

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

"ÍNDIO", "CABÔCO-BRABO", "CABRA-DO-CANTO":
HOMENS, MANIPULAÇÕES E IDENTIDADES EM UMA
COMUNIDADE RURAL DO PIAUÍ.

- José Inácio da Costa -

Florianópolis, setembro de 1985.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

"ÍNDIO", "CABÓCO-BRABO", "CABRA-DO-CANTO":
NOMES, MANIPULAÇÕES E IDENTIDADES EM UMA
COMUNIDADE RURAL DO PIAUÍ,

Dissertação apresentada por José Inácio da Costa ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Uni-
versidade Federal de Santa Catarina, como requisito
final para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Florianópolis, 1985.

DEDICATÓRIA

À minha mulher,
Catarina;
aos filhos,
Tião e
Carina;
aos manos,
Estin,
Beie,
Napu,
Rocha, e
Délío;
a meu pai,
Inácio (in memorian).
a minha mãe,
Rosália,
dedico.

AGRADECIMENTOS

Na realização deste trabalho, incluindo todas as suas fases e etapas, muitas pessoas colaboraram direta ou indiretamente, contribuindo para que ele se tornasse possível. A todas essas pessoas, agradeço penhoradamente.

Aos pró-reitores de pesquisa e pós-graduação Valmir Miranda e Deocleciano Guedes Ferreira, pelo apoio e incentivo à realização da pesquisa de campo;

Ao pró-reitor de extensão José Wilson Campos Batista e aos médicos Jesumar Martins e Clélia Cunha e Silva, à enfermeira Socorro Balduino, e ao motorista Francisco Moura, pela dedicação com que prestaram assistência médica ao Canto, durante dois anos consecutivos;

À coordenadora de projetos comunitários da Legião Brasileira de Assistência Ana Maria Ferreira, pela colaboração decisiva na implantação de projetos comunitários no Canto;

Aos colegas do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, pelo incentivo e pela paciência com que ouviam minhas preocupações de pesquisa;

Aos colegas da Assessoria de Planejamento da Secretaria de Educação do Piauí, pelo incentivo constante;

Quero registrar de modo especial o meu agradecimento aos amigos do Canto pelo convívio e pela enorme experiência humana que me deram a oportunidade de viver. Quero através de Lauro (Ilãrb)

Machado, meu compadre e padrinho de casamento, e Leôncia Pereira, minha madrinha, agradecer a todos, pela acolhida sempre afetiva e desinteressada que sempre nos dispensaram;

Aos tios Benedito e Gercinda Leal, de Angical, que também nos acolheram e nos incentivaram;

À orientadora, Anamaria Beck, pela confiança e apoio seguro e pela amizade que nos permitimos cultivar;

À co-orientadora Vilma Chiara, pela ajuda permanente e pela enorme experiência de pesquisa que dispôs compartilhar;

Aos datilógrafos, Luís, Cláudio e Lúcio e aos chefes da Equipe de Apoio da Assessoria de Planejamento da Secretária de Educação, Maria da Cruz e Antônio Leão pelo serviço de datilografia e de mecanografia,

Finalmente, quero agradecer à minha mulher, Catarina, a companheira constante, em casa e no campo, advogada de acusação de minhas idéias, pela dedicação com que colaborou na pesquisa e pelas discussões sempre enriquecedoras que provocou.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I: O SURGIMENTO DO CANTO COMO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO..	4
<u>A Fase Pré-Científica</u>	6
<u>A Fase Científica</u>	7
O Projeto de Pesquisa	8
A pesquisa de campo	10
<u>Pressupostos Teóricos e Definição do Objeto</u>	22
CAPÍTULO II: HISTÓRIA DAS RELAÇÕES ENTRE BRANCOS E ÍNDIOS NO	
PIAUI	34
<u>A Conquista do Território e a Reação Indígena</u> ...	39
<u>O Domínio</u>	43
<u>A Ocupação: A Frente Pastoril</u>	45
<u>A Reação Indígena: A Sublevação Geral dos Ta-</u>	
<u>puias do Norte</u>	53
<u>O Extermínio</u>	58
CAPÍTULO III: O POVOADO CANTO	68
<u>Vida Doméstica</u>	73
O espaço doméstico	73
O trabalho familiar	76
<u>Aspectos Religiosos</u>	77
<u>Aspectos econômicos</u>	81
A agricultura	81
O artesanato	83
<u>Aspectos Históricos</u>	83
A tradição oral	85
O relato histórico lendário	87
Os documentos históricos	91

<u>A História Reconstruída</u>	98
A ocupação original	99
A dispersão interna	101
O usocapião	105
Da dispersão ao usocapião	107
CAPÍTULO IV: O SISTEMA DE PARENTESCO	110
<u>As "Famílias" e sub-famílias atuais</u>	115
<u>Aspectos históricos do parentesco</u>	123
<u>Critérios de pertinência</u>	126
CAPÍTULO V: A NOMINAÇÃO	131
<u>Práticas de Ncminação</u>	146
<u>Manipulações</u>	149
CAPÍTULO VI: "CABRA-DO-CANTO": UMA IDENTIDADE?	157
<u>A Sociedade de Contato</u>	158
As coerções da sociedade de contato	161
<u>O Canto na Visão do Regional</u>	166
<u>O Regional na Visão dos Habitantes do Canto</u> ..	168
A visão de si próprios	169
CONCLUSÃO: Considerações sobre a identidade do grupo do	
Canto	172
BIBLIOGRAFIA	180

R E S U M O

Esta dissertação trata do processo histórico do qual resultou o aniquilamento dos indígenas do Piauí e, em decorrência, do surgimento de muitas comunidades de remanescentes indígenas que sobreviveram. Algumas dessas comunidades permanecem ainda hoje, isoladas em meio à população brasileira da região, estigmatizadas e discriminadas por esta. Esse processo faz surgir um tipo de organização social que fundamenta a identidade desses grupos de remanescentes. O Canto, no interior do Piauí, parece ser uma dessas comunidades. Cercada por vizinhos que os discriminam, os habitantes do Canto recusam a origem indígena que lhes atribuem, ao mesmo tempo em que não conseguem se integrar à sociedade regional. Dessa forma, construíram uma identidade alternativa entre a identidade indígena que lhe atribuíam e a identidade de brasileiros que não conseguiram obter.

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é demonstrar como emerge a identidade de um grupo que constitui uma comunidade rural no interior do Piauí. Essa comunidade, denominada de "Canto", é considerada "diferente" pela população circunvizinha que atribui a essa diferença uma origem indígena. Por conta dessa diferenciação, se estabelece na região uma situação de conjunção intercultural na qual dois grupos antagônicos vivem uma relação peculiar de contato que faz surgir no Canto uma identidade contrastante com a identidade brasileira. Neste sentido, procurar-se-á demonstrar que a situação fez emergir no Canto uma identidade que contrasta não só com a identidade brasileira mas também com uma possível identidade indígena anterior que tem sido sempre postulada pelos regionais e negada pelos habitantes do Canto.

Como a construção da identidade "do Canto" decorreu de um processo histórico, este trabalho enfoca historicamente o grupo e sua organização social, visto que a identidade que hoje reivindicam tem como base fundamental não só a história das relações do grupo com a população da região mas também com a história de suas próprias relações internas.

O trabalho está dividido em capítulos e estes em sub-capítulos e itens, numa forma em que os diversos assuntos aqui tratados podem ser melhor entendidos.

No primeiro capítulo é feita uma abordagem histórica das relações entre brancos e índios no Piauí, abrangendo um período que vai do século XVI aos meados do século XIX. Ali tenta-se demonstrar o caráter violento de que se revestiu esse contato e o extermínio resultante da luta pela terra. Em decorrência demonstra-se também como se originaram as inúmeras comunidades de remanescentes indígenas que sobreviveram ilhadas em meio às fazendas de gado do Piauí colonial, das quais o Canto pode ser um exemplo.

O segundo capítulo expõe o surgimento do Canto como objeto de investigação, a história das relações do pesquisador com a comunidade e a sua experiência de campo. Ali também se expõem os pressupostos teóricos que orientaram a pesquisa e a elaboração do trabalho, esclarecendo também alguns procedimentos metodológicos que possam ser compartilhados com outros pesquisadores.

O terceiro capítulo é uma descrição empírica do Canto, incluindo aspectos econômicos, religiosos e históricos. O enfoque histórico tem o objetivo de demonstrar o modo como o grupo se formou a partir da ocupação do seu território por uma população de origem étnica desconhecida mas considerada diferente da população do resto da região. Esse enfoque considera as fontes orais tanto da comunidade como da população vizinha, após o que é feita uma reconstituição pelo pesquisador, apoiado em documentos históricos e nas demais fontes.

O quarto capítulo descreve o sistema de parentesco, também historicamente, mostrando o modo como veio a ser o que é hoje e quais funções que desempenha e como veio a desempenhá-las. A descendência, a filiação, o casamento, a residência e a herança, são analisados em suas estreitas ligações e interdependência. Ai se demonstra como o parentesco é construído enquanto mecanismo regulador das relações econômicas que historicamente os indivíduos estabelecem com a terra, entre si e com a sociedade envolvente.

O quinto capítulo trata especificamente do seu sistema de nomeação. É através da análise do sistema de nomeação que se pretende demonstrar como a comunidade do Canto se constitui num grupo étnico, com um sentido de organização. A nomeação é, então, analisada, não como um sistema de classificação, mas como o que resulta dele. Através da nomeação um indivíduo marca sua pertinência a uma das classes das quais participa e em virtude da qual ele possui um determinado nome, não havendo, pois, liberdade de

escolha: ele já nasce classificado. Demonstra-se também como, no caso do Canto, a identidade pessoal é apenas uma instância de um processo amplo de identificação através do qual um indivíduo demonstra sua vinculação a classes socialmente significativas, e dentre as quais a classe dos pertencentes ao grupo do Canto é a mais importante.

O sexto, e último capítulo, tenta demonstrar que os habitantes do Canto encarnam uma identidade historicamente construída, num processo em que evoluem da condição de índios, ou "cabocos-brabos" para a de "cabras", "cabras-do-Canto", constituindo esta última a designação pejorativa de sua pertinência ao grupo. Em conclusão, tenta-se demonstrar que, num processo de identificação de um indivíduo ou grupo social, não há por parte dos sujeitos liberdade de escolha dos nomes ou símbolos que "escolhem" para marcar a pertinência às classes às quais os nomes ou símbolos os remetem.

No final do trabalho consta uma vasta bibliografia, em que só uma parte das obras ali listadas são citadas no texto. As demais, embora não citadas expressamente no texto foram porém, consultadas e fundamentam teórica e metodologicamente este trabalho.

CAPÍTULO I

O SURGIMENTO DO CANTO COMO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO

"Cabra-do-Canto não corre, ou mata ou morre", (dito popular do Angical).

As minhas relações com o Canto podem ser vistas a partir de três perspectivas, correspondentes a fases sucessivas: uma fase espontânea, que se caracteriza como uma relação entre vizinhos, posto que residi até 12 anos de idade, em localidades vizinhas ao Canto; uma fase pré-científica, correspondente aos contatos que mantive com o povo do Canto quando era auxiliar de pesquisa de minha mulher, que realizava ali um inquérito linguístico; e finalmente, uma fase científica, caracterizada pela pesquisa de campo ali realizada durante três anos consecutivos.

A Fase Espontânea:

Correr da briga pode ser um ato do bom senso. Para um cabra-do-Canto é pura covardia. E cabra-do-Canto não corre. Isso

É reconhecido por todos os seus vizinhos, próximos ou distantes. Eu fui um desses vizinhos até 12 anos de idade. Primeiro no Mulato, a 05 km do Canto, depois no Canto-do-olho-d'água, a apenas 3 km do povoado. Na minha cabeça existiam apenas as cidades de Angical, Regeneração, São Pedro, Água Branca, Amarante, uma distante Teresina... e o Canto. Nas localidades vizinhas ao Canto eu ouvia muitas histórias sobre o povoado. Este era um lugar onde moravam pessoas que tinham sido índios, cabócos-brabos; eram violentos, brigões, temidos, malvados. Deles se contava que um dia em uma festa no povoado mataram tanta gente que cançados de tanta morte, deixaram uma porção de pessoas amarradas para matarem no dia seguinte. Deles eu ouvia dizer que qualquer problema era resolvido na ponta de uma faca, no gume de uma foice ou a "pano de facão". Diziam também, que eram muito burros, nem sabiam falar direito; comiam as palavras e falavam "cantando mais do que cigano" como por exemplo:

"Seu Neno, eu quero uma creolina mode curá u'a bichêra d'ua vaca no cû de seu Agimiro". "Moço tore o pano, que a muiê tá nu'a e o pade tá inriba". "Se você adivinhar quantas bananas tem neste cesto, eu lhe dou todas as nove".

Essas e muitas outras piadas eram e ainda são contadas sobre o Canto e seus habitantes. Destacam sempre aqueles aspectos que as pessoas acreditam ser os característicos do Canto: a valentia, a violência, a falta de higiene, dentre outros. Conhecer alguém do Canto, eu não conhecia, só a Maria-Todo-Dia, "O Expresso do Canto", uma mulher que diariamente se deslocava até a cidade de Angical para pedir dinheiro e comida em casas de pessoas conhecidas suas. Não tinha nenhuma das características que os habitantes da cidade atribuíam a todos os habitantes do Canto, exceto a fala cantada e atrapalhada e um aspecto físico "diferente". Andava sempre bem vestida, limpa, pedia esmolas mas não era mendiga. Não era violenta. Nem mesmo quando a meninada, seguindo-a pela rua, gritava: "Maria-Todo-Dia", "Expresso do Canto". Ela apenas fingia que apanhava uma pedra e a meninada debandava em disparada. Os cabras-do-Canto eram-me completamente desconhecidos. Via-os de longe, em grupos, indo ou vindo da feira de domingo na cidade de Angical.

Certo dia houve uma briga na feira e um cabra-do-Canto

estava envolvido, chegou a polícia e tentou prendê-lo. Ele resistiu. O tenente-comandante do destacamento foi quem apanhou mais. Por fim o cabra-do-Canto foi dominado. O tenente tentou apunhalá-lo na garganta; tentou sangrá-lo, como dizia. A custa de muito esforço dos demais policiais foi impedido. Soube depois que toda a confusão se deu porque o cabra-do-Canto havia apenas discutido com outro feirante, por uma questão sem mais importância. Como estava armado de faca, a polícia foi chamada. Ele entregou a faca à autoridade mas se recusou de ir para a cadeia porque a "cadeia não é lugar de homem". E não foi mesmo. A interferência dos chefes políticos deixou-o livre. Não correu, nem morreu. Este fato veio confirmar todas as histórias que eu ouvia. E o medo que todos em Angical tinham do Canto tinha agora uma demonstração concreta, de veracidade.

A minha visão do Canto era a mesma visão que toda a população de Angical tinha do povoado e seus habitantes, com a diferença que o temor que eu tinha era muito mais marcado. O medo era mais forte do que a discriminação.

A Fase Pré-Científica

A pesquisa linguística desenvolvida por minha mulher marcou meu reencontro com o Canto, quinze anos depois. Era a primeira vez que eu visitava o Povoado. Uma decepção. Era um Povoado como qualquer outro, dentre as inúmeras povoações rurais que eu conhecia no Piauí. As pessoas viviam e se comportavam exatamente como as pessoas que eu conhecia em outras localidades. Mas a fala, a fala não era de modo nenhum a mesma. E ali parecia haver indício de algo estranho. Só podia ser o vestígio de uma língua indígena. Como muitas das monografias que eu havia lido, começavam com um histórico do grupo estudado, comecei então a vasculhar a

história do Piauí com o fim de descobrir a origem indígena perdida dos habitantes do Canto. Cheguei bem perto. Faltou-me apenas estabelecer uma ligação histórica entre Acaroá e Gueguê, (cujo arraial ficava bem perto do Canto), e os habitantes do povoado. Mas essa ligação nunca pôde ser estabelecida. A origem indígena teria que ser demonstrada por outros meios que não o histórico. Este meio teria que ser um estudo detalhado da organização interna do grupo de um modo tal que somente a antropologia poderia permitir. Depois os resultados desse estudo seriam comparados com estudos de grupos indígenas brasileiros. Isso tornaria possível estabelecer uma filiação do grupo do Canto a algum grupo indígena.

Julgando-me incapaz de realizar tal trabalho sem uma orientação segura e uma base teórica consistente, decidi cursar o mestrado em antropologia.

A Fase Científica

A fase do meu relacionamento com o Canto, que eu chamo aqui de científica, começou com o mestrado. Neste curso tentei orientar meus estudos para o indigenismo, no sentido de habilitar-me a entender a situação dos grupos indígenas brasileiros, em especial as suas relações com a sociedade brasileira. Daí para os estudos de identidade foi um passo. Preocupava-me sempre a questão de descobrir o que era o Canto afinal de contas. O que poderia ter acontecido ou o que poderia estar acontecendo com uma comunidade que, apesar de seus esforços por se incluir na sociedade envolvente através da adoção de todos os seus costumes, crenças, valores, etc., permanecia no entanto à margem dela, discriminada, explorada; porque durante tanto tempo, por toda a sua história conhecida, a comunidade do Canto era e continuava a

ser percebida como diferente? porque os cabras-do-Canto nunca conseguiam esconder o fato de pertencerem à comunidade, mesmo quando afirmavam nada ter com ela? porque em Angical continuava-se a dizer que para saber que uma pessoa era do Canto bastava que ela abrisse a boca? aí só poderia haver um fenômeno de identidade, baseado sabe-se lá em que lealdades e operando plenamente no confronto entre duas sociedades. Mas que identidade? Na falta de uma melhor resposta postulei uma identidade alternativa entre uma identidade original, certamente indígena, e a identidade nacional. E nessa perspectiva elaborei o projeto de pesquisa e tentei desenvolvê-lo no Canto.

O Projeto de Pesquisa

Fundamentado em Barth (1979) e Cardoso de Oliveira, em sua teoria de fricção interétnica parti para o front para observar como se dava o contato entre as duas sociedades em conjunção. Elegi como categorias de análise o segmento regional da sociedade nacional, ao qual chamei de região de contato, e a comunidade do Canto, privilegiando, assim, as relações que se estabeleciam a esse nível. Encontrei imediatamente todos os "sintomas" apontados por Cardoso de Oliveira como indicadores de uma situação de fricção interétnica, em função da qual a identidade étnica emerge, operando contrastivamente. Eu estava diante de duas sociedades opostas e contraditórias "dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça" (Cardoso de Oliveira, 1972:85).

Preocupado com a identidade étnica enquanto hipótese de trabalho e, portanto, com o nível macro das relações que eu observava, esqueci de prestar mais atenção ao nível mais restrito das relações que se estabelecem internamente. A todo instante eu era agredido por fatos e situações que nada tinham a ver direta-

mente com fricção interétnica, identidade étnica, culturas em conjugação e outros conceitos do gênero. Internamente ao grupo do Canto eu não conseguia perceber aquele teor etnocêntrico próprio da identidade étnica, nenhuma preocupação dos habitantes em contrastar nada com nada, nenhuma eleição de símbolos especiais para marcar identidade. Ou, eu estava me tornando um deles ou eles eram iguais a mim, ou o "anthropological blues" estava brincando comigo. Parei para refletir, para tentar encontrar um caminho que me fizesse descobrir o que as pessoas do Canto realmente eram, de que se orgulham tanto ao ponto de continuarem querendo ser iguais a si próprios, antes de tudo. Enfim, tentar descobrir o que havia por trás dessa identidade, o que a fundamentava, o que a informava, o que a tornava Operante.

Se a identidade étnica é a maior instância à qual um processo de identificação pode remeter um indivíduo, quais seriam no Canto as instâncias "menores"? Resolvi inverter a perspectiva e comecei por investigar o processo de identificação individual. Como um indivíduo se situa em relação a cada outro? Assim, eu abandonei momentaneamente o estudo que era realizado de fora para dentro e optei pelo estudo de dentro para fora, ou seja, um estudo no qual a identidade étnica não seria o ponto de partida, mas de chegada. No estudo da identidade étnica, tomada como ponto de partida, parte-se do exterior, da observação e análise das relações entre os "de dentro" e os "de fora", forma pela qual se perde muito da dimensão interna. O estudo da identidade étnica tomada como ponto de chegada privilegia a observação das relações que se estabelecem entre os "de dentro" e, num movimento ascendente, a análise dessas relações leva, num momento posterior, à análise das relações com os "de fora", forma pela qual tanto as dimensões interna quanto externa ficam melhor caracterizadas. É neste sentido que se caracteriza uma abordagem de dentro para fora, e que vai, pois, do grupo étnico internamente considerado, ao sistema de conjugação entre dois grupos diferentes.

A riqueza dessa abordagem e a relação à anterior foi de tal sorte que me deixou confuso. Cada aspecto que eu observava na comunidade parecia-me digno de transformar-se no objeto principal da dissertação. O parentesco, e aí o casamento, a residência, a descendência, a nomeação, a herança, qualquer um, poderia ter si-

do o tema central do trabalho. Como eu estava investigando o nível mais restrito das relações sociais e ainda dentro da perspectiva da identidade, escolhi a nomenclatura como o fio condutor da investigação. Notando que um indivíduo no Canto carregava um certo número de nomes, constituindo séries alternativas e complementares à sua identificação pessoal e social, decidi investigar esses nomes e as classes às quais eles remetiam o indivíduo. Assim procedendo foi possível definir todos os níveis da organização social e constituir o grupo do Canto como um "tipo organizacional", com base no qual a identidade é construída.

Mas, se a identidade tem como base de sustentação a organização social, esta se fundamenta no que? Certamente que num conjunto de representações de fundo ideológico que informa e orienta a ação dos agentes na elaboração dessa organização e no estabelecimento de relações que nela ocorrem. Mas, será apenas isso? No Canto, a base material da organização social, parecia ser a relação especial que se mantém com a terra, com o seu meio de subsistência principal. Todos os depoimentos enfatizavam essa relação. As histórias, as lendas, tudo tinha alguma relação com a terra. Dessa forma, portanto, a terra despontou como um dos elementos mais importantes, e que mereceu um lugar importante na investigação. Essa importância da terra determinou inclusive que a abordagem histórica do grupo fosse mais cuidadosa, uma vez que me parecia cada vez mais que o espaço territorial do Canto era não só a construção social, como todo espaço mas também uma construção onde a história desempenhava papel importante.

A pesquisa de Campo

A minha pesquisa de campo pode ser dividida em duas fases correspondentes às fases pré-científica científica do meu relacionamento com o Canto, vistas acima.

Eu pertencço pelo lado paterno a uma das três famílias política e economicamente mais importantes de Angical. Tradicio-

nalmente minha família é uma aliada do Canto, através, tanto das relações políticas como de uma relação decorrente destas, o compadrio. Mesmo sendo essas relações historicamente consideradas mais "igualitárias" do que as relações que as pessoas do Canto mantêm com outras famílias de Angical, nem por isso se pode negar que não tenha sido sempre uma relação do tipo dominação-subordinação, uma perspectiva geral das relações do Canto com a região de contato. Dessa forma, durante a pesquisa de minha mulher, Catarina de Sena, procurei manter a imagem daquilo que eu realmente era na época: um marido que eventualmente acompanhava a esposa em suas viagens.

Sabendo dos perigos que poderia acarretar para a pesquisa linguística o fato de ser uma pessoa da região, e cuja família era bastante conhecida no Canto, eu evitei acompanhar a Catarina em sua etapa inicial de pesquisa de campo. Esta pesquisa teve início em outubro de 1976 e somente em setembro de 1977 é que fui pela primeira vez em toda minha vida à comunidade do Canto. E tal se deu após a comunidade insistir junto à Catarina para que ela me levasse até lá para me conhecerem. Isto menos para me conhecerem realmente e mais para saberem se a Catarina era realmente casada com quem dizia ser. Tanto isso parece verdadeiro que logo após minhas primeiras visitas, Catarina começou a obter depoimentos confidenciais do tipo: "D. Catarina, não leve a mal, mas tudo que estão lhe dizendo é mentira"; "D. Catarina, me adiscurpe, mas aqui que lhe contei astrurdia nem é daquele jeito não". Em resumo: uma análise preliminar dos dados levantados por ela revelou que de modo algum esses dados iriam levar a algum lugar, a não ser que a investigação se dirigisse agora para o fenômeno que havia ocorrido, qual seja, aquele em que uma comunidade inteira conspira para enganar o pesquisador.

A minha ida ao Canto acompanhando Catarina, no momento em que ela ocorreu, não prejudicou a sua aceitação na comunidade nem o seu trabalho. Pelo contrário acredito que facilitou. Minha ida no início talvez não tivesse entretanto tido um bom resultado.

A minha pesquisa de campo propriamente dita foi realizada no mesmo período em que minha mulher fazia uma nova pesquisa, agora para subsidiar a tese de doutoramento. Dessa vez nos mudamos para a cidade de Angical, onde residimos durante quatro meses, de abril a maio de 1983. De Angical íamos diariamente ao Canto de

de onde retornávamos à noite. Nessa primeira fase da pesquisa achamos bastante proveitoso o trabalho em conjunto, especialmente pela troca de informações após um dia inteiro de trabalho. À noite eu contava a ela tudo o que havia investigado, observado e descoberto e ela fazia o mesmo, após o que realizávamos uma síntese das informações de um e de outro, que se complementavam. Tudo isso gravado em fita magnética, para evitar perda de tempo na escrita de um diário de campo. Este método é proveitoso pelo menos até o ponto em que se pode chegar a um acordo quanto à coerência dos dados obtidos por um e outro pesquisador.

A nossa primeira preocupação no campo foi de nos desvincularmos de quais quer compromissos que não fosse aquele para qual estávamos ali: o de realizar uma pesquisa no Canto, sobre o seu povo, seus costumes, sua história, e no caso da Catarina, também sua fala. Nesse objetivo estavam incluídos os dois maiores tabus da sociedade: terra e fala. O modo encontrado para explicar-lhes o nosso trabalho foi o mais simples possível: contar toda a verdade. Dizíamos que estávamos tomando informações para escrever um livro; que já tínhamos feito o primário, o ginásio, o científico e a universidade. "Mas que a gente nunca para de estudar. Mesmo depois de formado a gente tem às vezes que continuar estudando, para ensinar àqueles que estão se formando. E assim como no primário, no ginásio e no científico, os alunos fazem provas e deveres de casa, os universitários escrevem pequenos trabalhos, nós temos que fazer nosso dever de casa, que é, no caso, escrever um livro. E para isso temos que ter informações. Durante toda nossa vida de estudante estivemos lendo e estudando nos livros escritos por outras pessoas: agora muitas pessoas vão ler e estudar nos livros que nós vamos escrever, contando a história de vocês. Estamos escrevendo o livro sobre vocês por vários motivos. Não podemos escrever a história do Brasil, nem do Piauí porque é muito comprida e é uma história que quase todo estudante já sabe. O que pouca gente sabe é que existem comunidades como o Canto que também têm uma história e um tipo de vida. Como vocês mesmos dizem, "o Canto é um ótimo lugar para se viver, é pobre mas honrado, o povo é unido, todos se ajudam, somos trabalhadores, etc., pois, então... Como é muito difícil encontrar hoje em dia no Piauí uma comunidade como o Canto, resolvemos escrever um livro

sobre vocês. Outro motivo é que os mais novos não sabem quase nada sobre o Canto: como começou, e quem eram seus antepassados, como chegaram aqui, como foi duro conseguir essa terra; e se eles não sabem muito bem como foi tudo isso, eles não vão dar muito valor àquilo que vocês conseguiram. Queremos escrever a história de vocês, deixar ela escrita num livro, porque senão quando os mais velhos morrerem, quem vai contar a história para os mais jovens? Agora tem uma coisa: vamos contar toda a verdade. Não podemos enganar os outros. Nós sabemos que muita gente não gosta de vocês. Dizem que vocês são isso e aquilo... Não vamos dizer que vocês sejam o que dizem, mas vamos ter de dizer que muita gente lá de fora pensa isso de vocês".

Todas as vezes em que nos dirigimos dessa forma sincera a alguma pessoa obtivemos uma reação favorável. Mesmo que não tivéssemos conseguido nenhuma cooperação imediata do entrevistado, eliminávamos dele a desconfiança de que estivéssemos querendo de alguma forma prejudicar a comunidade, expondo-a ao ridículo através da gravação da fala das pessoas, contando as anedotas que existem sobre elas, etc..

As desconfianças foram as mais variadas possíveis. Para muitas pessoas da comunidade os pesquisadores eram comunistas, políticos interesseiros, usurpadores de terras alheias, enfim, pessoas que vão prejudicar a comunidade de alguma maneira. Nós poderíamos estar querendo tomar as terras do Canto, querendo voto (afinal sou de uma família de políticos), ganhando dinheiro às custas da comunidade. Fomos até acusados de termos roubado a imagem do santo padroeiro.

Esta primeira fase da pesquisa, ocorrida entre fevereiro e maio de 1983, foi interrompida em sua intensidade. Passamos a visitar a comunidade somente nos fins de semana e nos feriados. Nessas oportunidades nos hospedávamos no próprio Canto de modo que a confiança em nós aumentou significativamente. O fato de termos conseguido inclusive superar as divisões internas e sermos convidados para almoçar ou dormir, ou nos hospedar até uma semana inteira na casa de um e de outro, rival ou amigo, atesta o grau de aceitação que obtivemos e o status que conquistamos. Tornamo-nos autoridades na comunidade, enquanto conhecedores da sua história, de suas genealogias. Isto causava surpresa e admiração a

todos. Adquirimos o status de conselheiro e protetor. Passamos a ser consultados sobre a maioria dos empreendimentos que envolviam a comunidade, quer se tratassem de empreendimentos de iniciativa do próprio grupo, quer fossem de iniciativa do governo municipal ou estadual. A instalação da rede de distribuição de água e de energia elétrica no povoado, a construção e reforma de escolas, a reforma da capela, a melhoria das estradas foram alguns serviços para os quais a comunidade pedia a nossa interferência junto aos políticos e autoridades, pois julgavam-nos com algum poder de influência. Por coincidência todos esses "melhoramentos" foram introduzidos no povoado, mas com exceção da reforma da igreja, não tivemos qualquer interferência em qualquer um deles. E escla- recemos isso à comunidade. Outras atividades como a implantação do ensino supletivo, a criação de cursos na área de produção por órgãos de assistência social, a criação de grupos de mães e de jovens por esses órgãos, foram atividades para as quais fomos sem- pre consultados sobre a conveniência de sua instalação. Como éra- mos pessoas "sábias", amigas da comunidade, nossa opinião tornou- se bastante respeitada. Esse respeito era ainda maior porque não nos envolvíamos em nenhuma ação política, não tínhamos nenhuma li- gação político-partidária, nem mesmo com alguns amigos mais pró- ximos que eram candidatos a vereador. Nas épocas de eleição afa- stávamos-nos estrategicamente para umas férias.

As condições de sobrevivência da comunidade, a pobreza geral, a miséria particular de algumas pessoas, incitaram-nos a assumir atitudes que chegaram bem próximas de um paternalismo que poderia gerar uma perigosa dependência. Passamos a prestar à comunidade determinados serviços aos quais não poderíamos dar con- tinuidade. Remédio para doentes, alimentação mais substancial co- mo leite, frutas, açúcar para velhos doentes, transportes de doentes para os ambulatórios e hospitais das cidades vizinhas, e até para Teresina, foram atividades muito comuns durante todo o período de trabalho de campo, de 1976 a 1979 e de 1983 a junho de 1985. Isto ocorreu também porque a comunidade como um todo, bem ciente de nossas atividades como professores da "universidade", per- cebiam nossa pesquisa como uma coisa que trazia proveitos não ape- nas para nós mas também para a Universidade. Afinal de contas nin- guém trabalha tanto durante tanto tempo apenas por amor ao saber e

às pessoas de uma comunidade, por mais amigas que elas possam ser. "Vocês, tão aqui há tanto tempo, discrevendo sobre nós, esse é o imprêgo de vocês. Vocês num faz isso de graça. E nós? que qui ganha cum isso? Tamo aqui na merma". Era o 39 ano de uma seca braba e de safras perdidas. Nada havia a dizer contra argumentos tão fortes.

A essa altura, já prestávamos alguma ajuda a pessoas isoladas. Isso entretanto podera gerar suspeitas de estarmos estabelecendo alguma relação privilegiada com algum indivíduo ou grupo. Optamos então por uma ação mais ampla em benefício da comunidade. Como havíamos sido "acusados" de estar usando a comunidade, passamos a "acusação" para a Universidade que, pressionada, comprometeu-se a prestar alguma ajuda. Optamos por um projeto amplo a ser desenvolvido pela Pró-Reitoria de Extensão, Legião Brasileira de Assistência e Prefeitura Municipal de São Gonçalo. Este projeto envolveria as áreas de saúde, e pequena produção. Embora não fosse a forma mais viável e desejável, a Universidade prestou assistência médica curativa e preventiva a toda a comunidade durante os anos de 1983 e 1984, deslocando uma equipe de médicos composta de dois médicos e uma enfermeira para o povoado, a fim de atender a população durante dois dias a cada semana, até o município colocar em funcionamento definitivo o posto de saúde. A LBA forneceu matéria prima para a primeira etapa de produção de rendas e redês desenvolvida por quatro grupos de mulheres, os quais funcionam até hoje.

A partir daí a nossa relação com a comunidade correu tranquilamente, como se fôssemos pertencentes ao grupo. Tínhamos relações mais estreitas com uns e mais distantes com outros como na nossa própria sociedade. Gostamos mais de alguns, menos de outros, nos zangamos com outros, e o mesmo ocorria com relação a nós. No geral, porém, somos amigos de todos, sem distinções. Esta é às vezes uma situação delicada que nos transforma em absorventes de impactos entre grupos e pessoas rivais cujas queixas e desavenças muitas vezes desaguam no elemento neutro, no amigo dos dois lados. Aí o importante é administrar nossas relações e preferências para não desgostar ninguém.

A partir do momento em que percebemos que não mais nos chamavam de "seu" José Inácio e de "Dona" Catarina, mas simples-

mente de Zé Inácio e Catarina, começamos a sentir que nossa aceitação era cada vez maior. Somos considerados hoje no Canto como "um dos nossos", "gente da gente", "como um parente". Descontado o entusiasmo que motiva declarações desse tipo, o certo é que nossa casa em Teresina tornou-se um lugar de visita obrigatória para pessoas do Canto que vão àquela cidade por algum motivo. São visitas não apenas de nossos afilhados, padrinhos, compadres, mas de inúmeros amigos que passam rapidamente para saber notícias, depois de algum tempo sem visitarmos o povoado..

O trabalho de campo em antropologia constitui de fato o ritual de iniciação do antropólogo. É um ritual no qual ele é também o oficiante. E tudo ocorre em meio a uma platéia que assiste a tudo desconfiada por não entender direito o que está ocorrendo. Como todo ritual, este também tem os seus fundamentos, preceitos e regras mais ou menos definidos em manuais especializados que estabelecem condições ideais de desempenho; e o iniciante deve estar instruído a respeito, nem que seja para lastimar depois o fato de não se aplicarem a seu caso particular. Com efeito, uma experiência é sempre particular, de modo que pouco sobra dela para ser proveitosamente comunicado a outros. Mas em todo caso, alguma coisa pode ser compartilhada.

A questão da objetividade das Ciências Sociais foi considerada na nossa pesquisa como sendo algo que se conquista em maior ou menor medida, mas nunca plenamente. A objetividade plena é um pressuposto axiológico e, portanto, contraditório em si mesmo. A objetividade das Ciências Sociais consiste em o cientista reconhecer que é impossível haver objetividade completa. No âmbito da pesquisa antropológica de campo, a observação participante não é apenas uma opção metodológica, mas a condição de possibilidade da própria pesquisa. Entretanto, a observação participante, considerada idealmente, é o reverso da objetividade científica, ou seja, significa a perda da objetividade por parte do pesquisador, mesmo que apenas metodologicamente, ao tentar tornar-se um outro. A participação, o tornar-se outro é, pois, uma conquista relativa, uma condição ideal que, mesmo que se obtenha, os prejuízos talvez sejam maiores do que os benefícios.

No nosso caso, a observação participante foi apenas cir-

cunstançial. Em certas ocasiões eu era mais estrangeiro; em outras, eu era quase um deles, tanto na minha quanto na sua perspectiva. Em algumas atividades da rotina diária da comunidade em que eu participava, era considerado um deles: eu me divertia, brincava, conversava, ouvia e dava opiniões sobre assuntos variados, fazia e recebia visitas formais e informais, etc., e sentia que me consideravam um igual, um participante. Mas quando nas entrevistas ou em conversas informais eu demonstrava curiosidade por alguma coisa, era considerado não mais um participante, mas, antes um observador. E como tal eu era distanciado e me distanciava, retornando à minha condição de estrangeiro; mesmo que fosse um estrangeiro amigo de todos, querido por todos, mas afinal, um estrangeiro. Pareceu-me, pois, que na observação participante existem dois aspectos inconciliáveis: a observação e a participação. Através da participação sincera o investigador pode se tornar, ou ser considerado um igual, "um dos nossos", e compartilhar muito da vida da comunidade. Na sua condição de observador, o investigador retorna à sua situação de estrangeiro, de outro, pois é pela curiosidade acerca do que desconhece que ele trai sua condição de ignorante da maior parte dos fenômenos sociais dos quais participa. E nessa condição pode tornar-se "suspeito".

No meu caso especial, as idas e vindas às condições de observador e de participante foram inúmeras, pois além de estrangeiro, e da região que mais imediatamente se opõe ao Canto, eu investigava as duas sociedades. Quando eu tentava obter no Canto a visão de seus habitantes acerca dos regionais, ficava bem claro que eles estavam diante de uma regional, de modo que as informações que eu obtinha eram de uma visão muito "benevolente". Do mesmo modo, a visão de si próprios surgia como a melhor possível, estereotipada, com base nos conceitos negativos que lhes atribuíam os regionais. Entre estes, especialmente na cidade de Angical, acontecia o mesmo. As pessoas, sabendo que era um "participante" do Canto, davam da comunidade que eu estudava a melhor visão possível, em especial a equidade das relações que mantinham com o Povoador. Dessa forma tornei-me "suspeito" em minha própria sociedade por causa da minha vinculação com a outra.

Nessa situação, o recurso utilizado foi o treinamento de informantes em ambos os grupos para obterem de outras pessoas,

aquelas informações que estas não me forneceria diretamente. Outra estratégia foi perguntar, não o que uma pessoa com quem eu conversava achava de tal ou qual situação ou fenômeno, mas o que ela sabia sobre o que uma outra pessoa determinada achava dos mesmos fatos. Se não soubesse, que procurasse se informar. Para tanto foram escolhidos determinados informantes, especialmente aqueles que mantinham comigo uma relação de amizade mais forte, de modo que confiássemos um no outro.

Na situação exclusivamente interna, os perigos da observação participante correm mais por conta do investigador. A "suspeita" que existia no início ia se dissipando, pois era uma suspeita que se fundava apenas na situação pessoal do investigador, em suas relações com a comunidade e com aquilo que era exclusivamente de alçada interna e que era objeto de investigação. Perguntavam-se mais ou menos: "o que ele pretende?", "por que pergunta tudo isso?". Mas uma vez dissipada a desconfiança, a participação se intensifica e a observação se torna mais proveitosa. Isso até certo ponto. Um grande período de convivência com a comunidade, participando informalmente da maioria de suas atividades, leva a uma identificação como grupo, que pode comprometer a observação. Alguns aspectos daquilo que eu investigava tornaram-se-me tão familiares que muita coisa passava despercebida, de modo que só me chamavam a atenção quando eu retornava do campo. O diário de campo é o instrumento que permite ao investigador retornar à sua condição. No meu caso, o diário revelou-se impraticável, por dois motivos principais. Um deles foi que, após um dia inteiro de "andanças" pelo Povoado, o cansaço era tamanho que os registros no diário iam sendo sempre adiados; outro motivo é que numa comunidade letrada há sempre o perigo de o diário ser lido por algum informante mais perspicaz, como de fato ocorreu, o que exigiria que eu andasse sempre com o diário a tiracolo. Diante dessa situação, a maioria dos registros eram feitos em fita magnética, após alguma entrevista ou conversa informal, quando me deslocava de uma localidade para outra. Isso trazia, porém, algum constrangimento, pois vez por outra alguém me surpreendia "falando sozinho" pelas veredas, no meio do mato, ou à noite em algum lugar isolado.

Com respeito à observação, havia muita dificuldade na elucidação de muitas contradições existentes na comunidade, espe-

cialmente entre o discurso verbal dos informantes e aquilo observável empiricamente. Tratava-se, pois de dissipar uma aparente confusão existente entre uma situação concreta, observável empiricamente e o modo como ela era percebida e explicitada pelos informantes. Um exemplo ilustrativo foi a definição da regra de residência. Concretamente se observa que os novos casais vão residir tanto patrilocalmente quanto matrilocalmente, isto é, vão residir tanto junto dos parentes do marido quanto junto dos parentes da esposa. Ao serem indagados sobre quem vai morar com os parentes de quem, os informantes respondiam tanto um caso quanto o outro. Desse modo, tanto o que eu observava concretamente, quanto o que os informantes diziam, só poderia definir a regra de residência se se aplicasse um tratamento estatístico às informações. Mesmo assim, eu poderia chegar à conclusão de que a residência era um aspecto indiferente, caso não houvesse uma significativa preponderância de um tipo de resposta sobre o outro. Mas ocorria que as respostas, embora tendo cada tipo o mesmo enunciado linguístico, (tipo "ele vai morar com os parentes da esposa" e "ela vai morar com os parentes do marido") havia uma diferença no modo como essas mesmas respostas eram dadas: algumas vezes eram refletidas e outras vezes eram imediatas, automáticas. As respostas refletidas eram fornecidas após o informante fazer um inventário de casos concretos que ele conhecia, às vezes começando pelo seu próprio. Se os casos que ele lembrasse fossem em sua maioria o de casais que foram residir com os parentes do marido, a resposta seria essa; o mesmo ocorria em sentido contrário. As respostas automáticas afirmavam sempre que o novo casal ia residir junto dos parentes da esposa. Esse tipo de resposta chegava a ser, às vezes, contraditória com a situação do próprio informante: "o homem vai morar com os parentes da mulher... mas eu não. Eu trouxe a minha comigo". O automatismo da resposta traduzia uma regra ideal, ou um modelo inconsciente, e dava à situação geral sob observação uma consistência lógica que as respostas refletidas não permitiam.

Havia, portanto, a necessidade de investigar a um nível que fosse mais profundo do que aquele mais aparente, explícito e manifesto. A situação se complicava quando em me deparava com os "modelos construídos pelos nativos", os quais, via de regra, entravam em contradição com os do pesquisador, e até em se

Mesmos. Por exemplo, além do já citado caso sobre a residência, a noção nativa, segundo a qual os grupos de parentesco têm uma localização quando na realidade eles não são localizados; ou a noção nativa segundo a qual cada "família" tem um modo próprio de falar quando na realidade o modo de fala corresponde à localidade e não a grupos de descendência. Assim, em muitos casos, as noções nativas não correspondem ao que se observa em outros níveis.

Investigar a esse nível "mais profundo" parece depender mais do método do que da perspicácia do investigador. Mesmo um investigador minucioso e sempre desconfiado dos dados empíricos que lhe agridem a todo instante, pode se deixar enganar por aparências coerentes e discursos consistentes, e permanecer na superfície dos fatos. No meu caso particular, considere que o "dado" não tem existência real, mas tem que ser construído; e um fato social, como eu o via, não era apenas uma situação já dada, mas uma situação também construída, cujo sentido só poderia ser captado através do conhecimento do modo como foi construído ou do modo como se constituiu como fato. Lembrando Boas, citado por Lévi-Strauss (1973), considere que um fato não é importante apenas pelo que ele é, mas, principalmente, pelo modo como veio a ser o que é. A sua análise implica pois, numa visão diacrônica, numa abordagem histórica, enfim, na reconstrução da história do fenômeno sob investigação. Neste aspecto, não há uma empiria presente para observar; há apenas a concretude dos discursos de cuja plausibilidade depende a reconstrução feita pelo investigador. Os perigos de intervenção das subjetividades é aí bem maior. Nesse caso, a crítica e a análise dos dados depende mais, talvez, da perspicácia do investigador, em sua habilidade em estabelecer relações entre fatos, muitos dos quais não são contemporâneos, e definir aquelas relações pertinentes ao fenômeno que está sendo reconstruído. A coerência lógica dessa reconstrução é o que lhe dá segurança quanto à objetividade.

Na nossa atividade no Canto, recusamos aquela perspectiva de pesquisa na qual o investigador procura na realidade observada aquilo que comprove a teoria que quer validar. Para tanto, os dados brutos da realidade, superficiais e aparentes, são comparados com a matriz teórica que orienta a ação do investigador, dentre os quais são separados aqueles que se "encaixam" com pre-

cisão na forma rígida da teoria. Essa forma mecânica de pesquisa apenas acumula dados da mesma natureza, como se quisesse realizar uma indução completa de casos particulares que comprovassem uma generalização teórica postulada dedutivamente.

Nossa opção estretanto foi uma abordagem que permitisse também a crítica da teoria, mesmo que os dados da realidade sejam construídos com base nela. Esta é uma posição epistemológica segundo a qual os dados não existem, antes são construídos. Esta seria a condição para que algo se torne objeto de estudo científico. (cf. Bachelard, 1968 Bourdieu, 1968 Japiassu, 1978 e 1981). Consideraremos objeto de conhecimento uma representação no sentido kantiano, ou seja, uma re-apresentação ativa do que se apresenta. O que se re-apresenta, se re-apresenta reconstruído pela razão. No nosso caso, o dado, o objeto se re-apresenta reconstruído pela teoria.

Pressupostos teóricos e definição do objeto

Os pensadores gregos da Antiguidade Clássica postularam a existência no homem de certos mecanismos que, aliados à faculdade intelectual, permitiam o conhecimento da realidade. Estes mecanismos seriam como que filtros através dos quais a realidade seria observada e conhecida. A realidade, por seu turno, era concebida como objeto, uma totalidade, caótica, para uns, ordenada para outros, mas de qualquer modo cognoscível pelo homem que, ou lhe impunha uma ordenação, no caso de considerá-la caótica, ou uma categorização em seus próprios termos, caso a considerasse já ordenada, o que dá nome ao afinal. Os pensadores clássicos chamaram a esses mecanismos de "categorias do entendimento humano". Seriam inatos, e como tais independentes da aprendizagem, da história e da sociedade. Categorias de entendimento como tempo, espaço, unidade, pluralidade etc., são exemplos desses "filtros" através dos quais o homem conhece o mundo objetivo.

Que o conhecimento humano dependa da aplicação dessas categorias aos objetos de conhecimento e que delas dependam até mesmo sua experiência ordinária, é um consenso estabelecido há mais de dois mil anos. O que não é tão antigo, é um modo de conhecimento, que, embora se apliquem as mesmas categorias na sua construção, é considerado "superior" no sentido em que sua produção é rigorosa. Essa "superioridade" desse tipo de conhecimento decorre do fato de ser uma produção da qual os produtores têm consciência não só do objeto de conhecimento, do conhecimento produzido, mas, principalmente do processo de conhecer, definido a priori. Este é o conhecimento científico, cuja lógica seria em grau e natureza, diferente dos demais modos de conhecimento. Além do mais, este tipo de conhecimento, sendo de uma forma "superior", assim é

porque é produzido por pessoas também "superiores" as quais, como numa mútua determinação, são "superiores" porque produzem esse tipo de conhecimento.

A novidade mais recente é que a lógica do conhecimento humano é considerada substancialmente a mesma utilizada por qualquer sociedade. O conhecimento considerado superior, com efeito, era tido como um privilégio das sociedades tecnicamente mais avançadas, pois só os seus membros teriam o uso do aparato lógico que permite esse tipo de conhecimento. A "superioridade científica" tornara-se então a demonstração mais contundente e decisiva da "superioridade" destas sociedades em todos os aspectos.

Atualmente o que se postula é que formas diversas de conhecimento utilizam fundamentalmente os mesmos processos lógicos de conhecer, residindo a diferença apenas no grau de explicitação desses processos pelos produtores de conhecimento; a diferença nas lógicas seria apenas de grau e não de natureza (cf. Durkheim, 1976; Levi-Strauss, 1976d; Levi-Strauss, 1976d). Haveria portanto uma unidade psíquica da humanidade, isto é, o homem seria substancialmente o mesmo, pois todo e qualquer homem teria em potencialidade e desempenho as mesmas categorias e princípios lógicos fundamentais de conhecimento.

Essa unidade psíquica da humanidade começou a tomar corpo a partir do momento em que membros daquelas sociedades, supostas detentoras exclusivas da posse e uso de aparatos lógicos do conhecimento científico, começaram a se interessar pelas sociedades que consideravam "primitivas", "um outro mundo". Durkheim (1976), em 1912, foi um dos primeiros a postular um tipo de unidade em termos de humanidade quando, referindo-se aos aborígenes australianos, sugeriu que a presença inata no homem de categorias de entendimento é condição essencial para que se estabeleça algum acordo entre indivíduos humanos vivendo em coletividade. No estudo das religiões, Durkheim ficou convencido da existência de um substrato comum a todas elas, fossem quais fossem seus estágios de desenvolvimento. Nestes estudos ele buscava um aspecto que fosse essencial e permanente na humanidade. Para ele, as práticas religiosas escondem semelhanças, e que teriam no fundo, o mesmo substrato. Nas sociedades "primitivas" haveria uma uniformidade de conduta tal que traduziria uma uniformidade de pensamento. Es-

te pensamento engendraria formas de representações sociais, que seriam de ordem religiosa. Os fatos religiosos, por seu turno, são considerados coisas sociais, produtos do pensamento coletivo, fundados em categorias de conhecimento que são também instituições sociais (cf. Durkheim, 1976).

Há no pensamento de Durkheim o primado do social; seria social a origem das categorias do conhecimento. As categorias de tempo e espaço, consideradas categorias primeiras do entendimento humano, seriam constituídas conforme a organização social de uma dada civilização. O espaço, especificamente, seria dividido conforme se dividisse a sociedade, conforme ela estivesse organizada concretamente (Durkheim, 1978:213 e nota 8).

Embora imbuído de um conceito kantiano de categoria de entendimento, Durkheim se coloca em uma posição equidistante entre o apriorismo e o empirismo, na medida em que, por um lado recusa o inatismo e, por outro lado pretende estender suas conclusões para além do empiricamente observável.

Enquanto Durkheim postula uma origem social das categorias, Levi-Strauss retorna ao inatismo, não das categorias em si, mas da capacidade humana para o conhecimento, biologicamente determinada com respeito à forma de concepção do mundo objetivo; tal capacidade seria biologicamente determinada porque a estrutura biológica do próprio cérebro humano não permitiria modos de conhecimento que não fossem aqueles modos determinados, em última instância, por tal estrutura. Para Levi-Strauss o mundo objetivo é antes objeto de pensamento. E ao interpretar os estímulos do ambiente o homem o faria de forma segmentária como condição da sua própria percepção, e como condição para impor uma ordem tanto ao mundo objetivo quanto à própria experiência em sociedade. Neste respeito a ordenação do mundo social "depende das classificações culturais impostos aos elementos da natureza" (Leach, 1974:35). Os objetos naturais, pois, são utilizados não apenas porque existem, mas porque propõem ao homem um método de pensamento (cf. Levi-Strauss, 1976d).

Considerando as categorias primeiras do entendimento humano, tempo e espaço, como aquelas que mais imediatamente se aplicam aos fenômenos naturais e contínuos correspondentes, verifica-se que toda sociedade humana efetua uma ordenação espaço-tempo-

ral que corresponde, em princípio, à segmentação que impõe ao espaço e tempo objetivos. O espaço e tempo naturais adquirem assim uma dimensão social e constituem-se nos exemplos mais amplos de utilização de elementos naturais que fornecem ao homem métodos de ordenamento e classificação. A sucessão dos anos e das eras, a marcha dos ponteiros do relógio, os pontos cardeais, a territorialidade, são exemplos dessa socialização. As respostas concretas às necessidades de ordenação diferem em cada sociedade, mas permanece sempre em cada situação particular, em cada sociedade específica, o mesmo substrato comum (cf. Firth, 1974).

Nesta perspectiva, organização social relaciona-se com a organização espacial em função de uma dimensão temporal, no sentido em que uma e outra são construções historicamente determinadas ou, pelo menos, fortemente influenciadas pelas circunstâncias históricas. Por conseguinte, organização social, organização espacial e organização temporal são fenômenos sociais que têm o mesmo substrato comum a um nível estrutural: obedecem aos mesmos esquemas de pensamento e se baseiam no mesmo método de conhecimento: um método de conhecimento que parece existir na comunidade do Ganto na medida em que existe em qualquer sociedade.

Entendemos por "comunidade" "um corpo de pessoas que participam de atividades comuns e se ligam, através de múltiplas relações, de modo tal que os objetivos de qualquer indivíduo só podem ser alcançados através da participação na ação com outros" (Firth, 1974, 58). Este "corpo de pessoas" está organizado segundo métodos de agrupamento e graduação, constituindo uma "composição social". É a composição social, que faz surgir a noção de organização social. Não se confunde pois com estrutura social, a qual se refere a uma estrutura conceptual a partir da qual os elementos se organizam em conformidade com um modelo que a sociedade inconscientemente produz. A estrutura não se confunde, pois, com a forma que uma dada organização em que indivíduos concretos assumem numa organização concreta. A estrutura é o substrato desta, e não será objeto de nossa consideração para os objetivos deste trabalho.

Entendemos por organização espacial a disposição dos objetos concretos ou não, realizada pelo homem, a partir de uma percepção valorativa dos diversos pontos da extensão (cf. Betanini,

1982). Essa disposição de objeto, ao nível do espaço social e espaço geográfico, é feita conforme um plano que não corresponde necessariamente à disposição real, mas a um modelo elaborado inconscientemente pela sociedade (cf. Lévi-Strauss. 1976a). Desse modo, organização social e organização espacial são elaborações sociais que obedecem a um mesmo esquema básico de classificação que constitui, em última instância, um método de conhecimento.

O objetivo do nosso trabalho é considerar, não o método de conhecimento em si, mas aquilo que resulta dele, na comunidade do Canto, ou seja, estudar ali o modo como são organizados concretamente os objetos; e estes objetos são os indivíduos humanos que habitam um determinado espaço organizado, possuem uma organização social e uma história. Nestes espaços cada indivíduo se situa em relação a cada outro indivíduo da mesma organização; cada indivíduo possui o seu "lugar" ou "lugares" assinalados e determinados conforme o método de classificação adotado em cada caso. Cada um e todos os indivíduos possuem uma identidade ou identidades que marcam sua posição ou posições nos espaços que lhes são próprios, sejam espaços e lugares exclusivos ou compartilhados e hierarquizados.

Estes lugares e espaços exclusivos de um indivíduo ou compartilhados por vários deles são hierarquizados em razão da importância social que se lhes atribui; e se correspondem a identidades implica em um processo de identificação que remete cada indivíduo ou grupo ao seu "lugar" na organização. Este não é, portanto um processo de conhecimento, mas o seu resultado, que é o objetivo de nosso estudo.

Dentre as várias identidades às quais um processo de identificação pode remeter um indivíduo consideraremos também neste trabalho aquela mais ampla de todas que possa abarcar um indivíduo ou grupo social: a identidade étnica. A noção de identidade étnica exige a noção de grupo étnico. Este é definido por Fredrik Barth (Barth, 1979) como um tipo de organização social com a característica de "... auto-atribuição e atribuição por outros. Uma atribuição categorial é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa de acordo com sua identidade básica e mais geral, supostamente determinada por sua origem e sua formação" (Barth, ... 1979:15). Na medida em que os atores utilizam as identidades étni-

Cas para caracterizar-se a si mesmas e aos outros, com fins de interação, formam grupos étnicos neste sentido de organização. É esse, pois, o critério mais amplo que possibilita definir o grupo étnico, independentemente de suas peculiaridades enquanto grupo.

O processo de identificação que remete à identidade étnica a caracteriza como contrastiva, na medida em que implica na afirmação do "nós" diante dos "outros" (cf. Cardoso de Oliveira, 1976a). A identidade étnica portanto inclui um teor etnocêntrico na medida em que se afirma por oposição contraditória, ou seja, pela negação dos "outros" com os quais o "nós" contrasta, de seu próprio ponto de vista. Cardoso de Oliveira introduziu nos estudos de identidade brasileiros o conceito de "situação interétnica", como a situação peculiar que engendra a identidade étnica, especialmente quando esta situação toma a forma de "fricção interétnica" (Cardoso de Oliveira, 1976). Num contexto de fricção interétnica, as relações se dão entre sociedades inteiras, opostas contraditórias, "dialeticamente 'unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, e por paradoxal que pareça" (Cardoso de Oliveira, 1978:85). Uma situação de fricção interétnica é, pois, caracterizada pelas relações entre a sociedade nacional e grupos étnicos minoritários submetidos a uma série de compulsões e coerções que intervêm no processo de interação entre os dois grupos. Dessa forma, segmentos regionais da sociedade nacional formam com as etnias com que entra em contato mais permanentes, as chamadas áreas de fricção interétnica, com um caráter de sistema e que configuram, em cada caso, uma situação de contato (Cardoso de Oliveira, 1978). É no sistema de oposição entre sociedades inteiras que o caráter contrastivo da identidade étnica persiste "atualizando-a e representando-a em um sistema de referência de caráter ideológico" (Cardoso de Oliveira, 1976:9). A identidade étnica surge, pois, em processo, o qual resulta da relação entre os dois grupos; relação que é a origem, senão a essência, da própria etnia (cf. Cardoso de Oliveira, 1980). Apesar da multiplicidade de temas abordados nos estudos e pesquisas de identidade étnica, relativos às mais variadas modalidades de contato interétnico, interessa-nos o estudo relativo à identidade étnica numa situação que envolve unidades étnicas assimetricamente relacionadas, mas presas num sistema de dominação e su-

jeição (cf. Cardoso de Oliveira, 1976); situação característica das áreas de 'fricção interétnica' onde, de um lado um grupo majoritário, dominante, geralmente um segmento da sociedade mais ampla, exerce seu poder de coerção e dominação sobre um grupo minoritário, caracterizando, portanto, relação de sujeição-dominação (cf. Cardoso de Oliveira, 1976).

A consideração de grupo étnico, como vimos, leva em conta a sua organização, como diz Barth. Assim como a relação que estabelece entre grupos étnicos constitui a essência da identidade étnica, do mesmo modo, as relações que se estabelecem entre os membros de um dado grupo étnico constitui a essência do grupo, qual seja, a sua organização. Ao nível do grupo étnico se pode falar em termos das identidades pessoais cuja essência seria objeto de estudos psicológicos mais do que antropológicos (cf. Cardoso de Oliveira, 1976). Mesmo assim, a identidade social e pessoal "são dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, situado em diferentes níveis de realização" (Cardoso de Oliveira, 1976:4). Ambos os níveis de identidade, porém, envolvem o processo de identificação, que, a nosso ver, no caso da identidade pessoal não são uma e a mesma coisa, como parece ser no nível da identidade social, vale dizer, étnica. No caso da identidade pessoal, o seu conteúdo psicológico primordial descarta a possibilidade de um estudo exclusivamente antropológico. Entretanto, a sua referência a um sistema de classificação interna de um grupo dado, categorizando indivíduos e grupos a esse nível e dessa forma definindo as relações que se estabelecem internamente, é de considerável valor antropológico.

Do ponto de vista de uma lógica das classificações a identidade pessoal ou individual, abstraída a noção de pessoa, é de importância antropológica no sentido em que é parte das determinações do indivíduo, as quais o envolvem em classes ou categorias as mais restritas possíveis, no caso sua própria identidade individual, até aquela mais ampla e socialmente significativa pela qual pode ser abarcado, a própria identidade étnica. Ao nível do grupo étnico, pois, o indivíduo participa de diversas classes socialmente significativas às quais é de alguma forma explícita remetido. Essa "remessa" se dá através dos nomes próprios em virtude dos quais o indivíduo é dito pertencente à classe desig -

nada pelo nome. O sistema de nomeação, pois, surge como um sistema de classificação de indivíduos dentro do grupo étnico. Neste sentido, segundo Levi-Strauss, e considerando dois casos extremos de nomeação, "Num caso, o nome é uma marca de identificação, que confirma, pela aplicação de uma regra, a vinculação do indivíduo a quem se dá o nome, a uma classe pré-ordenada (um grupo social num sistema de grupos, um status natal num sistema de status); no outro caso, o nome é uma livre criação de indivíduo que dá o nome e exprime, por meio daquele a quem dá o nome, um estado transitório de sua própria subjetividade" (Levi-Strauss, 1976:211). Os nomes afetos ao primeiro caso de nomeação estariam relacionados a uma ordem objetiva que exigiria a nomeação conforme uma regra; no segundo caso, os nomes estariam relacionados a uma ordem subjetiva, porque tais nomes poderiam ser uma livre criação do indivíduo que dá o nome. Mesmo no primeiro caso, no qual os nomes estariam relacionados a uma ordem objetiva, a ação classificadora do "nominador" seria em função de sua própria classe, ou seja, mesmo nominando conforme uma regra o indivíduo estaria sendo nominado em termos da classe do nominador, fato que Levi-Strauss considera uma objetividade subjetivada pelo nominador, e da qual o nominado é o veículo. No segundo caso, o nominador, "acreditando-se dispensado de seguir uma regra... nomeia o outro 'livremente', isto é, em função dos caracteres que se possuem" (Levi-Strauss, 1976d:211).

Pretendemos demonstrar, tanto quanto possível, que "liberdade", mesmo que relativa, à qual Levi-Strauss alude, não existe. O sistema de nomeação, especialmente numa sociedade onde não há a prática de criar nomes, é pré-determinado, do mesmo modo que as classes às quais um indivíduo marca sua vinculação através do nome. Há restrição à liberdade de criação de nomes em sociedades de qualquer tipo, mesmo que seja a condição em última instância de ser interpretável em termos da sociedade na qual existe, como postula o próprio Levi-Strauss. Por outro lado, mesmo nos pequenos espaços 'livres' no âmbito da nomeação que permitia alguma liberdade de ação do nominador, nunca é possível perder de vista uma ordem objetiva. Pretendemos demonstrar que, sendo as classes e os nomes uma quantidade vasta mas finita e sendo, classes e nomes, lógicos e cronologicamente anteriores aos indivíduos a rigor

não há nomeação, especialmente aquela instância da nomeação que marca a pertinência do indivíduo à classe. Neste sentido, é também ele determinado, como é determinado a priori o nome que portará.

A investigação das identidades mais restritas do indivíduo leva às identidades mais inclusivas, dentre as quais a identidade étnica é aquela mais ampla que o abarca e a mais significativa, tanto do ponto de vista de sua condição de ser no grupo, quanto do ponto de vista de ser na relação que estabelece com outros grupos da mesma natureza que o seu.

O campo ou área geográfica abrangida neste estudo está situada no Estado do Piauí, especificamente na zona rural do município de São Gonçalo. Os registros históricos sobre o Piauí dão conta de que a ação colonizadora desse território, penetrado já no século XVII por uma frente pastoril oriunda da Bahia e de Pernambuco, envolveu o extermínio deliberado do indígena da região. Muitos grupos ali existentes ou fugiram ante o invasor branco ou foram totalmente dizimados. Em face desse genocídio promovido por bandeirantes e vaqueiros, sob égide da política colonialista da Coroa Portuguesa e do imperativo da expansão dos criatórios, muitos "quilombos indígenas" se formaram, alguns foram tolerados e sobreviveram. Posteriormente transformaram-se em comunidades rurais semelhantes a inúmeras existentes no Estado do Piauí; outros "enquistaram-se", fecharam-se sobre si mesmas para fugirem à discriminação violenta de que sempre foram vítimas. O "fechamento" ao mundo exterior não pôde ser mantido devido às coerções da sociedade envolvente na qual puderam entretanto integrar-se. A mais notável resistência oferecida aos primeiros colonizadoras do atual território do Piauí foi a dos índios Gueguê, Acoroá, da família linguística Uê, além do grupo Pimenteira, falante de uma língua considerada isolada. Com respeito a esses índios, especialmente os primeiros, há registros históricos que abrangem um período que vai de 1676 até por volta de 1835, os quais dão conta de um permanente estado de guerra entre eles e os criadores de gado. A ordem era exterminar: "os gurguêias (gueguês) vadeiam o São Francisco e são seguidos de perto pela malta indígena da Csa da Torre... depois de seis ou sete dias desmarcha através da caatinga e terras agrestes, a rastejar o inimigo, os perseguidores surpre-

enderam a tribo espavorida e faminta e, após ligeira escaramuça, subjugam-na jugindo os guerreiros estropeados, e decorridos dois dias, sob fútil pretexto, degolam quatrocentos e reduzem à escravidão mulheres e crianças. Era 19 de julho de 1676. O local da carnificina dos pobres indígenas, a seis ou sete dias da foz do rio salitre, ficava bem longe do rio Gurguéia, todavia se não na bacia do Parnaíba, pelo menos, bem perto dos tributários do Canindê, especialmente do rio Piauí" (Nunes, 1975:51). Este estado de guerra envolvia não apenas "escaramuças" esporádicas mas ações nas quais se empenhavam de um lado os grupos indígenas, "nações de gentios" e do outro o império português: "As nações destes, nossos inimigos, e contra que se acha decretada a guerra, são a dos acoroás, dos gueguês, dos timbiras e seus sócios. É porque a todos eles manda Sua Majestade castigar a ferro e fogo, o praticarão V. Mercê, assim atacando todas as povoações que encontrar das ditas nações e reduzindo-as a cinzas, depois de conquistadas" (Pereira da Costa, 1974:176).

Aos índios "sublevados" era imposto "descimento", pelo que estes se comprometiam viver em exíguas áreas de terra, ilhados em meios às fazendas de gado, constituindo ora a população de arraiais, ora pequenas colônias mais ou menos independentes: "No mês de julho (1772), nos subúrbios de Oeiras, arranchavam-se quase novecentos acoroás, que em pouco seguiriam para o novo arraial de São Gonçalo do Amarante que fundariam nas férteis terras das cabeceiras do Mulato, afluente do Parnaíba, a cinco léguas da confluência, distando ainda um pouco mais de léguas das margens do Canindê" (Nunes, 1975:125). "Em 1876 os índios (gueguês) aldeados na missão de São João do Sende são transferidos para a de São Gonçalo, ficando extinta aquela antiga missão" (Pereira da Costa, 1974:185). Em 1793, índios gamelas também foram aldeados em São Gonçalo do Amarante. Sobre esses três grupos aldeados em São Gonçalo, há confirmação de Spix e Martius, quando de sua passagem pelo Piauí. (cf., Nunes, 1975; Spix e Martius, 1976).

Foram muitos os aldeamentos dessa natureza instalados pelos colonizadores no Piauí, e foram poucos os que sobreviveram enquanto estiveram sob a administração dos portugueses. Desses aldeamentos e de outros estabelecidos com a tolerância dos portu-

güeses, mas sem a sua interferência nos assuntos internos sobreviveram apenas "colônias" relativamente pequenas o suficiente para não constituírem perigo significativo aos interesses dos criadores de gado. Dessa forma permaneceram "enquistados" em "regiões de refúgio", e muitos deles ainda hoje sobrevivem, embora profundamente descaracterizados com respeito à sua formação social original, sem no entanto terem adquirido as características da sociedade nacional. O Canto parece ser um desses antigos grupos de "refugiados".

A comunidade do Canto vive atualmente a situação peculiar de ser considerada "diferente" pelos demais habitantes da região. Os seus membros são pejorativamente considerados "índios", "cabôcos-brabos", "cabras-do-Canto"; e em razão dessa diferenciação estabelecida são discriminados. Internamente, todos os motivos que aparecem como causa dessa diferenciação são veementemente rejeitados, especialmente aqueles que sugerem uma origem indígena, seja a mais "selvagem" alusão à indianidade, indicada pelo epíteto de "cabôco-brabo", quer seja uma forma mais branda, simplesmente "cabôco". De um modo mais amplo, porém, os seus membros intitulam-se "do Canto", numa alusão não apenas ao lugar de residência mas à pertinência a um grupo social definido e diferenciado, ao mesmo tempo em que são denominados pelos regionais de "cabras do Canto", numa mesma alusão que aquela dos próprios habitantes, com a consideração adicional do epíteto discriminatório "cabra".

Consideramos ainda que, neste caso, o grupo minoritário que nos propusemos estudar não constitui nem uma forma "pura" de grupo étnico com organização exclusiva e nem tampouco um segmento da sociedade nacional na qual está inserido de uma forma peculiar. O grupo do Canto, ao tempo em que possui características que lhe conferem um caráter de grupo étnico, possui também uma certa "homologia estrutural" com a sociedade envolvente. Encontra-se na passagem entre uma identidade original indígena atualmente rejeitada e uma identidade nacional circunstancialmente postulada mas não adquirida. Ao mesmo tempo porém em que apresenta características da etnia ou etnias originais, do que parece ter sido um sistema étnico intertribal e características da sociedade brasileira, permanece estacionário entre um e outro ponto de refe-

rência, constituindo uma identidade alternativa, transitória talvez, mas operante como tal.

CAPÍTULO II

HISTÓRIA DAS RELAÇÕES ENTRE BRANCOS E ÍNDIOS NO PIAUÍ

"... Os índios aliados, travando das criancinhas pelos pés, dando-lhes com as cabecinhas pelos troncos das árvores, matavam-nas cruelmente; e de uma maloca de mais de 300, só escaparam 37 inocentes".

O objetivo desta abordagem história é o de mostrar, quanto possível, a dimensão dos conflitos entre brancos e índios no Piauí, e em especial o caráter violento de que tais conflitos se revestiram. Em acréscimo, se demonstrará também como se originaram muitas comunidades de remanescentes indígenas em áreas de refúgio, dentre as quais a comunidade do Canto seria um exemplo.

As fontes pesquisadas para a elaboração desta abordagem são na maioria obras de história escritas em épocas diversas, obras mais gerais, sobre a História do Brasil, e obras específicas, sobre a história do Piauí. Dentre estas últimas forma de especial importância três obras: Pesquisa para a História do Piauí, de Odilon Nunes (Nunes, 1974), Cronologia Histórica do Piauí, de F. A. Pereira da Costa (Pereira da Costa, 1975) e Memória Chronológica, Histórica e Corográfica da Província do Piauhy, de José Martins Pereira d'Alencastre (Alencastre, 1857). Além das fontes bibliográficas foi consultado o arquivo Público do Piauí.

Esta abordagem histórica está submetida a algumas limitações. Uma delas é aquela que impede uma abordagem propriamente etnohistórica, uma vez que as fontes bibliográficas a que tivemos acesso além das já citadas, de autoria de cronistas, a maioria dos quais revelam não ter o mínimo treino de crítica Histórica. Na maior parte dessas obras pouco se destaca o tema indígena, embora haja constantes referências aos índios que habitaram a re-

gião do atual Estado do Piauí e que de algum modo entraram para a sua história. Mesmo considerando a presença de dados com algum valor etnográfico, estes não permitem, ainda assim uma visão etnohistórica apreciável sobre qualquer grupo indígena particular.

Outra dificuldade se deu com relação à consulta aos documentos históricos existentes no Arquivo Público do Piauí. Esse arquivo abriga todo o acervo documental existente no Estado sobre a história do Piauí; acervo do qual se valeram enorme proporção os historiadores do Piauí nos quais se baseia esta abordagem. Um desses autores, Odilon Nunes, cita em sua obra (Nunes, 1974) cada um dos documentos que consultou e indica a sua localização exata no Arquivo. A tentativa de se consultar esses mesmos documentos para tentar refirar deles dados que poderiam ser de mais utilidade para uma abordagem do problema indígena no Piauí, resultou infrutífera. É que tais documentos ao serem consultados por Nunes estavam organizados de forma cronológica, em caixas e armários correspondentes a intervalos determinados. No momento, eles estão sendo reorganizados por assunto, de modo que não mais foi possível recorrer a eles, conforme a localização indicada por Nunes. O assunto "Índio" ou outro parecido não mereceu consideração nessa nova organização do Arquivo. Assim, para a elaboração de uma etnohistória mais precisa teriam que ser consultados todos os documentos. Uma tarefa impossível em função do tempo disponível.

De um modo geral, os documentos que puderam ser localizados mostram, com relação ao indígena do Piauí, o aspecto mais marcante de sua relação com os brancos nessa região: mais especificamente as relações entre os indígenas e o governo português, e mais tarde, com o governo brasileiro. Mostram sobretudo o permanente conflito entre civilizações antagônicas e as lutas que resultavam dessa oposição insuperável. Tais conflitos e lutas tinham as mais variadas proporções, desde pequenas "provocações" de índios, "assaltos" a currais de gados, até a "Sublevação Geral dos Tapuias do Norte", a guerra total entre o "Estado do Brasil" e as "Nações dos Gentios". Esses documentos são, em sua maioria, Carta-Régias, Portarias, Relatórios, Provisões e outros documentos oficiais que tratam dos procedimentos a serem seguidos pelos colonizadores nas suas relações com os indígenas. Enfim, tais do-

documentos contam a história administrativa da colônia e do império, desde a conquista das terras do Piauí, as medidas adotadas nas guerras contra os indígenas e os resultados obtidos, até a administração dos "arraiais", colônicas e quartéis.

A maioria desses documentos não contém dados de valor etnográfico confiável. Os indígenas são considerados genericamente como "tapuias bravos" e são raramente reconhecidos na sua especificidade étnica. E mesmo assim, isto só ocorre quando este ou aquele grupo específico oferece notória resistência à conquista de suas terras pelos brancos. Outros grupos são destacados conforme uma especialização percebida, além da característica geral de serem "tapuias". "Comedores de carne humana", "exímios nadadores" ou "peixes racionais", "grandes corredores", "os mais valentes dessas bandas", "os mais bonitos que há dentre os índios do Brasil", etc., são algumas das características apontadas como peculiares a um e outro grupo étnico específico.

Do mesmo modo que os documentos históricos, são a maioria das obras consultadas. Em todas elas o tema indígena é apenas uma parte, e assim mesmo tratado de um modo apenas ilustrativo ou para destacar, no contexto da obra, o valor heróico da conquista das terras dos índios, pelos exploradores, pioneiros, desbravadores, bandeirantes e vaqueiros. As obras mais bem elaboradas, mais bem cuidadas no seu aspecto científico, têm quase sempre um objetivo mais geral, o de focar a história do Brasil, e quando muito do Nordeste. Os dados nelas contidos são sempre muito gerais, porque tratam o problema indígena de uma forma ampla.

De qualquer modo é possível contar a história das relações entre brancos e índios no Piauí, por mais fragmentária que possa resultar. Mas mesmo assim se terá uma visão, por mais ampla que seja, da dimensão dos conflitos que resultaram dessas relações, do grau a que chegou o extermínio dos indígenas, e das sequelas que permaneceram e permanecem por longos períodos de tempo nas populações remanescentes, manifestadas no pavor que sente qualquer grupo de pessoas de ser "acusado" de ter ou ter tido uma origem indígena, por mais remota que seja.

A história da conquista do Piauí, ou da região que hoje constitui o seu território, girou em grande parte em torno da

instalação de fazendas de gado e da conseqüente luta entre brancos e índios pela posse da terra. A ocupação desse território pelos brancos exigiu o extermínio deliberado dos indígenas que ali habitavam. Inúmeros grupos das famílias linguísticas Gê, Tupi e Caribe, além de muitos outros não identificados, fugiram ante a perseguição implacável do invasor ou foram totalmente dizimados. Em razão desse genocídio promovido por bandeirantes e vaqueiros, movidos pelo imperativo da expansão dos criatórios, para os quais o indígena era um impecílho, nenhum dos grupos existentes na região conseguiu sobreviver até o nosso século. Mas apesar do avanço inexorável dos rebanhos sobre suas terras, e do esmagamento total de quase toda oposição, alguns núcleos indígenas de resistência se formaram, ofereceram feroz combate aos invasores, e alguns sobreviveram. Sobreviveram talvez menos pela resistência em si, e mais por se terem refugiado em terras não cobiçadas pelos criadores.

Nas circunstâncias em que se deu a ocupação do Piauí, ao indígena só restavam três alternativas: oferecer resistência suicida e ser aniquilado, fugir para o oeste adiando o aniquilamento, ou refugiar-se em exíguas áreas de terra, ilhados em meio às fazendas de gado, à semelhança de "quilombos".

Outro tipo de povoação indígena comum no Piauí desde o início da conquista do seu território até o final do XVIII, era o "arraial", uma espécie de posto avançado das forças invasoras, que depois se transformava em estabelecimento militar e núcleo inicial de povoação. No arraial eram mantidos por algum tempo os indígenas aprisionados nas entradas, os grupos aos quais eram posto o descimento, além de índios que eram utilizados em campanhas repressivas contra outros índios. Os índios prisioneiros eram enviados desses arraiais para centros de comércio de escravos para serem vendidos; os grupos de descimento eram posteriormente instalados em colônias agregadas aos arraiais, onde permaneciam sob a administração dos brancos: neste aspecto, o arraial era uma espécie de pequena "reserva" onde grupos indígenas eram mantidos quase como prisioneiros, de onde não podiam sair e onde dificilmente poderiam manter em funcionamento sua organização social (cf. Spix e Martius, 1976).

A maioria dos arraiais se transformou posteriormente

em vilas e depois em cidades, tendo perdido totalmente sua característica indígena original. Dentre essas, pode-se assinalar a cidade de Regeneração (Arraial de São Gonçalo do Amarante, aldeamento de índios Gueguê, Acoroã e eventualmente de Jaicó e Game-la), Jaicós (Missão e Arraial do Cajueiro, aldeamento de índios Jaicó), Aroazes (Missão de Nossa Senhora da Conceição dos Aroás, aldeamento de índios Aroã).

Um terceiro tipo de povoação, muito comum nos séculos XVII e XVIII, foi um constituído por agregados de fazendas, sítios, bandidos e pessoas de todos os matizes culturais e raciais. Eram brancos fugidos da justiça, índios de arraiais, pretos foragidos, mulatos, denominados genericamente de "caful". Esses grupos formavam pequenas povoações dentro das áreas das fazendas e serviam mais como uma força auxiliar para a ampliação do poder de um ou outro fazendeiro do que como mão-de-obra das fazendas. Essas pequenas povoações se extinguíram com a consolidação do domínio do território e a instalação de governos. (cf. Mott 1985).

Os "quilombos" indígenas surgiram por iniciativa dos próprios índios, em regiões onde a resistência indígena foi mais tenaz, acabando por serem tolerados dentro de certos limites territoriais. Ali, ao contrário dos arraiais, não havia qualquer interferência dos brancos nos negócios internos do grupo. A questão da manutenção de uma organização social interna era, talvez, um problema de contingente populacional do "quilombo", pois este poderia abrigar um ou mais grupos, além de indivíduos isolados. A maioria desses "quilombos" se extinguíram como tais, com sua população se integrando à sociedade envolvente, ou enquistaram-se, mantendo com o mundo exterior apenas as relações restritamente necessárias, de modo que alguns deles sobrevivem até hoje, malgrado as profundas transformações por que passaram. Durante toda sua história, esses grupos absorveram, porém, indivíduos não indígenas, de origem branca e negra, oriundos da sociedade envolvente. Assim, aquilo que hoje resulta desses grupos apresenta um sistema cultural com três componentes básicos: um substrato indígena, elementos da cultura ocidental tradicional, e elementos da cultura ocidental moderna.

Esses elementos culturais são geralmente um modo de fa-

la, que se confunde com nenhum outro modo de fala da variedade do português falada no Piauí; são modos de falar cujos aspectos fonético-fonológicos, e até sintáticos pelos menos, não são o do português. Esses aspectos são considerados um substrato de uma língua indígena original. (cf. Costa 1979). Determinadas práticas culturais, ritos e hábitos da sociedade ocidental que nesta sociedade não mais se utilizam, são considerados os elementos culturais da sociedade ocidental tradicional introduzidos historicamente nesses grupos pelos indivíduos de origem não indígena que a eles se incorporaram no passado. Os elementos culturais da sociedade ocidental moderna são aqueles que estão sendo presentemente utilizados por esta sociedade e que já são bastante difundidos nesses grupos devido a uma interação cada vez mais intensa e frequente que eles mantêm atualmente com a sociedade envolvente.

Uma outra característica marcante desses grupos atualmente é que eles são "acusados" de serem ou terem sido índios pelos habitantes das regiões onde estão inseridos; tal "acusação" é veementemente repudiada pelos membros de tais grupos, fato que demonstra temor de ser índio que tem qualquer indivíduo pertencente a esses grupos. O morticínio tão grande que resultou das relações entre brancos e índios no Piauí pode não estar ainda totalmente apagado da memória de muitas pessoas e grupos.

A Conquista do território e a relação indígena.

O Estado do Piauí está situado na zona intermediária entre a região semi-árida do Nordeste e a Amazônia úmida, portanto, entre a caatinga e a floresta tropical. A sua paisagem não difere daquela que é característica do Nordeste, composta de campos recortados por florestas de galeria e de terras semi-áridas revestidas de caatingas; ao mesmo tempo, suas zonas de matas se assemelham às da região amazônica, especialmente na região sudo-

este, nos limites com o Maranhão. Dos seus 250.934 Km² de área, cerca de 170.000 estão cobertos por caatingas, aproximadamente 30.000 de matas e babaçuais, e os restantes, 50.934 são de campos, notadamente na região sudeste, nos limites com a Bahia e Pernambuco.

O território do Estado do Piauí se estende desde uma faixa litorânea de cerca de 60 Km de extensão, alargando-se para o sul até o Maciço Central, nos limites com o Estado do Goiás. Está limitado a oeste pelo Maranhão, separado deste Estado pelo rio Parnaíba, numa extensão de cerca de 1.400 Km; a leste pelo Estado do Ceará; a sudeste pelos estados de Pernambuco e Bahia, sendo separado destes três últimos estados pelas serras do Sistema Nordeste, com suas várias denominações: Ibiapaba, Dois irmãos, Grande, Piauí, Vermelha, Gurguéia, Tabatinga. Estas serras começam a se elevar próximas do litoral e seguem até contornar o território na parte sul, no Maciço Central; ao sul, limita-se com o Estado do Goiás. (cf. Nunes, 1975).

A ocupação do Nordeste começou pelo litoral, cujas matas próximas forneceram a princípio o pau-brasil e onde depois se cultivou a cana-de-açúcar. A prosperidade do empreendimento açucareiro transformou-o na principal atividade econômica do começo da colonização dessa região, ao ponto de fazer florescer a atividade pastoril como subsidiária, responsável pela subsistência da população dedicada à atividade econômica principal. O incremento da atividade pastoril exigiu a ocupação de áreas territoriais cada vez mais vastas devido à aridez das terras utilizadas para a criação extensiva de gado. Por outro lado, a cultura açucareira exigiu que o gado fosse mantido a uma certa distância das plantações. Em razão dessa exigência houve até uma determinação através de Carta-Régia de 1701, proibindo a criação de gado a menos de 10 léguas da costa (cf. Melatti, 1967). As terras adicionais requeridas para o gado eram conquistada aos indígenas da região.

As próprias características da atividade pastoril faziam com que a necessidade de terras fosse sempre crescente. A principal característica apontada por muito estudiosos do assunto era a preferência dada à mão-de-obra livre em lugar da mão-de-obra escrava ou indígena (cf. Nunes, 1976; Barbosa, 1984; Mott,

1985), A mão-de obra utilizada diretamente na atividade pastoril era efetivamente livre; a mão-de-obra ligada às atividades da sede da fazenda e dos currais era composta de escravos, que cuidavam da subsistência dos vaqueiros e de suas famílias. E, de fato, a mão-de-obra livre era em número superior à escrava, mas nem por isso era a mais importante (cf. Barbosa, 1984). O gado era criado solto, alimentando-se de vegetação nativa pouco nutritiva, de modo que exigia áreas de terras cada vez maiores. Os vaqueiros, homens livres, acompanhavam o gado, viviam com ele e se espalhavam com ele. Aos escravos não era permitida tanta mobilidade, para não escaparem à vigilância.

Outra característica é a de que os vaqueiros podiam prosperar e se tornar fazendeiros devido à forma de partilha do rebanho utilizada como pagamento de seus serviços. Segundo esse sistema de remuneração, ao final de um período determinado, o vaqueiro tirava para si, um de cada animal nascido, e começava assim a formar o seu próprio rebanho. Ocorre que, se essa possibilidade existia, não significa que o vaqueiro efetivamente se tornava um fazendeiro, posto que isto lhe era desinteressante. O vaqueiro poderia ter seu próprio rebanho sem despesas pois era agregado ao rebanho do fazendeiro; o seu rebanho era criado junto com o do patrão, nas terras do patrão, pelos vaqueiros do patrão. (cf. Barbosa, 1984).

Uma outra característica da atividade pastoril é que mesmo na falta temporária de um mercado consumidor, os rebanhos continuavam crescendo, por força apenas da reprodução biológica. Todas essas características, portanto, favoreceram a ocupação de vastas áreas do Nordeste.

No final do século XVII decaiu a atividade açucareira e o mercado de consumo de gado passou a ser a mineração, cujo ciclo começava a se intensificar em Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. Isso também favoreceu a expansão da frente pastoril para atender a essa nova atividade econômica prioritária, dirigida mais para o interior do país. Em razão de sua importância, adquiriu autonomia e tornou-se também ela uma atividade prioritária. Em sua expansão, a frente pastoril originada na Bahia e em Pernambuco se estendeu por todo o Nordeste. A frente de Pernambuco se estendeu até o Ceará; a frente bahiana passou por Sergi-

pe, atingiu o rio São Francisco, se uniu à frente pernambucana, penetrou no Piauí, no Maranhão e chegou até Goiás.

Os indígenas do Nordeste, em face da pobreza da terra especialmente daquelas áreas de caatinga na região semi-árida, estavam bastante adaptados, com uma cultura altamente especializada, de modo que a introdução do gado lhes provocou um desequilíbrio de consequências desastrosas. (cf. Melatti, 1967). Segundo Darcy Ribeiro (1979), o impacto entre o índio e o invasor branco no Nordeste foi "atenuado porque ao criador não interessava o concurso do índio como mão-de-obra e, sobretudo, porque constituía em sociedade melhor estruturada, que crescera vegetativamente, não carecendo de mulheres índias, como as ondas de extratores de produtos tropicais. Nesses sertões, o fulcro das discordâncias estava na posse das terras que o criador queria limpar dos ocupantes humanos para encher de gado, e o problema criado para o índio com a liquidação da caça que o privava de uma insubstituível fonte de subsistência" (Ribeiro, 1979 : 50).

Ao indígena realmente interessava apenas a terra; terra essencial ao gado e essencial à subsistência do indígena. Da luta pela posse da terra adveio o seu completo aniquilamento resultado de um impacto nada atenuado. Citando Froes de Abreu, escreve Ribeiro: "O índio comia um boi, o fazendeiro matava um índio! Certo dia os tais Arrudas reuniram para mais de cem Canelas em uma fazenda para tomarem parte numa festa onde havia muita cachaça; depois de embriagá-los, caíram sobre eles sem deixar um só vivo". E em seguida acrescenta: "Chacinas como essas foram relativamente raras..." (Ribeiro, 1979 : 64). Não foram, como veremos no decorrer deste capítulo.

A peculiaridade da ocupação do Piauí está no fato de que as relações entre brancos e índios se revestiu de uma tal violência ao ponto de serem exterminados todos os indígenas, da região, de tal sorte que nenhum grupo conseguiu sobreviver até a segunda metade do século XIX. Espremidos pela frente pastoril vinda da Bahia e de Pernambuco e a frente agrícola vinda do Maranhão e do Pará, outros indígenas que se refugiaram no Piauí, e não tendo mais para onde fugir, resistiram aos invasores até serem totalmente aniquilados.

O Domínio

O primeiro documento que se refere ao atual território do Piauí é uma Carta-Régia de 9 de novembro de 1535, através da qual D. José III fez a Antônio Cardoso de Barros doação de 40 léguas de terras na costa do Brasil, nas quais estavam incluídos o litoral do Piauí e parte do seu interior, conforme a descrição da faixa de terra doada. Antônio Cardoso de Barros veio ao Brasil como Provedor-Mor da Fazenda Real do primeiro Governo Geral. Quando este retornava a Portugal no mesmo navio em que também viajava o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, pereceu no naufrágio da embarcação, em 1556. (cf. Pereira da Costa, 1974). Este é um episódio bem conhecido na história do Brasil. Um dos documentos mais antigos sobre essa região é o testemunho escrito de Gabriel Soares de Sousa: "Deste rio do Meio, à Baía do Ano Bom são onze léguas a qual está a meia altura de dois graus, onde entram navios da costa e têm muito boa colheita, a qual baía tem um grande baixo; no meio e dentro dele se vem meter no mar o Rio Grande dos Tapuias, e se navega um grande espaço de terra a dentro e vem de muito longe, o qual se chama dos Tapuias por eles abaixo em canoas a mariscar no mar desta baía..." (Sousa, 1971:). Essa é uma referência ao litoral do Piauí, incluindo a foz do rio Parnaíba.

Notícias dessa natureza eram dadas por navegantes a serviço de Portugal e por aventureiros, mas nunca chegaram a despertar o interesse pela ocupação dessa parte do território. Elas davam conta da existência de um grande rio e seu enorme delta, do reino dos tapuias, da boa colheita. Esses primeiros registros sempre fazem referência à existência de muitas "nações de gentios". Foram esses "gentios" um dos responsáveis, direta ou indiretamente, pelo interesse dos portugueses sobre essa parte do território, no sentido de consolidar ali o seu domínio.

Somente após a invasão do Maranhão pelos franceses é que os portugueses demonstraram algum interesse pela região norte do atual Estado do Piauí, mas mesmo assim apenas com o fim de conseguir a expulsão dos invasores. Com efeito, foi em perseguição a índios aliados dos franceses que uma primeira expedição de

portugueses penetrou por terra o território do Piauí. Essa expedição partiu em 1603 da Serra da Ibiapaba, atual divisa entre o Piauí e o Ceará, onde já havia uma bem desenvolvida missão jesuítica, e chegou até as margens do rio Punaré, atualmente denominado de Parnaíba (cf. Pereira da Costa, 1974).

Os franceses encontraram nos índios um valioso aliado contra os portugueses. O litoral infestado de "tapuias bravos" impedia o acesso dos portugueses ao Maranhão através da faixa litorânea. Era necessário descobrir um caminho seguro ligando por terra o Ceará ao Maranhão através do interior do Piauí. As tentativas dos portugueses neste sentido encontravam sempre forte resistência dos índios, aliados ou não dos franceses. Foi com o objetivo de descobrir um tal caminho que partiram de Pernambuco em 1607 os padres Pinto e Filgueira, à frente de sessenta índios, sem mais nenhum homem branco. Foram quase todos massacrados na Serra da Ibiapaba, onde morreu um dos padres. (Cf. Pereira da Costa, 1974; Nunes, 1975). Os detalhes desse episódio revelam não só a hostilidade dos índios para com os portugueses, mas também alguma experiência deles nas relações com os brancos, como se deduz do estratagema que utilizaram para destruir a expedição. Ao chegar na Serra da Ibiapaba a expedição dos padres se dividiu em três grupos. O primeiro deles foi muito bem acolhido na aldeia dos Caririju. O objetivo da cortesia dos índios era atrair os demais grupos. O segundo grupo, ao chegar à aldeia foi massacrado juntamente com os primeiros hóspedes e um dos padres foi mantido como refém para conduzir os Caririju ao local onde se encontrava o terceiro grupo. Este, avisado do ocorrido com os dois outros, pôs-se em fuga, mas foi alcançado pelos índios e massacrado (cf. Nunes, 1975).

Ainda na tentativa de descobrir o caminho seguro para o Maranhão, partiram de Pernambuco em 1613, Jerônimo de Albuquerque e Martins Soares Moreno, com a "incumbência de examinar o rio e as terras do Maranhão e conhecer as forças dos franceses naquela parte" (Nunes, 1975:35). Martins Soares fez acordo de paz com os Tremembé, numeroso grupo indígena que dominava o delta do Parnaíba. Finalmente, é estabelecida uma ligação por terra entre o Ceará e o Maranhão, através do Piauí, após o que os franceses foram expulsos.

Após a expulsão dos franceses Jerônimo de Albuquerque toma posse como governador do Maranhão. Em seguida, sob a acusação de terem os Tremembé devorado alguns soldados desertores, declara guerra a esses índios com os quais Martins Soares havia estabelecido acordo de paz. Descobriu-se posteriormente que os desertores haviam chegado vivos a Pernambuco (cf. Nunes 1975). Mas o acordo de paz com os Tremembé estava definitivamente rompido, de modo que o acesso por terra ao Maranhão estava novamente comprometido, inclusive o acesso por mar em certas épocas do ano, pelos mesmo Tremembé. Seguem-se secessivos massacres de brancos em expedições que tentavam atingir por terra o Maranhão ou que a partir do Maranhão procuravam atingir o Ceará. Somente no governo de André Vidal de Negreiros é que se iniciou efetivamente a pacificação dos índios dessa região, ação inspirada pelo famoso padre Vieira. Em pouco tempo, os índios do litoral do Piauí e da Serra da Ibiapaba fizeram a paz com os portugueses, sendo colocados sob a "proteção" da poderosa Missão da Ibiapaba um forte ponto de apoio militar na subjugação dos demais índios.

Após consolidado o domínio português nessa parte do território ele continuou inexplorado. O interesse pela terra além do seu simples domínio estava dirigido para outra parte do território, no lado sudeste, por onde a frente pastoril se aproximava.

A Ocupação: A Frente Pastoril

Segundo Câmara Cascudo, citado por Odilon Nunes, em 1649 "já há gado solto e uma população rareada numa zona vasta e semi-árida!" (Nunes, 1975:37). Eram já os rebanhos e vaqueiros da Casa da Torre, a mais próspera empresa pastoril da Bahia, em torno de cujos empreendimentos se deu a devassa e conquista das terras do Piauí e das quais se tornou durante muito tempo a proprietária quase exclusiva. (cf. Nunes, 1972).

Os criadores de gado a esta altura já deviam ter notícias das terras da região sudeste e sul do Piauí, através dos missionários que já estendiam sua ação por uma área muito grande, tendo já atingido inclusive o Maranhão. Certamente já deviam saber também que essas terras eram bem mais propícias à criação de gado do que aquelas semi-áridas situadas entre o vale do São Francisco e a bacia do Parnaíba, denominada de Sertão dos Rodelas. Aí os criadores já estavam em luta com os índios Anajô, Galache e Gueguê que matavam vaqueiros, dispersavam e comiam o gado.

A criação extensiva do gado exigia um pequeno contingente de mão-de-obra, de modo que bastavam poucos vaqueiros para cuidarem de milhares de animais. Nessa fase da ocupação os vaqueiros não eram, portanto, suficientes para fazerem frente à oposição indígena. Por esta razão os criadores apelaram para o concurso de bandeirantes paulistas, pessoas já especializadas no preamento de índios e que no Nordeste encontrariam uma tarefa bem mais fácil: bastaria simplesmente eliminá-los. A contínua depredação dos currais pelos índios provocou em 1658 a primeira grande bandeira punitiva, comandada pelo Capitão-Mor Domingos Barbosa Calheiros, vindo de São Paulo para tal fim. Sua expedição de 200 homens foi totalmente destruída e poucos se salvaram (cf. Nunes, 1975). A frente pastoril, apesar deste e de outros revezes, continuou porém a avançar. Garcia d'Ávila representante da Casa da Torre, já expandia seus currais desde a margem ocidental do São Francisco, por todo o Sertão dos Rodelas, até próximo aos atuais limites do Piauí com a Bahia e Pernambuco.

Os sócios da Casa da Torre temiam que os jesuítas pedissem as terras do Piauí para suas missões, algumas delas já instaladas no território que ainda não fora reclamado por ninguém. Se os jesuítas foram a princípio, nesta região, o elemento que facilitava a conquista através do descobrimento de novas terras bem como através de enfraquecimento da resistência dos índios por meio da catequese, eles eram agora um perigo aos interesses dos criadores. Estes entram em atrito com os missionários e destróem todas as suas missões já instaladas no território, desde o Sertão dos Rodelas até o rio Itapecuru, no Maranhão.

A primeira grande entrada dirigida especificamente con-

tra índios, dentro da perspectiva de guerra de extermínio, foi organizada em 1674 e comandada por Francisco Dias de Ávila, da Casa da Torre. Era composta de seiscentos homens entre brancos e índios e tinha um caráter exclusivamente punitivo. Suas ações se concentraram a princípio apenas nas fronteiras mais imediatas da expansão pastoril, pois mais para o interior os índios continuavam oferecendo grande resistência à invasão. Dois anos mais tarde, em 1676 a tropa de combatentes é aumentada com a participação de mais índios trazidos de missões jesuítas pelo padre Martins de Nantes. A expedição seguiu então para um campanha mais intensa contra os índios e penetrou mais longe no território. Os primeiros combates começaram no rio Pajeú onde a expedição encontrou os índios Gueguê, que sofreram sua primeira derrota. Em seguida suas aldeias da foz do rio Salitre foram destruídas e quase todos os Gueguê mortos ou feitos prisioneiros. Da luta contra os Gueguês e do que se seguiu depois, escreve Odilon Nunes: Depois de seis ou sete dias de marcha através de caatingas e terras agrestes, a rastejar o inimigo, os perseguidores surpreendem a tribo espavorida e faminta e, após ligeira escaramuça, subjagam-na, jungindo os guerreiros estropiados, e decorridos dois dias, sob fútil pretexto, degolam quatrocentos e reduzem à escravidão mulheres e crianças. Era 1º de junho de 1676". (Nunes, 1975:51).

Nesse mesmo ano de massacre dos Gueguê foram concedidas as primeiras sesmarias em terras do Piauí, justamente aos sócios da Casa da Torre e participantes da campanha contra os índios. (Francisco Dias de Ávila, Domingos Afonso Sertão, considerado o descobridor do Piauí e Julião Afonso Serra). Cada um deles recebeu 10 léguas de terra em quadro, nas margens do rio Gueguês (rio Gurguéia). (cf. Pereira da Costa, 1974).

Nem todos os invasores adotavam o mesmo comportamento em relação aos índios. Havia aqueles que preferiam o contato pacífico como a forma mais eficaz de dominar os indígenas. Não apenas os jesuítas mas também alguns fazendeiros usaram essa tática. Um desses fazendeiros foi Francisco Dias de Siqueira, que fez acordo de paz com os chefes principais dos Guacupê e Ananá, em razão do que ele recebeu a patente de Capitão-mor e a função de administrador desses índios. Sua intenção inicial era desco-

brir através dos índios a famosa Lagoa das Pérolas, citada numa lenda corrente entre os indígenas.

A frente pastoril continuou enexoravelmente sua marcha para oeste. Novas sesmarias foram concedidas à Casa da Torre e seus associados nas margens dos rios Parnaíba, Itapecuru e Paraim. Outras sesmarias foram definidas como sendo situadas entre as aldeias dos Aitatu e as dos Amoipirá, na região dos rios Gurguêia e Uruçui, todas em terras tomadas a índios "conquistados" ou "pacificados". No final do século XVII, toda a área sudeste sul e sudoeste do atual estado do Piauí, até nos limites com o Maranhão e Goiás já estão partilhadas embora ainda não ocupadas pelos criadores.

A "pacificação" de índios era concebida de duas formas diferentes. Uma delas envolvia a subjugação violenta de um grupo indígena pelos invasores os quais lhe impunham descimento, uma espécie de rendição incondicional, após o que o grupo era aldeado em algum arraial. Só muito raramente um grupo vencido na guerra era aldeado nas proximidades de suas antigas aldeias: na maioria das vezes era deslocado para exíguas áreas de terra quase sempre ilhadas no meio das fazendas de gado onde permaneciam sob forte vigilância das tropas invasoras e de outros índios a serviço dos brancos. As terras dos grupos subjugados eram então concedidas sob a forma de sesmarias aos seus "pacificadores", os quais eram também nomeados seus administradores. A outra forma era através do contato pacífico, com ou sem a ajuda dos jesuítas, quando os criadores e seus vaqueiros firmavam acordos de paz com os índios em suas próprias aldeias. Acertada a paz seguiam-se a concessão de sesmarias e a introdução do gado. Só então "quebravam o acordo". Esse ato dos índios era o que chamavam de "sublevação". Outra circunstância na qual o conceito de "sublevação" era aplicado, quando índios "pacificados" e aldeados nos arraiais se revoltavam com a administração dos brancos e principalmente com a restrição territorial, e fugiam. Surgiam às pressas as entradas punitivas para prender e castigar os fúgitivos e, se possível, trazê-los de volta aos arraiais. Após o retorno dos fúgitivos, os administradores faziam uma "depuração", executando os líderes à vista dos demais, e expunham partes de seus corpos, (orelhas e cabeças, principalmente) penduradas em postes nos ar-

raiais, onde permaneciam por longos períodos.

Por volta de 1690 a frente pastoril já atingia o sul do Maranhão. Para ali haviam fugido muitos grupos que no Piauí não resistiram ao avanço dos brancos, de modo que os criadores - encontram forte resistência. Francisco Dias de Ávila foi então nomeado Mestre-de-Campo para enfrentar uma confederação indígena que se formava no Maranhão, na região dos rios Itapecuru e Munin. Essa expedição de Francisco Ávila destruiu os Cariri nas nascentes do rio Itapecuri; aniquilou os Picolojé na confluência dos rios Mearim e Flores, e "pacificou" a região.

Essa parte do território parecia estar conquistado. Era preciso então apenas consolidá-lo, fortalecendo a ocupação, fixando população; população de criadores e vaqueiros. Em 1695 foi criada a Vila da Mocha, principal povoado do Piauí naquela época, nas margens do Riacho da Mocha, afluente do Canindé foi erigida uma capela em honra de Nossa Senhora da Vitória, na direção da qual foi empossado o seu pároco por padre Miguel de Carvalho, representante do bispo de Pernambuco. A ereção da igreja matriz tinha por objetivo desenvolver a Vila. (cf. Nunes, 1975; Pereira da Costa, 1974; Alencarte 1857). Sobre aquela época escreve Odilon Nunes: "Tranquilamente viviam aqueles solitários vaqueiros cuja paz era só por vezes perturbada pela passagem temerosa dos indígenas que expulsos do São Francisco, desmoralizados, furtivamente buscavam, através do Piauí, os vales dos rios goianos e maranhenses. Os esquadrões dos paulistas estavam atentos, prontos a desfechar seus golpes mortíferos nessas hordas de nômades guerreiros. Não lhes davam pouso. Iam deixá-los longe das fazendas, onde não pudesse depredar as sementeiras dos currais" (Nunes, 1975:63).

É do Padre Miguel de Carvalho o primeiro registro especificamente sobre o Piauí, em sua "Descrição do Sertão do Piauí Remetida ao Ilm^o Rvm^o Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco". Nessa Descrição ele enumera 36 grupos de "tapuias bravos" que têm guerras com os vaqueiros (cf. Nunes, 1975; Mott, 1985). Acrescenta ainda que "'outras muitas nações há no circuito desta freguesia, de que se não sabe nome. As acima ditas são as que nos deram ou de presente dão guerra mais viva'" (Mott, 1985:). Ainda segundo Padre Miguel, havia no Piauí de 1697 precisamente 129

fazendas de gado e uma população de 438 moradores, assim distribuídos: 155 brancos; 59 índios, 210 pretos, 4 mulatos e 10 mestiços. (cf. Nunes, 1975). Tanto esses dados como aqueles considerados por Mott (1985) são contraditórios com outros apresentados por outros autores, inclusive pelo próprio Nunes (1975). Este citando Câmara Cascudo, afirma que este dã para os habitantes do Piauí na mesma época um número de 605, sô para as pessoas de "sacramento".

Nessa mesma ocasião, segundo Nunes; estiveram na freguesia da Mocha, vindos da Ibiapaba, os padres Ascenso Gado e Manuel Pedroso em cuja desobriga de 18 dias fizeram centenas de confissões e comunhões. (cf. Nunes, 1975). Em todo caso era uma população muito pequena para o tamanho do território ocupado. O tipo de povoamento que queriam os fazendeiros não era através da criação de freguesias e de vilas organizadas. A construção de capelas e igrejas, a instalação de freguesias e a atividade missionária foram eventos que tiveram imediata oposição dos criadores, especialmente daqueles ligados à Casa da Torre. Estes foram inclusive denunciados na Descrição do Padre Carvalho, segundo o qual eles eram os proprietários de todas as terras do Piauí e que, quanto à igreja, "queriam fundada debaixo do título de sua". (Nunes, 1975:).

A partir da instalação da freguesia houve grandes desavenças atritos entre os criadores ligados à Casa da Torre e os religiosos. A exemplo de ocasiões anteriores houve um desfecho inesperado. Os criadores, mais uma vez, usam da violência, tentando impedir a instalação da freguesia. Assim, em 1698, Domingos Afonso Serra, sobrinho de Julião e Domingos Afonso ajudados por escravos, destruiu as casas que o pároco havia mandado construir para abrigar os fiéis em dias de festa, além das oficinas montadas para a construção da igreja matriz. Depois expulsou o pároco, padre Tomé. Este depois retornou à vila da Mocha com carta e ordens do Padre Miguel aos moradores para que estes defendessem o padre e o ajudassem a reconstruir as casas e as oficinas. O bispo de Pernambuco denunciou o episódio ao rei de Portugal que, através do Conselho Ultramarinho, determinou a pacificação da região. Houve mesmo uma determinação para o governador de Pernambuco para, continuasse aí a intranquilidade, fizesse se-

guir para a vila da Mocha o Ouvidor Geral "acompanhado de alguma gente a fim de imprimir respeito, impor a paz e proceder contra os culpados" (cf. Pereira da Costa, 1974:). Como o problema principal estava relacionado com a posse da terra entre os próprios brancos, a Corte determinou logo depois, "que os possuidores de terras no Piauí que as não cultivasse por si, seu feitores, colonos ou constituintes, as perdessem, e que as mesmas terras fossem dadas a quem da denunciasse" ().

No final do século XVII e início do século XVIII, o Piauí estava mergulhado em enormes litígios sobre posse de terras. O território tomado aos índios em lutas sangrentas era então disputado em lides judiciais envolvendo posseiros sesmeiros, e autoridades. "A Casa da Torre, e os ricos sesmeiros do litoral fazem seus procuradores no Piauí, os homens mais poderosos, com cartas de capitães-mor, dêsptas e truculentos, que eram a lei e a autoridade a serviço da propotência" (Nunes, 1975:73). Em vista disso começou um movimento para retirar a vila de Mocha da jurisdição de Pernambuco. O Padre Miguel de Carvalho, também envolvido nos litígios porque eles incluíram as missões religiosas, propôs em Lisboa a anexação administrativa e religiosa da vila da Mocha ao Maranhão. Assim feito, os litígios sobre terras, antes resolvidos na Bahia e Pernambuco, foram transferidos para a jurisdição do Maranhão, onde os sesmeiros não tinham muita influência.

No início do século XVIII pouca ou quase nenhuma nação indígena possuía aldeamento fixo na parte sudeste do território do Piauí, a não ser aqueles mantidos nos arraiais e nas missões religiosas. Os grupos indígenas que ainda viviam nesse território não tinham uma localização precisa, vagavam, corriam de um lado para outro, brigando e fugindo, atacando e se escondendo. Tem-se a notícia do massacre de 400 índios Paiacu, promovido por Morais Navaro, que só libertou os que conseguiu aprisionar depois de ser ameaçado de excomunhão pelo bispo de Pernambuco. Francisco Dias de Ávila continuou suas incursões "pacificadoras" na região sudoeste e oeste, inclusive no Maranhão, lutando contra a resistência dos Precati, Cupinhorô, Crateû e Anapuru. Estes últimos tiveram que enfrentar também seiscentos índios da missão de Ibia-

paba, arregimentados para persegui-los. Os grandes contingentes utilizados a essa altura fazem supor a dimensão que o conflito começava a alcançar. As alternativas para o indígena começavam a diminuir nessa parte do território piauiense e nessa fase de sua história.

Uma frente agrícola já havia começado a se espalhar pelos vales dos rios Itapecuru e Mearim, no Maranhão, vindas de São Luís e do Pará. Em pouco tempo os índios estariam comprimidos entre ela e a frente pastoril.

Enquanto a ocupação da parte sul do território do Piauí aos pouco ia se consolidando, a parte norte apresentava ainda alguns problemas. A ocupação do litoral, principalmente por razões militares, estava sendo dificultada pelos índios, especialmente pelos Tremembé que, mesmo tendo feito a paz com os portugueses alguns anos atrás, opunham-se terminantemente à presença em suas terras das patrulhas portuguesas que vigiavam o litoral.

Os Tremembé eram senhores de uma vasta faixa litorânea que se estendia desde a costa do Ceará, incluía o litoral do Piauí, até as proximidades de São Luís, no Maranhão. Estavam constantemente em guerra com outros indígenas, tanto do litoral quanto do interior, especialmente da região da Serra da Ibiapaba. O ódio devotado pelos portugueses a todos os índios da costa, em especial aos Tremembé tinham suas raízes na invasão francesa. Se os Tremembés não foram aliados importantes desses invasores, não o foram também dos portugueses, com quem as relações pacíficas foram muito pouco duradouras. Sobre esses índios, diz Berredo, citado por Pereira da Costa: "Sendo todos os índios americanos grandes nadadores, são os Taramanbezes entre todos eles os mais insignes; porque sem outra embarcação que seus próprios braços e quando muito um pequeno remo, além de atravessarem muitas léguas de água, se conservam também debaixo delas por largos espaços livres de receio e aproveitando-se naquele tempo dessa habilidade, os documentos bárbaros de sua fereza, algum navio dos que navegam para o Maranhão dava fundo na costa (como se faz sempre preciso para montar melhor a coroa grande, baixo muito perigoso) empenhavam todas as diligências no silêncio da noite, para lhe picar a amarra para que buscando como buscava logo seu fatal naufrágio nas vi-

zinhanças de sua vivenda, não só se serviam a sua ambição nesta infame vitória dos despojos da carga mas também das vidas inocentes dos pobres naufragos, a brutalidade de sua gula" (Pereira da Costa, 1974:).

Como vimos antes, após a expulsão dos franceses, o governador do Maranhão mandou reprimir os Tremembé: sob a acusação de terem devorado soldados desertores. Não lhe valeu o fato de os Tremembés terem firmado paz com Martin Soares Moreno. Também já vimos que Francisco Dias-de-Ávila estava dando combate a uma confederação indígena que começava a se formar na região dos rios Itapecuru e Mearim. Em prosseguimento a campanha desse tipo o Governador do Maranhão em carta ao Regente do Reino, dá conta de uma dessas campanhas, justamente contra os Tremembé. "Tendo feito marchar de São Luís uma expedição composta de 30 canoas com 140 soldados e 470 índios, sob o comando de Vital Maciel Parente, surpreenderam os Taramambezes descuidados e foi tal o furor dos assaltantes que não perdoaram o sexo nem a idade. Os índios aliados, travando das criancinhas pelos pés, dando-lhes com as cabecinhas pelos troncos das árvores, matavam-nas cruelmente; e de uma maloca de mais de 300, só escaparam 37 inocentes..." (

). Pouco tempo mais tarde, os Tramembés se reorganizaram se uniram aos Poty e sob o comando de Mandu Ladino, um índio educado entre os brancos, começaram um movimento de resistência que se espalhou por todo o território e ficou conhecido como a Sblevação Geral dos Tapuias do Norte.

A Reação Indígena: A Sublevação Geral dos Tapuias do Norte.

A Sublevação Geral dos Tapuias do Norte teve início no ano de 1712. Dela participaram, além dos Tremembé os Poty, os Guanarê, Barbado, Aroã, Exotim, Cupinhoró, Açú e Mirim, Aranhi, Iuaçuí, Araí, Poty, além de muitos outros referidos apenas por

sua localização original provável. Tal sublevação atingiu o centro e norte do Piauí, o norte e noroeste do Ceará e o nordeste do Maranhão.

Aos primeiros indícios de inquietação uma expedição foi mandada ao Maranhão sob o comando do capitão-mor Antônio da Cunha Souto Maior. Tinha o objetivo de sufocar o que se pensava ser uma rebelião apenas dos índios das margens dos rios Parnaíba e Iguaçu. Estes foram expulsos da área depois de muitas lutas. Após essas primeiras batalhas, os índios que participavam da expedição se revoltaram contra os soldados, mataram quase todos, e se juntaram aos sublevados. As dimensões dos conflitos começavam a assustar não só o Piauí mas as capitanias de Pernambuco e Ceará. Com efeito, uma Carte-Régio de 19 de dezembro de 1712, enviada ao governador de Pernambuco dava providências sobre o combate a ser dado à rebelião; "... o governador do Maranhão em carta de 12 de agosto deste ano, me deu conta da rebelião que houve com os índios que tinham ido com o cabo Antônio da Cunha Souto Maior se levantaram contra os soldados e os mataram a todos e ao seu cabo Tomaz do Vale, escapando um só soldado, que fora dar conta ao dito Antônio da Cunha Souto Maior que tinha ficado no arraial, e como este castigo era digno de exemplar e rigoroso castigo... me parece ordenar-vos façais ir da capitania do Ceará 400 índios de Guerra em direitura à cidade de São Luís do Maranhão para que se incorpore com os que nela houver, se possa fazer oposição ao gentio de curso..." ().

Como a rebelião já atingia o Ceará, o Maranhão não recebeu a ajuda dos 400 índios solicitados à missão de Ibiapaba. Mesmo assim o governador Costa Freire, do Maranhão, comandando ele próprio uma expedição, partiu para a região conflagrada para tentar conter a rebelião. Nada conseguiu. No ano seguinte, 1714, conseguiu reforços do Pará e empreendeu nova campanha. Seu alvo era os Tremembé e o seu líder, Mandu Ladino. Segundo Alencarte liderava os poty (1855:22). Certamente cientes da importância dos Tremembé de Mandu Ladino para a rebelião, a intenção primeira era eliminá-los, e assim a própria rebelião. A expedição porém não encontrou os Tremembé. Nessa incursão destroçam os Aranhí. Por esta altura os índios de Ibiapaba também se revoltaram. E só na primeira hora da rebelião mataram 160 pessoas. Os índios das mis-

sões da Serra tinham que permanecer ali para garantir a segurança, daí não puderem auxiliar o Maranhão. O superior das missões jesuítas da Serra da Ibiapaba recusava os insistentes pedidos de socorro pelo Governador do Maranhão para que pudesse fazer frente à sublevação no Piauí. O meio empregado para garantir o apoio das missões foi anexá-las ao Piauí, em 1715, portanto, sob a jurisdição do Maranhão, ao qual estava subordinado o Piauí.

Num combate sem maior importância, Mandu Ladino morreu afogado no rio Parnaíba, próximo ao delta, em 1716, e a rebelião perdeu um pouco o seu ímpeto. Os portugueses aproveitaram o momento para se reorganizarem, e então já contavam com o auxílio dos índios das missões. Uma provisão de D. João ao Governador do Maranhão determinava que se fizesse a guerra. "... Faço saber a vós Berredo, governador e capitão general do Estado do Maranhão, havendo visto a proposta, que me fez o mestre-de-campo da conta do Piauí e Maranhão Bernardo Carvalho de Aguiar, representando pela os grandes destroços, e hostilidades, que têm feito nas terras delas índios de corso, nossos inimigos, destruindo não só as fazendas dos seus moradores, mas tirando a muitos a vida inumanamente; passando a sua crueldade a não perdoar até alguns religiosos missionários, e com excesso a do padre Amaro Barbosa, que depois de morto o abriram e lhe tiraram o coração; fazendo muitos descatos às imagens de uma igreja, em que entraram prostando-as por terra, quebrando-lhes as pernas e os rostos ignominiosamente; pond em tal terror os meus vassallos, que muitos deles têm largado os sítios em que viviam com grande ruina sua, e não menos da minha real fazenda, que se utiliza dos dízimos dos frutos, que eles produziam, sendo perto de cem léguas, que se acham despovoadas, que é necessário, que de novo se conquistem, e porquanto desejava que nisto se ponha algum termo, para que cessem danos tão lamentáveis me expôs ser o meio mais eficaz para conseguir este intuito de os destruir, que era compor-se o exército que houver de mandar quatrocentos índios para cima, fora os brancos, tirando-se estes das aldeias os que fizeram menos falta nela,.... alguma gente paga, já experimentada nesta guerra e que em seu lugar poderia levantar quarenta, até cinquenta soldados da gente desocupada e vadia, para irem guarnecer a dita cidade de São

Luís, e recrutarem-se as companhias dos soldados, que lhe fossem, e entendo as suas razões, e ser esta a única guerra que há no Estado do Brasil; e que tem ocasionado tantas ruínas nas três capitâneas do Maranhão, Piauí e Ceará... porque havendo o menor desquido nessa matéria se põe em risco as ditas capitâneas, havendo já ocupado no Piauí uma grande parte do país, já Pinguê, extinguindo mais de cem fazendas. Fui servido resolver em três do presente mês de outubro, em consulta do meu conselho ultramarinho, se ponha em execução a dita proposta... tendo entendido que heis de executar minha disposição inviolavelmente; porque do contrário receberéis um grande desprazer, e mandarei usar convosco da demonstração que me for servido...". (Pereira da Costa, 1974:86-87).

Essa provisão de D. João mostra por um lado as dimensões da revolta, a extensão territorial por ela abrangida, e, significativamente, a indignação do rei D. João com a situação, com a "única guerra que há no Estado do Brasil".

Mas mesmo após a morte de Mandu Ladino e a destruição quase completa dos Tremembé, a revolta se reacendeu após um breve intervalo. Ela perdeu um pouco sem ímpeto no litoral, mas recrudeceu mais para o interior, nas proximidades da região pastoril da Casa da Torre. O Próprio coronel Garcia D'Ávila, chefe da empresa, comandando 200 índios das missões do São Francisco, e o Sargento-mor, Francisco Zavier de Brito, comandando outros 200, foram tentar conter os índios numa guerra que se prolongou até 1722. Após vencidos os índios do Piauí, a tropa se passou para o lado do Maranhão onde derrotou os Guanarê, Barbado e Aroã. Já no ano de 1722 foram derrotados no Maranhão os Exotin, Cupinhorô, Anapuru, Açu e Mirim, Aranha e as nações a estes associadas. E tudo terminou num confronto final em 1726. Estava controlada a rebelião. Os Caiscaí fizeram a paz com governador do Maranhão em 1727 e se instalaram no Itapecuru; os Barbado se instalaram as margens dos rios Itapecuru, e Munim. Os Tremembé, ou o que restou deles, foram aldeados na praia dos lençóis sob a direção de um padre, e depois conseguiram duas léguas de terras na Ilha dos Cajueiros. Os demais grupos, se espalharam pelo território, sempre fugindo do contato com os brancos. (cf. Pereira da Costa, 1974).

Logo no começo de 1827 os criadores expulsos das terras do Piauí pelos índios sublevados retornaram a elas e as ocupa-

ram com o gado. Essa nova ocupação não respeitou nem mesmo as áreas destinadas aos aldeamentos dos vencidos. Em 1728 uma provisão ordenava ao governador do Maranhão, Alexandre Sousa Freire, que defendesse a aldeia dos Tremembé "de toda violência e perturbação" e que prendesse "os malfeitores que as danificaram". (Pereira da Costa, 1974:97). Outros grupos indígenas optaram pela reação. Os Aranhi, Iuaçu, Anapuru, Araí e Guanarê, em virtude da invasão de suas "reservas" novamente se rebelaram. Isso deu origem a uma guerra contra eles porque, segundo a provisão que a autoriza, estavam "fazendo provocações" nas ribeiras do Parnaíba. Essa mesma provisão recomendava que os prisioneiros deviam ser levados à junta das missões em São Luís e ao mesmo tempo proibia que se fizesse guerra aos índios que permanecessem aldeados.

De 1728 até 1751 o território do Piauí permaneceu numa calma relativa. Da sublevação geral dos Tapuias do Norte nada restou. Os grupos que não foram destruídos se refugiaram no sudeste do Maranhão e centro-oeste do Piauí e ali permaneciam sem serem incomodados. Mas aos poucos essa área territorial começou a sofrer as pressões das duas frentes, a pastoril e a agrícola, necessitadas de mais e mais terras. O espaço dos índios se restringiu cada vez mais. As condições da paz entre índios e brancos eram ditadas por estes, e a exigência essencial era a de que os índios permanecessem nos territórios a eles destinados. O gado não podia de modo algum ser perturbado. Assim, inúmeros grupos indígenas sem nenhuma tradição sedentária foram obrigados a viver da agricultura e esporadicamente da caça que os rebanhos não tinham ainda afugentado. Mas, mesmo assim, a paz estava sendo mantida. Só de vez em quando é que algum grupo ainda não aldeado chegava a incomodar momentaneamente os criadores. Mas a tensão entre brancos e índios aumentava cada vez mais; cada vez mais os índios ficavam comprimidos entre a frente pastoril e a frente agrícola. Aquelos grupos aldeados foram tendo seus territórios diminuídos, usurpados, invadidos, e a revolta explodiu novamente. Em 1751 teve início um dos períodos mais violentos da luta entre brancos e índios no território do Piauí. A cobiça dos brancos desencadeou a reação de grupos que há muito tempo não incomodavam os criadores. Eram os Gueguê, Acoroá, Timbira, e mais tarde os Pimenteiras contra os quais foi empreendida uma perseguição.

ção ininterrupta até o extermínio completo de todos, exceto dos Timbiras.

O Extermínio.

Em 1751, uma patrulha comandada por João do Rêgo Castello Branco, perseguindo um grupo de Acoroã que incomodava os criadores do sudoeste da capitania do Piauí, invadiu a capitania do Maranhão. Ali atacou aldeias dos Timbira, matou alguns índios e aprisionou outros. O objetivo principal de João do Rêgo era, entretanto descobrir a lendária Lagoa das Pérolas, cuja localização acreditava ser do conhecimento desses índios. O governador do Maranhão reagiu indignado à ação de João do Rêgo, reclamou do governo do Piauí, fez apelos de paz aos Timbiras, mas de nada adiantou. Os Timbira, aliados aos Gueguê e Acoroã em pouco convulsionaram toda a região sul e sudoeste do Piauí, o nordeste de Goiás e o sudeste do Maranhão. A partir daí, e durante cerca de 50 anos, foi ação única do governo fazer guerra a esses índios.

Pouco adiantavam as medidas do governo português para facilitar a convivência entre brancos e índios. Desde 1722, era proibido fazer guerra aos índios aldeados; mas isso não impediu que as terras de muitos grupos fossem invadidas. Em 4 de abril de 1755, D. José I promulgou uma lei que permitia o casamento de portugueses com índios, para o que "não ficariam com infâmia alguma, antes se fariam dignos da real atenção, para empregos, honras e dignidades sem necessidade de despesa; e que o mesmo seria para as portuguesas que se casassem com os índios, determinações estas que se tornavam extensivas também aos descendentes". (Pereira da Costa, 1974:126). Numa outra lei do dia 6 do mesmo mes e ano, D. José I declarou livres todos os índios do Pará, Maranhão e Piauí (cf. Pereira da Costa, 1974). Em 1757, foram definidos salários dos índios e índias adultos e crianças, que estivessem servindo aos brancos como ofici-

ais, quer como aprendizes,

A questão da posse da terra sempre foi o principal problema nas relações entre brancos e índios, e também entre os próprios brancos, como já vimos. Desde a criação da freguesia da Mocha, mais tarde cidade de Oeiras, que os abusos na concessão de terras vinham sendo denunciados. Primeiro, pelo Padre Miguel de Carvalho, no início do século. Mais tarde, em 1743, a Câmara de Oeiras fez novas denúncias e finalmente o governo português tomou algumas decisões. A primeira delas, através de uma provisão de 1744, determina que as sesmarias concedidas no Piauí não tenham mais de três léguas. (cf. Nunes, 1974). Dez anos depois, através de uma provisão de 2 de agosto de 1753, foram abolidas, cassadas e anuladas, todas as "datas, ordens e sentenças dadas acerca do negócio da terra no Piauí em que se acham envolvidos os antigos e novos possuidores". (cf. Alencastre, 1855:21).

Nas questões de terra estavam envolvidos também os Jesuítas, administradores das fazendas deixadas de herança por Mafrense para o Colégio da Bahia. Por esse motivo entraram em atrito com o Ouvidor da Capitania devido a questões de demarcação de terras. Na questão se envolveu diretamente o padre Manoel Gonzaga, superior dos jesuítas no Piauí. O jesuíta excomungou o Ouvidor e por isso foi condenado à prisão perpétua. A questão entre a coroa portuguesa e a Companhia de Jesus já atingia o Piauí.

Mergulhado em infundáveis questões de terras e em problemas com os jesuítas, iniciando uma guerra inconsequente e sem motivos contra os índios que não incomodavam tanto a região, o Piauí foi elevado à condição de Capitania independente em 1858, desligando-se completamente da jurisdição do Maranhão. O primeiro governador, João Pereira Caldas, só tomou posse no ano seguinte e demonstrou logo grande interesse na perseguição aos índios. Com efeito, seu primeiro ofício ao capitão-general do Estado foi para elogiar aqueles que deram sossego à capitania, fazendo cumprir a lei, mas ressalvando que "essa tranquilidade se não entende pelo que toca aos contínuos insultos com que algumas nações de gentios afligem incessantemente a uma grande parte desta condestada Capitania, assaltando várias fazendas, escalando as casas delas, e matando toda a gente que encontram, desordem que me é impossível evitar, principalmente não tendo ordem de S. M.

para fazer guerra a esses bárbaros, e ainda que creio me virã na próxima frota, não a poderei executar sem o necessário concurso dos índios da Ibiapaba, compreendo muito bem qu' sem eles é tudo frustrado." (Nunes, 1975:113).

Os índios que a partir de 1751 estraram em conflito com os portugueses no Piauí não eram os pequenos grupos com os quais estavam acostumados a lidar. Eram nações inteiras, definidas, conhecidas, numerosas e, sobretudo, temidas. As suas terras tinham estado até então fora das cogitações mais imediatas das duas frentes, a agrícola e a pastoril. Mas não durou muito, e às pressões das frentes pastoril e agrícola vêm se somar as da mineração em Goiás. A atividade pastoril se tornou mais intensa para atender um crescente mercado consumidor representado pela frente agrícola e pela mineração. A situação dos índios teve mais um agravante: a sua utilização como escravos na agricultura.

O Governador João Pereira Caldas, do Piauí, continuou insistindo em fazer guerra total aos índios. Enquanto não chegava autorização para tal, as ações contra eles eram restritas aos pequenos grupos nômades que não podiam oferecer maior resistência. Essas ações eram estimuladas pelo governador do Maranhão, interessado na utilização dos índios como mão-de-obra agrícola. Os índios aprisionados eram então remetidos para os leilões em São Luís e para Caxias, apesar da proibição de escravizá-los. A razão dessa escravização ilegal que às vezes era autorizada guerra contra pequenos grupos específicos, mas se estendia a qualquer índio, uma vez que eram todos considerados "tapuias bravos." (cf. Melatti, 1967). A mão-de-obra indígena escravizada foi muito utilizada nas atividades agrícolas dos vales dos rios Itapecuru e Mearim. Em um engenho, por exemplo, chegavam a ser utilizados até 300 índios, "entre machos e fêmeas, pequenos e grandes." (Nunes, 1975:81).

A situação entre brancos e índios se agravou com a expulsão dos jesuítas, em 1759, e eles perderam os únicos aliados, se bem que eventuais, nos seus conflitos com os brancos. O governo português tentou mudar de tática em suas relações com os índios, como se nota nas recomendações do Conselho Ultramarinho, de 1760, ao governador do Maranhão "... que todo o procedimento que se há de ter com esses índios, deve partir do certo e indu-

bitável princípio, de que eles não são ferozes por sua natureza mas sim pelos dois motivos da violência que se lhes tem feito, e das persuasões com que os jesuítas têm infamado os portugueses naqueles sertões, de homens bárbaros, cruéis e desumanos... que nesta certeza se deve procurar iluminar os índios, fazendo-lhe conhecer o engano em que se acham do que destruí-los, enquanto for possível poupá-los, reduzi-los, e livrá-los do temor justo com que se acham dos meus vassallos: e hei bem ordenar-vos que visto ter-se (segundo minhas reais ordens) criado no governo do Piauí um regimento de cavalaria auxiliar, fica sendo mais fácil a forma de fazer a guerra. E quando seja preciso algum auxílio de gente paga, mandeis dessa capitania, 80 até 100 homens, recomendando porém às pessoas que se ocuparem na guerra, os tratem com cuidado, aprisionando-os e não os matando de sorte alguma. E para que desses prisioneiros se possa tirar alguma utilidade, vos ordeno que, logo que forem apanhados, sejam transferidos às povoações mais remotas, porque dali será impossível fugirem, e nesta forma fica em observância a minha lei respectiva à liberdade dos índios: o que nesta conformidade fareis executar" (Pereira da Costa, 1974:141-142).

Mas finalmente veio a autorização para a guerra. Caldas pediu auxílio no Maranhão e licença para patrular o seu território. Durante quase todo o inverno de 1764 foram feitos os preparativos. Em abril uma tropa composta de dois grupos de 150 homens cada um partiu de Oeiras. Uma coluna penetraria o Maranhão, na altura da confluência dos rios Gurguéia e Parnaíba, entrariam no rio Balsas onde fundariam um arraial. A outra coluna sairia de Parnaguá, no extremo sudeste da capitania e iria para as margens do Uruguí procurar os Acoroá. Além dos 300 homens da tropa seriam utilizados também os índios Anapuru e Aranhi. A coluna que saiu de Oeiras, comandada pelo próprio João do Rêgo, encontrou os Gueguê na foz do rio Gurguéia; estes recuaram para o Maranhão e foram atacados nas terras dos Timbira. No primeiro combate foram feitos 183 prisioneiros, e 400 foram mortos ou feridos. Os prisioneiros foram enviados para Oeiras, onde 143 chegaram vivos, e dos quais, os adultos foram imediatamente remetidos para São Luís como escravos, enquanto as crianças foram distribuídas entre os moradores da capital (cf. Nunes, 1974). A represália dos

Gueguê não tardou. Eles invadiram a capitania pela foz do rio Gurguêia, assaltaram fazendas e destruíram as localidades Castelo, São Lourenço, Golfos, São Francisco e Caraíbas. Eram localidades pequenas mas mesmo assim provocou uma nova campanha: Caldas, "preocupado" com a violência da anterior, recomendou "a caridade com que se devem tratar todos os prisioneiros que se fizerem e igualmente a eficácia com que deve evitar a desumanidade com que habitualmente muitos daqueles miseráveis sem lhes fazerem resistência e a tempo que se podem amarrar apra os conduzirem ao grêmio da igreja e se aproveitarem assim aquelas desgraçadas almas" (Nunes, 1975:115).

As guerras contra índios entretanto só interessavam ao governador e a João do Rego. As terras do Piauí já não estavam tão conturbadas. A execução dos Acoroã, Gueguê e Timbira, poucos grupos importunavam os criadores: muito grupos estavam pacificamente aldeados, em paz com os fazendeiros, outros, amedrontados, pediam terras para seus aldeamentos, como os Caiscaí que logo após a primeira campanha de João do Rego, apavorados, fizeram um acordo de paz com o governador. Aos fazendeiros do Piauí não interessava a guerra contra os Gueguê, Timbira e Acoroã, só a Caldas e a João do Rego. Mesmo após os ataques desses índios, sempre em represálias às agressões de João do Rego, eles retornavam às suas terras mais ao sul do território da capitania. Tinham contra si apenas o fato de João do Rego julgar saberem eles a localização da lendária Lagoa das Pérolas. O caráter pessoal dessa guerra era notoriamente percebido pelos habitantes do Piauí de modo que muitas vilas negaram seu apoio a novas campanhas. Até o Capelão da tropa se recusou a acompanhá-la. Mas João do Rego não desistiu. Ele tinha então um fato novo a seu favor: os Gueguê estavam em guerra com os Acoroã, um resultado da prática muito comum dos portugueses em lançarem índios contra índios, usando prisioneiros para perseguir outros índios.

Nessa nova campanha João do Rego entrou em contato com os Gueguê. Foi um contato amistoso, lo qual resultou até troca de prisioneiros. Os Gueguê propuseram então juntar-se a João do Rego para lutarem contra os Acoroã. João do Rego necessitava de autorização do governador. Assim alguns chefes gueguê foram a Oeiras para firmar com o governador o acordo de paz acertado com João do

Rêgo. O acordo foi firmado mas o governador não concordou com a união de forças contra os Acoroã (cf. Nunes, 1975). Assim, por conta do acordo, no começo de novembro de 1765, chegaram a Oeiras cerca de quatrocentos Gueguê que foram aldeados na missão de São João do Sende, oito léguas ao norte da capital.

Em 1769, Gonçalo Lourenço Botelho sucedeu a Caldas no governo da capitania, e logo se defrontou com um problema adicional: os Pimenteira. Estes atacaram a região sudeste e sul da capitania, a área de mais antiga ocupação, e destruíram fazendas nas cabeceiras dos rios Piauí e Gurguéia. Os Acoroã atacaram Parnaçuã, no extremo sul. Toda a região entrou em pânico. Mas não se pôde fazer muita coisa. Apenas uma guarnição de 30 homens foi enviada para guarnecer a região. Foi o suficiente para que os índios não incomodassem mais.

Em 1771 João do Rêgo, no comando de uma tropa de 150 homens foi patrulhar às margens dos rios Parnaíba e Balsas, onde permaneciam ainda alguns timbiras. Supunha Rêgo estarem ali os Acoroã. Nesse patrulhamento aprisionou 120 timbira que remeteu para Oeiras. Em Oeiras as autoridades estavam preocupadas com a demorada campanha de João do Rêgo. Temiam que os Gueguê, que compunham parte da tropa de João do Rêgo e haviam fugido, retornassem a São João do Sende para buscarem suas mulheres e filhos e ali fizessem distúrbios, aproveitando-se do fato de estar a Capital desguarnecida. Mas tal não ocorreu. João do Rêgo finalmente encontrou os Acoroã. Fez cem prisioneiros e impôs descimento a todo o grupo, marcado para abril de 1772. Os cem prisioneiros foram remetidos imediatamente para Oeiras, de onde 70 deles foram logo enviados para os leilões do Maranhão, e as crianças foram distribuídas entre os moradores da capitania. Um dos chefes acoroã vai também a Oeiras para firmar o acordo de paz com o governador.

No verão de 1772, Bruenquê, principal chefe dos Acoroã, abandonou suas terras na região do Tocantins e à frente de seus índios segue para Oeiras, cumprindo o compromisso assumido. Em pouco tempo estavam acampados em Oeiras novecentos Acoroã que foram em seguida aldeados no novo arraial de São Gonçalo do Amarante, construído para tal fim nas margens do riacho mulato, afluente do Canindê, a cinco léguas da confluência desse rio com o Parnaíba. Alguns Acoroã entretanto ficaram como prisioneiros em Oeiras, al-

guns deles acorrentados e amarrados em troncos de madeira. Um dos chefes dos Acoroã havia sido equivocadamente enviado para São Luís como escravo. Só a muito custo foi libertado e mandado de volta a Oeiras. Chegando a essa cidade cresceu a sua indignação com o tratamento dado aos índios. São Gonçalo estava em ebulição e ali a vigilância passou a ser bastante ostensiva a fim de prevenir fugas. Mas mesmo assim, muitos Acoroã conseguiram fugir. A partir de 1773 e durante dois anos a tarefa principal das tropas portuguesas no Piauí foi a perseguição dos índios fugitivos. Sobre essa perseguição, diz Botelho de Castro: "... alguns se encontraram, dos quais se aprisionaram vários e se mataram bastantes, pela resistência e contumácia em que estavam... restam 202 almas, incluídos os que estão espalhados... pegaram-se à força muitas índias e crianças; porém de guerra, poucos e a maior parte dos mais pereceram nestes encontros... e me assegura o tenente-coronel João do Rêgo Castelo Branco, que também andou no Mato sobre eles que seriam raros os que escaparam" (Nunes, 1975:). O governador Botelho, conclui pela inutilidade da luta contra os índios devido aos seus altos custos e os baixos benefícios, e desencantado com sua atuação à frente do governo da capitania, pede para ser substituído. Em 1775, em seu lugar assume uma junta de governo composta por Antônio José de Moraes Durão, João do Rêgo Castelo Branco e Domingos Bezeira de Macedo.

Em 1775, um documento da junta dá conta da situação indigna: a aldeia dos Jaicó não tem vigário porque este foi deslocado para a aldeia dos Gueguê: estes " não têm aumento porque sua vida não lhes permite, sendo como são nimiamente vadios, preguiçosos e ébrios, sustentando-se do que furtam, como sempre fizeram...": não podem ficar em São João do Sende porque a terra é infecunda: "... os Acoroã estão em boas terras e prometem aumento...". (Nunes 1975:128).

Os Gueguê de São João do Sende ameaçaram uma revolta, em vista da qual a junta decidiu transferi-los para São Gonçalo, para juntá-los aos Acoroã. Os Gueguê, incitados por escravos fugidos, e descontentes com a exploração de seu trabalho feita por seus próprios administradores, fugiram rumo à Chapada Grande, antes de mandar a tropa em sua perseguição o governo manda emissários para convencê-los a retornar pacificamente. Alguns se con-

venceram e retornaram ao arraial, mas ao saberem da intenção do governo em reuni-los ao Acoroã de quem eram então inimigos, grande número deles fogem definitivamente. Os remanescentes foram conduzidos amarrados para São Gonçalo. No caminho tentaram mais uma vez fugir, tentativa que resultou na morte de cinco índios. Ao chegar em São Gonçalo, diz Nunes: "... fez-se então a depuração dos elementos julgados mais perigosos e, como consequência, desterraram-se 20 homens para o Maranhão, não ficando isentas de castigo 'varias mulheres que constituíram uma leva de índias julgadas perniciosas ao serviço de Sua Majestade ... e que foram 'exterminadas fora da sociedade dos demais parentes'... enviaram-nas por intermédio de Luis Carlos, para Marvão onde deveriam ser distribuídas pela 'ribeira do Crateús com a consideração de ficarem separadas umas das outras à distância que possível for'" (Nunes, 1975:).

Os Gueguê, logo que se reuniram aos Acoroã em São Gonçalo começaram a tramocar com estes a fuga comum. Em setembro de 1780, fugiram rumo ao sul, na direção de Goiás, e chegaram à São José do Duro onde se instalaram. Os índios que não conseguiram fugir permaneceram em São Gonçalo sob a direção de João do Rêgo.

Em 1789, só restavam em São Gonçalo, entre Gueguê e Acoroã, apenas "160 índios... sempre a serviço de meia dúzia de indivíduos que os exploravam sem nenhum escrúpulo" e em 1794 muitos deles "se encontravam a soldo pela capitania" (Nunes, 1975: 152). Por essa época foi feita uma entrada contra os Game-la na região de Aldeias Altas, no Maranhão, com o objetivo de prendê-los e trazê-los "para estimular o estabelecimento de São Gonçalo" (Nunes, 1975:152). Mas logo que recebem sementes e ferramentas fugiram em grande número. X/X

Os registros sobre o século XIX são muito pobres de informações sobre os índios. Com exceção da distribuição dos Pimenteiras em 1807, nenhum conflito de vulto parece ter ocorrido no Piauí. Uma das últimas notícias é sobre os Acoroã de São Gonçalo e seus infortúnios, lastimados pelo seu chefe João Marcelino de Brito que, em 1811, ameaçava abandonar o arraial, já uma vila, por causa da exploração e que estavam submetidos os índios. " Em fins deste ano de 1811. o índio João Marcelino principal da aldeia de São Gonçalo do Amarante, vai por terra a província de Mi-

nas Gerais queixar-se ao conde da Palma de que os bomens do Piauí lhe queriam tomar as suas terras, além de outras injustiças que praticavam, principalmente o sacerdote que os dirigia. O conde o mandou ao Rio de Janeiro a fim de apresentar pessoalmente ao príncipe regente a sua queixa, e este, depois de ouvi-lo, deferiu benignamente, enchendo-o de honras e presentes". (Pereira da Costa, 1974:232). Em 1819 Spix e Martius passaram por São Gonçalo e ainda encontram cento e vinte Gueguê e Acoroã, chefiados pelo principal João Marcelino, com a ajuda de quem tiveram acesso a uma colônia desses índios que, ao que parece, não ficava propriamente em São Gonçalo, e da qual não se tem informações adicionais (cf. Spix e Martius, 1976).

Em 1823 os índios de São Gonçalo eram apenas 46. Alguns historiadores do Piauí falam vagamente de um grande massacre de índios ocorrido em São Gonçalo, após o que o arraial foi totalmente destruído. Não há, entretanto, nas fontes consultadas nenhuma indicação precisa sobre tal ocorrência. Após a destruição do arraial este foi reconstruído e foi-lhe dada uma nova denominação, alusiva à própria situação de São Gonçalo: Regeneração. (Nunes, 1975).

A última notícia referente aos índios de São Gonçalo é sobre o loteamento de suas terras em 1835 para serem vendidas a quem as quizessem comprar. (cf. Pereira da Costa, 1974).

CAPÍTULO III

O POVOADO CANTO

"... E então-se meu avô vêi um cam-paqui um dia e deu fé por aqui de de muita água, que de fato tem muita mesmo, e muito buriti naquele brejo velho. E aí de toda fruta tinha...". Relato Lendário sobre a origem do Canto. C.A.

O Canto está localizado na Zona Rural do Município de São Gonçalo do Piauí, na microregião denominada Médio Parnaíba, o qual se limita ao norte com os municípios de Água Branca e São Pedro do Piauí; ao sul, com o município de Regeneração; a leste com o município de Hugo Napoleão; e a oeste com os municípios de Angical do Piauí.

O município de São Gonçalo possui uma população de 4.239 habitantes, sendo 2.500 na zona rural e 1.739 na sede municipal. Foi criado em 1963, tendo sido o seu território desmembrado do município de Regeneração (V. mapa nº 03).

Povoado Canto é uma denominação política conferida ainda na época em que pertencia ao município de Regeneração, e Canto é uma denominação genérica das seis localidades que constituem seu território, a saber: Brejinho, Carrapato, Chapada dos Cosmos, Chapada do Genésio, Chapada dos Tibúrcio e Canto. O território do povoado com uma população total de 1.095 pessoas tem uma área de cerca de 5.000 hectares e está localizado a 6 Km da sede municipal de São Gonçalo, no sul do município, nos limites com Angical e Regeneração. O acesso ao Povoado a partir das cidades vizinhas é feito através de estrada asfaltada até os limites do seu território, a partir de onde todas as localidades que o compõem são servidas por estradas carroçáveis (V. mapa nº 04).

As terras do Povoado Canto são constituídas de baixões, brejos e chapadas, na maioria propícias à agricultura. Os bai-

xões são pequenos vales por onde correm riachos intermitentes formados pelas fontes de água dos brejos. Durante a época das chuvas, que vai de novembro a maio, os riachos inundam as terras dos baixões, mantendo-as úmidas por muito tempo após as cheias. Nesses baixões estão localizadas as melhores terras e é aí onde a agricultura é desenvolvida de modo mais intenso. Na época das secas, de junho a outubro, alguns trechos dos baixões permanecem úmidos, por causa dos minadouros de água que formam pequenos brejos. Estes minadouros não são porém suficientes para tornarem perenes os riachos que correm no inverno pelos baixões.

Os brejos são áreas semi-pantanosas existentes em determinados trechos dos baixões. São áreas de buritizais que permanecem úmidas e onde se desenvolvem as culturas de verão em roças chamadas de "roças de vazante". Aí são cultivados principalmente o feijão e a batata.

As chapadas são as áreas altas entrecortadas pelos baixões. As terras aí são menos férteis e se prestam à agricultura na época das chuvas. A vegetação das chapadas é constituída de "capões de mato", um tipo característico, intermediário entre a floresta semi-tropical e a caatinga, pois não tem nem a exuberância da primeira nem a pobreza da segunda.

A população está assim distribuída no Povoado:

LOCALIDADES	POPULAÇÃO		TOTAL
	HOMENS	MULHERES	
Brejinho	129	135	264
Canto	199	213	412
Carrapato	90	71	161
Chapada dos Cosmos	51	45	96
Chapada do Gênésio	43	39	82
Chapada dos Tibúrcio	37	43	80
T O T A L	549	546	1.095

(Fonte: FIBGE - Censo de 1980 - Setores sensitários 06,07,08)

Todas as localidades são servidas por estradas carroçáveis interligando todas elas e o Povoado como um todo aos municípios e cidades vizinhas (V.mapa nº 04). A estrada mais antiga sai da Velha Rodovia Teresina-Regeneração, passa pelo Brejinho e, tomando a direção sul-norte chega até o Canto, com uma extensão de 1,5 Km. Nessa localidade uma variante segue a direção oeste-leste, passando pela Chapada dos Tibúrcio, pelo Carrapato numa extensão de cerca de 4 Km; daí segue até a localidade Mimoso, no município de Regeneração; a estrada principal atravessa o Canto e vai até a Chapada do Gênésio, numa extensão de cerca de 1, Km. Uma segunda estrada vai da estrada asfaltada que liga a Rodovia PI-4 à sede municipal de São Gonçalo até o Canto, numa extensão de cerca de 2 Km. Uma terceira estrada sai da mesma estrada asfaltada e vai até a Chapada do Gênésio, numa extensão de 1,5 Km no total; da Chapada do Gênésio segue para a localidade Lagoa do Coko, e daí para a cidade de Hugo Napoleão. Uma quarta estrada liga a antiga Rodovia Teresina-Regeneração ao Carrapato, com uma extensão de aproximadamente 2 Km.

Todas as localidades estão ligadas entre si também por caminhos e veredas utilizados por pessoas a pé e em animais, e que não tendo as dificuldades topográficas de uma estrada destinada a outros veículos, diminuem bastante o percurso entre as localidades. Um caminho liga o Brejinho ao Carrapato, com uma extensão de cerca de 4 Km, o que diminui o percurso em mais de 1 Km; um outro com uma extensão de cerca de 1,5 Km liga o Brejinho à Rodovia PI-4, diminuindo o percurso em cerca de 1 Km. Outros caminhos menores, todos com menos de 1 Km de extensão ligam as demais localidades ao Canto e ao açude que fica entre o Canto e a Chapada do Gênésio.

Acompanhando a estrada carroçável que a partir da antiga Rodovia Teresina-Regeneração vai até a Chapada do Gênésio, segue um linha de distribuição de energia elétrica, beneficiando as localidades de Brejinho, Canto e Chapada do Gênésio; da Chapada do Gênésio a rede se estende até a Chapada dos Cosmos. Seguindo o mesmo sentido da rede de distribuição de energia há uma rede de distribuição de água que, a partir do Canto, abastece as mesmas localidades.

A característica geral de todas essas localidades é a

localização das casas dos seus habitantes nas margens das estradas carroçáveis, o que dá a cada localidade um aspecto de rua, ou "arruamento", como dizem. A localidade mais importante é o Canto, por ser a mais antiga, a mais central e a mais populosa. Está localizada em uma área plana e arenosa, entre a Chapada dos Tibúrcio e o brejo do Canto Velho, e as Chapadas dos Cosmos e do Gênésio. Canto Velho é uma localidade atualmente quase desabitada, onde residiram os primeiros habitantes do território. Compreende toda a parte inicial do brejo até as proximidades do açude do Canto, por cima de cuja parede passa o caminho que vai para a Chapada do Gênésio. Logo abaixo do açude fica o olho d'água que fornece água de beber ao Canto, Chapada do Gênésio, Chapada dos Cosmos e Chapada dos Tibúrcio. A localidade Canto é a única que tem características urbanas. O seu núcleo central está localizado em torno de uma praça de cerca de 80 metros de comprimento por 50 de largura posicionada no sentido leste-oeste. Na parte leste, numa elevação onde começa a Chapada dos Tibúrcio estão localizados o reservatório de água e a igreja em homenagem a Santo Antônio, com a frente voltada para oeste; no lado oeste passa a estrada que liga o Brejinho à Chapada do Gênésio. Na margem oeste da estrada situa-se uma primeira linha de casas que vai até as proximidades do açude, no sentido do norte, e até as proximidades do cemitério, no sentido do sul. Na outra margem da estrada situa-se outra linha de casas da mesma extensão da anterior. No lado sul da praça fica uma outra linha de casas e o Clube Zidorão; no lado norte, fica o grupo escolar, o poço que abastece o chafariz público e o posto médico. Por trás da linha de casas da margem oeste da estrada, correspondente ao lado oeste da praça, há uma segunda linha de casas, formando um semi-círculo, bastante aberto, por trás da primeira linha, e cuja abertura dá para um beco através do qual se chega até a praça. Quase todas as casas são de taipa e cobertas de telha ou palha de babaçu. Além da igreja, do clube, do grupo escolar, só duas casas do Canto são de tijolo. (V. mapa nº 05).

A pouco mais de 100 metros do cemitério começam as linhas de casa do Brejinho, que vão margeando a estrada até o riacho (V. mapa nº 06) nos limites com Angical. O riacho é formado por fontes de água de um outro brejo que fica fora do território, e

que serve de limite. Abaixo da estrada há um açude que represa as águas desse riacho. No local que é considerado o centro da localidade há um grupo escolar e um pouco mais para o lado do Riacho, há um campo de futebol. Somente duas casas são de tijolo; as demais são de taipa e cobertas de telha ou de palha de babaçu.

A localidade Carrapato é a que fica mais distante do Canto. Está localizada no extremo sudeste do território do Povoador nos limites com Regeneração, em um baixão formado pelo riacho que nasce no Canto Velho. Este riacho, após contornar toda a Chapada Grande, onde se situa a Chapada dos Tibúrcio atravessa o Carrapato, e vai desaguar na Lagoa do Mulato. A localidade tem a forma de um "V", correspondente à bifurcação da estrada que a liga à antiga Rodovia Teresina-Regeneração com a que vem do Canto e segue para o Mimoso. Correspondendo às duas vertentes da estrada existem duas linhas de casas, formando dois núcleos (V. mapa nº 07), distantes um do outro cerca de 500 metros e separados, pelo riacho, à altura da base "V"; na abertura desse "V" está situado o açude da localidade. No lado esquerdo do "V", que fica mais perto da Chapada Grande, tem um grupo escolar e um poço com chafariz que abastece a localidade. Com relação às casas, não diferem daquelas das outras localidades, sendo que aí existem três casas de tijolo, sendo, duas de um lado do riacho e uma do outro.

A localidade Chapada do Gênésio está localizada logo no início da parte norte da Chapada Grande, separada do Canto e da Chapada dos Tibúrcio pelo baixão do Riacho do Canto Velho e se estende até o limite norte do território. Tem a forma de um "T" por causa da sua localização exatamente no ponto onde a estrada que liga a estrada asfaltada da sede municipal à Lagoa do Còco encontra a que vem do Canto. A linha de casas segue margeando a estrada no lado direito do "T" no sentido do Canto e no lado esquerdo no sentido da Lagoa do Còco; e a linha correspondente à base do "T" segue no sentido da Chapada dos Cosmos. No ponto de intersecção das duas estradas onde é dito ser o centro da localidade estão localizados: o grupo escolar e o poço com chafariz. Aí não existe casa de tijolo (V. mapa nº 08).

A localidade Chapada dos Cosmos está situada a meia distância entre a Chapada do Gênésio e a estrada asfaltada da sede municipal, nos limites norte e oeste do território. Fica na

altura do Canto Velho, separada desta pelo brejo. As casas também estão alinhadas nas margens da estrada, com a diferença que nesta há no que consideram o seu centro, um enorme descampado em torno do qual muitas casas foram construídas recentemente. É nesse enorme descampado, com cerca de 200 metros em quadro, que se localizam o grupo escolar e o poço com chafariz. Aí predominam as casas de taipa coberta de palha de babaçu (V. mapa nº 09).

A Chapada dos Tibúrcio é a localidade que mais difere das demais. Embora seja servida pela estrada que vai do Canto ao Carrapato, as suas casas ficam afastadas dela cerca de 500 metros, espalhadas por um raio de quase 1 Km. Atualmente só existem 6 casas habitadas, sendo o menor espaço entre uma e outra de cerca de 100 metros. Existem entretanto cerca de 5 casas desocupadas, já bastante deterioradas, além de muitas taperas (ruínas de casas antigas). Não existem estradas, apenas caminhos e veredas entre as casas da localidade (V. mapa nº 10)

A maioria das casas do Povoado, como vimos, são de taipa, coberta de telha ou palha de babaçu. Elas têm uma composição básica: quarto, sala, cozinha, quintal e "terreiro".

Vida doméstica

O espaço doméstico.

O quarto ou camarinha é o local de dormida do casal e onde dormem também as crianças pequenas, de até cinco anos mais ou menos, se não forem em grande número. Quando as crianças têm mais que essa idade ou são em número que não chegam a caber

na camarinha, é construído um quarto adicional para elas. Até a idade de 12 ou 13 anos mais ou menos as crianças de ambos os sexos dormem num mesmo quarto; após essa idade um ou mais quartos adicionais são construídos e as pessoas passam então a dormir em quartos separados, conforme o sexo e a idade. Crianças pequenas podem então dormir com as mulheres, ou na sala. Embora em muitas casas existam camas, estas só são utilizadas pelo casal para as relações sexuais e, eventualmente, por pessoas doentes. Para dormir utilizam redes.

A "camarinha" é local íntimo e reservado, de utilização exclusiva do casal, exceto nos casos em que os filhos pequenos dormem ali, ou quando há alguma pessoa doente. E é só em caso de haver alguém doente que é permitida a presença ali de pessoas que não sejam amigos íntimos ou parentes do casal.

A sala é o lugar onde são recebidas formalmente as visitas e onde dormem as crianças maiores de 5 anos e os rapazes para os quais não foi ainda construído um quarto adicional. É também o local onde são servidas as refeições quando delas participa um hóspede ou visitante; na ausência destes é apenas um local adicional para a realização das refeições. Nos casos em que há visitas ou hóspedes, o chefe da família e seus filhos adultos são servidos na mesa da sala; as crianças pequenas são servidas na cozinha, ou na sala afastadas da mesa de refeições, e comem sentadas em cadeira ou no chão. A dona da casa e as filhas, após servirem os demais, comem na cozinha. No caso de não haver hóspedes, as refeições são servidas em qualquer local, na sala ou na cozinha, dependendo da quantidade de pessoas a serem servidas. Tudo dependerá das possibilidades de acomodação. Na maioria dos casos porém, o processo é o mesmo de quando há visitas com a diferença de que as mulheres podem se servir na mesa, sem ter que esperar que todos terminem sua refeição.

A rotina das refeições começa às cinco horas da manhã quando as pessoas velhas, ou aquelas que se levantam mais cedo para trabalhar na roça tomam café puro e forte. Mais tarde, por volta das sete horas, tomam café com cuscuz ou beiju de tapioca ou eventualmente pão de trigo, comprado nas quitandas do Povoado ou das cidades vizinhas. Na época do trabalho na roça, as pessoas que trabalham naquelas mais distantes, "almoçam" às cinco da ma

nhã antes de saírem, ou levam o almoço pronto para comer no próprio roçado. Se o roçado é próximo da casa, o almoço será levado pelas crianças ou pelas esposas ou mães. Com exceção da refeição matinal e daquelas formais, com a presença de visitas ou hóspedes, em nenhuma outra ocasião foi possível observar como a rotina ocorre, de modo que as informações sobre as refeições não formais foram obtidos a partir dos informantes.

A cozinha é o espaço privilegiado das mulheres, especialmente da dona da casa, e onde a presença de homens, adultos ou crianças, chega a ser notoriamente indesejável. Aos meninos às vezes é permitida a presença para assar milho, peixe ou algum passarinho, mas mesmo assim só enquanto não esteja sendo utilizada para o preparo das refeições. Os homens só a utilizam nos impedimentos da esposa, quando não tem nenhuma filha em idade de cuidar da casa.

As dependências complementares da residência são: o paiol, local de armazenamento de cereais, e a latrina. Nem todas as casas têm paiol, e então os cereais são armazenados ou num canto da sala ou de um quarto adicional; nem todas também têm latrinas, caso em que as necessidades são feitas no fundo do quintal ou no mato.

O quintal e o terreiro são considerados espaços integrantes do domicílio. O quintal é constituído de uma área cercada variando de tamanho entre 20 e 40 metros de quadro em média, dividido em duas áreas não delimitadas, porém mais ou menos nítidas. Na parte mais próxima da casa são plantadas fruteiras: como laranja, manga e banana; na parte mais afastada são cultivadas as hortas caseiras, onde se plantam geralmente, macacheira, batata doce e milho. No meio dessa área fica localizada a latrina.

Quase nenhuma casa possui muro ou cerca na frente, mas apenas o "terreiro", um pátio de tamanho variável, nunca superior a 20 metros, além da frente da casa, considerado parte integrante do domicílio e, como este, inviolável. A penetração ali de qualquer indivíduo com propósitos agressivos, ensejará para o dono da casa reação de legítima defesa, como se a própria casa estivesse sido invadida. O "terreiro" é o local onde as crianças brincam e onde o dono da casa recebe os amigos e parentes para conversa informal. Geralmente na parte mais próxima da porta de entrada da

moñadia ou sob árvores do terreiro, existem bancos toscos de tronco de madeira apoiados em forquilhas, onde as pessoas se sentam para conversar. O dono da casa geralmente se senta o mais próximo possível da porta de entrada, de onde mais facilmente recebe da mulher acentos adicionais para as pessoas que vão chegando. A esposa geralmente também participa da conversa quando esta é de seu interesse, mas permanece sentada do lado de dentro da casa ou de pé na soleira da porta.

O trabalho familiar

A responsabilidade pela manutenção da família é do pai que, com a ajuda dos filhos maiores, acima de 10 anos, cuida do roçado. Em épocas de crise, especialmente nas secas prolongadas, ele recebe ajuda dos parentes, de modo que "quando um passa fome é por que todos tão passando". A atribuição da esposa é cuidar da casa, ajudada pelas filhas maiores. Juntas preparam a comida, abastecem a casa de água, confeccionam, lavam, passam e consertam a roupa de toda a família; cuidam das crianças pequenas, dos animais domésticos e limpam a casa e o terreiro. Os meninos abastecem a casa de lenha, caçam pequenos animais, pescam, ajudam a cuidar dos animais domésticos, fazem pequenas compras nas cidades vizinhas. Nas épocas de plantio e colheita, as mulheres e crianças participam e aquelas crianças bem menores "atrapalham" como dizem os adultos.

Todas as pessoas que consideram que devem ser sempre úteis, nunca se "encostar". A inatividade só se dá por doença grave ou idade avançada, desde que impeçam as pessoas de se locomoverem. Todas as pessoas velhas procuram se manter sempre em atividade, por menor que seja. E quando não têm condições de cultivar sozinhas um "pedaço de roça" ou desenvolver qualquer outra atividade conforme a atribuição por sexo e posição na família, se consideram inúteis, "bom de morrer". E é geralmente o que

ocorre. Com efeito, é raro uma pessoa idosa permanecer moribunda por muito tempo, exceto por uma doença cuja característica seja a de "matar devagar".

Aspectos religiosos

A comunidade como um todo é católica e desenvolve um culto fervoroso a Santo Antônio, a quem também se referem como Santo Antônio dos Pobres e Santo Antônio do Canto. Ultimamente algumas poucas pessoas têm-se convertido ao protestantismo e encontram por isso oposição da comunidade. Já este ano foi instalado no povoado um terreiro de umbanda que tem a participação frequente de alguns católicos.

O período de festas religiosas começa no mês de maio quando são realizadas novenas em homenagem a Nossa Senhora durante um mês inteiro. As homenagens a Nossa Senhora começam com o ritual de implantação do mastro com a bandeira em homenagem à Virgem. No primeiro sábado anterior ao dia 1º de maio, um grupo de pessoas vai até a mata próxima apanhar um mastro de madeira previamente cortado e preparado por um homem que se prontificou para a tarefa. Ao chegarem na entrada da mata as mulheres ficam aguardando os homens que penetram nela para apanharem o mastro, e ao retornarem à entrada da mata todos acompanham o mastro em cortejo cantando hinos religiosos e rezando. Ao chegarem na frente da capela, uma bandeira branca com as iniciais JHS bordadas com linha azul celeste é fixada na ponta do mastro após o que ele é enfiado no chão. No canto inferior da bandeira, do lado oposto ao que está preso ao mastro é amarrada uma fita vermelha "para ficar balançando com o vento".

As homenagens a Santo Antônio começam com esse mesmo

ritual, com algumas diferenças. O mastro deverá ter sido cortado por um ou mais homens que tenham feito alguma promessa ao Santo, e deverá ser maior do que o mastro de Nossa Senhora, porque Santo Antônio "é macho" e é mais importante do que Nossa Senhora, pois nas homenagens à Virgem soltam-se "pouco mais de uma dúzia de foguetes" e "pra Santo Antônio é foguete que não acaba mais". Outra diferença significativa é que o mastro de Santo Antônio, após fincado na terra, tem que ser regado com água do olho d'água trazida para o local por um dos fiéis. A bandeira é branca e tem as mesmas iniciais da bandeira de Nossa Senhora, mas a fita amarrada no canto inferior é azul.

As homenagens a Santo Antônio são desenvolvidas em duas partes. A primeira delas são as novenas, que começam no dia 19 de junho e se estende até a noite do dia 13. Nos dias 11, 12 e 13 são celebradas missas todas as manhãs. Os três últimos dias dos festejos são os mais concorridos tanto pelos habitantes do Povoado como por inúmeras pessoas da região, de cidades mais distantes e até de outros estados. Nesses três dias em inúmeras barracas feitas de pau-a-pique, cobertas de palhas de coqueiro ou de lona, vende-se de tudo: bebida, comida, roupa, calçados, bijuterias, utensílios domésticos, etc. Poucas são as barracas de propriedade dos próprios habitantes. Estes se portam rigorosamente como anfitriões e orgulham-se de estarem oferecendo uma festa que é destinada quase que prioritariamente para os visitantes. É comum ver-se as pessoas do Canto conferindo a origem das pessoas que vão lá nessa época, observando a placa dos carros.

É durante os três últimos dias, quando são celebradas missas diárias, que ocorrem muitos batizados e casamentos não só de pessoas do Povoado Canto mas de toda a região. É a oportunidade em que os fiéis do Canto pagam suas promessas. Doenças de pessoas, animais perdidos, falta de chuva, colheitas deficitárias, etc., são os objetos principais de promessas feitas a Santo Antônio, as quais são pagas com dinheiro, produtos das roças, animais, e penitências. As penitências são geralmente a obrigação de fazer em sua casa um certo número de novenas, ou rezar algumas orações específicas durante um certo período de tempo. Também algumas pessoas se penitenciam deixando o cabelo ou a barba crescer durante certo tempo ou usando um determinado tipo de roupa.

É também durante os três últimos dias que acontecem as "festas" ou bailes noturnos atualmente animados por conjuntos modernos e que duram a noite inteira. Desses bailes participam tanto as pessoas do Povoado como os visitantes das mais diversas cidades e localidades da região, atraídas pela fama das "festas do Canto".

Além das homenagens a Nossa Senhora e a Santo Antônio, as manifestações de cunho religioso são: o Reisado, a Dança de São Benedito e a Roda de São Gonçalo. Esses são entretanto rituais com um componente tanto religioso quanto de lazer.

A homenagem aos mortos é outra manifestação religiosa, e ocorre no Dia de Finados. Nessa ocasião as pessoas se deslocam até o cemitério e em pequenos grupos, rezam em torno das sepulturas de parentes.

A morte de uma pessoa está cercada de uma série de cerimônias e de prescrições rituais que são normalmente obedecidas por todos os membros da comunidade. Logo após a morte de uma pessoa toda comunidade é avisada, e muitos cuidam de se preparar para participar do velório. Logo que chegam as primeiras pessoas, começa-se "a desfiar o teço", uma série de pai-nossos e ave-marias "puxados" por uma das beatas do lugar. Enquanto umas pessoas rezam, outras vão consolar a família do defunto, confortando-a e lembrando-a da nova vida que o morto já estará certamente gozando, pois afinal "foi Deus que chamou ele". Depois que todas as pessoas cumprimentam os parentes do morto, reúnem-se todos por um momento na sala onde o defunto, está sendo velado, deitado sempre com as mãos cruzadas sobre o peito e os pés voltados para a porta de saída da casa. Fora da casa, no terreiro, outros visitantes conversam bebendo um gole de cachaça de vez em quando. Na cozinha é servido café com bolo e até refeições para aqueles parentes e amigos da família que vieram de longe. Depois de rezados uma série de "têços" começam os cânticos, antes do que são retiradas do local as mulheres grávidas, porque "muié pré-a e pessoa duente num pode iscutá as tuda que muito triste e forte, e a muié perde o minino e u duento pode morrê" (Costa, 1979:34).

Enquanto o defunto está sendo velado, um grupo de homens considerados os mais corajosos do povoado, vão para o cemitério cavar a sepultura, municiados com pás, enxadas, picaretas e

uma boa quantidade de cachaça "prã isquentar o corpo e acabar o medo". O velório dura geralmente a noite toda, exceto nos casos em que uma pessoa morre antes do meio-dia. Terminado o velório o defunto é levado em caixão ou rede até o cemitério. Seguido por um cortejo cantando hinos religiosos e "rezando tço".

Durante os sete dias após a morte da pessoa, os parentes que residiam com ele recebem poucas visitas e quase não saem de casa. Todas as portas externas da casa deverão ficar fechadas exceto a de entrada principal, quando há mais de uma, que ficará entreaberta. Isso é para evitar que algum pássaro penetre na casa, o que significa que a alma do defunto vem avisar que em breve virá buscar mais uma pessoa da família. No sétimo dia os parentes e amigos do morto farão a "visita de cova", ocasião em que novos terços serão rezados, após o que cada um fará suas orações individualmente. No sétimo dia, começa o período de observância do luto e os parentes que "botam luto" já deverão fazer a "visita de cova", vestidos de preto. O luto dura doze meses pela morte do marido ou da esposa, seis meses pela morte dos pais, três meses pela morte de avós, irmãos, tios, tios-avós, sogros e parcrinhos; não se observa luto pela morte de filhos, de primos, de genros ou noras ou de afilhados.

Há duas espécies de luto: o "luto fechado" e o luto mais leve. O primeiro é próprio daquele de maior duração ou quando observado por um parente que embora não tendo a obrigatoriedade do luto fechado, considera-se assim, em virtude de uma relação mais íntima com o parente morto. As pessoas que cumprem o "luto fechado" vestem-se totalmente de preto durante todo o período. O luto mais leve é observado por aqueles parentes que cumprem o luto de duração menor e estão obrigados a usar o "fumo", isto é, uma fita preta pregada na roupa que estiver usando, mais ou menos na altura do peito esquerdo.

Aspectos econômicos

A agricultura

A agricultura é a principal fonte de subsistência do grupo. Subsidiariamente desenvolvem-se ainda: atividades de coleta, especialmente do babaçu; o artesanato (fabricação de utensílios de fibras, a cestaria e a tecelagem de redes e fabricação de rendas), e, esporadicamente, a caça e a pesca.

Uma pequena parte da produção agrícola é comercializada através de intermediários ou diretamente em feiras livres nas cidades vizinhas. A renda assim obtida destina-se a suprir necessidades de subsistência. Na verdade, não há produção de excedentes.

Os principais produtos cultivados são: o arroz, o milho, a mandioca, o feijão, a macacheira e o algodão. O processo produtivo que não difere do tradicional na região consta de: preparo do solo, plantio, tratos culturais e colheita. No preparo do solo utilizam o sistema de "queimadas", com as seguintes fases: "derruba", "broca", "queima", "encoivaramento". Na derruba são abatidas as árvores maiores. Na "broca", o mato menor é cortado. (Após essa fase, espera-se que as folhas sequem para que possam queimar). Procede-se então a "queima". Parte da madeira que não queimou inteiramente é retirada para se construir a cerca. No "encoivaramento", o restante da madeira é empilhado para ser novamente queimado. Essa etapa de preparo do solo vai de setembro a novembro, meses mais quentes na região, fato que facilita a queima do mato.

Por ocasião das primeiras chuvas é feito o plantio. (O plantio de grãos é feito de uma forma intensa e rápida para que não haja crescimento desigual. Um grupo de pessoas vai abrindo as "covas" com enxada e outras vão depositando e cobrindo as sementes, usando os pés ou então deixam essa tarefa para um terceiro grupo, que cobre as sementes com o "rodo", um instrumento

de madeira semelhante a uma enxada. Recentemente introduziram a "matraca", uma plantadeira manual que, operada por uma única pessoa, abre e fecha a cova, ao depositar a semente.

Os tratos culturais constam de três "limpas", que consistem na retirada do mato que cresce nas plantações. As principais ferramentas utilizadas são a enxada e a "trincha", um espécie de facão com a extremidade alargada. O uso da "trincha" é considerado o mais eficiente porque menos plantas são cortadas junto com o mato que cresce entre elas, mas seu uso é considerado bom mais incômodo e fatigante que o uso da enxada. Enquanto a pessoa que usa a enxada apenas se curva para a frente para utilizá-la, aquelas que usam a "trincha" tem que trabalhar de cócoras. O período dos tratos culturais vai de fevereiro a abril, em pleno período das chuvas.

A colheita é feita manualmente durante os meses de maio e junho.

As culturas principais são feitas geralmente em regime consorciado: arroz e milho, milho e feijão, feijão e mandioca, milho e algodão, etc., sendo muito rara a monocultura.

Homens e mulheres de todas as idades, além das crianças participam com maior ou menor intensidade, conforme a etapa do processo. Na etapa de preparo do solo a participação é quase que exclusiva dos homens adultos por que "é um trabalho pesado", onde as pessoas têm que lidar com pesados machados e grandes troncos de madeira. No plantio a participação maior é de mulheres e crianças, embora essa participação esteja diminuindo devido a introdução da "matraca". Na etapa de tratos culturais participam os homens adultos e velhos e as crianças com mais de 10 anos, sendo circunstancial a participação das mulheres; essas circunstâncias são aquelas em que falta o marido e filhos capazes de cuidarem do roçado. A colheita tem a participação dos homens e mulheres adultos e velhos, e das crianças de ambos os sexos, a partir de 7 anos em média.

O artesanato

A produção artesanal de utensílios de fibra e cestaria, mesmo sendo realizada por especialistas é sempre subsidiária à atividade agrícola. Ao contrário da produção agrícola este tipo de artesanato é destinado preferencialmente para o mercado regional, embora seja, eventualmente, comercializado, no próprio Povoado. A sua comercialização interna é feita levando-se em consideração as relações pessoais e de parentesco entre os produtores e os compradores, sem qualquer influência do mercado. Em qualquer desses casos, a renda obtida se destina a suprir em primeiro lugar as necessidades de subsistência.

A fabricação de redes e rendas, ao contrário da fabricação de utensílios, é uma atividade da maioria das mulheres. Há nessa atividade uma diferenciação do produto em termos de qualidade conforme se destine à comercialização ou ao consumo dos produtores. Os produtos destinados à comercialização são de melhor qualidade. Redes e rendas são guardados para serem vendidos em uma situação de emergência; por causa disso são vendidos geralmente a um preço inferior ao custo. Se algum comprador procura adquiri-los no próprio povoado encontrará quase sempre um preço exorbitante, fato que revela apenas um desinteresse em vender o produto em circunstâncias não emergenciais.

Aspectos históricos

A história do Canto pode ser reconstituída a partir de dois tipos de fonte de dados diferentes e complementares. Essas fontes são: a tradição, oral colhida tanto do próprio Canto como

na região circunvizinha e as fontes históricas propriamente ditas. Na tradição oral encontramos a história do Canto contada por pessoas do próprio povoado e por habitantes da região. Ela se refere à origem do povoado sem qualquer sistematização, sem que haja a preocupação de legitimar os fatos narrados, os quais têm seu valor de verdade fundamentado na memória grupal. Entre os dados colhidos no Canto, existem relatos lendários que têm a preocupação de apresentar como verídicos os fatos narrados, além de funcionar como mecanismo de legitimação de uma situação atual. Todos esses relatos são variações de uma narrativa principal, detalhada, completa e sistemática acerca da origem do grupo atual, traçada a partir de seus ancestrais, os primeiros habitantes e verdadeiros donos do lugar. Embora compartilhada pela maioria dos habitantes do povoado essa narrativa principal é mais difundida, detalhada, precisa e internamente coerente entre os membros do grupo cuja origem é por ela narrada. Alguns membros desse grupo chegaram inclusive a escrevê-la a partir da narração feita por um velho pertencente ao grupo. Esta fonte tem também com caráter histórico, pois os principais personagens e lugares nela citados tiveram existência real comprovada através de documentos. O caráter lendário deve-se ao fato que os relatos em grande parte não têm valor histórico, ou seja, referem-se a fatos que não têm existência histórico comprovada. Por outro lado, os detalhes da narrativa, tanto aqueles pertinentes aos fatos que o relato pretende dar validade histórica, quanto aqueles que, desse ponto de vistas não seriam pertinentes à historicidade, dão ao relato um caráter lendário. Além do mais, a contextualidade da narração tem características rituais. O narrador segue uma ordem precisa e rigorosa, própria da narrativa, ao ponto de recomençá-la sempre do mesmo ponto em que foi interrompido, caso tal interrupção ocorra, e seja qual for a sua duração: a postura do narrador, o estilo de fala, as pausas, ênfases, tons, são sempre os mesmos para cada mensagem, para cada tipo de acontecimento narrado, para os personagens citados, etc., em todas as ocasiões.

As fontes históricas são constituídas de poucas obras que só contêm muito raras referências ao Canto, embora citem, sem maiores informações, personagens e lugares mencionados na história oral, particularmente nas narrações histórico-lendárias. Fo-

ram consultados também os arquivos paroquiais de Amarante e Regeneração e o cartório de Regeneração.

A tradição oral

A tradição oral exterior ao Canto que dá mais informações sobre o Povoado é a de Angical. Segundo os habitantes dessa cidade, o Canto foi primitivamente uma aldeia de índios. Os habitantes mais jovens dizem ser os atuais habitantes do Canto descendentes dos índios "Panelas", que habitavam o lugar denominado Panelas ou Pilões, hoje um bairro de Angical, e que depois se fixaram no Canto.

Os habitantes mais velhos, porém, dizem ser os atuais habitantes do Canto descendentes dos índios Gamelas, que em tempos remotos tinham suas aldeias em Regeneração e depois se mudaram para o Canto. Ali eles construíram suas casas e fizeram suas roças e passaram muito tempo sem ser incomodados por ninguém. Dizem também que depois de certo tempo suas terras foram ameaçadas mas eles reagiram e impediram que fossem tomadas. Mais recentemente, por volta de 1955-57, alguns habitantes do próprio Canto tentaram dividir as terras. Esse fato gerou muita briga e confusão e chegaram inclusive a danificar o equipamento de agrimensura e a perseguir os agrimensores que correram de lá até a cidade.

Isso é confirmado pela tradição oral do Canto: os "antigos" habitaram há muito tempo o território e o defenderam, daqueles que o queriam invadir e tomar. Isso motivou muitas lutas, algumas delas sangrentas, mas "de uns 50 anos prá cá a terra foi demarcada pelo usocapião" para 96 requerentes. Dizem que a terra foi demarcada mas não foi dividida, e se fosse daria 53 hectares para cada requerente. A terra não foi dividida ela é de todos os que moram nela, ou melhor, "a terra é de todos e de nenhum; ninguém aqui é dono, mas cada um tem seu pedacim".

A história oral do Canto confirma também a origem indígena do grupo. Segundo os seus habitantes os antepassados, chamados "os antigos" eram índios, ou "cabôco-brabo", "eram tapuia". Como a origem indígena do grupo é um tema delicado para todos no Canto, tais depoimentos são prestados sempre em segredo. Esses antepassados, são geralmente avós, bisavós que segundo dizem, "foi pegado a dente de cachorro a casco de cavalo". Expressões desse tipo significam que as pessoas foram perseguidas por cães e por pessoas a cavalo, e que eram, portanto, "selvagens". Outros antepassados são referidos por termos que indicam sua proximidade com a "civilização", como "caboquinhas", "cunhãs", como são chamadas as mulheres que, embora sendo índias não eram "selvagens". Outra maneira de se referir a um ancestral indígena é dizendo que ele "veio do sertão".

Segundo a tradição oral do Canto uma parte dos Ancestrais já morava lá quando chegaram outros vindos quer do Ceará, quer de uma localidade vizinha ao Canto, ou do "sertão". Os que já estavam no Canto seriam originários do próprio território, seriam "os mais índios" de todos. Obrigados a viver juntos porque não tinham lugar para onde ir, resolveram viver ali. Depois de algum tempo uma família vinda do Ceará se instalou no território com o consentimento de seus ocupantes de então. Quando o território passou a ser ameaçado por proprietários de terras vizinhas, todos se empenharam em defendê-lo. Depois de muitos anos de lutas constantes eles "tinham o usocapião". E todos aqueles que estavam habitando o território na ocasião "ficaram de dono".

há uma controvérsia na história oral do Canto com respeito ao seu primeiro habitante, que seria o ancestral-fundador de todo o grupo. Para uns teria sido João da Fé de Jesus, vindo do "sertão", e que ali se instalara numa "sobra de terra", após a demarcação das fazendas Angical e Gado Bravo. Os demais habitantes chegaram depois e terminaram "ficando de dono". Segundo outros, essa "sobra de terra" teria sido trocada por uma fazenda situada no lugar Santo Antônio, atualmente pertencente ao município de Água Branca. Embora "sobra de terra" a área era de propriedade de uma mulher para quem o dono da fazenda do Santo Antônio trabalhava como vaqueiro. Essa versão corresponde à narrativa histórico-lendária que veremos a seguir.

O relato histórico-lendário

A narrativa lendária afirma que o atual território do Canto era uma "sobra de terra" insuficiente para constituir uma fazenda. Luiz Machado, um vaqueiro da proprietária dessa área, possuidor de uma pequena fazenda no lugar Santo Antônio, propôs e conseguiu a troca entre as duas áreas. Feito isto mudou-se para o Canto com sua família. Pouco tempo depois, chegaram outras pessoas que ali se instalaram por benevolência sua e terminaram ficando como proprietários.

Essa narrativa foi colhida em duas ocasiões diferentes de um mesmo narrador. Como já foi dito, a ordem dos fatos, seus detalhes, a ênfase em determinadas mensagens, citação de personagens, etc., a postura cerimonial do ato de fala, entre outros aspectos, são exatamente os mesmos nos dois registros.

Estamos considerando esta narrativa, nesta parte, do nosso trabalho, como aquilo que a maioria dos habitantes do Canto, conscientemente ou não, pretendem que ela seja: uma história da origem do grupo e do território que ocupa. Por outro lado, não podemos nos esquecer do seu lado mítico, destinado, principalmente a legitimar ideologicamente a ocupação, a posse do território e, principalmente, a apropriação desigual de porções de terra.

Veja-se então, a narrativa na íntegra, contada por CJA, em 31 de janeiro de 1983, quando tinha 86 anos de idade.

"Tinha o velho Luis Machado, que era o primeiro, e que tinha a morada dele no Santo Antônio acolá. Ele morava lá porque lá no Santo Antônio ele tinha duas leguas de terra assim de comprimento, duas assim de largura. Era uma terra muito boa mas faltava água. E de primeiro tinha essa nossa aqui, que era uma sobra de terra e ficou entre as fazendas Angical e Gado bravo acolá; ficou esse meio aqui, que era de dona Teresa, que morava no Espírito Santo. E depois ela estava vendendo o restinho do gado, e o retiro da fazenda era acolá. E então-se meu avô veio um campo

aqui um dia e deu fé por aqui de muita água, que de fato tem muita mesmo, e muito buriti naquele brejo velho. E aí de toda fruta tinha. Aí quando ele chegou lá no Santo Antônio, disse à mulher dele; Disse: - Fulana, eu vou onde está a comadre Teresa, Eu vou falar um negócio com ela; se ela quiser, nós faz. A terra do Santo Antônio é ruim. Duas léguas de comprimento, uma de largo.

Falou o negócio. Aí quando passou dois dias, aí ele selou o cavalo e foi bater lá na Lagoinha acolá. Chegou lá e apeou. E a dona falou: - É meu compadre. Você veio por aqui. Sem dúvida é algum negócio. Você não anda por aqui, e coisa e tal. Ele responde: - minha comadre, não deixa de não ser. Eu andei num campo ali numas sobras de terra ali no Canto e achei que era um lugar que dava prá criar meus filhos; e eu tenho duas léguas de terra lá no Santo Antônio, terra boa de primeira, com uma de largura. Eu vim ver a senhora prá nós fazer o negócio: eu dava as duas léguas de terra lá pela sobra de terra do Canto. Pra nós trocar. A senhora fica com a do Santo Antônio e eu ficava com a de cá, que eu venho prá cá, que a do Santo Antônio é terra muito boa, mas falata água. A gente dá água a um gadinho, a uma criação, cavando cacimba e tirando água da fundura quase dum buritizeiro". Aí ela respondeu: - Pois nós faz o negócio". Aí fizeram o negócio. E aí passaram a escritura. Pra ele, dessa terra aqui, e da do Santo Antônio prá ela. Aí ficou, ele veio prá cá, aí com o finado João da Fé, que esse também tinha vindo cá de cima; e aí foi esse povão nosso, veio rendero, e hoje tem muita gente, três mil e tantas pessoas. As vezes querem tomar a terra, mas esse pessoal aqui num deixa tomar. Pancada, sangue, o diabo, o povo querendo tomar a terra, mas eles nunca puderam e nem tomam. Pois bem. Pois bem. Aí dona Teresa acolá entendeu de vender a fazenda a dois homens aqui da beira do rio Parnaíba. Aí trataram o tempo dos homens virem aqui comprar o ter-

reno, o gado, tudo. Aí os homens vieram tudo, tinha muita casa, a casa dela de morada e outras casas para os homens se arrancar. E aí tinha o Norberto Mendes. Esse morava no Espírito Santo. Era casado com uma filha de dona Teresa. E dona Teresa tinha uma filha ainda solteira na casa. E os homens vieram comprar a fazenda com gado com tudo e Norberto lá não sabia e ficou com raiva e não queria que ela vendesse. Selou o cavalo e veio bater aí na casa dela. Chegou aí prá matar ela dona Teresa. E aí peitou prá matar ela, mas a mulher estava ainda meio forte, e aí brigaram e pelejaram, e foram em riba e fora embaixo e até que ela entrou prá dentro da camarinha e trancou a porta por dentro. Ele apanhou o machado e quebrou. E de forma que matou mesmo, a sogra dele. No quando eles brigavam, a mulher tinha tanta pindureza de ouro no pescoço que dizem que a sala ficou amarelinha de tanto ouro que quebrou do pescoço e caiu. Aí ele, quando ela acabou de morrer, a moça começou a chorar, aí ele encostou o punhal nela e disse: — 'teve bom ou não teve?! E se choramingar água dos olhos morre nesse momento como ela morreu'. Aí ele montou no cavalo e disse: — 'monta aqui na garupa'. Aí ela montou e ele carregou.

Dos homens que vieram comprar a fazenda só um estava lá; o outro tinha saído pro campo. O que estava na fazenda viu todo o movimento da questão, mas ele estava doente dos olhos e não pode assistir. Não que ele estivesse na casa dela; era noutra assim distante. Aí Norberto veio pro Retiro. Chegou lá e mandou um recado aqui pro Canto, prá nós, dizendo que era prá nós irmos para ajudar a fazer a sentinela, e o corpo, que ele deixou lá, era prá levarem pro retiro; levar a mulher da Lagoa prá fazer a sentinela no Retiro. E o pessoal do Canto respondeu o recado: — 'Fulano, diga lá ao capitão Norberto que quem comeu a carne também pode roer os ossos. Ele que matou, e que bote sentinela sozinho. Faça do jeito que entender'.

Aí não foram prá enterrar a mulher.

Aí a mãe do Norberto morava na cidade de Oeiras, senhora dona Caetana. Aí ele se arrumou e foi embora prá lá. Em tudo que se deu o barulho da morte da mulher, os homens da beira do rio voltaram sem comprar a fazenda. Aí o homem que tratou de comprar a fazenda chegou na beira do rio, aí ele convidou um companheiro e dois cabras bons: — ' prá nós mandar tirar a orelha do Norberto lá na cidade de Oeiras. Ele fez muito pouco de nós. Matou a mulher. Eu vi o movimento mas eu estava doente dos olhos e não pude enxergar'. Aí arrumaram dois caboclos, dois burros gordos, arfoje de frito, e dois bacamarte bom, surdo, dos que tinha de primeiro, que atirava como daqui aí e ninguém assuntava a zuada do tiro. Era só tchíu. O cabra caía e ninguém ouvia o tiro. Quando chegaram na cidade de Oeiras se arrancharam assim, e aí pegaram a perguntar por onde morava esse povo do Norberto, como quem não queria querendo, até que lá um dia eles souberam onde morava o Norberto. E quando foi na hora de fazer o trabalho, botaram os arfoges, o bacamarte e aí tocaram. Quando chegaram lá, pegaram ele com o bacamarte: tchíu. Ele recebeu a pancada do tiro, ele correu e foi cair no colo da mãe dele. Eles mataram ele mesmo. Quando eles mataram pularam para o lado de dentro do barracão e um deles encostou o punhal na velha e disse: ' fez bem ou não fez, minha velha?' Ela disse: — 'fez'. — ' pois não choramingue porque nós faz do mesmo jeito ou pior'. Aí quando ele tava morto os cabras meteram a faca na orelha dele, cortaram, salgaram, botaram no bolso, chegaram nos burros, montaram e saíram a galope. Chegaram aqui na beira do rio com a orelha salgada e entregaram aos homens.

os documentos históricos

O registro bibliográfico mais antigo sobre o Canto foi encontrado no livro de Alencastre, escrito em 1850 e publicado em 1857. O Canto é apenas citado nessa obra como uma das localidades do Termo de São Gonçalo do Amarante, entre outras vizinhas suas como Angical, Gado Bravo e Retiro. Esse dado apenas confirma que o Canto já constituía nessa época uma povoação digna de nota.

Existem dois documentos, que tratam do Canto sendo um de 1905 e outro de 1935. No primeiro, d. Helena Pereira do Espírito Santo, viúva do Capitão Amâncio José Pereira Lopes, vende à Igreja Matriz de Regeneração um terreno de 200 metros em quadro, correspondente à área ocupada pela capela do Canto, incluindo aí o seu pátio. Nesse documento consta que o terreno em causa é parte da Fazenda São Antônio que d. Helena tinha "havido por meiação no inventário procedido por falecimento" do seu marido. No segundo documento um grupo de moradores do Canto faz a doação do mesmo terreno à Mitra Diocesana do Piauí. As pessoas que fazem a doação têm seus nomes incluídos na relação de requerentes do usocapião.

O documento do usocapião registrado no arquivo do cartório de Regeneração data de 1934. Esse processo tem algumas informações. Uma delas é a especificação da área. Segundo esse documento a área do Canto tem duas léguas de comprimento por uma de largura, "começando na estrada do Marimbondo" e seguindo na direção leste por duas léguas, limitando-se pelo sul com a fazenda Angical pelo norte com a fazenda Gado Bravo e pelo leste com o fio telegráfico. As sedes das fazendas citadas se transformaram nas cidades de Angical e São Pedro do Piauí; a estrada do Marimbondo não existe mais, mas estava situada em um local que não corresponde aos limites atuais do território do Canto. Uma outra informação se refere à relações de nomes dos outorgantes da procuração em favor do advogado que procedeu à lide judicial, o que dá uma idéia da população do povoado em 1934, pois constam ali os nomes da maioria das pessoas que chefiavam famílias na época.

A partir das informações desses dois tipos de fonte é possível estabelecer pontos de contato entre elas e, ao mesmo tempo, tecer considerações sobre o que é e o que não é efetivamente histórico, além de ser possível reconstituir a história do Canto o mais próximo possível do real, pautada, naturalmente, no que pode ser comprovado historicamente pelos documentos e no que pode ser dedutível a partir da observação e de entrevistas com informantes.

O fato de a tradição oral de Angical ou parte dela considerar os habitantes do Canto descendentes dos índios "panelas" deve-se muito mais à imaginação popular do que a uma possível confusão com os Gamela, devido à semelhança sonora dos nomes. Na região denominada de Panelas ou Pilões existem cavidades nas rochas de uma fonte de água que há no local, que se assemelha a panelas e a pilões. Daí a denominação das localidades. Essas cavidades são atribuídas aos índios que as utilizavam para esmaçar grãos. Um exame do local determinou que tais cavidades são obras apenas da ação da água das fontes sobre as pedras, nada havendo de humano na sua escavação. A atribuição do nome de "Panelas" aos índios que supostamente habitaram originalmente o Canto deve-se a um exagero da tradição oral de uma parte da população de Angical para dar maior antiguidade à origem histórica da região, inclusive da própria cidade de Angical. E para legitimar mais ainda essa origem histórica, a fantasia dos índios "Panelas" é divulgada e ensinada nas aulas de estudos sociais das escolas da cidade. Nenhum dos "especialistas" da tradição oral de Angical se refere aos índios habitantes originais do Canto com essa denominação. Alguns deles atribuem a esses índios o nome de Gamelas, segundo um deles informou, "porque tinham beiços grandes".

Os habitantes do Canto são muito reservados com respeito a este aspecto de sua história. Rigorosamente a questão da origem indígena nem deveria ser considerada como constante da tradição oral do grupo. Essa é uma parte da história que tem mais é que ser esquecida e apagada. Mas a insistência do pesquisador termina por obter depoimentos confidenciais que dão conta dela.

Se a origem indígena não é comumente mencionada na

tradição oral do Canto, a "antiguidade" da ocupação do território é sempre reforçada. Em entrevistas com informantes idosos, com idade acima de 80 anos, um deles inclusive com 119, eles se referiram a antepassados de até três ou quatro gerações anteriores à sua, de modo que, atribuindo-se uma média de 20 anos para cada geração, poderemos atribuir a existência desses antepassados a cerca de 140 a 180 anos atrás.

Tanto a tradição oral do Canto quanto a de Angical enfatizam a "antiguidade" do Canto e atribuem-lhe uma formação anterior à das cidades vizinhas, inclusive Regeneração, o antigo aldeamento dos Gueguê, Açoróá e Gamela.

Os depoimentos do tipo "meu avô foi pegado a dente de cachorro e a casco de cavalo", que atesta a origem indígena do informante, são encontrados também em Angical, porém, ali a referência do enunciado é sempre a uma mulher índia, e nunca a um homem. De fato, em Angical não encontramos nenhuma referência a índios homens, ou a casamento de mulher de origem branca com índio. No Canto, há casos em que o informante se refere a um antepassado índio do sexo masculino, mas tais depoimentos são em número bem inferior a aqueles nos quais o antepassado é uma índia. Outra diferença com relação a origem indígena nas duas tradições é que os depoimentos em Angical são poucos além de referir-se a parentes mais distantes na ascendência do informante, de bisavós para trás, ao passo que no Canto esses antepassados são bisavós, avós, e em alguns casos de informantes idosos, até pais. Por outro lado, esse tipo de depoimento é obtido sem dificuldades e sem constrangimento do informante em Angical, com a consideração, apenas de que o indígena em questão "não era desses do Canto não. Era de outro lugar".

Tanto as informações da tradição oral quanto aquelas do relato histórico-lendário são passíveis de comprovação histórica em alguns aspectos. Os personagens e lugares citados nelas, em sua maioria, existem ou existiram na realidade. O que não tem podido ser comprovados são os fatos e acontecimentos nos quais se envolveram os personagens, especialmente os do relato histórico-lendário. As localidades Santo Antônio, Lagoinha, Espírito Santo, ainda hoje são conhecidas com esses mesmos nomes, e estão situadas a uma distância do Canto que não excede a 20 Km. Na loca-

cidade Santo Antônio, existem algumas pessoas da família Machado que afirmam serem originários dali; outras entretanto afirmam que, embora tenham vivido ali seus parentes mais velhos, estes vieram do Canto.

O personagem Luis Machado, embora reconhecido no Canto tendo sido um dos seus primeiros habitantes, é o mais difícil de ser localizado com precisão nas tradições orais. Ele sempre aparece como uma espécie de ancestral-fundador, mas tem sido impossível confirmar sua descendência bem como a de um grupo que se coloca nela, justamente aquele que conta a "história" mais consistente. Também não foi encontrado nenhum registro histórico dele. Norberto Mendes, o assassino da própria sogra na segunda parte da narrativa, era, em 1810, proprietário da Fazenda Buriti, situada a cerca de 20 Km do Canto. Algumas pessoas do Canto dizem que o Povoado se chamava assim antigamente. Mas não se trata da mesma fazenda de propriedade de Norberto Mendes, pois desta existem registros históricos (cf. Pereira da Costa, 1974). O Canto realmente manteve relações com essa localidade, haja visto a realização de casamentos e batizados de pessoas do Canto por ocasião de "desobrigas" naquela fazenda. Os livros de registros de casamentos e de batizados, correspondentes ao período que vai de 1880 a 1895 mencionam pessoas do Canto citadas na tradição oral que se casaram, foram padrinhos ou pais de crianças que estavam sendo batizadas. A grande maioria dos personagens citados pela tradição oral do Canto têm sua existência histórica comprovada através dos registros paroquiais. Se alguns deles não foram encontrados, especialmente os mais antigos, não significa necessariamente que não tenham existido. É que os registros da paróquia, correspondentes à primeira metade do século XIX, época em que a maioria desses personagens mais antigos teria vivido, estão em mau estado ou completamente danificados. Entretanto desse período pudemos encontrar registro de personagens que, embora não sendo do Canto, são com frequência citados na sua tradição oral. Um caso especial é o de Inácio Soares do Nascimento, suposto primeiro habitante de Angical, antigo proprietário da fazenda que levava o mesmo nome da cidade atual. Esse personagem, chamado de Major Inácio da Barroca, tanto pelos habitantes do Canto como pelos de Angical, tinha a patente de tenente ao casar-se em 1850

Luiza Maria da Conceição, que ficou famosa na tradição oral de Angical por ter-se suicidado, degolando-se com um canivete. O personagem Major Inácio teria sido contemporâneo dos primeiros habitantes do Canto, segundo a tradição oral.

É de 1856 o registro mais antigo de personagens do Canto encontrado nos arquivos paroquiais. Trata-se do batizado de um filho de um dos personagens citados na tradição oral do Canto que teria vivido numa época posterior à ocupação original. Assim sendo, esse documento atesta com segurança que o Canto já era habitado a cerca de 130 anos.

Spix e Martius, quando passaram por São Gonçalo do Amarante nos falamdôs Acoroás e seu chefe João Marcelino de Brito. Falam também da visita que fizeram à uma colônia desses índios à qual só tiveram acesso com a ajuda de João Marcelino. Daí deduz-se que: 1) havia uma colônia que não ficava propriamente no Arraial; 2) deviam ser índios arredios, visto que o acesso a eles necessitou da ajuda de João Marcelino, um índio já velho, como dizem os viajantes, o que faz supor que as dificuldades de acesso não seriam de ordem geográfica; 3) poderia ser o Canto, posto que o território do povoado era atravessado pela Estrada Real pela qual passaram os viajantes no percurso de São Gonçalo para Caxias do Maranhão (cf. Spix e Martius, 1976). Quanto a João Marcelino de Brito, o chefe dos índios de São Gonçalo não parece haver nenhuma relação com o Canto, mas existe um fato curioso. Encontramos nos arquivos paroquiais um registro de 1806 no qual consta o casamento de "João Marcelino de Brito, 'índio', com Eugênia Maria da Encarnação 'índia'". Um outro registro de 1825 consta o batizado de "Manoel, 'índio', filho de José Marcelino de Brito, e Eugênia Maria da Encarnação". Não sabemos se se trata do mesmo casal, pois no segundo registro o prenome de Marcelino de Brito é José, mas sabemos que se tratava de índios, pois como era de praxe na época, a condição social das pessoas que se casavam ou batizavam vinha logo após o nome. Assim, nos registros após o nome da pessoa vêm sua condição, tais como "preto", "escravo de fulano de tal", "branco", "pardo", "pardo-livre", etc. Há no Canto, um grupo de pessoas pertencentes a um dos grupos de parentesco que são ditas ser "dos Ogêna", descendentes de Eugênia, uma "cabôca que apareceu por aqui". Eugênia ora era casada,

e ora era irmã de um tal Tomé do Gurguéia (corruptela de guguê), que chegou com ela ao povoado presumivelmente entre 1830 e 1850. Esse intervalo de tempo inclui a data em que os índios foram expulsos de São Gonçalo após o que suas terras foram loteadas, em 1835 (cf. Pereira da Costa, 1974).

Porquanto esses dados possam ser apenas coincidências são entretanto informações que poderão ser trabalhadas com mais detalhes em pesquisas futuras.

De todas essas considerações acerca da origem do Canto o que fica de mais concreto é que a sua formação tem efetivamente uma origem indígena e que começou em uma época anterior a 1850, como comprovado em Alencastre (1857), há mais de 130 anos, portanto. Seria de quase 130 anos hoje a idade do mais velho informante consultado, que contava com 119 anos em 1977, conforme seu registro de batizado, e morreu com 121, quatro anos mais tarde. Esse informante falava que seu pai, havia nascido ali esse personagem em 1855 estava sendo padrinho juntamente com uma filha numa localidade vizinha ao Canto, conforme registro nos arquivos paroquiais. Atribuindo ao pai desse informante uma idade mínima de 30 anos na época em que estava sendo padrinho, pois certamente já era casado e uma de suas filhas também era madrinha de batizado da mesma criança que ele, podemos postular que o Canto já era habitado há mais de 160 anos. Talvez mais ainda, pois esse personagem chegou ao Canto quando este já estava habitado. A família que fundou ficou no território por benevolência daqueles que já o ocupavam.

É possível mesmo, e até bastante provável, que a ocupação do território tenha sido iniciada há mais de 160 anos, mas isso não pode ser demonstrado com os dados que dispomos. Pode ser até que tenha sido uma área que fora sempre ocupada por indígenas aos quais depois se juntaram pessoas de origem branca e negra, mas não há confirmação histórica disso. Esse é um fato do qual somente a tradição oral dá notícia. Esta, incluindo o relato lendário nos dá conta de que índios que não eram dali, "vieram do sertão", "foram pegados", ocuparam o território. A estes se juntaram outros índios e mais pessoas de origem não índia, "vindos do Ceará" e de outros lugares.

E é em torno do território e da legitimidade de sua ocu-

pação antiga e atual que giram: a tradição oral e os relatos lendários. A territorialidade, considerada como um espaço social construído a partir da ocupação de um território por uma população sedentária ou relativamente fixa, é o que se pode deduzir com respeito ao Canto. O território do Canto tem sua origem como espaço social diferenciado do espaço global da região a partir da ocupação de uma área de terra por um grupo de pessoas numa época em que nem a história registra, nem a tradição oral consegue precisar. Tal ocupação se deu certamente por uma população que mantinha, como ainda hoje mantém, certo grau significativo de diferenciação cultural face ao conjunto da população da região; e que na época em que se deu, configurava, e talvez ainda hoje configure, uma situação de conjunção intercultural entre sociedades antagônicas e opostas.

Os ocupantes desse território permaneceram longo tempo na condição de simples posseiros, com regras próprias de acesso e uso da terra. A pressão externa, de uma sociedade mais poderosa, que procurou incorporar em seus domínios as terras que eram do grupo, provocou neste a adoção de medidas efetivas de defesa do território; a princípio os mecanismos mais imediatos a que puderam ter alcance: a luta armada; depois os meios legais da própria sociedade que o pressionava: o usucapião.

A história reconstruída

A área de terra que constitui hoje o território do Canto foi ocupada primitivamente por uma população de cultura predominantemente indígena; senão completamente indígena, pelo menos de composição cultural diferente do restante da população da região. A característica principal dessa ocupação foi que ela não se deu a partir da fixação de indivíduos ou famílias isoladas, "pioneiros", como é tão comum na história de povoações do interior do Piauí; como é comum também que muitos "pioneiros" são geralmente indivíduos poderosos que se apoderam de um território, expulsam os que chegaram antes deles e entram para a história como desbravador, fundador de cidades, etc.. No caso do Canto, a ocupação se deu por um grupo inteiro ao qual se integraram depois e eventualmente indivíduos e famílias isoladas. Isto não significa que o grupo ocupante original constituísse uma unidade étnica. Este poderia ter sido um mosaico de etnias indígenas, tendo ou não similaridades culturais.

A princípio os limites do território eram vagos, e imprecisos, mas bastavam à noção de territorialidade existente no grupo. Devido à sua abundância relativa da terra, não se colocava a necessidade da operação de mecanismos especiais reguladores do acesso ao território e ao uso da terra. Era até mais fácil a penetração e fixação no território, de indivíduos e famílias adicionais, de qualquer origem étnica ou cultural. A única condição para isso era o consentimento dos ocupantes originais. Como a população sertaneja do Piauí era muito influenciada pela cultura indígena em geral (cf. Pereira da Costa, 1974; Nunes, 1975; Alencastre, 1857) não deve ter sido difícil para os indivíduos e grupos adicionais, geralmente índios isolados, sertanejos e negros,

compartilhar da cultura dominante no Canto. O grupo ocupante original também não permaneceu imune à influência cultural da população sertaneja, devido tanto aos eventuais contatos com essa população, como pela sua fixação no Canto.

Podemos destacar três fases consecutivas na história das relações do grupo com o seu território: a ocupação original; a dispersão interna na ocupação; a fixação após instrumentos legalizados, o usucapião.

A ocupação original

Embora o grupo dominasse, no início, um território relativamente vasto em relação ao tamanho da população, não o ocupou efetivamente. A população estava mais ou menos concentrada na localidade hoje conhecida como Canto Velho, lugar de terras férteis, com água em abundância e geograficamente mais protegido. O restante do território era área livre, de caça e coleta. A terra tinha então duas destinações principais: terra de residência e terra de produção econômica. A terra de residência era bem delimitada. Correspondia, globalmente, a uma área de cerca de 600 metros de comprimento, nas margens de um brejo, por onde se distribuíam as casas; mais restritamente correspondia às áreas específicas ocupadas por uma ou mais casas. A área de residência, considerada tanto de modo amplo como restrito, era propriedade exclusiva de seus ocupantes. Na área de produção econômica, cada indivíduo, grupo doméstico ou outra categoria de parentesco utilizava em qualquer parte do território a quantidade de terra que julgasse suficiente à sua subsistência. Ali a população desenvolvia prioritariamente a agricultura, seguida da caça e coleta. Depois da colheita cada área cultivada era abandonada tem-

porária ou definitivamente. O direito do usuário sobre essas áreas em descanso era apenas preferencial, não exclusivo. Decorrido um certo período, se o cultivador inicial não retornava, ela poderia ser utilizada por qualquer outro. O abandono temporário era possível devido à disponibilidade relativa de terras férteis. A sua posse definitiva por um indivíduo só era reconhecida quando eram feitos investimentos, especialmente de culturas permanentes. Com o surgimento dessas áreas de propriedade privada, os mecanismos de controle de acesso à terra, que se limitavam apenas às terras de residência, em seu caráter mais restrito, passaram a se estender também a elas, inclusive com direitos de herança.

Os direitos relativos à terra se definiam em dois níveis: direito ao território e, decorrendo deste, direito de acesso à terra. O direito ao território estava baseado na antiguidade da ocupação. Os primeiros habitantes, o grupo ocupante original, constituíam a categoria dos "verdadeiros donos do lugar". Os indivíduos e famílias que se instalaram no território com o consentimento dos "verdadeiros donos" constituíam a categoria dos "que chegaram depois". Estes tinham concretamente o acesso à terra como os demais. Mas, mesmo integrados ao grupo através de alianças, se viam e eram tidos como inferiores face ao direito à terra. O acesso dessa categoria à terra de agricultura decorria do "consentimento" dado pelo grupo, fato que não implicava em direitos ao território. O acesso à terra de residência só foi permitido aos membros dessa categoria que se casaram com pessoas da categoria dos "verdadeiros donos". Antes disso, residiam na periferia da área residencial global.

Muitos indivíduos e grupos dessa categoria estigmatizada utilizaram a aliança para permanecer no território, mesmo como "agregados" a ou do grupo original. Posteriormente se incluíram na descendência dos "verdadeiros donos", outros constituíram-se como grupos de descendência específicos, que continuam como tais até hoje.

Assim, no período da ocupação original do Canto, podemos distinguir uma formação social na qual os indivíduos possuíam coletivamente um território e definiam critérios de acesso e posse que caracterizavam um tipo de relação peculiar com seus meios de subsistência e com os outros indivíduos. No aspecto mais

geral, a terra constituia o elemento fundamental de todas as relações.

A dispersão interna

A formação social anterior parece ter perdurado por muito tempo. Mas a relação com a terra se alterou quando a integridade do território começou a ser ameaçada de invasão e de incorporação no todo ou em partes, por fazendeiros vizinhos. Algumas áreas do território foram efetivamente invadidas e outras incorporadas a fazendas vizinhas. Os limites, mesmo vagos e imprecisos, foram percebidos como tendo sido ultrapassados. Quando isso aconteceu o grupo sentiu a necessidade de delimitar claramente as fronteiras do território e de definir marcos de referência mais precisos em função dos quais se pudesse postular a sua defesa. Surgiu, pois, uma situação nova na vida do grupo - o confronto com outro grupo. Estavam ali implicadas referências a códigos de conduta, de natureza e conteúdos fundados em diferentes bases culturais e materiais. De um lado estava uma sociedade com um aparato técnico-cultural mais poderoso, de um sistema que permitia, autorizava, e até incentivava os membros do grupo a se apoderarem daquilo cujo domínio e posse não estivessem regularizado e garantidos conforme seus próprios códigos. Do outro lado, estava uma sociedade numericamente inferior, tecnicamente menos aparelhada, cujo sistema tradicionalmente garantia que a propriedade não era privilégio de indivíduos, mas necessidade de grupos, coletivamente considerados.

Assim, tem-se, num dado momento histórico, duas sociedades vivendo num sistema que se configura como uma situação de conjunção intercultural, cada qual com suas próprias condições

de existência. Como parte dessas condições de existência de cada sociedade estão incluídas as relações entre elas, percebidas também pelos indivíduos ao modo de cada sociedade. Dessa forma o sistema de junção intercultural, com seus componentes materiais e ideais, é parte das condições de existência de cada uma sociedade, (cf. Godelier, 1978).

Essas novas condições provocaram no Canto mudanças significativas em vários níveis. De modo concreto e real imediatamente após a ameaça à integridade do território, este e por extensão o próprio grupo, passou a ser percebido como em perigo; ao que se seguiu sua imediata defesa. O grupo se armou e lutou. Depois dispersou-se para ocupar fisicamente o território, com o objetivo de protegê-lo especialmente nas suas zonas limítrofes, as mais vulneráveis às invasões. Seguiu-se então uma mudança ideológica, nem por isso menos real, representada pelas novas regras de acesso à terra e ao território, das quais a mais imediatamente aplicadas foram: a restrição à entrada de estrangeiros e a eleição da descendência como critério de posse e acesso.

A restrição à penetração de estrangeiros teve outros corolários. Um deles foi que, com o aumento gradativo da população, a terra passou a ser percebida senão como um bem escasso, pelo menos como um bem que poderia vir a sê-lo. Um outro foi que os estrangeiros que se incorporaram ao grupo trouxeram consigo normas da sociedade envolvente, que em face das novas relações com essa sociedade tornaram-se cada vez mais incompatíveis com os códigos internos, especialmente com respeito ao direito à terra; assim, além do mais, as regras internas poderiam ser minadas pelo interior, cedendo à pressão externa exercida junto ao grupo pelos fazendeiros vizinhos. Por sinal, por ocasião da dispersão da população para ocupar fisicamente o território, nenhuma família ou grupo de parentesco constituídos originalmente por estrangeiro ocupou sozinho qualquer zona crítica. Os que se deslocaram foram seguidos por outra família ou grupo constituídos por descendentes dos ocupantes originais. (1)

(1) - Esse fenômeno de "vigilância" é um fato concretamente observável. Não se sabe, entretanto se foi consciente, o que só poderá ser verificado num estudo posterior. O que pudemos verificar, é que atualmente, alguns informantes se referem como tendo sido ou que deveriam ter sido consciente, o que não valida a questão

A fixação de grupos de parentesco ou de partes deles em pontos determinados do território fez surgir novas áreas residenciais, com as mesmas características da primeira área residencial, e áreas de agricultura adjacentes, ou a elas associadas. Como na situação anterior, os grupos ocupantes dessas áreas começaram a reivindicar direitos exclusivos de posse sobre elas. Essa mudança foi mais significativa ainda porque os direitos eram reivindicados não apenas sobre as áreas residenciais e de agricultura, mas também sobre antigos roçados abandonados temporariamente ou com culturas permanentes, além das áreas virgens adjacentes a essas, que eram vistas como destinadas a uma provável ocupação posterior. Como resultado, áreas de agricultura com roçados permanentes ou temporariamente abandonadas (as capoeiras), passaram efetivamente a se constituir em propriedade privada dos grupos habitantes das zonas residenciais às quais estavam vinculadas. Sobre as áreas adjacentes entretanto, o direito de posse permaneceu apenas preferencial para cuja posse definitiva se exigia a ocupação. Mesmo assim a dispersão da população teve a característica de provocar a permanência de áreas específicas em posse de grupos específicos. A necessidade de consolidação do domínio do território continuou sendo uma necessidade coletiva, da qual participaram inclusive e de forma efetiva os "que chegaram depois", mas a consolidação da posse passou a ser própria de grupos de parentesco. E um grupo de parentesco maior exigia uma quantidade maior de terras; e se mantém relações preferenciais de aliança com um grupo de magnitude semelhante ou com muitos grupos, a área de terra que juntos iriam dominar, por conseguinte, crescerá. Assim foi que, à dispersão da população seguiu-se também uma apropriação desigual da terra por grupos de parentesco. Mesmo os grupos dos "que chegaram depois", ou alguns deles, participaram desse processo, apoiados na circunstância histórica de se terem colocado ao lado dos "verdadeiros donos do lugar" na defesa do território.

A intensificação das estratégias de aliança por parte dos "que chegaram depois" desempenhou papel importante na nova configuração social do Canto da época da dispersão. Os "verdadeiros donos" e os "que chegaram depois" estavam então subdivididos em grupos menores que constituíam grupos de parentesco distintos,

de modo que as alianças passaram a ser especializadas: a estratégia não dizia mais respeito a alianças entre as duas categorias genericamente consideradas mas se davam então entre grupos de parentesco específicos. Como estes se apropriavam desigualmente da terra, as alianças passaram a se estabelecer conforme o prestígio de cada grupo com respeito, primeiro, ao fundamento histórico do direito interno, e em segundo lugar, conforme a quantidade de terra que cada um possuía. Assim, pois, tinha mais prestígio o grupo de parentesco que além de pertencer à categoria dos "verdadeiros donos" possuísse sob seu domínio a maior quantidade de terra. Estes eram vistos como os aliados preferenciais pelos grupos da outra categoria.

Os "que chegaram depois", embora continuasse concretamente usufruindo dos mesmos direitos que os "verdadeiros donos", inclusive se apropriando da terra na mesma forma que estes, continuaram sob suspeita, a despeito da circunstância histórica de sua participação na defesa do território. Por ocasião da dispersão, um dos grupos de parentesco dessa categoria que já residia numa área próxima à zona residencial dos primeiros habitantes, mas estava ao mesmo tempo próxima de uma fronteira, passou a ter a "companhia" de um dos grupos da categoria dos "verdadeiros donos". A convivência entre eles resultou em alianças preferenciais recíprocas de modo que ambos se mantiveram como grupos distintos e iguais a si mesmos, isto é, não se sub-dividiram, como ocorreu com quase todos os demais. Um outro grupo da mesma categoria dividiu-se em dois, cindindo-se em grupos domésticos distintos e se instalaram em locais diferentes. Cada um foi seguido por um grupo doméstico de um grupo de parentesco da categoria dos "verdadeiros donos" que se cindiu em quatro. Esses dois grupos domésticos que constituíam esse grupo de parentesco "dos que chegaram depois" estabeleceram alianças com um outro grupo dos "verdadeiros donos", ocupante de zonas diferentes daquelas ocupadas pelos dois grupos domésticos em questão.

A dispersão do grupo original separou-o em grupos e sub-grupos de parentesco, dando à sociedade uma nova organização espacial. A separação, com o tempo, acentuou diferenças que sempre existiram entre os grupos de parentesco originais e também provocou diferenças e nuances culturais entre os grupos que se

fixaram nas diversas localidades, constituindo uma nova organização social do grupo como um todo. Ao mesmo tempo, porém, fortaleceu-se o sentimento de grupo total devido à necessidade de união em face do inimigo comum. Toma corpo, então, a noção de "um povo só", único, e diferente.

O usocapião

Quando o requerimento de usocapião foi solicitado, já em 1934 vigorava há muito aquele tipo de organização social, que permitia a apropriação desigual da terra, embora em alguns casos tal apropriação fosse conflitante com antigas normas do direito interno. Este último regulava, como vimos, o acesso e a posse no território e o uso da terra com base na antiguidade de ocupação. Conforme esse critério se definiam duas categorias de pessoas com direitos desiguais num nível ideológico embora na prática usufruissem dos mesmos direitos.

A tensão entre as duas sociedades em conflito continuou por longo tempo e provocou reais mudanças no Canto, tanto materiais quanto ideológicas. Mas tal tensão não poderia perdurar eternamente, de modo que o grupo lançou mão do usocapião. O recurso ao usocapião foi apenas em função do que ele representava para a sociedade onde ele tem origem: uma lei em vigor que garantiria a posse do território. O seu sentido para o Canto era somente o de um instrumento que iria garantir a posse do território contra aqueles que queriam invadi-lo e/ou incorporá-lo. Não pretendiam que regulasse também a situação interna. Tanto é que o processo do requerimento foi deferido considerando os requerentes coletivamente, e foi executado somente até a demarcação global do território. Mas o usocapião encontrou nos "que chegaram depois" e nos estrangeiros chegados mais recentemente adeptos fervorosos. Surge uma nova situação.

Raciocinando em termos de ideal e concreto, tinha-se

no Canto, uma situação de confronto entre as duas sociedades em conjunção. Antes do usocapião tem-se de forma ideal direitos desiguais de posse da terra; de modo concreto a posse era igual em termos de direito. E era concretamente igual porque havia terras disponíveis, de modo que cada um poderia utilizar a quantidade suficiente para a sua subsistência. E era idealmente desigual porque se as terras se tornassem um dia escassas os "verdadeiros donos" poderiam legalmente restringir o acesso a elas por parte dos que "chegaram depois", a estrangeiros em geral, e até expulsá-los. Após o usocapião, tem-se de forma ideal direitos iguais de posse da terra, garantidos aos "verdadeiros donos" pelo direito interno, e aos "que chegaram depois" e estrangeiros em geral pelo usocapião; de modo concreto esses direitos eram também iguais. Assim, o usocapião dá aos "que chegaram depois" e aos estrangeiros em geral direitos ideais iguais aos dos "verdadeiros donos", com base numa realidade ideal ao grupo, e posse concreta com base na situação prática interna. Esse direito idealmente igual era reivindicado pelos "que chegaram depois" e estrangeiros em geral porque em caso de escassez de terras o acesso a elas até poderia ser restringido mas não poderiam ser expulsos daquelas que já ocupavam.

Esse apelo ao usocapião pelos "que chegaram depois", parecia um fortalecimento das regras externas superpondo-se às internas. Porém esse não é o caso. Ele significava apenas uma prevenção contra a possibilidade da aplicação das regras ideais internas no plano concreto. Como essa aplicação não se deu, as regras internas permaneceram dominantes, mesmo junto aos que "chegaram depois" e, pela pressão do grupo como um todo, também junto aos estrangeiros em geral. Aliás, elas se fortaleceram fundamentadas sempre na história social do grupo e nas lutas para defender o território, das quais os "que chegaram depois" participaram.

Da dispersão ao usocapião

A história do Canto, ou seja, a história retida na memória grupal e incorporada à tradição oral, como a história reconstituída pelo investigador, é marcada por eventos relacionados com a ocupação e defesa do território. Esta última exigiu, inclusive, nos momentos mais agudos dos conflitos, a luta armada contra fazendeiros da região. Os detalhes dessas lutas, não foram guardados pela memória grupal, mas o seu significado é algo muito presente ainda hoje nos habitantes do Canto, descendentes dos ocupantes originais: a terra que hoje ocupam foi conquistada à custa de grandes sacrifícios. Esse significado reforça o sentimento de apego à terra, mesmo agora quando não é mais necessário lutar por ela como antigamente.

Um tipo de conflito, no entanto, permanece na memória do grupo como uma lembrança dolorosa; é aquele conflito de natureza interna surgido quando da tentativa de indivíduos isolados em dividir o território, uma vez legalizada a sua posse através do usocapião. Não poucas vezes esses conflitos foram também violentos, sangrentos até, gerando inimizade entre indivíduos e entre grupos. O último desses conflitos ocorreu nos anos 50, quando três indivíduos, pertencentes a dois grupos de parentesco resolveram demarcar as terras sobre as quais julgavam ter direitos exclusivos. Para tanto invocaram o requerimento de usocapião. Segundo esses indivíduos, se todo o território fosse repartido entre os requerentes do usocapião caberia 53 hectares de terra para cada um. Com base nessa proporcionalidade os três indivíduos lideraram um movimento de demarcação dos lotes que lhes caberiam e a seus parentes. Essa proporcionalidade não foi reconhecida pelo restante dos membros do grupo, por dois motivos principais. Primeiro porque nem todos os habitantes do território e membros do grupo na época do usocapião foram incluídos no requerimento; segundo porque o território é composto de terras cuja fertilidade varia de área para área. Além disso, os líderes do movimento de divisão queriam escolher para si as melhores terras e na mesma proporção como se tivessem sido divididas na época do usoca-

pião, quando essa proporção, nos anos 50, seria outra. Temendo as consequências e as dimensões de um conflito direto com os mentores da divisão, os demais membros da comunidade preferiram agir contra os agrimensores, contratados para essa demarcação. Informados do dia da chegada da equipe de agrimensores ao Povoado, duzentos homens, brandindo todo tipo de arma que puderam conseguir, bloquearam a Rodovia Teresina-Regeneração, retiveram o ônibus em que a equipe viajava, sequestraram o equipamento de topografia e obrigaram os agrimensores a fugir a pé para a cidade de Angical.

Eventos dessa natureza demonstram a importância da terra para o grupo do Canto, importância essa que não reside apenas na posse do território, mas também e principalmente, na forma de que essa posse se reveste. Todos os indivíduos possuem coletivamente a totalidade do território, mas ninguém pode individualmente se apoderar de qualquer área dele que seja superior àquela necessária à sua subsistência.

A recusa da comunidade como um todo em dividir o território entre seus membros com tal veemência, revela a existência de outro nível de conflitos, o legal, que se dá entre dois sistemas ou códigos legais diferentes: o interno ao próprio grupo do Canto, e o código brasileiro. O primeiro tem seu fundamento no próprio Canto, na sua história, que é a história de sua relação com a terra, com o território; história que engendrou formas de organização social específicas, decorrentes das relações que os indivíduos mantêm com suas condições materiais de existência, cujo meio fundamental tem sido, nesse caso, a terra. O segundo é exterior, fundado em outras bases. Se num momento crucial da história este foi utilizado, não foi em função de razões exclusivamente internas, devido às pressões externas exercidas pela própria sociedade onde esse código existe.

Numa situação de conjunção intercultural, a sociedade mais poderosa termina por impor, em maior ou menor medida, o seu próprio sistema, ou pelo menos alguns de seus elementos, especialmente aqueles que mais intervêm na interação entre os dois grupos. A necessidade crescente de interação dos membros do grupo do Canto com o segmento regional dessa sociedade mais poderosa os forçou a se submeterem a certas crenças e valores e a adotarem alguns hábitos dessa sociedade dominadora. Muitos dessas cren-

ças, valores e hábitos foram efetivamente incorporados e assumidos pelo grupo, mas de maneira às vezes superficial, na medida em que eles lhes facilitava a interação; outros entretanto, apesar da pressão externa e até mesmo da aceitação interna por indivíduos e grupos minoritários, não conseguiram se impor completamente, dando origem a permanentes conflitos. Dentre estes, os de tipo legal são os mais frequentes.

A utilização pelo grupo do Canto de regras do sistema cultural da sociedade dominante teve o seu marco mais significativo com o usocapião, instrumento que lhe assegura a posse da terra conforme as leis brasileiras. Ele assegurou ao grupo coletivamente considerado a posse e o domínio de uma área global de terra, já que o processo se referiu apenas à demarcação da área total do território. A posse entretanto já era garantida aos indivíduos do Canto pelas suas próprias normas que não sendo reconhecidas fora do grupo, não impediram a invasão. As normas internas até permitiam a penetração e integração de elementos estrangeiros ao grupo, mas estritamente conforme tais regras. Por isso a entrada de estrangeiros foi aceita durante muito tempo; mas depois que os fazendeiros vizinhos, como invasores tentaram se apoderar do território, os habitantes do Canto apelaram para a legalização de sua posse através do usocapião. Depois disso a entrada de qualquer estrangeiro passou a sofrer muito mais restrições.

CAPÍTULO IV

O SISTEMA DE PARENTESCO

"Se é de ajeitar os de fora,
a gente a jeita os de dento;
respeitando a mãe e a irimandade,
o resto dêxa o pau quebrá". E.G.

Em toda a história da Antropologia, o parentesco tem sido objeto privilegiado dos estudos de organização social, especialmente no que diz respeito às relações entre parentesco e propriedade. (cf. Morgan, 1968; Goodenough, 1956; Moore, 1981; e Godelier, 1974 e 1978). Godelier (1978), por exemplo, estabelece uma diferença entre função e instituição com respeito ao parentesco, no sentido em que, se em alguma sociedade ele é uma instituição dominante, as funções econômicas que desempenha podem ser o seu aspecto determinante enquanto instituição. Leach (1961), citado por Moore (1981) é até reducionista, quando postula que o parentesco não tem uma existência independente da propriedade, e que as relações de parentesco seriam um reflexo das relações de propriedade (cf. Moore,). Neste sentido só resta ao parentesco ser uma ideologia, uma construção ideológica porque não seria o fundamento de si mesmo. Ele seria construído a partir de relações e situações que não são elas mesmas relações e situações de parentesco.

No caso do Canto, ver-se-á que a constituição de grupos de parentesco como o são hoje é vista como resultante das relações dos indivíduos com o território que ocuparam e de circunstâncias históricas dessa ocupação. Neste aspecto o sistema de parentesco foi "construído" como uma ideologia, cujo objetivo é propor uma ordenação das relações de propriedade, especialmen-

te a propriedade da terra.

O sistema de parentesco do Canto está hoje formado por seis partes constitutivas que eles chamam de "famílias". Estas, por sua vez, subdividem-se em "sub-famílias", para as quais não há um termo unívoco. Estas últimas se dividem em grupos domésticos e famílias nucleares. A "família" é um grupo de descendência constituído por indivíduos que mantêm entre si relações de parentesco consanguíneo e que acreditam ter um ancestral comum, fundador da "família". As sub-famílias, além das características anteriores têm a elas relacionadas uma zona residencial e áreas de agricultura associadas a esta última.

Assim sendo, a situação do sistema de parentesco do Canto pode ser entendida através de um enfoque histórico. Como a própria história do grupo, a história do seu sistema de parentesco é dividida em três partes, cada uma correspondendo a uma fase da história da ocupação do território, a saber: a fase "original", a fase da dispersão da população, e a fase do usocapião. Mais uma vez também, se considera aqui as fontes orais, incluídas aí as genealogias, e os documentos históricos.

Na história do sistema de parentesco do Canto, os grupos que o constituíam na fase "original" aparecem como um todo coeso e unido por laços de aliança. Eles seriam os núcleos originários dos diversos grupos de parentesco hoje existentes. Assim, na fase "original" e na época da luta mais intensa pela defesa do território, havia quatro famílias.

1. Família Machado, cujo chefe era Luis Machado, de quem trata o relato lendário. Era constituída do seu fundador, sua esposa, de nome desconhecido, quatro filhos homens e uma mulher.
2. Família Da Fé, cujo chefe era João da Fé de Jesus. Era constituída do seu fundador, sua esposa Agostinha, e quatro filhos homens.
3. Família Gomes, cujo chefe era Saturnino Gomes. Era constituída do seu fundador, sua esposa Duarda, e quatro filhos.
4. Família Paulo, cujo chefe era João Paulo. Era constituída do seu fundador, sua esposa Vitória Luiza Ferreira, quatro filhos e duas filhas.

Esses quatro grupos são comparados a matriz biológica e social da população atual do Canto, o princípio conhecido e reconhecido de sua história.

Conforme a tradição oral a "família" Machado seria a mais antiga, (condição atribuída também à "família" Da Fé). Ela não consegue entretanto dar conta do nome da esposa, do seu fundador, Luiz Machado. Três dos seus quatro filhos homens, considerados os mais velhos, são colocados coerentemente na genealogia e confirmados pela história oral. A situação genealógica do quarto filho é inconsistente, mesmo quando a genealogia é construída pelos seus descendentes atuais. A única filha é citada pela história oral e bem localizada na genealogia, mas só se sabe ao certo o seu primeiro nome, embora alguns informantes lhe atribuam o sobrenome Pereira. Essa filha casou-se com João da Fé de Jesus, que segundo alguns teria sido um empregado de Luiz Machado.

Nos arquivos da paróquia de Regeneração não foram encontrados quaisquer registros dos personagens da "família" Machado, nem do seu fundador, nem dos seus filhos. Existem registros de pessoas com os mesmos nomes desses personagens, mas não existe garantia de que se trata das mesmas pessoas, visto que tais registros são de épocas muito recentes em relação à época em que supostamente teriam vivido. A ausência de registros na paróquia não pode significar que não tenham realmente existido. Por outro lado, isso poderia significar que o fundador do grupo teria sido um estrangeiro, pois os fundadores dos demais grupos, contemporâneos seus, têm a existência real comprovada por documentos desses arquivos.

A "família" Da Fé, segundo seus descendentes atuais, seria a mais antiga. Essa opinião é compartilhada por muitas pessoas, exceto por aquelas que descendem ou dizem descender de Luiz Machado. João da Fé "veio do Ceará", segundo uns; "veio do sertão", segundo outros informantes. Consigo trouxe uma criança de nome Tibúrcio que seria ora seu irmão, ora "enteado", ora um filho ilegítimo, "filho de rapariga", ora "criado", um empregado. A maioria dos habitantes, excluídos aqueles ligados por descendência à família Machado, considera João da Fé e Saturnino Gomes, alcunhado o Boi, os primeiros habitantes do Canto, os "verdadei-

ros donos do lugar", embora às vezes alguns incluam nessa categoria o fundador da "família" Machado. Há controvérsias sobre os fatos constantes do relato lendário.

De João da Fé não encontramos registros, mas somente de Tibúrcio da Fé quando batizou um filho de um ano de idade em 1887, no lugar Lagoa do Coco, situada no limite nordeste do território do Canto, a 3 quilômetros da localidade onde morava.

A "família" Gomes é a única cujo fundador é considerado originário do próprio Canto, embora alguns dos seus descendentes atuais declarem que ele "veio do Ceará". A maioria dos informantes entretanto afirma que "os Gomes são daqui mesmo". A origem indígena desse grupo é também assegurada por depoimentos de seus próprios membros. A sua história genealógica é bem consistente e amplamente confirmada pela tradição oral. Um dos filhos do fundador desse grupo casou-se com uma filha do fundador da "família" Paulo, iniciando uma aliança com esse grupo que perdura até hoje. De Saturnino Gomes, há um registro do batizado de um filho em Regeneração, em 1884.

A "família" Paulo é considerada da categoria "dos que chegaram depois". O seu fundador chegou no Canto e se instalou no território e aí permaneceu por benevolência dos "verdadeiros donos". Poucos são os que declaram que ele "veio do Ceará"; para a maioria ele era estrangeiro mas da região mesmo; era preto mas não era escravo. A sua esposa, Vitória Luiza Ferreira, "veio do Ceará" e já o encontrou no Canto. Foram casar em Regeneração. "Lá o juiz esperou três dias sem querer fazer o casamento", porque ela era bonita e branca que nem algodão e ele era feio e preto que nem carvão"; "mas era gente boa". E "gente boa" são considerados ainda hoje os seus descendentes.

João Paulo "era daqui de perto", "gente boa". "Chegou aqui e os primeiros deixaram ele ficar... porque tinha muita terra". O registro mais antigo é de João Paulo, de quando foi padrinho de batizado juntamente com uma filha, no lugar Retiro, no limite sudeste do território, em 1855.

Todas essas famílias ocupavam a localidade atualmente denominada Canto Velho, exceto a família de João Paulo que se instalou um pouco acima do brejo num local mais para o norte.

Nessa parte da história do Canto, a história oral,

destaca mais os personagens masculinos, cuja disposição genealógica é mais consistente do que a das mulheres, além de serem mais facilmente identificáveis com respeito à descendência de cada um. A esposa de Luís Machado é completamente desconhecida pela história oral, enquanto que o sobrenome da esposa de João da Fé é impreciso e contraditório com a regra de nomenclatura atual como veremos mais tarde. Outro aspecto marcante é o fato de os atuais descendentes de quase todas essas famílias originais atribuírem uma origem externa aos fundadores, especialmente "do Ceará". Esta seria uma forma de afastar a "suspeita" de origem indígena. Por outro lado, alguns "amenizam" ou tornam mais remota a origem indígena declarando que o fundador "veio do sertão", um meio de nuançar o conceito de índio. Vir "do sertão" significa ser índio, mas com a diferença de que, neste caso, ele "veio", não foi "pegado a dente de cachorro e a casco de cavalo"; não era portanto um "caboco brabo", era apenas "caboco". Saturnino Gomes "era daqui mesmo". Este seria um modo de dizer que eram índios sem ofender os membros do grupo.

A terra do Canto precisava ser defendida, e um dos meios nela utilizados foi a sua ocupação. Por ocasião da dispersão, os grupos originais já seriam grupos domésticos de uma magnitude considerável visto que cada um deles, conforme seu ciclo de desenvolvimento cindiu-se dando origem, no mínimo, a quatro novos grupos cada um. As cisões coincidiram justamente com a dispersão, visto que muitos dos novos grupos formados foram ocupar, cada um uma zona crítica nos limites do território, às vezes sozinho mas na maioria dos casos em companhia de um outro grupo. Nem todos os grupos domésticos formados após a cisão dos grupos originais permaneceram na memória do grupo, ou pelo menos não são considerados nas genealogias. Assim é que, um ou outro filho de fundador de "família" teve seu próprio grupo doméstico mas não se constituiu em fundador de descendência, a nível de sub-"família", a exemplo do que ocorreu com algum irmão seu e até filho. Os descendentes diretos dos chefes desses grupos domésticos que aparentemente desapareceram são incluídas na genealogia mais tarde, como pertencentes àquelas sub-"famílias" fundadas por parentes do chefe do grupo doméstico "desaparecido".

Outros grupos de descendência simplesmente "surtem" de

repente na genealogia de alguma "família" ou sub-"família", a princípio como uma sub-"família" a mais e posteriormente como uma "família" independente. Desse modo, logo após a dispersão, os grupos de descendência considerados as "famílias" originárias passam a ser seis, em decorrência do "surgimento" de novos grupos e da cisão de um grupo de parentesco a partir da qual se formaram dois grupos independentes. Também aos poucos vão surgindo grupos periféricos e se incorporando aos já existentes. Desse modo, algum tempo após a dispersão, e até a época do usocapião, o Canto se constitui de seis "famílias" e quatorze sub-"famílias", organizadas como segue:

1. Família Machado
2. Família Araújo
3. Família Pereira
4. Família Tibúrcio
5. Família Gomes
6. Família Paulo

Cada família aqui listada será tratada individualmente e historicamente, pelo que serão discutidas contingências de suas respectivas formações.

As "famílias" e "sub-famílias" atuais

1. "Família" Machado

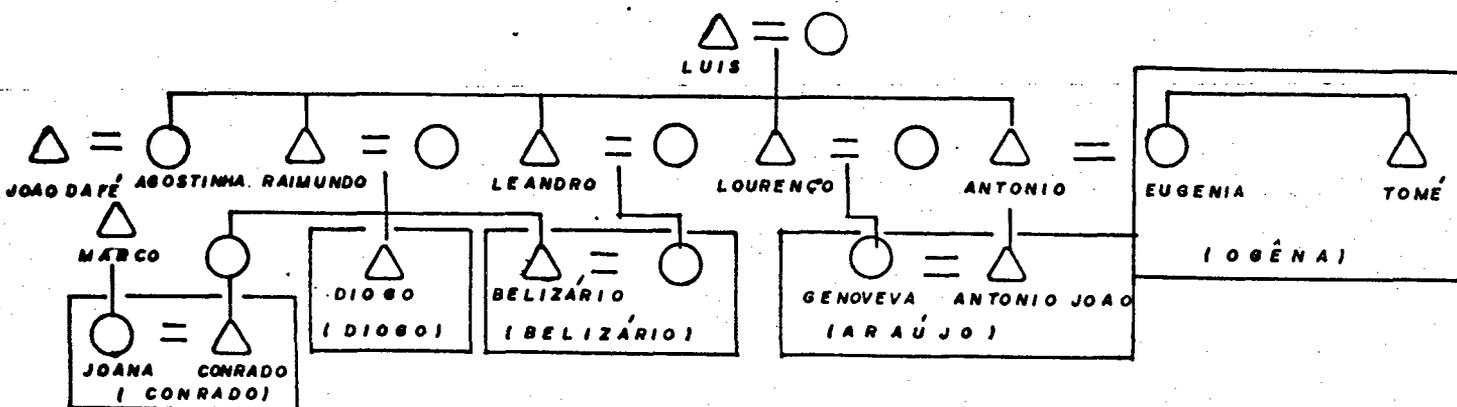
Atualmente, a genealogia levantada se refere a essa família como constituída de cinco sub-famílias:

- 1.1. Diogo
- 1.2. Belizário
- 1.3. Conrado
- 1.4. Conrada

1.5. Ogêna

Essas sub-famílias se relacionam da maneira como pode ser vista pormenorizadamente no diagrama abaixo.

Figura 1 diagrama da "família Machado



1.1. A sub-família Diogo

Diogo era filho de Raimundo Machado, suposto filho mais velho de Luis Machado que não era considerado como um fundador da sub-família. Parte desta sub-família deslocou-se para o lugar Areia, atualmente denominado Canto; outra parte permaneceu no Canto Velho, a oeste da habitação original do grupo.

1.2. Sub-"família" Belizário

Fundada por Belizário Machado, irmão de Diogo. E como aquela, parte deslocou-se para o Canto, e parte permaneceu no Canto Velho.

1.3. Sub-"família" Conrado

Fundada por Conrado Machado, filho natural de Conceição Belizário, que ora é filha, ora é irmã de Belizário, o fundador da sub-"família" anterior. Conrado foi assassinado pelo sogro. Essa sub-família está associada a uma localidade sem denominação, situada entre o Canto Velho e a Chapada dos Tibúrcio.

1.4. Sub-"família" Conrada

Fundada por Conradinha, a partir de uma relação de concubinato com um membro da "família" Machado. Segundo a história oral esse membro do grupo Machado teria sido o próprio Luís Machado, para outros, teria sido um membro qualquer desse grupo. Consta, por outro lado, que fora casada antes com um estrangeiro, e seria filha de um casal de estrangeiros, Raimundo Cangote e Benedita, uma filha de Eugênia. Em algumas genealogias ela aparece como sendo filha da própria Eugênia.

1.5. Sub-"família" Ogêna

Fundada por Eugênia, uma "cabôca" que chegou ao território em companhia de um irmão chamado Tomé do Gurguéia. Ambos já possuíam filhos. Eugênia teria se unido a Antônio Machado, um suposto terceiro filho de Luís Machado. Os filhos que já possuía, além dos resultantes da união com o membro da "família" Machado, como também os filhos de Tomé do Gurguéia são incluídos na descendência da "família" Machado, mas mesmo assim são considerados um grupo periférico, "incostado". Como o grupo anterior, não possui localidade a ele associada.

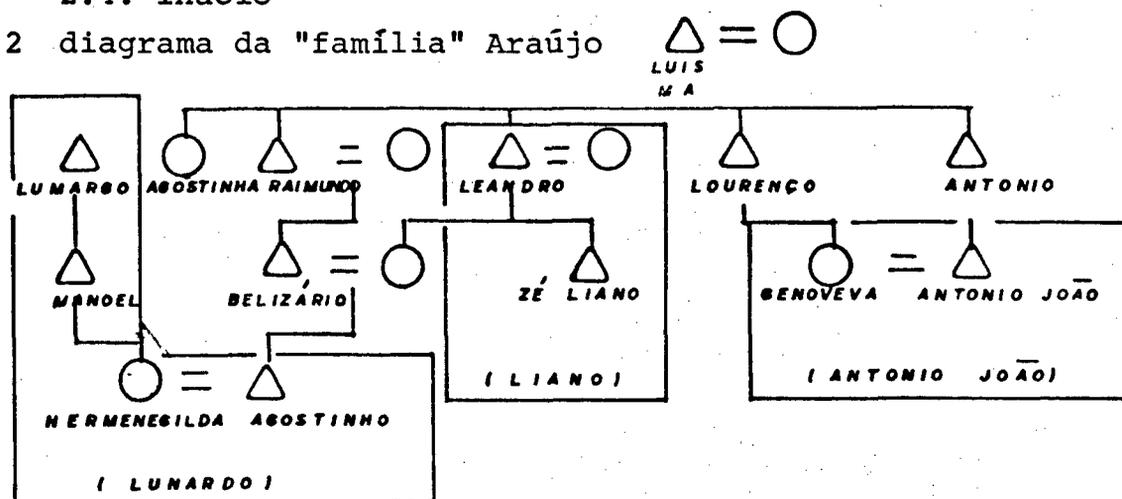
Nessa fase da história genealógica da "família" Machado surge a "família" Araújo. As genealogias são entretanto contraditórias sobre sua origem, bem como é contraditória a história oral.

2. "família" Araújo

Os membros atuais dessa "família" dizem descender diretamente de Luís Machado, o que é, porém, contradito tanto na apuração da genealogia informada pelos seus próprios descendentes como a nível da tradição oral em geral. As sub-famílias que a constituem, são:

- 2.1. Antônio João
- 2.2. Liano
- 2.3. Lunardo
- 2.4. Inácio

Figura 2 diagrama da "família" Araújo



2.1. A sub-"família" Antônio João

Foi fundada por Antônio João de Araújo, filho de Antônio Machado, suposto terceiro filho de Luís Machado. Antônio João teria se casado com uma filha do segundo filho de Luís Machado,

o qual não fundou descendência. A genealogia é inconsistente na origem e a história oral é contraditória (cf. diagrama).

2.2. Sub-"família Liano

Fundada por Leandro Araújo, um suposto quarto filho de Luís Machado, fato contestado pela história oral. Sua esposa é desconhecida. Sabe-se, e isto é consistente com a genealogia, que uma filha dele casou-se com Belizário, fundador de uma sub-"família" do grupo Machado.

Essas duas sub-"famílias" constituíram, segundo seus membros atuais, um grupo independente, com a consideração de que os seus membros seriam descendentes diretos de Luís Machado. É, a despeito de sua situação genealógica, o grupo que melhor conhece o relato lendário sobre a origem do Canto. Ao mesmo tempo a sua qualidade de descendente de Luís Machado é contestada pela história oral. Parte desse grupo foi residir na localidade Carapato e a outra parte se fixou na localidade Brejinho, mas cada uma dessas localidades está associada ao grupo como um todo, independentemente de suas sub-"famílias". Não estão incluídos nessa associação com essas localidades os grupos seguintes, aqueles que lhes são periféricos.

2.3. Sub-"família" Lunardo

Fundada por Leonardo Araújo, supostamente um antigo escravo de um membro do grupo Araújo, de quem teria "herdado" o sobrenome. Como todos os membros das sub-"famílias" da "família" Araújo, os membros desta são tidos como usuários ilegítimos do sobrenome Araújo. Os Lunardo, em acréscimo, são considerados "usurpadores" pelos Araújo das duas primeiras sub-"famílias" que se consideram detentores legítimos do direito de usar o sobrenome Araújo. Esse grupo foi residir na Chapada dos Cosmos.

2.4. Sub-"família" Inácio

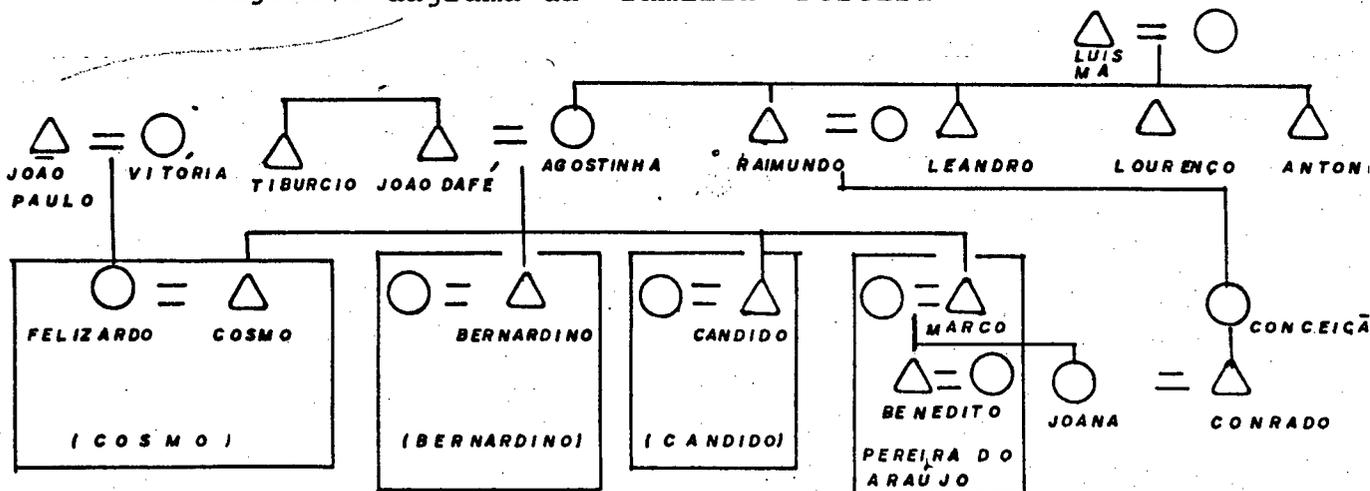
Fundada por Inácio Araújo, casado com Matilde, ambos estrangeiros. Com esse grupo ocorre o mesmo que acontece com os Lunardo, com respeito à utilização do sobrenome Araújo. "Os inácio" se instalaram originalmente numa área sem denominação entre a parte mais baixa do brejo e a Chapada do Gênésio, na encosta do morro, onde vivem alguns dos seus membros.

3. "família" Pereira

As sub-"famílias" são quatro:

- 3.1. Cosmo
- 3.2. Cândido
- 3.3. Bernardino
- 3.4. Pereira de Araújo

Figura 3 diagrama da "família" Pereira



3.1. Sub-"família" Cosmo

Fundada por Cosmo Pereira de Carvalho, filho de João da Fé de Jesus, foi residir na Chapada dos Cosmos, juntamente com os Lunardos.

3.2. Sub-"família" Cândido

Fundada por Cândido Pereira (vide pág.), também filho de João da Fé, que foi residir no Carrapato, a mesma localidade para onde se deslocou uma parte dos Araújo.

3.3. Sub-"família" Bernardino

Fundada por Bernardino Pereira (vide Pág.), filho de João da Fé, que se deslocou para o Brejinho, a mesma localidade para onde se deslocou a outra parte dos Araújo.

3.4. Sub-"família" Pereira de Araújo

Fundada por Marco da Fé, filho de João da Fé. O Fundador deste grupo é aquele que assassinou o fundador da sub-"família" Conrado, da "família" Machado. O grupo é considerado dos Pereira embora sua situação seja ambígua por causa das relações com os Machado e Araújo. Não que essas relações tenham sido rejeitadas por qualquer um dos grupos envolvidos na época em que as alianças eram mais intensamente. Isso se deve, segundo a história oral, a várias circunstâncias. Uma delas é o fato de ser um grupo disperso, que não está associado a nenhuma localidade. Outra circunstância é que o grupo é considerado e se considera híbri-

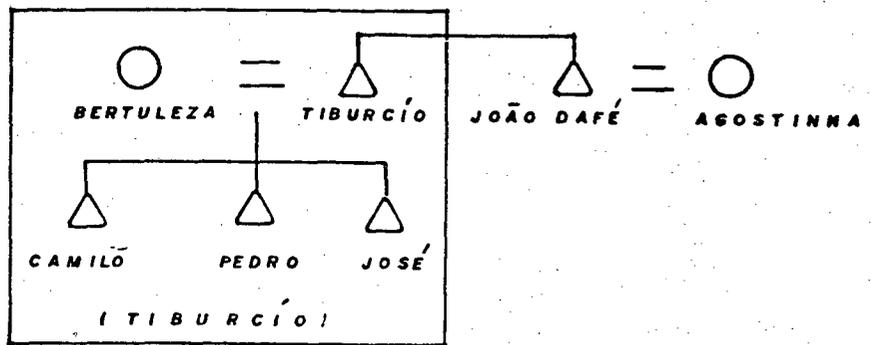
do, resultante da união entre Pereira e Araújo, fato que demonstra uma indefinição de lealdade "familiar"

A essa altura da história genealógica do Canto, em especial da história dos Pereira, surge um grupo adicional, que tem em João da Fé o seu ancestral fundador. Trata-se da "família" Tibúrcio.

4. "Família" Tibúrcio

A filiação desta família com o ancestral João da Fé é contestada na sua legitimidade. Fundada por Tibúrcio da Fé de Jesus, irmão de João da Fé, segundo seus próprios membros. Casou-se com Bertuleza Maria da Incarnação, uma estrangeira, segundo os depoimentos tanto de membros desse grupo como de outros grupos. Esse grupo foi ocupar sozinho a Chapada que hoje leva o seu nome.

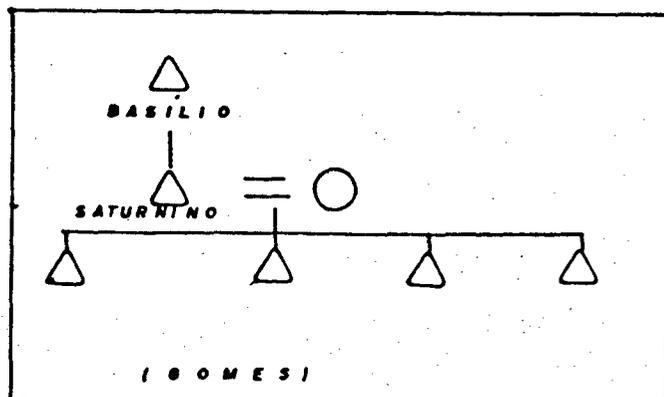
Figura 4 diagrama da "família" Tibúrcio



5. "Família" Gomes

Um grupo original, manteve sua unidade enquanto grupo de descendência. Uma parte deslocou-se para a Chapada do Gênésio onde estabeleceu alianças com a "família" Paulo que já habitava a localidade. Outra parte permaneceu no Canto Velho, mais acima do brejo, e o restante se fixou no Canto.

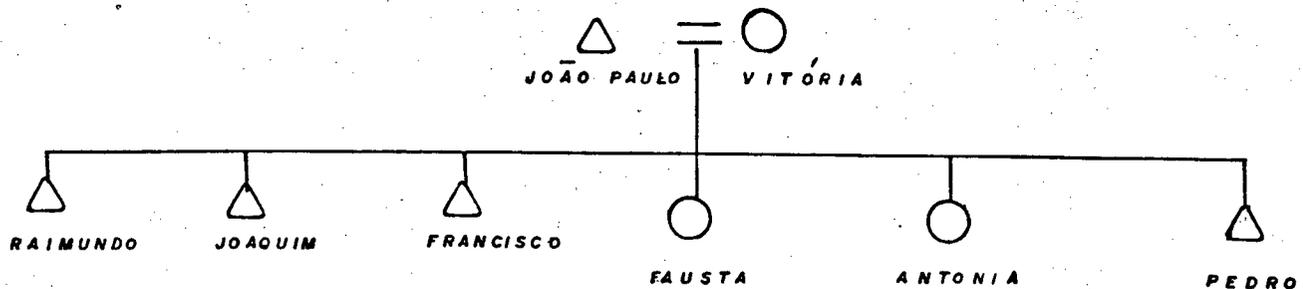
Figura 5 diagrama da "família" Gomes



6. "Família" Paulo

Também do grupo original, embora o seu fundador tenha chegado depois ao território, manteve sua unidade e permaneceu residindo na Chapada do Gênésio, lugar onde se fixou o seu fundador.

Figura 6 diagrama da "família" Paulo



Essas são as "famílias" e sub-"famílias" que constituem, do ponto de vista de uma estrutura concreta, o sistema de parentesco do Canto. Algumas famílias nucleares e indivíduos estrangeiros isolados se fixaram no território tanto antes como depois do usocapião, mas os seus membros foram e estão sendo com o tempo incorporados a outras "famílias", com direitos reconhecidos de pertinência ao grupo. Algumas dessas famílias e indivíduos estrangeiros "foram ficando, foram ficando e muitos deles pagaram para fazer a demarcação e ficaram como requerentes".

De um modo geral, a partir do momento em que os grupos de descendência originais cindiram-se formando novos grupos domésticos e estes iniciaram a formação de grupos ou sub-grupos de descendência, as genealogias são muito bem estruturadas e amplamente confirmadas pela história oral e por documentos históricos. O que a história oral e os documentos muitas vezes não confirmam é a legitimidade da descendência de uma ou outra "família" ou sub-"família" em relação ao fundador de um dos quatro grupos originais. A "família" Araújo é aquela cuja legitimidade da descendência é mais contestada, juntamente com aquelas sub-"famílias" periféricas às "famílias" Araújo, em relação a ela própria. A "família" Araújo dentre aquelas mais antigas, pertence com mais justiça, à categoria dos "que chegaram depois", segundo dizem informantes que não pertencem a ela. Além do mais, denunciam

que eles usam o sobrenome Araújo "porque querem usar, mas não são Araújo", pois este sobrenome é parte do sobrenome dos Machado, que aliás, por esse motivo foi abandonado por estes últimos.

A "família" Araújo é atualmente uma das mais numerosas, considerando-se aquelas sub-"famílias" periféricas cujo parentesco é contestado pelos próprios Araújo. A seu favor existem as circunstâncias históricas de terem ajudado a defender o território e de ter se empenhado em ajudar a obter o usocapião. Por outro lado, membros dessa "família" que emigraram para outras cidades, especialmente para Teresina, conseguiram, eles e seus descendentes, postos importantes e posições influentes na política e na administração do Estado. Por conta de um desses membros que era comandante da Polícia Militar do Piauí em 1934 e em 1938, foi requerido o usocapião, a partir de seu empenho nesse sentido. Por esse motivo, e numa época em que o usocapião se afigurava como uma boa saída, essa "família" adquiriu prestígio junto ao Povoado Canto. Contra ela existe porém o fato de ter se apoderado de parte do nome de outra "família" através da manipulação de regras de nomeação e de descendência, além de terem se apoderado de uma boa quantidade de terras. São entretanto considerados membros da comunidade, mas, no fundo "não são daqui; eles chegaram e tomaram conta de tudo, mas não são daqui". Excetuando-se a "família" Araújo, cuja situação é bastante contraditória genealógicamente, as demais são muito bem situadas na história oral do Canto. As suas genealogias, como são construídas por membros e não-membros, a partir dos seus fundadores, são amplamente confirmadas. À exceção de João da Fé, todos os demais fundadores de grupos de parentesco, sejam "famílias" ou sub-"famílias", são todos bem documentados através dos arquivos da paróquia de Regeneração. Todos esses registros atestam a existência dos personagens principais, vivendo já adultos entre 1856 e 1898. Alguns desses fundadores aparecem também como requerentes do usocapião, em 1934.

Com já foi dito no início deste capítulo, a história do parentesco, pelo menos na sua genealogia, está intimamente ligada à história do Povoado. Até esse nível, foi possível retrair o seu desenvolvimento, porém a sua função anterior ao usocapião, como também a maneira pelo qual se entrosara com as outras esferas culturais, não podem ser esclarecidas e nem seria a preocu-

pação deste trabalho.

Aspectos históricos do parentesco

Durante a fase da história do Canto anterior à dispersão muitos indivíduos e famílias estrangeiras se fixaram no território, integraram-se ao grupo original e estabeleceram alianças com eles. Apesar das alianças e da conseqüente integração, havia duas categorias distintas: a dos "verdadeiros donos" e a dos "que chegaram depois". Certamente que operavam nessa época regras de casamento, residência, descendência, filiação e nomeação que atualmente não se podem esclarecer.

A descendência só revela ter importância significativa a partir do momento em que ela surgiu como critério de admissão ao território, meio para excluir os estrangeiros dessa possibilidade. Os estrangeiros até então admitidos continuaram ali formando a categoria "dos que chegaram depois", mas com os mesmos direitos concretos dos "verdadeiros donos". Embora a admissão de estrangeiros tenha sido bastante restringida, alguns indivíduos e famílias isolados continuaram se fixando no território, como a permissão do grupo. Mas pertencentes ao grupo do Canto eram somente aqueles descendentes dos ocupantes anteriores, incluídos também aí os "que chegaram depois", mas antes da dispersão.

Com o apelo ao usocapião surgiu também a necessidade de se definir, internamente, quem era e quem não era membro do grupo, vale dizer, quem era e quem não era descendente dos ocupantes originais, ou seja, era necessário identificar individualmente as pessoas que poderiam "assinar" o requerimento usocapião, para ter direito à terra. Foi a partir de então que se tornou importante a construção de genealogias, como uma forma de indivi-

duos e grupos demonstrarem a legitimidade de pertinência ao grupo e, correspondentemente, o de seus direitos ao território. Essas genealogias entretanto só puderam ser reconstituídas a partir do tempo passado alcançado pela memória dos mais velhos. Note-se que tais genealogias não eram transmitidas pela tradição oral porque não tinham ou parece não terem tido papel importante para isso, antes da necessidade de regular a admissão ao território. Dessa forma a memória só alcançou os homens que foram instituídos como ancestrais-fundadores de grupo de descendência. Isto não significa que na época em que viveram esses ancestrais, a descendência fosse necessariamente masculina. Por essa linha, era a descendência na época em que começou a construção de genealogias.

Por causa da grande importância que a descendência assumiu, as genealogias foram construídas com a preocupação de sempre que possível, fazer aparecer nelas personagens reais. Assim, são mencionados como ancestrais dos diversos grupos de parentesco aqueles personagens quase lendários, mas vivos na lembrança de todos, mais por circunstâncias históricas, geralmente relacionados com a defesa do território, do que por sua importância como fundador de grupo. Uma demonstração disso é que em tais genealogias não são incluídos personagens reais de um dado grupo que são historicamente mais antigos do que aqueles colocados como seus fundadores. Tais personagens não figuram nas genealogias porque não tiveram destaque histórico e não foram lembrados na época em que começaram a ser construídas. Algumas pessoas dizem lembrar-se, a nível de história oral, ou indicam a existência do pai ancestral fundador de grupo; tendo este último, porém, mais relevância histórica.

Os grupos de parentesco do Canto como se constituem atualmente e como se definem genealógicamente têm uma história real mais antiga do que nos fazem supor as suas genealogias.

A já referida dispersão da população se deu antes do recurso ao usocapião. O momento dessa dispersão é especialmente significativo na história dos grupos de parentesco do Canto conforme foi construída a histórica genealógica do Grupo. Como a dispersão é contemporânea da necessidade de controlar o acesso ao território, a memória do grupo nos dá conta de como se constituíram os grupos de parentesco umas três ou quatro gerações antes

da dispersão. Isso não significa que esses grupos sejam os reais ocupantes originais; são porém, personagens reais. As categorias dos "verdadeiros donos" e dos "que chegaram depois" são uma construção da época em que as genealogias começaram a ser construídas. É até possível que nem fossem assim consideradas em épocas anteriores, mas foi assim que passaram a ser percebidas após a descendência ter sido eleita como critério de pertinência ao grupo e de direitos no território. Como a situação geral de estrangeiros em face às constantes ameaças ao território era sempre suspeita; e considerando ainda o fato do escamoteamento de regras de nomeação por parte de alguns grupos "suspeitos", não é fantasioso supor que a eleição das categorias tenha sido influenciada por essas circunstâncias. Embora os grupos que as genealogias nos fazem conhecer possam não ter sido os reais e verdadeiros ocupantes originais, incluídas aí as duas categorias já referidas, é entretanto certo que viviam no lugar e na forma de que já tratamos.

A história genealógica do Canto mostra como esse grupo supostamente original, se constituía, na época anterior à dispersão.

Figura 7 O grupo original

Todas essas "famílias" e sub-famílias estavam constituídas, senão como tais, mas pelo menos a nível de grupos domésticos ligados por laços de parentesco, na época da dispersão, exceto talvez algum daqueles grupos periféricos dos quais não conseguimos encontrar registros históricos. A descendência era importante um pouco antes e após a dispersão, mais como critério de exclusão do estrangeiro ou restrição à sua entrada no território. Por ocasião do usocapião ela passou a ser importante também como critério de pertinência ao grupo, e como mecanismo de direito de uso da terra. Concretamente poucos indivíduos foram excluídos do requerimento, mesmo os estrangeiros. Por força legal do direito brasileiro tinham direito às terras que ocupavam. Se alguns não foram incluídos no requerimento isso se deu por motivo estritamente financeiro, porque não tinham dinheiro para pagar sua parte das despesas e estas não foram assumidas por algum parente. Por essa razão muitos requerentes contribuíram mais do que outros e posteriormente chegaram a utilizar esse fato para reivindicar uma posse maior de terras.

O usocapião teve também o efeito de, às vésperas, provocar a construção de genealogias para firmar a descendência de indivíduos e grupos em relação aos "verdadeiros donos do lugar", fato que veio avivar as diferenças internas entre grupos e indivíduos com referência aos direitos de pertencer ao grupo e de uso da terra, conforme o direito interno. A partir daí surge o conflito interno entre os dois sistemas de direito que passaram a operar no Canto.

Critérios de pertinência

De um modo restrito, pertencem ao grupo do Canto aqueles indivíduos que se incluem na genealogia dos grupos de descendência através da linha paterna.

De um modo amplo pertencem ao grupo do Canto os indivi-

duos que nasceram no território ou que lá se tenham estabelecido há algum tempo, pois o estabelecimento demorado aí implica na integração ao grupo, estabelecendo ou não alianças matrimoniais com seus membros. Mas essa é uma condição fundada talvez na noção de "povo ordeiro", "pacato", "hospitaleiro", e "amigo de todo mundo", aberto ao mundo, e vivendo em uma comunidade onde todos são bem-vindos. Evidentemente trata-se até de um exagero: "Don Catarina/ a siôra intê qui nôis num fala/ mar-u Sebastião muiê/ é daqui da Cânt/ Num vê muiê/ quê'l naceu aqui quaji/ É quinem nôis" (Costa, 1979:17) ⁽¹⁾ - Na categoria de pertencentes ao grupo, conforme esse modo, estão incluídos os que abandonaram o território, inclusive aqueles cujos descendentes atuais negam sua origem no Povoado, para desgosto dos seus parentes que permanecem no Canto. Mas mesmo assim estes asseguram que caso aqueles retornem desfrutarão dos mesmos direitos dos que permanecem no povoado.

Concretamente porém, as pessoas abarcadas apenas por essa condição ampla não são consideradas membros do grupo, de pleno direito, embora uma ou outra pessoa desfrute alguns dos mesmos direitos que os verdadeiros pertencentes; mas esses direitos são sempre como extensão dos direitos da pessoa do grupo às quais estão ligadas por algum tipo de aliança. Os membros do grupo, sempre que se referem a essas pessoas, destacam a sua condição: "Raimundo Cearense", "Francisco do Mulato", "Ana, mulher do Antônio, Filha do Bastião lá do Angical". Considerar pertencentes ao grupo alguns daqueles que abandonaram o território e também os seus descendentes "ingratos" que negam sua origem, muitas vezes obedece a uma estratégia para conseguir ajuda para o Povoado através da influência de alguns desses "ingratos" que não conseguem esconder dos seus parentes do Povoado a origem comum.

A condição de pertencente, implica em que os indivíduos e grupos se relacionem conforme as regras estabelecidas pelo grupo para o seu funcionamento. Estas regulam basicamente a descendência, filiação, casamento, a residência, a herança e a sucessão.

(1) Referência a um trecho da dissertação em que o informante fez alusão ao nascimento do filho da pesquisadora, ocorrido quatro dias após ela ter retornado do Canto, onde passou todo o período de gravidez.

A regra de descendência é explicitamente patrilinear, e em conformidade com ela foram construídas as genealogias dos diversos grupos.

A filiação é bilateral, entretanto parece haver uma ligação especial com a mãe, conforme fazem supor algumas entrevistas, em vista do que é preferível descrever a situação do que definir uma regra da qual seria apenas um indício. A maioria dos informantes, especialmente as mulheres, quando indagados sobre a filiação de Ego, geralmente a uma pergunta: "quem é Ego?", respondem:

- a) Se Ego é homem e tem pai reconhecido, dizem o nome do pai e em seguida o nome do grupo de parentesco do pai;
- b) Se Ego é homem e não tem pai reconhecido, dizem o nome da mãe, o nome do pai da mãe e em seguida o nome do grupo de descendência do pai da mãe;
- c) Se Ego é mulher, com ou sem pai reconhecido, respondem quase invariavelmente o nome da mãe, seguido em alguns casos do nome do grupo de descendência da mãe da mãe

As regras de casamento operam em dois níveis: é preferencialmente endogâmica a nível do grupo como um todo e exogâmica a nível dos grupos de descendência. Essas regras são ditas preferenciais no sentido em que os casamentos com pessoas de fora do povoado são muito desestimulados, sofrendo uma restrição bem mais forte do que os casamentos entre pessoas do mesmo grupo de parentesco.

A regra de residência é preferencialmente matrilocal, ou seja, o novo casal vai residir na zona residencial da mãe, da esposa.

A idéia de que as sub-"famílias" têm uma localização precisa não corresponde à realidade. Essa idéia é contraditória com a regra de residência, uma vez que são os homens que vão residir na área residencial da esposa. Essa idéia deve-se apenas a uma referência ao fundador, o qual fixou residência, num lugar determinado por ocasião da dispersão da população pelo território. Desse modo, quando uma dessas "famílias" ou sub-"famílias" é relacionada com uma localidade, zona residencial que lhe é pró-

estão a casa e as terras sobre as quais o chefe da família tinha apenas direito de uso, que reverterem a mulher, como antes do casamento.

- por morte da esposa:

Se o casal tem filhos, menores, especialmente mulheres, o marido continua com o direito de uso da terra à qual teve acesso através do casamento, "guardando-as" para os filhos.

Se o casal não tem filhos, o marido só herdará os bens móveis. Poderá continuar utilizando a terra à qual teve acesso através do casamento se permanecer viúvo ou se se casar com uma mulher parente da primeira, e habitando na mesma zona residencial.

Se ele tem apenas filhos homens e em idade que exigem ainda cuidados especiais, o mais comum é que ele retorne à sua zona residencial de origem ou se mude para outra zona através de um novo casamento.

A sucessão diz respeito à substituição na "administração" da zona residencial. Este "administrador" é, como vimos, aquele que não se deslocou, ou melhor que permaneceu residindo onde nasceu. Observa-se concretamente a permanência dos primogênitos descendentes diretos do fundador do grupo de parentes associados a uma localidade. Entretanto há exceções.

Pelo efeito de regra de exogamia a nível de "família", um homem que mesmo solteiro desponta como um virtual sucessor só se casará com uma mulher que se disponha a abandonar sua zona residencial, ou com uma estrangeira, ou então ficaria solteiro, o que não ocorre com o sucessor.

CAPÍTULO V

A NOMINAÇÃO

"Queriam botá o nome de Inêz Mônica Floriano, mas o pade num dexô, e butô Inêz Machada". T.M.

Muitos estudos sobre sistemas de nominação têm como base teórica, na maioria dos casos, um pressuposto estruturalista, segundo o qual a nominação é uma atividade classificatória (cf. (Dorian, 1970; Breen, 1982 : Tonkin, 1980). O ponto de partida desse pressuposto teórico está na obra de Lèvi-Strauss, para quem, considerando dois tipos extremos de nominação, num caso, "o nome é uma marca de identificação que confirma, pela aplicação de uma regra, a vinculação de um indivíduo, a quem se dá o nome, a uma classe pré-ordenada..."; e num outro caso, "... o nome é uma livre criação do indivíduo que dá o nome e exprime, por meio daquele a quem dá o nome um estado transitório de sua própria subjetividade", (Lèvi-Strauss, 1976d:211)..No primeiro caso extremo de nominação, ter-se-ia, segundo Lèvi-Strauss, a nominação conforme uma regra, e seria conforme uma ordem objetiva, enquanto que no segundo caso, ter-se-ia a nominação livre, e seria conforme uma ordem subjetiva.

Os casos extremos de nominação a que Lèvi-Strauss se refere são; primeiro, aquele em que os nomes são formados com referência a denominações clânicas; e depois, aquele em que os nomes são inventados livremente.

No caso em que os nomes são uma referência a denominações clânicas, no nome é citado o animal clânico, ou se lhe evoca

um atributo de tal forma que, de algum modo, o nome contenha uma referência ao clã. Lèvi-Strauss, cita o exemplo dos Sawk, onde o nome de um indivíduo do clã do urso, por exemplo, pode ser tanto "Gordura-nas-costas-do-urso", em que se menciona expressamente o nome do animal, quanto "Terreno-pisoteado" (pelo urso) ou "Olhos cintilantes" (do urso), em que há apenas uma referência ao animal que serve de epônimo clânico. Neste caso, segundo Lèvi-Strauss, "os nomes existem, portanto, antes dos indivíduos que os recebem e lhes são atribuídos por causa de uma condição que é objetivamente a sua, mas em que outros indivíduos podem encontrar-se e que o grupo considera carregada de significação" (Lèvi-Strauss, 1976d:210). Nessa forma de nominação, a relação que se estabelece não é entre o portador do nome e o seu próprio clã, mas com o clã do nominador, como diz textualmente Lèvi-Strauss: "O nome que uso evoca, pois, um aspecto, não da planta ou animal que me servem de epônimo clânico, mas da planta ou animal que servem de epônimo clânico a meu padrinho" (Lèvi-Strauss, 1976d:211). Aí haveria uma objetividade subjetivada pelo nominador e da qual o nominado seria o veículo, no sentido em que a motivação do nominador é subjetiva mas tem uma referência a uma ordem objetiva, a sua própria denominação clânica.

No caso em que os nomes são livremente inventados, estes não se referem ao clã, mas a fenômenos e situações sociais, econômicas, físicas, etc., independentemente de clãs, sugerindo que tais nomes são uma livre criação do nominador. Assim, nomes tais como "Bela Flor", "Além das Flores", etc., seriam uma livre criação do nominador e que o classificaria mais que ao nominado.

Com respeito a estas duas formas extremas de nominação Lèvi-Strauss afirma que, em última instância, "...nunca se denomina: classifica-se ao outro, se o nome que se lhe dá já for função dos caracteres que possui; ou classifica-se a si próprio se, acreditando-se dispensado de seguir uma regra se denomina o outro 'livremente', isto é, em função dos caracteres que se possuem. E, mais frequentemente se fazem as duas coisas, ao mesmo tempo" (o grifo é nosso) (Lèvi-Strauss, 1976d:211).

Essas considerações de Lèvi-Strauss merecem algumas observações. A primeira delas é que ele recorta analiticamente um fenômeno que parece unitário, pois o fato de a nominação ocorrer

tanto conforme uma regra quanto livremente, parece se tratar muito mais de dimensões de um mesmo fenômeno do que de fenômenos diferentes. O fenômeno da nomenclatura envolve uma referência a situações objetivas como a pré-existência de classes pré-ordenadas e de regras de nomenclatura; envolve também ações concretas de um nominador que "inventa" nomes "livremente" e desse modo está classificando-se a si próprio, de um modo subjetivo. Em ambos os casos, parece haver uma referência a uma ordem sempre objetiva da qual não podem fugir inteiramente nem o nominador nem o nominado. Separar, mesmo que apenas analiticamente, dimensões de um fenômeno como se fossem partes independentes constitutivas dele, envolve um esforço de abstração tal que um aspecto só pode ser considerado isoladamente em prejuízo de sua relação com o outro.

Por outro lado, Lèvi-Strauss considera um fenômeno unitário aquilo que, aí sim, seriam partes constitutivas ou aspectos nitidamente marcados de um mesmo fenômeno. É o caso da diferença, que ele não estabelece, entre o que os nomes são e como os nomes são apostos, dados, criados, transmitidos, etc.. Melhor dizendo, ele não estabelece diferença entre o sistema de nomes (que remete indivíduos a classes) e o processo de nomeação. Ele encontra sua análise mais no processo de nomeação, como se os nomes criassem as classes às quais remetem os indivíduos. A sua ótica seria: alguém dá um nome a alguém, conforme uma regra ou criando "livremente" os nomes e exprimindo um estado transitório de sua própria subjetividade, por acreditar-se dispensado de seguir uma regra. E o próprio Levi-Strauss afirma em seguida que, "... mais frequentemente se fazem as duas coisas, ao mesmo tempo" (Lèvi-Strauss, 1976d:211).

Outra distinção pouco nítida é a que ele estabelece entre o que chama uma ordem objetiva e uma ordem subjetiva, que parecem referir-se, respectivamente, à nomenclatura conforme uma regra e nomenclatura livre (cf. Breen, 1982). A ordem objetiva seria aquela classe à qual um indivíduo se incluiria em virtude do nome e que marcaria sua pertinência a uma classe de ordem objetiva, seja o clã ou outra classe qualquer; a ordem subjetiva corresponderia à classe na qual um nominador imaginaria incluir-se, em virtude de ter "criado" um nome que a ela o remeteria, mas que, mesmo assim, seria de uma objetividade subjetivada.

(cf. Lèvi-Strauss, 1976d e Breen, 1982).

Pode-se concluir, pois, que, com base em Lèvi-Strauss, rigorosamente, não há subjetividade, não havendo, portanto, liberdade do sujeito. Mesmo que se fuja às regras, uma realidade objetiva, não se pode fugir a outras realidades objetivas com referência às quais um nome possa ser "criado", mesmo que de um modo relativamente "livre". Mesmo que se considere exemplos de nomes tais como "Pedacos-de-gelo-carregados-pelas-águas" ou "Ela-é-morta-de-fome", nomes criados de forma aparentemente arbitrária e sem conformidade com regras de nomenclatura, não se pode fugir ao fato concreto de que o primeiro indivíduo nasceu na época do degelo e o segundo é filho de uma família pobre. (cf. Lèvi-Strauss, 1976d). A ação do sujeito, pois, nestes casos, pode ser considerada apenas como relativamente livre.

O próprio Lèvi-Strauss afirma que essa liberdade é relativa, no sentido em que o doador do nome pode "... forjá-lo segundo sua inspiração, desde que respeite (o grifo é nosso) a restrição inicial de que o nome seja interpretável em termos de sua própria denominação clânica...", caso em que o nominador classifica-se a si próprio (Lèvi-Strauss, 1976d:211). Aqui está o ponto focal da distinção analítica que ele estabelece entre duas dimensões da nomenclatura. Considerando-se o fato, de coincidência ou não, de que nominador e nominado pertencem, objetivamente, ao mesmo clã, é só por abstração lógica que se pode dizer que o "nome seja interpretável em termos de sua própria (do nominador) denominação clânica" ou que "O nome que uso evoca pois, um aspecto, não da planta ou animal que me servem de epônimo clânico, mas da planta ou do animal que servem de epônimo clânico a meu padrinho" (cf. Lèvi-Strauss, 1976d:211). Sendo eu e meu padrinho pertencentes ao mesmo clã, dizer que meu nome evoca o clã do meu padrinho é apenas uma questão de ótica.

Pode-se, então, acrescentar a essas observações, que, a rigor, não há liberdade; e não há liberdade pelo simples fato de que em uma sociedade onde já existe definido um sistema de nomes, correspondente a um sistema de classes pré-ordenadas, ninguém classifica ninguém, nem o nominado, nem o nominador através dele. A ótica, pois, seria: um indivíduo não se inclui em uma classe através do nome; ao contrário, um indivíduo possui um determinado nome em virtude de já pertencer a uma classe. O nome marca a per-

tinência, quer do nominador, quer do nominado, quer de ambos, a uma classe pré-existente a eles e à qual eles pertencem em razão de situações outras e da qual o nome é apenas um indicativo; pertinência que é lógica e cronologicamente anterior ao nome. Um membro do clã do urso ou da família Silva pertencem cada um à sua classe independentemente do nome ou nomes que vejam a ter. Chamar-se "Bicho-peludo-que-dorme-seis-meses-por-ano" ou "Pedro Silva" indica apenas uma contingência anterior ao fato de chamarem-se assim, qual seja, a de pertencerem, respectivamente, ao clã do urso e à família Silva, fato reconhecido por todos como precedendo os indivíduos. A exemplo da tabela periódica de classificação dos elementos químicos, de Mendeleiev, indivíduos novos que vão surgindo, já surgem classificados, independentemente do nome que se lhes darão.

Se um nominador decidir agir livremente, a despeito de todas as regras, e nomear alguém com um nome criado arbitrariamente, é evidente que pode fazê-lo, mas com a condição de não significar nada e de não remeter para qualquer um dos indivíduos a nenhuma classe que tenha alguma significação.

Observações semelhantes foram feitas por Breen, para quem "... a noção de classe de Lèvi-Strauss parece confundir aquilo que numa investigação empírica da sociedade seriam consideradas coisas diferentes" (Breen, 1982:702). E diz isso em razão do fato de Lèvi-Strauss relacionar a nomeação conforme uma regra a classes pré-ordenadas, e nomeação livre apenas ao fato de alguém classificar-se a si próprio, incluindo-se numa classe imprecisa, que tanto pode ser uma "categoria" do próprio nominador, pensada por ele, como uma outra "categoria" qualquer, pensada por um observador. Breen baseia-se mais num exemplo pouco feliz de Lèvi-Strauss, o da nomeação de um cachorro, onde o nominador, conforme o nome que escolhe ou inventa para o cão, pode classificar-se a si próprio tanto como banal, original ou provocador, quanto como esteta, etc., caso em que tais "categorias" poderiam ser suas enquanto pensadas por si próprio ou por qualquer observador, pertencente ou não à mesma sociedade.

O que Breen diz ser duas coisas diferentes em uma investigação empírica e que Lèvi-Strauss teria confundido, é algo que não fica muito claro. Parece entretanto que essas "duas coi-

sas diferentes" seriam dois sistemas paralelos de nominação: um sistema formal, o sistema de nominação propriamente dito, e um sistema de "apelidamento", destinado a suprir as funções não preenchidas pelo sistema formal. O sistema de nominação que Breen vai investigar (o de uma comunidade irlandesa) teria, então, face esses dois aspectos, a função não só de classificar os indivíduos em termos de diferenças mas também em termos de semelhanças entre eles, o que, aliás, é função de qualquer sistema de classificação que, ao operar uma dessas funções está promovendo necessariamente a outra. Diz Breen: "Itens colocados em diferentes categorias ou classes são distinguidos, enquanto itens na mesma categoria são considerados a mesma coisa ou coisas similares". (Breen, 1982:702). No caso dos indivíduos humanos, a primeira situação refere-se àqueles que portam nomes diferentes, fato que estabeleceria entre eles relações de diferença; a segunda refere-se a indivíduos que compartilham o mesmo nome, fato que os tornaria semelhantes. Para distinguir estes últimos, interviria o "apelidamento", operando uma individualização, uma identificação pessoal.

A diferença em relação a Lèvi-Strauss é que enquanto este considera a nominação um fenômeno global, presente em toda sociedade, Breen considera-o, no seu caso, a partir de um ponto de vista local, presente numa comunidade irlandesa. O primeiro divide o fenômeno analiticamente, o segundo o divide empiricamente, distinguindo prenome e sobrenome. Nas sociedades referidas por Lèvi-Strauss não cabe tal distinção, ou ele não a considerou; na Irlanda, aquela distinção é pertinente.

Na abordagem teórica deste trabalho, o conjunto de fatos genericamente considerados fenômenos de nominação, é retida a noção levistroussiana de que o nome é uma marca de identificação, cabendo entretanto algumas observações..

Primeira: o nome marca a pertinência de um indivíduo a uma classe pré-ordenada à qual ele pertence, não em virtude do nome, mas, ao contrário, ele porta um determinado nome em virtude de pertencer à uma determinada classe; aí, um indivíduo estando incluído em uma classe, está automaticamente excluído das demais classes da mesma natureza.

Segunda: o ato de nomear um indivíduo em função de sua pertinência a uma classe é sempre conforme uma regra e em função de uma ordem objetiva, cabendo liberdade relativa ao nomeador apenas na criação ou escolha de outro nome, ou parte de nome, que vai operar uma classificação diferente.

Conforme essas observações, um indivíduo pertence a diversas classes, inclusivas ou não, cada uma delas possuindo um número variado de elementos e tendo significações diferentes. Assim, como numa classificação zoológica dos vertebrados, nenhuma outra denominação cabe aos indivíduos que têm ossos, exceto que, sendo também mamíferos, se deseje marcar também sua inclusão nesta classe, cuja importância biológica é diferente da anterior. A única liberdade possível para o nomeador de um tal indivíduo seria a de dar-lhe um nome que o classificaria como pertencente a uma classe onde seria supostamente o único elemento: Bauau, supostamente, o único cachorro, no caso o de Lévi-Strauss, (mamífero, vertebrado) a possuir tal nome. Fora disso, portanto, tal nome não classifica como mais nada, nem ao cão nem ao seu nominador. Embora o seu nomeador possa querer classificar-se como original, é possível que outras classificações surjam da imaginação de observadores.

No Canto existem as seguintes classes pré-ordenadas e socialmente significativas, às quais pode pertencer um mesmo indivíduo:

- 1) "Família"
- 2) "Sub-família"
- 3) Grupo Doméstico
- 4) Família Nuclear
- 5) Classe Individual

Todas essas classes são também sub-classes, sendo todas elas, no conjunto, incluídas na classe dos pertencentes ao Canto. Em vista disso todas elas, têm possibilidades de conter elementos cujo número varia de 1 a n. Os nomes, no Canto, constam de um repertório vasto mas finito, dos quais se valem os indivíduos para marcar sua identidade, sua pertinência a uma das classes. O nome pessoal é aqui considerado todas e cada uma das denominações de que um indivíduo dispõe e através das quais é reconhecido como pertencente a uma das classes. Ele tem, portanto,

um caráter que é, ao mesmo tempo, socializante e individualizante. É socializante na medida em que marca a pertinência de um indivíduo à classe de maior significação social, a mais relevante para a sociedade como um todo; é individualizante na medida em que tem também a função de tornar um indivíduo único dentro dessa classe.

No Canto existem nomes de uso externo e de uso interno. Os de uso externo são conforme as regras brasileiras e funcionam nas relações com a sociedade envolvente, os quais não serão tratados aqui. Os nomes internos são utilizados conforme regras específicas e dizem respeito ao processo de identificação pessoal e social interna dos indivíduos. Estes nomes são os que remetem às classes.

A relação entre a quantidade de nomes e a quantidade de classes ocorre em uma forma inversamente proporcional, ou seja, quanto maior é o número de elementos possíveis de serem abarcados por uma classe, menor é a quantidade de nomes existentes para marcar a pertinência dos indivíduos a essa classe; ao contrário, quanto menor é o número de elementos possíveis de serem abarcados por uma classe, maior é a quantidade de nomes disponíveis para marcar a pertinência dos indivíduos a essa classe. Assim, a "família" é a classe que abarca o maior número de pessoas e existem, pois, seis nomes para marcar a pertinência a uma delas. A classe individual abarca, em relação às demais, o menor número de pessoas, de modo que existe um vastíssimo repertório de nomes para marcar a pertinência a esse tipo de classe.

Existem dois tipos de nomes, masculino e feminino. Os nomes de tipo masculino são aqueles transmitidos pelo pai, de dois modos diferentes, correspondendo a dois modos diferentes de os filhos o portarem. Na primeira modalidade, os nomes masculinos são transmitidos pelo pai aos filhos homens, de forma explícita, e eles o portam "formalmente" como designativo da "família" a que pertencem. Na segunda modalidade, os nomes masculinos são transmitidos também às filhas, mas de forma implícita, de maneira que elas o utilizam "não-formalmente", pois só são úteis para marcar a pertinência à "família" a que pertencem. Os nomes "formais" das mulheres são os do tipo feminino, e serão tratados mais adiante.

Os nomes de tipo masculino são:

- 1) Nome de "Família". Existem apenas seis nomes. São os mais compartilhados por diferentes indivíduos, por pertencerem às classes mais amplas e mais significativas da sociedade. São os mais compartilhados a despeito de os mesmos indivíduos estarem incluídos em classes menos amplas, e diferentes umas das outras. Tais nomes têm uma referência ao fundador da "família" e alguns deles contêm também referência à localização original desse fundador.

Exemplos: Raimundo Tibúrcio - "Tibúrcio" é a referência ao fundador da "família".

Pedro Paulo da Chapada do Gênésio - "Paulo" é a referência ao fundador da "família" e "Chapada do Gênésio" é a referência ao lugar originalmente habitado por esse fundador.

- 2) Nome de "Sub-família". São menos restritos do que os nomes de "família", no sentido em que a quantidade existente é maior. Do mesmo modo que os nomes de "família", estes contêm referência ao fundador da "sub-família" e em todos os casos contêm referência à localização original desse fundador. Neste caso, a referência ao fundador da "sub-família" e à sua localização original são alternativos como marca de pertinência do indivíduo à "sub-família".

Exemplos: Raimundo Pereira, do Carrapato ou Raimundo Cândido. A mesma pessoa pode usar alternativamente as duas séries. Na primeira, "Pereira", nome de "família" é completado por "do Carrapato", uma referência à localização original do fundador da "sub-família" "Cândido", termo este empregado na segunda série de nomes.

- 3) Nome de Grupo Doméstico. São menos restritos ainda do que os anteriores. Nestes há referência ao fundador do grupo doméstico e referência à sua localização atual, quando se trata de um fundador ainda vivo. Em

caso de fundador morto a localização referida é aquela onde se estabeleceu como fundador. O nome do fundador e a localidade também são usados alternativamente.

Exemplo: Raimundo Bertoso. Esta série designa o mesmo indivíduo dos exemplos anteriores. "Bertoso" é o termo que se refere ao fundador do grupo doméstico. Ele possui então, toda uma série de nomes, se reunimos todos os expostos nos três exemplos acima, isto é, Raimundo Bertoso, Cândido, (do Carrapato), Pereira. A combinação de Raimundo com o termo que indica sua pertinência à "sub-família" seria a série que melhor identifica uma pessoa.

4) Nomes de Família Nuclear. São menos restritos ainda. Aí operam o patronímio e o matronímio como marca de pertinência do indivíduo a essa classe.

Exemplo: O mesmo Raimundo seria via de regra o único de sua casa. Por isso, ao se referir a ele, pode-se usar o nome de seu pai para restringir a série de seus nomes. Porém às vezes o nome de seu pai tem que ser acrescido dos outros termos que o identificam. Assim, a série Raimundo Domingos, onde "Domingos" é o seu patronímio, pode ser acrescida de outros termos que identificam o seu pai, como Raimundo (do) Domingos Bertoso. Eventualmente, usa também o matronímio.

5) Nome de Indivíduo. São inúmeros. Eles não classificam socialmente. Apenas classificam um indivíduo dentro de uma classe restrita na qual ele seria o único a portar aquele nome.

Exemplo: Raimundo, o único indivíduo a possuir tal nome na mesma família nuclear ou grupo doméstico.

O nome de "família" pode ser chamado em certos contextos, de sobrenome, do qual os demais nomes (de "sub-família", de

grupo doméstico e de família nuclear) são alternativos porque suprem as funções do sobrenome. Deve-se, entretanto, estabelecer uma distinção entre dois aspectos da individualização. Um deles é promovido pelo prenome, o qual torna um indivíduo o único elemento de uma classe. Essa é uma individualização que não tem significação social nenhuma, embora seja, em última instância, uma classificação. A outra é aquela em que a junção de prenome e sobrenome torna um indivíduo único dentro de uma classe, mas ao mesmo tempo o "socializa"; no caso, torna-o um personagem individual dentro de uma classe socialmente reconhecida, a "família". É nesse sentido que o nome completo opera uma socialização imediata e uma individualização crescente. Raimundo Pereira é um nome que indica ao mesmo tempo que o Raimundo é da classe dos Pereira e é também, ao menos supostamente, o único Raimundo dentro dela. Os demais nomes que suprem o sobrenome operam uma individualização crescente, até o ponto de se assegurar que se está referindo realmente a um único indivíduo.

O nome de "sub-família" ao mesmo tempo em que marca a pertinência do indivíduo à "sub-família" designada pelo nome, marca-o também como pertencente à "família" da qual a "sub-família" é parte e, nesse caso, marca de forma inequívoca a sua pertinência ao Canto. Isto só ocorre ao nível da "sub-família" porque os nomes de "família" existentes no Canto existem também fora dali. O mesmo não ocorre com os nomes de "sub-família". Por outro lado, o indivíduo que se identifica e é identificado com o nome de "sub-família" ganha em individualidade dentro dessa classe, e mantém a sua identidade social marcada plenamente. O mesmo ocorre com o processo de identificação com o nome de grupo doméstico. Mas há o risco de não haver identificação precisa, pois nem todos os grupos domésticos são conhecidos em sua denominação por todos os habitantes. Do mesmo modo que ocorre com a identificação com o nome de grupo doméstico, acontece com o nome de família nuclear, e com maiores riscos.

Todos os nomes até aqui caracterizados podem ser considerados como uma única entidade, embora constituída de duas dimensões: prenome e sobrenome. Entretanto, essa distinção só é útil considerando-se os casos extremos do fenômeno, visto cada um de forma isolada, dividindo em partes um fenômeno que é unitário.

Essas duas dimensões correspondem às funções que desempenham no nome, o prenome e o sobrenome. O prenome tem a função de marcar a identidade pessoal, individual, tornando o indivíduo único dentro de uma classe; o sobrenome tem a função de marcá-lo exclusivamente de um ponto de vista social. Isoladamente nenhum significa nada socialmente importante. Nenhuma das funções pode ser isoladamente desempenhada sem ajuda uma da outra. Neste caso, o nome, considerado uma série composta de prenome e sobrenome marca, simultaneamente, a identidade social e pessoal de um indivíduo, pois se o sobrenome o identifica socialmente, ao ser acrescido do prenome, marca a identidade pessoal, mas só o faz em razão da função desempenhada pelo sobrenome. "Raimundo" ou "Pereira", isoladamente, nada significam.

Mas no caso do Canto, essa distinção entre prenome e sobrenome não é muito proveitosa, visto que nem todos os indivíduos podem ser vinculados a uma classe pré-ordenada e significativa através da utilização de seus sobrenomes formais; nem todos podem também ser individualizados. É o caso das mulheres.

Até aqui, tratou-se dos nomes do tipo masculino quando aplicados aos homens, mas eles funcionam da mesma maneira quando aplicado às mulheres, com uma ressalva. A sua classificação social depende da utilização de uma partícula - dos - antes do termo que designa um grupo doméstico, uma "sub-família" ou uma "família".

Exemplo: Raimunda dos Bertoso
 Raimunda dos Cândido
 Raimunda dos Pereira

Observe-se também que as mulheres não são portadoras de nomes que designam localidade, pois elas estão implicitamente ligadas à localidade onde moram e não ao fundador do grupo associado à localidade.

O processo de individualização da mulher exige um discurso, como nos dois exemplos abaixo:

"Eu sou Raimunda, filha de Domingo Bertoso", e segue-se, eventualmente, a série de nomes do pai.

"Eu sou Raimunda, mulher de Domingo Bertoso" e a série de nomes do marido.

Séries de nomes masculinos coletados no Canto¹

NOMES DE "FAMÍLIA"	NOMES DE "SUB FAMÍLIA"	NOMES DE GRUPOS DOMÉSTICO	NOMES DE FAMÍLIA NUCLEAR
1. Machado	Belizário Diogo Conrado Conrada	João Machado	Chico, etc.
2. Pereira	Cândido Cosmo Bernardino Pereira de Araújo	Bertoso Antônio Zacarias Firmino	Domingos Raimundo Pedro Afonso
3. Tibúrcio	-	Camilo	Cícero
4. Gomes	-	Custódio	Abel
5. Paulo	-	Pedro Paulo	Antônio
6. Araújo	Liano Antônio João Inácio Lunardo	Zé Liano Ciriaco Raimundo Satilo	João Henrique Joaquim

Os nomes conhecidos de todos os habitantes são aqueles de "família" e de "sub-família". Os demais nomes são conhecidos inteiramente pelos membros das "famílias" das quais fazem parte os grupos domésticos e famílias nucleares. Entretanto, aqueles grupos melhor estruturados em termos do sistema de parentesco, como o grupo dos Pereira, por exemplo, são de conhecimento geral até o nível de grupo doméstico, pois estes são muito amplos. Por outro lado, há "famílias" que não possuem "sub-família", embora alguns grupos domésticos quase chegam a ter essa qualidade. Isso só ocorre com aquelas famílias que pouco se dis-

(1) Os nomes de grupos domésticos e de famílias nucleares não abarcam a totalidade existente por serem em grande número, especialmente estas últimas.

persaram, como a Gomes, a Paulo e, principalmente, a Tibúrcio.

Cada um dos nomes de "família" e de "sub-família" é considerado propriedade exclusiva da classe. O nome "Pereira" é propriedade exclusiva dos membros da "família" Pereira. É até curioso o fato de ninguém utilizar os nomes como prenome. Alguns nomes de "família" e todos os nomes de sub-família são termos que constam do repertório de prenomes existente no Canto. Tanto isto é verdade que eles foram originalmente utilizados com essa característica pelos fundadores dessas "famílias" e sub-famílias. Mas como atualmente eles funcionam como sobrenome, ninguém os utiliza como prenome, para evitar redundância ou anular a identificação de nomes tais como "Paulo Bernardino" ou "Bernardino Cândido".

Do mesmo modo que os nomes, os indivíduos são também uma propriedade dos grupos. O indicativo dessa propriedade é uma partícula utilizada implícita ou explicitamente; um possessivo agregado ao nome, que embora não faça parte essencial dele, manifesta-se em determinadas circunstâncias, especialmente em processos de auto-identificação, mas também quando um indivíduo é identificado por outros. Por exemplo: "Eu sou dos Pereira", "Eu sou do Paulo", "Ele é desse povo de Pereira", "Ele é da "família" de (ou dos) Paulo". Observe-se que no caso das mulheres, o possessivo parte integrante do seu processo de identificação, tanto no seu aspecto socializante quanto individualizante.

O nome de tipo feminino é usado exclusivamente pelas mulheres, passam de mãe para filha e é aposto ao prenome. São elas:

Maria do Espírito Santo

Maria da Conceição

Luiza Ferreira

Nenhum nome desse tipo remete às classes já definidas pela utilização dos nomes de tipo masculino, nem a uma categoria definível. Eles não são propriedade de ninguém; o único critério de nominação é o de ser transmitido, como foi dito acima, pela mãe.

A significação social desses nomes parece residir no fato de indicar que a mulher pertence a uma classe mais ampla

que transcende às classes até aqui consideradas, qual seja, a classe das mulheres pertencentes ao Canto, "descendentes dos verdadeiros donos do lugar". Com efeito, esses nomes indicam que a portadora é inequivocamente uma legítima nativa e sobre quem não há qualquer suspeita porque a regra de nominação das mulheres é rígida, impossível de ser manipulada, devido à vigilância constante que se efetua sobre essas nomeações. Quando se tenta manipular essa regra de nominação tanto para incluir quanto para excluir alguém da classe das mulheres do Canto, a filiação e até mesmo a descendência feminina é invocada para confirmar ou não a pertinência.

Além desses três nomes aqui arrolados, e que são atuais e vigorantes, foram observados outros do mesmo tipo constantes de levantamento histórico, que desapareceram, dentre os quais relembramos um deles que pela semelhança de constituição com os atuais merece atenção. É o nome do tipo feminino de uma ascendente contemporânea de um fundador de "família" cujos membros seriam da categoria dos "verdadeiros donos do lugar". Trata-se da mulher de Tibúrcio, Bertuleza Maria da Incarnação, que é a única mulher de fundador de "família" da categoria dos "verdadeiros donos" cujo nome é conhecido. Aliás, o nome Bertuleza Maria da Incarnação foi encontrado no registro paroquial, porém atualmente ela é conhecida como "a Bertuleza Maria da Conceição", isto é, manipulou-se o seu nome para torná-lo um daqueles que atualmente indicam "uma mulher do Canto".

Esse fato merece atenção especial, porque levanta um problema que não será tratado aqui por extrapolar os objetivos do presente trabalho. Será apenas assinalada a preferência na utilização de dois nomes, Maria do Espírito Santo e Maria da Conceição, porquanto o nome Luiza Ferreir está sendo cada vez menos utilizado. Os dois nomes resistentes parecem demonstrar a existência de um sistema simbólico subjacente à função de circunscrever e fixar a pertinência feminina e sua descendência como classe de nativas. Note-se que esses nomes invocam dois núcleos simbólicos fundados no sistema religioso: Espírito Santo e Conceição (corruptela de concepção). Seria este fato uma alusão a um complexo oposto e complementar do masculino e feminino míticos? Somente um trabalho especificamente orientado, tanto do ponto de

vista teórico quanto metodológico poderá dar conta desse problema, em pesquisas futuras.

Viu-se, portanto, o que são os nomes no Canto, para que servem. Considere-se agora aquela outra dimensão do fenômeno da nomação, qual seja, o ato de nomear, ou a nomação em ação, enquanto uma prática concreta. Deste ponto de vista se faz necessário estabelecer a distinção entre prenome e sobrenome como sendo dimensões do nome. Cada uma dessas dimensões corresponde a processos diferentes de identificação e nomeação.

Práticas de nomação

A nomação comporta duas dimensões: uma concreta, ou outra simbólica. No primeiro caso alguém obtém um sobrenome pelo fato de já pertencer à classe designada por ele; no segundo caso, alguém confirma simbolicamente através do ritual do batismo a posse de um prenome, pelo que, aí sim, o indivíduo é incluído em uma classe, não em virtude do prenome cuja posse confirma, mas em virtude do ritual. Essa classe é de natureza diferente daquela pela qual ele possui o nome e transcende a todas: a classe religiosa dos cristãos. Neste tipo de nomeação, em que alguém dá um nome a alguém, há a figura do nomeador. Mas neste caso, o indivíduo é classificado, não através do nome, mas através do ritual do batismo. Este é um ritual de passagem para a condição de cristão que nos primórdios de seu aparecimento na história do cristianismo era um ritual de nomação através do qual um indivíduo, pela adoção de um nome cristão, tornava-se um membro dessa classe. O batismo de índios no Brasil, feito pelos catequistas, teve também o mesmo sentido, havendo propriamente a substituição do nome "pagação" pelo nome cristão. No Canto não há o sentido de nomação, visto que as pessoas ao serem batizadas já possuem um nome; no caso, já é um nome cristão. Os prenomes no Canto são, pois, de um repertório próprio dessa classe cristã e vai marcar a pertinência de

um indivíduo a ela, não havendo porém nenhum poder de identificação social.

Quando normalmente se diz que ao prenome se acrescenta o sobrenome, isso corresponde apenas à aparência do nome quando ele é mencionado em um processo de identificação pessoal. Na prática da nomenclatura, no sentido em que alguém dá um nome a alguém, o nome dado é o prenome que, no caso, é acrescentado ao sobrenome que o indivíduo já possui, mesmo que implicitamente, em virtude de sua filiação a uma classe pré-ordenada. Aliás, o sobrenome no Canto é uma posse implícita do indivíduo, pois conforme as regras de nomenclatura não é requerido nenhum tipo de ritual para transmissão do sobrenome, ou qualquer outra ação que mostre à comunidade que aquele indivíduo possui aquele sobrenome. Nomeação, a rigor, diz respeito somente ao prenome.

O prenome, então, pode ser objeto de doação ou aposição por alguém. A escolha desse prenome cabe a uma ou mais pessoas, em geral aos padrinhos de batismo, se eles já foram escolhidos logo após o nascimento de uma criança, ou então aos próprios pais. O nomeador, em qualquer caso, pode escolher qualquer prenome existente na lista disponível, de modo que reside nessa escolha toda a sua liberdade; uma liberdade que é relativa, no sentido em que não é escolhido conforme uma regra, mas que tem que respeitar uma ordem objetiva, determinante de sua escolha: o rol dos nomes existentes, interpretáveis em conformidade com a sociedade. Neste âmbito da escolha de um nome, o nomeador pode expressar "um estado transitório de si próprio através da pessoa que nomeia" como quer Lèvi-Strauss (1976d) e classificar-se a si mesmo. Esse estado transitório de si próprio e essa classificação podem, entre tanto, ser uma possibilidade muito remota devido a várias outras restrições objetivas à ação do nomeador. A decisão final de que nome dar a uma pessoa cabe em última instância a seus pais, no sentido em que, não sendo eles próprios os nominadores e essa função tendo sido concedida aos padrinhos, os próprios pais decidem que nomes não dar à criança. Mesmo que o nomeador seja o nomeador preferencial, a última palavra é a dos pais. Certamente estes não aceitarão para o filho um prenome que considerem inconveniente por algum motivo. No Canto esses motivos podem ser tanto o fato de o mesmo prenome já ser utilizado por outra pessoa da mesma "família".

lia" ou mesmo de outra "família", como ser ou ter sido utilizado por determinadas pessoas, como um idiota notório, o beberrão mais famoso da comunidade, ou um personagem detestado. Com todas essas restrições torna-se cada vez mais remota a possibilidade de um nomeador classificar-se a si próprio. Ou, pelo menos, a classe na qual se inclui em virtude de uma tal classificação de identificação muito difícil, caso em que não demonstra ter importância para a sociedade. Desse modo, o prenome a ser escolhido, além de ter a restrição de constar de uma lista, vasta mas finita, terá que ser escolhido em conformidade com as demais restrições, de forma a não ser recusado pelos pais da criança.

Os prenomes escolhidos são, em muitos casos, o do próprio nominador, quando este é o padrinho; são também escolhidos nomes de parentes e amigos do nominador, estejam estes vivos ou mortos, ou o nome de um Santo da devoção do nominador. Antiga - mente a restrição era mais séria ainda, pois os nomes eram escolhidos de acordo com o calendário, dando-se à criança, o nome do Santo do dia em que ela nasceu. Mas no caso de uma escolha "livre", torna-se bastante difícil determinar como o nominador está se classificando, visto que a interpretação será variada e altamente subjetiva por parte de um observador. Ao nomear uma criança com o próprio prenome, o nominador pode conscientemente querer se classificar como um protetor, como um semelhante à criança nominada. Para um observador, pode estar se classificando como um egoísta ou procurando auto-promoção. Ao dar a uma criança o mesmo prenome de um personagem de uma novela de sucesso, ele pode estar se classificando como amante da arte, da literatura ou da televisão; para um observador, pode estar se classificando como pouco original, alienado, pobre de espírito ou imbecil. Tudo é muito relativo. Quando muito se poderá atribuir ao nominador motivações psicológicas decorrentes de seu estado de espírito nas suas relações com o personagem de que tomou o nome para dar ao afilhado. Mesmo assim, é algo muito vago.

As manipulações

O sistema de nomeação no Canto, incluídos aí os tipos de nomes e suas diversas séries, e as práticas de nomeação, tem relação direta com outros aspectos da organização social e do parentesco, especialmente com a descendência, mas também com a filiação, o casamento e a residência. Embora todos esses aspectos estejam interligados e sejam logicamente interdependentes, é através de mudanças na estrutura dos nomes que se operam mudanças na estrutura dos demais componentes, especialmente da descendência. Esta, como vimos, adquiriu muita importância quando foi estabelecida como critério de pertinência ao grupo do Canto e, portanto, como veículo de direitos ao território. Para tanto foram reconstruídas genealogias, preferencialmente colocando-se nelas personagens reais. Neste aspecto as genealogias não consistem de uma sequência cronológica de personagens reais guardados na memória para este fim especial, mas consistem de uma reconstituição, muitas vezes fragmentária, de relações genealógicas lembradas pelo grupo, onde constam personagens que, sendo alguns reais, isso não implica que seja verdadeira a sua pertinência ao grupo. Para complicar ainda mais essa situação de construção de genealogias, o usocapião exigiu a definição, a identificação mesmo, de quem era e de quem não era pertencente ao grupo.

A construção de genealogias e a necessidade de marcar a pertinência dos indivíduos ao Canto decorreram mais de exigências externas. Parece então, que as genealogias foram construídas segundo uma ótica externa, da sociedade brasileira da época, ou seja, segundo uma descendência patrilinear, e conforme uma regra de nomeação pela linha masculina. O que se quer dizer é que, se a descendência é hoje patrilinear, não existe que possa garantir que tenha sido sempre assim, ou até mesmo que fosse assim na época anterior à dispersão e à construção das genealogias. O mesmo pode ter ocorrido com a nomeação em que, igualmente às genealogias, os nomes das mulheres foram esquecidos. Veja-se o caso da Bertuleza Maria da Incarnação.

Com a construção de genealogias surge um processo curioso de nomeação; um processo em que, ao contrário dos processos

normais pelos quais os mais velhos nomeiam os mais jovens, os mais jovens nomearam os mais velhos, no caso, os seus ancestrais dos quais não lembraram inteiramente o nome. Isto ocorreu porque diferentes "famílias" da época da construção das genealogias, fundadas por um mesmo ancestral, atribuíram a este ancestral nomes diversos, a maioria deles diferente do seu nome real. Estes diversos nomes foram atribuídos em função daqueles que os membros dessas "famílias" usavam na época. Desse modo, realmente, o nome incluiu o ancestral numa classe, aliás, em diversas classes como se ele fosse pessoas diversas.

Por exemplo:

A "família" Tibúrcio, cujos membros utilizam a série de nomes externos Da Fé de Jesus, como sobrenome;

A "família" Pereira, cujos membros utilizam a série de nomes externos Pereira de Carvalho;

A sub-família Pereira de Araújo, que utiliza como sobrenome apenas esta série de nomes externos, têm João da Fé de Jesus como fundador. A primeira chama-o pelo seu nome verdadeiro e conforme a série de nomes externos: João da Fé de Jesus; a segunda chama-o ora de João de Carvalho Ponciano, ora de João da Cruz de Carvalho, ora João Pereira de Carvalho, todas essas séries sendo externas; a sub-família Pereira de Carvalho chama-o de João da Fé Pereira e explicam que tendo ele se casado com Agostinha Araújo, deu origem ao grupo que se denomina, conforme a série de nomes externos, de Pereira de Araújo.

Os sobrenomes "oficiais", constantes nos documentos de identidade das pessoas pertencentes a todas essas "famílias" e sub-famílias são da série externa e constituídos conforme as regras de nomenclatura externas. O mesmo ocorre com o nome "oficial" do fundador, cujo nome interno é simplesmente João da Fé. E seus descendentes são às vezes denominados simplesmente de "os da Fé". Neste caso específico, os descendentes de João da Fé não manipularam regras de qualquer tipo para se incluírem nas classes fundadas por ele. Os nomes (ou melhor, os sobrenomes) diferentes daquele do fundador foram utilizados por seus descendentes devido a pressões externas e têm origem desconhecida. Como muitos dizem no Canto, esses nomes "eles pegaram do vento".

Caso diferente é aquele de indivíduos que se incluíram

em grupos de descendência através da manipulação de regras de nomação e, por conseguinte, de descendência.

Por exemplo: A sub-família Inácio, fundada por Inácio Feitosa, um estrangeiro que tem hoje o nome de Inácio José de Araújo, segundo os seus descendentes.

A manipulação de regras de nomação tem a ver com a manipulação de outras regras, em especial a de descendência. A descendência é o meio através do qual se obtêm direitos de posse no território e de direitos específicos de acesso às zonas de residência e às terras de agricultura a elas associadas. Esses direitos específicos se obtêm através do casamento com uma mulher nativa. Uma mulher é nativa se, além de pertencer a uma das "famílias" tiver um dos nomes internos do tipo feminino. Tudo isto implica na pertinência ao território. Como o casamento é preferencialmente endogâmico ao nível do grupo como um todo e exogâmico a nível de "família", os indivíduos do Canto têm que demonstrar as duas coisas ao mesmo tempo. Se a pertinência de um indivíduo ao Canto e a uma "família" é marcada pelo nome que é próprio dos membros da "família", acredita-se que o fato de dar esse nome a um indivíduo se estará incluindo-o na "família" em questão. Parece que, efetivamente, essa inclusão tem ocorrido, mas posteriormente os indivíduos que assim procedem podem vir a ser discriminados. Outros porém se incluem com legitimidade, desde que o façam sob certas condições objetivas prévias. É o caso de estrangeiros que se casam com nativos, especificamente homem estrangeiro e mulher nativa.

Para um indivíduo pertencer a uma família do Canto ele tem que ser descendente legítimo do fundador dessa "família". Ser descendente legítimo é ser filho de um descendente legítimo.

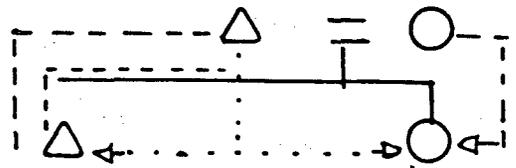
Ser filho legítimo é ser resultado da união sexual de um homem com uma mulher, preferencialmente através do casamento religioso ou civil, mas também de uma relação duradoura e monogâmica, reconhecida como legítima pelo grupo. As mulheres só se incluem na pertinência ao Canto se sua mãe for uma descendente legítima, com descendência traçada pela linha masculina.

Vejam-se os casos de uniões entre nativos e estrangeiros

ROS:

Caso 1. Casamento de homem nativo com mulher nativa, união legítima.

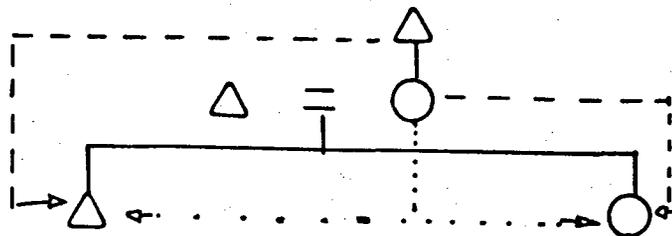
- conforme a regra de descendência, os filhos do casal são descendentes do fundador da "família" do pai.
- conforme a regra de nomeação, os homens recebem o nome através do pai, e as mulheres através da mãe.



--- NOMINAÇÃO
 — FILIAÇÃO
 DESCENDÊNCIA

Caso 2. Casamento de homem nativo e mulher nativa, união ilegítima.

- conforme a regra de descendência, nenhum dos filhos seria descendente de qualquer fundador de "família", visto que não têm paternidade reconhecida.
- conforme a regra de nomeação, as mulheres recebem o nome através da mãe e os homens recebem o nome do pai da mãe, através dela.
- as mulheres já são pertencentes ao grupo em virtude da filiação com a mãe; os homens serão, então, descendentes do fundador da "família" do pai da mãe

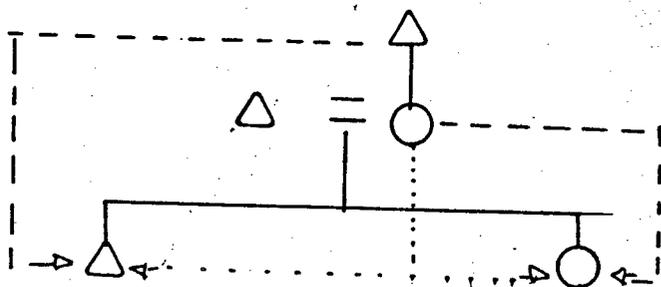


Caso 3. Casamento entre homem estrangeiro e mulher nativa, união legítima.

- este caso configura uma exceção à regra de en-

dogamia, ao nível do grupo.

- conforme a regra de descendência, os filhos homens seriam estrangeiros.
- manipulando as regras de nominação, os homens recebem o nome do pai da mãe e são incluídos na descendência do fundador da "família" deste. É praticamente a situação do caso 2, de união ilegítima entre nativos.

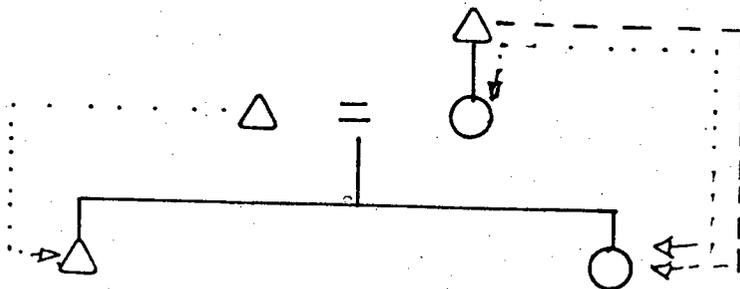


Caso 4. Casamento entre homem estrangeiro e mulher nativa, união ilegítima.

- é o mesmo que o caso acima.

Caso 5. Casamento entre homem nativo e mulher estrangeira, união legítima.

- conforme a regra de descendência, os filhos homens são descendentes do fundador da "família" do pai, mas neste caso as filhas são excluídas por causa da mãe estrangeira.
- a regra de nominação é muito rígida neste caso, de modo que as filhas da mulher estrangeira terão sempre nomes estrangeiros.



A manipulação de regras de nominação com o objetivo de promover a inclusão de indivíduos na descendência só é possível para os homens. Com efeito, os filhos de um homem estrangeiro com uma mulher nativa acabarão por se incluir numa classe do Canto a-

través da manipulação de regras de nominação. Isto só não será possível para homens cujos pais sejam ambos estrangeiros ou para as mulheres filhas de estrangeiras. Mesmo para aquelas que se casam com nativos, é impossível incluir suas filhas na descendência de qualquer fundador de "família" do Canto. O caráter estrangeiro da mulher continuará em suas filhas e todas as suas descendentes por muito tempo, de forma que estas passam em alguns casos a constituir uma categoria distinta e estigmatizada, até se extinguir como tal.

São os seguintes os fatores que contribuem para a extinção das mulheres estrangeiras no Canto:

- 1 - a migração; as filhas da mulher estrangeira, casadas ou solteiras, emigram, e não mais retornam ao Canto;
- 2 - a extinção física; as filhas de estrangeiras morrem solteiras e sem filhos. Isto ocorre porque sendo as mulheres nativas os únicos veículos de acesso às zonas de residência e às áreas de produção a elas vinculadas, dificilmente as filhas de estrangeira casarão com um homem do Canto;
- 3 - as circunstâncias históricas; decorrido um tempo, que não é possível precisar, alguma filha de estrangeira poderá ser incluída na descendência de alguma "família" ou ser incluída em alguma delas, como aconteceu com a Bertuleza, se o seu marido se tornar um fundador de genealogia.

São esses fatores os responsáveis pelo desaparecimento de muitos nomes de mulher, processo que ainda hoje está ocorrendo.

Parece ter ficado demonstrado que, em se tratando da inclusão de um indivíduo numa classe pré-ordenada, o nome, normalmente, não é o veículo. Ao contrário, o nome apenas indica a pertinência do indivíduo a essa classe, à qual ele pertence, em virtude de outros fatores, como a descendência, a filiação, etc. A nominação neste caso será sempre conforme uma regra e não há liberdade. Mesmo as manipulações que, efetivamente, incluem um indivíduo em uma classe, e que parece ser um exercício de liber-

dade, ocorrem sempre num mesmo sentido e em casos bastante limitados. Chega a parecer que o que se chama aqui de manipulação sejam regras adicionais ou, talvez absurdamente, regras de manipulação. Também o caso da nomeação dos ascendentes pelos descendentes, embora seja um caso curioso, ele se deu devido a pressões de uma sociedade envolvente e segundo suas regras, o que parece ser, mesmo aí, uma restrição objetiva à liberdade na nomeação.

O caso das mulheres, por outro lado, mostra bem claramente a rigidez de certas regras. Ao mesmo tempo, os nomes do tipo feminino não operam nenhuma classificação social, exceto aquela de marcar sua pertinência ao grupo do Canto; pertinência que, embora importante, decorre de uma classificação tão genérica que se torna difícil avaliar sua significação social de um ponto de vista exclusivamente interna do grupo. A pertinência das mulheres à "família" aparece mais em função do estabelecimento dos limites da exogamia do que com respeito ao direito de propriedade da qual o parentesco é o sistema regulador por excelência. Esse direito é a elas garantido apenas pelo fato de residirem num determinado lugar ao qual a terra de produção está vinculada, além de possuir um dos nomes do tipo feminino. Além do mais, este tipo de nome, especialmente aqueles que constituem as séries mais utilizadas, parecem não guardar diferenças significativas entre si, uma vez que esses dois nomes principais remetem as mulheres a uma mesma classe. É como se as mulheres, com ou sem nomes, bastassem a si mesmas, pelo simples fato de serem mulheres e, como tais geradoras da vida e da sociedade. Afinal, significativamente, Espírito Santo e Conceição são, por si, suficientes em termos de reprodução: um fecunda, o outro concebe.

No caso do Canto, portanto, o sistema de nomeação é um sistema de classificação já constituído, acabado, cujas classes, enquanto pré-ordenadas, já se encontram claramente definidas e, dessa forma, os seus elementos constitutivos, as pessoas, já nascem incluídas em uma delas. Não cabe escolha além dos limites já estabelecidos pelo próprio sistema de classificação elaborado. A liberdade do sujeito se e quando houver, será no sentido em que

ele estará elaborando uma nova classificação ou criando classes adicionais dentro de uma classificação existente; e neste último caso, fica bastante visível a restrição. No Canto poderão surgir classes adicionais, se, por exemplo, um grupo de parentesco adquirir o status de sub-família, ou esta última adquirir o status de "família", mas mesmo assim ocorrerá apenas uma ampliação do sistema de classificação que já existe, cuja lógica será exatamente a mesma que opera atualmente.

CAPÍTULO VI

"CABRA-DO-CANTO": UMA IDENTIDADE?

"As "famílias" podem ser muitas, mas o sangue é um só; o povo é um só". E.G.

Dentre as várias identidades às quais um processo de identificação pode remeter um indivíduo, existe a mais ampla de todas, que abarca um grupo social como um todo, uma sociedade inteira: a identidade étnica. A noção de identidade étnica exige a noção de grupo étnico. Este é definido por Barth (1969) e Cardoso de Oliveira (1976) como um tipo organizacional, ou seja, um tipo de organização com a característica de "auto-atribuição e atribuição por outros" (Cardoso de Oliveira, 1976 :4). Seria este o critério mais amplo que possibilitaria identificar um grupo étnico independentemente de suas peculiaridades internas. O processo de identificação que remeteria a uma tal identidade a caracterizaria como uma identidade contrastiva, e implicaria na afirmação do "nós" ante os "outros". Teria, portanto, um teor etnocêntrico, na medida em que se afirmaria por oposição contraditória, através da negação dos "outros" com os quais o "nós" contrasta, de seu próprio ponto de vista. (cf. Cardoso de Oliveira, 1976).

No caso do Canto, viu-se que a comunidade pode ser considerada um tipo organizacional, composto de classes ordenadas às quais pertencem os indivíduos, de tal modo que, num processo interno de identificação cada indivíduo se situa em relação a cada outro, e cada classe em relação a cada outra da mesma natureza. Mas pertencer a uma dada classe e marcar de algum modo essa perti-

nência, não exige a negação das demais classes da mesma natureza, pois elas se complementam num todo unificado e interdependente no qual os indivíduos possuem os mesmos interesses, e se consideram iguais no nível mais importante de suas relações: no de pertence - rem ao mesmo grupo total.

Se bem que, em certa medida, o contraste com o "outro", no caso do estrangeiro residente no povoado, seja levado em conta nos processos de identificação internos ao Canto, isso não é essencial, pois tal estrangeiro não é um "outro" indiferenciado, é um "outro" mais próximo, mais de perto. Tanto isso é verdade que o sistema interno permite que esses estrangeiros manipulem algumas regras, de modo a tornarem-se um dos "nós", obtendo a identidade e a qualidade de pertencentes ao grupo; embora nem todos o consigam, pois tem o caso das mulheres. A necessidade de contrastar só ocorre no nível mais amplo, no qual estão incluídos todos os indivíduos e onde as relações não se estabelecem mais entre indivíduos isolados, mas entre sociedades inteiras através deles. A esse nível, a perspectiva da identificação de um indivíduo não é mais pessoal, mas como membro de uma classe ampla: o Canto. É uma identificação em face do "outro", o regional, habitante da área de contato.

A Sociedade de Contato

A sociedade com a qual o Canto contrasta é a sociedade brasileira, representada por um segmento, o da região de contato do Canto. Essa região compreende as cidades e localidades dos municípios de Angical do Piauí, São Pedro do Piauí, Regeneração, Amarante, Água Branca, e do próprio município de São Gonçalo. Todos esses municípios estão localizados na Micro-Região 48, conforme a divisão do IBGE, denominada Médio Parnaíba.

Historicamente, a região de contato do Canto tem uma o-

rigem semelhante à do próprio Piauí. A princípio foi ocupada por fazendas de gado, fato que implicou na expulsão dos indígenas. No rastro da criação extensiva de gado vieram os posseiros e pequenos agricultores, responsáveis pela subsistência da população dedicada à atividade pastoril. A situação geográfica privilegiada, que permitia a utilização de extensas vias de comunicação fluvial além de ser servida por estradas que ligavam o norte ao sul do Piauí, e o Maranhão e o Piauí ao resto do país, foram fatores que fizeram florescer um importante centro comercial na atual cidade de Amarante, nas margens do rio Parnaíba e na foz do Canindé. Em certo período de sua história, essa região chegou a ser uma das mais importantes do Piauí, tendo sido inclusive cogitada a mudança da capital para o então Arraial de São Gonçalo dos Índios, atualmente Regeneração, em 1852, quando, devido à decadência do empreendimento pastoril, Oeiras, a capital, perdeu muito de sua importância econômica. Decidiu-se então construir a nova capital, Teresina, 150 quilômetros mais para o norte de São Gonçalo dos Índios, fato que dinamizou o mercado de consumo de produtos agrícolas e favoreceu a região.

Com o final do ciclo da pecuária no Piauí, a região desenvolveu uma vocação agrícola cujos fatores principais foram, de um lado, a boa fertilidade da terra, e de outro, os mercados consumidores do norte, como Teresina, a nova capital, e do centro-sul, como Oeiras, a antiga capital, onde ainda se desenvolvia prioritariamente a pecuária.

Embora a micro-região Médio Parnaíba seja a menor do Estado do Piauí, é a que apresenta uma agricultura mais desenvolvida, com um elevado grau de mecanização das lavouras em relação ao conjunto do Estado.

Os aspectos físico-geográficos são, no geral, semelhantes àqueles do Canto, constituído geralmente por áreas de superfície tabular, recortadas por pequenos rios e riachos, permanentes e temporários, e banhadas pelos rios Canindé e Parnaíba. Nessas terras se cultivam principalmente o arroz, o milho, o feijão, a mandioca, o algodão e a cana-de-açúcar.

Nos últimos vinte anos vem se desenvolvendo um crescente centro comercial na cidade de Água Branca que, atualmente, já desponta com uma importância econômica maior do que a cidade de

Amarante, o polo da micro-região. Quase todas as cidades da região de contato do Canto possuem agências bancárias, exceto São Gonçalo, cujo maior volume de negócios são as linhas de crédito agrícola para custeio da produção. Todas elas possuem serviço telefônico interligado ao sistema TELEBRÁS, sinal de TV, redes de distribuição de energia elétrica urbana e rural. Possuem também redes de distribuição de água, serviço de atendimento médico através de hospitais municipais e de dois hospitais regionais. Em resumo, os serviços urbanos em nada diferem em qualidade e quantidade relativa daqueles prestados em qualquer cidade de pequeno porte, de qualquer região do país. Diferentemente do restante do Estado, há uma intensa atividade cooperativa de produtores agrícolas situando-se ali uma das cooperativas mais importantes do Piauí.

A população da região de contato se organiza conforme a sociedade brasileira. A descendência é patrilinear, sendo que a descendência bilateral só é considerada circunstancialmente, mas mesmo assim, é por referência à descendência patrilinear da mãe. A filiação é bilateral, definindo-se parentes paternos e maternos ao nível de: tios em segundo grau (primos dos pais), primos em segundo grau (filhos de primos de primeiro grau), tios-avós (irmãos dos avós), bisavós, avós, netos e bisnetos. Para além desses graus parentesco a consideração será feita somente em termos de definição de descendência patrilinear.

A regra de casamento define somente os casamentos proibidos, o que, a rigor, só nos limites estritos da proibição do incesto, ou seja, com pais, avós, etc., nas gerações ascendentes de ego; irmãos, na mesma geração; filhos, netos, etc., nas gerações descendentes. Eventualmente, como desrespeito às regras, ocorrem casamentos entre sobrinhos e tios mas, se não são considerados incestuosos, estão no rol dos casamentos desaconselhados.

A herança ocorre conforme o código civil, ou seja, a transmissão da propriedade, por herança, se dá com prioridade para os parentes mais próximos na linha de descendência, e na falta deste, para os da linha ascendente, em seguida para parentes da mesma geração.

A nomenclatura segue as regras brasileiras. Os filhos de ambos os sexos recebem o sobrenome do pai, seguido do sobrenome da

mãe, fato que torna os filhos portadores de dois sobrenomes, que são transmitidos, em última instância, pela linha masculina, uma vez que a filha, ao casar-se, abandona o sobrenome da mãe, conserva o de seu pai e adota o de seu marido. Dessa forma, a nomeação só permitirá estabelecer a descendência pela linha masculina.

As Coerções da Sociedade de Contato

As coerções que o segmento da sociedade brasileira exercem atualmente sobre o Canto são de ordem fundamentalmente econômica e, em decorrência, também política, especialmente jurídica, devido à importância que os cartórios adquiriram ultimamente para o grupo do Canto.

As relações econômicas consistem fundamentalmente na compra e venda de bens e serviços nas cidades vizinhas, especialmente na cidade de Angical. Os produtos agrícolas são vendidos diretamente nas feiras-livres nas cidades ou diretamente aos compradores no próprio Povoado. Os serviços que vendem são quase sempre sua própria força de trabalho, utilizada pelos regionais em certas épocas do seu calendário agrícola. Compram bens de consumo essenciais à sua subsistência, que não são produzidos na própria comunidade: vestuário, remédios, utensílios domésticos e ferramentas.

O contato entre os dois grupos criou para o Canto determinados hábitos de consumo, alguns até essenciais atualmente, os quais, neste caso, geram uma dependência em relação à região. Essa dependência é que decorre propriamente de uma coerção. Essas coerções ocorrem tanto com base em situações concretas de dependência econômica real, como com base em motivações veiculadas ideologicamente. Essa veiculação ideológica da sociedade envolvente incutiu no Canto, por exemplo, valores religiosos de tal modo que a religião católica aparece na história do grupo como tendo

sido sempre a única religião do Canto. Fora dessa religião, existe apenas uma vaga e contraditória referência a uma cerimônia de saudação ao sol, na qual a população se dirigia todas as manhãs para a parte leste do território para encontrar o sol, após o que retornava ao povoado. Mas essa cerimônia, segundo dizem, era "coisa dos antigos, que eram bestas".

Do mesmo modo que os religiosos surgiram também valores pela educação, um aspecto da sociedade envolvente muito valorizado no Canto. Por causa da escola, o sistema jurídico brasileiro tem interferido com grande peso na vida interna do grupo, através da "documentação", o que leva os habitantes diretamente aos cartórios. A intervenção mais direta é no sistema de nomeação o qual, no cartório, tem que se submeter às regras brasileiras. O mesmo ocorre com os casamentos, que por determinação da Igreja agora têm que ter efeito civil, ou seja, têm que se reger pelas leis brasileiras.

As coerções ideológicas tiveram sua força aumentada a partir de um acontecimento político: a emancipação do município de São Gonçalo do Piauí e a anexação do território do Canto, antes pertencente ao município de Regeneração. Até então o Povoado era considerado uma área "fechada". Os contatos entre as duas sociedades se davam, em grande proporção, fora do Povoado. A única ocasião em que a comunidade se "abria" era no período das Festas de Santo Antônio, quando para lá se deslocavam indivíduos da região para participar das novenas e festas. A partir da criação do município de São Gonçalo, houve uma brusca "abertura", em parte provocada ou "forçada" do exterior, movida pelos interesses dos chefes políticos do novo município.

Quando pertencia ao município de Regeneração, o Canto representava pouco menos de 10% do contingente eleitoral do município, além do que grande parte desses eleitores estavam vinculados neste aspecto ao município de Angical. Com a autonomia de São Gonçalo, o Canto passou a representar quase a metade dos votos do município, com uma quantidade de eleitores inferior apenas à da sede municipal. A partir daí os políticos de São Gonçalo passaram a cortejar os habitantes do Canto das mais variadas formas. O Povoado foi beneficiado com a construção de açudes, estradas, escolas, além de se terem criado empregos públicos para os líderes da

Comunidade e seus familiares. Era atitude consciente do primeiro prefeito de São Gonçalo "civilizar" o Canto, "integrar" o Povoado ao município, e arrancá-lo de um "primitivismo" incômodo. O objetivo real era conquistar os eleitores e convencê-los a transferir para São Gonçalo o seu domicílio eleitoral, pois muitos pretendiam continuar votando em Regeneração e em Angical.

O grande respeito pela "autoridade", qualquer pessoa política ou administrativamente ligada ao governo, permitiu uma enorme interferência desse prefeito na vida e na organização do grupo. A primeira e mais intensa intromissão foi no sistema de nomeação. Dali em diante todas as pessoas, e não só os eleitores, teriam que ser registradas em cartório, para poderem estudar nas escolas do Povoado, de modo que os nomes desde então "são os do pai e da mãe, com um pedacim dum e doutro".

Essa nova importância política que o Povoado adquiriu, com a criação do novo município, foi também aproveitada internamente, de modo que os habitantes passaram a ter uma atuação política e eleitoral de tal sorte que, desde 1963 até hoje, o Canto sempre foi representado na Câmara de Vereadores com pelo menos um vereador.

A partir da interferência na nomeação, o sistema jurídico externo, cuja vigência mais significativa se restringia ao uso do apião, passou a interferir também em outros setores, principalmente no da propriedade, cuja herança tem sido fonte de inúmeros conflitos na comunidade. Em decorrência dessa "abertura" surgiu também um apego à cidadania brasileira, representada pela participação eleitoral, o serviço militar, e a documentação. Por conta disso se desenvolveu um enorme esforço interno de integração à sociedade envolvente, de forma que muitos hábitos próprios da região de contato foram incorporados, a partir de uma visão estereotipada que os habitantes do Canto têm dos regionais nesse aspecto. Os habitantes adotaram certos hábitos de consumo para se tornarem semelhantes aos habitantes da região. O consumo de produtos industrializados, especialmente os remédios, a utilização de serviços educacionais e de saúde prestados nas cidades vizinhas, atualmente fazem parte da vida da população. Mas aí eles existem muito mais em função do prestígio que conferem do que em razão do benefício que promovem. Remédios são consumidos muitas vezes sem

necessidade, serviços hospitalares são utilizados sem motivos que os justifiquem.

A comunidade como um todo exige que muitos dos serviços existentes na região sejam também prestados no Povoado. As redes de distribuição de energia elétrica e de água parecem sem muita justificativa. A energia é usada exclusivamente para o consumo doméstico e mesmo assim quase que somente para iluminação. A rede de distribuição de água foi implantada onde já existiam poços com chafarizes públicos. Cada uma das localidades possui grupo escolar: quase todas as crianças que concluem o curso primário vão estudar nos ginásios de Angical e de São Gonçalo, tendo inclusive o transporte grátis fornecido pela prefeitura. O peso político relativo da comunidade faz com que a população exija e obtenha esses serviços. Assim é que, ainda em 1985, será instalado um posto telefônico que lançará o Canto na era das telecomunicações.

O Canto, pois, nestes últimos 22 anos, vem passando por grandes transformações por força dessa "abertura". Apesar de tudo, entretanto, só a geração mais jovem participa dessas mudanças. No geral, permanece o modo de vida tradicional. A luz elétrica convive com o lampião de querosene; a água encanada é para lavar e cozinhar, a água do olho-d'água continua sendo a preferida para beber. O remédio caseiro continua a ser utilizado, a despeito do uso de remédios de laboratório; os práticos de enfermagem que prestam serviços no posto médico local utilizam, no atendimento à comunidade, procedimentos da medicina moderna e das práticas sanitárias locais; as parteiras "curiosas" tratam da maioria das parturientes, mas aconselham o internamento em hospitais para aquelas com gravidez de risco. E assim são muitas outras práticas da comunidade.

Dos serviços prestados pelo governo no Povoado, apenas os serviços de médicos e de dentistas são feitos por pessoas de fora. Todos os demais são realizados por pessoas do próprio Canto. Exceto o primeiro professor, que chegou ao Canto na década de 30, nenhum outro estrangeiro, desde então, lecionou no Povoado. Cada localidade tem uma escola com professores do local. Essa é uma estratégia explícita de conservar o modo de fala de cada localidade. Os pais preferem deixar os filhos pequenos fora da escola do que colocá-los em uma cuja professora tenha um modo de fa-

la diferente: "o menino vai falar como se não fosse mais dos da gente".

Onde melhor se percebe a alternância dos dois sistemas é, entretanto, com respeito aos aspectos legais e, dentre estes, o que interfere na nomação. Embora quase todas as pessoas com menos de 20 anos atualmente tenham sido nominadas conforme a regra brasileira, os nomes postos nos indivíduos conforme as regras internas permaneceram em proporção muito grande. A partir da exigência do casamento civil pela Igreja, as mulheres registram-se previamente, fazendo uma verdadeira ginástica de nomação. Por ocasião do registro, para "tirar" a certidão de nascimento, a mulher "publica" no cartório o seu nome incluindo o sobrenome do pai, para que este conste futuramente no nome dos filhos; em seguida adotam o sobrenome do pai da mãe para que este, juntamente com o sobrenome do pai formem o seu próprio sobrenome, conforme a regra brasileira, requerida no cartório. Para "tirar" a certidão de casamento ela abandona o sobrenome da mãe (aliás, o sobrenome do pai da mãe) e adota o sobrenome do marido, de modo que o nome da mulher fica constituído, afinal, do sobrenome do seu pai e do de seu marido, forma na qual será transmitido aos seus filhos, de acordo com a regra brasileira. O nome de casada, ou de solteira, ou o nome de seus filhos, conforme as regras brasileiras, são incapazes de promover qualquer identificação pessoal, pois tais nomes são conhecidos apenas dos seus portadores e só são utilizados em circunstâncias jurídicas ou nas relações com estrangeiros. Mesmo assim, somente como apelativo circunstancial útil, somente no momento da interação. Assim, por incrível que pareça, tais nomes não funcionam para identificar um indivíduo.

O Canto na Visão do Regional.

"Minha avô era índia: mas não era desses aí, não: era do Rio de Janeiro, uma rapariga de D. Pedro despaçada para cá por causa dos ciúmes da imperatriz". M. S., de Angical.

Há no canto e na região um sentimento muito comum entre grupos em contato; qual seja, atitudes de parte a parte, com respeito ao "outro", que difere conforme este "outro" esteja perto ou longe. (cf. Cardoso de Oliveira, 1976). O índio genericamente considerado é para o regional um personagem romântico, vivendo livre nas vastas extensões das matas em perfeita integração com a natureza, sem as atribulações do mundo civilizado; leva vida calma e sem pressa, sem ser preguiçoso; é valente e orgulhoso, sem ser violento; é inocente, sem ser ignorante; é sincero sem ser cínico; em alguns depoimentos chega a ser mais digno do que a maioria dos brancos; afinal o Deputado Juruna mostrou-se incorruptível, fato que muito os impressionou. Para eles o índio deve ser tratado com benevolência e com gratidão por não ter reclamado de volta todas as terras do Brasil, que eram suas. Os informantes mais cultos inclusive argumentam que os índios devem ser tratados com respeito, pois todos neste país devem muito a eles, pois todos no Brasil têm o sangue de três raças: a branca, a negra e a índia.

Esse índio assim retratado é aquele que mora no mato e que os informantes nunca viram, exceto pela televisão. Também nunca viram os de perto, um "desses aí". "Esses aí" eram os anti-

gos habitantes do Canto. E se algum antepassado de algum informante de Angical era índio não era daqueles do Canto; era daqueles de longe, do Rio de Janeiro que, mesmo sendo uma prostituta, tinha mais dignidade do que "esses daí". Afinal, não era uma prostituta qualquer, era uma rapariga de, ninguém mais ninguém menos, o príncipe imperador. Não era uma qualquer.

Os antigos habitantes do Canto, certamente nunca tiveram a mesma imagem do índio romântico; ao contrário, os seus descendentes herdaram o que eles tinham de pior. Eram afinal, cabocos-brabos, muitos dos quais foram pegados a "dente de cachorro e a casco de cavalo" para serem depois "amansados". Mesmo depois de "amansados" continuavam com a natureza selvagem de índios, e nunca se acostumavam com a convivência com os brancos. Sempre foram brigões e violentos, até entre eles. Matavam um aos outros com a mesma facilidade com que juntos matavam os estranhos. O Canto era um lugar que metia medo a todo mundo. "Mas hoje tá mais civilizado, a gente até já vai lá sem problema".

Todos os depoimentos dos regionais acerca do Canto são fornecidos sempre dentro de uma perspectiva histórica, onde ficam caracterizadas três fases distintas. Uma fase original, em que os habitantes eram índios "puros", "verdadeiros". Noutra fase eram "cabocos", ou seja, um índio mais "civilizado", em contraste com o "caboco-brabo", selvagem, arredio; e uma terceira fase, a atual em que não mais consideram os habitantes do Canto índios ou cabocos-brabos, mas "cabras", "cabras do Canto" descendentes dos índios, "cabocos-brabos" e herdeiro destes. São ainda violentos, ignorantes, pouco higiênicos, preguiçosos e pedintes. São, ao contrário daquilo que os regionais pensam de si próprios. O que pensam, são na maioria impressões subjetivas, são representações, e como tais, têm apenas referência à realidade. Neste sentido, refletem as impressões que têm das relações que historicamente estabeleceram e ainda estabelecem com o Canto.

Os regionais apontam entretanto indícios que podem ser considerados objetivos, como no caso da fala e do aspecto físico. Esses seriam, para eles, os indicadores mais seguros para identificar uma pessoa como sendo do Canto, ao mesmo tempo em que indicariam sua origem indígena. Afinal "basta (alguém) abrir a boca para saber que é do Canto". O "jeito de andar", o "jeito de se ver-

tir, entre outros "jeitos", são também apontados e descritos como indicadores da pertinência de alguém ao Canto.

Conclusão

O Regional na visão dos habitantes do Canto

Os depoimentos de informantes do Canto acerca dos regionais foram fornecidos a princípio tendo-se em vista que eles estavam diante de um pesquisador que é um dos regionais. Por causa disso os primeiros depoimentos referiam-se a um "outro" que não era propriamente o regional, mas o outro distante, que reside para além da região de contato. Este seria de um modo geral: branco, rico, educado, inteligente, saudável, competente, "estudado". Só depois de algum tempo, após conquistada a confiança dos informantes, é que foram surgindo os depoimentos sobre o que realmente pensam. De uma maneira geral o regional é, na visão dos habitantes do Canto: um explorador ("o pessoal do Angical é muito sabido", onde sabido denota enganador, espertalhão); prepotentes, orgulhosos ("são querem ser"); acham que se consideram superiores, e que, se pudessem, "botavam todo mundo debaixo do pé". Destacam porém, indivíduos e famílias de regionais que são ainda mais "orgulhosos", os mais "sabidos", os mais espertos, que, "se pudessem, tomavam de graça tudo que a gente tem".

Os depoimentos acerca da visão que têm dos regionais, especialmente quando os indivíduos são interrogados especificamente sobre o assunto, são, muitas vezes carregados de um sentimento que parece de indignação. Esse sentimento, porém, muitas vezes, era fundado em casos concretos, mas isolados, em que esteve envolvido alguma pessoa do Canto, em alguns casos o próprio informante. Com referência a esses casos concretos, a tendência do informante era generalizar o caráter da relação para o conjunto das relações entre membros dos dois grupos, embora destacassem entre os regionais aqueles que mantinham boas relações com a comunidade. É diferente de quando se referem aos regionais de "antigamente", os que queriam lhes tomar as terras, invadi-las ou incorporá-las. Es-

tes são, na visão dos habitantes do Canto, verdadeiros vilões, usurpadores. A eles se referem genericamente como "esse povo do Angical", sem distinguir nem os bons nem os mais ruins. Não consideram que historicamente, apenas alguns regionais quiseram tomar as suas terras e que a maioria, mais do que hoje, mantinha as melhores relações com o Canto.

Aqueles que queriam lhe tomar as terras se referem como sendo pessoas muito poderosas, muito influentes na região, possuidores de muitos "capangas" armados a seu serviço. Orgulhosamente, então, destacam que nem assim conseguiram seu intento, esbarrando na resistência dos habitantes do Canto de então.

A visão de si próprios

O que pensam de si mesmos só surge ao pesquisador como nos casos anteriores, tendo-se em conta que os informantes estão na presença de um estrangeiro que certamente já estaria informado das diversas "coisas inventadas" sobre eles pelos regionais. Nesse contexto, a visão de si próprios é que são, antes de tudo, pacatos, ordeiros, inteligentes, honestos, trabalhadores, higiênicos, e destacam muitas outras qualidades que são o reverso do que lhes atribuem os regionais.

O que pensam realmente de si próprios é que são "um povo só, único, diferente, ordeiro, e dizem: "cabra safado em todo lugar tem, mas aqui é pouco". Consideram-se independentes porque possuem o que poucos têm: terra para morar e para trabalhar; privilegiados, porque além de possuírem muita terra, a água nela é abundante; agraciados, por "Deus primeiro e Santo Antônio padroeiro nosso". Lamentam a desunião entre algumas "famílias", o que aliás, acham muito feio. Mas, ao mesmo tempo se vêem unidos no conjunto: "se mexer com um é mesmo que mexer numa casa de marimbondos". Consideram também que cada "família" é muito unida internamente, e colocam no parentesco consanguíneo toda a força dessa união, a tal ponto que uns não podem fugir à obrigação para com os

outros: "o sangue dói na veia do parente". E dizem, enfim: "as famílias podem ser muitas, mas o sangue é um só, o povo é um só".

Esta, pois, parece ser a consciência que têm do caráter de grupo social global, constituído de unidades significativas e baseadas na consanguineidade: as "famílias" que, embora distintas, o "sangue é um só", portanto, aparentadas. Todos se consideram os descendentes dos "verdadeiros donos do lugar"; um lugar conquistado e defendido por heróis que permanecem vivos na memória do grupo como um exemplo a ser seguido na defesa daquilo que consideram legitimamente seu, seja a terra, seja seu modo "independente" de viver, "sem dever a banco", "sem dever a ninguém". Como eles mesmos não cansam de dizer: "moramos e trabalhamos no que é nosso; e o que é do homem, o diabo não toma".

Para as relações entre os dois grupos, pouco importa a verdade do que pensam de si e do outro. O importante é que cada indivíduo se comporta em relação a qualquer outro do grupo oposto como se o que pensam fosse uma realidade incontestável. As estratégias das relações entre os dois grupos são as mais diversas e variam conforme a situação e o tipo de relação. De um modo geral, os indivíduos do Canto operam uma comutação de códigos de interação nas suas relações com os regionais. Essa comutação é principalmente linguística, no nível lexical, em que utilizam o universo vocabular próprio da região. No nível fonético e fonológico, os habitantes do Canto não conseguem, ou não querem, alterar o seu modo de fala. Procuram entretanto ser mais cuidadosos nas construções sintáticas, para serem melhor entendidos. Mas há casos em que o exagero provoca fenômenos de supercorreção, em que o falante, por exemplo, coloca plural em quase todas as palavras.

Outra comutação interessante ocorre no processo de identificação pessoal, quando utilizam as séries de nomes externos construídas conforme as regras de nomenclatura brasileiras, casos em que os pessoas usam seu nome "oficial", conforme seus documentos de identidade. Ao se identificar desse modo para o estrangeiro, o indivíduo do Canto opera um processo de identificação que só tem validade nas relações com o exterior. Internamente, o nome externo nada significa. O nome externo é tão impróprio internamente que, certa vez, durante atendimento médico feito no Canto pela equipe

da Universidade, a enfermeira, uma estrangeira, inscreveu o nome de todas as pessoas que iriam consultar o médico para que fossem chamadas uma de cada vez, para evitar a formação de filas incômodas. Quando o atendimento começou, se estabeleceu uma grande confusão. Como muitas pessoas aguardavam sua vez fora do posto médico, não escutavam o seu nome ser chamado, e dificilmente alguém sabia de quem se tratava, pois os nomes fornecidos à enfermeira por quase todas as pessoas eram das séries externas; algumas mulheres ouviam seus próprios nomes e não o reconheciam imediatamente; chegavam até a exclamar: "Meu Deus! Sou eu!".

Na sua maior parte, as relações entre os dois grupos ocorrem conforme estratégias especiais de interação. Uma das mais interessantes e significativas é a que ocorre nas relações comerciais fora do Povoado, em feiras-livres ou em casas de comércio das cidades vizinhas. Aí intervêm claramente as concepções mútuas dos dois grupos. Os regionais, especialmente, os comerciantes, são, para um indivíduo do Canto, exploradores, espertalhões; um indivíduo do Canto é, para aquele, um "miserável", ou seja, um pão-duro, ranzinza. Assim, quando um indivíduo do Canto vai comprar, o dono da loja pede pela mercadoria um preço muito elevado, muito além daquele pelo qual normalmente é vendida. O cliente ciente de que o preço solicitado vai além do normal, oferece um muito abaixo deste. Após pechinchar, o negócio é concluído e ambos acreditam ter saído vencedores. O cliente não aceitou o preço inicialmente imposto pelo comerciante; este não aceitou a oferta do indivíduo do Canto mas, mesmo assim, acabou vendendo a mercadoria, em questão, por um preço ainda acima do normal. A pechincha é uma característica tão notória nos habitantes do Canto, que no passado havia nas casas comerciais pessoas especializadas no seu atendimento. Este é um hábito tão arraigado que ocorre mesmo na compra de produtos tabelados, como cigarros, e, algumas vezes, como ocorreu com um infante em Teresina, até com jornais e revistas.

O tipo de relação estabelecida entre os dois grupos é peculiar àquela a que está submetido um grupo minoritário que se localiza em meio de uma região que constitui um mercado monetarizado e capitalista. (cf. Pearson,). Nas relações eco --

nômicas que se estabelecem entre os dois grupos, aquele minoritário tem sempre o seu poder de barganha diminuído em função da dependência. Não se trata simplesmente de uma dependência passiva, no sentido em que o grupo mais poderoso simplesmente se impõe. A dependência se insere em um processo competitivo no qual o grupo mais poderoso, após a computação de perdas e ganhos, sai vencedor. Para essa vitória contribuem as melhores condições do seu aparato técnico-cultural, e por outro, a discriminação que debilita o concorrente na competição e que justifica a exploração.

Considerações sobre a identidade do grupo do Canto

Parece ter ficado demonstrada a plausibilidade da origem indígena do Canto, possivelmente de Gueguê, Acoroã e Gamela. Entretanto, não é relevante querer descobrir ligações entre o Canto e os grupos citados. Importa demonstrar que no passado o seu território foi ocupado por uma população que era culturalmente diferente da regional e que permanece diferenciada apesar do contato cada vez mais intenso com ela. Os depoimentos dos regionais, em especial aqueles considerados objetivos, destituídos dos estereótipos costumeiros, destacam aquilo que os próprios regionais consideram diferenças decisivas: a origem indígena, da qual o "jeito de falar" e o aspecto físico seriam os principais indicadores. E mesmo que não se tratasse de uma diferença concretamente perceptível de um ponto de vista linguístico e biotípico, o simples fato de ela ser postulada já bastaria para ser levada em consideração. O caso é que elas existem concretamente, e diferenças do mesmo tipo não são atribuídas a nenhuma das outras inúmeras povoações existentes na região.

Um observador estranho à situação não perceberá essas diferenças atribuídas, e não detectará nenhum dos indicadores apontados se não estiver observando o problema deliberadamente. Mais ainda: nada perceberá se não for um especialista. Mas esses indi-

adores permitem aos regionais reconhecer um indivíduo do Canto nas mais variadas circunstâncias e locais, "Pra se saber se é do Canto basta abrir a boca".

Internamente ao grupo do Canto, a origem indígena veementemente negada; é até ofensivo, atribuí-la a alguém ou ao grupo. Mas, conquistada a confiança dos informantes, esta origem é confirmada nos depoimentos, nas notícias de "avós", "pegados a dente de cachorro e a casco de cavalo", "ele era tapuia", etc. Mas esta é uma origem que, mesmo internamente não seria a dos atuais habitantes do Canto. Os índios os "cabôcos" e "cabôcos-brabos" eram "eles", os "antigos" e não "nós", os atuais.

Com respeito ao traço diferenciador por excelência, a fala, embora pensada como "bonita", "correta", "igual à de Angical" consideram que é diferente e que há inclusive diferenças internas, de "família" para "família". Este fato ensejou alguns trabalhos de Catarina de Sena Costa. No primeiro deles (Costa, 1979) ela constatou que antigamente se falava uma outra língua, cujos falantes, pelo imperativo do contato, foram substituindo-a pelo português, especialmente o léxico desta língua, permanecendo porém no falar resultante, muitos aspectos do sistema fonológico e sintático da antiga língua. As hipóteses da pesquisadora foram confirmadas pelos dados de suas pesquisas embora ela não considere ainda conclusivos os modelos explicativos do fenômeno. Em estudos posteriores (Costa, 1981), tendo como objeto de estudo a comparação de aspectos mais restritos das falas do Canto e de Angical, muitas diferenças fonéticas significativas puderam ser constatadas. No mais recente deles, (Costa, 1984) ela atesta a surpreendente capacidade de percepção fonética dos habitantes do Canto em distinguir diferenças de ritmo e qualidade de voz, como traços característicos das falas do Canto. Habitualmente essa distinção fonética é realizada por especialistas.

Num processo de identificação social, o meio através do qual a identidade é marcada, deve ser o mais simples e econômico, conforme se deduz da literatura pertinente (cf. Barth, 1979; Cardoso de Oliveira, 1976, Cunha, 1979; Jackson,). Para os habitantes do Canto esse meio seria o "jeito de falar". Assim, cada família teria um modo próprio de fala, marca linguística de per-

tinência a ser utilizada por seus membros. Haveria, segundos eles, o "jeito de falar" dos Araújo, do Brejinho, o "jeito de falar" dos Pereiras do Carrapato, o "jeito de falar" dos Gomes.

"Jeito de falar" pode ser definido como um modo de fala indescritível com precisão pelos nativos, mas perceptível ao nível concreto da fala de alguns dos indivíduos membros dos grupos aos quais determinados "jeitos de falar" são atribuídos. O que é surpreendente é que as diferenças entre os "jeitos de falar" são sutilezas fonéticas normalmente somente percebidas por um especialista. (cf. Costa, 1984).

Esta teoria nativa é contraditória com a regra de residência matrilocal do Canto, por extensão, de descendência patrilinear, por conta da teoria linguística segundo a qual a primeira língua (e também a fala) é aprendida principalmente através da mãe.

Em sociedades de grupos de descendência patrilinear exogâmicos têm-se indivíduos pertencentes a um mesmo grupo de descendência cujas mães pertencem a grupos de descendências diferentes, portanto aprenderam línguas-mães diferentes. Devido à regra de residência matrilocal essas mães ou grupos de mães estão localizadas numa determinada área residencial, à moda de matrilinearidade localizada, de modo que, mesmo pertencendo a grupos patrilineares diferentes, elas possuem a mesma língua, ou modo de fala. Por conseguinte, terão uma mesma língua ou modo de fala, não os indivíduos de um mesmo grupo de descendência patrilinear, mas aqueles nativos de uma dada localidade, que estejam ou não residindo lá. Assim, o que na teoria nativa é visto como sendo um modo de fala próprio de uma dada família, é na realidade um modo de fala próprio de uma determinada localidade, a qual é associada a uma determinada família ou subfamília em virtude de ter sido ali a residência original do seu fundador. A teoria nativa só adquiriria consistência se no Canto ocorresse o fenômeno relativamente raro de as mulheres, ao se casarem abandonassem seu próprio modo de fala e numa estranha lealdade aprendessem e adotassem o modo de fala do marido. Caso semelhante parece ocorrer entre os índios da região do rio Uaupés (cf. Jackson, 1970)

Esses modos de fala do Canto, ao tempo em que são dife-

rentes, são também classificados valorativamente em termos de bom e de ruim. Em primeiro lugar o "melhor" e "mais bonito" modo de fala é aquele do grupo ao qual pertence o informante ou do grupo ou grupos com os quais o seu estabelece alianças preferenciais. Não há entretanto acordo quanto a qual modo de fala é o mais valorizado, do mesmo modo em que não aparece explicitamente o que torna valorizado um modo de fala. Essa valorização parece ser avaliada em termos da proximidade do modo de fala em questão com o modo de fala dos regionais. Há entretanto consenso com respeito ao modo de fala mais depreciado. Este modo de fala corresponde a uma localidade que é associada a uma única "família" e é aquele que mais distante estaria do modo de fala dos regionais. Por outro lado, corresponde ao modo de fala genericamente atribuído pelos regionais ao Canto como um todo e é amplamente imitado pelos regionais quando estes encenam anedotas acerca do Canto. A discriminação interna pode ser inclusive uma reprodução da discriminação que ocorre externamente. E o grupo ao qual tal fala está associado tem encontrado enormes dificuldades de estabelecer alianças com os demais. Quando algum membro do sexo masculino deste grupo se casa, este é rejeitado na matrilocalidade da esposa e esta se recusa a residir na localidade associada ao grupo. Isso tem provocado um intenso movimento migratório desse grupo, ao ponto de a sua população ter diminuído de 84 pessoas em 1980 para pouco mais de 20 em 1985.

O habitante do Canto na visão do regional é um descendente de índio, é primitivo, violento, selvagem, etc., estereotipados as noções de cabra-do-Canto. Essa origem é a principal desculpa, senão a única, da discriminação. Esta parece ter se constituído durante toda a história conhecida do contato entre os dois grupos uma estratégia do grupo discriminador para afastar de si próprio uma origem semelhante. A mesma origem indígena poderia tornar-se evidente se os habitantes do Canto fossem tratados como iguais pelos regionais. É rigorosamente verdadeiro que as principais famílias das cidades vizinhas, especialmente da cidade de Angical, têm comprovada participação indígena na sua origem e algumas delas até se originaram no Canto. Se ali se constroem genealogias para demonstrar a pertinência ao grupo, nessas cidades se constroem genealogias para demonstrar uma origem a

partir de nacionalidades européias, especialmente francesas, holandesas e portuguesas.

A discriminação entretanto é uma atitude que serve principalmente como desculpa para justificar a exploração a que o grupo do Canto sempre esteve submetido, pelo que se percebe nas relações entre os dois grupos, uma situação bastante assimétrica, na qual o Canto ocupa a posição de subordinação e inferioridade. Na tentativa de escapar dessa situação inferiorizada e discriminada, a atitude no grupo do Canto tem sido nos últimos anos a de integrar-se à região, procurando por diversos meios adotar o modo de vida dos regionais, adotando os mais diferentes hábitos dessa sociedade. Estas tentativas de integração e de identificação com os regionais é feita no entanto a partir de uma visão estereotipada que têm dos membros da sociedade envolvente. O modo de vida dos regionais é interpretado no Canto como indicador "de civilização", por ser visto como próprio dos "civilizados", brancos, inteligentes, ricos, saudáveis. O consumo de bens e serviços que só pode ser satisfeito nas cidades, e que são, via de regra, inaccessíveis aos habitantes do Canto, e na maioria das vezes, aos próprios regionais, são procurados pelos habitantes do Canto como uma forma de demonstrar interna e externamente um padrão "civilizado" de vida.

Esse esforço de identificação com o regional parece ter obtido algum resultado, pelo menos até o ponto em que não mais são considerados índios ou cabocos-brabos, mas apenas cabras-do-Canto. Mas apesar desse esforço consciente, os habitantes do Canto continuam sendo tido como descendentes de índio, como valentões perigosos porque reagem às provocações; continuam violentos e selvagens porque matam uns aos outros por qualquer motivo e matam a estrangeiros com mais facilidade ainda; continuam ignorantes porque não falam o português do mesmo modo que os regionais, porque não possuem os mesmos hábitos de higiene. Os habitantes do Canto continuam discriminados porque não deixam tomar as suas terras, e porque numa região de agricultura desenvolvida, continuam possuindo áreas virgens; continuam discriminados porque em suas terras não entram o trator, o crédito agrícola, a hipoteca bancária e nem produzem excedentes para serem de alguma forma apropriados por outros.

A análise interna da organização social do Canto e das relações que se estabelecem a esse nível, permite afirmar existir ali um sentimento de pertencer ao grupo. O enunciado "sou do Canto" indica uma atitude e uma identidade cujo sentido vai além da indicação do lugar de residência. O processo de identificação, a nível do indivíduo vai até o nível mais amplo das relações entre os dois grupos. O Raimundo Domingo (Bertoso, Cândido, Pereira do Carrapato, Pereira) é agora Raimundo Domingo "do Canto", ou cabra-do-Canto. Este processo de identificação não remete o indivíduo a uma etnia nitidamente marcada quer como indígena, quer como brasileira, mas a uma identidade cuja especificidade é determinada pelo Canto atual, considerado como categoria distinta tanto daquela indígena fortemente discriminada, quanto da sociedade regional. Ao contrário, é uma identidade que se afirma a partir de bases distintas e que serve para contrastar tanto com a origem indígena discriminada como com a sociedade nacional discriminadora. As oposições que se estabelecem internamente entre "ou outros", ou "eles" (os antigos) e "nós" (os habitantes atuais) e entre "outros" ou "os que não são daqui" (os de fora) e "nós", os "daqui" demonstram o contraste que se estabelece entre três categorias antagônicas e diferenciadas aos olhos dos nativos do Canto. Do mesmo modo tal já ocorre entre os próprios regionais. Afinal, os habitantes do Canto não são mais índios ou cabocos-brabos, são cabras-do-Canto.

Se por um lado o processo de identificação étnica opera por contraste a partir do pressuposto de que dois grupos globais se confrontam. Por outro lado, remete também à organização social de cada um dos grupos. No Canto, as condições reais de existência que engendram uma organização social e, ao mesmo tempo, fazem parte dela, têm nas relações com a terra seu aspecto privilegiado. Com efeito, o sentimento de pertencer ao grupo não está dissociado da consciência de ser no território; de ser filho da terra; um filho que, agora adulto, tem obrigações "paternais" para com a mãe.

O processo de emergência de uma identidade étnica em muitos grupos étnicos brasileiros em contexto de fricção interestétnica, ocorre na maioria das vezes como um meio de garantir a posse de um território ocupado por um grupo. Embora a identidade

mesma não repouse na questão territorial, o território é, entretanto, responsável pela sua emergência (Cardoso de Oliveira). Isso ocorre porque muitos grupos étnicos já possuem a consciência de que um grupo indígena tem direitos às terras que ocupam e há, pelo menos em teoria, uma garantia de proteção através dos órgãos especializados na assistência aos índios. Neste aspecto são escolhidos por esses grupos traços culturais ou símbolos que marquem a "indianidade", dentre os quais não figuram, geralmente aqueles traços que possam ter relação com o fato de um tal grupo ocupar uma determinada área. Não é este o caso do Canto. A posse da terra está ali garantida por mecanismos jurídicos precisos; os limites do território são demarcados nitidamente e são respeitados por todos; os mecanismos internos que regulam a sua posse e uso funcionam sem interferência dos estrangeiros. Desse modo a identidade tem como base o grupo como tal, como um tipo organizacional, como postulam Barth (1969) e Cardoso de Oliveira (1976).

Não existem símbolos ou traços escolhidos de propósito para marcar a pertinência ao grupo em face de outros grupos, no caso o segmento regional da sociedade nacional. Não há uma identidade a ser "recuperada" para, em vista disso, se obter direitos ameaçados. Ao contrário, há uma identidade original a ser "apagada", esquecida. Mas, por outro lado, uma identidade alternativa entre a original discriminada e a nacional discriminadora foi construída. E nenhum símbolo foi "escolhido" para marcá-la, mesmo que se considere que o seu principal diacrítico seja simbólico: a fala. Se houve uma escolha, foi a própria fala que, parecendo dotada por si só de um poder racional e se impor como marca de identidade, escolheu os indivíduos para se manifestar através deles, marcando-os como próprios dela. Pode parecer um exagero sociolinguístico, mas a imposição da fala vence todas as resistências ao seu uso diacrítico pelos falantes do Canto e tem resistido a todas as tentativas de aprendizagem completa do modo de fala da região. A fala deixa, pois, de ser um elemento exclusivamente simbólico na medida em que não se constitui apenas em um veículo através do qual se comunicam mensagens; ela é a própria mensagem. E quando, internamente ao grupo, intervém de forma decisiva nas relações entre os homens e nas relações destes com o

meio, ela se reveste de um caráter que em nada difere dos meios materiais de que os homens dispõem para promover sua subsistência. Torna-se uma ferramenta como outra qualquer.

Dentro da perspectiva da identidade, sejam quais forem os níveis em que o processo de identificação opere, não sobra ao sujeito qualquer espaço de ação livre. Quando há essa liberdade ela é relativa porque no conjunto se encontra adstrita a certos limites estabelecidos, para além dos quais não pode se manifestar. Enfim, a liberdade nunca se estende para além dos limites estruturais. Mesmo quando isso parece acontecer, tal ocorrência está dentro de possibilidades que são, por seu turno também determinadas e previsíveis. Ao sujeito só resta manipular ou escamotear determinadas situações; mas manipulações e escamoteamentos são, mesmo assim apenas o que são, e não transformações reais. Transformações reais nunca são obra de indivíduos, mas de grupos.

O esforço de integração que desenvolvem é traído pelo sentimento que os indivíduos têm de pertencer ao grupo, pelo modo de fala e pelo modo de ser. Fugir dessas determinações é impossível ao sujeito enquanto ele ocupar no Canto um lugar e uma posição, voluntariamente ou não.

B I B L I O G R A F I A

- ALENCASTRE, José Martins Pereira D'. (1857). Memória Chronológica Histórica e Corogrâphica da Província do Piauhy. RIHGB Tomo XX.
- ANGICAL DO PIAUÍ. (s.d.) Aspectos Físicos e Plano de Ação. Angical do Piauí, Prefeitura Municipal.
- ANSART, Pierre (1978) Ideologias, Conflitos e Poder. Rio Zahar.
- BARBOSA, (1984). O Escravo na Formação Social do Piauí. Dissertação de Mestrado. Recife. UFPE.
- BARBU, Z. (1980). O Conceito de Identidade na Encruzilhada. Anuário Antropológico/78. Rio, Tempo Brasileiro, pp. 293-313.
- BARTH, F. (1979). Los grupos étnicos y sus fronteras. Buenos Aires, Siglo Veiteuno.
- BETTANINI, T. (1982) Espaço e Ciências Sociais. Rio, Paz e Terra.
- BOURDIEU, P. (). El ofício del sociólogo. Buenos Aires, Siglo Veiteuno.
- BRASIL, (1926). Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurais recenceados no Estado do Piauí. Rio, Diretoria Geral de Estatística do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio.
- BREEN, R. (1982). Naming Practices in Western Ireland. Man. (N.S.), nº 17. pp. 701-713.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1961). Grupo Doméstico, Família e Parentesco: idéias para uma pesquisa em antropologia social. Boletim do Museu Nacional., nº 19. Rio
- _____ (1976a). Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Pioneira.
- _____ (1976b) Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena. Rio, Francisco Alves.
- _____ (1978) A sociologia do Brasil indígena. Rio, Tempo Brasileiro.
- _____ (1980). Identidade e Estrutura Social. Anuário Antropológico/78. Rio, Tempo Brasileiro. pp. 243-263.
- CARVALHO, E. de Assis. (1981). Godelier. Textos. São Paulo, Ática.
- COSTA, Catarina de Sena S.M.da. (1979). Um caso de português tonal no Brasil?. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC.
- _____ (1982). A fala do Canto e a fala de Angical. trabalho apresentado à comissão de seleção ao curso de doutorado em linguística. Campinas, IEL. UNICAMP. dat.
- _____ (1983). Os "jeitos de falar" dos habitantes do Canto: uma estratégia de identificação social. Anais do VIII Encontro Nacional de Linguística. Rio, PUC.
- CUNHA, Manuela C. da. (1978). De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades. Boletim do Museu Nacional, nº 23. Rio.
- _____ (1979). Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. Revista de Cultura. CEDEC, ano I nº 1. pp. 34-39
- DAVIS, K. e WARNER, W.L. (1968). Structural analysis of kinship. Paul Bohannan and John Middleton (ed.) Kinship and social organization. New York, The American Museum of natural history.
- DELEUZE, G. (1974). Em que se pode reconhecer o estruturalismo. François Chatelêt (org.) História da Filosofia, vol 8 Rio, Zahar. pp. 271-303.
- DORIAN, Nancy C. (1970). A substitute name system in the Scottish Highlands. American Anthropologist, 72. pp. 303-319
- DURKHEIM, E. (1976). Las formas elementares de la vida religiosa. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- _____ (1978). Emile Durkheim. Coloção Os Pensadores. São Pau

lo.

- FIRTH, R. (1974). Elementos de Organização Social, Rio, Zahar.
- FORDE, D. (1968). Double decent among yakö.
- FORTES, M. (1953). The structure of the unilineal descent groups. American Anthropologist, nº 55. pp. 17-40
- FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E-E. (1979). Antropologia Política. Barcelona, Anagrama.
- GAYOSO E ALMENDRA, J.M. (1948). O vale do Parnaíba: notas históricas e geográficas; principais arraiais e freguesias estradas e produção. Teresina,
- _____ (1953). O feudo da Casa da Torre no Piauí; povoamento luta pela propriedade. Teresina, Centro de Estudos Piauienses.
- GAIOSO, R. J. de Sousa. (1970). Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão. 2 vols. Livros do Mundo Inteiro.
- GILMORE, David D.. (1956). Some notes on community nicknaming in Spain. Man (N.S.) nº 17 pp. 686-700.
- GODELIER, M. (1974). Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas. Madrid, Siglo Veinteuno.
- _____ (1978). Infrastructure, societies, and history. Current Anthropology. vol. 19 nº 4 pp. 763-768.
- GOODENOUGH, W.H. (1956). Residence rules. South Western Journal of Anthropology. pp. 22-37.
- GUIMARÃES, Alba Z. (org.) (1975). Desvendando Máscaras Sociais. Rio, Francisco Alves.
- JAPIASSU, Hilton. (1978) Nascimento e morte das Ciências Humanas. Rio, Francisco Alves.
- _____ (1981). O mito da neutralidade científica. 2ª edição, Rio, Imago.
- KOPITOFF, Igor. (1977). Matrilinearity, residence and residencial zones. American Anthropologist. vol. 4 nº 3 pp.
- LEACH, E. R. (1961). Pul Elyia: a village in Ceylon. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1974) Repensando a Antropologia. São Paulo, Perspectiva
- _____ (1976) Sistemas Políticos de la Alta Birmânia. Barcelona, Anagrama.
- _____ (1977) As idéias de Lévi-Strauss. São Paulo, Cultrix.

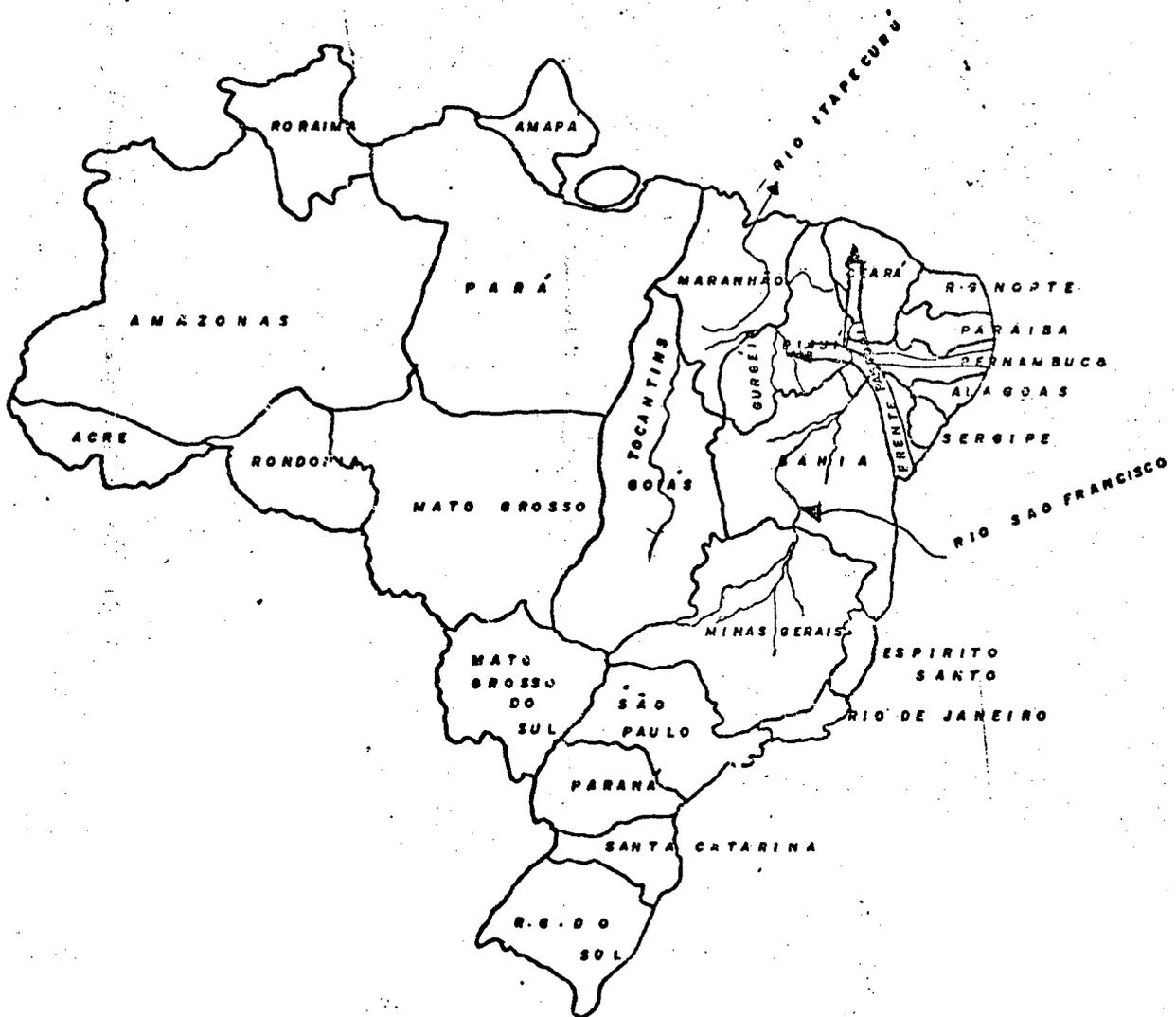
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973) *Antropologia Estrutural*. Rio, Tempo Brasileiro.
- _____ (1976a) *Antropologia Estrutural Dois*. Rio, Tempo Brasileiro.
- _____ (1976b) *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes.
- _____ (1976c) *Elogio de la antropologia*. Buenos Aires, Ediciones Calden.
- _____ (1976d) *O pensamento selvagem*. São Paulo, Nacional.
- _____ (1976e) *Totemismo Hoje*. Petrópolis, Vozes.
- MATTA, Roberto Augusto da. (1981). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes.
- MELLATI, J.C. (1974). *Índios e Criadores*. Rio, Monografias do ICS.
- MIDDLETON, J, e DAVIDTAIT, D (1968) The lineage and the lineage system. Paul Bohannan and John Middleton (eds.) *Kinship and social organization*. The American Museum of natural history.
- MOORE, M.P. (1981) The ideological function of kinship: the Sinhalese and Merina. *Man* (N.S.) nº 16. pp 579-592
- MURPHY, Robert F. (1956) Matrilocality and patrilinearity in Mundurucu Society. *American Anthropologist*, nº 58 pp.414-234
- NIMUENDAJU, K. (1981). *Mapa Etno-Histórico de Kurt Nimuendaju*. Rio FIBGE/Fundação Pró-Memória.
- NUNES, Odilon (1972). *Desbravamento e conquista do Piauí*. Teresina, COMEPI.
- _____ (1975) *Pesquisas pra a História do Piauí*. 4 vols. Rio, Artenova.
- PINHEIRO FILHO, C. e PINHEIRO, L.C. (1975). *Soldados de Tiradentes, história da Polícia Militar do Piauí*.
- PINTO, Estêvão (1935) *Indígenas do Nordeste*. São Paulo, Brasilianna.
- RIBEIRO, Darcy (1979) *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Vozes.
- ROTEIRO do Maranhão a Goyás pela Capitania do Piauí. *RIHGB*. tomo LXII parte I.
- ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. *Guia Prático de Antropologia*. São Paulo, Cultrix
- SAMPAIO, A. José de (1952) *Descrição Geral do Estado do Piauí*. Te

resina, Imprensa Oficial.

- SEBAG, Lucien () O mito: código e mensagem. Eduardo Prado Coelho (org) *Estruturalismo*. Martins Fontes, pp. 191 - 210.
- SEEGER, A. (1980). A identidade étnica como processo. Anuário antropológico/78. Rio, Tempo Brasileiro pp. 156-175.
- SEEGER et alli (1979) A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional nº 32
- SOUSA, Gabriel Soares de () *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4ª ed. São Paulo, Edusp.
- TONKIN. E. (1980) Jealousy names, civilized names: anthroponomy of the Jlau Kru of Liberia. Man (N.S.) nº 15 pp. 653-664
- ZARUI, G.C.L. (1976) Repensando o conceito de matrilocalidade. Série Antropologia, 15. Brasília, UNB.

A N E X O S

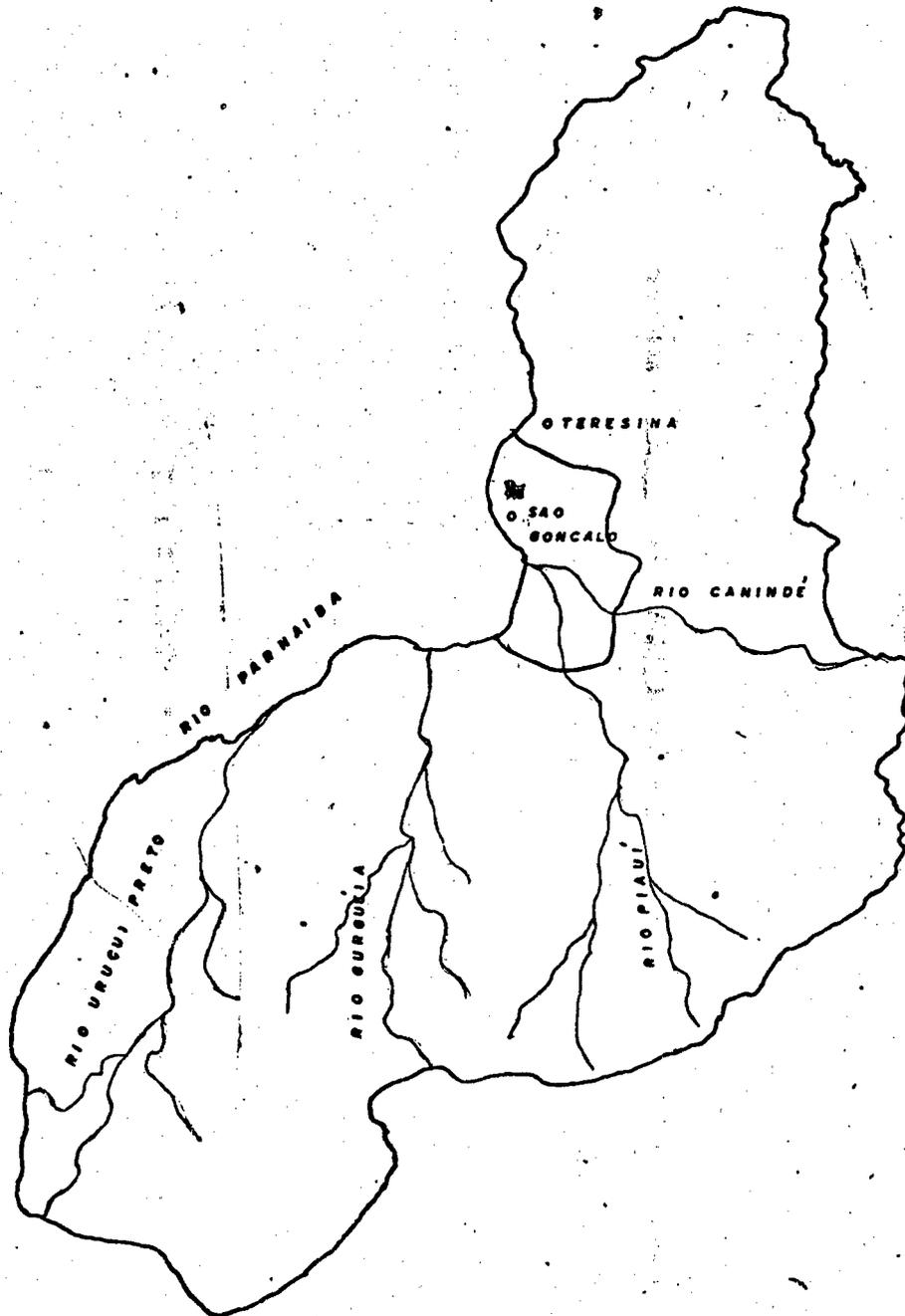
M A P A D O B R A S I L
DESTACANDO-SE: DIVISÃO POLITICA
NORTE, NORDESTE, CENTRO-OESTE E
HIDROGRAFIA



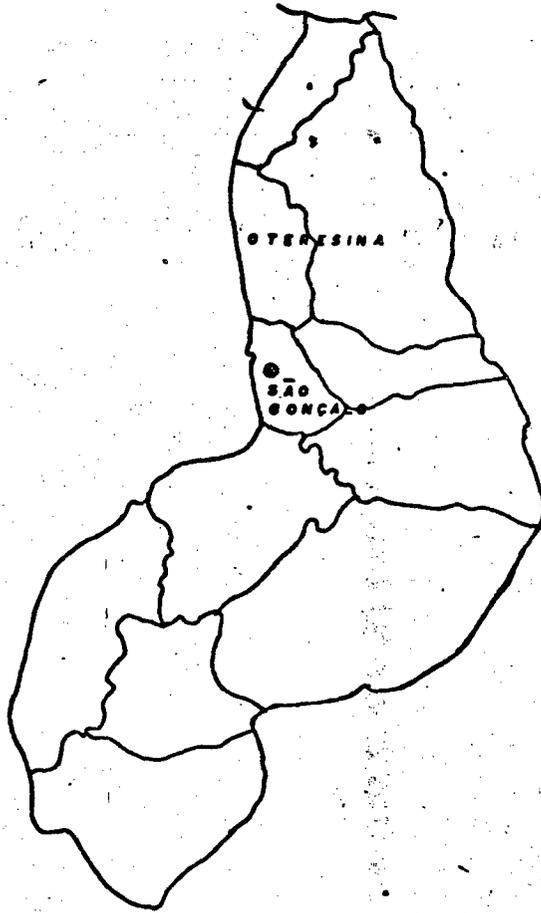
MAPA DO PIAUÍ

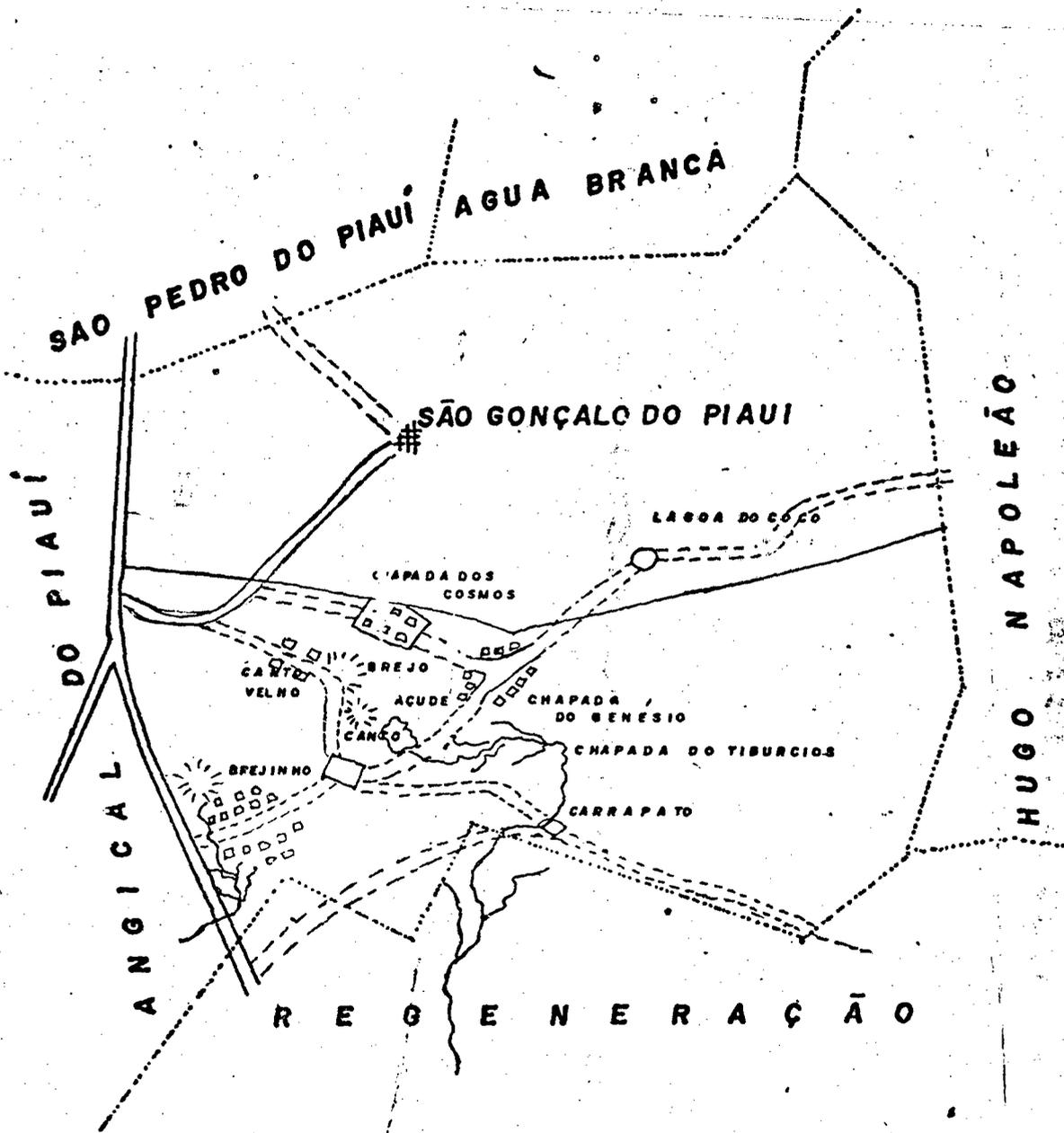
DESTAQUE (município de são gonçalo)

HIDROGRAFIA, DIVISÃO MICRO-REGIONAL

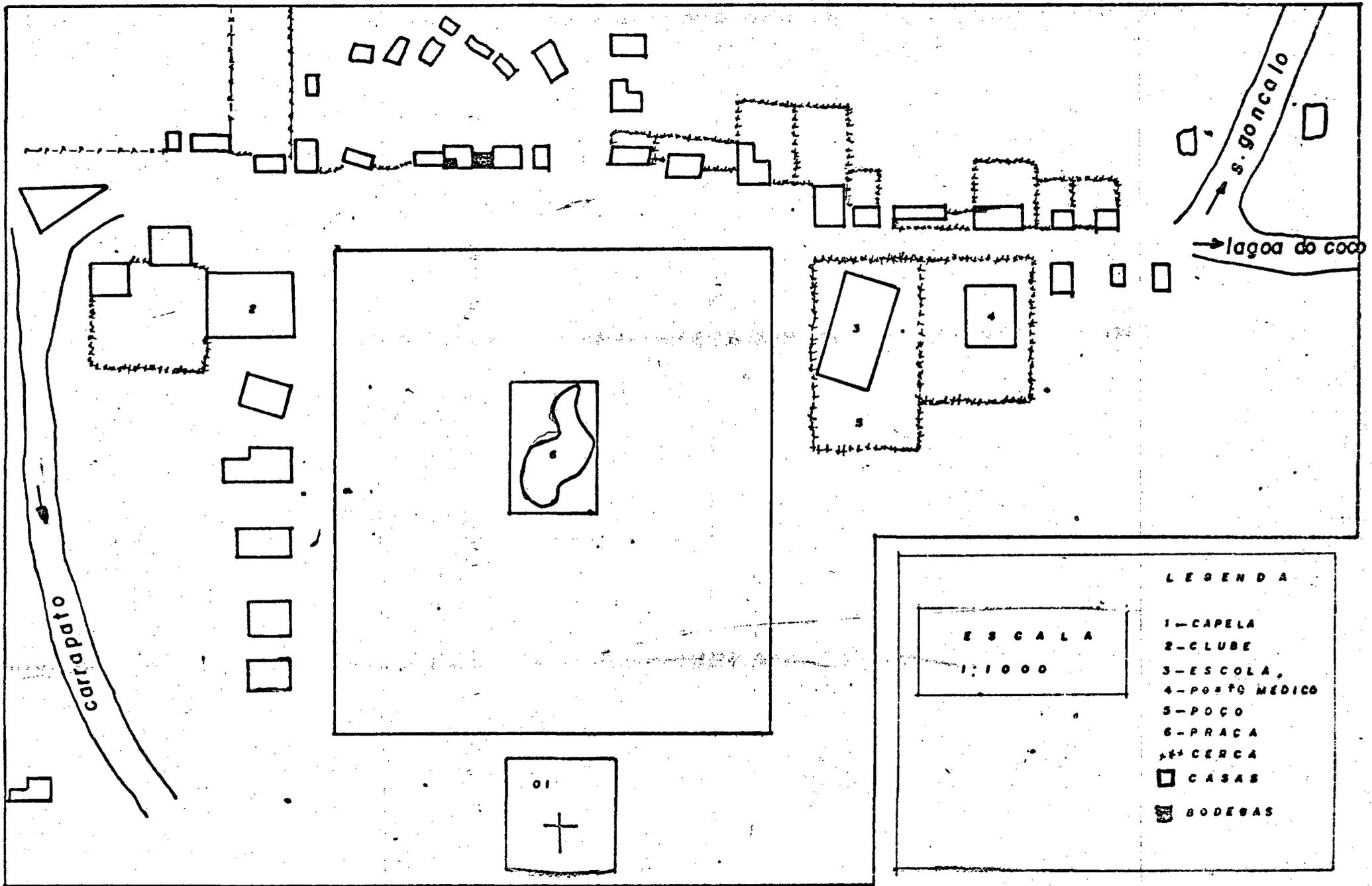


MAPA DO PIAUÍ (médio parnaíba)
DESTACANDO-SE: SÃO GONÇALO DO PIAUÍ
HIDROGRAFIA





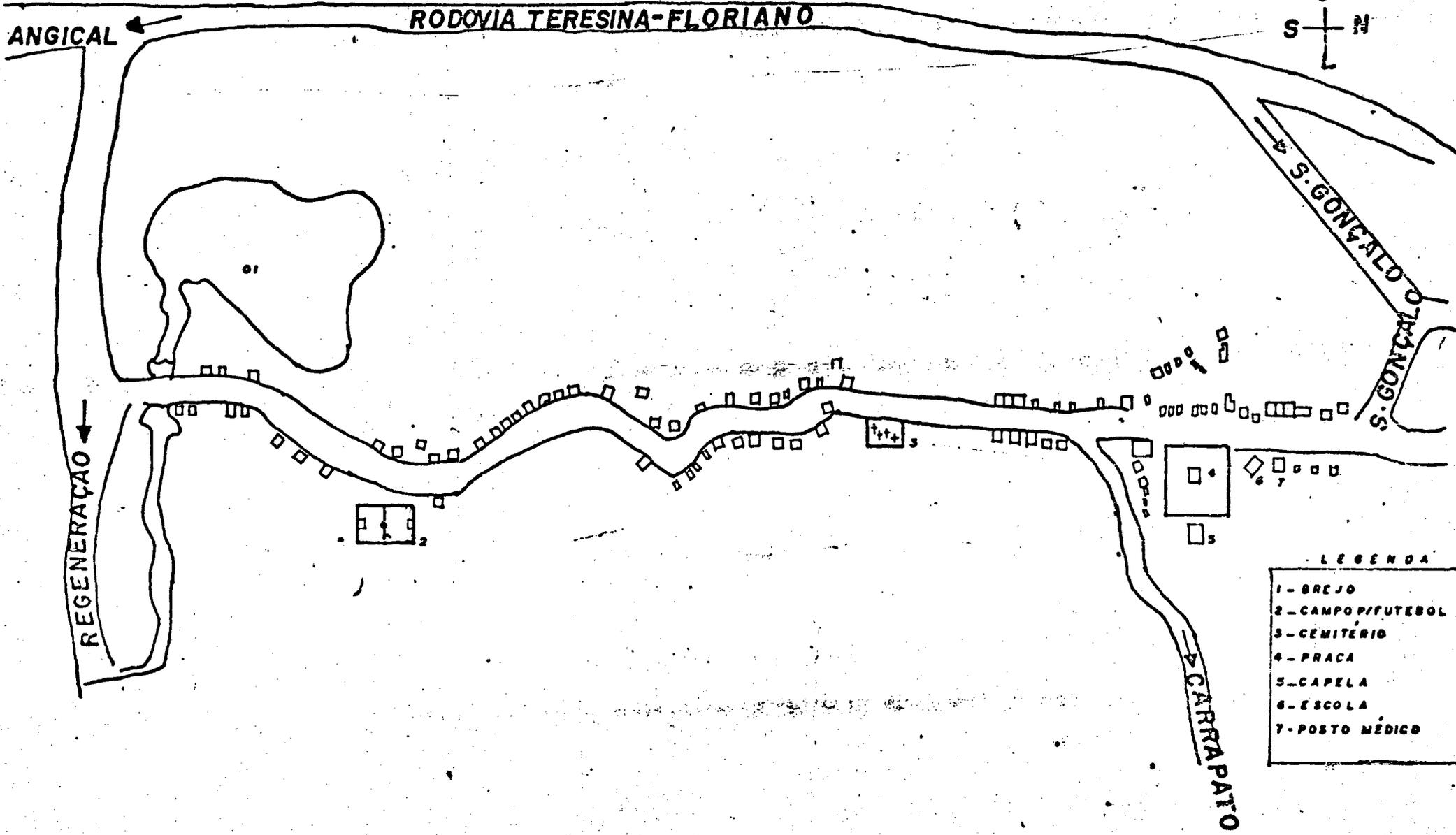
CANTO



LEGENDA

- 1- CAPELA
- 2- CLUBE
- 3- ESCOLA,
- 4- POSTO MEDICO
- 5- POÇO
- 6- PRACA
- ++ CERCA
- CASAS
- ▣ BODEGAS

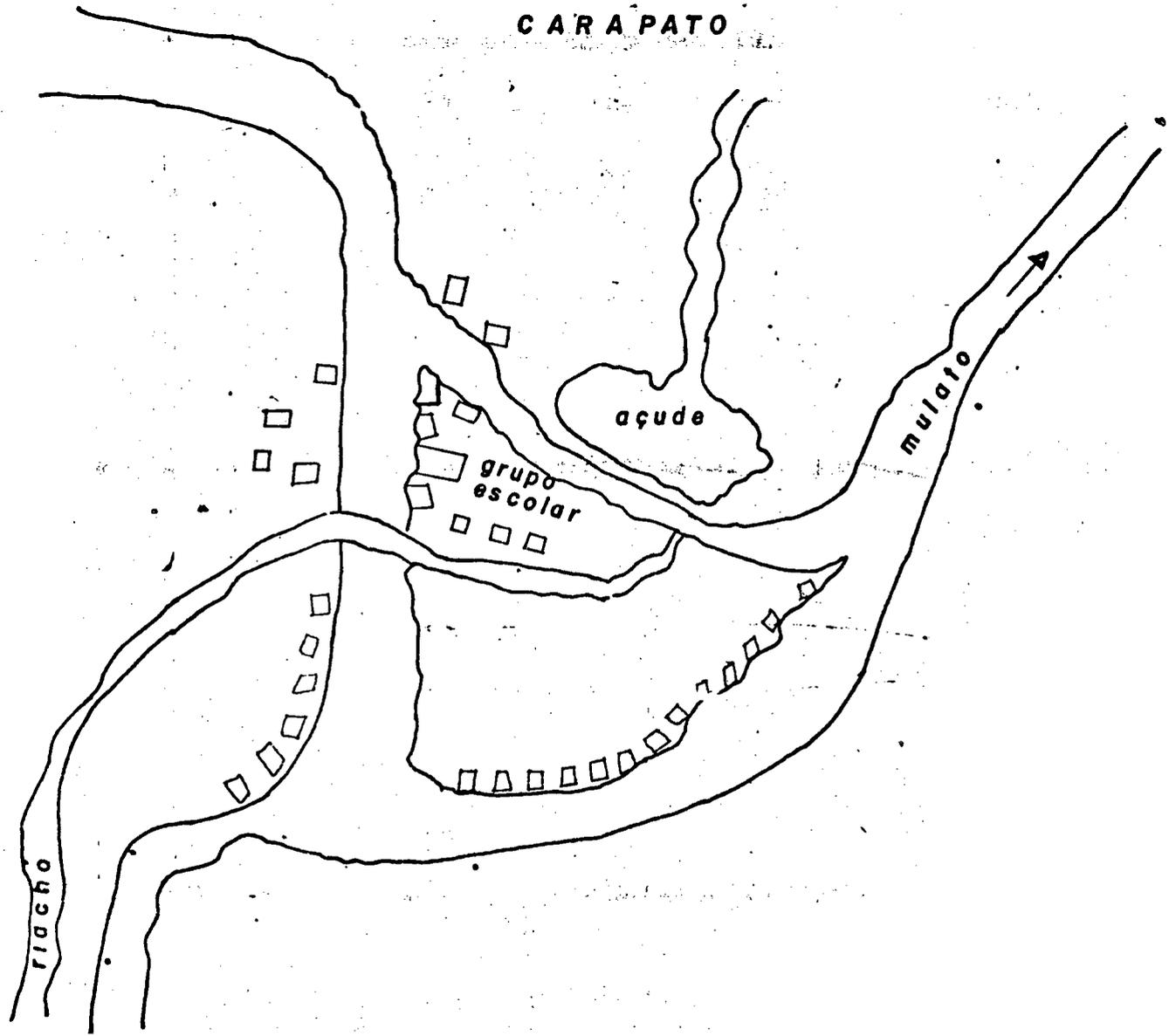
ESCALA
1:1000



LEGENDA

- 1 - BREJO
- 2 - CAMPO/FUTEBOL
- 3 - CEMITÉRIO
- 4 - PRACA
- 5 - CAPELA
- 6 - ESCOLA
- 7 - POSTO MÉDICO

CARAPATO



CHAPADA DO GENÉSIO

