

RESSURGÊNCIA ÉTNICA DO POVO TAPUYA KARIRI DE SÃO BENEDITO (CE) EM MEIO AS *PLANTATIONS* DE NÃO-INDÍGENAS¹

Táynna Maria de Assis Rodrigues (CPDA/UFRRJ)

RESUMO

O presente trabalho pretende refletir, a partir da ressurgência étnica do povo Tapuya Kariri de São Benedito (CE), localizados na região noroeste do estado do Ceará, a luta pela demarcação territorial da Aldeia Gameleira. Além disso, pretende-se refletir sobre os conflitos entre indígenas e não-indígenas que coabitam o mesmo território, com destaque ao fato dos atores estabelecerem relações socioeconômicas em torno das *plantations* de batata-doce. Ademais, utiliza dos métodos de equivocação controlada e observação participante, bem como entrevistas semiestruturadas de interlocutoras/es indígenas, que descrevem suas relações e vínculos com os não-indígenas e a necessidade de lidar com a convivência e co-dependência, em prol da garantia de sustento e renda familiar. Considerando as implicações sociais e étnico-raciais que constroem essas interações e as torna(ra)m indispensáveis.

Palavras-chave: Demarcação Territorial; *Plantations*; Povos Indígenas.

Diante da ressurgência étnica dos Tapuya Kariri, comunidade indígena localizada na região noroeste do estado do Ceará, neste trabalho pretendo refletir os conflitos entre indígenas e não-indígenas que coabitam o mesmo território, com destaque ao fato dos atores estabelecerem relações de trabalho em torno das *plantations* de batata-doce.

O *locus* de pesquisa está no sítio Carnaúba II, a cerca de 14 quilômetros da cidade de São Benedito (CE), na Serra da Ibiapaba. Trata-se de uma comunidade rural e de clima semiárido, porém boa parte do ano se mantém com temperaturas amenas. A comunidade indígena Tapuya Kariri luta pela demarcação do seu território, ao qual se referem como Aldeia Gameleira². É importante destacar que a localidade é conhecida, principalmente, pelo plantio de batata-doce, embora tenha outras culturas como tomate, pimentão, milho e feijão. Nesse contexto, a principal motivação para os conflitos com os fazendeiros, chamados de ‘posseiros’³, está em torno do acesso a terra.

Embora a etnia Tapuya Kariri seja devidamente reconhecida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) desde 2007, a etapa de estudo antropológico está paralisada, fator que impede que o processo de demarcação seja efetivado e a terra homologada.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (ANO: 2024).

² Termo que será utilizado para se referir a localidade.

³ Termo utilizado pelos Tapuya Kariri para destacar não-indígenas que residem em suas terras e que também será utilizado ao longo deste trabalho.

Com isso, a convivência entre indígenas e não-indígenas disputando espaço para vivência e plantio torna-se inevitável.

Em um primeiro momento, gostaria de fazer referência à De la Cadena (2020), quando destaca que os movimentos indígenas atuais “chama não-humanos como atores na arena política”, os chamados “seres-terra”, que ao surgir em protestos sociais podem evidenciar um momento de “ruptura da política moderna e uma indigeneidade emergente”. Esse apontamento levou-me a rememorar a relação dos Tapuya Kariri com os Encantados, entidades espirituais dos seus ancestrais, responsáveis por conduzir, proteger e fortalecer as lutas dentro e fora do território.

Ao refletir sobre a luta pela demarcação territorial sempre priorizei apontar questões mais práticas e objetivas, por falta de métodos e conhecimentos para tratar as subjetividades apresentadas pelas interlocutoras/es e relacioná-las com a literatura acadêmica. Além disso, somos encorajados pela academia a evitar questionamentos e afirmações que possam soar como “subjetivas demais”, o que poderia tornar a produção irrelevante e/ou com um viés esotérico demais para o meio acadêmico, convertendo relatos culturais e políticos em crenças.

Acredito que esses fatores foram responsáveis por dificultar os diálogos e a compreensão sobre como os Encantados estão presentes em todas as narrativas das minhas interlocutoras/es, sendo o contato com esses seres a atitude inicial antes de quaisquer decisões consideradas importantes para o presente e futuro coletivo. Um dos conceitos de De la Cadena (2020), que impulsionou minhas reflexões foi a menção à Conexão Parcial,

un concepto que tomo prestado de Marilyn Strathern, se refiere a una relación que compone un agregado que «no es singular ni plural, ni uno ni muchos, un circuito de conexiones en lugar de partes juntas» (Strathern, 2004, p.54). Las conexiones parciales no crean una entidad única; la entidad que resulta es más que una, pero menos que dos (p. 290).

Mais que uma e menos que duas seria a forma ideal de descrever como as conexões ocorrem entre os Tapuya Kariri, uma comunidade que possui uma vivência rural, em meio a uma disputa de território com as vastas plantações de ‘posseiros’. Na mesma medida que tentam manter viva a memória e os costumes de seus ancestrais, em meio a acusações de serem “falsos índios”, em um território onde a existência de povos originários é socialmente negada.

Nesse contexto, percebo que os Tapuya Kariri não possuem uma categorização padronizada e/ou em total similaridade com o que se encontra sobre povos originários nas produções clássicas, ainda muito utilizadas como principal referência. Como afirmou De la Cadena (2020), através das conexões parciais, o que chama de “indígena mestiço”, “es una formación socionatural vital parcialmente conectada con los Estados nacionales andinos que incluye tanto a personas no humanas como su definición como naturaleza ontologicamente distinta de los humanos” (p. 293). Uma ótica que percebe os não-humanos como pessoas, promovendo o respeito e o afeto necessários para manter as relações entre humanos e não-humanos que fazem a vida nos Andes.

Nesse ponto, encontro uma conexão com a relação entre os Tapuya Kariri e os Encantados, que podem ser interpretados como não-humanos presentes na dimensão espiritual, mas conectados com a comunidade através da natureza, com potencial de aconselhar e interferir em questões políticas. Refletindo que a natureza não é uma entidade apolítica como fomos ensinados a pensar.

O conceito de “equivocação”, mencionado por De la Cadena (2020), surge como uma mesma visão que parte de mundos diferentes, sobre o qual compreendo melhor sob a perspectiva de Viveiros de Castro (2004).

Na compreensão da “Equivocação Controlada”, Viveiros de Castro (2004) destaca que a comparação não significa necessariamente tradução. Considerada pelo autor como uma maneira de apresentar as interlocutoras/es enquanto “agentes teóricos” ao invés de “sujeitos passivos”. Nesse sentido, o autor evidencia a relação entre “perspectivismo indígena” e “equivocação”. Nesse contexto, o primeiro é considerado uma projeção da tradução como um processo de equivocação, um conjunto de ideias e práticas encontradas ao longo da América indígena que situava as diferenças entre a diversidade de sujeitos no plano do corpo. Enquanto o segundo, como um modo de comunicação entre posições perspectivas diferentes, uma relação de exterioridade, na qual “o outro do outro é sempre o outro”, destacando que

Uma equivocação não é apenas uma “falha em compreender” (Oxford English Dictionary, 1989), mas uma falha em compreender que compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de “ver o mundo” mas aos mundos distintos que são vistos. Uma equivocação determina as premissas ao invés de ser determinada por elas. Consequentemente, equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita. (p.255).

De antemão compreendo que perceber que existem visões múltiplas de um mesmo mundo e reconhecer as limitações em compreendê-las surgem como uma maneira de começar a refletir conceitos como o de “choque ontológico” (Strathern, 2021).

Com a leitura de Strathern (2021), pude traçar uma nova perspectiva de como localizar a história dos Tapuya Kariri, enquanto percebo o passado e as prospecções de futuro a partir dos relatos presentes. Comumente, ao realizar pesquisas com povos originários tendemos a partir de uma linha cronológica que quase sempre se inicia com a chegada dos colonizadores.

Possivelmente esse caminho foi o que trouxe as inseguranças e medos de uma escrita colonial, assumindo uma existência Tapuya Kariri a partir desse momento que Strathern (2021) define como “choque de ontologias”, que teve uma ação disruptiva na definição do que é ser Tapuya Kariri no presente. Porém, todas as (re)definições são permeadas de relatos de um passado pouco explorado, no que diz respeito à história anterior à chegada dos ‘posseiros’ no território. Algo que percebo potencial de reflexão quando Strathern (2021) afirma que

se quisermos imaginar a divisão entre épocas ou episódios como uma divisão entre “passado” e “presente”, essa divisão existe na própria ideia de que certas características do passado têm efeitos futuros ou futuros. Por outro lado, o florescimento presente requer tal recurso ao passado. (p.68)

Unindo essa perspectiva com os relatos coletados até então, percebi narrativas que mesclam a história de perseguição de seus ancestrais e os anos de “sossego” vivenciados antes de seu território ser tomado pelas vastas extensões de *plantations*. Ao ler a descrição de Strathern (2021) sobre Lei e *Loh*, consegui encontrar similaridades com a Aldeia Gameleira. A autora parte da ótica de “divergência ontológica”, na qual existe uma convergência na busca de uma lei, mas um entendimento diferente sobre seu significado.

Enquanto a Lei, na visão ocidental, é percebida com uma “visão evolutiva”, um ser “selvagem” que foi “domesticado” e passa a ter uma organização “civilizada”. Para os *Kiaps*, povo melanésio, *Loh* era refletida no “presentismo episódico”, em que um episódio de hoje tem percepções prévias vindas do passado, mas um futuro desconhecido e/ou imaginado. Na ótica dos *Kiaps* rupturas podem acontecer a todo momento, mas existe uma “promessa” de um eterno futuro que influencia no presente.

Uma analogia utilizada por Strathern (2021), conseguiu tornar mais evidente qual conexão essas definições possuem com os Tapuya Kariri, ao utilizar sementes e

tubérculos. Sendo as primeiras relacionadas aos colonizadores, que não se sabe a temporalidade desse objeto. Enquanto os tubérculos, relacionados aos melanésios, possuem um conhecimento invisível do crescimento embaixo da terra, desconhecendo a origem desse objeto, no qual as raízes não têm antes e depois, em uma espécie de *looping*, o tubérculo de hoje é a continuidade do de ontem e será responsável por formar o de amanhã.

Percebo que nas narrativas das minhas interlocutoras/es os Encantados são como tubérculos, não se sabe o nome do primeiro ancestral, mas sua existência é tão respeitada e considerada como a dos Encantados de parentes com os quais conviveram. Sendo o tempo um reflexo e, também, uma reformulação das lutas iniciadas pelos seus ancestrais, conectados em uma espiritualidade que os transformam em um só corpo.

Nesse sentido, é necessário refletir sobre as formas das lutas dos povos originários para que sua existência e ressurgência fossem consideradas socialmente. De acordo com Lacerda & Feitosa (2022), com o fim da ditadura, “a Constituinte motivou a aglutinação dos povos indígenas do país em torno de uma agenda política comum durante meados dos anos 1980”, o que pode definir “a partir da própria presença ativa indígena ao longo do processo, os novos paradigmas jurídicos e políticos da atuação do Estado em relação àqueles povos”(p.254). Dessa maneira, foi iniciada a luta dos povos indígenas para participar da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), como representantes ativos, sem a necessidade de tutores, apresentando suas demandas para serem consideradas na elaboração da Constituição Federal que seria aprovada em 1988.

A determinação e a organização dos povos indígenas para garantir seus direitos na Constituição Federal de 1988 (CF88), se mantém no contexto Tapuya Kariri. Apesar das relações de trabalho com os ‘posseiros’ serem necessárias, as lideranças Tapuya Kariri sempre deixam evidente em suas falas que “estamos em busca do nosso direito, não é caridade, queremos só o que sempre foi nosso pra cuidar e ter de onde tirar nosso sustento”, como relatou a cacique Andrea Kariri, em uma conversa comigo em 2022.

Lacerda & Feitosa (2022) destacam que, ao compreenderem que “aquela lei branca” causaria impactos em suas vidas, “a reação indígena fez-se mais forte”. A indignação e revolta foram convertidas em energia para mobilizar suas lutas, característica bastante presente na Aldeia Gameleira, na luta pela titulação de suas terras. Um contexto que posso descrever a partir da ótica de Almeida (2009), no que se refere às “terras de índio” como domínios titulados, os quais foram entregues

formalmente a grupos indígenas ou seus remanescentes, algo que é constantemente lembrado pelos Tapuya Kariri.

De acordo com o vice-cacique Neguinho Tapuya (2019), eles possuem um documento muito antigo, que comprova a titulação das terras aos seus antepassados, fato que me lembra a menção de Almeida (2009), quando afirma que nas terras de índio em momentos de “tensões internas ou conflitos com os antagonistas tradicionais e externos levam os descendentes diretos a exibirem documentos que crêem comprobatórios dos direitos outorgados a seus ancestrais” (p.52). Algo que esteve presente na Aldeia Gameleira, principalmente entre os anos de 2014-5, quando os conflitos com os ‘posseiros’ aconteciam de forma mais intensa.

Ademais, a partir da definição de Almeida (2009), a Aldeia Gameleira também poderia ser classificada como “terras de uso comum”, considerando que existem grupos familiares mais abastados do campesinato, que acabaram por impor as relações de trabalho, estabelecendo uma dependência das/os indígenas, os deixando sem alternativas mediante a anomia do Estado em concluir o processo de demarcação.

Além disso, ao ler Queiroz (1976) e o destaque inicial da autora na percepção de Euclides da Cunha, de que “nas fazendas de gado não havia distinção social nítida entre fazendeiros e vaqueiros, quando habitando no mesmo local; seja qual for a posição social, seu gênero de vida é semelhante” (p.9), também consegui encontrar similaridades com a realidade vivenciada pelos Tapuya Kariri. O fato de indígenas e ‘posseiros’ residirem no mesmo local impede que, em um primeiro momento, se identifique suas diferenças. Apenas após as conversas com alguns indígenas e a observação das estruturas das casas e proporção das plantações, a diferença torna-se evidente.

Outro fator destacado por Queiroz (1976) é a família como uma unidade social do trabalho. Ao conviver com os Tapuya Kariri acompanhei o processo de plantio para o inverno (entre 2023-4), durante os meses de dezembro a fevereiro iniciam a limpeza do terreno e a ‘cavar as manivas’ - buracos no solo para depositar as sementes. Durante essa etapa, toda a família se envolve, para melhor especificar irei descrever um pouco do que acompanhei na casa da Dona Nilça (59 anos), que reside em uma casa simples construída no mesmo terreno do sogro, o Pajé Tisé (falecido desde 2021), sua única fonte de renda até os 55 anos era o trabalho alugado, segundo suas próprias palavras.

Trabalhei até me aposentar e poder trabalhar só pra mim. Era o jeito, meu marido se viciou em bebida e hoje, como você sabe, é desaparecido, então só tinha eu pra

cuidar da casa e ganhar dinheiro pra comprar comida. Agora que tenho o dinheiro certo do aposento, consegui construir minha casinha e posso plantar só pra mim. (2024)

Sua casa em 2019, quando a conheci, era construída com tijolos de barro e com a diária do trabalho para ‘posseiros’ (30 reais) não conseguia construir uma casa de alvenaria, sonho que conseguiu realizar em 2022, pagando diárias para um dos genros que é pedreiro e ajudando na construção. Atualmente, durante o inverno planta feijão e milho com a ajuda de um dos genros, João e da filha, Dilva, que residem ao lado de sua casa, compartilhando o mesmo quintal, dividindo o trabalho e a colheita do que conseguirem após o inverno.

Desde o plantio até a construção de uma casa melhor a família tem suas funções compartilhadas, algo que remete a fala de Queiroz (1976), na qual “a família constitui sempre a unidade social do trabalho” e “as tarefas do trabalho se dividem entre todos os membros do grupo doméstico, em função das faculdades de cada um, formando assim uma equipe de trabalho” (p.18). Ademais, posso destacar que os ‘posseiros’ também vêm de uma dinâmica de trabalho familiar.

O genro de Dona Nilça, João (40 anos), trabalha para Charles, neto de um dos ‘posseiros’ mais influentes da região - Antônio Isaías. Este pertence ao contexto que Queiroz (1976) nomeia de “camada senhorial”, o ‘posseiro’ Antônio Isaías residia na região da Aldeia Gameleira, sempre foi um homem de posses e segundo relatos do Pajé Tisé (2019) sempre que precisavam ir à cidade por motivos de saúde e precisavam de transporte com urgência recorriam ao Antônio Isaías, que recebia como pagamento lotes de terra,

Ele foi cercando nossa terra e começando a derrubar as árvores, como a gente não tinha transporte, se precisasse de alguma coisa urgente na cidade pedia ajuda dele. E ele se aproveitou da nossa necessidade, sempre pedia terra como pagamento e como a gente não tinha outra coisa, dava. (Pajé Tisé, 2019)

Após se apossar de mais da metade das terras da Aldeia Gameleira, que só buscou reconhecimento enquanto indígenas em 2007, vendeu uma parte e deixou o restante para seu filho, este não gostava de viver na região e redistribuiu entre seus filhos, sendo um deles Charles, que é patrão de João e responsável pelo emprego da maior parte dos Tapuya Kariri.

Como bem disse Queiroz (1976), a relação de dependência entre sitiantes e a camada senhorial “são fundamentais, determinando uma exploração do homem pelo homem de que não conseguem os camponeses se livrar” (p.17-8), essa dependência se

torna ainda mais evidente quando percebo que o tratamento entre os Tapuya Kariri e o Charles se tornou de gratidão, embora tenha todos os traços de superior *versus* inferior. Essa relação de “igualdade” também surgiu a partir da família, considerando a fala de Neguinho Tapuya (2020), vice-cacique, de que,

O Charles é um Isaías que casou com uma índia, uma de nós, então ele olha por nós e tá do nosso lado na luta. Se não fosse ele, muito de nós aqui não tinha emprego e ia ter que continuar pagando renda⁴ pra outros ‘posseiros’, como a gente fazia até 2014, quando a gente decidiu parar de pagar renda pra plantar no que é nosso. Ele é um dos poucos ‘posseiros’ que ainda dá terra pra gente plantar sem cobrar nada.

A ideia de laços familiares através do casamento entre um ‘posseiro’ e uma indígena Tapuya Kariri foi o suficiente para mudar a configuração da relação social, tornando-se mais importante que as disparidades econômicas e as relações de trabalho. Essa relação despertou meu interesse em compreender como funciona e de que maneira o Charles estaria ao lado dos Tapuya Kariri. Em visitas recentes à Aldeia Gameleira (2024), consegui conversar com João e compreender como é o trabalho para o Charles.

João relatou que há 15 anos tem trabalhado para o Charles, sua função atual consiste em “colocar veneno na plantação e depois colocar veneno pra limpar as ramas de batata e poder plantar de novo, porque se fosse limpar na enxada igual antigamente ia demorar muito”. Sua fala me remete a urgência da produção e a necessidade de rapidez no plantio e na colheita, fator que pode ser relacionado à menção de Queiroz (1976) sobre a Revolução Agrária, “cujo objetivo é a produção e a venda em primeiro lugar” (p.20). Esse objetivo descarta a policultura e prioriza a monocultura, no caso de Charles, prioriza o plantio de batata-doce.

A produção de batata-doce e as relações entre os Tapuya Kariri e o ‘posseiro’ Charles são um bom instrumento de análise através da óptica de Prado Jr (2014), quando defende o argumento de que a colonização brasileira foi um “empreendimento mercantil”, enquanto relata as implicações da alta concentração fundiária de uma minoria.

Ao ouvir as relações de trabalho descritas por João e sua constante afirmação de que “o Charles não é um ‘posseiro’ igual os outros”, bem como outras afirmações de “ele tem só o sangue dos Isaías, mas casou com uma de nós”, abre margem para inúmeros questionamentos pessoais quando considero Prado Jr (2014) na reflexão de que a população brasileira é classificada em dois setores, sendo uma pequena minoria de

⁴ Pagamento de parte do lucro obtido com a comercialização do cultivo plantado e/ou parte do próprio produto para o dono do lote em que foi plantado.

grandes proprietários e “a grande maioria dessa população que vive, ou antes, vegeta” (p.20), através das condições inadequadas de trabalho.

A partir dessa inquietação, questionei João sobre como funcionam os pagamentos de diárias e a produção da batata-doce e ouvi atentamente seu relato (fevereiro, 2024)

Posso lhe falar como o Charles trabalha, ele é o ‘posseiro’ que tem mais terras aqui, mas no começo era só eu, ele e outros dois colegas trabalhando na terra com enxada, depois ele conseguiu melhorar as condições e hoje tem uns 15 indígenas que trabalham pra ele. Se não fosse ele, muita gente ia continuar desempregada porque a demanda aqui é grande. Só tem a escola indígena e o trabalho na roça, se quiser ir pra outro lugar tem que sair daqui e a gente não quer. Hoje eu trabalho de terça a sexta, vou às vezes no sábado quando tem muita coisa pra fazer. Eu ganho 50 reais a diária porque trabalho zelando (colocando veneno), os outros que plantam e colhem ganham menos. A limpeza do mato é feita com veneno pra ser mais rápido e ele tem uns nove poços profundos pra irrigar a plantação, tudo que ele ganha é investindo nas plantações, agora ele tem energia solar pra gastar menos com energia porque tem o motor dos poços que ficam funcionando direto.

Questionei sobre o tempo entre plantio e colheita e quais motivos levaram Charles escolher a batata-doce, como resposta João explicou que,

Ele plantava a batata-doce normal que a gente colhe com 120 dias, mas tem uns 3 meses que ele comprou uma variação nova que fica pronta em 90 dias, pra ver se consegue ter mais batata em menos tempo. A batata dele vai pra Fortaleza e pra outros estados aqui do nordeste, principalmente pra Bahia, mas essa nova não aguenta a viagem, fica murcha e ele só consegue vender aqui na serra mesmo, em Tianguá é onde vende mais dela. Ele tentou no ano passado (2023) plantar tomate e pimentão, mas só dava despesa, porque tem que ter mais gente trabalhando e tem que tá zelando direto pra não perder, sem contar que o veneno pra eles é mais caro. Aí agora ele voltou investir só em batata mesmo, porque precisa de menos trabalhadores e vai instalar mais placas solares pra diminuir o gasto com energia que ele já tá achando caro.

Como destaca Prado Jr (2014), a justificativa da agropecuária é “a maior soma de lucros no menor prazo possível, e com um mínimo de despesa inicial” (p.24). Acredito que o relato do João sobre a plantação de Charles se encaixa nessa perspectiva. Mesmo sendo considerado um ‘posseiro bom’, os padrões de trabalho e as relações de quase igualdade ainda refletem relações verticais de trabalho, em que o patrão determina as condições e o salário.

O tempo em campo e os relatos descritos anteriormente evidenciam, na prática, os padrões descritos por Prado Jr (2014) sobre o uso da terra que beneficia uma minoria e que “para a massa camponesa a terra e as atividades que nela exercem constituem a única fonte de subsistência para eles acessível” (p.22). E somente com a análise de todas as disparidades do meio rural seria possível elaborar uma política adequada, que

contemple os diferentes interesses da coletividade. No caso da Aldeia Gameleira, o principal avanço seria a demarcação do território e a negociação com os ‘posseiros’.

Ademais, a fala de João também traz luz ao que Prado Jr. (2014) afirma que “uma concentração de terras e propriedade que significa também concentração de domínio sobre recursos econômicos que constituem a única fonte de subsistência daquela população” (p.34), grande concentração de terras por alguns ‘posseiros’ e muita disponibilidade de mão-de-obra, são os fatores que determinam os baixos padrões de vida e impedem o aumento das diárias de trabalho. Com isso, sigo me questionando se Charles seria de fato um aliado ou apenas a versão menos pior, sob a ótica Tapuya Kariri, de um tipo de patrão já conhecido.

Além disso, como destaca Prado Jr. (2014) “a rentabilidade da grande exploração rural não tem relação necessária com a melhoria das condições de trabalho” (p.28), mas sim com a diminuição dos custos para manter as plantações. Ademais, os avanços das novas tecnologias como o uso de tratores; a instalação de placas solares e o uso de agrotóxicos são essenciais para maior rapidez na produção e, “seria prejudicado pela melhoria das condições de trabalho, pois essa melhoria importa necessariamente num aumento de custos de produção, e, portanto na redução correspondente da rentabilidade” (p.29). Com isso as trabalhadoras/es são responsáveis pela água, alimento e equipamentos de proteção individual, recebendo apenas as diárias que variam de acordo com o gênero, sendo 35 reais (mulheres) e 40 reais (homens).

Os padrões mencionados anteriormente são o que Prado Jr. (2014), chama de “mercado livre de trabalho”, baseado na concorrência entre “compradores e vendedores de mercadorias”, que nesse contexto consiste na força de trabalho, que por ser abundante não permite que suas funções sejam valorizadas e seus salários sejam compatíveis com as exigências e demandas de trabalho.

Outra reflexão que me inquieta é a morosidade no processo de demarcação territorial, por essa razão acredito que as relações de trabalho e, mediante os relatos de interlocutoras/es que destacam que a única renda é trabalhar para ‘posseiros’, priorizei a tentativa de olhar através da ótica Tapuya Kariri. A todo o momento é evidente que todas/os têm consciência da importância da demarcação, mas a maioria segue com o medo de não ter uma renda fixa, com isso o vice-cacique Neguinho Tapuya destacou que “a nossa intenção não é expulsar todos eles daqui, mas negociar como já aconteceu em outras terras de parentes. A gente precisa do trabalho, mas as plantações tão estragando a nossa terra e impedindo a gente de visitar nossos terrenos sagrados”.

Como mencionado anteriormente, mais da metade da Aldeia Gameleira foi apossada por Antônio Isaías, dividiu-se entre a família e vendeu para terceiros. Outro ‘posseiro’, Gilmar, é ex-prefeito da cidade de Carnaubal, próxima da Aldeia, comprou um lote da família Isaías que compreende os “Buracos dos Tapuya”, literalmente buracos cavados pelos seus ancestrais para se esconder e utilizado para deixar oferendas e realizar rituais aos Encantados. As terras cercadas por Gilmar impedem a livre circulação dos Tapuya Kariri, ‘posseiro’ que insiste em lembrar que comprou as terras e por essa razão teria o direito de cercar e, até o ano de 2015, ameaçar com uso de violência os indígenas que atravessassem as cercas.

Tais relatos e reflexões merecem ser analisados sob a perspectiva de Denise Ferreira da Silva (2022), autora que trouxe luz à obrigação ética, no que se refere às políticas públicas, que devem incluir minorias étnico-raciais não apenas jurídica e economicamente, mas também de um modo que as reconheça como possuidoras de uma diferença cultural. Tais diferenças são moldadas pelos recortes étnicos e raciais e o (não)acesso à universidade, resultado de estratégias sócio-históricas impróprias, motivadas por traços físicos, sexuais, étnicos e raciais.

Consegui perceber essa importância quando de fato adentrei na Aldeia Gameleira, que possui como ponto de encontro a Escola Indígena Francisco Gonçalves de Souza, um espaço conquistado após muitos debates e disputas tanto dentro do território como em espaços políticos externos. Diversas retomadas entre os anos de 2013-4 envolveram a construção da escola, os relatos das interlocutoras/es evidenciam que antes dela havia uma grande dificuldade das lideranças e anciãs/ãos se fazerem entender pelos mais novos. Apenas com um espaço dedicado à cultura e ao aprendizado da historicidade e territorialidade, que envolve o povo Tapuya Kariri, que a comunidade passou a compreender, também, seus direitos e a importância de lutar para garanti-los.

Apesar de terem conquistas na Constituição Federal de 1988 (CF88), destinados ao amparo jurídico de povos e comunidades indígenas, a ausência da escola abriu margem para que grande maioria da comunidade Tapuya Kariri demorasse bastante para compreender que seus direitos não eram meros “privilégios”. Esse fato vai de encontro com o discurso de Silva (2022), quando destaca a importância de perceber que apenas a determinação jurídica não consegue suprir todas as necessidades que envolvem a (re)construção de um sujeito afetado pelo sistema.

Embora Silva (2022) tenha uma escrita mais direcionada para os debates raciais norte-americanos, consigo visualizar essas reflexões no contexto da Aldeia Gameleira. O debate de raça e etnia é distinto, com necessidades específicas que devem ser consideradas. Porém, no contexto Tapuya Kariri se misturam constantemente, considerando que no Brasil a miscigenação cria um “sujeito nacional”, romantizado pelo discurso da inexistência de diferenças raciais, além dos debates que naturalizam a busca por reconhecimento e por uma relação harmoniosa com a chamada branquitude.

Um contexto que o corpo negro é mais afetável, seguindo as reflexões trazidas por Silva (2022), por elementos que vão além dos discursos dominantes. Descobrir-se negro é parte do processo de construção do sujeito, no qual o negro busca um reconhecimento do branco. No contexto Tapuya Kariri sempre souberam ser um corpo negro, o processo de reconhecimento se deu no fato de se perceberem corpos negros e indígenas, buscando reconhecimento da branquitude para a história construída e esse “reconhecimento tardio”⁵ de sua identidade.

A raça é, de acordo com Silva (2022), “um construto simbólico que identifica certas condições sociais como formações sociais”, se referindo a mecanismos culturais e/ou ideológicos complementares que “subordinam mulheres e pessoas não brancas e determinam o modo como mulheres não brancas experienciam essa subordinação”. Para compreender essa subordinação é necessário mapear o terreno simbólico que o racial compartilha com as outras ferramentas que as narrativas históricas e científicas usaram para “entalhar o lugar do sujeito”, separando e determinando o lugar que determinados corpos ocupam na estrutura social. Esse debate diz muito sobre como o corpo negro e indígena dos Tapuya Kariri foi categorizado e percebido, em uma região que as discussões sobre diferenças étnico-raciais não aparecem com tanta evidência.

Quando esses corpos, já definidos socialmente como inferiores, surgem com a narrativa de resgate histórico e cultural de uma etnia indígena e buscam por direitos, os discursos pejorativos se intensificam, na tentativa de impor o que estava socialmente pré-determinado, desconsiderando suas vivências pessoais e desmerecendo seus discursos de luta por garantia de direitos, rotulando como “busca por privilégios”. Outro fato que vai de encontro ao que Silva (2022) reflete sobre o racial como “uma categoria sócio-histórica que reproduz os apagamentos que transformaram a diferença racial em

⁵Tardio para a sociedade moderna e em um contexto que desacredita da existência de indígenas.

um significante da diferença cultural”, uma construção da mente que forma o “sujeito autodeterminado”, principal conceito discutido por ela.

O espaço do “sujeito nacional” é estabelecido pelo aparato da analítica da racialidade para garantir que seus habitantes não brancos não determinem sua posição no contexto global, não possam assumir um lugar de destaque. Com isso, Silva (2022), realiza uma crítica a essa busca de lugares para minorias, que na sua perspectiva os transforma em objetos e não em sujeitos. Considerando que o corpo produtivo trabalha em prol da razão pré-estabelecida pela branquitude, não sendo capaz de ver o imutável como subordinado e hierarquizado. Concluindo que o sujeito autodeterminado é uma construção da modernidade, que considera ser o tempo da educação, mas uma educação moldada pelos padrões da branquitude, ignorando as diferenças sociais, sexuais e étnico- raciais.

Acredito que as reflexões de Gloria Anzaldúa (2005), complementam essa narrativa, quando se refere ao “nepantilismo mental”, no qual o sujeito é “partido ao meio”, a mestiça é “um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro”. Esse processo é responsável por formar a “nova mestiça”, que possui tolerância às contradições e às ambiguidades, aprendendo a equilibrar as culturas e a personalidade plural ao criar um terceiro elemento, que seria a “nova consciência”.

Para Anzaldúa (2005) o futuro quebra os paradigmas e realiza a combinação de duas ou mais culturas, formando a “consciência mestiça”. Essa “nova consciência” desmonta a dualidade sujeito-objeto, com o exercício de mostrar como a dualidade pode ser transcendida, uma espécie de cicatrização das diferenças e das divisões, sejam elas culturais, linguísticas, gênero e/ou raça. Saindo de um lugar de tensão para um lugar de compreensão das múltiplas possibilidades para além das dualidades pré-estabelecidas. Em um contexto onde existe uma intensa romantização da miscigenação, como é o caso brasileiro, essa ideia pode ser facilmente deturpada e conduzida para um caminho de corroborar discursos que afirmam a não existência de diferenças étnico-raciais. Com isso, considero que esse ser multifacetado descreveria bem o contexto Tapuya Kariri.

Segundo Anzaldúa (2005), “tenho cultura porque estou participando da criação de outra cultura”, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que conectam um ao outro e ao planeta. A construção de “sujeitos ambíguos”, que existem em condições específicas e

formam alianças e/ou pontes construídas por corpos específicos. A “nova consciência” forma um ser fragmentado capaz de unir mundos, possuindo múltiplas consciências que levam a percepção do mundo por múltiplas razões e não por uma razão universal. Um sujeito consciente do seu lugar multifacetado, capaz de agir no mundo dos brancos e lidar com contextos que não pode controlar, equilibrando as culturas e assumindo uma personalidade plural.

O contexto Tapuya Kariri assume essa existência multifacetada, em muitas conversas as próprias lideranças destacam que são indígenas que vivem em um contexto moderno, sobretudo quando surgem questionamentos sobre a autenticidade de sua etnia e a inexistência dos estereótipos esperados em uma comunidade indígena, muito baseado nas descrições dos indígenas de outras regiões brasileiras, desconsiderando todas as especificidades do contexto encontrado no nordeste brasileiro.

Além disso, a junção de crenças percebidas durante o toré, no qual dançam ao som de músicas indígenas, mas rezam o Pai-Nosso e a Ave-Maria, orações católicas que incorporaram como parte dos seus rituais e crenças. Além de algumas crianças passarem pelo batismo católico e indígena. Outro fator que torna explícita essa “mistura” é o fato das crianças e adolescentes aprenderem a cultura Tapuya Kariri com a educação da escola indígena, mas, também, frequentarem aulas de catecismo.

A partir das características e relatos mencionados anteriormente, conclui-se que a Aldeia Gameleira vive em um paradigma, no qual as condições com a presença de ‘posseiros’ não são ideais, mas prevalece a dúvida de como seria a vida sem “esse mal necessário”, que permite que tenham ao menos uma renda para manter suas famílias.

Ademais, a morosidade de processos jurídicos relacionados à garantia de direitos, principalmente, a demarcação territorial, impedem que os Tapuya Kariri percebam alternativas possíveis sem a suposta bondade de alguns ‘posseiros’, transformando-os em possíveis aliados, mesmo que as condições de trabalho sejam inadequadas. Fatores que resultam na necessidade de conviver com as múltiplas realidades e as poucas possibilidades nessa relação de co-dependência em torno das *plantations* de batata-doce.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: Godoi, E. P., Meneses, M.A. , Marin, R. A. (orgs). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social**, v.2. UNESP, Brasília, DF, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, n. 13, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 2(1), Article 1, 2004.

DE LA CADENA, Marisol (1957). **Cosmopolítica Indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”**. Tabula Rasa, (33), 273-311, 2020.

Lacerda, R., FEITOSA, S. Os povos indígenas e a Assembleia Nacional Constituinte. In: Brighenti, C., Heck, E. **O movimento indígena no Brasil**. Foz do Iguaçu: Ed. Unila, 2022.

PRADO JR., Caio. **A questão Agrária no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; 2014

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1976. 2ªed.

SILVA, Denise Ferreira da. **Homo modernus: para uma ideia global de raça**. COBOGO. 2022.

STRATHERN, Marilyn. **A Clash of Ontologies? Time, Law, and Science in Papua New Guinea**. In: Geoffrey E. R. Lloyd & Aparecida Vilaça. Science in the Forest, Science in the Past. Chicago, Hau Books, 2021: 43-74.