

Identidade, Território e Interesses entre os Índios Jenipapo -Kanindé do Ceará

Carlos Kleber Saraiva de Sousa - Sociólogo – UECE/IESC – Fortaleza-CE – Março de 2002

Nos dois capítulos que antecedem este texto na minha dissertação de mestrado, intitulada Identidade, cultura e interesses: a territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará, busquei analisar as características da *história* e *relação* que apresentam a Encantada como um “lugar antropológico” (Marc Augé, 1994). Fiz isso a partir das narrativas sobre os encantos da lagoa, da lógica e divisão do trabalho e, por último, da sua cultura de existência, expressada ali na caracterização de suas atividades sustentáveis e nos ideais de propriedade que os Jenipapo-Kanindé revelam.

Dando continuidade a essa reflexão, trago oportunamente para este Encontro a discussão sobre o caráter de *identidade* que esse lugar expressa, dando ênfase à fluidez de interesses que dela decorre em virtude, sobretudo, das intenções nativas que nem sempre se encontram convergindo, quando são relacionadas ao uso que fazem ou irão fazer de suas terras, especialmente após a conclusão do processo demarcatório em que estão inseridos. Resumindo em uma indagação, minha proposta aqui é a seguinte: como se comporta a identidade de índio do grupo quando está articulada a objetivos distintos de uso atual e futuro de suas terras?

Refletir sobre a identidade étnica dos Jenipapo-Kanindé e sobre esse jogo particular de interesses que dela decorre é pensar, ao mesmo tempo, em campos de sociabilidades nos quais estão imersos pontos de vistas opostos numa busca complexa de solução para essa oposição. Sendo assim, os campos a que me refiro acima serão por mim compreendidos como *Territórios* ou *Situações Territoriais*, isto é, relações sociais que abrigam, genericamente, posições contrárias sobre um mesmo tema[1].

A ordem de análise que proponho aqui, portanto, divide-se em dois momentos: no primeiro, farei uma discussão sobre as interpretações que a antropologia emprega para definir o que é uma identidade étnica no presente; em seguida, refletirei sobre o comportamento da identidade Jenipapo-Kanindé frente as diferentes intenções nativas para usufruir as terras que ocupam, diferenças essa que podem ser polarizadas no uso coletivo ou individual de seu solo.

Identidade e interesses em curso

A compreensão antropológica das identidades étnicas superou, há muito, os fundamentos somáticos e culturalistas como critérios de identificação de grupos indígenas. Refazer o percurso dessa superação, entretanto, não é minha intenção aqui, especialmente porque um estudo desse tipo foi muito bem desenvolvido alhures[2]. Meu objetivo nesse momento limita-se unicamente a articular pontos de vistas semelhantes que abordam atualmente a temática da identidade étnica e, em particular, a indígena, não isentando, evidentemente, os Jenipapo-Kanindé dessa articulação.

Um dos primeiros estudiosos desse tema, ainda no início do século XX, construía uma metodologia de análise da sociedade que lhe permitia se desvincular das interpretações evolucionistas tão vigentes em seu tempo. Refiro-me à Sociologia Compreensiva de Max Weber (1992:3-35), que, ao priorizar o estudo dos sentidos que os indivíduos davam às suas ações em interação permanente, desvelou a importância da interpretação histórica dos acontecimentos sociais. Tal método acarretou uma oposição à visão generalizante dos positivistas e organicistas e incluiu no rol dos estudos sociais a explicação causal das situações presentes. Essa metodologia veio contribuir, por

consequente, com as reflexões sobre os fenômenos sociais particulares, incluindo neles as manifestações específicas dos grupos étnicos e de suas identidades.

No seu estudo sobre as *Relações comunitárias étnicas*, Weber (1992:267-77) vem nos mostrar que a origem de uma ação comunitária, que expressa um sentimento coletivo qualquer em um dado grupo, é ocasionada geralmente por fatores externos que de alguma forma se diferenciam dos fatores internos. Em se tratando de identidades étnicas, a ação comunitária que visa a diferenciar etnicamente um grupo, segue o mesmo caminho. Em outro torneio, a identificação étnica, segundo o autor, ocorre por meio de um encontro com elementos externos contrastivos que vêm organizar internamente um sentimento comum entre os membros do grupo. Tal sentimento condensa numa crença grupal uma mesma origem. Ao fazer essa afirmação, Weber despreza a importância dos traços somáticos como essenciais para identificar um grupo étnico. Para ele, a identidade étnica se fundamenta numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos de um agrupamento nutrem e que expressa uma pertença a uma procedência comum.

Refletindo sobre a identidade dos Jenipapo-Kanindé, pude perceber que sua sustentação recai justamente em lembranças que os fazem encontrar uma organização social passada que, ao ser conduzida ao presente, alimenta o sentimento comum de pertencer ao mesmo grupo indígena. Entretanto, essas lembranças que fundamentam a afirmação étnica do grupo não se manifestam ao sabor do acaso. Com frequência, essa distinção ocorre quando é construída uma necessidade de diferenciação. Sendo assim, em situações cotidianas, a identidade do grupo fica latente “à espera” de um momento preciso para se diferenciar etnicamente de outras. Esses momentos, porém, comumente são antecedidos de uma dinâmica interna que visa a conduzir o grupo a interações com outros que dele se distinguem.

Quero ressaltar que essa sistematização não é necessariamente coletiva. Muitas vezes ela emerge do plano individual e a partir de único índio a identidade do grupo pode ser evidenciada. Essa contrastividade organizada e expressada individualmente ocorre quando algum entre eles é chamado a falar do grupo em si. Nesses momentos, os elementos de identidade para os Jenipapo-Kanindé são articulados significativamente e postos à vista como sinais diacríticos. É o que acontece com o sentimento de pertencer ao mesmo grupo tão presente entre esses índios e externados em falas habituais que dizem: “sou índio porque meus pais e avós eram índios”.

Ora, quando Weber percebeu a importância da pertença na identificação de grupos étnicos, organizada por fatores externos, compreendeu ainda que sua expressão coletiva sucede numa esfera política que também a desperta e que ele a chamou de “comunidade política”:

“Por outro lado, *é a comunidade política que costuma despertar*, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, *a crença na comunhão étnica*, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam” (Weber, 1992: 270. Grifos meus).

De forma muito semelhante, num estudo sobre os *Grupos étnicos e suas fronteiras*, Fredrik Barth vem, assim como Weber, enfatizar a importância dos fatores externos para uma organização social dada buscar sua afirmação étnica, desconstruindo, por consequência, a idéia de que os traços culturais podem constituir os limites de identidade dos grupos étnicos. Segundo o autor, os limites dessas identidades não podem circunscrever uma cultura objetiva, sobretudo porque as culturas reelaboram permanentemente suas formas e seus significados por meios, inclusive, das interações sociais, que, como muitos pensam, não acarretam aculturação. O que ocorre é justamente o inverso: elas se tornam mesmo as razões da elaboração de novos sentidos culturais e de contrastes de identidade:

“... *as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes*. A interação em um sistema social como este não leva ao seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do

contado interétnico e da interdependência dos grupos” (Barth in: Poutignat & Streiff-Fernat, 1998:188. Grifos meus).

A interação social na qual estão inseridos os Jenipapo-Kanindé desencadeou mesmo o seu processo de organização e afirmação étnica. Quando convidados a falar sobre a assunto, esses índios discorrem sobre o papel do *outro* nessa busca de reconhecimento externo, enfatizando que “os de fora”, os que iam à Encantada pescar, passar um dia de lazer na lagoa etc., sempre diziam que eles eram um povo diferente, um povo indígena. Essas atribuições externas foram, ao longo dos anos, articulando a pertença e a afirmação interna e dando, juntas, o sentido organizacional que possuem na qualidade de um grupo étnico que são. Sobre o assunto nos fala Barth:

“Concentrando-nos naquilo que é socialmente efetivo, *os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social*. Então, um traço fundamental torna-se... a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. *Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e aos outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional*” (Barth in: Poutignat & Streiff-Fernat, 1998: 193-4. Grifos meus).

Como podemos ver, o sentido organizacional dado por esse autor aos grupos étnicos vem pôr em evidência os interesses articulados para a interação social e fundamentados em uma origem comum. O papel dos traços culturais passa do primordial, na caracterização de identidades, para o relevante unicamente como instrumento que cria os matizes para a organização e interação política, matizes esses que, além de serem eleitas pelo próprio grupo, muitas vezes são estigmas reelaborados internamente e transformados em emblemas de distinção étnica, como bem nos mostra Pierre Bourdieu acerca da identidade regional :

“*O estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela a reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema* ... pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização. (..) é porque existe como unidade negativamente definida pela dominação simbólica e econômica que alguns dos que nela participam podem ser levados a lutar (e com probabilidades de sucesso e ganho) para alterarem a sua definição, para inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas, e que a revolta contra a dominação em todos os seus aspectos – até mesmo econômicos – assume a forma da reivindicação regionalista” (Bourdieu, 1989:125-6. Grifos meus).

Entre os Jenipapo-Kanindé a vergonha de ser índio foi presente num passado distante, quando os reflexos da dominação “branca” eram sentidos com maior intensidade em categorias estigmatizantes que os rotulavam de indolentes, por exemplo. Atualmente esses índios nutrem sua pertença e relaboram dia a dia os sentidos que os fazem se orgulhar de serem o que são: um grupo indígena. Sendo assim, a indolência perde seus tons pejorativos e se apresenta com outro sentido, a saber: lógica e divisão do trabalho diferenciadas (como apontei no capítulo imediatamente anterior a este texto na minha dissertação) nas quais, muito antes de alimentar um modelo estigmatizado, constrói um emblema étnico fundamentado numa ordem horária de trabalho diferente das encontradas nos grandes centros urbanos. O que antes era um estigma agora é compreendido como um traço distintivo.

De uma maneira ou de outra, as identidade étnicas parecem se sustentar em três pontos convergentes: uma *auto-identificação* fundamentada em lembranças de *procedência comum* e/ou em *atribuições externas*. Entretanto, não é demais ressaltar que os grupos indígenas assim definidos só articulam essas categorias em um contexto de interação social, isto é, para se relacionarem distintamente com outros agrupamentos sociais. A identificação, portanto, aparece unicamente pelo contraste, formando, com isso, o que Roberto Cardoso de Oliveira chamou de “identidade contrastiva” (sic):

“Partindo de Barth, podemos então elaborar a noção de *identidade contrastiva*, tomando-a como a

essência da identidade étnica: a saber, quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; ***é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente.*** Um indivíduo ou um grupo indígena afirma sua identidade contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal ... ou nacional. O certo é que um membro de grupo indígena não invoca sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de uma outra etnia. (...) ***O caráter contrastivo destas identidades... constitui assim um atributo essencial da identidade étnica***” (Cardoso de Oliveira, 1976:36,45. Grifos meus).

Na realidade, as identidades de uma forma geral, sejam elas sexuais, econômicas, sociais, profissionais, étnicas etc., só conseguem se manifestar em relação de contraste com outra ou outras que dela se diferenciam. Sendo assim, ao incluírem a atribuição externa no rol das razões que os faz se sentirem índios, os Jenipapo-Kanindé têm sua identidade visualizada em oposição a uma outra: a dos “de fora”, isto é, daqueles que não moram na Encantada. E como esse percurso é organizacional, pois visa a interação social com outros grupos, os interesses em jogo nem sempre se encontram convergindo.

Seguindo o raciocínio de Cardoso de Oliveira, a identidade social, além de denunciar contrastes, revela interesses para, dessa maneira, se mostrar. O contraste, com efeito, não é ingênuo, apresenta, sim, propósitos conscientes que podem acelerar a organização interna na busca de determinados fins. A identidade social é, assim, ideológica também: “a idéia que gostaríamos de desenvolver, (...) será a de que a identidade social, ela própria, é uma ideologia e uma forma de representação coletiva” (1976: 39).

Os interesses manifestos na identidade Jenipapo-Kanindé recaem, assim, em um modo de vida no qual as terras que possuem de fato e direito individual sejam suas também de direito comum, segundo o que rege a Constituição Federal. Não obstante, em planos mais imediatos, a organização interna do grupo intenta alcançar soluções para problemas do seu cotidiano, como um atendimento à saúde mais regular e constante e melhorias nas condições de educação de suas crianças: material e merenda escolar, melhores salários para os professores índios etc.. De toda forma, seja em que plano de interesses for, sua identidade acompanha um curso de instrumentalização política que condensa, mesmo que momentaneamente, um “nós” expresso geralmente através de um discurso organizado e generalizado que, mesmo não conseguindo ressonância cabal na *realidade sensível*[3], é necessário para distinção étnica e alcance de objetivos que buscam e perpassa todo o grupo, como bem nos fala Sylvia Caiuby Novaes:

“O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para criação de um nós coletivo (nós índio, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). ***Este nós se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações.*** Indispensável porque é a partir da descoberta e reafirmação – ou mesmo criação cultural – de suas semelhanças que um grupo qualquer, numa situação de confronto e de minoria, terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação” (Novaes, 1993: 24. Grifos meus).

A identidade Jenipapo-Kanindé e os interesses a ela subjacentes, constituem, portanto, um complexo de movimentação de identidade que vem confirmar que esses índios não podem ser identificados como tais a partir de traços culturais objetivos ou de uma ausência efetiva de miscigenação. A indianidade desse grupo está inserida em um contexto de interação social amplo, que os faz diferentes sob o prisma étnico tão-somente por uma definição própria, interna, e outra alheia, externa, e que visam, juntas, a interagir socialmente em busca de fins que não se esgotam, porque nem sempre se convergem.

Territórios e situações territoriais

Sendo a identidade dos Jenipapo-Kanindé vista em meio a campos de socialidades diversos, nos quais estão inseridas múltiplas identificações sociais e interesses, minha intenção neste ponto é fazer uma reflexão sobre a articulação da indianidade do grupo e as pretensões subjacentes ao uso que fazem ou desejam fazer de suas terras. De uma outra maneira, o debate que intento propor está dividido em planos complementares: primeiro, o caráter do usufruto do solo por parte desses índios, que em pólos categóricos pode ser compreendido como sendo individual e/ou coletivo e, segundo, a relação entre essa categorização e a afirmação étnica que possuem.

Como a discussão que proponho envolve um jogo interessado de uso interno de suas terras, penso que a inserção nesse debate do que entendo ser um Território e uma *Situação Territorial* possa vir a contribuir com a compreensão dessa movimentação de interesses e a relação que mantém com o ser-índio do grupo. Isso se deve ao fato de que o conteúdo reflexivo inerente a tais conceitos guarda jogos de interesses precisos no seu interior. Sendo assim, para que eu possa imergir em tal realidade e dar voz e vida a ela, busco nesse momento um diálogo com alguns autores que contribuíram (e continuam a contribuir) bastante com as discussões em torno do conceito de território e de suas fronteiras.

Claude Raffestin (1993) nos diz que o espaço deve ser compreendido como sendo anterior ao território, ou seja, se o território é caracterizado pelas relações sociais que engendram trabalho, seja ele abstrato ou não, o espaço pressupõe a ausência desses aspectos. Espaço é, portanto, espaço naturalizado; e território é esse espaço modificado pelo homem:

“O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator ‘territorializa’ o espaço” (Raffestin, 1993:143. Grifos meus).

Nessa perspectiva, a área Jenipapo-Kanindé é compreendida como território na medida em que os índios dispõem trabalhos que, de alguma forma, modificam o estado natural do espaço. Assim, os limites entre espaço e território, segundo Raffestin, parecem estar no caráter natural e nas relações sociais e de trabalho, respectivamente. O “percurso” que este autor mostra, em acordo com Lefebvre, e que leva o espaço a “se territorializar”, parece ratificar bem tais limites:

“A produção de um espaço, o território nacional, espaço físico, balizado, modificado, transformado pelas redes, circuitos e fluxos que aí se instalam: rodovias, canais, estradas de ferro, circuitos comerciais e bancários, auto-estradas e rotas aéreas etc.” (Lefebvre, 1978:259).

Podemos ver, portanto, que, no conceito de território que Raffestin apresenta, está incluído o substrato material, ou seja, o espaço físico. Isto de certa forma limita a abrangência do termo, uma vez que entre os Jenipapo-Kanindé a idéia de território incorpora também uma temporalidade distinta: o passado. Enquanto Raffestin (1993:154) apresenta um sentido de território que se fundamenta implicitamente no presente, os Jenipapo-Kanindé buscam nas relações sociais, engendradas na Encantada por seus antepassados, um sentimento de pertença ao grupo indígena que é – “sou índio porque meus pais e avós eram índios, por que nasci e me criei no local dos índios”[4]. O território desses indígenas perpassa através das lembranças as fronteiras do tempo presente, trazendo do passado elementos territoriais que fortalecem sua indianidade.

Outra maneira de pensar os limites territoriais, ultrapassando o contexto sociocultural do presente, pode ser vista no estudo que Maria Rosário G. de Carvalho (1984) desenvolveu sobre *A Identidade dos povos indígenas do Nordeste*. Nele um território pode ter relacionado às suas fronteiras alguns aspectos místicos:

“Por ocasião da realização dos rituais, o território configura uma totalidade no tempo e no espaço – os mortos retornam sob a forma de ‘encantados’ e se juntam aos vivos, compondo a totalidade da nação que simbolicamente ocupa a totalidade do seu território” (Carvalho, 1984: 186. Grifos meus).

Para esses índios[5], portanto, os momentos dos rituais do Toré e do Praiá vão além dos aspectos geográficos e relacionais do presente como sendo fronteiras territoriais. Buscam no contato com os “encantados” (espíritos dos índios que já morreram), e numa nova dimensão de tempo e espaço, uma recomposição, por exemplo, da cultura de existência (produção material para a sobrevivência) e a alteração no próprio sentido do mundo:

“O modelo de trabalho ritual recompõe as condições materiais de existência, afirmando a proeminência da ‘agricultura do roçado’ vista como agricultura da vida sobre a agricultura do mercado, agricultura que ao introduzir cerca de arame, prenuncia a morte” (Carvalho, 1993: 186).

Ao realizarem o Toré ou o Praiá, os povos indígenas do Nordeste tentam alterar o estado do mundo, invocando poder, ao tempo em que reafirmam sua posição em relação a um sistema maior, posição referida a um tempo pretérito – o tempo dos antepassados – buscando reassegurá-la mediante a efetiva posse do território. Mediante os rituais, expressam o sentido pleno da ‘comunidade indígena’ que produz e se reproduz na mesma terra dos antepassados e reafirmam sua disposição de lutar pela sua preservação ou retomada, com coragem e altivez, próprias dos antigos (Carvalho, 1984:182-83).

Por seu lado, Marcelo J. Lopes de Sousa (1995) concorda com Raffestin, ao falar na diferença entre espaço e território, no entanto, acredita, também, que o sentido de território para este autor é pouco universalizante, sobretudo, por estar vinculado de maneira muito forte ao substrato material: “Naturalmente que concordo aqui com Raffestin em que o espaço é anterior ao território. Mas acreditamos que este autor incorre no equívoco de coisificar, reificar o território, ao incorporar ao conceito o próprio substrato material” (1995:96).

Sob um outro prisma, Sousa, Raffestin e Carvalho convergem ao pensarem o território como um corpo social onde se manifestam, fundamentalmente, relações de interesses que engendram alteridade. Para esses autores, as ações e interações de indivíduos numa dada coletividade identificam o “nós” diferenciando-o do “outro”. Concordam também com a idéia de que essa delimitação tanto pode assumir um caráter momentâneo, como duradouro, variando de acordo com os objetivos do grupo que manifesta a diferença: “delimitar é, pois, isolar ou subtrair momentaneamente ou, ainda, manifestar um poder numa área precisa” (Raffestin, 1993:153), ou ainda:

“*Territórios*, que são no fundo antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos, podem formar-se e dissolver-se, constituir-se e dissipar-se de modo relativamente rápido, ser antes instáveis que estáveis ou, mesmo, ter existência regular mas apenas periódica, ou seja, em algum momento – e isto apesar de que o substrato espacial permanece ou pode permanecer o mesmo” (Sousa, 1995:87. Grifos meus).

Em se tratando de territórios índios, os limites estabelecidos são, sobretudo, étnicos, e, como salientam os autores há pouco citados, assumem também estas relações de interesses, bem como possuem caráter provisório. Ressalto porém que, nesse último caso, isto é, na característica provisória de um território, penso haver breve diferenciação que o reelabora e o transforma em *Situação Territorial* justamente por deter esse caráter momentâneo, e de, ademais, abrigar interesses muito fluidos, que induz os indivíduos a mudarem de objetivos com rapidez.

Os limites étnicos puderam ser percebidos *in loco*, quando, no percurso de sua afirmação étnica, os Jenipapo-Kanindé sentiram a necessidade de eleger um cacique no início de 1995 para que o grupo pudesse ser mais coeso e ser bem representado tanto internamente como em aparições públicas ou encontros regionais e nacionais (Bezerra, 1999:118). Foi eleita, assim, uma índia de inquestionável liderança para ser a cacique do grupo: a Pequena. Da mesma forma e por motivos semelhantes, no primeiro semestre de 1999, foi eleito um Conselho Comunitário composto por nove índios. Podemos ver que a constante interação desses índios na busca de delimitar suas fronteiras étnicas - um “nós” diante do “outro” - materializou e deu continuidade - nos papéis de uma cacique e de representantes comunitários - às relações de interesses que existiam internamente e que

caracterizavam os próprios limites territoriais.

Em alguns momentos, porém, essa alteridade territorial condensa-se em um local preciso, dando mais ênfase às suas matizes étnicas. Isso ocorre, por exemplo, quando os Jenipapo-Kanindé fazem suas reuniões mensais em baixo das mangueiras - uma pequena área quadrangular que fica a uns 100m da lagoa e ao lado da estrada principal. Ali, durante algumas horas o *nós-indígena* toma corpo debatendo problemas e interesses que estão, direta ou indiretamente, norteados por essa diferenciação étnica, por uma relação com o *outro-não-indígena*. Quando termina a reunião, a alteridade étnica parece se dispersar em relações sociais específicas, individualizadas, nas quais a diferenciação não acaba, torna-se serena, voltando a encorpar-se no mês seguinte ou em alguma ocasião excepcional.

A esse caráter momentâneo dos territórios com permanência do substrato espacial, a que estou chamando de *Situação Territorial*, soma-se a compreensão salutar que Glória Diógenes (1999) faz dos territórios de guangues, galeras e torcidas de futebol na cidade de Fortaleza. Segundo a autora, os territórios desses jovens manifestam-se fundamentalmente através do corpo, adquirindo um caráter de mobilidade espacial:

“O território se constitui como marca que cada um carrega para onde vá, marca que cada um carrega dentro de si, cujo terreno cartográfico é, fundamentalmente, o corpo. O território das guangues é movediço. Ele se constitui sob o referente territorial, o lugar de moradia e circula, explicita-se, através do nomadismo de seus integrantes, em pontos diversos da cidade. É desse modo que a cada lugar de encontro, de festa, uma mesma trama territorial se desenha. As divisas dos bairros projetam-se nos estádios, através das torcidas organizadas e nos bailes funks através das galeras” (Diógenes, 1999:05. Grifos meus).

O território trafega pela cidade e é identificado pela linguagem que os corpos expressam ora através das formas de dançar nos bailes *funks* – “como uma onda que flui e reflui...”; ora na maneira condensada e coreográfica de caminhar até o clube – “em passos ritmados, cabeças erguidas, num ritual coletivo de marcação territorial”; ora nos sinais que explicitam as diferenças entre bairros – “tatuagens, camisas, adereços”; enfim, nos gritos ordenados que, lembrando o local de origem (bairro, rua, beco), estabelecem fronteiras territoriais – “Uh! É a Piedade; Uh! É Serviluz”. O território, dessa forma, é “território-em-movimento”. A espacialidade territorial entre as guangues, galeras e torcidas, portanto, assume diversas tonalidades em diferentes pontos da cidade (Diógenes,1999).

As fronteiras territoriais dos Jenipapo-Kanindé também assumem, em diversas ocasiões, o caráter móvel e de linguagem corporal como as que Diógenes percebeu em grupos juvenis citadinos.

Como procurei mostrar no primeiro capítulo, durante as manifestações públicas ou em assembléias indígenas, os Jenipapo-Kanindé parecem deslocar simbolicamente seu território através da comunicação que os seus corpos exprimem. O diálogo que identifica a diferença étnica e territorial se dá por meio dos adornos que o corpo índio carrega: colares, saias, cocares etc. A esses soma-se a coreografia da dança do toré, onde crianças, jovens e velhos, caminhando em círculo e com passos que acompanham um ritmo nativo, cantam: “vamos dançar o toré, vamos dançar o toré, somos os índios Jenipapo-Kanindé”. *Vestindo a diferença*, os Jenipapo-Kanindé organizam e constroem uma ponte simbólica através da linguagem corporal, em que o modo de ser e viver, as relações sociais presentes e passadas, enfim, por onde todo o território é deslocado, condensado, diferenciado e apresentado em um lugar momentaneamente seu.

As fronteiras entre o que se discute ser um espaço e um território, e entre o que sejam territórios e *Situações Territoriais*, parecem se apresentar como tênues, expressando características polissêmicas, que variam segundo a especificidade dada à proposta de investigação e à situação investigada. Nesse sentido, vimos que grupos sociais, em particular os Jenipapo-Kanindé, manifestam seus territórios e suas diferenças de formas diversas, e que os estudiosos, mesmo

querendo por vezes atribuir um caráter universalizante ao conceito, não invalidam um significado diante de outro. Antes, acrescentam ao sentido de território *arranjos* que explicam melhor o que se quer pesquisar. Por este motivo, o significado que tenciono dar a este conceito, mesmo possuindo uma definição anterior, não deve ser tomado na sua expressão cabal.

Procuo, dessa forma, compreender o território dos Jenipapo-Kanindé me utilizando da variabilidade de sentidos atribuída a este conceito, entendendo-o como um palco onde os índios dispensam algum tipo de atividade, seja ela abstrata ou não. Acrescento-lhe ainda variadas dimensões de tempo, mobilidade e identidade, o que me leva a enxergar territórios com os conteúdos e expressões distintos, *sempre fundamentados em relações que expressam conflitos de interesses*. Exatamente a alguns desses interesses divergentes pretendo dispensar atenção agora, especialmente os que dizem respeito aos usos coletivo e individual de suas terras, bem como os reflexos que eles acarretam para a identidade étnica do grupo.

O emprego que os Jenipapo-Kanindé fazem de suas terras são, com certa regularidade, individualizados. Isso corresponde a dizer que aos grupos domésticos se ajuntam atividades de plantação, colheita e pesca, que têm como principal fim atender as necessidades daqueles que as desenvolvem. Essa relação habitual com os frutos que suas terras e águas lhes oferecem é presente, ainda, nos limites das áreas residenciais. Cada terreno, com efeito, possui fronteiras claras, mesmo que elas não estejam sempre expressas em cercas de arame ou estacas fincadas. Isso demonstra que entre os índios sua área terreira é bem delimitada, possuindo cada grupo doméstico um pedaço de chão na Encantada.

Ora, como esses índios estão inseridos em um processo de afirmação étnica e demarcação oficial de suas terras, que teve início na primeira metade da década de 1980[6], e como o resultado final dessa busca deve legitimar o usufruto comum da área por parte desses índios, a pergunta que formulo é a seguinte: como os Jenipapo-Kanindé articularão uma área total que vai ser comum, ao uso particular que fazem ordinariamente de seus pedaços de terra? Três foram os pólos categóricos que encontrei e que podem tentar costurar algum sentido para essa indagação.

De um lado, encontrei pontos de vista que se mostravam displicentes com respeito à demarcação da terra. São índios que vivem na Encantada há muitas gerações e que não mostram interesses efetivos em discutir esse tema. Para eles, a terra já lhes pertencem e está bem definida a parte que a cada um cabe, sendo, portanto, desinteressante um diálogo que pretenda pôr em jogo o uso de um chão que eles têm como seu e sabem precisamente como usufruí-lo. Entre esse grupo, o emprego da terra reproduz o que já mencionei, ou seja, o trabalho que dispensam visa a nutrir fundamentalmente sua existência e é retirado da parte de chão que lhes pertence.

Existe, entretanto, uma porção da Encantada na qual os recursos naturais são utilizados ou extraídos por quem ali dispensa trabalho. É o caso da extração do murici e da castanha do caju, feitas em “áreas comuns”, isto é, constituem terrenos nos quais os que se dizem “proprietários” são conhecidos dos índios e parecem não se importar com o uso não prejudicial que os Jenipapo-Kanindé fazem do “seu” solo para tão-somente sobreviver.

Sendo assim, o usufruto dos recursos naturais da Encantada se dá nessas duas áreas categóricas: nos terrenos que pertencem aos índios e no que eu chamei acima de “áreas comuns”, isto é, “terras alheias” onde eles fazem visitas sazonais para obter os frutos da estação que servem para incrementar a alimentação diária.

Esse grupo de índios, portanto, não está envolto de forma plena nas comunicações internas acerca do processo de demarcação de sua área. A participação em deliberações comunitárias nas quais se inserem com um pouco mais de habitualidade, remete a problemas imediatos que, aos seus olhos, podem ter solução menos demorada do que a demarcação da terra: são temas relacionados à sua saúde e de seus pares e à educação de seus filhos, por exemplo.

Entre esses índios, as reuniões que acontecem mensalmente embaixo das mangueiras e que

buscam debater temas diversos como os que citei acima (terra, saúde, educação etc.) são pouco atraentes por expressarem, com certa frequência, interesses divergentes que não conseguem se encontrar ou se superar amistosamente. Para esses Jenipapo-Kanindé, sempre há “confusão” nas reuniões, por isso, não participam com frequência delas. Chamo-os, por esse motivo, de *Jenipapo-Kanindé não envolvidos na comunidade*.

Por outro lado, pude perceber que existe um grupo de índios inseridos com regularidade nas deliberações comunitárias, incluído aí, obviamente, a demarcação de suas terras. Esses índios se diferenciam daqueles porque buscam tornar efetiva e comum a posse da área que habitam e que usam para retirar seu sustento e reproduzir sua existência. Há uma preocupação constante entre eles de por adiante uma mobilização interna a fim de que possam obter oficialmente as terras que sempre habitaram com a maior brevidade possível. Isso significa que a atenção maior está voltada para um plano de mobilização que contribua para viabilizar a concreta demarcação de sua área, independentemente se a organização interna de seu solo seja parcelada em área individuais ou em “área comuns”.

Entretanto, a prática usual do solo entre esse segundo grupo segue a mesma organização daqueles que há pouco mencionei. O cotidiano desses índios revela, assim, que a relação que mantém com os recursos naturais de suas terras se dá tal qual a relação que aqueles *Jenipapo-Kanindé não engajados na comunidade* desenvolvem, a saber: retiram seus alimentos da parte do chão que lhes pertence e das “área comuns”. Temos, com efeito, a repetição de uma prática de uso do solo que se caracteriza por ser individualizada, e uma mobilização interna que tenta oficializar o uso comum das terras.

Os *Jenipapo-Kanindé envolvidos na comunidade*, como passo a chamar esse segundo grupo, ao conseguirem articular pontos de vista semelhantes sobre o processo de demarcação de suas terras, contribuiriam para formar um terceiro campo de interesses sobre a questão. Enquanto o primeiro grupo mostra pouca ou nenhuma simpatia com essa temática - pois para eles a discussão em torno disso é desnecessária porque é muito claro para eles de quem são as terras que ocupam, isto é, deles mesmos -, o segundo, ao contrário, abraça a possibilidade de ter a posse definitiva de suas terras como algo muito próximo, priorizando, assim, a mobilização dos índios em torno desse objetivo. Já o terceiro grupo mostra certo cuidado ao refletir sobre a demarcação da área. Vejamos do que se trata.

Esse último grupo de índios projeta conseqüências divergentes com a possível demarcação de suas terras. Num momento inicial, eles acreditam ser benéfico ao grupo o fato de possuírem uma área que, segundo a Constituição do Brasil, não poderá ser negociada sob justificativa alguma. Em certa medida, isso possibilita a eles uma tranquilidade ao saberem que, por mais dificuldades que porventura venham a passar, sempre terão um chão onde ficar e buscar soluções para tais dificuldades. Por outro lado, eles se mostram preocupados em não poder dispor de seu pedaço de terra como bem lhes aprouver, inclusive negociando-o de alguma forma e por motivos que só a eles interessam. A demarcação da área é, assim, encarada pelos *Jenipapo-Kanindé envolvidos com cuidado na comunidade* como complexa e merecedora de uma atenção que possibilite pensar em opções que contemplem, talvez, a segurança de ter um chão e a liberdade de manejá-lo.

Ademais, entre os três grupos de interesses que apresentei, não é claro como pode ocorrer o uso das terras após a demarcação. A princípio, os *envolvidos na comunidade* pensam em desenvolver algum tipo de atividade coletiva onde todos que sejam aptos ao trabalho o desenvolvam e distribuam os frutos com os membros dos seus grupos domésticos. Isso, entretanto, não inviabilizaria o curso individual das atividades que ora predominam entre os Jenipapo-Kanindé. A proposta tem como fim primeiro tentar equacionar a produção e distribuição dos frutos da terra e das águas. Com efeito, haveria duas esferas de atividades: a comum e a individual.

Esses três grupos de interesses acerca da demarcação da área indígena, que não conseguem se encontrar ou se superar plenamente, denunciam o quanto é inundado de complexidade o território

desses índios, especialmente quando está em pauta uma temática como essa. Pude visualizar pontos de vista *não envolvidos*, *envoltos* e *cuidadosos* que produzem as matizes de um território que carrega as marcas de uma situação histórica que não viabiliza o entendimento unilateral dos seus significados.

Mesmo assim, por mais desencontradas que possam parecer tais opiniões, o interessante e comum a elas é o predomínio do sentimento de pertença a uma origem índia comum. Com todas as complicações que possam trazer os diálogos em torno da oficialização da área indígena, em nenhum momento os grupos de Jenipapo-Kanindé, que categorizei anteriormente, desconhecem sua identidade étnica em favor do fortalecimento da possibilidade de ter alcançado um objetivo particular sobre a demarcação de suas terras. A indianidade dessas pessoas prevalece, mesmo sendo distintas as maneiras internas de encontrar soluções para o uso de um chão que só é posto em discussão porque é chão de índio.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AUGÉ, Marc **Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. São Paulo: Papyrus, 1994.

Barth, Frederik. **Los Grupos Étnicos y sus Fronteiras**. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1976

Bezerra, Roselane G.; SOUSA, C. Kleber S. de . **Os Índios da Lagoa da Encantada: uma Análise Demográfica Autônoma**. Comunicação apresentada no V Encontro de Antropólogos do Norte / Nordeste, Recife, 1997.

Bezerra, Roselane G. **O Despertar de uma Etnia: o Jogo do (Re)conhecimento da Identidade Indígena Jenipapo-Kanindé**. Fortaleza, Dissertação de Mestrado/UFC, 1999.

Bourdieu, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil. 1989.

Carvalho, Maria Rosário G. de . A Importância dos Povos do Nordeste. In: **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza/Rio de Janeiro: Ed. UFC/Tempo Brasileiro, 1984, p. 169-187.

Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo: Ed. Saraiva, 1992.

Diógenes, Glória. **Territorialidade e Violência: Novos Ritos de Ordenação Urbana nas Grandes Metrôpoles**. Fortaleza: S/E, 1999.

Lefebvre, H. **De L'état 4. Les contradiction de L'Étal Moderne**. Paris: UGE, 1978.

Novaes, Sylvia Caiuby. **Jogos de Espelho**. São Paulo: EDUSP, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

Poutignat, Philippe. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

Raffestin, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

Sousa, Marcelo J. Lopes. O território: sobre o espaço e o poder, autonomia e desenvolvimento. In: **Geografia. Conceitos e Temas**. Castro et alii (orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

Weber, Max. 1864-1920. Relações Comunitárias Étnicas. In: **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.

[1] A distinção entre os conceitos de *Território* e *Situação Territorial* será mais bem tratada no ponto a seguir.

[2] Sobre o assunto conferir a obra de Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fernat (1998): **Teorias da Etnicidade**.

[3] Chamo *realidade sensível* as informações que nos chegam pelos cinco sentidos do corpo, em articulação com as interpretação que fazemos delas.

[4] Parte de uma entrevista com um índio feita pela pesquisadora Roselane G. Bezerra e que estar contida em sua Dissertação (1999).

[5] Ver Capítulo Um e nota de rodapé número 2.

[6] Para maiores informações acerca desse processo, consultar a dissertação de Roselane Gomes Bezerra, Mestrado em