

A árvore Pankararu:

fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco.

José Maurício Andion Arruti

Introdução

Esse texto é resultado de um trabalho que, originalmente, pretendia descrever a *sociogênese* do grupo de “remanescentes indígenas” Pankararu, localizado entre os atuais municípios de Petrolândia, Itaparica e Tacaratu, no sertão pernambucano, próximo ao rio São Francisco. As terras reivindicadas por esse grupo, desde os primeiros registros do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), na década de 1930, correspondem a “uma légua em quadro”, delimitada em 14.290 ha. O eixo central dessas terras é o Brejo dos Padres, local para onde uma antiga missão de Oratorianos teria transferido seus ancestrais, depois de expulsos do local em que hoje se situa a cidade de Tacaratu. O último censo oficial da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) registra cerca de 3.500 Pankararu vivendo entre a área efetivamente demarcada e homologada na década de 1980, com 8.100 ha, e a área restante, que está sendo submetida a um novo processo de identificação. Essa distinção entre duas áreas e duas populações implica em que os Pankararu ainda estejam em “processo de territorialização” e a sua sociogênese, sob um determinado ponto de vista, ainda possa ser considerada um questão em aberto.

Além disso, mesmo não sendo tão rigorosos, o trabalho de descrição da sociogênese Pankararu, mostrou-se indomesticável por outros motivos, transbordando os limites do grupo e de seu território, ou melhor, tornando esses limites confusos e problemáticos. As tentativas de *organizar* cronologicamente as referências documentais dos etnônimos Pankararu e *descrever* a situação social de “contato cultural” no Brejo dos Padres, acabou por me obrigar a *perseguir* atores, agências, coletividades e formas culturais no tempo e no espaço. No lugar de um etnônimo, encontrei um “árvore” e diversos “enxames”, no lugar de uma situação e de uma narrativa, uma rede e suas conexões, que estendiam os fios da sociogênese Pankararu a diversos outros grupos de “remanescentes indígenas”, ao longo do São Francisco.

Por isso, esse texto, ainda que mantendo seu objetivo inicial, cede à tentação de *persegui-lo* por horizontes bem mais largos, oferecendo uma interpretação sobre as próprias condições dessa sociogênese, assim como sobre a “emergência” de um conjunto bem mais amplo de “remanescentes”. De fato, é por meio da conjunção desses termos semanticamente contraditórias, mas historicamente complementares que procuro configurar meu objeto de análise: os *remanescentes emergentes*. Esses grupos são *remanescentes* porque foi difícil designá-los simplesmente como índios: eram *caboclos* que se supunha serem descendentes de indígenas aldeados, mas que “não possuíam mais”, como veremos, os “sinais externos” reconhecidos pela “ciência etnológica”. São *emergentes* porque se apresentam sob novas identidades indígenas, mas que reivindicam uma ancestralidade autóctone que não é manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas indistinta cultura nordestina sertaneja.

Os limites da análise que será apresentada são basicamente dois. Primeiro, esta será uma crônica escrita do ponto de vista dos grupos que a viveram, tendo por base fontes orais, o que significa recorrer à história documental apenas na medida em que esta se fizer necessária na à inteligibilidade daquela, numa inversão do movimento mais comum. Nesse sentido não estarei tão preocupado em delimitar os contextos que envolvem as atuações e as razões do órgão indigenista ou dos personagens que surgem nessa crônica como mediadores entre ele e os *remanescentes emergentes*ⁱ. Segundo, está será uma crônica relativa apenas a um primeiro momento dessas emergências étnicas no Nordeste, que vai da década de 1920 a de 1940. Não me estenderei sobre o segundo momento, iniciado na década de 70 e ainda inconcluso, que parece responder a uma lógica distinta e a uma forma diferente de se imaginarⁱⁱ, a não ser nas situações diretamente ligadas “árvore” Pankararu. Além desses dois limites, esse texto se pautará também por dois focos analíticos, que buscam colocar a situação dos *remanescentes emergentes* em diálogo com o campo mais amplo dos estudos étnicos. Estrategicamente, definirei esses dois focos a partir de duas considerações críticas acerca das formulações de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a *identificação étnica*, ainda representativas desse campo de estudos.

Em um texto de 1971 (Cardoso de Oliveira, 1976 [1971]), este autor cita alguns “casos limite”, nos quais um conjunto de indivíduos, na falta de um grupo étnico de referência efetivamente existente, pode *apelar à sua história* para se representar como categoria étnica. A noção de grupo étnico com que o autor trabalhava era retirada de Barth (1969), podendo ser definida, nesse contexto argumentativo, como “um grupo organizado (‘organizational type’), que se utiliza das diferenças culturais de forma contrastiva, para

demarcar suas fronteiras com relação a outros grupos. Nos citados “casos limites”, no entanto, a que o autor se refere como “remanescentes tribais”, a possibilidade de emergência de uma identidade étnica seria proporcional à consciência que tais “remanescentes” teriam de sua “historicidade” (:13)ⁱⁱⁱ. Dessa forma, o autor supunha a existência de mecanismos e critérios de identificação étnica baseados exclusiva ou predominantemente na memória social de grupos cuja organização social já teria sido desfeita pelo avanço colonial. Isso, no entanto, não o levou a fazer que o problema da “identificação étnica” e de sua “historicidade” retornassem criticamente sobre a definição de Barth para “grupos étnicos”. Mesmo supondo a possibilidade de gerar um “modelo de identificação étnica” derivado da observação do que ele mesmo chamou de “remanescentes”, sua preocupação com a formalização e estruturalização de seus enunciados não permite que ele atribua um valor problemático aos usos sociais daquela “historicidade”, isto é, à *memória*.

Da mesma forma, ainda que, nesse mesmo texto, Cardoso de Oliveira aponte para a questão da ligação entre a identificação étnica e o acesso a determinados *direitos* que estariam em jogo na assunção do rótulo de “índios”, ele praticamente abandona as conseqüências dessa constatação ao manter os problemas teóricos no plano da relação índios *versus* brancos. Retomando um texto anterior e sem as mesmas de pretensões (1978 [1960]), sobre o papel dos Postos Indígenas no “processo de assimilação”, veremos que, naquela análise, era a armação de uma estrutura institucional, garantidora da “proteção” e da “assistência” que, por mais precárias que estas fossem, sustentavam a manutenção da identidade étnica. Ficava claro que a onipresença da “contrastividade” com o branco deveria ser subordinada ou integrada à análise da relação entre identificação étnica e acesso às garantias (os “direitos”) oferecidas por uma agência estatal com funções não só executivas e de polícia, mas também classificatórias, já que responsável pela própria identificação oficial dos grupos e indivíduos. Nesse caso, Cardoso de Oliveira perde de vista que o fundamental na analogia com a “situação colonial”, a que faz referência, não é diferença de “escala” entre sociedades tribais e sociedade nacional (Cardoso de Oliveira, 1971:15), mas o fato da situação interétnica estar englobada pelo quadro jurídico de um Estado-nação (Oliveira, 1998:54). Isso faz com que a identificação étnica, em situações coloniais, deva levar em conta, além das representações ou das ideologias geradas nas situações de contraste (Cardoso de Oliveira, 1971:20), o quadro institucional que as envolve^{iv}, isto é, o ordenamento jurídico, policial, de recursos etc., que passa a regular o contexto das interações. Entre outras coisas, trata-se daquilo que as populações indígenas com que trabalharemos a seguir chamam ampla e difusamente, de “direitos”.

Este texto se pautará justamente sobre esses dois pontos críticos, buscando elevar ao lugar de problemáticas analíticas, de um lado, *a memória* e, de outro, o que poderíamos resumir sob a idéia da *busca dos direitos*. Como veremos, esses são questões praticamente indissociadas no caso dos *remanescentes emergentes*, já que a memória é fundamental no *processo de identificação* que dá acesso aos “direitos”. Por outro lado, eles se distribuem por entre problemas mais empíricos que surgirão a seguir quase como unidades de nossa análise. São eles, as *viagens* indígenas e os fluxos socioculturais e políticos desenhados por meio delas; o *sistema de metáforas* que organiza e dá coerência aos efeitos e às reconversões da “mistura”; o ato performático e místico de *levantar aldeia*; e a *polissemia do Toré*, que penetra todas essas unidades de análise.

A tecedura das emergências: anos 20-40

No início era o porta-voz: Pe. Dâmaso e os carijós

Um libreto de autoria do “capelão militar das tropas revolucionárias do Norte”, Pe. Alfredo Pinto Dâmaso, publicado em 1931 no Rio de Janeiro, fornece o primeiro fio de narrativa com o qual buscaremos tecer a rede de emergências dos “remanescentes indígenas” no Nordeste. Neste texto, o autor faz uma defesa do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) contra as duras críticas feitas pelo jornal carioca *A Noite*, que o acusava de ser um serviço de catequese leiga que punha Comte no lugar de Cristo, que desperdiçava grande quantidade de dinheiro público inutilmente e que só fazia explorar os silvícolas. Contra essas opiniões, Pe. Dâmaso dá um depoimento pessoal sobre a “utilidade”, “lisura” e “humanitarismo” do órgão indigenista. Conta que, no ano de 1921, ele partiu da cidade de Águas Belas, no sertão pernambucano, em direção à capital Federal para procurar auxílio, como “porta-vóz das queixas e dos gemidos de 500 infelizes patrícios - Os índios Carijós - vítimas indefesas de todas as vilanias da prepotência sertaneja...” (DÂMASO, 1931)^v. Chegando ao Rio de Janeiro, procurou imediatamente o escritório do SPI e lá foi recebido pela diretoria e pelos funcionários “como velho amigo, ou antes como um irmão entre irmãos, separados muito embora, pela diversidade de credos, mas vinculados pelo mesmo pensamento, pelo mesmo ideal - A salvação do índio” (idem). Como resultado desse contato e como prova da falsidade da oposição entre “catequese religiosa” e “catequese militar”, teria sido fundado em 1924^{vi}, sobre as terras do extinto aldeamento do Ipanema, o Posto Indígena Dantas Barreto que,

“Hoje em dia,... vae sendo um verdadeiro *patronato agrícola*, dentro de seus minguados recursos” (idem. grifos meus.).

Pe. Dâmaso insiste na importância do Serviço e de sua atuação na região com uma argumentação que oscila entre o humanitarismo e o pragmatismo político e econômico. Em resposta à acusação de que o órgão teria feito o país gastar, inutilmente, 50 mil contos de réis nos últimos 21 anos, ele pondera que aquele orçamento representava apenas 132 réis de diária para cada índio assistido pelo órgão, enquanto na cadeia de Campos Sales, compara, cada preso custava 1\$000 réis diários. Além disso, ele pergunta, “Quantas centenas de milhar de contos teria gasto o governo para dar caça, inutilmente, aos heróicos e invencidos legionários de Luiz Carlos Prestes?... E com a imigração estrangeira?” (DÂMASO, 1931). Pe. Dâmaso lembra que apenas no período entre 1910 e 1914 teriam sido gastos 30.354 contos com o serviço de imigração estrangeira, sem que se tivesse a certeza que o imigrante europeu se adaptaria e se fixaria ao solo nacional, já que muitos realizavam uma segunda migração para países vizinhos. Por outro lado, poderia-se gastar infinitamente menos com o “silvícola que do país não sae, que não emigra e que é perfeitamente utilizável como elemento de trabalho e de riqueza econômica...” (idem).

Na argumentação do pároco, que esclarece as razões do próprio órgão em investir naquela região, a proteção do indígena nordestino, além de representar uma prestação de contas pela violência colonial, responderia a uma racionalidade política, ao tutelar uma população rural pobre assediada pela ebulição revolucionária da época e a uma racionalidade econômica que, diferente da que guiava as elites, percebia nesta população marginalizada os “braços” de que tanto se sentia falta. Dâmaso repetia, então, o diagnóstico de um relatório oficial de mais de meio século que, no momento da extinção dos aldeamentos em 1878^{vii}, insistia na mesma racionalidade econômica, ainda que com objetivos distintos.

Esse relato não menciona que, naquele momento, os *seus* “carnijó” estavam concorrendo com os Potiguara de Baía da Traição (PB) pelo privilégio de serem o único (na realidade, o *primeiro*) grupo indígena nordestino a obter *proteção* do órgão indigenista oficial, mas esse fato é igualmente esclarecedor. Em 1922 o SPI havia enviado um funcionário àquelas duas comunidades a fim de escolher o local mais adequado para a instalação de um posto indígena (PERES, 1992). Em Águas Belas (PE) o representante do SPI seria recebido pelo Pe. Dâmaso, mas em João Pessoa (PB) seria o superintendente da Fábrica de Tecidos Rio Tinto, instalada desde o início do século dentro dos limites do extinto aldeamento de Monte-Mor, de onde a fábrica retirava madeira, que o receberia, da mesma forma hospitaleira. Como resultado caricatural dessas mediações discrepantes, o relatório do

funcionário (1922) afirmaria que os “pretensos índios” Potiguara não apresentavam qualquer “dos sinais externos geralmente admitidos pela ciência etnográfica”, fossem eles fisionomia, índole, costumes ou idioma. Eram “mestiços” (em “promiscuidade com os civilizados”) e “indolentes” (vendiam seus coqueiros para seus vizinhos “empreendedores”) que mereceriam por parte do Estado não a proteção “que deve amparar o autóctone legítimo ou seus descendentes diretos”, mas a assistência dispensada aos “trabalhadores nacionais” (*cit. in: PERES, 1992*).

No outro extremo, os Fulni-ô, afirmava o relatório, “apesar de alguma miscigenação racial” e de despossuídos de suas antigas terras “por políticos locais”, “conservavam a língua e os costumes de seus antepassados”, assim como sua “coesão social”. Além disso, ainda que as terras reivindicadas por ambos os grupos apresentassem posseiros, no caso dos Potiguara, as indenizações teriam que ser muito altas, enquanto no caso dos Fulni-ô os ocupantes já haviam manifestado a disposição de “pagar foros a um recebedor legal e idôneo” (*idem*). Os Fulni-ô reuniam, portanto, as condições básicas para o *empreendimento* indigenista, que traduziam um outro par de razões que justificavam a entrada do órgão no Nordeste. Uma racionalidade “etnológica” ou folclórica (os tais “sinais externos”)^{viii} e econômica, mas agora em um sentido mais estrito, onde o cálculo não dizia respeito à economia nacional ou regional, mas à promessa de viabilidade econômica do próprio órgão indigenista. O que o funcionário do órgão não sabia, mas talvez Pe. Alfredo Dâmaso tivesse conhecimento, era que os Fulni-ô reuniam também outras qualidades, que os fariam ponto de partida das emergências seguintes e que condicionariam e mesmo orientariam as ações posteriores do próprio órgão.

O Dr. Carlos” e o círculo Fulni-ô e Pankararu

Depois que o SPI reconheceu os Fulni-ô como último grupo a resistir ao assédio civilizatório na região, a atenção dos etnólogos, volta-se sobre eles. Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Goeldi, publica também em 1931 um artigo sobre o grupo, centrando sua atenção nas suas possíveis afiliações lingüísticas e na sua organização social, apresentada como verdadeira raridade etnológica.

Filhos do sol e da lua, os Fulni-ô são divididos em duas bandas exogâmicas, estas abrangendo cinco clãs totêmicos. Que eu saiba, de todos os povos indígenas do Brasil, estudados conscienciosamente, não existe um, talvez, no qual o totemismo seja melhor caracterizado. As crenças dos Fulni-ô pertencem ao mesmo círculo que as das populações de Brejo dos Padres, de Palmeiro, e muito provavelmente também de Palmeira dos Índios. Isto, de toda evidência, não significa que todas sejam inteiramente idênticas. (OLIVEIRA, 1931. Grifos meus)

Como se vê, os Fulni-ô servem a Estevão de Oliveira como base a partir da qual, mais tarde, por um largo mimetismo, ele teceria a legitimidade etnológica de outros grupos de

“remanescentes” que, apesar de não partilharem mais daqueles “sinais externos”, participariam de uma espécie de *área cultural*. A omissão de seus textos sobre as datas precisas das suas visitas a cada uma dessas comunidades não permite reconstituir como Estevão de Oliveira produziu sua interpretação acerca desse *circulo*, mas, é justamente essa omissão, que permite o efeito *circular* de sua argumentação. Se, em 1931, ele citava o Brejo dos Padres para respaldar sua interpretação dos Fulni-ô, em 1937, em sua palestra no Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco (Oliveira, 1943), ele citava os Fulni-ô para respaldar sua interpretação dos Pankararu, do Brejo dos Padres, que só teria visitado em 1935.^{ix}

Naquela palestra, Carlos Estevão contava que, levado um dia a visitar a cachoeira de Itaparica e as obras da Cia Industrial e Agrícola do Baixo São Francisco, teria feito uma descoberta “toda filha do acaso”. Na “procura de uma elevação que me proporcionasse a possibilidade de transportar para o 'film' de minha 'Roleflex' [a] imagem do lindo ocaso que se descortinava diante dos meus olhos”, descobriu em uma pequena gruta um “ossuário indígena de real valor científico”, que o levaria, guiado por um “caboclo do local”, aos “remanescentes indígenas” Pankararu da aldeia Brejo do Padres. Depois de descrever rapidamente as festas, mitos, a economia e o secular processo de espoliação a que aquele grupo foi submetido, o autor dá notícias também dos “remanescentes indígenas” que ainda se encontravam em “Colégio”, “Águas Belas” e “Palmeira dos índios”, dirigindo um dramático apelo aos seus ouvintes. Apelava a todos para que tomassem “sob seu valioso amparo e proteção [os] remanescentes indígenas que ainda vivem em terras nordestinas” e que o Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano tornasse extensivo o seu apelo aos institutos de Alagoas, Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, para que esses também amparassem e protegessem os “remanescentes indígenas que, por ventura, existam naqueles estados”. Ao repetir sua palestra no Museu Nacional do Rio de Janeiro, seu o apelo, em função das relações que esta instituição mantinha com Cândido Rondon, dirigia-se não mais ao Instituto de pesquisa, mas ao próprio órgão indigenista oficial.

Mas, se a presença do SPI chama a atenção dos acadêmicos para os Fulni-ô e, por meio deles, para os “remanescentes” do Nordeste em geral, os Fulni-ô, por sua vez, chamam a atenção de uma série de comunidades, com as quais mantinham laços rituais, para o SPI. Os Pankararu, que desde o início da década de 20, por meio de suas relações com os Fulni-ô, haviam estabelecido contatos com o Pe. Dâmaso^x, depois de tomarem conhecimento da existência de um órgão oficial que oferecia proteção aos “remanescentes indígenas” contra os com proprietários locais, passam a intensificar suas viagens para Águas Belas. É, portanto,

por essa triangulação que passa pelo Pe. Dâmaso, em Águas Belas (BA), que Carlos Estevão faz sua primeira viagem ao Brejo dos Padres em 1935. No mesmo ano daquela palestra, em 1937, o Ministério da Guerra, a que o SPI estava subordinado, envia ao local um funcionário para uma primeira avaliação. Os trabalhos não teriam continuidade até que, três anos mais tarde, depois transferência do SPI para o MAIC^{xi}, o órgão instalasse um Posto Indígena no Brejo dos Padres. Assim que soube da decisão, lembram os Pankararu, “o prof. Carlos” voltou à aldeia para dar pessoalmente a notícia, fazendo festa, abraçando a todos em grande alegria e comunicando que *seus problemas estavam resolvidos*.

Através da mesma mediação e à mesma época, Carlos Estevão entra em contato com os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios (AL) e, junto com o deputado Medeiros Neto, dá início ao seu processo de reconhecimento pelo SPI. O grupo no entanto, teria que esperar até o ano de 1952 para que o Serviço adquirisse uma fazenda, instalasse um posto indígena e depois passasse a reunir e a receber ali famílias indígenas oriundas de diferentes localidades próximas.^{xii} Os Kambiwá, localizados na Serra Negra (PE), local de quilombos e de refúgio de um grande número de grupos fugidos das “guerras justas” e dos aldeamentos, também iniciam seu processo de reconhecimento oficial ao final da década de 1930. Provavelmente por intermédio dos Pankararu, com quem mantinham contatos regulares, os Kambiwá conseguem auxílio do Pe. Dâmaso e, por seu intermédio, uma autorização do governo federal para voltarem a ocupar a Serra Negra (BARBOSA,1993). Efetivamente, diversas famílias se organizam para voltar a ocupar a Serra, mas o seu principal líder é capturado, torturado e morto por fazendeiros locais. Acuadas, as famílias se retiram para uma região próxima, onde permanecem até 1954, quando conseguem estabelecer novos contatos com o ministro da Agricultura, que finalmente demarca suas terras.

Um pouco depois desses primeiros contatos, em 1944, mas também por intermédio Pe. Alfredo Dâmaso, o SPI estabelece um posto indígena em Porto Real do Colégio (AL), junto aos “remanescentes Cariris”, que reivindicavam as terras de um aldeamento jesuítico às margens do rio São Francisco, extinto em 1759. Ao tomarem conhecimento, os Xocó, também localizados às margens daquele rio, algumas léguas acima, no município de Porto da Folha (SE), intensificam sua migração para junto dos “Cariri”. Segundo a memória tribal de ambos os grupos, o direito às suas terras teria sido dado diretamente pelo Imperador que, em uma viagem à Cachoeira de Paulo Afonso, teria se sensibilizado ao tomar conhecimento do sofrimento a que estavam sendo submetidos (Dantas e Dallari, 1980, Dantas et alii, 1992 e PETI,1993). Como os Xocó já estavam migrando para junto dos “Cariri” em função do acirramento do processo expropriatório das terras do antigo aldeamento da Ilha de São Pedro,

a sua reunião em um mesmo território no momento da criação do Posto Indígena os faz assumir a identidade compósita de Kariri-Xocó.

Dessa forma, respondendo a uma situação pensada como excepcional, a presença do órgão indigenista permite que antigas queixas e conflitos fundiários de comunidades descendentes de aldeamentos indígenas extintos desde os anos 1870, convertam-se sucessivamente, por meio de um circuito tradicional de relacionamentos intergrupais, em uma série de emergências étnicas entre 1935 e 1944. A princípio os Fulni-ô e seu “porta-voz”, Pe. Dâmaso, auxiliados por Carlos Estevão, servem de mediadores entre os outros “remanescentes” e o SPI, mas a seguir, os próprios grupos recém reconhecidos passam a atuar como mediadores entre o órgão e outros grupos, em um segundo “círculo” de emergências.

O segundo “círculo”: autonomização da mediação indígena

Os Xocó da Ilha de São Pedro são o primeiro exemplo de como a presença do órgão na região permite que essa rede de relações intergrupais se autonomizasse com relação aos mediadores políticos e acadêmicos na produção de novas emergências. Mesmo com parte de sua população migrando para junto dos Cariri, os Xocó que restaram em Porto da Folha (SE) não deixaram de reivindicar seu direito às terras da antiga Missão Indígena da Ilha de São Pedro, por meio de diversas viagens à capital do Estado e à própria capital Federal. De sua parte, seus parentes Kariri-Xocó nunca deixaram de apoiá-los nessas reivindicações, fazendo com que, depois de 1944, os estreitos laços entre as duas populações passasse a servir de via de acesso direto ao órgão indigenista.

Ampliando essa rede de mediações, existem indícios de que foram os Pankararu os mediadores na emergência Tuxá. O grupo, que já realizava viagens em busca de seus direitos territoriais, teria entregue por meio deles, ao funcionário do seu Posto Indígena, um abaixo-assinado pedindo para que o SPI interviesse na luta que há anos vinham travando pela restituição de suas terras. Na resposta, o chefe de posto comunica que Cândido Rondon já havia sido informado de sua situação e, em função disso, teria entrado em contato pessoal com o interventor Agamenon Magalhães no sentido de pedir a liberação das ilhas do São Francisco, conseguindo uma resposta positiva.^{xiii} Como resultado dessas mediações, que ligam sucessivamente os “rodelas”, por meio de suas lideranças, os Pankararu, por meio de seu chefe de posto, o SPI, por meio de Rondon e o poder público estadual, por meio do interventor, os “rodelas” obtiveram o seu reconhecimento como indígenas Tuxá, a criação de um PI e a reconquista de uma de suas antigas ilhas no São Francisco.

Mais tarde, os próprios Tuxá seriam a ponte entre outros grupos e o órgão indigenista. Esse é o caso dos Trucá, localizados na Ilha da Assunção, município de Pesqueira (BA), 60 km acima dos Tuxá na margem oposta do São Francisco. As terras do antigo aldeamento da Ilha de Assunção, reivindicadas pelo grupo, teriam sido expropriadas ao longo do séc. XIX, apesar do grupo continuar ocupando parte das terras da ilha. Na década de 1920, no entanto, o bispo de Pesqueira toma posse do que restava dessas terras sob a alegação de que elas teriam sido doadas pelo próprio grupo para Nossa Senhora, devendo por isso estar sob a administração da Igreja. Reeditava, assim, uma das mecânicas da expropriação dos aldeamentos indígenas descritas no relatório da Diretoria de Índios de 1857^{xiv}, com a diferença que, na década de 1940, essa comunidade é alertada pelos Tuxá da possibilidade de, sendo reconhecidos como “remanescentes indígenas”, terem de volta as terras do antigo aldeamento (BATISTA,1992).

A emergência Atikum, grupo localizado na Serra do Umã, município de Floresta (PE), tem lugar também na década de 1940, em consequência de seu contato com os Tuxá. Segundo relatos do grupo, foi em uma das feiras da antiga Rodelas (hoje inundada pela barragem de Itaparica) que um morador da Serra do Umã, reclamando dos problemas da sua região, aliás comuns a muitas daquelas localidades, como a invasão de roças pelo gado de fazendeiros vizinhos e a cobrança de “altos impostos” pela prefeitura, ficou sabendo através de um Tuxá que, como “remanescentes de índios”, poderiam alcançar o apoio do SPI e a demarcação de uma reserva, como os próprios Tuxá já reivindicavam. “Primo, aqui não é conhecido que é índio? Então procure os direitos que o governo tá dando...” (*cit in*: GRUNEWALD,1993). Depois disso foi formado um pequeno grupo que se dirigiu ao Brejo dos Padres, para se informarem junto aos Pankararu, com os quais também mantinham *laços rituais*, sobre a forma de entrar em contato com o SPI. Queriam “ir em busca dos direitos que foi dado” (*idem*). A malha que começa a se estender entre os grupos já identificados e aqueles que estão por emergir desenha, assim, outros nexos, mais horizontais que os anteriores. Nesse último caso, por exemplo, os Tuxá levam aos “caboclos da Serra do Umã” (Atikum), que levam aos “caboclos da Serra Negra” (Kambiwá), que então recorrem aos Pankararu e, por meio deles, têm acesso aos nexos verticais já estabelecidos, isto é, o chefe do Posto Indígena Pankararu, o chefe da Inspetoria de Recife e a Diretoria do órgão, no Rio de Janeiro.

Esse é o primeiro desenho da rede de relações que, do ponto de vista dos grupos envolvidos, possibilitou sua passagem do estado genérico e pejorativo de *caboclos*, para o estado também genérico mas juridicamente diferenciado de *índios*, na luta pela reconquista

da terra de morada e de trabalho. Mas um elemento fundamental desse quadro ainda deve ser devidamente explorado: o fluxo de indivíduos e informações entre as comunidades citadas, a partir do qual monta-se a rede de emergências. Sugiro que ele tem raízes e repercussões que vão muito além do ato técnico de transmissão de uma mensagem, desenhando um “fato social” central à vida desses grupos e sua organização política, as *viagens*.

A instituição das viagens

Fluxos tradicionais

A trama dessas emergências sugere, e os depoimentos confirmam, que parte do percurso coberto pelo órgão indigenista no seu reconhecimento de grupos indígenas pelo Nordeste respeitou os caminhos pré-definidos por uma rede de trocas intergrupais.

[P: *Na época do seu avô já viajavam de uma tribo pra outra?*] Já. Ajudando um ao outro. Pegavam aqueles barco, tinham aqueles brancos que tinham os barcos e tinham vezes que tinham contato com aqueles índios e eles vinham pra essa Petrolândia velha. Atravessavam pra Rodelas, pros Tuxá e iam fazê aquelas festas. Quando não, pegavam o barco aqui em Petrolândia e subiam e levavam pra fazê aquelas festas. Aí foi quando o negócio da CHESF acabou... [referindo-se às barragens do rio São Francisco] (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu)

Existia um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga, que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior. As *viagens rituais* consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual. As *viagens de fuga* eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho. Migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis, pequenas diásporas, se atribuímos ao termo também um sentido econômico, além do político e religioso. Para os Pankararu, a cidade de Rodelas, e “os rodelas”, atuais Tuxá, eram uma referência permanente de suas viagens, antes da construção das usinas hidroelétricas que bloquearam o canal desse fluxo de pessoas. Os Pankararu mantinham contatos também com outros grupos, de outros pontos do São Francisco, como os Fulni-ô e, menos freqüentemente, os Kambiwá, citados sobre convites recíprocos para a realização de Toré. Sua relação com os Pankararé e com os Jeripancó era ainda mais estreita, no caso dos primeiros, em função da memória de uma origem comum, no caso dos segundos, porque estes seriam uma parte desgarrada do Brejo dos Padres, fruto destas *viagens de fuga*, justamente no momento de maior expropriação das terras do antigo aldeamento de Brejo dos Padres.

Isso aconteceu durante uma revolta muito violenta, que ocorreu em Pankararu na época de um Cavalcanti. Os índios corriam à procura de um lugar onde pudessem viver mais tranquilos. O índio José Carapina, que veio de Pankararu, ao chegar no lugar, onde é hoje a aldeia Jeripancó, pediu o apoio a um proprietário...[...]... Depois que o Zé Carapina já estava aqui, ainda na época da revolta em Pernambuco, muitas pessoas vieram procurar os parentes aqui no Ouricuri, e Zé Carapina deu apoio pra eles. Vieram primeiro o Manuel Carapina, primo do meu avô, chefe de família, trazia até filho. Depois chegou João Porsena, de Palmeira dos Índios e a esposa dele era de Pankararu, era da família Jacinto... (Genésio Miranda da Silva, cacique Jeripancó, depoimento transcrito em BRITO,1993)

Dessa forma, as viagens ligam grupos, de origens diferentes ou não, por laços de afinidade e parentesco na produção de uma *comunidade ritual* mais abrangente e em expansão, levando à constituição de circuitos abertos de trocas de homens, informação e cultura. Em muitos casos, a presença das viagens e mesmo dessa comunidade ritual são fundamentais na formação dos próprios indivíduos, cuja memória pessoal é indissociável desses vínculos coletivos. A seguir apresentarei um depoimento mais extenso, que considero exemplar da impressão desses vínculos sobre a trajetória de um indivíduo, no caso envolvendo os Pankararu, os Jeripancó e os Xucurú.

[...] Meu pai e minha mãe saíram daqui [Brejo dos Padres] fugindo da seca e da revolta..., sei lá, não tinha o que comerem... Mas é a mesma coisa, corre pra cima...Eu nasci no Pariconha, entre o Pariconha e o Brejo dos Padres, quer dizer, eu sou mais pernambucano que alagoano. Foi aí perto de Moxotó que eles atravessaram. Depois de oito dias fomos pra lá, chegando lá fui batizado, e já tinha lá índio daqui, que os índios ia trabalhá e ficava por ali, constituía família. Dessa família Cangula, do João Tomás, tinha muitos deles lá. É onde deu origem à tribo dos Jeripancó, que todos aqueles índios foi pra lá. A FUNAI comprou mais terra e nós descemos de Palmeira abaixo e fomos ajudá a erguer a aldeia dos Xucurus. Isso foi na época de 1932 pra 33. Aí eu fiquei lá menino, a minha meninice quase toda foi lá. Nós voltamos pra cá na época do Dr. Carlos. Viemos só passear. Nós acompanhamos a demarcação de lá.

[...] Eu fiquei na aldeia Xucuru, mas ainda não era aldeia. Tinha aquela aldeia porque nós morava num ranchinho de palha e tinha mais dois índios daqui [...] Eu fiquei lá e me criei, no ritual deles. Nós dançava, nós fumava, tudo isso, todo mundo tinha que levá uma lembrança lá toda semana. Um comprava fumo, outro comprava rapadura, tudo assim. A meninada toda saía pra feira pra ganhá frete daquelas mulheres que fazia feira. Ia com o balaio na cabeça e ganhava 200 réis, 300 réis para levá pra lá e caná a noite toda, pra pedir pros Encantados que vierem a terra. De modos que eu fiquei rapaz, eu tinha que vim pra cá [Brejo dos Padres] porque o menino tem que ir pro Poró [...] Tinha que ir lá pra ver o esconderijo onde os índios fumava [...] fazê uma festa, que nem aqui diz “um menino do rancho”, tinha que ir pro rancho. Eu já tava com 14 anos, aí vim pra cá e a terra já tava demarcada, mas sem lugar pra ficá. Aí viemos embora, eu mais meus pais. Diziam, “venham embora que aqui vocês têm terra, num fiquem nas terras dos outros”. A essa altura eles [seus pais] já trabalhavam na Cafua, nos Xucurus e nós cantávamos lá as noites, dia de sábado pra domingo e na semana todo mundo ia trabalhá [...] Nesse tempo Palmeira dos Índios era uma cidadezinha pequena, nós atravessava, ia praquela lado de lá de Porurica, no meio do mundo. (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu)

Esses circuitos parecem desempenhar o mesmo papel que Anderson (1989) atribuiu às *peregrinações*, que estão na base das antigas “comunidades religiosas imaginadas”, sob a experiência das quais “emerge uma consciência de conexão” (ANDERSON,1989). Tais circuitos entre os índios do Nordeste formaram uma *comunidade* de problemas (o *gado sobre as roças* surge em todos os relatos e a *expropriação das terras de antigos aldeamentos* em quase todos) e memórias comuns. Há, no entanto, um limite muito claro para o alcance dessas memórias comuns, que dificulta a compreensão de toda a profundidade e extensão

histórica dessa “comunidade”. É preciso recuar um pouco mais nesses relatos, assumi-los de um ponto de vista menos individual, a fim de investigar caráter coletivo, *étnico*, dos laços que permitiam a articulação e funcionamento dessa “comunidade” que as viagens constituem, para além de sua dispersão e fragmentação.

A estratégia da “mistura e os territórios poliétnicos

O índio parece aqueles, ... o senhor não vê esses bichinhos que nascem no pé de pedra? Porque ninguém sabe das primeira origem, agora é que já tá se sabendo de onde veio o índio. Veio índio de Pankararé, veio índio de Tuxá-Rodelas, veio índio de Atikum, veio de cada lado e foram casando. Quer dizer que, de cada aldeia tem um índio. Só não tem aqui dos Fulni-ô. Aí chegou os padres e formaram a santa missão. Foi o padre Santa Clara, o padre Baltazar, os Jesuítas, ficaram lá. Quando era domingo, celebravam missa alí pros índios. Por isso é ficaram uma parte católica, mas a nossa parte não pode esquecer (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu)

Tais circuitos rituais e de fugas encontram correspondência em viagens historicamente anteriores, que marcaram a situação histórica dos aldeamentos indígenas ao longo do São Francisco. Os grupos da região sempre mantiveram forte resistência ao assentamento em um único local, de forma que lhe fosse tolhida a perambulação por entre aldeias e grupos vizinhos e o empreendimento colonizador levou muito tempo para reduzir esta mobilidade. O fato de terem sido reunidos em aldeamentos comuns, adaptados à cultura agrícola e introduzidos numa estrutura de poder fixa, não significou o imediato rompimento com essa forma de viagens, o que fica evidente nas notícias que temos dos aldeamentos missionários.

À diferença dos aldeamentos construídos pelos próprios sesmeiros da região, como forma de ocupar largos trechos de terras e livrar seu gado do assédio de grupos indígenas “brabos”, as Missões tendiam a ser organizadas de uma forma mais regulada. Nesse empreendimento econômico, mas também espiritual e sobretudo político, os responsáveis pelas Missões tinham por uma de suas tarefas a produção regular de informações, que alimentariam os registros oficiais, Um tipo de controle estatal que, por falho que fosse, exigia a imobilidade dos grupos indígenas. Assim, em 1698, quando aumentam os registros das constantes “fugas de índios” das missões sob a jurisdição da diocese de Olinda, “sem razão alguma para fazê-lo”, em direção às que pertenciam ao arcebispado da Bahia, na margem oposta do São Francisco, o próprio bispo é mobilizado. O bispado de Olinda compreendia todo o sertão de Rodelas e territórios da margem esquerda do São Francisco e o bispo percorre parte desse território para avaliar os problemas causados pela “quebra de produtividade, desordens nos trabalhos religiosos etc.”. O problema, que já havia saído do controle dos missionários, é comunicado ao Rei, que por sua vez escreve para os

governadores de Pernambuco e Bahia proibindo que tais índios sejam recebidos em aldeias que não sejam as suas ou em casas de moradores (Barbalho, 1985: vol., 6).

O Governador de Índios recém empossado em 1722, Antônio Domingues Camarão, em sua primeira correspondência endereçada ao Rei faz as mesmas queixas sobre os "índios soldados" daquele terço que, por serem "inobedientes, criminosos e mal procedidos", estariam "derramados" por todo o Pernambuco e Paraíba, sendo "mui dificultoso o sossegarlos". Por isso pedia

"...que publiquem Bandos por todas as freguesias de sua jurisdição para que os capitães-mores delas tenham vigilância em não consentirem índios do meu terço, ou das aldeias a que a mim estão subordinadas em suas freguesias por mais de oito dias, sem ordem de seus cabos por escrito e passados estes os mandem prender e os remetam para a cadeia da praça para me serem entregues, e pode-los castigar para exemplos dos aldeados que são os prontos para o serviço de V. Mj, e a mesma diligência se possa fazer com os terços dos paulistas, que sempre se estão intrometendo e chamando-os a si para lhas assentarem praça, e assim há pouca obediência porque querendo-os castigar por algum malefício se acolhem ao dito terço paulista; e é só nessa forma se poderão conservar com sossego para estarem hábeis para tudo que se oferecer ao real serviço de V. Mj. ..." (Barbalho, 1985 vol. 8, p. 1067)

Como se vê, as fugas desses índios traduziam não só sua luta por autonomia, com a manutenção das antigas relações de afinidade e trocas entre aldeias, como se inseriam, em um outro nível, ora na disputa entre Estado e proprietários privados de grandes porções de terra pelo controle da mão-de-obra, ora entre as próprias administrações estatais das diferentes capitanias de Pernambuco, Bahia e Paraíba, por porções de territórios já ocupados, mas cuja população era incontrolavelmente flutuante. Sua importância era revelada pelas queixas quanto à quebra da produtividade dos aldeamentos, base da própria sustentabilidade do empreendimento missionário (LIMA SOBRINHO, 1929). Assim, em 1729, depois de muitas queixas e de vários requerimentos ao vice-rei, foi preciso que o Rei interviesse nas disputas entre os governadores de Pernambuco e Bahia para estabelecesse um *modus vivendi*. Reforçavam as ordens para que nas duas capitanias se proibissem aos moradores admitir em suas casas índios fugidos das missões, e se providenciasse a sua prisão e envio às aldeias de origem. Quase cinquenta anos depois a situação continuava conflituosa nas margens do São Francisco, onde novamente as duas capitanias se enfrentariam em função da posse sobre a Missão de Rodelas, em 1772. (Barbalho, 1985: vol. 8, 1416).

Sem negar esse caráter de *resistência* à dominação, entretanto, como aponta John Monteiro (1994), tais fugas apresentavam uma grande ambigüidade. Ainda que relativa a um outro contexto, a análise desse autor chama atenção também para o fato das fugas muitas vezes servirem como recurso na negociação com os administradores das missões e aldeamentos, já que através delas os índios podiam se engajar em outras administrações que se mostrassem mais brandas ou "legítimas", segundo um padrão estabelecido na própria relação entre dominador e dominado. Através de alguns depoimentos documentados em

inventários ou processos judiciais, Monteiro identifica entre as motivações destas fugas a recusa em servir aos herdeiros do antigo senhor, a busca de parceiras para casamentos em outras aldeias, a recusa em aceitar um novo dono imposto por venda, em um somatório de exemplo em que o fugido, em lugar de recusar definitivamente a vida nos aldeamentos, procurava melhorar sua vida entre eles. Tais fugas serviram para reduzir as tensões inerentes à relação senhor/escravo e para realizar uma redistribuição de mão-de-obra, já que elas acabaram sendo capitalizadas por alguns senhores mais fortes, que conseguiram reverter em seu benefício uma forma potencial de resistência ao sistemas de trabalho forçado.

No caso dos aldeamentos das margens do São Francisco, a *ambigüidade das fugas* nos interessa no que ela revela, não apenas do sistema de aldeamentos e de sua possível crise, mas de um determinado padrão de mobilidade daquelas populações étnicas. Se esse padrão pode ser buscado em formas culturais nômades anteriores aos aldeamentos, ele certamente também corresponde a um dos efeitos específicos da dinâmica de territorialização dos próprios aldeamentos, quando estes, a fim de maximizar sua administração, juntavam e repartiam grupos de diferentes origens, criando, com isso, laços entre aquilo que os missionários e outros administradores concebiam como unidades administrativas estanques. Característica que seria ampliada pela estratégia da “mistura”^{xv}, operada pela “política das reuniões”. Esta política surgiu depois da eliminação do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos, da transformação dos aldeamentos em vilas, dos missionários em párocos (1758), do incentivo oficial aos casamentos mistos entre portugueses e índios (1775) (Hoornaert, 1992) e sob o argumento de que em vários dos aldeamentos restavam apenas um pequeno número de sobreviventes. A “política das reuniões” consistia em extinguir a parte dos aldeamentos existentes considerada subpovoada, para que sua população fosse reagrupada junto à de outros mais numerosos, acelerando tanto o processo de “mistura” e, portanto, de descaracterização étnica daquela população, quanto a liberação de novas terras. O resultado era a ampliação do caráter pluriétnico dessas organizações territoriais.

Esse caráter pluriétnico dos aldeamentos e missões chama atenção, portanto, para razões dessas “fugas” que não eram aparentes aos missionários e administradores. Reunindo uma grande variedade de grupos e, em muitos casos, os separando de suas metades, alocadas junto a outros grupos, a política das “reuniões” em lugar de levar à “mistura” definitiva daquela população, homogeneizada e isolada em territórios administrados, é reconvertida, pela mobilidade indígena, em uma rede de referências étnicas sobrepostas. Essa hipótese é reforçada pela observação de que, ao contrário dos casos relatados por Monteiro para São

Paulo, nos aldeamentos do São Francisco tais fugas não eram individuais, nem se constituíam como fugas em massa. Segundo os relatos, sua escala parece ter sido familiar. Assim, a relevância que tais “fugas” para nossa interpretação está sugestão de como elas desenharam circuitos de troca de homens e informação (fatural e cultural) entre territórios poliétnicos.

Lideranças peregrinas

Se nas páginas anteriores buscou-se apresentar um esboço desse circuito de trocas ancestrais, que orienta o fluxo de populações e, mais recentemente, o próprio circuito das emergências, nesse último tópico faremos referência a um outro gênero de *viagens*. As viagens de lideranças dessas comunidades às capitais do estado e até mesmo ao Rio de Janeiro, em *busca dos direitos*, que tem origem como resposta ao último momento das políticas de expropriação territorial, que levou também à extensão oficial dos aldeamentos. Essas viagens passam a ser uma marca da luta indígena do período compreendido entre o último quarto do século passado e o primeiro deste, servindo também como modelo a partir do qual se conformarão as alterações nos arranjos de autoridades internos àqueles grupos depois do advento do SPI na região.

O século XIX parece assistir a passagem dos pedidos de missionários em favor dos índios, para pedidos dos índios em seu próprio nome, por meio de petições ao Imperador ou de viagens que realizavam a fim de vê-lo pessoalmente. A viagem do Imperador à região em meados do século teria produzido o efeito de dar realidade à figura mítica que lhes era apresentada como um grande pai (Dantas et alii., 1992). Como lembra Revel (1989), a itinerância do rei não é novidade, fazendo parte, desde a Alta Idade Média, do repertório de recursos que o soberano tem para conhecer o reino e se fazer conhecido por ele. As viagens soberanas serviam para que o Rei reafirmasse seus domínios periodicamente, através do consumo no local dos seus produtos e rendimentos. No caso de Pedro II, depois da recente Lei de Terras, tornava-se importante sua presença por toda parte, arbitrando conflitos, regularizando situações de fato, pacificando o espaço nacional e se fazendo necessário aos seus súditos: “Quando se desloca, o rei delimita o seu território. Faz o seu reino existir e toma posse dele” (REVEL, 1989).

A novidade, no entanto, foi que, ao se fazer presente, o poder soberano mostrou-se acessível, abrindo a possibilidade de ser também buscado. Com o mesmo objetivo de tomar posse de seus territórios, índios passam a empreender viagens ao Rio de Janeiro, com uma frequência grande o bastante para fazer necessário ao governo central enviar circulares às

províncias determinando que fossem proibidas tais viagens (DANTAS et alii., 1992). Apesar desta tentativa, parecia ter sido instaurado um padrão, ou mesmo poderíamos dizer uma “tradição”. As comunidades indígenas passam a ver nas viagens aos centros de autoridade, capazes de as conectar aos poderes extra-locais, o único recurso para a conquista ou garantia de seus domínios territoriais. Mas só excepcionalmente essas viagens ganhavam algum tipo de registro documental, como as dos Xukuru-Kariri no início do século XIX, dos Xocó e Xucurú nas últimas décadas desse mesmo século, e as novas viagens conjuntas de Xocó e Kariri-Xocó entre as décadas de 1910 e 1920 (Dantas e Dallari, 1980, SOUZA, 1992 e PETI, 1993).

Não é no vazio, portanto, que surgem, desde o início do século, as viagens de representantes da comunidade de Brejo dos Padres às cidades vizinhas, na busca de proteção contra o gado dos fazendeiros que invadiam suas roças. A década de 1930, aparentemente sob o impacto dos programas do DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas), amplia a presença de poderes extra-locais na região, produzindo novos *centros de autoridade*. Mas é na cidade de Bom Conselho que, apesar de não apresentar qualquer papel regional destacado, a presença do Pe. Alfredo Dâmaso e o seu apoio às demandas de *grupos de remanescentes* criaram um *centro de autoridade* que passa a substituir outros possíveis centros, até então ineficientes.

Meu pai viajava pro Rio de Janeiro pra resolvê esses problemas e nunca resolveu, tinha partes que andava até de pé, pra parte de Minas. De Governador quase a Três Rios andava de pé, pegava carona num canto e ni outro... Mas nós não, porque graças a Deus agora a coisa melhorou mais, porque o governo sempre dá uma passagem, uma coisa e outra... [P: *Quem viajava com ele?*] O Bernadino Pereira, o Mariano Tiú, Lino Barros, que tinha o apelido de Lino Cabeludo [risos], o José de Barros que morava lá dentro do posto, cinco, seis pessoas. [...] A primeira comarca pra que eles viajaram foi pra Flores, a primeira cidade de Pernambuco é Flores, começaram pra lá, pra falar com o Interventor, um doutor que eles chamavam na época Interventor, mas se fosse da parte da língua indígena era...[silêncio]... Maribixaba. Seja doutor, Juiz de direito, governador, chamava Maribixaba Apaua. (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu)

Nesse circuito, a importância que passa a ter a cidade de Bom Conselho deriva do seu papel de ponto de convergência de dois circuitos rituais. O efeito de *nodosidade* (RAFFESTIN, 1993) assumido por aquela cidade é criado pelo fato do seu pároco, o “Pe. Alfredo”, ter no seu roteiro de *serviços espirituais* a cidade vizinha de Águas Belas, onde localizam-se os Fulni-ô, mais um dos pontos do circuito de *trocas rituais* dos Pankararu, Xukuru, Xukuru-Kariri, Tuxá, Kambiwá e outros. A circulação e a comunicação, intimamente associados em contextos de pouca especialização das redes de comunicação (idem), encontravam naquele ponto geográfico um eixo para a articulação do circuito dos possíveis centros de autoridade. Não se tratava de um lugar privilegiado *a priori*, mas que foi construído como *nodosidade* em grande medida contingente, onde era possível pôr em

contato e, por isso, dar uma dimensão de *experiência coletiva* às narrativas particulares e trocar informações sobre formas de *buscar seus direitos*. É por meio desse *nó* que aquele circuito de trocas rituais tornar-se-á o circuito das emergências.

As demandas dos *caboclos do Brejo* dirigidas ao Pe. Dâmaso inicialmente não falavam na criação de qualquer área de exclusividade que distinguisse entre aqueles que eram ou não eram índios. A memória de uma ancestralidade indígena servia como fiadora dos direitos que sabiam ter sobre as terras, mas não implicava desde o início na pretensão de uma delimitação formal, subordinada a uma unidade identitária e política. A referência não era um território, mas posses de uso familiar. Não existia um perímetro circundando um território abstrato de uso coletivo (ainda que se conhecessem os marcos do antigo aldeamento), mas a terra sobre a qual se investia um trabalho social, de base familiar e sobre a qual havia um domínio não legal, mas hereditário. Era desse domínio que sabiam estar sendo expropriados.

... e aquilo alí, pra sobrevivê uma família de 10 filhos alí com aquele pé de abóbora... Aí o meu pai foi vendo que aquilo não dava certo e foi pedindo de um lado e outro, pro governo, uns achava que era certo, correto aquilo, outros que não era, e foram até que deram o apoio de confiança quando cercaram. Os índios já não podiam fazer nada mais, vigiando o bicho à noite, quem plantava um pé de abóbora, outro de macaxeira, aquilo alí era numa correria danada... Aí ele foi, falou com o Pe. Alfredo e “fale com o interventor”, que era o governo lá de Recife, e ele foi embora lá pra Recife de pé, porque naquele tempo não tinha carro... (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu).

É apenas depois da entrada do SPI em Águas Belas e do reconhecimento dos Fulni-ô como remanescentes indígenas com direitos a um território, que essa visão do domínio da terra mudará de natureza, potencializando a memória de uma posse coletiva ancestral. Aqueles que viajavam em busca de *apoio na defesa de suas posses* passam então a viajar em busca do *direito a seus territórios* como “remanescentes”. Isso repercute sobre todos os aspectos da vida da comunidade, desde sua relação com a memória, até o seu arranjo interno de autoridades, onde passam a ocupar um lugar diferencial justamente aqueles que eram responsáveis pela *busca dos direitos*.

João Moreno foi a personagem que mais se destacou nas viagens aos centros de autoridade em busca de ajuda, encabeçando um grupo de cinco ou seis companheiros, cuja composição variava de viagem para viagem. Esse grupo de pessoas não tinha qualquer papel de autoridade previamente estabelecida na organização política do Brejo. São as viagens que passam a lhes atribuir um lugar de destaque no quadro das autoridades tribais, já que a sua especialização nelas os permitia conhecer e se fazerem conhecer por autoridades extra-locais. Desenha-se, dessa forma, um tipo de autoridade que retira seu *status* da capacidade de acessar os *centros de autoridade*, e que passa a exercer um papel de representação que será fundamental para produzir não só a imagem do grupo mas o próprio grupo, enquanto

conjunto de pessoas cujos interesses têm nessas pessoas um porta-voz (BOURDIEU, 1989).

Forja-se assim, o que busquei distinguir pelo termo *lideranças peregrinas*.

Meu pai representou também os Kambiwá, que eu vi lá em Brasília. Entrei lá na gráfica e vi lá o livro sobre a parte dos passados de como ele representou, junto com Bastião Tenório, Kambiwá também. Ele gostava, era professô... Sabe essas pessoas que mais qué ajudar? É a mais sofrida. Ele sempre fazia essa parte de Serra Negra, que ele fazia parte também, eles convidavam que era pra ir lá pra dá umas explicação, um conhecimento, como era que eles podiam chegá. Porque em antes aquelas terras não eram demarcadas, era só: "essa terra é dos índios, até em cima da serra...". Quer dizer, aquele conhecimento de boca, que não tinha conhecimento pelo governo, aquela localidade certa... [P: *A quem mais o seu pai ajudou? Kambiwá, Pankararé...*] É, ele teve também em Tuxá, mas lá foi só a convite, das festas deles. Eles vinham festas aqui e iam daqui nas festas lá. Águas Belas também, na época iam pra Bom Conselho de Parapacaça, mas pra pedir ajuda sobre a parte da dificuldade do posseiro que tava com a parte do índio. Lá tinha o padre Alfredo e a dona Maria Luíza que eram as pessoas que davam apoio de confiança ao índio. [...] Ele parou foi quando os governo chegaram mais pra perto, veio um chefe praqui e aí ficou aquele negócio de ter mais um paradeiro. E aí sempre caminhavam um pouco, mas não era como antes que caminhavam direto. Viajavam uma semana daqui pra Águas Belas, pra Bom Conselho [...], era uma semana toda.

Algumas características no entanto condicionam a assunção desse papel. João Moreno, por exemplo, era um homem com experiência de outras viagens, empreendidas para trabalhar em outros estados. Sabia rudimentos do vocabulário “da língua” e tinha “cara de índio mesmo”, segundo as descrições dos próprios Pankararu. Essas características não serão necessariamente repetidas a cada nova *liderança peregrina* que emerge, mas dão uma medida do tanto de teatral que a *representação* política indígena (como qualquer outra) tem que respeitar. Da mesma forma, a participação nas viagens implica todo um imaginário acerca dos poderes, dos perigos (emboscadas, fome, acidentes) e dos encantos de um deslocamento que leva da periferia ao centro, do anonimato ao poder, da carestia à abundância. Nas narrativas de João Binga, atual cacique Pankararu, de Quitéria Binga, maior liderança peregrina em atuação do Brejo dos Padres^{xvi}, ou de outras lideranças emergentes, as narrativas sobre aprendizado político, sobre as disputas faccionais e conquistas de “proteção”, assistência, verbas e cargos na FUNAI, estão invariavelmente mescladas com narrativas sobre viagens. Viaja-se para aprender, para acumular, para mediar, para denunciar ou para esclarecer calúnias. Viaja-se muitas vezes para dançar Toré, em escolas públicas, no saguão do palácio do governo em Recife ou na FUNAI em Brasília, como forma de fazer sua facção visível ou para conquistar pequenas benesses. Esse imaginário transforma a viagem tanto em fonte de prestígio, quanto em fonte de desconfianças, mas que, de qualquer forma parecem apenas reforçar sua inevitabilidade.

Na [minha] época o pedido era sempre a terra, expulsar os posseiros pagando seus direitos [...] Mas foi passando o tempo e, no fim, eles quebraram os marcos divisórios, deram tiros pra cima, fizeram o diabo lá e nós viajando... Uma hora era pra ir à Brasília, "Não tem", aí nos voltava só com o dinheiro da passagem... Eles mandava nós comê num hotelzinho e o índio até se aliciava, só ia pra lá pra encher a barriga. Quando não ia pra o Recife ele ficava doidinho pra ir de novo, aí chegava lá, "comida boa", porque aqui ele só comia esse feijãozinho com farinha... Ah, comia pão, sopa, cuscuz com leite, uma macaxeira com carne... E com isso, o índio que é besta vai se embelezando e esquece da terra. Chegava lá e diziam "Tenham paciência que a terra é sua", mas nunca entregou na nossa mão. [...] Ela

vai encolhendo, 14.200 ha já tá passando pra 8.100 e eu quero sabê onde é que nós vai ficá, não vai cabê nós não. (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu)

Modos de “levantar aldeias”

O fluxo desenhado pelas *viagens*, além de ajudar a compreender como o “Dr. Carlos”, em 1931, antes de sua primeira visita ao Brejo dos Padres, podia anunciar a existência daquele “círculo” mítico-ritual, explica também os destinos da padronização ritual daquelas comunidades. O padrão sugerido pela idéia de “circulo” ou *área cultural*, depois de reduzido a um único “traço”, passa a constituir não só no instrumento que orienta a identificação oficial dos grupos, como no que os produz.

Ensinar o Toré: expressão obrigatória da “indianidade”

Como vimos, o quadro ideológico e estratégico do SPI foi formulado com vistas a sua atuação junto a grupos indígenas ainda não integrados, muitas vezes arredios, beligerantes, que era preciso localizar e seduzir através de tradutores e de presentes, em operações “heróicas” representadas pela máxima formulada por Rondon: “morrer se preciso for, matar nunca”. Esses não eram procedimentos que se adequassem ao contato com índios do Nordeste. O SPI antes de procurar, estava sendo procurado, antes de convencer, tinha que ser convencido, antes de utilizar mediadores era alcançados por eles, que serviam de “portavozes” dos “remanescentes”. Diante desta inversão de expectativas e procedimentos e, na falta dos sinais diacríticos mais evidentes, a solução do órgão para o tratamento com as demandas que lhe alcançavam repetiu a sua natureza burocrática, estabelecendo um critério fixo, de observação direta, imediata e de fácil apreensão.

O inspetor regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, frente ao avanço indígena e acompanhando a sugestão presente nos textos de Carlos Estevão de Oliveira, institui a *performance* do Toré como critério básico do reconhecimento da *remanescência indígena*, tornado então, *expressão obrigatória da indianidade* no Nordeste. Encarado como uma espécie de rito sumário na legitimação da presença do SPI, o Toré é incorporando por Raimundo Dantas Carneiro ao rito mais largo que vem marcar a criação de espaços tutelares que abria a atuação do órgão: dançar o Toré, hastear a bandeira e cantar o hino nacional. Para aquele inspetor, o Toré era “...a conscientização de que eles eram índios [...], eles tinham que saber aqueles passos da dança do índio”, tomando para isso, como parâmetro de avaliação das *performances*, o Toré dos Fulni-ô, considerado “o primitivo [...], o verdadeiro Toré” (depoimento de R. D. Carneiro, *cit. in*: GRUNEWALD, 1993).

O Toré, “brincadeira de índio” ou de “caboclo”, como os próprios indígenas o descrevem, consiste basicamente numa dança coletiva, de um número relativamente indefinido de participantes, que apresentam-se em parte pintados de branco, segundo motivos gráficos muito simples e em parte (nesse caso, só homens) vestidos de Praiá. O Praiá consiste num conjunto de duas peças, máscara e saia, tecido com fibras de croá (planta da família das bromélias) que encobre absoluta e necessariamente a identidade do dançarino, que então incorpora um Encantado. Estes, por sua vez, são os espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo, por “encantamento” e passaram a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo. A idéia de incorporação nesse caso, deve ser distinguida da “incorporação” na umbanda ou em gênesros de culto aos mortos, que os Pankararu em geral recusam, atribuindo-lhes aos “negros”. A dança é regida por uma música fortemente compassada, o Toante, cantado por apenas um “cantador” ou “cantadora” e que encontra respostas periódicas nos gritos uníssonos e ritmados do grupo de bailarinos. É possível que o passou a ser conhecido por Toré, originalmente não constituísse um ritual autônomo, sendo apenas uma parte recorrente em outros rituais e, com certeza, ele não era idêntico em todos os grupos que o possuíam. Mas foi essa realidade mais imediatamente identificável, isolável e rotulável que assumiu o lugar de marca identificadora, primeiro para o indigenismo, depois, para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim, *símbolo de indianidade*

Se a existência dos *grupos* e de uma antiga *tradição comum a todos*, na forma do Toré, é pensada como realidade indiscutida, por outro lado, Raimundo Dantas Carneiro tem muita clareza do fato de estar instituindo uma espécie de *rito de passagem*, que nada tem a ver com a *verificação* da legitimidade dos grupos emergentes, já que reconhecia-os como “remanescentes” e não como os próprios “primitivos”. Para aquele inspetor, o Toré passa a funcionar não como expressão autêntica, mas como *expressão obrigatória*, que se investe de um caráter *educativo*, instituindo ele mesmo uma autenticidade, em homologia às práticas políticas que pretendem, por meio de um processo de conscientização, transformar a “classe em si”, numa “classe para si”. O que ganha destaque é sua força performática, já que além de uma *declaração de querer ser*, era simultaneamente, a *ação de se fazer índio*, categoria jurídica sobre a qual o SPI estendia seu manto tutelar. Mais tarde, essa forma de encarar o Toré se perderia pelos corredores do órgão, cujos funcionários, sem se darem conta da *invenção* de que eram herdeiros, sob a *amnésia da gênese dos conceitos*, eternizam e reificam o Toré como prova substantiva da veracidade étnica^{xvii}.

A instituição do Toré como *expressão obrigatória da indianidade* cria um nexo de outra natureza entre os dois circuitos de viagens de que já tratamos. De agora em diante um circuito levará ao outro, não eventual ou acidentalmente, mas necessariamente, já que a *troca ritual* é transformada em pressuposto da *conquista de direitos*. É também a conexão entre esses circuitos que permitirá às *lideranças peregrinas* assumirem um papel político ainda mais largo do que aquele que já desempenhavam como representantes de sua comunidade. Além de realizarem o trânsito de informações sobre os direitos entre os centros de autoridade e seu grupo, passam a atuar como os agentes que disseminarão as regras da expressão obrigatória da indianidade. Agregam à comunidade ritual prévia, uma comunidade da *busca por direitos*, que estará ligada ao isolamento, descontextualização e padronização de um dos seus rituais. É novamente João Moreno que, depois do reconhecimento dos Pankararu e com toda a legitimidade que isso lhe dava, passa a desempenhar também esse papel para os grupos mais diretamente ligados pelos circuitos rituais ao Pankararu.

Meu pai é que foi lá [ao Brejo do Burgo] fazê como o antropólogo, prá levá algum conhecimento pra eles. [P: Mas, peraí, como foi isso? O seu pai foi até lá pra ensinar?] Pra ensinar sobre o ritual das festas, sobre as festas deles, que eles tão mudando como assim,... como uma muda, cantavam num outro ritmo, tinha outro som, parecido, mas já é outro som, aí dentro daquelas mudanças, a pessoa vai cantando aquele toante e no suspendê daquele toante, a pessoa vai suspendê diferente, não suspende como esse daqui, pra ter modificação. [P: Quer dizer que os Pankararé não sabiam fazer isso?] Não sabiam, foi na época que eu era moleque, tinha uns sete pra oito anos [1947-1948], e que fui eu mais meu pai [...] meu irmão. Mas ele já tinha ido mais vezes lá. Foi lá pra representá de como era pra fazer as festas, pros toantes serem diferentes. [...] Lá tem parente da gente também, porque a família da minha mãe tem família lá também. [P: A família da sua mãe veio de lá ou foi pra lá?] Foi pra lá. A família dos Antônio Vieira tem lá também. [P: E aqui não teve nenhuma relação com os Tuxá?] Teve também, mas como convite, porque as festas deles eles já faziam. Faziam convite pros daqui mandá uma parte de apresentação pra lá e de lá praqui. [...], nessa época eu não era nascido ainda não. Eles já tinham aqueles contatos. (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu)

No Nordeste, os “especialistas da significação” (TODOROV, 1993) que trabalham na “conquista”, são os próprios “remanescentes” que, a cada novo ponto nessa rede de emergências, podem acionar outras linhas do circuito de trocas rituais, transformando-as nos caminhos da busca de direitos de outras comunidades. As lideranças que iam buscar direitos num primeiro momento, logo depois podiam estar transmitindo-os. Assim, por exemplo, depois de reconhecidos como “remanescentes”, os Tuxá que, como os Pankararu, tinham originalmente o seu próprio Toré, são procurados pela população da Serra do Umã que, como empecilho no seu reconhecimento como Atikum, se diziam “fracos no Toré”. Um grupo Tuxá viaja então para a Serra do Umã entre 1943 e 1945, para passarem seis meses, ao longo dos quais *reforçaram*, ou *ensinaram* o segredo do Toré aos Atikum. Por sua vez, depois de devidamente reconhecidos, os próprios Atikum estavam prontos para emprestar sua legitimidade aos Truká, que os procuram para aprender o Toré depois de ficarem sabendo dos *direitos* através dos Tuxá. (GRUNEWALD, 1993).

Realizar o Toré: de “brincadeira de índio” a máquina de guerra.

O Toré, no entanto, apesar de necessário não é suficiente para o reconhecimento de uma comunidade como grupo indígena. Tal reconhecimento pode continuar sendo obstruído por interesses locais ou do próprio órgão indigenista oficial, de acordo com a flutuação das verbas ou dos cálculos de ganho político, sempre contextuais. O apoio de um grupo na emergência de outro, por isso, leva a ações mais claramente políticas e, na sua extensão, de guerra, quando lançam mão das prerrogativas instituídas pelo estatuto jurídico diferenciado de tutelados do Governo Federal.

Assim é que, décadas depois do João Moreno ter ensinado o Toré aos Pankararé, uma segunda geração de lideranças peregrinas volta a auxiliá-los, agora na sua realização, tornada instrumento de luta. O acirramento do seu conflito com autoridades locais na década de 1960 levou os Pankararé a uma retomada da possibilidade de terem o reconhecimento como remanescentes indígenas. Para isso, suas novas lideranças intensificaram o intercâmbio com os Pankararu, como forma de “fortalecer o ritual”, e passaram a “levantar” novos terreiros, retomaram os Praiá, compuseram novos toantes, edificaram um *Poró* e passaram a realizar o Toré mais freqüentemente. O termo usado, desde então, para se referirem ao que estava acontecendo era o de “levantar aldeia” (SOARES, 1977), numa dupla referência ao que concebiam como uma revivescência religiosa e como um nascimento político.

Em resposta a esse movimento, a repressão local foi canalizada para seus signos de indianidade, levando a que, sob uma situação de especial violência, eles viajassem em busca de apoio mais efetivo no posto indígena Pankararu. Depois de ouvi-los, o encarregado daquele posto chamou o então pajé do grupo, João Tomás, sugerindo que ele resolvesse o caso. Depois de um rápido impasse em que o pajé queria que o chefe do Posto lhe desse uma autorização por escrito para ir até Paulo Afonso (BA), que foi recusada pelo encarregado, ele acabou se decidindo ir por conta própria, para o que reuniu então 15 jovens Pankararu e foi em direção à cidade de Glória (BA), onde procurou o delegado. Apresentando-se como pajé dos Pankararu, pediu autorização para visitar os parentes Pankararé no Brejo do Burgo.

“Eu quero falar com o senhor porque como agente passa muito tempo sem ver os parentes, quando agente chega tem que usar qualquer uma alegria, uma brincadeira pra gente brincar e tal. É a presença que agente tem que fazer quando encontra um parente com o outro. Tem que ter uma diversão igualmente como vocês branco.” (João Tomás, ex-cacique Pankararu)

O delegado não mostrou maior interesse pelo caso e consentiu que seguissem viagem. No entanto, isso parecia pouco e João Tomás insistiu:

“Não, mas perai, eu tô indo mas eu vou querer autorização do senhor. Porque eu vou a fim de brincar e não sei se é uma noite, se é duas ou se é 15 dias. Eu preciso de sua autorização escrita.” (idem)

Novamente o delegado não fez qualquer resistência e escreveu a autorização que João Tomás a colocou no bolso partindo em seguida para o Brejo do Burgo. Chegando lá no meio da tarde, chamou a comunidade para “brincar”: “tava todo mundo muito tempo sem dançar, aí eles tacaram o pé no Toré”. Quando já era alta noite, um rapaz chegou assustado dizendo ao João Tomás que o delegado e o prefeito estavam chegando, com cinco soldados para acabar com a brincadeira. João Tomás pediu então que parassem o Toré e os colocou em formação, lado a lado, enquanto ele mesmo foi para a entrada do terreiro esperar a chegada das autoridades e dos soldados. Ao chegarem, o prefeito perguntou quem era o João Tomás e quem tinha autorizado a realização do Toré. João Tomás se apresentou, e respondeu que a autorização não era de ninguém, ele é que havia autorizado e que podia autorizar porque ele era índio, estava no meio dos índios e “os índios quando se encontram uns com os outros têm que dançar o Toré, porque não tem outra diversão, porque não são brancos, não são civilizados, e a sua dança era aquela mesmo”. O prefeito pensou um pouco e pediu para que o João Tomás suspendesse o Toré até que ele se entendesse com o delegado regional do órgão indigenista, em Recife.

O Toré estava sendo realizado no terreiro levantado em frente à casa de uma das lideranças e, de madrugada, as roças próximas ao terreiro, que estavam sendo disputadas pelo irmão do prefeito, amanhecem destruídas. Ao tomar conhecimento do fato, João Tomás se dirigiu à Paulo Afonso para pedir ajuda do Major Reni^{xviii}, que consegue responsabilizar a família do prefeito pela destruição das roças e os obriga a pagar os prejuízos causados. Vitorioso e comemorado entre os Pankararé, João Tomás volta aos Pankararu. Dias depois, alguns Pankararé procurarão novamente João Tomás, agora para avisá-lo das ameaças do prefeito e do delegado diretamente à sua pessoa e para aconselha-lo a não mais voltar ao Raso da Catarina, porque aquelas autoridades haviam fincado um moerão no meio da comunidade do Brejo do Burgo anunciando que ele serviria para acorrentar o João Tomás, se ele aparecesse novamente. No dia seguinte, ele volta a procurar o Major Reni em Paulo Afonso, pedindo que ele lhe acompanhasse no seu retorno ao Brejo do Burgo. O Major destaca dois soldados e um sargento para acompanhá-lo, este último armado também de máquina fotográfica para registrar o Toré. Ao chegarem na comunidade, bem cedo, eles arrancam o moerão e passam a organizar o Toré, que dura todo o dia.

De madrugada, depois do João Tomás já ter ido embora, o prefeito chega com a polícia e leva preso o dono do terreiro onde havia se realizado o Toré. Quando estava chegando de volta à Paulo Afonso, João Tomás fica sabendo de prisão e pede nova autorização ao Major Reni para que ele fosse soltar o rapaz. Ele volta acompanhado de um

cabo e um sargento e consegue interceptar o carro do prefeito, com o delegado, soldados e o preso ainda na estrada. Tomam-lhes o preso e exigem que o prefeito e o delegado os acompanhem até o quartel do exército em Paulo Afonso. Lá o Major Reni lhes passa uma descompostura, lhes chama de “cachorros”, lhes ameaça fisicamente e os faz correr a pé do quartel, na presença do João Tomás. Em resposta, o delegado e o prefeito abrem processo contra o Mj. Reni na secretaria de polícia de Salvador que foi rapidamente arquivado. Mas, no plano local, o incidente resultou em uma ampla *visibilização do grupo* Pankararé, que impôs sua identidade indígena à população local e ao próprio órgão indigenista que, apenas mais tarde, viria intervir na situação, dando início ao processo de reconhecimento do grupo.

Depois de ter alcançado notoriedade, João Tomás continuou atuando como disseminador do campo de ação indigenista, sem necessitar dos mesmos expedientes militares. Entre os Kambiwá e os Kapinawá foi necessário apenas apresentar-se às autoridades locais respaldando a pretensão daqueles grupos ao reconhecimento como “remanescentes”. No primeiro caso, em que já existia uma história de auxílios desde a época do Pe. Alfredo Dâmaso, a ajuda agora, na década de 1970, já não dependia de um mediador não-indígena e o próprio João Tomás apresenta-se ao delegado local, que na época reprimia o Toré Kambiwá, e o faz compreender a possibilidade de repetir a situação vivida em Glória. No segundo caso, essa posição de autoridade na representação dos “direitos” indígenas fica mais evidente. Desta vez é o João Tomás que se vê procurado por mediadores, um grupo de freiras que atuava junto aos Kambiwá, para ir emprestar legitimidade ao grupo num comício que seria realizado em praça pública, no município de Buíque. Em meio aos pronunciamentos de autoridades locais, João Tomás é chamado a subir ao palanque e se pronunciar sobre a questão da possível demarcação de uma área indígena no município. Vendo-se numa situação extremamente delicada e que ele mesmo avaliava como perigosa, assume um tom apaziguador e defende o diálogo entre fazendeiros e índios, que levasse a um acordo amigável sobre os limites da provável área indígena, ganhando a simpatia do prefeito local, ao mesmo tempo que confirmando a existência dos direitos do grupo. Poucos anos depois, a FUNAI começaria a intervir timidamente sobre o conflito através de ingerências junto à prefeitura local e, em 1980, enviaria uma antropóloga ao local para a “detecção da identidade étnica” do grupo (SAMPAIO,1993).

Nos dois casos sua atuação permitiu transferir legitimidade do Tronco Velho Pankararu para as Pontas de Rama indígena, além de incrementar seu próprio capital simbólico como “levantador de aldeia”. João Tomás, como pajé Pankararu, mas principalmente como liderança peregrina imbuída da missão não só da busca de direitos, mas

também do seu anúncio e da sua transmissão, legitimado por uma ordem de exceção, para a qual a tutela abria então, assume ele mesmo o papel de disseminador do campo de ação indigenista.

o Fulni-ô é um tribo muito velha igual aqui a nossa. Ramo daqui é Pankararé e Kambiwá, quer dizer, já existia mas foi fundada por gente daqui. Kambiwá já tinha a tradição deles, mas pra erguer foi gente daqui pra lá. Pankararé é a mesma coisa, já tinha a tradição deles mas teve que ir gente daqui. Esse João Tomás mesmo daqui teve em todas. Se é pra levantar uma aldeia ele levanta direitinho. Os posseiros querem prendê ele, eles quiseram amarrá ele lá num tronco, mas nada, ele gosta de levanta uma aldeia... (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu).

Os troncos, as pontas e os enxames

Por apresentar um “estilo” bastante acabado de engendrar emergências, a situação Pankararu é especialmente “boa para pensar”, não só pelos vínculos concretos com outras emergências, como vimos, mas porque ela fornece uma espécie de modelo simbólico, que dá inteligibilidade elas. Não que tal *modelo Pankararu* possa ser apresentado como resumo ou síntese da diversidade de situações históricas, políticas, e cosmológicas que envolvem os grupos da região, mas porque, por meio dele, é possível mudar a qualidade do nosso olhar sobre esse fenômeno, passando de uma descrição dos fluxos e da mecânica, para chegarmos à poética das emergências. Isto é, às categorias que permitem compreender simultaneamente a unidade e a variedade desses grupos, tomando como objeto não o conjunto de todas as emergências catalogáveis, mas o discurso que as viabiliza, poderíamos dizer, o discurso da etnicidade, enquanto princípio de engendramento dos significados que se erguem a partir do sistema de metáforas, o não aleatório da invenção cultural.

O tronco Pankararu

O sistema de metáforas que descreve essas concentrações, dispersões e cristalizações étnicas organiza-se segundo o par Troncos Velhos / Pontas de Rama, que traduz para esses grupos a distância entre eles e seus antepassados, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à sua aparência física quanto às suas “tradições”. Solução classificatória para os fenômenos de natureza identitária da “mistura”, esse par de categorias permite considerar como parentes grupos política e territorialmente distintos, tendo por referência ancestrais comuns (reais ou imaginários) de uma forma que pode ampliar-se até incluir todos os “índios”, por oposição a todos os “civilizados”, “brancos” ou “brasileiros”. A oposição, continuidade e complementaridade entre “troncos” e “pontas”, que marca tanto a relação entre gerações e famílias dentro da aldeia Pankararu, quanto entre os Pankararu e outros grupos, serve como uma forma de pensar o tempo e seus efeitos segundo um jogo

entre a imagem de laços naturais e experiências eminentemente históricas. O par Troncos / Pontas não implica em um sistema fixo de relações hierárquicas, mas opera como uma espécie de *shifter* (Jacobson, s/d), cujo significado depende do contexto de enunciação. Esse par não nomeia pessoas ou grupos tomados isoladamente, mas os introduzem num sistema de relações, que estabelece a distância com relação a um ideal de “índio puro”. Assim, os Pankararu podem ser “tronco velho” com relação aos Kantaruré ou aos Jeripancó, que se constituíram como seus “enxames”, mas já são “ponta de rama” com relação aos Kayapó ou Xavante, por exemplo, com quem travam relações durante suas viagens à Brasília. No contexto do Brejo dos Padres, os grupos que vieram a se combinar no composto hoje designado como Pankararu seriam troncos velhos com relação a este último, considerado como ponta de rama daqueles.

Segundo o levantamento realizado por Hohental (1960), as notícias mais antigas do etnônimo Pankararu (Pancararús ou Pancarús) são de 1702, surgindo nos relatórios de uma das Missões das ilhas do São Francisco, junto a outros três grupos, os Kararúzes (ou Cararús), os Tacaruba e os Porús. Mais tarde, há notícias dos Pankararu e dos Porús em outros dois aldeamentos missionários e é, finalmente, com a criação do aldeamento de “Brejo dos Padres”, possivelmente em 1802 (Hohental, 1960), a partir do ajuntamento destes com os Uman, Vouve e Jeritacó (BARBALHO, 1985), que se define sua atual localização. Ampliando o leque de etnônimos associadas aos Pankararu, segundo sua tradição oral, eles seriam “parentes” dos Pankararé (localizados na margem oposta do São Francisco), dos quais teriam se separado bem antes de sua reunião em aldeamentos, assim como teriam ligações com as famílias da Serra Negra (atuais Kambiwá e Kapinawá) que, depois de reiteradas tentativas estatais e missionárias, foram parcialmente agrupados no mesmo aldeamento do Brejo do Padres. O aldeamento do Brejo dos Padres transformou-se, com isso, num território de reunião e combinação étnica compartilhado por vários grupos de origens diferentes, além dos negros ex-escravos que vieram a ser alocados aí em fins da década de 1870.

Processos semelhantes foram vividos em outros aldeamentos, mas a particularidade Pankararu está em que eles geraram um recurso próprio e original de recusar a “redução” imposta por essa “mistura”. Mantiveram, independentemente de sua designação oficial, um outro nome composto, de conhecimento geral, mas de uso apenas memorial como seu verdadeiro nome, *Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulô*. Segundo eles cada um desses “sobrenomes” corresponderia a uma das outras principais etnias que vieram a compor historicamente o grupo. Cada um deles guardando a memória da

diversidade étnica que os constitui e que é coberta apenas parcialmente pela homogeneização, primeiro cabocla e agora Pankararu.

Guardar esses sobrenomes significou poder constituir uma unidade política e social sem condenar irremediavelmente as “sementes” da diferença. Cada um dos seus *sobrenomes* permite que do grupo se solte um *enxame*, para constituir uma nova *ponta de rama*. Desse forma, os Pankararu guardam em seu próprio nome a possibilidade de novas dispersões, chamadas de “enxames”.

É por isso que Jeripancó se emancipou, um enxame de abelha que foi embora. O índio é assim. Daí um dia tá saindo outro enxame e eu não sei pra onde, porque não tá cabendo o povo. Se não houver conflito que morra gente vai sair um enxame de novo. [...] O nome deles é Jeripancó que é um sobrenome noso. Nosso sobrenome é Jeripancó Cacalancó Tatuxi de Fulô. Eles tiraram só o Jeripancó nosso aqui, mas nós ainda tem sobrenome pra formá outro enxame. (João de Páscoa, ex-pajé Pankararu)

Se, no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, porque não pensar que hoje, também como estratégia de sobrevivência, um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas? Originada do mundo animal, mas intimamente ligada aos processos de reprodução vegetal, essa nova metáfora agrega mobilidade à imagem do “tronco/pontas”, carregada que está de uma idéia de expansão e fracionamentos para a constituição de novas unidades. O “enxame” é um movimento em geral compulsório, localizado em um tempo entre o histórico e o mítico que, dos troncos velhos, produz pontas de rama. Sua contrapartida contemporânea é o “levantamento de aldeias”, movimento voluntário, de caráter político e cultural que, das pontas de rama, vai buscar apoio e ensinamento nos troncos velhos. Completando a sintaxe das emergências e restituindo-lhe seu aspecto dinâmico e essencialmente político, o “enxame” é menos uma categoria classificatória o elemento ativo que movimenta o conjunto e estabelece seus vínculos, expressando também seus efeitos territoriais.

As pontas de rama Pankararu

É por meio desse sistema de metáforas que envolvem de um lado os Troncos Velhos e as Pontas de Rama e, de outro, os “sobrenomes” e os “enxames”, que podemos compreender a emergência de ao menos outros seis grupos, que conformam hoje, a grande árvore Pankararu: os Pankararé, dos quais já descrevemos a emergência, os Jeripancó, os Kantaruré, os Kalancó, os Pancaru e os Pankararu de Real Parque.

O “núcleo do Pariconha”, como os Jeripancó eram conhecidos na documentação do órgão indigenista até meados dos anos 80’, teve origem nos deslocamentos de famílias Pankararu à época da extinção do aldeamento e da instalação das “linhas”. Nessa época, um certo número de famílias deslocou-se para o Pariconha, mas nunca deixou de manter relações

com o Brejo dos Padres. Com a instalação do Posto Indígena no Brejo dos Padres no início dos anos 40, essa comunidade passou a usufruir também de alguns de seus serviços, principalmente os relacionados à saúde, até que, em 1985, o chefe de posto da área Pankararu, considerasse o “núcleo do Pariconha” com tamanho suficiente para ser reconhecido como área autônoma. No momento da escolha do nome para oficialização da área, em acordo com seus parentes do Brejo dos Padres, acertou-se a adoção de um dos sobrenomes do grupo maior, dando origem aos Jeripancó.

Os Kantaruré, por sua vez, afirmam ter origem no deslocamento de uma jovem Pankararu nas peregrinações religiosas da imagem de N. S. da Saúde, últimas graves secas do final do séc. XIX, casando-se e estabelecendo família no sopé da Serra da Batida, onde deu origem aos “caboclos da Batida”, como eram conhecidos. Em 1987, uma das mulheres dessa comunidade é abordada na feira da cidade de Glória por índios Tuxá que, através de seus traços físicos e de perguntas sobre sua origem, chegam a conclusão de que ela é índia e lhe recomendam procurar seus “direitos” junto à FUNAI. A partir de então a comunidade dos “caboclos da Batida” entra em contato com os Pankararé, com os Xukuru-Kariri, com os Pankararu e conseguem que, em 1989, a FUNAI envie uma antropóloga para fazer o primeiro reconhecimento, formalizado apenas em 1998.

O mesmo mecanismo se reproduz na história de fundação dos recém surgidos Kalancó, que afirmam terem origem na migração, também ao fim do século XIX, de um dos filhos de um antigo pajé Pankararu. Nesse caso, os primeiros contatos foram realizados em 1998, quando, por meio dos Jeripancó, de quem são vizinhos, conseguem atenção da FUNAI. O órgão indigenista, entretanto, ainda não providenciou a “identificação” do grupo, mas seus pajé e cacique já iniciaram visitas ao Brejo dos Padres na época de suas principais festividades.

As últimas *pontas de rama* do *tronco Pankararu* a serem relacionadas diferem das anteriores em função do seu caráter controverso, seja este com relação à autenticidade da afirmada descendência, seja com relação à legitimidade de tornarem-se um novo *enxame*. Os Pancaru, que foram identificados e reconhecidos pela FUNAI no final dos anos 70, afirmam ter origem na migração do seu patriarca, ainda vivo, do Brejo dos Padres nos anos 20, depois do que ele formou família e perambulou pelo sertão até estabelecer-se, na década de 50, nas terras atualmente reivindicadas, no município de Serra do Ramalho (BA). Tendo recorrido à FUNAI por encontrarem-se sob a ameaça de grileiros, foram reconhecidos como “remanescentes” pelo órgão oficial, mas não como seus “descendentes” pelos Pankararu, que por sua vez, solicitaram ao órgão indigenista a correção do erro.

A outra situação controvertida merece uma atenção mais demorada. Os Pankararu de Real Parque formam um grupo estimado em torno de 1500 pessoas, que ocupa parte da favela de mesmo nome no bairro do Morumbi, grande São Paulo. Esse grupo tem origem na intensificação do fluxo de deslocamentos de trabalhadores do Nordeste para as grandes cidades do Sudeste a partir da década de 1940. O trabalho, na maioria dos casos, era nas equipes de desmatamento da Cia de Luz do Estado e, inicialmente era agenciado por “gatos” que iam buscá-los na própria aldeia, para entregá-los, em lotes, ao “empreiteiros” das obras. A sucessiva elevação de um desses trabalhadores ao papel de “gato” e mais tarde de empreiteiro das obras de desmatamento da Cia de Luz, acabou acarretando um fluxo direto e constante entre o Brejo dos Padres e São Paulo nas décadas de 1950 e 1960. Em pouco tempo São Paulo tornou-se uma referência para todo o grupo, que tem lá filhos e irmãos.

Inicialmente era um fluxo apenas de homens, que saíam da área indígena para trabalhar curtos períodos em São Paulo, como forma de reequilibrarem o orçamento doméstico em ano de seca ou em situações emergências. Sem se integrarem à cidade, voltavam sempre que as necessidades imediatas já tivessem sido cobertas ou quando se anunciasse um bom inverno. A partir da segunda geração de Pankararu trabalhadores em São Paulo, no entanto, que coincidiu aproximadamente com a idade adulta das primeiras gerações de crianças alfabetizadas pelo posto indígena, as mulheres intensificam suas viagens e aparentemente passaram a servir de base para permanências mais estáveis. A cada núcleo familiar instalado lá, tornava-se mais fácil e provável que novos jovens percorressem o mesmo caminho, fazendo com que essas viagens assumiram um caráter sistemático e familiar.^{xix} O fato de construir uma base espacial relativamente homogênea, logrando reproduzir uma organização política e ritual, diminuiu os custos materiais e afetivos dessas migrações, permitindo uma efetiva reterritorialização.^{xx}

Depois que as notícias sobre assassinatos de jovens Pankararu^{xxi}, Real Parque ganha grande visibilidade, que lhe permite emancipar-se do discurso das lideranças do Brejo e reivindicar a criação de sua própria aldeia. A idéia, entretanto, não foi bem recebida nem pelas lideranças do grupo em Pernambuco, nem pela FUNAI.^{xxii} Estava em jogo, entre outras coisas, o *estatuto das viagens* a São Paulo. As reivindicações fundiárias e os projetos de desenvolvimento do Brejo dos Padres freqüentemente contabilizaram a população de São Paulo como parte dos beneficiados, caracterizando sua saída como uma *diáspora*. Aquela nova postura, no entanto, convertia a diáspora em mais um *enxame*, o exílio econômico em reterritorialização étnica, dando continuidade ao movimento de fragmentação e expansão da identidade Pankararu que, nesse caso, contrariava a estratégia política do Brejo dos Padres.

As sementes: o Toré como expressão mística

Ao narrarem os eventos em que se “ensinam o Toré” ou “levantam aldeia”, é comum que os Pankararu acrescentem que, nesses casos, trata-se de “transmitir a semente”. Esta, que é a última componente desse sistema de metáforas com que trabalharemos, agrega às metáforas anteriores novos significados. A “semente” é a forma material por que os Encantados se manifestam pela primeira vez aos Pankararu e nos servirá aqui para estabelecer a homologia que as metáforas da emergência mantêm com a teogonia dos Encantados, da qual apresentarei apenas um rápido esquema.

Os Encantados são “índios vivos que se encantaram”, voluntária ou involuntariamente e, por isso, o culto a eles, como insistem os Pankararu, não pode ser confundido com o culto aos mortos, identificado como a “religião de negros”. A forma desse “encantamento” só pode ser parcialmente narrada, seja porque constitui um mistério para os próprios Pankararu, ou um segredo que não pode ser revelado a estranhos. Segundo os Pankararu, o segredo do encantamento é o núcleo da própria identidade da aldeia. Cada povo indígena tem seu panteão de Encantados, mas como cada tronco é marcado por uma determinada forma de “encantamento”, esses Encantados podem ser partilhados durante um determinado tempo por grupos ligados entre si como “pontas de rama” de um mesmo tronco velho. Atualmente os Encantados Pankararu habitam apenas as serras e os serrotes que demarcam o entorno do Brejo dos Padres. Praticamente para cada uma dessas formações ou maciços rochosos, esteticamente muito impressionantes, corresponde um Encantado. O contato entre os Pankararu e eles restringe-se, atualmente, aos “sonhos”, durante os quais alguns Pankararu podem *viajar* até os castelos existentes dentro daquelas serras e serrotes.

Os “encantamentos” de “índios vivos” que geraram os atuais Encantados, no entanto, envolviam as extintas cachoeiras de Paulo Afonso e de Itaparica. Algumas narrativas contam que o surgimento dos Encantados e dos próprios Pankararu deve-se ao encantamento de toda uma população de índios, uma “tropa”, que teriam se jogado na cachoeira de Paulo Afonso. Eram esses Encantados, que passaram a habitar a cachoeira e que tinham origem em todas as “nações” antigas, que se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos. Depois desse encantamento coletivo, que dá origem à própria aldeia, pensada enquanto unidade espiritual, outros índios, depois de serem anunciado e de passarem pela devida preparação, podiam continuar se encantando.

Quando era assim um jovem ,como o senhor, e chegava o cacique ou o pajé e falava; "O senhor vai morrê, pode não ser hoje ou amanhã, mas o senhor vai morrê", aí nós preparava ele e ia pra nossa cachoeira [...] que até que os gringo não vieram e não quebraram, tinha o rastro dos índios na pedra. O senhor viajava hoje e, quando era amanhã, que passava oito dia, nós tinha que acendê o fogo num reservado e esperá a sua chegada [...] esperá naquele ponto, acendê o cachimbo. [...] nós não estamo

brincando com espírito morto como os outros ali, nós tamos trabalhando com os índio. Quando é com oito dia, agente esperava aquele camaradinho que se encantô, que é vivo, é vivo graças a Deus. Quando era com oito dia ele trazia a vida dele numa semente e nós tamos nessa ilusão. A semente que é pra nós ficá adorando. Nós adora a semente mais ou menos como adora um santo, ou mais do que isso. [Então todo encantado foi um índio?] Todo Encantado é um índio. [Um índio que se jogou da cachoeira?] Todo Encantado dessa aldeia aqui foi-se jogado da cachoeira (Mané Bizoro).

As “sementes” são o transporte dos Encantados. Depois de escolherem uma determinada pessoa que deverá zelar por eles, os Encantados surgem em sonho para essa pessoa e anunciam que elas receberão sua semente. Em pouco tempo essas pessoas se deparam com a “semente” anunciada, que tem, de fato, a forma de uma semente vegetal, mas onde pode-se ver a imagem do Encantado. Essa semente deve ser guardada em um pote, que deve ser enterrado sob o solo da casa do zelador escolhido, em um lugar que apenas ele pode conhecer. Trata-se de um outro segredo, nesse caso, doméstico. Essas sementes, no entanto, não correspondem a apenas um Encantado. Por meio delas podem se manifestar até vinte e cinco Encantados para um mesmo zelador, ainda que eu não tenha conseguido saber de qualquer zelado que alcançasse sequer a metade desse número. Depois de manifestados, os Encantados passam a ser objeto de culto “particular”, isto é, cerimônias domésticas, em que se fuma, toma-se garapa e canta-se o “toante” do Encantado, mas nas quais não se dança. O toante é a música própria de cada Encantado e só é revelada progressivamente, por meio do exercício ritual do “particular”. É apenas depois que o próprio Encantado pede para ser “levantado”, que ele pode ser cultuado também no Toré, que são a versão pública e coletiva dos “particulares”, onde os vários Encantados da aldeia podem se encontrar em festa. Depois desse pedido, então, o zelador deve tecer o Praiá, que é a “farda” do Encantado, isto é, a saia e a máscara de fibras de croá que corresponderá a apenas ele.

O zelador dos Praiás tem, por tudo isso, uma grande responsabilidade religiosa frente à aldeia, acumulando com isso também autoridade política. Não é qualquer pessoa que é reconhecida como apta a receber uma “semente”, estando esse lugar marcado por uma certa avaliação coletiva acerca de sua reputação. De outro lado, assim que uma pessoa recebe uma “semente”, ela passa a concentrar à sua volta e à volta de sua casa uma órbita ritual mais ou menos extensa e intensa. Primeiro, ela passa a concentrar os “particulares” de seu próprio núcleo familiar ou da sua família extensa, dependendo da existência de outros zeladores na mesma família ou em núcleos colaterais. Em seguida, depois de ter “levantado” um ou mais Praiás para os seus Encantados, ela passa a ter também um “terreiro” para que esses Praiás dancem e que, por isso, passa a concentrar também parte dos eventos festivos que se realizam na aldeia. Cada terreiro de pai de Praiá é um ponto de realização de Torés, seja por iniciativa própria, ou em função das visitas que os Praiás fazem a todo o circuito de terreiros em cada

festa realizada. Além disso, cada Praiá deve ser vestido por um homem, em geral afiliado ao Encantado correspondente à farda, que deve exercer esse papel em segredo. Nesse caso também não é qualquer pessoa que pode vestir o Praiá e o zelador deve escolher essa pessoa, dentro ou fora de sua família, de acordo também com sua reputação moral. Isso estende a autoridade do zelador, como alguém que também é um avaliador do comportamento moral de outros homens.

[*O que precisa pra ter um Praiá?*] Precisa ele se agradá e se chegá no senhor e, então, antes dele chegá, ele trás um coraçãozinho, aquele que tem o coração, que tem a semente, já tem aquele mistériozinho e, então, ele pede. [...] Então chega o dia que ele avisa "Quero sê levantado". Ainda tem deles que vem de juazeiro, de Serra Negra, que foi acabada em Serra Negra, ainda tão chegando por aqui. Aí tem que fazê um Praiá pra levantá ele. Tem que prepará ele porque se fosse pra todos... O senhor vê, que é um ponto fino, que não é pra nós todos não, não é pra todos da aldeia não. É pra uns e outros não. Porque pra uns que tem aquele mistério, e tem aquele ponto daquela honestidade, eles não vão procurá não senhor, nem o do lugar. Aqui foi cinqüenta..., cinqüenta..., não sei quantos é que foi encantado (Mané Bizoro).

O dilema mais dramático do ponto de vista da identidade étnica para os Pankararu, é o fato de todo esse sistema estar ameaçado em sua reprodução, já que eles teriam sido expropriados também de seu segredo, de seu mistério. Além da “mistura” territorial e biológica que agredem mais manifestamente a identidade Pankararu, mas que são enfrentadas por meio de mecanismos sociológicos, que envolvem o estabelecimento de critérios de exclusão e inclusão contrastivos e contextuais (Arruti, 1996: cap. 4), há essa “expropriação” de natureza cosmológica. Isso porque, depois de terem assistido a sua morada nas cachoeiras de Paulo Afonso serem destruídas pela construção das barragens, os Encantados migraram para a cachoeira de Itaparica, mas recentemente, teriam assistido novamente a uma nova destruição de sua morada, por meio da construção de novas barragens. Extintas as cachoeiras, os Pankararu estão limitados ao panteão de Encantados já existente e àquele universo dos que ainda podem vir a se manifestar. Isso, no entanto, é considerado insuficiente para continuar contemplando a sua expansão demográfica. Hoje os Pankararu estão no trabalho de descobrirem um novo “segredo”.

A cahoeira era um lugar sagrado onde nós ouvia gritos de índio, cantoria de índio, berros, gritos. O encanto acabô porque o governo qué assim né... Eu acho que se o governo quizesse acabá com os índios dentro de 24 horas ele acabava. Ele não acaba por causa dos direitos humano, por causa dos direito mundial do índio e do ser Humano, porque senão já tinha acabado. [...] Olha, essa cachoeira, quando ela zuava, tava perto dela chovê ou de um índio viajá. E a cachoeira não zuou mais, chove quando qué, sem tá... Acabou-se o encanto dela. Então esse era todo o lugar sagrado que agente pediu pra preservá, mas... É a força maior combatendo a menor... Era uma grande cachoeira, de um grande rio, que agente ouvia os cantos, das tribos indígena, vários cantos de tribos indígenas cantando junto que nem numa festa. Mas hoje em dia não se vê mais nada... Aquele encanto acabô. (João de Páscoa)

Transmitir a semente para um grupo novo, ensinar o Toré, levantar uma aldeia, não são, assim, metáforas vazias. O “regime dos Encantados” fornece os referentes culturais dos quais brotam as metáforas da emergência étnica. A capacidade de guardar em seus “sobrenomes”, mantidos com zelo e discrição sob a sua designação oficial, uma multiplicidade étnica original, é homóloga à natureza múltipla das “sementes”, das quais, a partir de cada uma, podem ser levantados mais de duas dezenas de Encantados. “Levantar aldeias” surge como o correlato direto da prática religiosa e mística de “levantar o Praiá”, quando, em ambos os casos, os índios precisam estabelecer contato com o sobrenatural para descobrir o “segredo” do nome, dos toantes e do “regime particular” que individualiza, seja o Praiá, seja a nova aldeia. O “segredo” é, também, mais um conector entre esses dois campos da prática político-religiosa, já que é a descoberta de um determinado mistério do “encantamento” que marca a origem de um panteão de Encantados, assim como a identidade do povo ao qual esse panteão corresponde. Por outro lado, ainda, a permanente emergência de Encantados é considerada fundamental na manutenção da *força vital* de uma aldeia, na medida que o seu número deve acompanhar, de certa forma, o crescimento demográfico desses grupos. Já que são eles que presidem tanto os “particulares”, de natureza doméstica, quanto os Torés, de natureza pública - mas que também circunscreve determinado campo de alianças em torno de um terreiro antigo - a expansão desse panteão de Encantados é contrapartida e condição da expansão dos grupos familiares e da fissão dos grupos mais amplos de alianças locais.

Por isso, *transmitir a semente* e *ensinar o Toré* não implicam o simples ensino de uma coreografia, nem o “resgate” de uma *tradição*, por motivos de preservação cultural. Trata-se da transmissão de um conhecimento de natureza mágica. A *semente* é o primeiro “caminho até os Encantados”, que o tronco velho dá ao grupo emergente. Caminho que a “ponta de rama” perdeu ao longo das sucessivas misturas a que foi submetida. Depois de recebida a *semente*, cabe ao grupo emergente descobrir o seu próprio *caminho* e seu próprio *segredo*, isto é, a forma de acesso e de produção de seus próprios Encantados, fulcro da identidade do grupo. Ensinar o Toré, portanto, não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças.

... O ritual daqui, ele não pode ser igual aos dos Fulni-ô, aonde pode ser igual é com Jeripancó, o Ouricuri, porque os índios de lá são daqui, é toda família daqui. Agora, os Pankararé, os Tuxá, os Atikum, na serra do Umã, os Kambiwá, Trucá, ilha da Assunção, nessas as festas tem que ser diferentes. Tá certo, tem pessoas de Kambiwá que mora aqui na aldeia, casado lá mesmo e mora aqui. Um primo meu, o pais dele era Tuxá e a mãe dele era irmã do meu pai. Mas ele como neto da parte de lá, ele não pode usar a festa de lá aqui. Temos que acompanhar o nosso ritual daqui. E já andou um antropólogo fazendo esse apanhado das festas, em 83, 84. Sobre a parte das festas pra vê se eram todas iguais, porque não pode ser tudo igual, tem que ter uma diferença. (Antônio Moreno, “capitão” Pankararu)

Dessa forma, se os grupos de tronco velho se distinguem das pontas de rama, em um primeiro momento, justamente por sua relação com o sobrenatural, fonte de sua “força” enquanto “aldeia”, eles também são os agentes que disseminam essa força, ainda que não de uma forma direta. Tal transmissão é mediada pela “semente”, que deve ser cuidadosamente cultuada e cultivada, isto é, pelo exercício ritual continuado do novo grupo, para que dela possa brotar a “ponta” que havia sido cortada de sua base. A “autenticidade”, assim como a memória desses grupos, não é vista por eles como algo que simplesmente existe, independentemente de suas ações, mas como resultado de um trabalho, que se expressa na tecedura dos seus próprios “Praiá”, nos seus próprios “toantes” e suas próprias formas de devoção, isto é, no seu “segredo”. A sua singularidade com relação aos “brancos” ou com relação aos outros grupos é resultado desse trabalho místico e social, que os leva do terreno do caboclo ou do índio indistinto (de natureza jurídica) para o território especificamente Atikum, Massacará, Xukuru etc.

Deve estar claro que, ao descrever essa correspondência entre o “regime dos Encantados” e as metáforas da emergência, não se supõe a *revelação* de um *código* recôndito ou subjacente à realidade manifesta, que expressaria uma “mentalidade nativa” ou algo do gênero. Essa correspondência é produzida historicamente, pela confluência e adaptação recíproca entre o registro místico-mítico e a experiência política e cognitiva da violência colonial. Um campo de significados servindo como forma de traduzir e reconverter as experiências vividas, ao mesmo tempo que sendo adaptado por elas, na busca de uma auto-inteligibilidade. “Ensinar o Toré” e “levantar aldeia” são assim, simultaneamente, atos políticos, coletivos, de invenção cultural e projeção do futuro, tanto quanto atos místicos, particularizantes, de retomada do passado. Como Mauss apontou com relação à prece, o Toré não é uma unidade indivisível, distinta dos fatos que o manifestam, é apenas o sistema deles. Ponto de convergência de inúmeros fenômenos religiosos e políticos, o Toré assume a forma de uma *representação*, no sentido teatral e político do termo, mas também de *rito*, como atitude tomada e ato realizado diante de coisas sagradas e de *credo*, como expressão de idéias e sentimentos religiosos.

Como a prece, o Toré “se dirige à divindade” e pretende influenciá-la, “consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados [...] é sempre no fundo um instrumento de ação. Mas age exprimindo idéias, sentimentos que as palavras [ou em nosso caso, as performances] traduzem para o exterior e substantificam” (Mauss, 1979). É comum que o Toré seja apresentado às “autoridades” com a intenção de as sensibilizar. Isso porque, na retórica Pankararu, o “governo” é sempre representado como uma instância distante,

incorpórea, que se manifesta através de enviados, eterna protetora, a quem se dirigem todos os pedidos e única fonte alternativa de poder capaz de se opor à expropriação e à violência locais. O “governo” assume um aspecto de sagrado que é traduzido na frase, freqüentemente repetida, “abaixo de Deus o governo”.^{xxiii} A mensagem política dos “direitos” encontra lugar em meio à mensagem religiosa da redenção das injustiças, da desproteção e da desposseção.

Considerações finais

Tendo percorrido os caminhos abertos por esses grupos, podemos voltar à pauta proposta no início desse texto. As questões da *memória* e da *busca dos direitos* parecem ser componentes fundamentais da caracterização sociológica desses grupos de *remanescentes emergentes*. A *busca dos direitos* surge traduzida nos “fluxos” de homens, informações e cultura que parecem marcar os grupos indígenas da região desde registros históricos bastante antigos até o momento presente. Esses fluxos, a ambigüidade das fugas, os territórios poliétnicos, as lideranças peregrinas e as viagens em geral, são expressão dessa “cultura em movimento” que caracteriza as emergências indígenas. Movimento que sempre escapou à lógica de enquadramento estatal, mesmo nos momentos em que parecia adequar-se a ele. Como vimos, a territorialização dos grupos tem sido subvertida, seja pela circulação entre os territórios administrados, seja pela multiplicação étnica de um mesmo grupo, que assim escapa às fronteiras estabelecidas e força o Estado a realizar novas territorializações, contradizendo a sua lógica inicial.

Para isso, como vimos, “as pessoas , enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la, transmiti-la” (Ulf Hannerz, 1997: 12). Aí então voltamos ao outro ponto da pauta, a memória como fulcro da identidade. A análise das metáforas associadas à árvore Pankararu chama atenção para um modo específico de produção e reprodução da memória social. Os sobrenomes, a relação contextual entre troncos velhos e pontas de rama, os enxames e a transmissão da semente, constituem um sistema mnemônico dinâmico, que lança mão do passado não como lembrança de coisas que não existem mais, mas como relação ativa com o presente. Eles formam os “quadros sociais” de uma memória que resiste em ser “enquadrada”. O Toré é, talvez, a síntese dessa forma de funcionamento de uma memória étnica. Depois de ter sido apresentado sucessivamente como marca de uma suposta *área cultural*, *expressão obrigatória da indianidade* e *máquina de guerra*, pudemos, finalmente, reconhecer o Toré em sua dimensão religiosa e memorial, quando, então, seu

significado não deriva apenas de seus efeitos práticos ou das estratégias às quais sua realização responde, mas também de uma relação profunda com sua própria historicidade.

Essa centralidade da memória social nos leva à necessidade de uma formulação mais clara da lacuna que separa uma leitura *pragmática* de uma leitura *utilitarista* das identidades étnicas. Ainda que mantendo o suposto de que as categorias são criadas para regular a ação e são significativamente afetadas pela interação e não pela contemplação (Barth, 1976:37), é necessário explicar não só *como e em que circunstâncias as orientações de valor são confirmadas ou negadas pela experiência*, mas também como essa *experiência*, mesmo quando nega as *orientações de valor*, sempre encontra uma redefinição e uma reelaboração que a torna culturalmente aceitável. Se o Toré é encarado pelos próprios indígenas, a partir de seu aprendizado recíproco com a burocracia indigenista, como a melhor forma de se “levantar uma aldeia”, constituindo-se, assim, como parte de uma estratégia política, a ligação entre “ensinar o Toré” e “levantar aldeia” é também, como vimos, mais complexa.

A *identidade Pankararu*, que a princípio se estende a todas as suas pontas de rama, pode ser vista como uma “produção”, sem que para isso seja necessário negar seu registro religioso e memorial. A idéia de uma autoconstrução, nesses casos, não separa o tradicional do moderno, o laico do religioso, o primordial do pragmático ou mesmo, de certa forma, a identidade da sua manipulação. A emergência e a renovação permanente são movimentos enraizados na própria religiosidade Pankararu e, ainda que pragmáticos, não podem ser vistos como simplesmente utilitários. Ainda que enraizados, não podem ser vistos como simplesmente primordiais. A confluência entre o “regime dos Encantados” e as metáforas da emergência étnica é fruto de uma convencionalização das estratégias e dos agentes, que fortalece e expande um *código de comunicação*.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. (1989) *Nação e consciência Nacional*. São Paulo: Ática.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. “Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. *Estudos Históricos* n.15, janeiro/junho. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, p.57-94.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. *O Reencantamento do Mundo - Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararú*. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ (dissertação de mestrado), 249f

ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana - estudos de antropologia social*, n.3/2, outubro, p.7-38.

- BARBALHO, Nelson. (1982-1988) *Cronologia Pernambucana: subsídios para a história da agreste e do sertão*. 16 vol. Recife: Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco.
- Barbosa (1993)
- BARTH, Frederic (org.). (1976 [1969]) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fundo de Cultura Econômica.
- BATISTA, Mércia. (1992) *De caboclos da Assunção à índios Truká*. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ (Mestrado).
- BOUDIN, Max (1942) Aspectos da Vida Tribal dos Fulniô. Rio de Janeiro: Revista de Cultura, ano 1, no. 3
- Bourdieu (1989) *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel
- BRITO, Fátima Campelo (1993) Relatório sobre o reconhecimento dos "Kantaruré" ou "Caboclos da Batida" do município de Glória (BA). S/l.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978) O papel dos postos indígenas no processo de assimilação. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. UnB.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976 [71]. "Identidade étnica, identificação e manipulação". In: *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, pp.1-32.
- CUNHA, Manuela C. da. (1992) "Política indigenista no século XIX". in: CUNHA (ORG.) *História dos Índios No Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DÂMASO, Pe. Alfredo Pinto. (1931) *O serviço de Proteção aos Índios e a Tribu dos Carijós no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro (libreto).
- DANTAS et alii. (1992) Os povos indígenas do nordeste brasileiro-, um esboço histórico.in: *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das letras.
- DANTAS, Beatriz Góes e DALLARI, Dalmo Abreu (1980) *Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.
- GRUNEWALD, Rodrigo (1993) *Regime de Índio e Faccionalismo: os atikum da Serra do Umã*. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional-UFRJ (Mestrado).
- Hannerz, Ulf. 1997. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1): 7-39.
- HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs). .1984. Introdução. In: *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOHENTHAL Jr, W. D. (1960) "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. (Nova Série, vol. XII).
- HOORNAERT, Eduardo. et alii (1992) História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo (Primeira Época). 4a. ed. Petrópolis: Vozes/Paulinas.
- JAKOBSON, Roman. (s/d) *Lingüística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- LIMA SOBRINHO, Barbosa (1929) *Pernambuco e o São Francisco*. Recife: Imprensa Oficial.
- MAUSS, Marcel. (1979) *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática.
- MONTEIRO, John. (1994) *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes na formação de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras.
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. (1988) *O 'Nosso Governo': os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão. (1931) "Uma lenda Tapuya dos Apinagé do Alto Tocantins". São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. São Paulo. Tomo XVII.

- OLIVEIRA, Carlos Estevão. (1943) O ossuário da "gruta do padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. Recife: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano*. vol. 38.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana - estudos de antropologia social*, 4/1, abril, PPGAS-MN-UFRJ, pp.47-78.
- PERES, Sidney C. (1992) *Arrendamentos de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960)*. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ (Mestrado).
- PETI, Projeto Estudos sobre Terras Indígenas. (1993) *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- RAFFESTIN, Claude (1986) Écogénèse territoriale et territorialité. in: F. Auriac & R. Brunet. *Espaces, jeux et enjeux*. S/l, Fondation Diderot/Fayard.
- REVEL, Jacques. (1989) *A invenção da sociedade*. São Paulo/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel.
- Sampaio (1993)
- Santana, Sônia Elizabete Lima (1989) Relatório de viagem à comunidade da Serra da Batida em 03/03/89. Assistente social da FUNAI/3a. SUEP, processo no. 300628.89-4 de 11/4/89.
- SOARES, Carlos. A. (1977) Pankararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado. *Boletim do Museu do Índio*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- SOUZA, Vânia Fialho. 1992 *As ponteiiras do 'ser Xucurú': estratégias e conflitos de um grupo indígena do Nordeste*. Recife: PPGAS-UFPE (dissertação de mestrado).
- TODOROV, Tzvetan. (1993) *A Conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Lista de áreas do Mapa da página 262:

"Rede de Relações dos grupos indígenas do Médio e Baixo São Francisco (em ordem cronológica de aparecimento)"

1. Fulni-ô
2. Pankararu
3. Xukuru-Kariri
4. Kambiwá
5. Trucá
6. Massacará
7. Tuxá
8. Atikum
9. Kariri-Xocó
10. Xucuru
11. Kiriri
12. Pankararé
13. Xocó
14. Wassu-Cocal
15. Tingui-Botó
16. Kapinawá
17. Karapotó
18. Geripankó
19. Tuxá de Inajá
20. Xukuru-Kariri de Quixaba
22. Kantaruré
24. Kalancó

Legenda do diagrama da página 275:

Setas pretas: migração ou descendência
Setas cinzas: apoio político ou ritual

ⁱ Para um exercício em que trabalho com o mesmo período, mas no qual busco uma reconstrução mais “equilibrada” entre as perspectivas *emica* e *etica*, situando a questão das emergências indígenas em um contexto histórico e regional mais amplo, cf. Arruti, 1995.

ⁱⁱ Depois desse período há um relativo silêncio, em que as emergências pareciam ter se esgotado mas, a partir da metade dos anos 70, levanta-se uma nova onda que, em pouco mais de vinte anos, acrescentaria àqueles primeiros, outros 24 novos grupos, sem contar com as informações sobre a demanda de um número ainda indeterminado de grupos no estado do Ceará. Para um exercício em que busco uma primeira aproximação desse outro momento das emergências indígenas no Nordeste, atualizando o contexto mais amplo apresentado no texto citado anteriormente, cf. Arruti, 1999.

ⁱⁱⁱ Cardoso de Oliveira reconhecia ainda que a presença desses “remanescentes tribais” não se restringia a regiões de colonização antiga (seu exemplo são os Terêna), mas poderia ser observada em regiões mais preservadas, como a xinguana, onde também existiriam grupos cuja organização social tribal já havia sido desfeita, mas manteriam mecanismos de identificação semelhantes.

^{iv} Lembremos que Barth (1976 [1969]), utilizado por Cardoso de Oliveira, destaca apenas as condições ecológicas e demográficas.

^v Os Carijô de que fala o autor são hoje conhecidos como Fulni-ô, grupo de 2.790 pessoas que ocupa uma área de aproximadamente 11.500 ha, incluindo a cidade de Águas Belas. Em documentos mais antigos o grupo dessa região, da Serra do Comunati, próxima ao rio Panema (depois Ipanema), é designado como Carnijó e aparece ocupando o aldeamento de Ipanema, fundado sobre terras doadas pelo governo imperial em 1705, extinto legalmente em 1861 e efetivamente repartido em lotes no ano de 1877 (PETI,1993).

^{vi} Aqui existe uma discordância entre as datas apresentadas pela documentação do SPI, utilizada no Atlas das Terras Indígenas do Nordeste (PETI,1993) e as informações do texto do Pe. Alfredo Dâmaso. No Atlas informa-se que o primeiro contato com o SPI teria sido feito em 1925 e o posto indígena instalado em 1928.

^{vii} Relatório de José Luiz da Silva (engenheiro responsável pela Comissão de medição das terras da província de Pernambuco) apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro Sinimbu (Min. e Secr. dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas) sobre o aldeamento do Brejo dos Padres. Junho de 1878. Arquivo Público de Pernambuco, coleção RTP (Repartição de Terras Públicas) vol.17, pag.391.

^{viii} Em 1949, Max Boudin relacionava as diferenças que os separavam dos sertanejos locais, com quem partilhavam a maior parte das características culturais e econômicas: A) falarem sempre, salvo raras exceções, o ia-tê nas suas relações privadas; B) partilharem de características antropofísicas como o cabelo grosso, preto e liso, parca pilosidade corporal, olhos oblíquos, maçãs bastante acentuadas, estatura pequena, “cúteis bronzeada ou côr grão de trigo” e C) praticarem uma religião secreta, “diferença que acusa a singularidade da tribo, como pertencendo a um mundo cultural completamente estranho ao nosso” (BOUDIN,1949). Notemos que ainda hoje os Fulni-ô são considerados os que guardam os sinais diacríticos mais evidentes com relação aos regionais, como registra o privilégio que recebem no *Atlas Etnográfico On-Line “Índios da América do Sul - Áreas Etnográficas”*, do professor Júlio César Melatti.

^{ix} No texto (1931) diz que, apesar de *sempre* ter tido interesse no grupo, só os teria visitado recentemente e em companhia do Deputado Mário Mello e do inspetor do SPI, Antônio Estigarriba, *em consequência do reconhecimento oficial*. Não fornece nem a data da visita aos Fulni-ô, nem ao Brejo dos Padres e outras duas localidades. Da mesma forma, na palestra de 1937 (OLIVEIRA,1943), deixa sugerido que já teria visitado o Brejo anteriormente, mas mantém o silêncio para não desfazer justamente o efeito de descoberta com o qual o seu texto contava.

^x Pe. Dâmaso passaria a apoiá-los em reivindicações fundiárias desde os primeiros contatos, recomendando-os a autoridades militares de Paulo Afonso (BA) que, nessa época, era a principal cidade das redondezas, onde os Pankararu freqüentavam a feira semanal. Não seria uma apenas uma coincidência que o pernambucano Estevão de Oliveira tivesse chegado até eles passando por Paulo Afonso.

^{xi} Essa mudança atinge diretamente a estrutura e o padrão de ação do SPI, que passa a enfatizar sua função de agência colonizadora e faz com que a própria imagem do que devia ser o “índio” sofra uma mutação, que o leva de “guarda de fronteira” para “agricultor”, na tentativa de torna-lo semanticamente adequado ao contexto retórico da “marcha para o oeste”, restituindo, de certa forma, sua parte “LTN”. Para uma leitura mais atenta às condicionantes históricas e contextuais da ação do SPI no Nordeste, sugiro um texto anterior de mais fácil acesso (Arruti, 1995).

^{xii} Constituídos como unidade territorial e sujeito político entre os anos 30 e 50, é só no impulso da conjuntura do final dos anos 70, que os Xukuru-Kariri intensificam sua mobilização e conseguem ampliar suas terras (PETI,1993).

^{xiii} segundo o que se lê em carta do funcionário do SPI, chefe do Posto Indígena (PI) Pankararu, datada de 17 de outubro de 1942 e endereçada ao cap. João Gomes Apaco, líder indígena dos “índios rodela”, dando

conhecimento sobre as providências solicitadas por esse líder (Museu do Índio. Seção de microfilmes, rolo 173, fotograma 14)

^{xiv} Foi no contexto da Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco que se realizou o único levantamento sistemático sobre a situação das aldeias indígenas existentes no Pernambuco do século XIX, por meio do qual podemos reduzir a um certo número de tipos os mecanismos de expropriação daqueles aldeamentos: 1. As terras arrendadas no interior dos aldeamentos cujos foros deixam de ser pagos ao mesmo tempo em que suas extensões se expandem; 2. A reivindicação, por párocos, das terras doadas à Santa como pertencentes à Igreja e por isso devendo estar sob sua administração; 3. As transferências para outros locais com suas áreas reduzidas; 4. O simples massacre e expulsão. Cf. "Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma tem". 13 de dezembro de 1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11).

^{xv} Em primeiro lugar, a estratégia da guerra concentrou energias em abrir terras e criar mão-de-obra compulsória, na forma do escravo indígena, mas com altos custos militares e uma grande dispersão da população que conseguia resistir. Depois a estratégia da conversão também veio a exercer a função de liberar terras por meio da reunião da população indígena em geral já fragmentada pelas investidas militares, em aldeamentos missionários organizados e produtivos, além de ocuparem largos trechos até incultos, mas com a desvantagem de manter tal população fora do alcance imediato dos grandes proprietários e do governo. Finalmente, a estratégia da mistura foi a forma que veio combinar uma grande economia de recursos com apaziguamento de diferentes interesses, aparentemente encerrando o processo de conquista.

^{xvi} Trabalho com informações dos anos de 1994 e 1995 e, em função dos faccionalismos por que passam os Pankararu, essas caracterizações podem e provavelmente estão desatualizadas. Já no início de 1998 tomei conhecimento que a repartição entre as seções norte e centro da Área Pankararu, com que trabalho no capítulo 3 de minha dissertação (Arruti, 1996: 126-178) haviam levado à repartição formal da área indígena, dando origem à Área Entre-Serras Canabrava Pankararu. A Entre-Serras Canabrava declarou-se independente sob a liderança de João Tomás (que morreu alguns meses depois de ter sido declarado cacique) e hoje reivindica a demarcação independente de suas terras, além do seu próprio posto indígena.

^{xvii} Em um relatório de 1989, para usarmos um exemplo suficientemente próximo, um funcionário da FUNAI se dispõe a ir até um grupo emergente para comprovar sua autenticidade através de uma verificação sobre a existência ou não de artesanato e a qualidade do desempenho do Toré, como se estivesse verificando a existência de furos nas meias: "...No momento que foram interrogados sobre a dança do toré, se havia dentro do grupo, alguma forma especial no momento da dança, surgiu um pouco de dúvida e o cacique acaba dizendo que homens e mulheres dançam juntos. Quando o grupo de doze pessoas foi dançar o Toré, percebi que não havia harmonia no som, nem no ritmo da dança e que todas as vestimentas estavam novas." (SANTANA, 1989)

^{xviii} Para este final de década acumulam-se referências sobre a atuação de um delegado, ou militar do exército situado em Paulo Afonso, que teria prestado apoio sistemático aos Pankararu. A grafia de seu nome no entanto, variou bastante de acordo com os informantes, sendo mesmo difícil avaliar se todos os relatos diziam sobre o mesmo personagem. Assim, talvez este Major do exército, Reni, seja o mesmo delegado de polícia de Paulo Afonso Ivi, ou Ivo Texeira Xavier. Não foi possível, infelizmente, apurar a identidade e filiação institucional precisa desta (s) personagem (ns).

^{xix} Era uma saída para as famílias numerosas com dificuldade de repartir suas terras entre os herdeiros, levando a que essas viagens se tornassem quase uma fase no ciclo de vida dos jovens indígenas que lá iam buscar recursos para casar, para comprar novos pedaços de posse dentro da área indígena ou recursos para instituírem negócio dentro ou fora da área. É possível que um homem engajado nessas viagens, aos 50 anos, quando já começa a abandoná-las, tenha acumulado um total de até 10 anos fora da aldeia, distribuídos em períodos que vão de seis meses a dois anos.

^{xx} O primeiro pedido de providências à FUNAI, proveniente de Real Parque, foi apresentado por um personagem cujo percurso vai de simples trabalhador temporário a pedreiro profissional e a dono de uma micro-empresa de reparos e pinturas. Sua posição atual lhe permitiu, além de pleitear "carteirinhas de índio" para os moradores da favela, doar 24 alqueires de sua propriedade para que o grupo tenha sua própria aldeia e criar a associação "SOS Comunidade Pankararu de São Paulo", cuja função seria captar recursos para o grupo.

^{xxi} Em vinte e seis de julho de 1994, o jornal Notícias Populares de São Paulo abria a primeira página do caderno "Plantão NP" com a manchete *Índio eliminado na favela- Fugiu da tribo para morrer em São Paulo*. Ao lado da manchete, era estampada a foto do corpo ensanguentado de um índio de 20 anos. O texto explicava que, apesar de estarem ali porque os grandes fazendeiros haviam invadido suas terras em Pernambuco, os índios continuavam realizando seus rituais e conversando "em sua língua nativa, o Iatê". Duas semanas depois, o jornal Folha de São Paulo dedicava uma página inteira para comentar a inusitada existência de uma tribo indígena em pleno Morumbi, que tinha criado uma "rede de solidariedade" nas suas favelas e que se reunia todas as semanas, sob o comando do *pajé da favela*, para rituais de Toré, que era comparado ao candomblé. Uma semana depois, o assunto teria uma página inteira do jornal Diário de Pernambuco, sob o

título *Pankararus que trabalham em São Paulo estão sendo dizimados pela violência urbana*, onde também se registrava que o assassinato teria sido matéria do telejornal "Aqui Agora", do SBT.

^{xxii} Depois de uma reunião em 1995, decidiu-se não aceitar a proposta de uma nova área e restringir o "reconhecimento" apenas à declaração oficial de que, quando fosse o caso, determinados indivíduos estariam "registrados no posto indígena" da área de origem. Mais tarde acertou-se que uma liderança do Brejo iria até Brasília para *identificar* quem é e quem não é índio e providenciar os registros de nascimentos.

^{xxiii} Sobre representações próximas a estas, num contexto inteiramente distinto, ver Oliveira (1988).

Arruti, José Maurício. 1999. "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". Em: *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. / João Pacheco de Oliveira (org.) / Rio de Janeiro: Contra Capa, 229-278.
