tem bastante saída e eles se orgulham da pureza desta pois consideram que aquelas que são compradas em mercados ou de desconhecidos vêm dos "projetos" (plantações que usam agrotóxicos) e causam dores de cabeça.

Outras formas de levantar dinheiro sem precisar migrar ou "descer a serra" é fazendo trabalhos temporários em roçados ou construção em outras comunidades no PI ou nos estados vizinhos, nas proximidades da serra. Pernambuco oferece maiores oportunidades de trabalho e isso acaba gerando um desconforto nos outros dois lados, dos piauienses e baianos que se sentem abandonados pela iniciativa governamental local pela ausência de postos de trabalho e dos pernambucanos pela concorrência.

Alguns chegam a conseguir trabalho na sede do município, porém tal oportunidade não é tão vantajosa pelo tempo e gastos com deslocamentos. O casal Francisca e Gésio e a filha Humildes, que andam sempre juntos, possuem uma fonte de renda mais variada, além da venda de animais. Possuem um bar em casa na serra, trabalham nos sindicato alguns dias da semana (zeladora, motorista e secretária e por lá dormem e mais recentemente abriram um bar no centro da cidade, na praça da igreja (espaço o qual é também utilizado como dormitório, inclusive para outras pessoas da serra quando preciso).

No geral não se tem grandes dependências do mercado, apenas em período de seca. Atualmente muitas pessoas "se salvam" com o bolsa-família, dinheiro que em muitas vezes é usado para contratar os serviço de carro pipa. [matéria do jornal]

Na educação formal, existe em cima da serra do lado do Pernambuco, uma escola de ensino infantil e fundamental. A oferta de ensino médio existe na sede do município. Quando se pretende fazer algum curso profissionalizante recorre-se a estabelecimentos em Afrânio. O prosseguimento no ensino é dificultado pela distância e falta de curso superiores próximo, público e de qualidade. Outro fator que compromete o tempo de estudo é o tempo usado na lida diária. A escola também é apontada como algo que desmotiva os jovens a ajudarem na roça. Entre os Kariri ninguém possui ensino superior. As lideranças Kariri lutam junto com a FUNAI por uma escola indígena para crianças e jovens Kariri, pois consideram que o conteúdo que é repassado na escola normal contribui para que esses sintam vergonha de sua cultura.

Entre os Kariri de Serra Grande predomina a patronímica, porém o patriarcalismo em si só é mais fácil de ser percebido nas famílias que se formaram há mais tempo. É comum que as mulheres tenham posicionamento e atitudes incisivas. Isso parece se dever principalmente ao fato de que a maior parte das pessoas que migram são do sexo masculino, a mulher passa então a ter controle dos assuntos internos e externos ligados à casa e à prole. Soma-se a isso os efeitos das políticas socioassistenciais, como a distribuição do bolsa-família que deu mais autonomia e poder de decisão à mulher em relação a escolha e gestão dos itens básicos de uso doméstico, já que esta fica responsável pela recepção e uso do benefício.

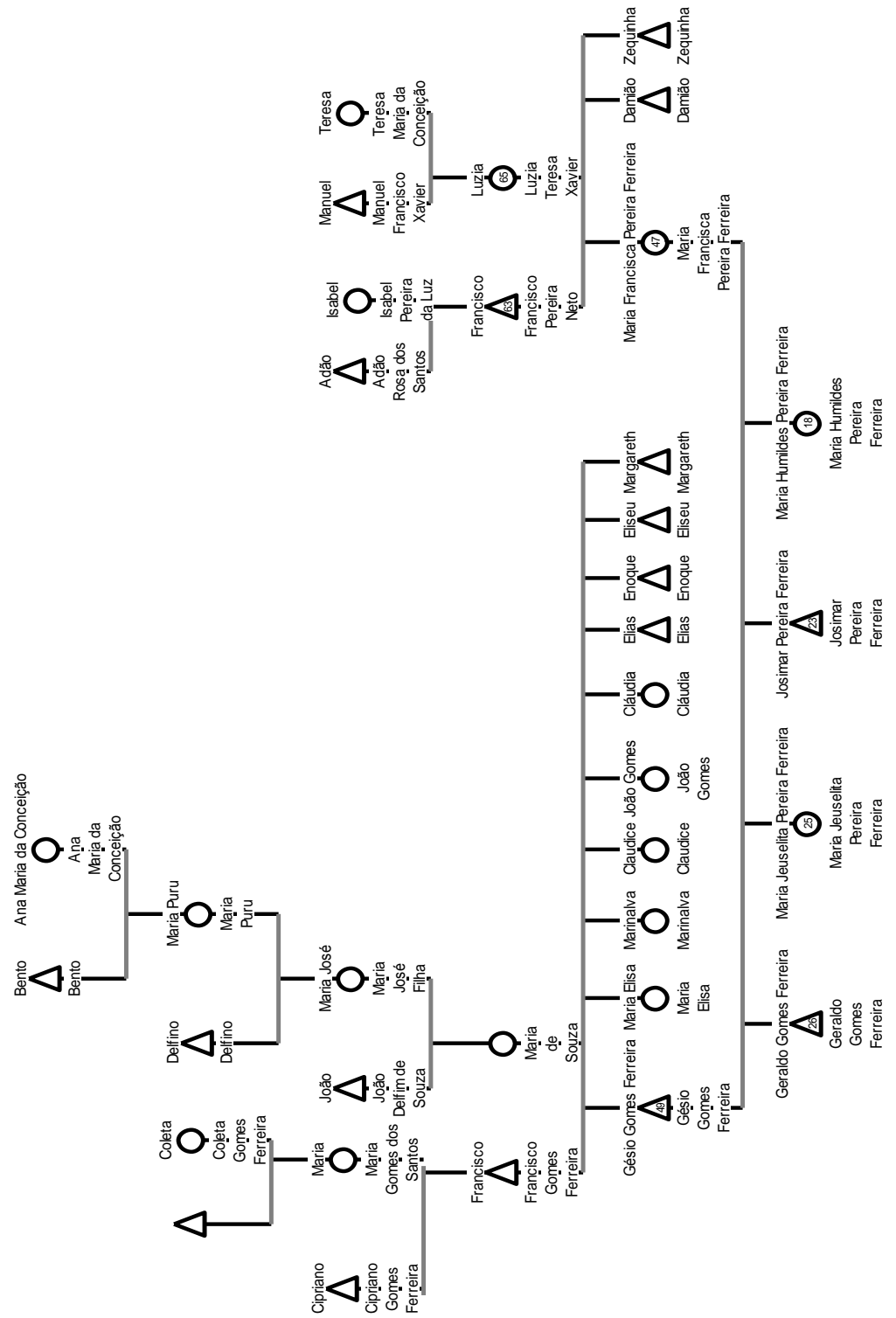
A comunidade é formada basicamente pelas família⁵²: Pereira, Ferreira, Gomes, Xavier, Da luz, Santos, Silva e Souza entre as quais é comum o intercasamento.

Abaixo temos a árvore genealógica de três família que se interligam. As entrevistadas foram as três mulheres de mais idade na serra: mãe Luzia e Do Carmo que se interligam através da união de Gésio e Francisca, e Josefa que se relaciona à esses através de seus antepassados. Foram priorizados os troncos velhos até uma aproximação

⁵² Não se sabe a explicação certa da procedência dos sobrenomes. É dito que há uma impossibilidade para a persistência de sobrenomes indígenas devido aos casamentos e aos batismos nas desobrigas (prática das paróquias locais de enviarem sacerdotes para lugares de difícil acesso para realizarem os trabalhos da igreja. Esse deslocamento dos padres, que eram feitos geralmente à cavalo, criava a "desobrigação" do possível adepto ir a igreja.

com os ancestrais caboclos. Foi também dada atenção a fixação territorial de cada geração para facilitar o entendimento das movimentações espaciais e das relações sociais. É possível perceber a movimentação de gerações na serra e no seu entorno, sendo que as movimentações eram movidas pela busca de um solo de melhor qualidade nos períodos de instabilidade climática e também por sobreposições de uso e ocupação do solo. Nesse esquema abaixo foram citados as seguintes localidades como local de nascimento: Solta, no Boqueirão - PE, Conceição (sertão), Riacho do Meio (sertão), Porção - PE, Lagoa do Capim, Sussuarana, Boa Vista, Minador, Cachoeira do Roberto - PE, Santa Maria, Mundurú e Sossego.

Família de Luzia (mãe de Francisca) e Do Carmo (mãe de Géσιο)



Família de Luzia (mãe de Francisca) e Do Carmo (mãe de Gésio)

- Luzia Teresa Xavier, filha de: Manuel Francisco Xavier e Teresa Maria da Conceição;

casou com: Francisco Pereira Neto

mãe de: Maria Francisca Pereira Ferreira (Fca. kariri), Damião, Zequinha

- Do Carmo Maria de Souza. filha de: João Delfim Neto e Maria José Filha.

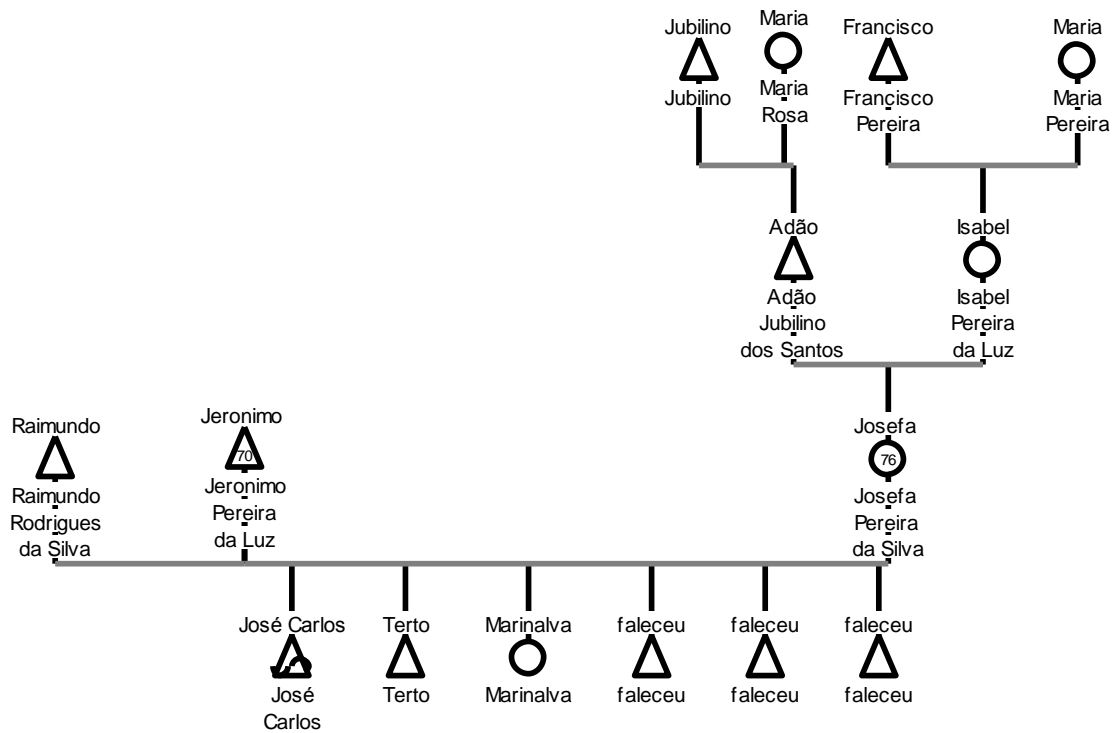
casou com: Francisca Gomes Ferreira

mãe de: Gésio Gomes Ferreira, Maria Elisa, Marinalva, Claudice, João Gomes, Claudia, Elias, Enoque, Eliseu e Margaret.

casal Francisca Kariri e Gésio. Filhos:

Geraldo Gomes, Maria Jeuselita, Josimar e Maria Humildes.

Família de Josefa



Josefa Pereira da Silva, casou-se com: Raimundo Rodrigues Silva (1º) e Jeronimo Pereira da Luz.

Filha de: Adão Jubilino dos Santos (que é filho de Jubilino e Maria Rosa)

e Isabel Pereira Luz (filha de Francisco e Maria Pereira)

Mãe de: José carlos, Terto, Marinalva.

O método genealógico como defende Grunewald (2001 p. 84) permite captar a memória social do grupo através da tradição oral. Através da fala das entrevistadas da Serra Grande, percebi que era dado um cuidado aos grupos de parentesco a qual fazem parte. As pessoas indicadas para relatar são umas espécies de guardiãs da árvore genealógica, quando falam, sem esforço para recordar, dos parentes que não conheceram, sabendo nomes completo, data e local de nascimento, assim como não apresentaram dificuldades em citar a constelação de parentesco de outras famílias.

Cariris, Kariris, Kiriris⁵³ são etnônimos de grafias diferentes direcionados à grupos autóctones que vivenciam ambientes com características ecológicas parecidas, possuindo uma organização social similar. Quando relacionados ao passado são associados às áreas do nordeste e apresentados como contidos, guerreiros e arredios. Era muito comum que essas terminologias não partisse do próprio grupo mas de grupos inimigos, ressaltando características as vezes pejorativas para o grupo nomeado.

Longe de ser uma expressão profunda da unidade de um grupo, um etnônimo resulta de um acidente histórico, frequentemente conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras ou a um chiste. Muitas vezes um grupo não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporada a outras populações, sendo dividido, subdividido e somado a outras unidades diferentes, esclarece JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA xxxx, p. 261.

A apresentação pública de etnônimo indígena e algumas outras formas de autotaxonomia se apresentam mais como uma resposta a demandas externas, confrontando ao mesmo tempo a possibilidade de uma nomeação exógena. Assim como é perdido a história própria, se perde junto os nomes que são próprios. A reelaboração ou atualização da identidade tem como uma das principais preocupações a reconquista de uma história e nomes próprios a esta relacionada. O caso aqui estudado é que me apresenta conteúdo para tal conclusão. Um rebatismo do território é uma marca forte

⁵³ A terminologia Kiriri, segundo o Tupi, é silencioso, calado, triste; talvez porque vários cronistas observaram que os Cariris não eram tão tagarelas como os Tarairiús (de Sousa Santos 2009, p. 312). Assim como a família Jê, a família Kariri já foi muito diversa, enquanto os primeiros eram os senhores dos Cerrados, os segundos foram os senhores das Caatingas. Apesar de nem uma dessas famílias se restringiram aos respectivos biomas, pois os Jê também ocupam o sul e leste da Amazônia, a floresta de araucárias da Mata Atlântica, e já ocuparam uma pequena porção da Caatinga no Piauí. E os Kariri, por sua vez, povoaram o Cerrado são franciscano, podendo ter chegado até a Mata Atlântica das serras da Mantiqueira e do Mar na atual região sudeste do país (Martins do Santos 2013, p.288).

dessa preocupação, a exemplo do lado piauiense da serra, que passou recentemente a ser chamado de Comunidade Kariri da Serra Grande.

Quanto ao etnônimo em si, sua explicação aparece confusa. O etnônimo Kariri nesse caso aparece como parte de um auxílio externo para uma tomada de consciência étnica. O processo, que detalharei melhor adiante, se deu da seguinte forma: o lugar já era conhecido na região como um lugar onde viviam índios, porém esse passado e essa identidade ganhou relevância quando lhe atribuído uma importância por um agente externo, no caso uma missionária da CPT chamada Ana Cabra. Até então era evitado por receio de discriminação.

Das pessoas entrevistadas, com as quais consegui entrar em questão do etnônimo, duas respostas me foram apresentadas: os que estão mais distantes das lutas por reconhecimento alegam não saber a origem do termo e sua vinculação a comunidade. Os que estão mais ligados ao processo de reconhecimento afirmam que havia uma aldeia do lado do Pernambuco de onde vieram seus antepassados.

É de uma aldeia dos antepassados aqui no Pernambuco que chamavam Kariri. E a gente fazendo esse levantamento agente chegou a conclusão que a gente pertence a essa família de lá, então por isso nós colocamos índios Kariris (Zequinha).

O etnônimo aparece como uma questão problemática, incerta e comum em casos de emergência étnica. Um caso parecido é o dos Pataxós no sul da Bahia, estudado por Grunewald.

Joel afirma que eles eram "caboclos tapuios" e que "índio foi nome que o branco deu porque Cabral ia para as Índias". Afirma ainda que Pataxó não é o nome certo para eles, e lhes foi imposto pelo colonizador português. Segundo ele, "Caçamos dentro das origens e achamos o nome Tapuia. Tivemos o conhecimento que 'tava tudo errado'. O líder Ipê afirma que "Pataxós foi criado de poucos tempo" e que todos os atuais Pataxó do extremo sul são "descendentes dos Tapuio Tupi-Guarani, os primeiros que habitavam esse lugar aqui em Coroa Vermelha quando os portugueses chegaram na época de 1500". Diz que o nome certo seria tapuios, mas que o português pôs o nome de índio, e depois a FUNAI, sem saber "que tribo de índios existia aqui na região" registrou "a tribo como Pataxós". Ipê diz ainda que, embora tenha se acostumado com o nome Pataxó, "que não existia na região quando os portugueses chegaram", são na verdade descendentes dos "Tapuios Tupi-Guarani (GRÜNEWALD 2001, p. 129-130).

Encontra-se aí na demanda externa por identificação a essência da ideia de continuidade.

Limites e Relações vicinais

O topo da Serra Dois Irmãos encontra-se subdividido entre três estados PI/PE/BA, sendo o segundo estado sob administração do município de Afrânio⁵⁴ e o terceiro, o município de Casa Nova. A maior área de terra pertence ao Piauí. Quanto ao pioneirismo da ocupação, os Kariri alegam que chegaram primeiro⁵⁵, apesar de afirmarem em alguns momentos que todos em cima da serra pertencem à mesma família, cada membro sendo ligado de alguma forma ao um troco velho em comum e que seus ancestrais vieram do lado do Pernambuco. A razão das hostilidades atuais encontram-se como expressam os Kariri na influência de políticos do lado do Pernambuco em não deixarem as pessoas de lá se aceitarem como índios e não aceitarem a ideia de serem vizinho de índios. Nesse quesito, os moradores do lado da Bahia parece não interferir, apesar de mostra-se indiferentes à causa, mesmo havendo relações de parentesco.

No projeto inicial para a produção dessa dissertação me propus a analisar não só as fronteiras étnicas mas também as implicações das fronteiras geográficas nas relações sociais já que esse foi um ponto que também me chamou atenção na entrevista e matérias lidas de antemão. A base territorial fixa na qual se encontram os índios configura uma problemática, com implicações na formação da identidade Kariri. A fronteira político-administrativa configura-se neste caso para este grupo, em lugar indeterminado no qual é possível perceber por meio das falas uma relativização no sentido de lugar pertencimento: J. F. P. disse⁵⁶ que sua comunidade está prejudicada pela indefinição dos Estados. “A energia é fornecida pelo Piauí, a escola é de

⁵⁴Antigamente se chamava São João.

⁵⁵As vizinhanças são produzidas histórica e contextualmente, e são o que são porque foram produzidas em oposição a outras já produzidas. Isso envolve necessariamente a questão do poder, que pode ser destacado inclusive nas narrativas de pioneirismo das partes envolvidas no primeiro contato intercontextual que produziu a localidade (Appadurai 1995: 182-3, 187 apud Grunewald 2001, p. 122).

⁵⁶ Página da web “Índios lutam por reconhecimento em Queimada Nova”

Pernambuco e a saúde ora é do Piauí, ora é de Pernambuco e ora não é de nenhum” explicou.

A relação entre fluxos e fronteiras é significativa no caso dos índios Kariri de Serra Grande, num quadro atemporal de percepção de espaço. Este grupo admite uma procedência pernambucana, mas se consideram piauienses. Atualmente estão em constantes fluxos dentro desta região fronteira (PI, PE e BA), por diferentes motivos, trabalho, estudos, práticas religiosas, relações pessoais, entre outras motivações.

Tomemos como exemplo o estudo de Luís Eugenio Campos que ilustra a relação de identificação de um grupo étnico pertencente a uma unidade federativa diante de outras⁵⁷:

Lo que quiero destacar aqui, es que desde los propios municipios oaxaqueños, Zapotecas o Mixtecos, se construyen e articulan una serie de representaciones que también explican los fenómenos de fronteras, desde un nivel local. Y si se mira desde las comunidades o municipios de base y no a partir de los estados-naciones, la frontera, cualquiera que sea, se torna un medio cotidiano de relación con estos... pueden estar localizados a Miles de kilometros o a unos cuantos minutos de casa. La frontera en este sentido no es ya separación, sino medio de comunicación, de conseguir los insumos necesarios para la vida cotidiana (CAMPOS, 2005 p. 145).

A bibliografia dentro das ciências sociais que tratam das relações sociais em áreas fronteiriças priorizam as fronteiras político-administrativa internacionais. Temos as contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira e Stephen Baines, que lançaram as bases para o estudo de relações sociais vividas em regiões nacionais e/ou étnica estão postas em conjunção com o sentido de nacionalidade. O foco desses autores recai sobre uma configuração espacial mais abrangente e em que pesam as questões de estratégias de soberania nacional e nacionalidade. No caso aqui a atenção se volta para fronteiras interestaduais, porque estas aparecem como problemáticas a realidade que se pretende estudar. Com implicações inclusive, numa possível demarcação de terra. Cardoso de Oliveira afirma a necessidade de pesquisa de campo que envolva observação direta, ao estilo da investigação antropológica para sabermos como pensam e como se relacionam as pessoas nos espaços interculturais, o que não é possível saber pelo estudo do sistema jurídico que recobre esta área (CARDOSO DE OLIVEIRA 2005, p 19).

⁵⁷ Devemos lembrar que o estado mexicano de Oaxaca consiste num caso especial, no qual é declarado pelo governo como área litigiosa devido a existência de força políticas paralelas e autônoma, que reivindicam o reconhecimento de uma etnia e seus valores, e se opõe aos projetos governamentais que ameaçam a soberania territorial.

As fronteiras territoriais entre índios, quilombolas e coelhos serão abordadas adiante. Aqui são focado os micro limites e as áreas limítrofes em cima da serra e suas implicações nas relações entre os habitantes.

No artigo "Política para fronteira, história e identidade" Andrey Cordeiro identifica o uso da fronteira como estratégia discursiva nas argumentações jurídicas para desqualificar a etnicidade dos índios ao defenderem a nacionalidade das áreas reivindicadas pelos Terenas, que fica entre o Paraguai e Mato Grosso do Sul. Apresenta a interpretação de fronteira

A fronteira pode primeiramente ser entendida como o resultado de um ato político que delimita linhas de divisão territorial. Mas a fronteira ainda tem outro sentido, sociológico, empregado como operador descritivo de realidades sociais nas quais a dimensão territorial ocupa um lugar central. A fronteira não é apenas uma linha demarcatória que divide um território e marca a soberania de um Estado nacional, mas é também, e principalmente, o objeto de relações e dinâmicas sociais que a definem e a redefinem continuamente (CORDEIRO 2009,p.382-383).

Das diferentes abordagens de fronteira analisadas pelo autor os conflitos pela apropriação e uso do território e representação identitária foram os pontos em comum identificados. A fronteira é uma região em que vigora um tipo particular de organização social do espaço, no qual o colonialismo interno é um operador central; em que existem diferentes formas de apropriação e uso do território e; conseqüentemente, das representações sobre o território e a identidade social (CORDEIRO 2009, p. 384). Coloca ainda que de acordo com Becker, as fronteiras podem ser abertas ou fechadas.

Os Kariri costumam acusar os pernambucanos de não respeitarem os limites das áreas destes e de estarem aos poucos tomando e incorporando terras que pertencem ao Piauí para o lado do Pernambuco e, de não estarem respeitando inclusive áreas de roçados e capoeiras.

Quem primeiro se manifestou foi nós aqui do lado do Piauí. Saímos para sociedade para dizer que somos índios e queremos nossas terras. Aí tem essa briga, que é briga dos municípios mesmo, do Pernambuco querer essa área de terra, o Piauí briga, então essa resistência de não somar com nós na questão indígena é por que eles dizem que agente quer tomar as terras dele, é por isso que os políticos do Pernambuco são contra, por isso que eles não assinam nada, com medo de controlar a terra, por isso que eles querem ficar toda vida controlado pelo Pernambuco, porque esses políticos de Afrânio só querem o controle do voto porque eles num fazem nada, única coisa que eles enganam o povo aí é com o carro da saúde, até porque agente sabe que é um direito, a educação, quando o Lula fez a energia para todos aí eles conseguiram esses

projeto para a serra, as cisternas pela Cáritas, aí o Pernambuco tirou proveito... se a terra for demarcada ela vem para o Piauí e eles tem mo preconceito pelo Piauí porque ele nunca deu assistência às famílias de Serra Grande... o Pernambuco faz esse medo a eles, de que não pode assinar... talvez eles não sejam contra nós. Eles diz p não assinar nada que é do povo do Piauí porque vão tomar a terra deles (Francisca Kariri).

A área fronteira ainda não passou por um processo de delimitação por geoprocessamento. O reconhecimento local da divisão se dá por um consenso entre as partes, com método local de divisão, que consiste em considerar um local divisor de água.

Nessa questão limite de estado, o que diz que é Bahia, o que diz que é Piauí é o que agente chama de "caída de água". Por exemplo, nos estamos, bem aqui! aqui é uma divisa, para o Piauí as água caem para o Piauí, para o Pernambuco as água descem para dentro do Pernambuco, na Bahia caem para a Bahia. a água que cai no chão de cima do céu, ela desde, quando ela cai na terra ela tem seu ponto de descida. Aqui a gente entende limite por isso, até então eles vem com GPS e comprovam a forma como a gente, diz que dessa forma tá correto. Aqui nos estamos em cima da divisa, para ali ta a Bahia quando a água escorre desce nesse sentido para lá, a outra parte desce para cá, aí estamos dentro do Piauí, quando ela parte para esse lado estamos dentro do Pernambuco. então é dessa forma que agente consegue dividir essa questão de estado (Zequinha)

Esse ponto divisor dos três estados forma uma encruzilhada da qual os moradores guardam algumas superstições, como um lugar assombrado, onde vagam almas. Me contaram até que uma vez uma pessoa passando de moto por lá a noite, sentiu algo montando na garupa da moto e que o peso diminuira quando se aproximava da porteira de sua casa. Um marco edificado que dado como referência é a escola municipal Marco Maciel que fica relativamente próximo da encruzilhada e que fica do lado do Pernambuco (e que fica numa área que pertencia ao Piauí segundo Francisca) e é gerida por este.

Até os anos 90 era Serra do Minador. Porque o documento desses nossos antepassados era Serra do Minador aí despoisi foi o Pernambuco que colocou esse nome de Serra Grande porque aqui ela é dividida, toda vida ela foi dividida, uma parte era Minador porque tem essa fonte aqui do lado que nos mora... aí Serra do Poço, que é a mesma serra só que tem uma fonte para lado daí, porque aqui é serra da parte dos caracóis: a serra numa parte ela enlanguesce num outra ela fecha, onde ela fecha ela tem um monte no meio para dividir, o Minador é dividido do poço, mas são os mesmos veios de água, aí quando desce para o Sumidouro já tem outro olho de água. então vive em cima da serra quem agente ver que agente enfrenta a dificuldade da falta de água, mas embaixo é cheia d'água (Francisca)

A possibilidade da formalização das terras que ocupam tradicionalmente ser dos Kariri, está sendo um ponto de tensão entre os demais moradores da serra, pois segundo a interpretação da situação os demais temem perder o direito de usufruto de suas terras, caso haja a demarcação. Essa situação me pareceu agravada na segunda visita a comunidade, pouco depois da visita dos técnicos da FUNAI e SESAI. Meus informantes me contaram, sentindo-se desprezados (pelo o que percebi pelo tom de voz e gesticulação) que durante o levantamento do número e dados básicos dos moradores da serra, vários moradores do lado da Bahia e principalmente do Pernambuco se recusaram a dar entrevista ou demonstraram descontentamento com a questão, chegando a fechar as portas na cara dos técnicos. O incômodo desse acontecimento era sempre acionado quando eu falava em ir na casa de alguém dos outros estados. Diziam que iriam me tratar mal e que era perda de tempo ir até lá, e assim não fui. Não só porque não sabia o caminho, como também porque percebia um sério desconforto quando falava da pretensão de conversar com alguém de lá.

Dona Luzia que na primeira conversa que tive na primeira visita se apresentou indiferente às reivindicações da comunidade por identidade (apesar de ser a pessoa mais gabaritada à falar dos antepassados indígenas, e fazia com detalhes) demonstrou favorável na segunda visita, como uma reação à atitude dos vizinhos de outros estados com os técnicos da Casai. Nessa ocasião me falou com tristeza e indignação do tratamento que recebiam dos outros por serem descendentes de indígena, algo bem anterior à visita dos técnicos mas que, ao que parece, eles mesmos sentiam desconforto em falar. Era um conflito suprimido que passou a ser expresso verbalmente. De acordo com os entrevistados, o que lhes incomodavam em demasia e sobre o que expressavam grande irritação, eram os boatos pelo qual os outros diziam que os índios seriam "feras" que comiam gente.

Diz que isso era uma nação que era tipo bicho. Eles (pernambucanos) tem o índio como uma fera que come gente. **Eles não querem ser parente de índio por isso: porque diz que é fera que come gente.** Eu digo que tem parente meu lá ainda (Cachoeira do Roberto - PE). Aí tem gente espalhada de todo canto. Aí em Queimada Nova tem uns, aqui em Porção tem outros... talvez esses de hoje que tem aí minha fia, nem queira mais saber dessas histórias!aí por causa do índio brigar na Amazônia na mata que é o território deles... tá certo! cada quem defende o que é seu! eu sei que o povo se assombra se falar em índio!! se falar em caboco brabo eles tem um medo que se pela! (Luzia 66 anos)

O sentimento de indignação se mistura ao de traição, pois segundo os Kariri tanto na Bahia quanto no Pernambuco as pessoas descendem de caboclo da mesma forma que eles, tendo inclusive ancestrais em comum. Ao mesmo tempo em que hora dizem que não sabem a procedência do pessoal do Pernambuco, mas tudo indica que se referem aos últimos moradores que subiram a serra (os que são mais ligados aos políticos de Afrânio).

Dos dois lados, tive a demonstração de que pairava um clima tenso quanto à questão. Na segunda visita, quando subia a serra de carona em um ônibus escolar que levava alunos de ensino médio dos três estados que estudam em Queimada Nova, uma menina puxava assunto querendo saber o que eu fazia ali, fui sincera e falei que estava fazendo uma pesquisa sobre os índios da serra, até porque queria saber que tipo de reação se esboçaria. A garota curiosa e risonha que puxava assunto parou de falar comigo, colocou uma expressão séria e desviou o olhar. Não dei importância ao episódio no momento, até que Dona Luzia me contou que a avó da garota lhe disse e deixou implícito que se alguém fosse em sua casa, no lado da Bahia não receberia.

Outra situação parecida foi quando estava procurando entrevistar Terto, um senhor que conheci fazendo rima na carroceria do carro de Gésio na volta da feira. Não o encontrei em sua casa e sua esposa me falou para procurar na escola pois estava trabalhando na reforma desta. Encontrei a escola depois de passar aproximadamente quarenta minutos parada na encruzilhada esperando alguém passar para me indicar o caminho, escutava som de crianças brincando, olhava para todos os lados e só conseguia visualizar árvores secas. Enfim, quando finalmente encontrei a escola. Terto estava muito ocupado, não pode conversar comigo. Pedi água para um senhor loiro de olhos azuis que ajudava na obra, depois fiquei sabendo que se tratava do diretor da escola. Este me perguntou o que estava fazendo por lá. Expliquei que Francisca havia me pedido que fosse até a escola conversar com as crianças e professores sobre a temática da minha pesquisa, aproveitei para ver a viabilidade de fazer isso, ele continuou me dando atenção mas não respondeu e não falou mais, então fui embora para não atrapalhar o trabalho. A noite quando encontrei Terto no comício de Rosalina na comunidade Barro Velho, ele me contou que o tal diretor ficou falando algumas coisas depois que me retirei da escola, não quis me dizer o que, mas disse que era algo do tipo: "essa daí é do tipo de gente que fala demais... entende?" Até então não tinha

identificado tensão nas duas situações, a ficha só caiu depois que alguns Kariri me foram direto e me falaram o que estava ocorrendo.

Há alguns poucos casos de casamento de pessoas do lado do Piauí com pessoas do lado do Pernambuco mas raramente de pessoas de outros estados na serra, acontece com mais frequência de outras localidades em cada estado. Algumas visitas acontecem mas são raras, geralmente as pessoas estão muito ocupadas no seu dia-a-dia. Uma aproximação mais à vontade se dá entre crianças e jovens em espaços de sociabilidade, como a escola ou ônibus escolar. Mesmo assim ainda é mais fácil os jovens Kariri manterem laços de amizade com jovens quilombolas de comunidades distantes do que com os pernambucanos da serra.

De acordo com Francisca o lado do Pernambuco passou a ter influência na serra a partir dos anos 90 quando Afrânio e Queimada Nova foram elevados à categoria de município: " Aí começou as brigas por causa dos benefícios que vinham para o município. Aí começou a subir os representantes, mas num fizeram nada, só um açude no pé da serra".

As disparidades se acentuaram nos últimos tempos, mas ao que parece as benfeitorias posteriores à instauração dos municípios deram início a essa rivalidade.

Mas não há só momentos de discordâncias e desavenças como é de se imaginar. Existe sim uma situação de tensão, talvez temporária ou oscilatória, mas também momentos de consenso, como por exemplo no caso da possibilidade de instalação do parque eólico. Tanto a comunidade do lado do Piauí, quanto a do Pernambuco se manifestaram contrárias. Como em quase todos os casos de grupos heterogêneos, com divergências de interesses, as alianças são situacionais. Como expressa Francisca: "Os Fernandes que são contra os índios, são também contra as eólicas".

2.4- Relações sociais Serra abaixo: contexto intersocietário: índio, "coelhos", quilombolas e ciganos

Para entender o contexto intersocietário do qual os Kariri estão inseridos, é interessante ter um conhecimento prévio da história local e das características intrínsecas do meio ecológico, o que está ligado a conhecer a ancestralidade dos diferentes atores, as atividades e ofícios decorrentes desses fatores e o sistema referencial extraído. Não significa que deixar de acessar essas fontes vá tornar os códigos sociais inteligíveis, mas recorrer às mesmas pode acelerar a detecção de atribuição de sentidos em suas expressões mais delicadas. O que também não quer dizer que o status dos componentes desse sistema de interação permaneçam inalterados no tempo. É preciso considerar o dinamismo dos sistemas culturais e sociais como coloca Barth. Alguns são mais velozes e perceptíveis do que os outros⁵⁸. Como esse exercício de recorrer à história local já foi feito no início do texto, mesmo que sem a profundidade que gostaria, passemos então diretamente ao quadro das relações interétnicas em que os Kariri se encontram, no município de Queimada Nova.

Considerando não ter havido antes nenhuma espécie de contato com o “campo de estudo” anterior à elaboração do projeto de pesquisa, foi de grande surpresa a situação interétnica encontrada em campo. Além dos grupos quilombolas já previstos através da entrevista de Francisca Kariri na qual explicava sua identidade indígena através da exclusão de caracteres identificados em “seus irmãos negros”, existe uma curiosa diversidade de agrupamentos sociais que podemos caracterizar como grupos étnicos, pois possuem uma coerência interna de certos atributos, fronteiras étnicas, sentimento de pertença etc. Além de índios e quilombolas, há ainda no município de Queimada Nova ciganos e “coelhos”.

Dessa forma se torna imperativo uma melhor apresentação dos grupos que compõe esse quadro. Enfocarei aqui apenas as interações que se dão "embaixo da serra", no centro do município de Queimada Nova onde as delimitações aparecem mais intensas e diversificadas que as relações interétnicas "de cima da serra" que será

⁵⁸ Como coloca Leach: Ao contrário da maioria dos etnógrafos e antropólogos sociais, presumo que o sistema de variação, tal como observamos atualmente [sobre os Kachin], não tem nenhuma estabilidade no tempo. O que se pode observar hoje é apenas uma configuração momentânea de uma totalidade existente num estado de fluxo. Concordo todavia em que, para descrever essa totalidade, faz-se mister representar o sistema como se fosse estável e coerente (1996, p.125).

acionada novamente na exposição das "taxonomias étnicas locais".

No município de Queimada Nova o que se observou é que no total da população, toda pessoa está associada ou se autodeclara pertencente a um grupo específico com características próprias. Os grupos sociais que compõem o município são:

Índios (Kariri): habitam há gerações a Serra Grande, estando atualmente sedentarizados no topo da serra (parte plana) na parte que hoje pertence a administração do estado do Piauí. São descendentes de índias que viviam ali e que foram pegadas a força, "amansadas" e com quem os "pegadores" tiveram filhos. Sofrem com constantes estiagem e solo inapropriado para agricultura. Em outros momentos de seca viveram em outros lugares da serra, em áreas com condições melhores para sobrevivência. Consideram-se mais criadores que agricultores. Atualmente reivindicam o reconhecimento da identidade étnica do grupo como indígena e vinculada ao grupo étnico Kariri. Rebatizaram a comunidade em que vivem como Comunidade Kariri da Serra Grande. Possuem laços de afinidade e solidariedade com as comunidades quilombolas locais do município e desavenças com os vizinhos mais próximos, do lado pernambucano da serra, pois afirmam que estes tratam de forma pejorativa suas ancestralidade indígena.

Quilombolas: Agricultores. É o grupo étnico autodeclarado mais numeroso do semi-árido piauiense. Tendo quatro comunidades no município de Queimada Nova. Considerando-se todos uma família e tratam os Kariri como irmãos. Possuem pessoas de destaque em termo de organização política para defesa de seus direitos. Atualmente são bem articulados politicamente frente a tentativas de subalternização, que dizer serem constante até pouco tempo. Possuem um certo mal-estar com os "coelhos" os quais escravizaram e maltrataram seus ancestrais. Tem destaque na manutenção cultural na região, com a execução de festejos religiosos, reisados, brincadeira de caretas, bandas de cabaçal no povoado Contente, entre outros.

Coelhos: Hipoteticamente descendentes de Valério Coelho Rodrigues (português abastardo que teria comparado uma faixa de terra que ia de Rajada á Oeiras, fundando a cidade de Paulistana. Proprietários de fazendas de gado e plantações de algodão, possuía um grande número de negros trazidos da Bahia em regime de cativo) os coelhos consistem em um grupo étnico existente em quase todos os municípios do semi-árido piauiense. São de pele branca, possuem um sistema de parentesco fechado, com

casamentos endogâmicos. São apontados pelos outros grupos como isolados, tímidos... existe entre eles uma autoproteção grupal. Esses grupos apesar de encontrarem-se na situação de camponeses assim como os demais, detêm um destaque entre estes referentes ao campo político e econômico dominantes. Como observa Santos (2006: 204): com relação à política, nos municípios de Paulistana e Queimada Nova sempre foi comandada pelas famílias de Amorim e Coelho, esta última é descendente do Capitão Valério Coelho. Essa família de ex-senhores de escravos que vem se alternando no poder político a décadas, mesmo com a emancipação da cidade de Queimada Nova, continua de forma direta e indireta, administrando a cidade.

Cabras: não entendi exatamente como um grupo coeso. Lembro apenas de um caso de autodeclaração (talvez porque tenha passado pouco tempo com não-índios). Percebi que são numerosos na última visita. São pessoas misturadas de negros com branco, mas que não são nem negros, nem branco, nem índios. Não tem agrupamento territorial. Grande parte das pessoas que vivem no centro do município, de forma "avulsa" (não pertencendo a nenhuma comunidade) são consideradas cabras.

Ciganos: os ciganos como novidade relativa no município são encarados com certo receio por parte da população. O fato de não terem nenhum tipo de enraizamento local e uma origem desconhecida, os colocam em uma condição de párias, como acontece em muitos lugares. "Esses ciganos que andam aqui por Queimada Nova foram expulsos de Afrânio pelo prefeito de lá. eles alugam uma casa e passam um mês aqui e vão embora. Agora devem estar em Ouricuri... não sei exatamente de onde são, são imbulante". Próximo a localidade Tapuio há um lugar chamado Vereda dos Ciganos, que segundo Francisca não tem nada haver com esses ciganos, mas, também não descarta a possibilidade de que a razão da toponímia tenha sido porque um outro grupo de ciganos "tenha se arranchado ali por um tempo". Em Paulistana também não é raro se encontrar famílias de ciganos mas, segundo moradores eles preferem ficar em Queimada Nova que é na divisa com o Pernambuco, de onde eles vem. Ouvi também dizer, em tom de especulação que estariam fugindo das guerras de vingança (ou guerra de sangue) muito comum na região, mas mais forte no Pernambuco. Em Queimada Nova eles foram bem recepcionados pelos quilombolas, que na medida do possível tem estreitado os laços com esses por intermédio da música. Os ciganos sempre aparecem portando algum instrumento musical ou aparelho reproduzidor de música na Bodega de Quilombo (bar dos

quilombolas na praça central, com grande movimentação nas segundas-feiras) e assim acabam "tirando um som" junto com outras pessoas das comunidades quilombolas e animando o ambiente, por isso são querido e requisitados. São os dois grupos que são vistos no município como os mais animados, festeiros e musicalizados. Como vivem mais tempo no núcleo da cidade têm um contato mais estreito com os quilombolas, que são maiores em números e estão sempre no centro de Queimada Nova. Têm um apoio declarado de Maria Rosalina que afirma que luta pelos povos discriminados da cidade, esses são: quilombolas, indígenas e ciganos. Dizem que os ciganos são os mais excluídos diante dos "outros" são considerados como se "nem gente fossem" Com os Kariri têm pouco contato pela falta de elos em comum (distancia da serra e por serem contidos artisticamente).

Distribuição espacial e similaridades

As pessoas costumam lembrar que antes havia mais segregação, que os "coelhos" não se juntavam com "gente de cor", que antes tinha os locais separado dentro da cidade. Atualmente há mais "mistura" nos espaços comuns dentro do município (sindicato, praças, igrejas, bares). Os grupos étnicos no entanto permanecem geograficamente concentrados em suas comunidades. Ficando os quilombolas numa aglomeração de comunidades numa localidade denominada Jacú onde se tem as comunidades Tapuio, Baixa da Onça e Pitombeira. A comunidade quilombola Sumidoro fica no pé da Serra Grande (além dessas existem várias outras que ainda não foram reconhecidas pelos órgãos competentes); os "coelhos" estão em maior número numa área chamada Cantinho, lá conhecida como terra de "coelhos". Há também comunidade desses no pé da serra chamada Vereda Grande⁵⁹. Os índios Kariri estão concentrados na Serra Grande e os ciganos mais aproximados do núcleo da cidade. Localmente há uma diferenciação clara entre tipologias de aglomerações espaciais, onde "localidade é considerado um lugar onde não tem uma organização, onde as pessoas não estão ligadas; nos povoados as casas são mais próximas, têm várias ruas e estão

⁵⁹"Aqui parece que tem mais da outra nação do que coei. aí pra baixo para esses salão por aí assim tem um mói de cuéi pro lado da Vereda Grande... elas já casaram com outra nação que tá misturando. Antes ele não casavam não. Faziam era escravizar os negros" (Luzia).

próximas de virar cidade; já as comunidades são lugares onde as pessoas têm uma ligação mas as casas são distantes", explica Francisca Kariri.

Dentro dessa distribuição populacional tem-se um ponto em comum, que é a convivência com as condições climáticas e ambientais endêmicas⁶⁰. Porém, há variações de diferentes ordens, como a apropriação de terrenos de maiores ou menor qualidade, a exemplo do que dizem os Kariri, que ficaram com o pior pedaço de terra da serra. Essa variação fica entre áreas em que a caatinga é mais braba e outras em que esta é mais mansa. Se é mais propícia à agricultura ou criação de animais. Influencia também na transformação desse meio o nivelamento das diferenças a frequência com que recebem assistência técnica rural (recebem constantes visitas de técnicos do Emater, ONGs e há também quem possa conseguir empréstimo no banco e investir em benfeitorias) da qual valorizam bastante os resultados⁶¹.

Outro ponto em comum entre os grupos étnicos locais é que estes são todos trabalhadores da terra (com exceção dos ciganos). São agricultores tradicionais que executam técnicas adequadas e desenvolvidas para aquele meio específico e que foram repassadas de geração para geração. Porém dentro desse enquadramento, há diferenciações. Enquanto os Kariri e quilombolas⁶² têm uma produção voltada para dentro, para subsistência, os coelhos dominam o mercado local, com a venda de seus produtos agrícolas. Esse desempenho é reconhecido pelos demais grupos, não só em Queimada Nova mas nas redondezas. São reconhecidos como pessoas trabalhadoras e conhecedoras de assuntos ligados à agricultura e ao comércio. Há uma situação extrema ligada a esse fato, que se refere ao número de suicídios entre os coelhos nos períodos de seca⁶³. Segundo moradores locais esse fenômeno acontece com maior intensidade no município de Acauã, onde a comunidade de "coelhos" é maior.

⁶⁰ É de grande relevância a relação entre sobrevivência, alimentação, condições climáticas e passado compartilhado. As secas são temáticas persistentes nas narrativas dos sujeitos de pesquisa (que as citam sempre que possível, em entrevistas ou conversa informal).

⁶¹ Como por exemplo a organização de um Dia de Campo para a apresentação aos interessados do processo de plantio e cultivo da batata doce biofortificada, inserida recentemente por técnicos agrícolas no rol de plantios da comunidade.

⁶² Vendem o excedente no dia de feira porém em menor quantidade que os coelhos.

⁶³ Não se sabe exatamente a razão mas como é contada leva a crer que é uma atuação de desespero pela possibilidade de passar fome, miséria e decadência do grupo em relação aos outros, o que seria uma vergonha pois historicamente tiveram um condição melhor. Algumas pessoas tentam buscar uma

Casos de pessoas de grupo diferente vivendo com uma comunidade de outra origem⁶⁴. Não observei esses casos assim em campo⁶⁵. Na comunidade Kariri de Serra Grande temos o caso de Josefa e seus filhos que são considerados "diferentes" em relação aos demais moradores da serra. Josefa é cachoeirana e diz que é da família de marotos, estes, como descritos possuem pele branca e olhos claros. Tem também o caso do pai de Gésio, que é loiro dos olhos azuis, porém de um tipo diferente dos que tem em Queimada Nova, porque ele é "de um tipo que tem no Pernambuco".

Em consideração às diferenças sentidas dos Kariri em relação aos outros Francisca Kariri explica:

Nós indígenas na questão da cultura somos diferentes sim, agente sabe de coisa que distorceu de nossa cultura e que estão sendo implantada umas coisas diferentes, uns hábitos de viver e os preconceitos, esses são os maiores atrapalhador dos nossos costumes, tem gente que tem vergonha de dizer que é índio por causa desses preconceitos que os outros tem contra nós...É na questão da língua, é na questão do vestir, da moradia... enfim... de tudo por tudo... agente já acompanhou as outras pessoas...a única coisa que ainda permanece é a nossa comida... da caça, da "pesca", do costume da mandioca.

C: Mas quando é lugar que tem muitas pessoas, que tem coelho, quilombola, tipo na feira... tem algum momento que vocês sentem preconceito ou diferença? não só agora depois de ter assumido mas antes também.

Eu não sei se tem preconceito, até porque a gente anda igual a eles, quem ver nos não vai dizer que somos índios porque nós estamos lá igual aos outros. vestido, calçado e penteado igual aos outros, não difere. mas a partir q agente mudar nosso vestido, o calçado... a gente sabe que existe... diziam que índios era animal, que bicho. Ainda hoje se você andar por aí você ver as pessoas dizer que índio é caboclo brabo, que comia gente. Nós não somos caboclo brabo e nunca foi. Nós somos brabo por causa do sistema que foi implantado hoje!Somos tratados como uma minoria e sem o direito que é dos outros e as vezes a gente nem pode dizer o que nós quer. A gente só quer se os outros der, se os outros não der nós não temos o direito de dizer o que nos quer... vivendo como se agente tivesse alugado o que é dos outros, principalmente a terra... Os outros é que tem que dizer quantos hectares de terra você precisa.

explicação pelo reforço de genes, devido aos casamentos endogamicos entre eles. Dizem que tem a mente fraca por isso e assim não resistem a essas pressões.

⁶⁴ Como chama atenção Ericksen sobre a setorização das etnias na Maurítânia e sobre a presença de pessoas de uma dada etnia vivendo em áreas de outras etnias: *Ethnics are to a great extent spatially separated on a neighbourhood basis, but this does not really hold true on the district level. True, none of Mauritius' nine districts presents a national average in terms of ethnic proportions, but there isn't a district where one of the ethnics is missing altogether either. As a rule, there is a Hindu majority in rural areas and non-Hindu majorities in the towns; this is reflected in election results. But in the Hindu villages there is always a non-Hindu minority and usually a resident Sino-Mauritian shopkeeper's family; and in any urban neighbourhood, whether predominantly settled by Sino-Mauritian, Creoles or Muslims, there are always families belonging to other ethnics. Besides, distances are short and the infrastructure good: there is, in other words, necessarily a lot of casual inter-ethnic contact.*

⁶⁵ A maioria dos casais misturados vivem no centro da cidade. Talvez seja por isso que a maioria das pessoas que vivem no centro da cidade são identificadas como cabras.

Taxonomias sociais locais

São raríssimos os casos de uniões conubiais entre esses grupos. A estabilidade da ocupação territorial dos grupos que embaçam a teoria das 3 raças (brancos, negros e índios) em Queimada Nova não implicou numa mestiçagem soberana. Apesar da diminuição da segregação nos espaços públicos, o distanciamento nas relações afetivas ainda é mantido. Além disso há um curioso repertório classificatório desses grupos em relação a seus atributos físicos-biológicos.

É importante deixar claro que não se trata de uma essencialização das identidades sociais, trata-se de uma constatação do que foi apresentado como significativo através da repetição, na experiência de campo. Muito do visto e ouvido, uma vez descrito talvez leve o leitor a pensar que a realidade social foi encarada de forma frigorificada⁶⁶. A forma tal como apresento aqui pode parecer uma imagem colonial, no entanto, é apenas uma descrição do que foi observado na convivência. Existe um repertório classificatório de origem, mas que está em jogo, sujeito a rejeições e ressignificação dos receptáculos. Acontece uma onda de reação contra certas classificações, entendido que o ato classificatório é um ato de poder.

A importância de se ressaltar tal quadro de diferenciação por uma estereotipia se deve ao fato de que mesmo superadas nos estudos antropológicos tais termos terem uso vigente na região aqui estudada e são acionados o tempo todo para a distinção entre os grupos aí existentes.

De acordo com Barth um traço fundamental dos grupos étnicos é a característica da autoatribuição ou atribuição por uma atribuição categórica, que classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que e outros autores usam identidade étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivo de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analiticamente de duas ordens: 1. sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo de vida; e 2. orientações de valores fundamentais – os padrões, moralidades e excelência pelos quais as ações são julgadas... nenhum desses tipos de conteúdo culturais deriva de uma lista descritiva de traços ou de diferenças culturais; não podemos prever a partir de princípios evidentes quais traços serão realçados e tornados organizacionalmente relevantes pelos atores (BARTH 1998, p. 193-194).

⁶⁶ Remetendo ao termo constantemente usado por Alfredo Wagner.

Para cada “tipo antropológico” apresentado existe um conjunto de qualidades e às vezes associações atávicas. São citados marcadores biológicos, como, tipo de cabelo, cor de pele e formato dos olhos. Daí se fala também em “qualidade do sangue” quando há uma “pureza”. Outros atributos como grau de interação com outros indivíduos (habilidade relacional) e participação na economia local são considerados. Como coloca Erickson "Ethnicity is locally associated with origins, language, religion, physical appearance (phenotype) and lifestyle or *habitus*"(ERICKSEN, 1988, p.57). Temos as seguintes características de acordo com os nativos:

Afuguido: que não são é nem branco, nem moreno, só que puxado para o vermelho, com fios de cabelo avermelhado. As vezes falam também alaranjado.

Amarelado: cabelo, pelos e pele amarela. Pode ter branco amarelado e negro amarelado.

Caboclo: pessoas de cabelo bom (chamam de cabelo folgado), que não dá uma volta e que demora aparecer fios brancos. Tem pele bonita e boa saúde, o que associam a uma alimentação mais saudável. As características que os destacam em relação ao outro são os cabelos e os "olhos costurados". São considerados contidos e poucos festeiros. "A diferença é o cabelo bom e os zói. A gente tem um sangue de índio mas misturou com outros sangue, aí fica com um cabelo ruim. Mas eu tenho um neto que tem um cabelo bem escorridinho" (Dona Paixão).

Cabra: mistura de pessoas de pele branca com de pele negra. "É meio amarelo, sabe? Fulano não é negro legítimo, mas esse povo amarelo assim chama é de cabra. Tô falando porque vejo os mais velhos chamarem. É uma família de gente que é cabra. Chama que o sangue de fulana é cabra" (Josefa).

Cachoeirano: é mais uma autoatribuição dizer que tem sangue de cachoeirano. Os Kariri acham que é uma forma de deixar claro que não é caboclo. Há um lugar no lado pernambucano da serra chamado Cachoeira do Roberto de onde algumas caboclas foram "pegadas", alguns Kariri da Serra Grande são descendentes dessas. Lá também se faz uma distinção entre brancos e caboclos, os que fazem questão de dizer que são cachoeiranos são os brancos. "eram alvos, cabelo não dava uma volta" (Josefa, descendentes de Cachoeiranos brancos). "Esse povo que chamam de cachoeirano eu

não sei que raça é não! Esse é um povo que eles nem são brancos e nem negros. Uns chamam caboclo, outros para não chamar caboclo chamam cachoeirano, porque eles são um povo mestiço, nem são preto nem branco. Aí para se zombar uns dos outros eles dizem que são cachoeirano (Luzia, descendentes de caboclas Cachoeiranas). "Os cachoeiranos é da família do meu avô, que eles ainda tem hoje alguns preconceitos sobre a questão indígena e negro, porque eram de outras cor" (Francisca).

Coelho: são brancos diferenciados de outros brancos (mas não são considerados brancos bonitos). Suas características apontada e percebida: cabelos lisos, possuem pupilas pequenas e têm problemas de visão. São pessoas nervosas, tímidas, têm medo de chegar em uma pessoa, lentos mas trabalhadores e não é raro que um deles se destaque na vida social local, como político ou empresário. Apesar de serem numerosos, nem todo branco é coelho mas todo coelho é branco, como dizem. "É umas pessoas que parece que foram feitos de tapioca" (Do Carmo). Têm uma origem desconhecida pelos outros grupos e parece que para a vertente mais rural de "coelhos" também. Os que sustentam esse ancestral poderoso (no sentido de os acionar na construção da identidade social) são os mais urbanos, que geralmente foram educados fora. Percebemos nos outros lugares visitado pelo grupo ADMA que as pessoas que são apontadas como coelho não gostam de ser chamadas como tal. Outros aceitam mas logo em seguida apresentam o passado glorioso como compensação. Em outros lugares as pessoas falavam intrigadas de hábitos dos "coelhos" que moram em comunidades rurais isoladas que, ao virem aos centros andam juntos em lugares públicos, e ainda, andarem em fila nesses lugares, ficando os homens na frente, mulheres e crianças atrás, usando roupas com a mesma estampa⁶⁷.

Marinheiros: dizem que é uma família de pessoas brancas amareladas, que se diferenciam dos demais brancos por serem intrépidos e atrevidos. Não há ninguém dessa família em Queimada Nova. Tem para o "rumo" de Simões e Paulistana, inclusive há um lugar chamado Serra dos Marinheiros.

⁶⁷ Esse hábito de usarem roupas com a mesma estampa me chamou atenção em um primeiro contato com um grupo na comunidade Patos no município de Simplício Mendes (em setembro de 2009) e também na comunidade Trás da Serra em uma viagem do grupo ADMA. Alegaram que compram muitos metros do mesmo tecido e fazem roupas para a comunidade inteira. Um padre, porém, contou, estranhando, que havia marcado um batismo coletivo na igreja e eles não aceitaram as camisetas confeccionadas para essa cerimônia, que seria distribuída para todos, preferindo manter as roupas parecidas com que chegaram, diferenciando-se dos demais (junho de 2013).

Maroto: melado; misturado mas misturado de branco mas não são coelhos porque tem cabelos encaracolados. Tenta explicar Francisca: "antigamente tinha duas cores de brancos daqui, é coelho e a raça de marotos. O coelho é esses bem branco, os outros tinham uma cor mais arrochado. Esses cachoeranos se consideravam dessas raças do marotos, que não era branco e nem preto, até porque eles eram branco misturado com índio, eles tinham uma cor de nós, nós não somos índios apurados, então temos essas cor diferente do índio nativo... então eles se chamavam maroto, porque tinham que se dividir dos brancos, então se chamavam maroto".

Melado: o mesmo que misturado.

Negros: pessoas de pele morena escura, cabelos "chegados", ou "criquiado" ou como um quilombola me falou: cabelo de bosta de rolinha. Têm olhar expressivo e voz bonita. Possuem corpos fortes e resistentes. São trabalhadores. Podem variam na tonalidade, podendo ser negros amarelados, claros, azulados, de cor fechada, tem negro mangangá, samburá e cazo. São considerados alegres e "bom de forró". "Possuem a tradição de botar festa.

Sarará: é uma mistura de negro com branco considerada bonita. As vezes é usada como sinônimo de samburá.

Outras terminologias também são arcadas para se referir às características físicas de algumas pessoas, tomando como referência para comparação a analogia com componentes da natureza e as específica daquele bioma:

Gazo: dizem que são pessoas que podem ser filhas de casal de cor mas que saem branca, cabelo claro só que "chegado" (crespo), olhos tão claro que beiram a cegueira. Se refere ao albinismo, mas não conhecem esse termo. Gazo é uma analogia a animais albinos. Diz Josefa: eu tenho uma irmã que a filha dela que é gaza. Acho que enxerga porque anda, mas gaza gaza! Num tem uns animal que é gazo?! Pois bem assim é as meninas dela. Num sei para quem puxou, minha irmã é assim amarela que nem eu mas não é gaza não! e nasceu umas duas assim branca branca branca, sem sangue!

Mangangá: pessoa avermelhada, como se fosse ruiva. Há brancos mangagás, assim como há negros mangangás. Trata-se de uma analogia a um besouro que é avermelhado, chamado mangangá.

Samburá: é uma analogia ao samburá da colméia da abelha (parte mais amarelada da colméia). Às vezes é usada como sinônimo de sarará.

A classificação pela estereotipia é algo generalizado em Queimada Nova e região, não é algo restrito a um grupo dominador. Há uma lista vasta, rica e de grande significação, pois é o tempo todo acionada. Assim como observou Ericksen no quadro interétnico na Mauritania : criolos, hindus, mulçumanos, Sino-mauritanios, franco-Mauritanios e "coloridos" os quais apresentavam um sistema de classificação para si e para os outros com base em qualidades, comportamento, ofícios e lugar de origem. "Every Mauritanian possesses, consciously or not, a particular cognitive model of the ethnic setup in the island. These socially reproduced mental constructs, linked with moral stereotypes of the other groups, have important bearings on action, and are in turn reinforced or modified by the accumulated outcome of actions, i.e. social form or structure" (ERICKSEN 1988 p, 60). Para o autor estas taxonomias são crucialmente relevantes para se entender um quadro interétnico. Essas classificações seriam construções mentais internalizadas no processo de socialização e que vários tipos de alianças são influenciadas por essas distâncias taxonômicas.

Para Barreto Filho características objetivas como essas com gramática própria para definir identidades categóricas (p.14) são categorias de atribuição atualizadas pelos próprios atores, que tem a característica de organizar a interação entre as pessoas - surge mais próximo de seu sentido etimológico, é o que diz respeito às informações estereotipada e desabonadoras transmitidas nesse jogo de reconhecimento que configura as identidades (1994, p. 18).

Zonas de contato

A dimensão da área do município e a existência de momentos previstos semanalmente para o encontro desses grupos abre uma possibilidade de se analisar o grupo Kariri de Serra Grandes a partir das fronteiras de exclusão/inclusão com os demais grupos, como teremos também a oportunidade de fazer essa observação com os grupos com os quais se relacionam. Para isso identificamos 3 momentos oportunos,

detalhados logo abaixo.

Quanto a momentos/situações presenciados em visita à campo, apresento três: a feira, as reuniões no sindicato dos trabalhadores rurais, e as festas. Considero que tais eventos podem mostrar regularidades nos padrões de sociabilidade compartilhado entre os moradores do município, representando momentos nos quais são expressados o caráter dos fluxos relacionais entre os grupos sociais.

A feira acontece semanalmente todas as segundas-feiras e movimentada toda a cidade. Não se trata de uma rápida ida a um lugar delimitado, toda a área central do município se transforma em área da feira. Cada grupo tem um lugar costumeiramente demarcado para expor seus produtos. Os Kariris, nesse caso, mais compram bens do que os vendem, não havendo um lugar específico para exposição de seus produtos. Às vezes ficam nas calçadas, à espera de um interessado em seus animais. Os quilombolas agem de forma parecida mas com mais opções: há barracas de parentes, as vezes deixa-se na Bodega de Quilombo para quem se aproximar, por onde às vezes passa um possível interessado, para quem apresentam o produto. Percebi que a maior parte das vendas dos Kariri é por encomenda. Já os coelhos possuem um lugar privilegiado em barracas na praça e grande maioria dos feirantes que possuem barraca fixa dentro do mercado central. Nesse sentido, dominam o mercado local mas, não só nesse espaço, como também nas lojinhas de aspecto mais moderno que já pertencem a outras vertentes de coelhos e carregam o sobrenome Coelho na fachada. Nessas lojinhas, que incluem mini supermercados recebem um grande número de feirantes no fim da tarde, que vão converter o dinheiro das vendas em outras compras. Há também uma circulação de intermunicipal de feirantes, pessoas que vão expor seus produtos nas feiras dos municípios vizinhos.

A feira não é apenas uma ocasião de trabalho, como também de lazer⁶⁸. Realiza-se compras, vendas, trocas, pendências em instituições burocrática; encontro com parentes, amigos, encontro de negócio. No meio da tarde, quando as obrigações foram cumpridas, as pessoas se reúnem nos bares para conversar, beber, fazer música ou simplesmente conversar. Antes do sol se pôr, seguem para suas respectivas comunidades, de transporte coletivo (pau-de-arara), individual (moto, carro, bicicleta,

⁶⁸ Exatamente como observou Leach na feira de Lweje: Em Lweje havia uma feira a cada cinco dias, que era o ponto de encontro de todos os kachins e chans da vizinhança. Os kachins de Hpalang desciam até a feira de Lweje não somente para comerciar com os chans e os vendedores itinerantes chineses, mas também para encontrar amigos e trocar conversas com a gente de outras partes da região das colinas (Leach 1996, p. 129)

jumento) ou mesmo a pé.

Assim como nas festas, em dia de feira é possível perceber que a grande maioria das pessoas chegam em grupos relacionados ao seu lugar de procedência (quilombolas chegam juntos, “coelhos” chegam juntos...), assim como permanecem maior parte do tempo próximas umas das outras, o máximo possível. Apesar dos coelhos terem fama de não beber álcool etílico a maioria dos bares do centro pertencem a eles, mas pouca bebida tem saída, vende-se também comida pronta e artigos de quitanda. No seu interior é obrigatório uma sinuca, que existem em todos os bares, sem exceção, como assim também nos municípios vizinhos. Na primeira vez que fui a campo achei os grupos mais divididos, coelho em bar de coelho e quilombola em bar de quilombola. Na segunda visita, no ano seguinte diminuiu essa impressão. Claro que a maioria das pessoas visitam os bares de parentes mas percebi a presença de pessoas de um grupo no ambiente do outros. É raro encontrar mulheres nos bares, "fazendo coisas que os homens fazem, como beber e jogar sinuca". Percebe-se uma liberdade maior entre as mulheres quilombolas e indígenas e percebe-se também o olhar julgador das mulheres coelhas. Aliás eles (os coelhos) exibem um olhar peculiar e perceptível para coisas e pessoas desconhecidas.

Outro espaço de grande importância para a observação das dinâmicas das interações sociais é o sindicato dos trabalhadores rurais do município, que, como já foi dito, consiste em um espaço de referência para os trabalhadores da terra, enquanto uma categoria supraétnica. É no dia da feira que tem maior circulação de pessoas, que, como em outros espaços permanecem agrupados pela procedência, sendo que aqui porém, as interações verbais entre esses grupos são maiores. São realizadas reuniões de interesse geral para tratar de práticas, tecnologias agrícolas, assim como adoção de programas e medidas governamentais.

O espaço do sindicato também é importante para o entendimento de uma possível tomada de consciência e de reforço de uma identidade étnica, pois é coordenados por pessoas diretamente ligada e atuante dentro do movimento quilombola. Além de ser um espaço de grande circulação de pessoas, que levam e expõem seus posicionamentos extraindividuais, representando suas comunidades. Como é de se esperar participam mais ativamente pessoas ligadas ao movimento quilombola, mas também é constante a presença e participação de "coelhos". Dos Kariri, os mais presentes são os que lá trabalham, como Francisca Kariri e sua família. O sindicato é um espaço de grande visibilidade no município e entre as comunidades rurais de outros

municípios, pois quase todas as novidades interessantes que chegam na área, usam a estrutura de apoio logístico e político do sindicato para difundir seus projetos e práticas, geralmente ligadas a melhoria de vida em áreas rurais, dessa forma, as pessoas recorrem ao sindicato.

Esse espaços/eventos são carregados de significado na realidade estudada por ser um momento de encontro entre os grupos sociais que compõe a territorialidade do município (que tem chegada, saída e permanência na festa de forma grupal, com momentos de interação com outros grupos), assim também como podem ser considerados como um “marcador de mudança”, como os mais antigos afirmam que antes nas festas os espaços eram separados. Tinha o salão dos negros e dos brancos. Um exemplo sempre lembrado na região é de uma casa de festas que tinha no centro da cidade de Paulistana. Era uma casa de festa dos "coelhos" onde negros não entravam (além interpretar isso como racismo, também é preciso levar em conta que tratava-se de uma clube familiar, o que por sua vez era justificativa para distanciar os outros) até os que não conheceram citam esse espaço para falar do tempo em que as pessoas não se misturavam. Acontecia também festas onde os brancos ficavam na parte interna das casas e os negros na parte externa. As pessoas comentam que isso começou a mudar depois da chegada de padres alemães a esses municípios, quando estes se mostraram revoltados com essa segregação. Como por exemplo no momento distribuição de cestas básicas pela igreja formava-se duas filas, uma de negros e outra de brancos. O então padre colocou como condicionante para continuar a entregar o benefício, que fizessem filas mistas. No centro de Paulistanas o mesmo padre construiu um espaço de festas para os negros, que eram excluídos das festas que eram promovidas localmente. Essas medidas tiveram resultados perceptível entre a população, que consideram ter havido mudanças nesse comportamento a partir dessas intervenções do padre. Eram raríssimos a união entre pessoas dessas famílias, o que está mudando lentamente. Apenas de dez anos para cá é que é possível ver pessoas (crianças) que são resultado dessas misturas.

Atualmente as festas ainda são dadas obedecendo sua localização geográfica e os convidados ou pessoas que podem ser convidados pelos convidados são de uma rede de amizade que não é tão pluriétnica assim. As festas são dadas no andamento de dádivas, sendo retribuídas com outras festas. Os quilombolas são os mais festivos, que promovem festas (geralmente como extensão de um festejo religioso) gostam de música e são considerados como os que melhor dançam em forró. Os Kariri não promovem

festa na serra, mas alguns vão para as dos quilombolas. Os ciganos não possuem morada fixa, mas estão sempre animando espaços públicos e bares com música. As festas que costumam aglomerar esses grupos são ligadas aos festejos da igreja ou comemorações da cidade, como aniversário e festas promovidas por políticos. Nessas festas podemos perceber o comportamento típico de cada grupo; os coelhos são recatados, costumam ficar num canto com grupo bem comportado, se destacam pouco "no forró", como costumei ouvir "e coelho lá dança?!". Uma boa parte dos casamentos tiveram o ponta pé inicial em uma festa. Uma pessoa não chama outra para dançar (salvo os parentes mais próximos) sem a intenção de isso levar a um namoro. Muitos casais formados se conheceram dessa forma, em uma festa.

A festa é, antes de mais nada e acima de tudo, um ato coletivo extra – ordinário extra-temporal e extra-lógico. Significa dizer que a condição da festa é dada pela confluência de três elementos fundamentais, interdependentes um do outro, que se confundem uns com os outros, a saber: um grupo em estado de exaltação (leia-se fusão coletiva e efervescência) que consagra sua reunião a alguém ou a uma coisa (toda festa é sacrifício) e, que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo, pois a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presididos pela lógica do excesso, do dispêndio, da exacerbação, da dilapidação. Em resumo: a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções. É pela conjunção dessas três características constitutivas da festa que podemos defini-la como paroxismo, dado que ela é fundamentalmente transgressora e instauradora de uma forma de socialização, na qual o acento é dado pelo estar - junto, pelo fato mesmo da relação (PERES :02). Simmel afirma que a razão é que, na festa, ela não se sente envolvida como um indivíduo na mesma extensão em que se sente numa reunião mais íntima e pode, por isso, dar-se ao luxo de se abandonar à liberdade impessoal de uma máscara: embora sendo apenas ela mesma, não é, entretanto, totalmente ela mesma, mas somente um elemento de um grupo que se conserva formalmente" (Simmel 1983: 169, 170, 171, 173 apud PERES p.02).



Fig. 21 Francisca e Humildes Kariri em um bingo no festejo de Santa Teresinha, no centro de Queimada Nova



Fig.22 Dona Sinhainha Griô. Comunidade quilombola Tapuio



Fig. 23 Menino índio e menino quilombola. Em Reunião da campanha política de Maria Rosalina.



Fig.24 Confraternização das comunidades quilombolas na comunidade Tapuio. Foto: Rose Duarte.



Fig. 25 - Família de Marinez e Terto. Comunidade indígena Kariri da Serra Grande.



Fig.26 Encontro de quilombolas, índios e ciganos no Bodega de Quilombo no último dia de festejo.



Fig.27 Fachadas e publicidade do grupo Coelho



Fig.28 Imagens do dia de feira: artigos vendido na parte interna e externa do mercado. Transporte de pessoa subindo a serra no fim da feira.



Fig. 29 Da esquerda para direita: as duas primeiras fotos, no sindicato; a terceira é na Bugeda de Quilombo bar frequentado em sua maioria por quilombolas. A quarta foto é no bar recém aberto por Gésio, tirada em um dia de feira. A penúltima enfrente a igreja da cidade no festejo de Santa Teresinha. Por fim: festa na Vereda dos Ciganos, próximo à localidade Jacú.

Momentos de estranhamento

Como estão espacialmente distanciados dos demais grupos do município, os Kariri não possuem inimigos declarados em Queimada Nova. A dificuldade de convivência declarada mesmo, é aquela com seus vizinhos mais próximo: os moradores da serra do lado de Pernambuco. No entanto, uma observação mais sutil apreende as tensões das relações interétnicas na sociabilidade do município.

Há mais hostilidade e reclamações em relação às famílias que estiveram ou estão no poder municipal, motivada pela desassistência e descaso com o povo da serra. Também há uma antipatia em relação aos demais *coelhos* de forma generalizada. A maioria das vezes é perceptível o mal-estar, enquanto em outras só o percebemos se conversamos sobre o contato presenciado, quando escutamos comentários como "aquilo lá é gente", ou "essa pessoa discrimina". Esse distanciamento dos Kariri em relação aos *coelho* assim como a solidariedade aos quilombolas que sofriam e ainda sofrem discriminação racial (mesmo que agora em menor grau) mostra que os Kariri se solidarizam com estes últimos, porque o preconceito é similar ao que eles sofrem. Em relação aos ciganos e cabras não foi possível observar se sentem alguma hostilidade.

Se entre índios e quilombolas, a relação é de amizade e solidariedade, tratando-se mutuamente como irmãos, já entre esses dois grupos e os *coelhos* o estado crônico de desavenças é público. Enquanto a hostilidade dos Kariri se manifeste em menor grau, aquela entre *coelhos* e quilombolas há um mal-estar que corre gerações. Tem início no passado, período de escravidão, quando os "primeiros *coelhos*" eram os senhores de terras e de escravos⁶⁹.

É interessante buscar várias as versões de um acontecimento, principalmente daqueles que levaram seus efeitos psicológico perdurarem no tempo na memória do grupo. Porém, como nesse estudo não tive acesso ao mundo privado de todos os grupos, sigo a descrição da vida social de forma parcial.

Entre as comunidades quilombolas da região há uma "tradição" de capoeira de quilombo que é genuinamente piauiense e que caracteriza-se por ser um movimento sócio-político de fortalecimento dos valores comunitários e de seus referências afrodescendentes. Um dia durante os festejos de Santa Teresinha, quando descii a serra com Francisca e Gésio para acompanhar o movimento na cidade, muitas pessoas, sobretudo as alcoolizadas paravam para conversar comigo. E entre estes, um jovem quilombola da comunidade Sumidouro que fica no pé da serra, se apresentou muito simpático e animado querendo falar sobre o lugar que morava. Me falou repetidas vezes sobre alguns assuntos, como sobre sua namorada com a qual havia terminado o namoro e sobre a capoeira de quilombo da qual era praticante e da qual muito se orgulhava.

⁶⁹ Em comunidades quilombolas ouvi relatos de netos de escravos que falaram de castigos corporais cometidos aos escravos, os mais lembrados eram o castigo do tronco, ficando amarrados e levando chicotadas (inclusive tinha um até pouco tempo no quintal de uma casa no centro de Paulistana) e o castigo do corte de navalha, eram feitos vários cortes de navalha, principalmente nas nádegas do escravos e logo depois os obrigavam a sentar na água com sal.

Quando eu tentava puxar o assunto da relação dele com os outros jovens e ou com os governantes locais, me falou que sentia e percebia que estes não gostavam deles, que lembrava muito bem do dia... (e repetiu isso algumas vezes) em que o prefeito contratou um "cara para bater neles". Na sua interpretação do acontecimento, tratou-se de uma conspiração. Na sequência dos fatos narrados, aconteceu assim: foi numa intenção do grupo de capoeira mostrar seu trabalho para a cidade e assim estimular o interesse de outras pessoas. Pediram permissão na prefeitura para se apresentarem na praça central, o pedido foi negado, então resolveram se apresentar sem pedir permissão em um lugar afastado. Divulgaram data e horário. Segundo esse, o prefeito não gostou e mandou chamar um capoeirista experiente da Bahia, ali mesmo nas proximidades de Queimada Nova e pagou-lhe uma quantia "para dar um lição" naqueles meninos "quem eles pensam que são", assim o menino o menino me narrou o que entendeu o que aconteceu. O prefeito compareceu ao local e data marcada e segundo o garoto, ria, sobre o que considerava vitória de seu lutador, o que já foge completamente dos princípios da capoeira de quilombo entrar nesse tipo de disputa. Depois de encerrada essa conversa perguntei porque havia terminado o namoro, ele disse que por isso... porque eu era da capoeira e o pai dela não gostava, não era bem visto por alguns. Perguntei de onde ela era e me respondeu que era da Vereda Grande (também no pé da serra), falei por impulso que lá era um lugar onde só moravam "coelhos", e ele disse "ela é coelha e é por isso que o pai dela não gosta de mim".

O próprio festejo de Santa Teresinha é alvo de disputas, em específico a organização do último dia de festa, em que todas as comunidades do município se apresentam, uma a uma, na frente da igreja, carregando um estandarte com a imagem da santa. Como me falaram, nesse ano mesmo houve uma discussão durante as reuniões de organização do festejo, quando uma senhora de pele branca⁷⁰ gritou nos bastidores chamando uma quilombola de macaca. Essa mesma pessoa já ameaçara várias vezes de tirar, com o seu grupo, a política (se referindo a terem Rosalina como vereadora), o sindicato e a organização do último dia de festejo das mãos dos quilombolas.

Esses casos de perseguição, com certas doses de sadismo, são persistentes e parecem se tratar de uma ritualização dos lugares na estrutura de poder local. Nesse caso, estão intrinsecamente ligados a uma dinâmica dentro de um sistema étnico.

⁷⁰ Trata-se uma pessoa da família dos coelhos. É do município de Acauã, reside e tem vários empreendimentos em Queimada. É considerada uma pessoa encrenqueira e esnobe, considerando-se superior, fazendo coisas como furar fila e humilhar publicamente pessoas de cor.

De um ano para o outro durante a pesquisa foi mais notável uma amizade, pelo menos aparente, entre pessoa desses grupos (quilombolas e coelhos e indígenas e coelhos). Quando puxava assunto sobre essa possível aproximação percebia que poucos eram os laços de verdadeira consideração e que se trata bem mais de uma diplomacia desenvolvida.

A unidade aparente entre os diferentes grupos sociais que compõe a área pesquisada é dada pela peculiaridade ecológica de um clima semi-árido em um bioma de caatinga, combinação responsável por ciclos de estiagem severas, que são compartilhadas com uma vivacidade na memória de tais grupos. Barth apresenta quatro formas de relações em situações em que nichos comum constituem um ponto de articulação entre as populações distintas entre populações culturalmente distintas (BARTH p. 202). Weber (p.274) também ressalta o alto grau na adaptação às condições naturais externas, como uma das fontes que dão origem a costumes comuns. Esse modo de vida parcialmente compartilhado graças a um elo ecológico, pode seguramente ter seu raio de alcance geográfico estendido para áreas circunvizinhas. Esse modo de vida de amplo alcance regional está relacionado ao *ethos* sertanejo.

Dessa forma podemos dizer que formação de uma identidade étnica não está congelada nem em um tempo nem em um espaço supra-delimitado. Sabemos que ela se dá através da relação de reconhecimento/estranhamento com outros grupos em contato direto, característica do processo de alteridade. mas existem, ao mesmo tempo, os elementos que são passíveis de comparação, que são uma emblema de identificação, embora sejam também constantemente ressignificado, dentro de uma articulação externa supralocal, e que não se restringe, embora seja influenciada, pelas fronteiras político-administrativa.

PARTE 3 - DO ÍNDIO A CABOCLO OU DO CABOCLO A ÍNDIO?

3.1 ÍNDIOS DO NORDESTE

Os povos indígenas que viviam e vivem no nordeste receberam até pouco tempo um tratamento secundário e até preconceituoso enquanto categoria analítica dentro antropologia brasileira, devido à pouca “distintividade cultural” que apresentam. A ausência de traços diacríticos foi encarada como um produto de um longo histórico de contato com a sociedade envolvente. Logo esses grupos aborígenes, são encaixados (por alguns teóricos) nos moldes da ideia de aculturação. Partindo dessa ideia esses grupos teriam perdido sua identidade cultural, recebendo assim apenas uma classificação residual, sob o indelével signo da marginalidade⁷¹. “Marginal” é aliás, justamente a categoria escolhida por Steward (1946) para classificar dicotomicamente todos os povos sul-americanos não relacionados às florestas tropicais, caso típicos de todos os povos do Nordeste se excluísos os Tupi costeiros (idem).

João Pacheco de Oliveira argumenta que a categoria analítica “índios do nordeste” foi preterida historicamente pela antropologia, sobretudo pela escola americanista, por não apresentarem um distintividade característica do protótipo xinguano, e explica o processo que os tornou “índios misturados”.

Esse decurso ocorre dentro de diferentes dos movimentos de territorialização apontados pelo o autor, resultando em um processo que se convencionou chamar de “mistura”. O primeiro se deu em meados do século XVII e início do século XVIII com os aldeamentos missionários jesuítas. A “mistura” foi promovida pela tentativa de homogeneização de diferentes culturas através da sedentarização, catequese e disciplinamento do trabalho. O segundo foi promovida pelas agencias indigenistas que estimulavam os casamentos interétnico. O terceiro movimento mistura decorreu da reorganização espacial ocasionada pela Lei de terras de 1850 da qual muitos índios perderam a posse de suas terras. No fim do século XIX não se falava mais em índios.

⁷¹Dantas, B. G; Sampaio, J. A. L.; Carvalho, M. R. G. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. p. 431.

A compreensão desse processo de aparente extermínio dos grupos indígenas que os mais otimistas categorizam como "simbólico" é indispensável para o entendimento do processo de emergência étnica que será tratado com mais detalhes doravante.

Os povos originários receberam dos colonizadores algumas denominações genéricas. A primeira e mais geral dessas decorreu de um conhecido acidente de percurso (do "tempo das caravelas) e que engloba todas as nações e etnias que aqui viviam sob a categoria de "índio". No contexto do processo de "mistura" no Nordeste, o termo "caboclo" também se apresenta como uma categoria generalizante (que por homogeneizar acaba por tirar a importância de cada grupo). O termo caboclo inicialmente teve uso pejorativo, mas foi, em alguns casos internalizados e ressemantizado pelos grupos portadores.

Classificados como *remanescentes de índios*, oficialmente chamados de *caboclos*, a eles foram dedicados estudos de seus hábitos e costumes considerados exóticos, suas danças e *manifestações folclóricas em vias de extinção*, como também apareceram em publicações, crônicas de memorialistas, que exaltaram de forma idílica a contribuição indígena nas origens e *formação social* de municípios do interior. Apesar de conhecidos como *caboclos* também no senso comum da sociedade, e nos lugares onde existiram antigos aldeamentos e, terem essa cabocloização justificada em diversos estudos regionais, o *caboclo* permaneceu índio, questionando as visões preconceituosas, as teorias explicativas do *desaparecimento indígena* (SILVA, Edson xxxx:12).

Sampaio-Silva verificou entre os Tuxá (Rodelas-BA) uma dicotomia entre "caboclos brabos" e "caboclos mansos", na qual eram considerados brabos os que eram do mato e viviam da caça e mansos os que eram dos rios e viviam da pesca. O distanciamento do mato seria aí um ponto civilizador.

Tapuia também é outra generalização direcionada aos índios que não pertenciam ao tronco tupi-guarani e que habitavam os sertão (entendido como zona interiorana do país)⁷². Eram tratados como inimigos pelos colonizadores e vistos como rebeldes e bárbaros, ao contrário do tupis do litoral, que lhes colocavam como aliados. Entre os que eram assim tratados tinha grande representatividade os Kariri.

⁷² Dados e relatos sobre grupos indígenas que habitavam os sertões são escassos em decorrência de uma maior atenção dada aos grupos que habitam a zona costeira, que eram denominados de tupi, em oposição os dos sertões denominados genericamente tapuias, tendo um efeito homogenizante sobre o conhecimento da diversidade étnica existente nos sertões. Como explica Mellati (1987 [1970]: 32) apud Santos (2013: 212) anterior ao desenvolvimento dos conceitos linguísticos no Brasil, os luso-brasileiros classificavam os indígenas em dois grupos: os tupys e os tapuyas, replicando o mesmo preconceito que os povos Tupi, mais conhecidos dos portugueses, detinham aos de nações não-Tupi.

Maico Xavier observa uma reação contra as terminologias caboclo e cunhã pelos Tabajaras, pois eram utilizadas para desqualificá-los e estigmatizá-los. O autor aponta também que a categoria foi utilizada no censo demográfico de 1872, com grande peso "encobertador" dos índios.

Misturados e braiados são categorias nativas em lugares de ocorrência indígena no nordeste, sobretudo no sertão. Geralmente são empregadas por não índios pra inferiorizá-los. Tal tratamento que chega a ser naturalizado e utilizado pelos próprios indígenas para se autodesignarem, como mostra o depoimento de informante indígena coletado por Sampaio-Silva:

Tem havido casamento de índio e índia com branca e branco, e de índio e índia com preta e preto, e assim vai havendo a mistura; Está tudo breiado, hoje as famílias estão tudo breiado, está breiado branco com os morenos, está breiado dos morenos com o cabocos, é tudo assim (in SAMPAIO-SILVA 1997, p.112)

Ambos os termos são utilizados para expressar a dinâmica das relações sociais através do casamento entre pessoas com origem em grupos com traços fenotípicos distintos, com influência nas relações de parentescos e na vida social.

Sampaio-Silva e João Pacheco de Oliveira identificaram o termo "braiado" entre os Tuxás e Xukuru-Kariri para designar misturas:

A idéia da "*mistura*" está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais. Assim é que os Xukuru e Xukuru-Kariri, dentre outros, fazem distinção entre os "índios puros" (de famílias antigas e reconhecidas como indígenas) e os "braiados" (produto de intercasamento com brancos ou outros já mestiçados) (vide, respectivamente, Fialho 1992; Martins 1994 apud JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA 1998: 61)

Muito comum também é o uso da palavra "misturado" utilizada no mesmo sentido de "braiado".

Na Serra Grande no Piauí, os Kariri recorrem ao termo quando vão falar das origens de sua formação social e continuidade.

É, esse pessoal mais véi fala história com índios, hoje não tem mais, os índios estão mais distantes e os índios estão aí, casados aí... tem muita família de índio misturado no mei desse povo aí. Eu só vejo as pessoas dizer, minha mãe,minha avó, minha tataravó era índia...minha tataravó era cabocla legítima! ela foi pegar água e meu tataravô pegou ela. Ele jovem e ela menina. Pegou a menininha na lagoa, aí amansou ela e casou (Luzia Xavier, Kariri de Serra Grande).

Acrescenta Francisca Kariri sobre a composição étnica dos moradores da serra:

Negro aqui é poucos! Eu tô dizendo é quem tem o sangue!! mas negro apurado não tem! apurado aqui só tem a mulher de Zé Filho que é prima das meninas do Tapuio. Já o marido dela... a mãe dele tem sangue de índio e de branco aí o pai dele é negro com índio. Os fi dele uns tem as característica de negro e outro a de índio. A família da gente é assim, porquê nossos antepassados já vieram **misturados**.

João Pacheco de Oliveira (1998, p.52) explica os usos e representações da categoria "misturados" assim como as tentativas de equacioná-los teoricamente enquanto um problema antropológico. "A expressão "*índios misturados*" frequentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais merece atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Em lugar de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno, como a noção de "fricção interétnica, as críticas às noções de tribalismo e aculturação (de Cardoso de Oliveira), ou a noção de "situação histórica" (Oliveira 1988) a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como a definem) e discutir a "*mistura*" como uma fabricação ideológica e distorcida".

Misturas forçadas (como as das índias que foram "pegadas nas fontes à dente de cachorro e casco de cavalo", obrigadas a procriarem com seus "pegadores") ou não, são inevitáveis entre pessoas que se unem por afinidades emotivas ou mesmo sem elas⁷³. Diferentemente da frieza da ciência e das interpretações jurídicas⁷⁴, a realidade dos sujeitos concretos nos fazem lembrar que nas relações comerciais, políticas e bélicas, o conúbio tem importante peso na formação e nos destino de grupos étnicos.⁷⁵

As misturas no geral (casos nacionais e transnacionais) foram rechaçadas e combatidas por intelectuais eugenistas (como por exemplo, Galton, Gobineu, Belisario

⁷³ O que acontece em todas as situações interétnicas, inevitável até mesmo em casos de rivalidades severas como nos fazem lembrar as imagens eternizadas de demonstrações de afeto entre palestinos e israelense sob o muro da Cisjordânia entre outros exemplos correlatos.

⁷⁴ Nos discursos jurídicos é possível notar que espera-se que os grupos étnicos brasileiros vivam numa situação de isolamento e endogamia para que suas identidades não sejam contestadas.

⁷⁵ Quer dizer que, na história do mundo o casamento e/ou o amor, tem grande peso nas transformações, porém não são levados em conta nos escritos oficiais.

Penna, Oliveira Viana, entre outros) do início do século XX, com influência em políticas de governo e uma séria de discursos preconceituosos sobre a mestiçagem no Brasil.

Como explicita João Pacheco de Oliveira os índios do Nordeste foram tratados pelos etnólogos, até os anos 70 pelos etnólogos com um diagnóstico de aculturação, que apresentavam perdas ou ausências culturais devido ao processo de mestiçagem, ficando praticamente indiferenciáveis da massa da sociedade envolvente, sobretudo o que convencionou a entender por população sertaneja. Contrapondo-se à assertiva de que no nordeste o índio encontrava-se fadado a extinção, o autor apresenta casos de grupos que vieram à tona com a reivindicação pública de sua identidade étnica, apresentando as razões pelas quais haviam permanecido estrategicamente ou "inocentemente" invisibilizados. Além disso, "explicitando" as razões históricas, o autor descreve também a influência e efeito das ações de terceiros (missionários e SPI) no processo da mistura. Não deixa porém, de reconhecer, que a interferência desses agentes externo tenha implicado numa completa passividade por parte dos índios e uma consequente perda total de atributos culturais, nesse processo houve também ações e negociações.

Considerando que os índios no nordeste, têm como característica, o desprovimento de terras e a pouca constratividade diacrítica em relação aos demais, explícito ainda, outros dois momentos fundamentais no processo das "perdas culturais" e dos direitos territoriais.

Em primeiro lugar, tem-se o forte impacto do período pombalino e dos diretórios dos índios. Esse período compreendido entre 1750 a 1777 acarretou ações e medidas que tiveram fortes impactos, no que se refere à perda de terras, perda de bens e no direito dos índios em exercer seus costumes, o que reflete na condição de alguns grupos indígenas até hoje. Essas medidas que partiam de uma exigência da Coroa portuguesa para promover a agricultura e comércio, tiveram como principal orquestrador o Marques de Pombal, que centralizou a administração das questões indígenas em um diretório, sob justificativa de que estes seriam incapazes de autogoverno. O objetivo principal era integrá-los a sociedade, diminuindo as diferenças internas de raça e etnia, como também descomplicando o uso desses como mão de obra barata. Para isso lançaram um conjunto de medidas que influenciaram negativamente na reprodução das práticas culturais dos índios.

Entre as medidas que seriam adotadas estavam: "A proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo; e a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome, sendo escolhidos para tal nomes de famílias portuguesas; enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas" (PINTO DE MEDEIROS 2011, p. 117).

Soma-se a isso, o uso abusivo da mão-de-obra indígena, maus tratos pelos agentes, o confisco dos bens deixados pelos jesuítas (que foram redistribuído entre os diretores) o confisco de terra para a criação de vilas. Tudo isso contribuiu para o empobrecimento e desvalorização do índios diante dos demais.

O segundo momento, está relacionado da lei nº 601 de 1850, mais conhecida como lei de Terras de 1850. Esse evento teria limitado seriamente os territórios indígenas, como nos chama atenção Oliveira, proporcionando mudanças radicais nas sociabilidades e territorialidades indígenas, consistindo no terceiro momento da mistura, segundo o autor (OLIVEIRA 1998).

As antigas vilas expandem, progressivamente, o seu núcleo urbano na medida em que famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira "mistura" (OLIVEIRA 1998, p.58).

Um processo de usurpação de direitos territoriais vem se configurando desde a invasão européia no final do século XV. Um histórico de esbulhos que precisa ser publicizado para que a situação de marginalização do indígena no nordeste através de sua categorização enquanto "misturado" seja compreendida.

O caso estudado por Sidnei Peres sobre o induzido processo de acamponesamento na aldeamento de Monte-Mor é exemplar desse conjunto ações sobre o território com propósitos assimilativo

No século XIX, o método de dominação e expropriação consistiu em demarcar e lotear os antigos aldeamentos e distribuir títulos de propriedade para cada família indígena. A lógica desse procedimento era inserir os índios em um sistema fundiário baseado na propriedade, que se implantava no Brasil a partir da Lei de Terras (1850), e eliminar o regime indígena de uso coletivo da terra. O objetivo era transformar os índios em pequenos

agricultores e, ao mesmo tempo, regularizar a situação dos invasores, concedendo-lhes títulos de propriedade ou arrendando-lhes terrenos, cuja taxa era paga à municipalidade, dentro dos antigos aldeamentos (p. 281-282)

A questão da terra é central para as minorias no nordeste, como aponta Henyo Trindade Barreto: é matéria vencida nessas regiões (Nordeste e Leste indígenas). É uma questão não só de demarcação, é uma questão de controle, manutenção e ocupação efetiva pelos grupos (BARRETO FILHO 1997).

No final do século XIX já se empregava os termos "remanescentes" e "descendentes" que retiravam o teor coletivo e cultura do "ser índio". Resultado que decorre do esforço em integrar o indígena à sociedade nacional, juntamente com a salvaguarda da imagem romântica, estática e homogeneizadora do índio anterior as intervenções explanadas acima.

O indígena no nordeste passou a ser encarado como "confundível" com a massa sertaneja, como se tivesse substituído "do dia para a noite" costumes considerados característicos de um grupo indígena para aderir a um modo de vida sertanejo e, como se este último fosse, em si mesmo, algo dado "pronto para vestir". É certo que muitas referências são compartilhadas pelos distintos grupos sociais que habitam o nordeste árido. No entanto, falar de uma cultura sertaneja como algo elaborado *a priori* e já pronto para vestir é não levar em conta a contribuição processual na "genética cultural" de todos os grupos e pessoas que compartilham consciente ou inconscientemente, de um determinado complexo cultural. Se por acaso tentarmos ver um complexo cultural através de suas expressões máximas: materiais e imateriais (danças, sonoridades, arquitetura, oralidades, religiosidades, artes plásticas etc) percebemos que a cultura sertaneja nordestina, historicamente plasmada, recebeu fortes influências de expressões culturais indígenas. Podemos citar como exemplo as bandas de cabaçais, comuns nas redondezas de Serra Grande, cuja origem é hipoteticamente apontada em alguns estudos como uma tradição dos índios Kariri⁷⁶; métodos de caça, artesanatos funcionais como,

⁷⁶A origem da banda cabaçal oscila entre três versões: a primeira, atribuída aos índios Kariris; outra, ao conquistador europeu; e uma terceira, que aponta antigos escravos como precursores dessa manifestação cultural.

Para Costa (s.d.), o contato com o branco levou o índio a adotar uma espécie de reconversão cultural no intuito de preservar a sua cultura em meio aos seus sucessores. Nas palavras do autor, "a cultura indígena não foi extinta, e sim adaptada, não necessariamente aos moldes do branco, mas de acordo com os moldes de uma nova etnia, a cabocla". Seguindo estas pistas genealógicas em estudos sobre os Irmãos

redes e esteiras de dormir, artesanatos ornamentais, casas de barro, cachimbos de barros, hábitos alimentares (mel, mandioca, samburá), uso de cabaças como utensílios doméstico, o catimbó, os cultos da jurema sagrada, as narrativas míticas dos encantados, pajelanças, fortes contribuições ao catolicismo popular, cataioba (saia de fibra de caroá usada na representação de toré, reisados e caretas), instrumentos musicais (maracá, apito, pife etc) entre outros.

Se a luta pela terra e pelo direito a uma organização social diferenciada mobiliza coletivos a se reconhecerem como indígenas, os recentes casos de emergências étnicas que vem ocorrendo no nordeste a partir de meados dos anos setenta, são acompanhados da vontade de recuperar expressões culturais que lhes são características.

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, afetados por processos de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais (Hannerz 1997; Barth 1988). Portanto "para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, frequentemente, tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembé e seus vizinhos, que possuem em comum um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural, que são, no entanto, muito distintas daquelas da população rural do interior do Ceará (vide Valle 1993 apud OLIVEIRA 1998, p. 59-60).

A comunidade étnica é primeiramente política, carregada de um *ethos* coletivo, como defende Weber e os posteriores estudiosos da etnicidade. Como na maioria dos casos de emergência étnica indígena no nordeste, os Kariri da Serra Grande apresentam uma vontade de "resgatar" uma particularidade histórica que lhes foi negada até então. Entre as razões da manutenção da união comunitária étnica dos Kariri têm-se a necessidade de defender seu território e a necessidade de serem "alguém" no mundo, em meio a outros grupos que apresentam uma identidade coletiva concretizada e assim ir contra o preconceito local contra o indígena, gerado por todo processo de desvalorização e "demonização" da figura do índio⁷⁷.

Anicete, considerados descendentes da nação Cariri, Costa (op. cit.) enxerga a banda cabaçal como sendo herança da musicalidade desses índios. (Angelim e Braga 2001, p.2)

⁷⁷Nós indígenas na questão da cultura somos diferentes sim, agente sabe de coisa que distorceu de nossa cultura e que estão sendo implantada umas coisas diferentes, uns hábitos de viver e os preconceitos, esses são os maiores atrapalhador dos nossos costumes, tem gente que tem vergonha de dizer que é índio por causa desses preconceitos que os outros tem contra nós (Francisca Kariri, junho de 2013)

Como na maioria dos casos, para os Kariri, os antepassados são evocados como fonte e baluarte de uma identidade social. Como bem expressa João Pacheco de Oliveira sobre outros exemplos.

Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama” (OLIVEIRA, 1998, p.61)

3.2 Emergência étnica dos Kariri da Serra Grande: Do índio ao caboclo e do caboclo ao índios

O ser ou não ser índio no Brasil é uma questão que passa por uma série de mecanismos e protocolo criados pelo Estado como forma de controlar e encapsular nações autônomas. Até a constituição Federal de 1988 o índio foi tratado como incapaz de autogestão por instrumentos jurídicos referente a estes, deixando os assim sob a vontade política de uma "maioria". Na lei nº 6.001/73 que dispõe sobre o Estatuto do Índio, o objeto de aplicação da lei já deixa de ser tratado como incapaz, passando porém a ser tratado em lei especial. A promulgação da convenção 169 pelo decreto nº 5051/2004 inaugurou um importante avanço no que diz respeito aos direitos dos grupos étnicos, sobretudo o direito de reconhecimento pela consciência de identidade indígena ou tribal pelos próprios sujeitos. Entre outras considerações; constam direitos à execução de um sistema consuetudinário de normas, à consulta e participação na elaboração de projetos de desenvolvimento que os afetem de alguma forma, à decisão sobre seus próprios destinos e outras garantias em relação à terra, saúde e educação. A autoidentificação, no entanto não significa que automaticamente seus direitos sejam garantidos. O autorreconhecimento e a reivindicação pela garantia e posse das terras tradicionalmente ocupadas e o usufruto dos recursos naturais nela existentes e necessários para a sua reprodução, no entanto, passam por uma série de aprovações e reprovações em instâncias especializadas. Uma série de estudos para a comprovação de sua identidade étnica por não índios, além de longas batalhas judiciais com a intromissão de representantes de outros setores que reivindicam as mesmas terras para

si. A autodeclaração nesse contexto só passa a ter uma validação de fato após de um conjunto de análise e laudos comprovando a legitimidade do pleito dos requerentes por não índios, após os quais a autonomia que concedida aos povos tradicionais ainda se apresentará como uma autonomia relativa é tutelada.

Regulamentado pelo Decreto nº 1775/96, é o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas⁷⁸. O processo de demarcação de terras indígenas abrange desde estudos (por equipes multidisciplinares coordenadas pela metodologia do órgão responsável) de identificação e levantamento fundiário para delimitação das terras tradicionalmente ocupadas. O processo que fica a cargo do poder executivo e vem sendo nos últimos anos sendo alvo de investidas de parlamentares ligados à setores que defendem o uso de terras nacionais para a agricultura de larga escala (conhecidos no Brasil como bancada ruralista) sob a argumentação de que no Brasil se teria muita terra para pouco índio. Essas investidas contra o processo de regularização de terras para os povos originário tal como é feitas até os dias atuais foi consolidada pela proposta de emenda constitucional apresentada pela bancada ruralista⁷⁹, a PEC 215/2000 que tem como proposta principal transferir a decisão final sobre as demarcação de terras indígenas (como também a regulamentação de terras quilombolas e unidades de conservação) do executivo para o legislativo.

É importante registrar o atual contexto político e jurídico que sinalizam um retrocesso nos direitos e garantias relacionados não só aos povos indígenas como aos povos tradicionais em geral. No plano político apresenta-se com uma pendência favorável a lógica produtivistas que defendem a propriedade privada de grandes extensões de terras para a sustentação de monoculturas voltadas para o abastecimento do mercado. De impacto não menor tem-se também a enxurrada de projetos de desenvolvimento de baixo retorno social e alto impacto ambiental apresentados e posto

⁷⁸Fonte: Funai, página da web.

⁷⁹ A proposta foi lançada no de 2000 de autoria do ex-deputado Almir Sá - PL/RR com acréscimos em 2013 de Osmar Serraglio (PMDB - PR); arquivada em dezembro de 2014 e encontra-se com um pedido de desarquivamento, pelo requerimento 153/2015 de 03-03-2015. O então Ministro da Justiça Eduardo Cardozo, que mesmo tendo uma atuação acomodada e relapsa em relação aos últimos conflitos por terra envolvendo indígenas, acusou de inconstitucional tal PEC. O autor da proposta escreveu um artigo (publicado no site do Senar) contradizendo a acusação do ministro e acusando o CIMI e Ong's de tendenciosas. Sua principal defesa está na argumentação esse tipo de procedimento deveria passar pela casa do povo.

em efetuação pelo próprio Executivo; sob uma quase nula consideração aos dispositivos jurídicos internacionais que regulam esse tipo de situação como a Convenção 169 da OIT, que encontra-se inclusive sob ameaça de revogação, proposta pelo representante da bancada ruralista Paulo César Quartineiro (DEM - RR) por meio da portaria 303 da AGU. A bancada ruralista por sua vez encontra-se bem articulada e em uma situação confortável, com poder de barganha para com governo federal (representado pela presidente Dilma Roussef e seus time de ministros) e um aumento considerável do número de parlamentares, no total de 255 para a atual legislatura (2015- 2019) e contando ainda com amplo apoio da bancada evangélica. Sua principal representante, que também é presidente do CNA (Confederação Nacional de Agricultura) e recém nomeada a ministra da agricultura considera a questão indígena como principal empecilho para o setor da agricultura patronal, se colocando declaradamente em uma guerra pelo fim das demarcações de terras indígenas.

O plano jurídico não apresenta um comportamento que seja circunscrito ao atual momento, mas a reprodução de um *ethos* que historicamente se apresentou como alinhado aos ideais liberal, individualista e normativista, mais voltado para a garantia (por empatia) dos direitos dos setores dominantes da sociedade (dos quais fazem parte), contribuindo assim para o controle e manutenção do *status quo*. Nesse sentido o setor jurídico e vertentes políticas dominantes apresentam-se complementares por paradigmas compartilhados e posicionamentos, no que concerne a questão da terra, parecidos.

Sobre esse comportamento do judiciário brasileiro em relação a questões coletivistas Streck aponta através de uma estudo de hermenêutica jurídica:

No Brasil predomina/prevalece ainda o modo de produção de Direito instituído/forjado para resolver disputas interindividuais, ou, como se pode perceber nos manuais de Direito, disputas entre Caio e Tício ou onde o Caio é o agente/autor e Tício (ou Mérvio), o réu/vítima. Assim se Caio invadir a propriedade de Tício, ou Caio roubar o botijão de gás ou automóvel de Tício, é fácil para o operador de direito resolver (Streck 2009, p. 32 apud SILVEIRA 2010, p. 60).

Não é raro se deparar com um antagonismo de visões entre jurisconsultos e antropólogos, ou critérios antropológicos e critérios almejados pelo judiciário em casos de julgamento de demarcação de terras, seja indígena ou quilombola. Entre os choques corriqueiros tem-se uma visão congelada por parte de alguns magistrados da dinâmica

de vida do "ser índio" os enxergando quase sempre como uma categoria do passado, com interpretações de base assimilacionistas sobre índio real e desconfiança sobre as demandas recentes.

Emergência étnica no Piauí

No caso específico dos índios no Nordeste um fato social contemporâneo que os caracteriza é a emergência étnica, que vem ganhando força desde do início dos anos 90 e chamando atenção da sociedade e de pesquisadores por meio do Censo do IBGE em especial os do ano de 1991, 2000 e 2010. Com o total de 15. 988 em 1991, 105. 728 em 2000 e 106. 150 em 2010 .Sobre o aumento de 205% do censo de 1991 para o de 2000, Oliveira (2007, p. 674) afirma que esse aumento não pode ser explicado seja pelo crescimento vegetativo ou aumento de expectativa de vida, seja por migrações⁸⁰ . Do crescimento ocorrido do Censo de 2000 à 2010 a interpretação dado pelo IBGE foi:

Na década de 2000, houve muitos incentivos e programas para as populações de baixa renda e os indígenas estavam incluídos nesse grupo. Muitos pesquisadores, demógrafos, antropólogos, dentre outros, atribuíram o fato a uma conjuntura política mais apropriada para os indígenas no País, o que estaria ajudando a reverter a invisibilidade sociopolítica desse segmento populacional (p.18).

No Censo de 2000 o estado do Piauí aparece com a representação numérica de 2.664 pessoas que se autodeclararam indígena. No censo de 2010 essa vertente da população permanece em crescimento.

O estado do Piauí apresenta uma numeração crescente e mais discreta que outros estados da região, com um crescimento maior apenas que o do estado do Rio Grande do Norte.

Os critérios de identificação nem sempre foram os mesmos nos censos demográficos. Os censos de 1900, 1920 e 1970 por exemplo não continha no rol de perguntas, o quesito cor. O de 1960 trabalhou com a categoria índio no quesito cor

⁸⁰A incorporação de novos eixos analíticos, passam a sugerir duas ordens de fatores: a) um movimento estratégico de população camponesas que se deslocam de acordo com um ciclo produtivo e variadas estratégias sociais e política; e b) o descompasso entre o autorreconhecimento pela Funai (Oliveira 2007, p. 676).

(considerando índios apenas os que viviam em aldeamento ou os que viviam em postos indígenas⁸¹). Como o aumento da autodefinição foi se mostrando relevante, foram adicionados critérios referentes a etnia, como é feito no censo de outros países. Sobre o decréscimo em algumas áreas nos últimos censos, alguns especialistas entendem que algumas pessoas que se autodeclararam indígena no último censo preferiram não manter tal afirmação por não saberem responder a questões complementares como a que etnia pertenciam ou a que língua estava vinculada sua etnia.

No ano de 1991 a população indígena no Piauí contabilizava 314 indivíduos que se autodeclaravam indígenas com um aumento de 2.664 para o censo de 2000 e um crescimento de 10,51% com 2.944 pessoas no último censo realizado, no ano de 2010⁸².

A Taxa Média Geométrica de Crescimento Anual no meio urbano no estado foi 2,7 de 2000/2010, entre esses um contingente organizado como comunidade indígena, que é o caso dos índios Tabajaras no município de Piripiri que residem em conjunto em um bairro no núcleo da cidade.

No meio rural essa taxa teve um decréscimo de 3,8 para o mesmo período. O município de Queimada Nova com a terceira maior população indígena no estado, ficando atrás de Teresina, com 1.333 e Floriano com 230. Queimada Nova tem 187 pessoas que se declararam indígena no último Censo, representando 2,2% da população, sendo que maior parte encontra-se na área rural (assim como as demais comunidades).

A terminologia antropológica utilizada pelo órgão (IBGE) para se referir ao fenômeno foi etnogêse⁸³ e reetnização. Na bibliografia etnológica outras palavras e conceitos vem sendo utilizadas e debatidas entre os estudiosos. Podem ser citadas: reelaboração étnica, ressurgimento, revitalização, atualização, deflagração, novas etnias, novas comunidades étnicas. Metáforas também foram elaboradas para dar conta das especificidades das reivindicações étnicas no Nordeste, a exemplo da "viagem da volta" que concilia processos de territorialização com o sentimento de pertencimento. Com

⁸¹ Oliveira (2007) alerta sobre a cautela que se deve ter em análise de dados numéricos, pois estes não são neutros e mas sim carregados de intencionalidade. Os dados devem ser analisados em seu contexto de produção. Como por exemplo os dados do censo 1872 que registrou apenas índios catequizados e o de 1960 os aldeados, o que levaria a pensar que esse número representa o total de indígenas no Brasil.

⁸² Teresina 1.333, Floriano 230, Queimada Nova 187, Parnaíba 186, Picos 102, São Raimundo Nonato 77, Bom Jesus 68, São João do Piauí 44, Oeiras 41, Piripiri 39 (IBGE).

base na ideia de diáspora de Clifford, com a ressalva⁸⁴ de que as populações indígenas no nordeste brasileiro estão marcadas pelas migrações em busca de melhores condições de vida. A "viagem de volta" representaria o *sentimento de estar dividido entre duas lealdade contraditórias* (como escreve Clifford) de quem deixa o seu lar, mas não é abandonado pela vontade de retornar à este.

Levando em conta a mobilidade espacial e as transações sociais dos Kariri em relação a uma luta pela sobrevivência (nas constantes migrações em busca por trabalho e alimentação) e nos esforços para que sejam tratados por um identidade diferenciada, (como nas viagens para dialogar com os órgãos responsáveis pelas questões indígenas) faz todo o sentido considerar os preceitos de um antropologia multissituada, visto que a matéria que anima tal irrupção atitudinal não tem nascimento restrito a um lugar determinado e a um momento específico, carregando em si um conjunto de situações ao longo do tempo e um conjunto de sujeitos e colaboradores.

O que leva uma coletividade a sair do anonimato e passar a reivindicar o reconhecimento e respeito por parte do outros suas particularidades sociais e culturais?

Em 1975, Darcy Ribeiro escreveu *Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos* onde faz uma previsão de casos de emergência étnica entre os indígenas na América⁸⁵. Primeiro delimita povos emergentes como uma categoria integrada pelas populações africanas que ascendem da condição tribal à nacional (1975. p, 52). Afirma que havia, na antropologia, a crença de que o processo de europeização teria incorporado o contingente indígena e acabado com a possibilidade de uma reivindicação de sua autonomia como acontecia na Ásia e na África (também havendo exemplos entre os europeus, como com os: bascos, catalães, flamengos, galegos e bretões). Estas coletividades estariam reagindo a um processo civilizatório imposto e aos impactos da colonização.

Para o autor, tal configuração não apareceu nítida para a antropologia acadêmica por vícios acarretados pelas abordagens então vigentes. Ribeiro apresenta duas dessas posições: uma que insiste na ideia de aculturação, que o autor condena como inútil para

⁸⁴ Clifford exclui as populações indígenas da aplicação desse conceito pois segundo ele esses agrupamentos não possuem um histórico de processos migratórios.

⁸⁵ Divaga sobre a categoria de povos extra-europeus que formaram e estão atualizando o contingente populacional americano.

o estudo das opressões étnicas. A outra seria uma abordagem marxista que reduzia a diversidade étnica à questão de classe⁸⁶.

Assim como em outros casos, a situação de emergência étnica dos Kariri de Serra Grande não deve ser examinada a partir de apenas uma variante. A irrupção é, em primeira análise, local, temporal e circunscrita a um grupo específico de pessoas, porém grande parte de sua realização dependeu de um número e intensidade de influências externas tais como: a relação com outros grupos, com os quais se identificam ou não; agentes externos que estimulam uma tomada de consciência; um arranjo local propício; uma conjuntura política favorável; crises que impulsionem a tomada de decisão. Não é algo que acontece da noite para o dia, com a manipulação de recursos políticos para o sustento de uma identidade temporária. Como bem coloca Barreto (1994, p. 24) ao citar Marcus:

A identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes, que têm em vista muitas finalidades diferentes. A identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes, ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade. Uma abordagem modernista da identidade requer que este processo de dispersão da identidade em muitos lugares de natureza diversa seja apreendido (Marcus, 1991: 204 apud BARRETO FILHO)

Sabendo que este grupo permaneceu um considerável tempo no anonimato, é de interesse de análise aquilo o que propiciou essa invisibilidade e quais as condições locais que favoreceram a emergência étnica desse grupo e como se organizaram em torno dessa possibilidade.

A hipótese inicial era que a repentina reivindicação teria sido deflagrada por uma situação de instabilidade territorial, ocasionada pela possibilidade da instalação de um parque de geração de energia eólica, que irá limitar uso e movimentação da comunidade nas terras que esses ocupam tradicionalmente. Outras hipóteses eram: que

⁸⁶ Podemos deduzir que uma coisa levou a outra mas não exatamente qual veio primeiro. É certo que a ciência se vale da observação da realidade, mas devemos lembrar que também cria muitas realidades, fazendo com que outras variações se apaguem por um recorte analítico dominante. Se por um lado ficou decretada que a população rural no nordeste estava isenta de atributos étnicos pelos pesquisadores que aglutinavam a população do campo e torno da categoria classe (camponeses-trabalhadores rurais) por outra a imagem do índio acamponesado perdurou por um bom tempo (até iniciarem estudos de outro cunho) com poucas perspectivas de reversão.

a relação desse grupo com outros com características diferentes teria ascendido um estranhamento e reconhecimento de que não tinham uma ancestralidade em comum com os outros grupos existentes no município; a participação das atividades políticas e pedagógica no STTR de Queimada Nova que tem uma direção envolvidas com as lutas étnicas, o que teria fornecido um modelo de organização política, em defesa dos seus direitos enquanto grupo diferenciado com uma identidade categórica.

A experiência de campo não me fez descartar tais possibilidades mas diferenciá-las em grau de influência e de alguma forma numa sequência cronológica (que é, em vez de localizada em uma linha de continuidade, imaginada espiralada). Neste formato, a primeira hipótese aparecia como o estopim (último recurso empreendido até o momento), a segunda, como algo que sempre existiu, e que por minhas inferências, compõe o pano de fundo rico e interessante do quadro de relações interétnicas, (detalhado no item 2.4). A terceira representou um aprendizado coletivo e simultâneo ocasionado por oportunidades políticas, fazendo parte do "*caminhar junto com os amigos quilombolas*" como eles costumam falar.

A experiência de campo também apresentou alguns elementos que apareceram como novidades, tais como a participação nas atividades da igreja nos primórdios da mobilização política; e o papel dos missionários em um autorreconhecimento; conforme veremos a seguir. Também me surpreender e a difamação das comunidades vizinhas por supostos "traços" dos antepassados.

Um fato que até agora parece ser recorrente entre os casos de emergência étnica indígena no Nordeste é a influência de missionários ajudando as comunidades a encontrar uma história que lhe é particular. Embora esse dado tenha se apresentado, como novidade durante esta pesquisa, é relatado na "cronologia de luta" da comunidade como o ponta pé inicial do processo de emergência étnica. No caso de Serra Grande, tratou-se da ação conscientizadora de uma missionária ligada ao CPT, chamada Ana Cabria. Era espanhola, atuou na CPT de Picos, fazendo visitas a comunidades rurais carentes do semi-árido. Andava sempre por Queimada Nova ajudando as comunidades a se articularem politicamente. "Ela é quem iniciara as discussões sobre remanescentes indígena na tribo Kariri"⁸⁷.

⁸⁷ Afirma Rose Duarte, cientista social e assessora política do STTR de Queimada Nova.

Quando a gente começou a sentir essa vontade, fazer esse reconhecimento e buscar essa origem, foi através da Ana Cabra, que era uma pessoa que trabalha aqui com a CPT e ela andando aqui pedindo para a gente contar nossa história e a dos nossos antepassados, ela terminou descobrindo que nós éramos descendentes de indígena e como ela fez a descoberta ela perguntou se a gente não tinha interesse de fazer o reconhecimento porque a gente tinha tudo haver, nossa descendência, nossos traços e aí conversamos com a comunidade e traçamos essa idéia de fazer o reconhecimento. Como a gente sabe que nossos irmão índios foram dizimados aqui, até mesmo por história que contavam de pessoas que chegaram que encontravam com eles resistiam, uma prova d resistência foi a fonte do Minador que eles fecharam. Aí a gente acha interessante fazer esses reconhecimento e fazer o resgate da história dos que foram nossos antepassados... Nossos pais já diziam, que os bisavó deles tinham sido pego a casco de cavalo, outros contavam que eram pego a dente de cachorro. Mas buscar mesmo o interesse da gente fazer esse reconhecimento foi através da Ana Cabra que a gente teve essas conversas e a gente buscou esse interesse (Zequinha)

É comum encontrar, no sertão nordestino, pessoas diretamente ligadas à igreja interessadas em acender a diversidade cultural ao invés colaborarem para um enquadramento homogeneizante⁸⁸, típico dos movimentos de catequização. Mais comum ainda é encontrar participação desses agentes em incentivo à mobilização política em torno dos assuntos ligados à questão agrária e à garantia dos direitos básicos, como são promovido, por exemplo, pela CPT e pelas Ceb's.

Casos análogos foram ressaltados por antropólogos em outros estudos, como o dos Tremembés (estudado por Valle) no Vale do Acaraú - CE; os Tapebas em Caucaia - CE (estudados por Barreto) e os Potiguaras da Serra das Matas⁸⁹ também no Ceará (estudado por Lima, 2007), que foram mobilizados e encorajados por agentes de CEB's e da CPT a se perceberem por suas heranças étnicas e defenderem seus direitos ligados a esta.

Analisando os casos de etnogênese no estado do Rio Grande do Norte Julie Caviganac defende que boa parte das recentes reivindicações pelo reconhecimento de uma identidade diferenciada de cunho étnico partem na verdade de uma tomada de consciência individual de um membro da comunidade ao invés de uma tomada de consciência coletiva como sugerem outros estudos. Nesse ponto pode-se dizer que apesar dessa empreitada realizada em conjunto pela comunidade Kariri, juntamente

⁸⁸ Eu mesma visitei o recinto de dois importantes padres que atuam no semi-árido piauiense para entrevistas no município de Paulistana e São Francisco de Assis que mais pareciam um gabinete de antropólogos à moda antiga, com objetos e adereços de diferenciadas etnias e religiões.

⁸⁹ Nos municípios de Monsenhor Tabosa e Tamboril.

com a citada missionária e demais movimentos sociais locais, inicialmente e na maioria dos momentos essa luta por uma visibilidade só teve prosseguimento graças ao protagonismo de algumas pessoas. Isso não quer dizer que apenas uma pessoa "entendeu o recado" mas que essa pessoa estava estruturada cognitivamente para lidar com a situação e que foi se envolvendo cada vez mais até chegar ao ponto de ser considerada, pela comunidade, como a mais esclarecida para tratar da questão interna e externamente, sendo assim o/a porta-voz da comunidade quando se trata das questões relacionadas à terra e à questão indígena. Na comunidade Kariri essas pessoas são Maria Francisca Pereira Gomes, conhecida como Francisca Kariri e seu irmão Zequinha, que é conhecido tanto pelo seu conhecimento agrícola, capacidade de gerir trabalhos considerados complexos e de grande responsabilidade, quanto por sua habilidade em "falar bonito". Francisca Kariri como a representante principal costuma ser indicada, pelos demais membros da comunidade, como a pessoa mais gabaritada a falar sobre "esses assuntos".

Assim como as lideranças das comunidades quilombolas, as pessoas que estão à frente das mobilizações políticas na comunidade Kariri iniciaram suas perspectivas de participação na vida política e organizações sociais através das Comunidades Eclesiais de Base. Francisca lembra que essa aproximação se deu em meados dos anos 90, foi quando conheceu Maria Rosalina (líder no movimento quilombola, ex-presidente do STTR e vereadora) grande inspiração e parceira de luta.

Essa área do Brasil, em que os Kariri estão inseridos, não costumava receber atenção de outros tipos de investimentos e investidas, o que de alguma forma manteve setores não ortodoxos e carismáticos da igreja católica como únicos agentes externos com o qual as pessoas agarraram as possibilidades de dinamismo e de alguma forma de redenção. Esse espaço de pouca intervenção externa também foi favorável ao fortalecimento de um conjunto de instituições próprias onde coexiste a ambiguidade da coexistência de uma solidariedade intergrupala⁹⁰ com guerras de sangue entre parentelas.

As mudanças acontecem de forma oscilatória, hora mais fortes, hora mais fracas, dependendo das circunstâncias conjunturais e se dão principalmente pelo esforço que

⁹⁰ Porém é mais comum nesse contexto uma aliança entre pessoas de cor e marginalizadas na cena política. Os brancos ficam como um grande grupo à parte.

grupos antes completamente subalternizados fazem para ter um parcela de participação efetivamente ativa na vida política local (Kós 2014, p. 6)

Alguns vetores de mudanças, como os apontados Victor Nunes Leal e Darcy Ribeiro são percebidos como de grande influência no município. Entre eles, consta o transporte rodoviário, que possibilitou a ida de alguns moradores para o sul do país, onde mesmo em trabalhos degradantes puderam sair relativamente da dependência em quem possuía recursos capazes de se fazer tolerar os momentos de estiagem. Tais migrações possibilitaram ainda o contato com um eleitorado de perfil diferente, levando o migrante a uma tomada de consciência e para a desnaturalização da dominação local. Outro incremento apontado por ambos autores e que foi e é importante no município de Queimada Nova foi a difusão radiofônica⁹¹. Atualmente tem grande audiência nas áreas rurais do município a frequência da rádio comunitária, organizada por membros de sindicatos e com colaboração pontual de alguns intelectuais do estado ligados aos movimentos sociais no campo. As pautas são informativas e pedagógicas, com notícias voltada para organização da agricultura, política e atualizações sobre as atividades da igreja (KÓS 2014, p 7)

O aparecimento de pessoas de fora nessas comunidades trazendo oportunidades e informação, iniciou de forma mais efetiva no fim dos anos 80 para início dos anos 90, segundo os locais.

Dessas oportunidades, Francisca por já ter um certo preparo (iniciado nas CEB's) e incessante interesse, foi convidada pelas comunidades quilombolas a participar em Brasília de eventos de formação voltado para o debate sobre Direitos Humanos. A própria coloca esses momentos como de grande importância no seu discernimento das coisas, no envolvimento com os movimentos sociais e suas estratégias de atuação e também no encorajamento diante de casos bem sucedidos.

C: Como você começou a participar do movimentos sociais?

F: Indo para a igreja, que incentiva a participação nos movimentos, primeiro fui para uma caminhada com a Rosalina, ela começou também pela comunidade, nos grupos de jovens nas comunidades, depois fomos para o sindicato, começamos a trabalhar o incentivos de outros grupos... e por aí assim.

⁹¹ Modificações observadas nas eleições realizadas em 1945 e 1947. No seio do próprio eleitorado rural verificam-se "traições" dos empregados dos fazendeiros. O fato merece um estudo atento e que ainda não foi feito. Observadores locais costumam atribuí-lo em grande parte a propaganda radiofônica (Leal 2007:57). Nos últimos nos vem se quebrando o isolamento dos sertanejos , cujos fazendeiros todo-poderoso do passado foram desarmados pelo governo central e cujas fazendas se viram cortadas por estradas percorridas por milhares de caminhões que conduzem gente, mercadorias e novas ideias, ao mesmo tempo em que eram atingidos pela difusão radiofônica e pelos cinemas nas vilas , que vão familiarizando o sertanejo com o grande mundo externo (Ribeiro 1996:324).

C: Quando começou a despertar para a questão indígena?

F: Quando eu tinha uns 25 anos eu comecei a me despertar. não que eu já não tinha. toda vida tive... o que nos identifica é o próprio sangue por que mesmo que você tenha o de outras raças.. Mas aí quando agente observa a situação de nossos antepassados, quando os nossos pais começa a colocar nós na escola, as vezes os professores falavam dos índios, que aqui foi habitação deles, que é como nossos avós diziam: minha mãe era índia foi pega no mato, por um fazendeiro que andava aí, casou com ela. Aí a gente começou a despertar que fazia parte desse povo. Se eles passaram por aqui e tiveram essa resistência de se esconder e também os brancos colocou isso na cabeça do povo, de que índio era bicho, que era mau, que era fera, que comia, que isso e que era aquilo, aí ficaram aqui com esse preconceito, que não era medo mas era uma forma de resistência para sobreviver. Aí a gente foi descobrindo mas não tinha uma forma de se organizar. Aí entre pela comunidade de ser líder da igreja católica e fui saindo e fui vendo a importância da gente se organizar como indígena, porque a gente não se organizava como outro povo se a gente não era, aí agente foi. Em 91,9 2 por aí assim já despertava um grupinho que tinha aqui na comunidade, de ir atrás, de se declarar, de perder esse racismo que diz que índio é isso e aquilo... daí em diante a gente tá tentando resgatar nossa cultura que é o que perdemos completamente... Eu participei de dois encontros de Direitos Humanos em Brasília, em 2004 ou 2005. Do governo Lula para cá que teve mais esses resgates, essas secretarias, pra ta debatendo, esses programas dos direitos humanos, esse debate foi muito bom, porque todos tem os direitos igual e até hoje eu não descobri o que significa direitos iguais, tem muito debate mas tem muita coisa que tá distante (Francisca Kariri).

De lá para cá os envolvidos consideram que só tem havido melhoras no sentido de instrução e participação. É unânime entre as pessoas que estão participando diretamente do sindicato atribuírem ao governo do PT as honras das melhorias mais recentes e mais significativas, tanto em nível federal⁹², como estadual e local. Em nível local pela atuação de Rosalina como vereadora⁹³, em prol das comunidades carentes e excluídas e em nível estadual pelo apoio do ex e novamente atual governador.

O único partido que nos ajuda, que ao menos ver que a gente é gente é o PT. A gente deu um início depois que o Wellington era governo ele sempre apoiou a comunidade. Aqui na comunidade ele ainda não veio, mas veio até Queimada Nova, a gente conversou com ele, para dar força para nós. Não faz

⁹² Três programas são de suma importância nesse processo: o programa de cisternas, segura-safra e bolsa-família. Todos esses proporcionaram de alguma forma uma autonomia para as famílias mais pobres, pois não dependem mais dos favores dos políticos locais para obtenção de água em troca de voto (já que os reservatórios encontram-se em outros municípios e só é possível o transporte por caminhão pipa); que além de evitar a migração de pessoas em tempos de seca, retém mão-de-obra e aquece o comércio local. Além de diminuir o patriarcalismo e aumentar o protagonismo feminino, pois é a mulher que recebe e administra o recurso advindo do bolsa-família (Kós 2014, p.7).

⁹³ Nas últimas eleições Rosalina pleiteou uma vaga a deputada estadual, com amplo apoio das comunidades quilombolas no estado, porém não teve êxito na contagem final. Durante as campanhas alguns cariris acompanharam e deram assessoria a Rosalina em seu trajeto nas comunidades.

é chegar aqui... as vezes é culpa da comunidade que vai cobrar, se isola (Francisca Kariri).

Situação de instabilidade territorial: empresas de geração de energia eólicas

"Desde de pequeno sabíamos que essa serra era cobiçada" dizia Francisca⁹⁴ mostrando-se preocupada em uma reunião que convocou membros da comunidade para fazer minha apresentação e discutir questões relativas a ameaça de instalação de um parque de geração de energia eólica.

Assim como ela, todos se mostravam descontentes com o projeto e com insegurança em relação à continuidade do modo de vida das pessoas da comunidade.

Outra questão que está sendo muito forte aqui é a questão com as energia eólica, tem sido muito complicada, eles tem prometido que vai melhorar a vida das famílias aqui e muitas tem caído nesse laço, que para mim não vão melhorar coisíssima nenhuma, vai complicar mais a vida das famílias. Não é porque eu num reconheça que é fonte de energia renovável, energia limpa e na verdade o governo precisa dessa energia. agora precisa entrar com responsabilidade para não prejudicar as famílias no futuro! o contrato com uma empresa dessa, é de 50 anos! se for uma coisa boa tudo bem. Agora se for uma coisa ruim? pessoas de foram que vão vim para cá, pessoas de fora que vai mudar completamente nossa forma de viver, de caminha, nosso costume. tudo isso tá correndo o risco de nós perder aqui em cima (Zequinha)

A fala dos membros da empresa no que concerne ao empreendimento expressam um desrespeito e, invasão que gera um sentimento de impotência diante da investida, pois parecem estar desarmados diante da tecnologia de detecção, como se estivessem descobrindo agora que tinham a ilusão de uma proteção pelo isolamento⁹⁵ ou como se esse isolamento os tivesse traído, deixando-os em uma situação de desvantagem diante do forasteiro (que tudo sabe e que tudo conhece). Sentem-se desrespeitados e invadidos por não terem participado de todas as etapas do processo; e por não terem sido consultados sobre as intenções de estudos de viabilidade. De todo esse arranjo vem um sentimento de impotência, pois ao que tudo indica, o projeto continua em andamento independente de suas vontades. Também se apresenta como uma sensação de incerteza

⁹⁴"A serra é boa por isso perseguida e é para quem tem coragem porque não tem água. Agora melhorou por causa das cisternas e os outros querem" reforçava Do Carmo.

⁹⁵ Esse isolamento para os cariris se traduz na tranquilidade da serra, por terem próximo pessoas conhecidas com quem boa convivência, com o difícil acesso para desconhecidos, por levarem a vida que gostam de levar sem receber interferência e ainda por prezarem viver debaixo de um céu estrelado.

quanto ao futuro, pois não sabem se vai ou não ocorrer a implantação e se caso a vontade do forasteiro prevaleça, se vão ou não cumprir o previsto no contrato, se o nível de interferência na vida cotidiana vai ser de baixo impacto (como a indústria apresenta enquanto vantagem da energia eólica em relação a outras formas de geração de energia, salvo a energia solar) e, o temor principal; se em algum momento inesperado "serão escorraçados" das terras em que vivem há gerações ou se terão áreas reduzidas, com trânsito limitado. Como resumem: temem sentir-se estranho sem sua própria terra. Temem ter que pedir permissão para entrar no terreno de que fazem uso. Estão se sentindo encurralados porque as pessoas "debaixo da serra" estão comprando terra "em cima da serra" e vendendo para a empresa.

Porém, por outro lado, buscam motivos para aceitar a possibilidade de convivência com toda a nova engenharia e uma equipe de pessoas de fora. Buscam informação sobre custos e benefícios, pontos negativos e positivos e sobre a importância do empreendimento para a população geral e debatem esses pontos com outras comunidades da serra (é nesse momento que dão e recebem apoio dos pernambucanos da serra - comunidade e políticos que lá tem influência) . Até reconhecem a importância desse tipo de geração de energia para o meio ambiente (como coloca Zequinha) mas são tomados pela sensação de incerteza - que está mais para a certeza de que serão os menos beneficiados dessa história.

As reuniões a gente só faz com quem mora dentro do Piauí [sobre as reuniões para discutir temas sobre a questão indígena e agora sobre as eólicas], as vezes só quando vem uma consequência maior, como é a energia eólica que tá por aí, porque vai atingir todos os moradores aqui de cima da serra, aí eles somaram com nós, assinamos um documento para que a empresa não viesse tratar. Eles sabem que eles só estão aí para tirar o proveito e ganhar e a única coisa que vão deixar para nós é o desmatamento e a poluição e nós se manifestemo, denunciemo e a empresa tá aí, a gente sabe que permanece aí só que tá parada (Francisca Kariri).

Durante a reunião os Kariri alegaram também que é desvantajoso o contrato proposto pela empresa, que seria um contrato de 50 anos no qual cada hectare sairia por R\$ 2,00 ao ano em relação aos custos que consideram que teriam com poluição, interferência no modo de vida, entre outras interdições.

As empresas que concorrem para a geração de energia eólica no município são a Casa dos Ventos, a Atlantic Energias Renováveis e, mais recentemente, a Ventos de São Virgílio. As duas últimas já possuem um parque em funcionamento, com energia

para venda nos municípios de Queimada Nova e Lagoa do Barro. A Casa dos Ventos tem projetos centralizados no Complexo da Chapada do Araripe, abrangendo os municípios piauienses de Padre Marcos, Simões, Marcolândia e Queimada Nova⁹⁶.

Em meio às expectativas de promoção de desenvolvimento pelo empreendimento no município e na região, as comunidades da serra que encontram-se na Área de Influência Direta - AID (entre elas a comunidade quilombola Sumidoro) foram tomadas por uma pressão simbólica de serem colocados como entrave⁹⁷ diante dessa oportunidade pela oposição que fazem. Como expressam: se sentem inseguros por não saberem ao exato quais os planos da empresa (até porque estes varia de uma empresa para outra) nem do governo local. Soma-se a isso o fato de não terem advogados, como perceberam que é necessário para muitos casos em que estão envolvidos. Consideram nessa luta como um importante aliado a FUNAI:

... e eles também estão pressionando a FUNAI p demarcar a terra até onde é terra indígena porque eles querem entrar, mas tudo isso ta acontecendo e aqui tem um monte de problema... aí nós não veve de política, agente veve através da organização e da consciência de cada um de nós, mas tem outros que estão contra nós nessas organização (Francisca Kariri).

Tratando-se, em específico, de terras indígenas no Nordeste, as quais tem em comum a falta de regularização das terras em vivem (tradicionalmente e imemorialmente) e o uso dos recursos nela existentes, não é raro ter casos em que a área de vivência seja alvo de planos de implantação de empreendimentos exógenos. Trata-se de terras que são vistas como "de ninguém", de pessoas consideradas como atrasadas no *continuum* evolutivo do progresso, internalizado pelo setor produtivo. Podemos citar os conflitos de interesse entre empresa e comunidade, como no caso dos Tremembés no litoral do Ceará e a empresa do Ducoco, ou ainda, o caso dos Potiguaras de Sagi e o *trade* turístico no Rio Grande do Norte. No primeiro caso, após a instalação da empresa

⁹⁶ Em 2013 fiz uma rápida visita ao escritório da casa dos ventos que fica no centro do município de Queimada Nova para saber sobre as intenções de instalações. Me falaram que tinham interesse nas terras indígenas da serra pois haviam recebido advertências do Incra e que sabiam dos custos e não dariam continuidade. Falaram ainda que a empresa concorrente Atlantic tinham interesse naquelas terras. A empresa é parte do Grupo Salus, presidido por Mário Araripe. Além da Casa dos Ventos, o Grupo Salus é acionista de diversas empresas como a Têxtil União, Marisol e Companhia Valença Industrial, sendo esta última a empresa mais antiga do Brasil (fonte: sítio na web).

⁹⁷ Animosidade não é absoluta, é mais para o lado das pessoas que estão ligada ao bloco no poder. É comum também a compreensão de muitas pessoas sobre a recusa do projeto.

para o plantio e extração de coco, os Tremembés e outros moradores afetados pela concentração de terra gerada afetando sua organização agrária e, tiveram suas vidas modificadas principalmente em sua mobilidade espacial. A opção dos moradores em não colocarem cercas em seus terrenos foi encarada como se suas terras fossem avulsas e sem uso, sendo incorporada às terras da empresa, o que gerou litígio com os moradores, resultando na morte de dois destes por pistoleiros da empresa⁹⁸.

Em Sagi no litoral sul do RN a comunidade Potiguara Sagi Tabanda recebe constantes investidas do *trade* turístico para uma retirada da área para liberação de terreno para bares, restaurantes, pousadas e demais equipamentos turísticos. Algumas manobras utilizadas por uma parceria entre empresas interessadas, governantes locais e setor imobiliário, tais como a negação da identidade indígena pelos moradores; pedidos de reintegração de posse; a transferência do lixão da cidade para a área da comunidade; e mesmo uma campanha de mídia negativa na internet que coloca o lugar desértico com uma população primitiva.

No estado de Roraima, na Terra indígena Raposa Serra do Sol, está atualmente em andamento um projeto de geração de energia eólica, com estudos e articulação feita em parceria com ISA, CIR e UFMA - o Projeto Cruviana que estuda a viabilidade de desenvolver energia solar e eólica para Raposa Serra do Sol. A intenção é gerar energia em pequena escala, com a geração de poucos aerogeradores para não causar impactos.

Contato com a FUNAI

Como ressaltou Francisca Kariri em uma palestra na UFPI sobre os grupos indígenas no Piauí: os principais problemas da comunidade é a falta de água e o problema da terra. O problema da terra é dado pela falta de documentação que comprove a ocupação imemorial e tradicional dos Kariri. O problema da falta de água é crônica e se agrava por viverem no topo de uma serra. O problema da terra é em certos aspectos recente e decorre da instabilidade territorial culminada pela ameaça de instalação de um parque eólico nas terras que os Kariri vivem; acrescenta-se aí o estado de conflito territorial e identitário com os vizinhos pernambucanos.

A possibilidade de avanço do citado empreendimento é interpretada pelos Kariri como uma probabilidade de interferência em seu modo de vida, ou possível

⁹⁸ Informações presentes terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará (Do Valle) subcapítulo 2.2.

expropriação das terras que habitam. Tal instabilidade se agrava pelo fato de não possuírem os documentos da terra, encontram-se assim enquadrados como posseiros.

Com as notificações da FUNAI às empresas interessadas de que ali se tratava de terras de ocupação tradicional, algumas empresas recuaram pela desvantagem de custo-benefício. Nesse sentido os Kariri vêem a FUNAI como uma grande aliada na resistência à instalação do empreendimento, apesar de atualmente encontram-se descrentes pela morosidade do processo de estudo e demarcação de terra. Ao contrário do que supunha inicialmente⁹⁹, a hipótese da instabilidade territorial promovida pela chegada da empresa como acontecimento principal na deflagração da emergência étnica Kariri estava equivocada. Pode-se dizer que foi um deflagrador de visibilidade. Que se deu através dos meios de comunicação, em especial a internet, por matérias que associavam o empreendimento ao território dos Kariri¹⁰⁰. A demanda por reconhecimento, de uma identidade diferenciada, já vinha tomando consistência a algum tempo, sendo então anterior ao suposto no início da pesquisa.

Como dizem os Kariri, tinham-se o conhecimento desde de sempre das histórias dos avôs índios, mas era algo somente interno ao grupo familiar. Sabiam mas tinham medo de sofrer preconceito pelo "outros" que "entendem o índio como uma fera". Foi então a partir das conversas com a agente da CPT sobre a história da comunidade que passaram a ter mais clareza e autoestima sobre a importância desse passado. A mesma "deu força para ir atrás desse reconhecimento" pelo Estado e pelos regionais. No mesmo período, por volta de 2004 e 2005¹⁰¹ Francisca foi buscar orientações, no âmbito do STTR, com as comunidades quilombolas, que já possuem uma certa experiência no assunto. Rosalina então acionou sua rede de amizades de luta e indicou Francisca para uma atividade de comemoração do dia do índio na Casa da Cultura em Teresina, afim de que pudesse obter melhores informações, compartilhando com o públicos e índios de outros estados, a situação de sua comunidade. No ano de 2008 participou da 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos em Brasília, juntamente com as lideranças das comunidades quilombolas do Piauí. Nesse evento conheceu indígenas de outros estados e com estes buscou mais informações sobre os processos de reconhecimento

⁹⁹ Em meu projeto de pesquisa, quando ainda não conhecia nem o grupo e nem o *locus* apenas por noticiário e boatos.

¹⁰⁰ Tribo indígena e quilombolas de Queimada Nova ameaçadas de perderem suas terras. Fonte: blog do Evangelista. Notícia de 16/02/12.

¹⁰¹ As datas estão imprecisas na memória da informante.

étnico. No mesmo evento fez uma aproximação com um representante da FUNAI e aproveitou para falar sobre a situação de sua comunidade, o mesmo soltou um comentário que a informante considerou "um piadinha", segundo Francisca o tal teria dito: Ah! é índio de cabelo branco! O comentário foi entendido como um desmerecimento ao seu tipo misturado, "para ele só importa o tipo nativo". Ainda assim continuou, perguntando qual o procedimento que a FUNAI chegasse até as comunidades, "aí falaram que era muito difícil! botando maior banca". Assim que retornou para a comunidade tratou de elaborar uma carta, juntamente com outros membros da comunidade, solicitando uma assistência para as necessidades e assuntos referentes a questão indígena. A carta foi direcionada diretamente ao então presidente da república; uma outra carta, com um conteúdo parecido, foi enviada ao governador do estado do Piauí. Consideravam que uma comunicação com o governo federal teria um retorno mais rápido. As demandas foram encaminhadas ao órgão competente e somada a demanda de outros grupos indígenas do estado.

Uma solicitação de avaliação dos casos foi encaminhada a superintendência regional da FUNAI, no Ceará, somou força a demanda por reconhecimento dos Tabajaras e Codós Cabeludos, o que acabou por justificar a instalação de um escritório no estado pela portaria nº 344 de 2010 e que ocorreu de fato no primeiro semestre de 2011, no município de Piripiri, onde se encontram os índios Tabajaras.

O acontecido foi publicizado em pronunciamento no senado em 2011 pelo então senador Wellington Dias (PT) o qual os Kariri consideram um aliado na luta por reconhecimento, em uma sessão no dia do índio, na qual afirmou ser descendente de índio e declarou apoio aos grupos emergentes no estado:

Vejam o exemplo de Queimada Nova: no lado da Bahia, são índios; numa linha imaginária do outro lado, não são reconhecidos como tal, embora sejam as mesmas famílias. Por isso, ao percorrer hoje o Estado, observando a fisionomia do nosso povo em cada região, podemos identificar os traços característicos de cada tribo. Basta isso para jogar por terra, de uma vez por todas, a tese de que não há índios no Piauí.

Por nunca haver duvidado da presença da população indígena no Estado, tratei, durante o meu governo, de iniciar um processo para reconhecer três tribos: Itacoatiaras, em Piripiri (da etnia tabajara) – hoje não restam mais do que 48 famílias ali –; Codó Cabeludo, na região de Pedro Segundo; e os Kariri, na região de Queimada Nova, ali na divisa com a Bahia, da etnia Kariri. E pleiteei, junto ao governo federal, a implantação de uma sede da Fundação Nacional do Índio, a Funai, em Piripiri ou em Teresina, para cuidar dessa população e, ao mesmo tempo, desse reconhecimento, o que foi aprovado.

No final do ano de 2013 o Ministério Público Federal no Piauí (MPF/PI) ajuizou ação civil pública, com base no Inquérito Civil Público nº 1.27.001.000002/2008-55¹⁰² para que, por meio de liminar, a justiça obrigue a Fundação Nacional do Índio (Funai) a fazer a demarcação das terras indígenas dos Kariri da Serra Grande. Ação se deu devido à falta de atividade da FUNAI com as demandas, extrapolando assim o prazo previsto em lei.

A ação que tramitava na subseção judiciária de Picos, foi recentemente transferida para o município de São Raimundo do Nonato, que fica próximo de Queimada Nova. Uma ação concreta da FUNAI com as comunidades do Estado era dificultada por um déficit de recursos que seriam necessários para a execução de um cronograma de atividades típico do órgão, bem como, por uma inexistência de estrutura logística e recursos humanos. Recebiam alguma atenção mais direta os índios tabajaras que vivem no mesmo município onde se instalou o escritório da FUNAI. A comunicação com os índios de Queimada Nova era praticamente inexistente.

A partir do primeiro semestre de 2014, após a chamada do ministério público, é que começa de fato uma comunicação mais concreta entre a FUNAI, agora sob coordenação de Romeu Tavares (chefe da Coordenação Técnica Local da Funai de Piripiri) com os índios Kariri em Queimada Nova.

“Nós não tem contato com a FUNAI, o contato que tivemos foi agora recente no mês de junho. O Romeu ligou pra mim em maio dizendo que queria fazer uma visita. Aí depois ele ligou de novo dizendo que já arrumou o carro, que já tem o carro. Aí ficaram de voltar no mês de agosto mas não ficaram no mês de agosto. Eles chegaram aqui com um do Maranhão e duas meninas da saúde, fizeram uma entrevista aí e foram. falaram de um evento que teve me Brasília que eles teve que participar, aí eles disseram que conseguiram negociar a pauta que tinha levado, que era até sobre a vinda da FUNAI aqui na comunidade... A FUNAI mesmo a gente não conhece não pode dizer que conhece. Agente conhece uma pessoa da FUNAI.” (Francisca Kariri, outubro de 2014)

A ideia do que realmente venha a ser a FUNAI ainda é muito confusa para os Kariri. Às vezes até mesmo para Dona Francisca que é autora e acompanha desde o princípio o processo de reivindicação. No geral entendem a FUNAI como uma aliada

¹⁰² Que pede o reconhecimento e demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos Kariri através de estudos de cunho antropológicos e fundiários.

dos índios na defesa dos seus direitos, ao mesmo tempo em que não investem total esperança em uma resolução do problema a curto prazo.

CONCLUSÕES

Mesmo que as principais causas impulsionadoras da emergência étnica Kariri tenham sido localistas, a repercussão tem grande peso a nível estadual, isso claro, para as instancias que apresentam interesse na questão. A importância se deve ao fato de ter sido sustentado por um bom tempo a tese do extermínio local. Essa sentença historiográfica é acompanhada por um gradual e viral extermínio simbólico, no qual os resquícios de uma herança cultural indígena é varrida diariamente do que é considerado identidade piauiense, ou piauiensidade. A antropóloga May Waddington em pesquisa sobre a identidade piauiense notou que no Estado são cultivados emblemas que refletem modernidade e urbanidade, emblemas que permitam criar um senso de pertencimento ao mundo civilizado. O processo de modernização do Piauí teria sido, como observa a estudiosa *ipsis literis* do que foi descrito por Norbert Elias.

Apesar da repercussão para além do contexto territorial Kariri as razões mais incisivas que levaram a sublevação identitária encontram-se no sistema social mais imediato ao grupo em questão. O que interessou aqui foi descobrir o que levou estes a se organizarem para e em torno da defesa de uma identidade coletiva - entender o que levou a saírem de um anonimato étnico para a autoafirmação étnica e a reivindicação por um reconhecimento oficial. Como também é parte do interesse, identificar os elementos que atuaram de forma impulsionadora ou repressora neste processo.

A hipótese inicial era a de que, a deflagração étnica teria por estopim instabilidade territorial promovida pela ameaça da instalação de um parque eólico, nas terras em que os Kariri habitam. Essa hipótese, que seria mais voltada para o paradigma mobilizacionista, foi deslocada em importância, pois outros fatores apareceram como mais consistentes, porém não foi uma hipótese descartada. Outras evidências surgiram após as observações e declarações presenciadas durante a pesquisa de campo, e foram aqui, encaradas como variantes da situação, sendo que estas podem alternar em grau e momento de influência. Outros fatores levantados *a priori* como influenciadores também foram reforçados pela experiência de campo, como: a relação de solidariedade com as comunidades quilombolas, as quais eram/são uma referência para estratégias de mobilização; e o contexto intersocietário no qual estão inseridos. Outros fatores foram identificados depois de algum tempo de campo, como a influência de agentes externos, como o de uma missionária da CPT, que teria feito um trabalho coletivo de memória afim de detectar e valorizar características históricas próprias. Como apontam os Kariri

foi nesse momento, por meio de conversas e reuniões que perceberam a importância de sua ancestralidade em suas vidas atuais. Esse momento teria representado uma tomada de consciência, proporcionada pela autoestima em relação ao passado, que era já de algum tempo usado de forma pejorativa pelos outros grupos ali existentes. Pode ainda se considerar a influência de uma conjuntura política favorável, nos anos iniciais do processo de emergência Kariri, que foram animadora para os esforços empreendidos.

A etnicidade pode ser encarada a partir de diversos ângulos, que refletem a perspectiva teórica de onde se parte, cada um privilegiando uma dimensão da etnicidade (parentesco, religião, manifestação cultural, política, territorial etc). Poutignat e Streff-Fenart (2011) fazem uma compilação dos principais paradigmas que influenciaram as teorias construídas para explicar a etnicidade, entre essas: primordialista, sociobiológico, teoria do grupo de interesse, teoria da " escolha racional" , teoria do colonialismo interno; teorias marxistas, abordagem culturalista e por último, abordagem interacionista, de onde parte este trabalho. Os autores declaram que ainda há muitas imprecisões e heterogeneidade entre as teorias. No entanto uma teoria não devem ser completamente desconsiderada em prol de outra, uma vez que há pontos de intersecção entre estas, sendo que o peso do que seria o elemento central varia em cada caso concreto.

Este estudo partiu e privilegiou as abordagens interacionistas. Talvez por uma visão viciada pela teoria-guia, tenhamos aqui um maior volume de dados que explicam a persistência da identidade étnica através das relações antagônicas ou solidárias dos Kariri com os outros grupos, tentando descrever a natureza e o conteúdo dessas relações. O conhecimento de outras teorias possibilitam uma resposta mais rápida à algumas lacunas que a teoria-guia não responde, seja pela refutação, confirmação ou reformulação.

A importância dos vínculos familiares e as relações emocionais com base no parentesco, como tomam por foco o paradigma primordialista e sociobiológico, pode ser percebido no grupo estudado. Mesmo considerando que comunidade de sangue não seja o suficiente para a manutenção de uma comunidade étnica, como já defendia Weber, esta dimensão merece ser considerada aqui, pois os Kariri apresentam-se como uma família só, descendentes das índias da pedreira. A ligação entre os membros da comunidade Kariri pelos ancestrais míticos e uma história inaugural em comum, é sempre acionada uma como uma afetividade comum a todos.

Na teoria instrumentalista do "grupo de interesses", que contam como expoentes Cohen e Hannertz, esse grupo familiar formado pelos descendentes das "índias das pedreiras", como também por membros recrutados através do conúbio (os Kariri) se encaixaria nesta categoria. Poderiam ser considerados um "grupo de interesse" pois circunstancialmente tomam forma de organização política que mobilizam o parentesco como estratégia de defesa dos recursos materiais existentes no território que habitam. Como foi explicado em muitos momentos do texto, os Kariri, consideram que estes recursos territoriais estão em jogo devido a ameaça de inserção de equipamento e pessoas de fora, o que afetaria hábitos e costumes, como também o uso e ocupação daquele território. Tal organização dos Kariri, enquanto "grupo de interesse" seria também uma forma de garantir recursos governamentais, que eles reconhecem que deveriam ser beneficiários, como por exemplo, obras ou ações que viessem no sentido de facilitar a obtenção de água. Para os Kariri, esse repasse de recurso não ocorre porque os "grupos no poder" não tem interesse em ajudá-los. Por esses motivos os Kariri se organizam circunstancialmente em defesa de seus interesses.

Essa relação assimétrica pela obtenção de recursos, dos Kariri com outros grupos, dominantes (no caso os "Coelhos". Dominantes numericamente, no mercado e nos cargos políticos) também poderia ser explicada pela teoria do colonialismo interno, que explica a etnicidade pelas desigualdades existentes entre grupos. Essas desigualdades teriam, principalmente um fundo étnico, onde grupos se organizariam em torno de características étnicas em comum para obter prestígio e vantagens materiais usurpadas, deixando outros grupos em situação de desequilíbrio e desvantagem. Essas assimetrias seriam perpetuadas por gerações, até tentativas dos grupos subalternizados reverter a lógica de dominação, como bem acontece no caso estudado. Como foi possível perceber, a emergência étnica Kariri, foi em parte, uma reação a situação de subalternos que foram colocados, por muito, com base em suas características étnicas, pelos grupos dominantes.

Há os que defendam que a etnicidade se baseia na pertença inerente, ou, pelo nascimento, e os que consideram como algo processual, com base na socialização e na dicotomização contínua entre membros de um determinado grupo e os considerados *outsiders*. Do caso estudado foi possível perceber pesos iguais para as duas pressuposições de pertencimento, uma funcionando como gênese (pertencimento por uma origem comum, que é cultivado e acionado por seus membros) e outra como

manutenção da etnicidade. Aqui, a origem é usada como um indicador de autenticidade, como um ingrediente que motiva e é usado na dicotomização.

No princípio do envolvimento com os quilombolas, os Kariri, quando ainda não se apresentavam por esse etnônimo, foram convidados pelos quilombolas a compartilharem desta identidade coletiva (quilombola), já que os quilombolas entendiam que estes "habitantes da serra" se sentiam diferentes dos "outros locais" e tinham características mais próxima dos quilombolas. Esse convite então foi negado, e o motivo principal foi a consciência que os Kariri tinham de suas origens, sentidas como diferente, e que mesmo tendo uma relação colaborativa por afinidade, com os quilombolas, sentiam-se diferentes destes pela ancestralidade. A perda do receio e do remorso de se afirmarem enquanto índios, devido ao tratamento negativo, foi e continua sendo um processo lento e heterogêneo (pois as reações aos estímulos variam de pessoa para pessoa) entre os membros da comunidade, como foi explicitado neste trabalho.

Apesar de privilegiar a atuação individual, a teoria da "escolha racional" serviria em parte para explicar o que foi relatado acima, a autoafirmação com base na consciência da diferença. Pois houve uma opção coletiva de uma identidade em detrimento de outras. A emergência étnica por ser um processo político consciente, seria uma exemplificação de uma "escolha racional" neste caso.

Até o momento a aceitação e o compartilhamento se apresenta de forma homogênea entre os membros, variando no grau de entendimento do funcionamento das instituições e ações necessárias para o reconhecimento oficial.

O que ficou evidente em campo, é que, coerente aos estudos interacionistas da etnicidade, a matéria-prima da etnicidade Kariri e a manutenção de suas fronteiras étnicas encontram explicação na fricção interétnica, ou seja, na natureza das relações dos Kariris com outros grupos sociais com os quais convivem. Entre os grupos sociais que aparecem como relevantes (porque são sempre citados) no contexto intersocietário em que os Kariri se encontram, tem-se os quilombolas, com os quais mantêm uma relação colaborativa, os ciganos e baianos, com os quais mantêm uma relação distante e neutra, e por fim, tem-se os "coelhos" e os pernambucanos, com os quais os Kariri mantêm uma relação mutuamente hostil. A relação dos Kariri com estes últimos muito tem a explicar sobre a tomada de decisão dos Kariri em sair do anonimato étnico.

A emergência étnica Kariri se deu de forma processual sob a influência de diferentes e interligados fatores impulsionadores, como foi colocado acima. Nesta situação a identidade étnica tem sua formação consonante ao que é típico de um

movimento de alteridade, isto é, tem sua razão na relação com o "outro" do que o grupo ou indivíduo se identifica ou não.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICA

ALVES, Dinoelly S. **Arqueologia e Memória: A comunidade indígena Cariri de Serra Grande, Queimada Nova – PI.** Teresina 2011.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum.** São Luís. 2008.

ANGELIM, Genildo M; BRAGA, Elinaldo M. **Cabaçal: a música do começo do mundo.**

BAPTISTA, João Gabriel. **Mapas Geohistóricos.** Teresina, Projeto Petrônio Portela, 1986.

BARTH, F. **Grupos Étnicos e suas fronteiras.** In: POUTIGNAT, P. Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. **Identidades emergentes, soluções heterodoxas: o caso da (não) demarcação da Terra Indígena Tapeba.** In: Política indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiro. FUNAI. 1997.

----- **Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de Caucaia,** Ceará: da etnogênese comoprocesso social e luta simbólica. série antropologia165. Brasília. 1994.

CAMPOS, Luis E. **Desde la mixteca: atravesando una larga frontera hacia um lugar conocido.** In: Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Org. Oliveira, Roberto Cardoso e Baines, Stephen. Brasília: Editora UNB, 2005.

CAVIGNAC, Julie. **A etnicidade encoberta: 'índios' e 'negros' no Rio Grande do Norte.** MNEME- Revista de Humanidades. Caicó 2003.
A questão da água no semi-árido brasileiro.

CLIFFORD, James - **“Travels” In Routes. Travels and Translation in the late Twentieth Century.** Cambridge, Harvard University Press, 1997. (pgs 17-104)

CLIFFORD, James. **Poder e Diálogo na Etnografia: a iniciação de Marcel Griaule.** p 163-205 In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX;org. José R. S. Gonçalves. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

CORDEIRO, Andrey F. **Políticas para fronteira, história e identidade: a luta simbólica nos processos de demarcação de terras indígenas Terena.** MANA. 2009.

COSTA, João Paulo P. **A farsa do extermínio: reflexões sobre a historiografia indígena no Brasil.**

CUNHA, Manuela Carneiro. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais.** In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

DANTAS, B. G; Sampaio, J. A. L.; Carvalho, M. R. G. **Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico.** In: História dos índios no Brasil. Org. Cunha, Manuela. C. Editora: [Cia das Letras](#), 1998.

EMPERAIRE, Laure, **Vegetation et gestion des ressources naturelles dans la caatinga du sud-est du Piauí (Brasil).** Paris 1989.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology**—2nd ed.4 .

----- . **Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius.** Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, No. 16.

Feldman- Bianco, Bela. “**Prefácio segunda Edição**” in: **Antropologia das Sociedades Contemporâneas.** São Paulo: Editora UNESP. 2010

FERREIRA, Flavia Turino. **Rizoma: um método para as redes?** Liinc em Revista, v.4, n.1, março 2008, Rio de Janeiro, p.28-40 <http://www.ibict.br/liinc>.

GRUNEWALD, Rodrigo. **Os ‘Índios do Descobrimento’: tradição e turismo.** Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 1999.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno (uma redefinição).** *En publicacion: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução: Beatriz Sidou. SP. ed: Centauro, 2003.

KÓS, Cinthya V. N.M. **Formação de arcabouço teórico para análise do colonialismo interno no sertão nordestino.** 2014.

LAPIERRE, Jean-William. **Prefácio.** In: Teorias da Etnicidade: seguidos de grupos étnicos e sua fronteira de Fredrik Bath. Poutignat, P e Streiff-Fenat, J. 2ed. São Paulo. Unesp, 2011.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia** - São Paulo: Editora da USP, 1996 - (Clássicos, 6).

LIMA, Carmem Lúcia Silva. **Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguar na Serra das Matas.** Recife. 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Editora Abril, 1984.

MARTINS, Silvia **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais.** Recife 1994.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia,** São Paulo, Cosac & Naify; 2003

MACEDO, Helder A. M. **Caboclas Brabas: história indígena do sertão do Seridó por meio da memória dos seus moradores.** Recife 2010.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. **Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa.** In: Presença indígena no Nordeste. org: João Pacheco de Oliveira. Contracapa. 2011.

NEVES, Walter. **Antropologia Ecológica. Um Olhar Materialista Sobre As Sociedades Humanas**”, São Paulo (SP): Cortez, 1996, v.1. p.86.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a história do Piauí Vol I.** Ed: Artenova RJ. 1975.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** Trabalho apresentado na conferência realizada para concurso para professor titular de disciplina Etnologia. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

----- **Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste.** In: Presença indígena no Nordeste. org: João Pacheco de Oliveira. Contracapa. 2011.

OLIVEIRA, Tomas Paolliello P. **Revitalização étnica e territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja.** Rio de Janeiro. 2012.

PANTOJA, COSTA, ALMEIDA. **Teoria e a prática da etnicidade no Alto Juruá acreano.**

PENA, Sérgio. **Homo brasilis: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro.** 2002

PERES, Sidney. **A Identificação da T.I. Potiguara de Monte-Mor e as Consequências (Im)Previstas do Decreto 1775/96.** In: Antonio Carlos de Souza Lima; Henyo Trindade Barreto Filho. (Org.). **Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002.** 1ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005, v. , p. 281-298.

PEREZ, Léa Freitas. **Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo Por uma antropologia das eferescências coletivas .**

PIERSON, Donald. **O Homem no Vale do São Francisco.** Rio de Janeiro, Ministério do Interior/Suvale. 1972.

POLLAK, Michel. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTO, Carlos Eugenio. **Roteiros do Piauí**. 2. ed. Rio de Janeiro. Arte Nova. 1974

POUTIGNAT, Philippe E STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. tradução Elcio Fernandes. 2 ed. Ed:Unesp, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. Companhia das Letras. SP. 2006.

----- . **Configurações histórico-culturais dos povos americanos**. ed: Civilização Brasileira. RJ, 1975

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. **Considerações sobre duas diferentes formas de se fazer etnologia**. Terra e cultura, ano XIX, Nº 37.

SAMPAIO, Jose Augusto L. **de caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá**. Cadernos do LEME.2011.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. **Tuxá: Índios do Nordeste**. São Paulo. 1997.

SANTOS, Juvandi de Souza. **Cariri e Tarairiú ? : culturas tapuias nos sertões da Paraíba**. Porto Alegre, 2009.

SANTOS, R. M dos. **O gê dos gerais: elementos de uma cartografia para etnohistória do planalto central: contribuição para a antropogeografia do cerrado**. Dissertação de mestrado. Unb. 2013.

SANTOS, Carlos Alexandre B.P. **Quilombo do Tapuio: Terra de memória e identidade**. Dissertação de mestrado. UNB. 2006.

SCIRÉ, Claudia D'Ipolitto de Oliveira. **Uma etnografia multi-situada das práticas populares de consumo**.

SILVA, Cristhian Teófilo. **Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.113-140, jul. 2005.

SILVA, Edson. **Povos indígenas no sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos**.

Teles, José. **Valério Coelho Rodrigues**. 1985

WADDINGTON, May. **Encontro de uma ausência: ou onde estão os índios do Piauí?** . Revista ABA. 2012.

----- . **O processo de territorialização de gerações de agricultores de baixão, no Piauí**. Revista Ruris, volume 7, nº 1. 2013

WEBER, Max. **Relações Comunitárias Étnicas**. In: Economia e Sociedade. Ed: UNB. 4ªed. 2000.

XAVIER, Maico. **A presença dos índios da região da Ibiapaba-CE nos relatos de viagem de Francisco Freire**. Anpuh. 2013.

ZILLY, Berthold. **Sertão e nacionalidade: formação étnica e civilizatória do Brasil segundo Euclides da Cunha**. Estudos Sociedade e Agricultura. 1999.

REFERENCIAS ELETRONICAS

Índios lutam por reconhecimento no Piauí

Disponível em: <http://www.portalrg.com.br/noticia/indios-lutam-por-reconhecimento-no-piaui-90491.html>.

‘Se comprar água, vai faltar comida para os meninos’, diz agricultor no PI. Disponível em: http://cidadesnanet.com/news/municipios/se-comprar-agua-vai-faltar-comida-para-os-meninos-diz-agricultor-no-pi/?utm_source=dlvr.it&utm_medium=facebook&utm_campaign=se-comprar-agua-vai-faltar-comida-para-os-meninos-diz-agricultor-no-pi