

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
JOCENY DE DEUS PINHEIRO

ARTE DE CONTAR, EXERCÍCIO DE REMEMORAR:
HISTÓRIA, MEMÓRIA E NARRATIVAS DOS ÍNDIOS PITAGUARY

Fortaleza – Ceará
2002
Joceny de Deus Pinheiro

**ARTE DE CONTAR, EXERCÍCIO DE REMEMORAR:
HISTÓRIA, MEMÓRIA E NARRATIVAS DOS ÍNDIOS PITAGUARY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ismael Pordeus Jr.

Fortaleza
2002

Joceny de Deus Pinheiro

**ARTE DE CONTAR, EXERCÍCIO DE REMEMORAR:
HISTÓRIA, MEMÓRIA E NARRATIVAS DOS ÍNDIOS PITAGUARY**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ismael Pordeus Júnior

(Orientador e Presidente da Banca Examinadora)

Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho

(Conselheiro)

Prof. Dra. Sulamita de Almeida Vieira

(Conselheiro)

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado aos jovens professores do magistério indígena, os quais personificam a esperança presente em toda a mobilização política dos grupos indígenas, sejam aqueles que se encontram no Nordeste, sejam aqueles que pelo resto do Brasil se espalham. Quero fazer menção a uma pessoa, especificamente, Ceixa – do grupo indígena Pitaguary, a qual julgo representar toda a geração de novas lideranças indígenas no Ceará, muitas das quais têm apenas ou menos de 20 anos e, no entanto, já se colocam como responsáveis por todo um processo de mudança não só na educação, como nos demais setores da vida indígena local.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos membros do grupos Pitaguary, os quais, além de me fornecerem, ao longo de toda a minha pesquisa de graduação e mestrado, informações valiosas, acolheram-me em sua terra e em suas casas e me fizeram conhecer um pouco do mundo indígena Pitaguary.

Agradeço, especialmente, ao Professor Ismael Pordeus, que de maneira muito gentil me orientou desde o início do mestrado, lendo pacientemente as várias versões deste trabalho, propondo alterações e sugerindo leituras que muito acrescentaram à minha pesquisa tanto quanto à minha formação profissional no campo do magistério.

Agradeço, também, a todos os colegas que fazem parte da área de Ciências Sociais e Filosofia, estudantes da graduação, da pós-graduação e professores, com os quais tive a oportunidade de discutir sobre o trabalho e de quem recebi contribuições de valor inestimável.

À minha família, a qual participou, em muitos momentos ativamente, do processo de pesquisa e elaboração do trabalho, auxiliando-me desde a primeira visita a Maracanaú. Por fim, agradeço a CAPES, órgão que tornou financeiramente possível a realização deste estudo nos primeiros dois anos de mestrado.

RESUMO

Arte de Contar, Exercício de Rememorar: História, Memória e Narrativas dos Índios Pitaguary é um trabalho de investigação antropológica sobre o papel desempenhado pela memória num contexto em que processos de identificação indígena começam a se multiplicar. O estudo assim se debruça sobre as narrativas de lideranças e contadores de histórias residentes na área que hoje se conhece por TI – Terra Indígena Pitaguary. Ao fazer a escolha por estudar a memória e as narrativas do chamado ‘Povo Pitaguary’ não deixo, entretanto, de tocar na existência das demais manifestações, pois elas mesmas aparecem como assunto principal em muitas das narrativas que poderão ser lidas aqui. No primeiro capítulo, exponho o que aqui denominei de "ir e vir da pesquisa", uma espécie de contextualização e relato do trabalho de campo, deixando entrever o modo pelo qual iniciei a pesquisa e o período no qual desenvolvi cada uma de suas etapas. É também neste primeiro capítulo que apresento os narradores e as situações de narração, descrevendo alguns dos acontecimentos que julguei importantes durante a pesquisa. No segundo capítulo, exponho, ainda que de maneira breve, o quadro em que se construiu o objeto "índios do nordeste" e as várias visões que persistem acerca da existência dos mesmos - representações, em geral, negativas. Além disso, é também aí que introduzo uma discussão sobre os critérios de identificação dos grupos étnicos e sua natureza. Em seguida, o capítulo se subdivide em dois: parte sobre a região Nordeste, o Estado do Ceará e, por fim, parte sobre a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary. A idéia que norteia tal ordenação é a de que se torna necessário, para o entendimento da realidade que se dá na localidade em que vivem os Pitaguary, a compreensão daquilo que se passa num cenário mais amplo que é o Estado, o qual, por sua vez, está inserido num contexto ainda maior que é o da Região Nordeste. Para tanto, faço referência aos estudos já realizados acerca de grupos indígenas presentes no Ceará bem como em outros estados da região nordestina. Ainda no final do segundo capítulo, trago para o texto alguns dos documentos existentes sobre o grupo Pitaguary, transcrevendo parte de alguns daqueles que fazem menção aos nomes das localidades em que habitam (ou habitavam no período correspondente), aos acidentes geográficos (como rios, serrotes etc.) e até mesmo a gerações anteriores que têm seus nomes citados por extenso em um dos documentos de registro de terra. Após a tentativa de contextualizar histórica e geograficamente o grupo, o terceiro capítulo se destina totalmente ao tema das narrativas Pitaguary, explorando seus principais assuntos, interesses e possíveis sentidos. Assim é que aparecem as narrativas sobre o "tempo da escravidão", sobre a "mangueira sagrada", a "natureza", a "caipora", o "Toré". Entre a exposição de uma e outra narração, apresento as idéias de caráter teórico que orientam a pesquisa a respeito do que vem a ser a memória de um grupo ou do seu funcionamento. No quarto capítulo, a discussão sobre as narrativas ganha continuidade, agora se centrando sobre a passagem do tempo – do passado ao presente. Por essa razão, o texto está subdividido em dois pontos: 1) o passado: tempo de negação da identidade e 2) o presente: tempo de afirmação. Nesses dois tempos que se diferenciam em vários outros, estão contidas, primeiramente, as histórias que versam sobre o "cativo", o aprisionamento dos mais velhos para trabalhar nas construções do açude e da igreja, os conflitos com os inúmeros senhores fazendeiros e outras. Em segundo lugar, aparecem as narrativas que dizem respeito ao tempo de afirmação do grupo. Em geral, são histórias voltadas para o relato daquilo que se costumou chamar de "luta" bem como para o evidenciamento do que consideram sinais de distinção, como o saber do pajé, a medicina "da mata" e o auto-aprendizado indígena. No quinto e último capítulo, exponho conceitos importantes para o esclarecimento da relação existente entre a memória, as narrativas e a identidade do grupo Pitaguary, pensando, ainda, na relação que essa memória tem com a mobilização política do mesmo. As referências que me orientam na compreensão do conceito de memória aparecem neste capítulo mais claramente, o qual se ensaia como uma espécie de conclusão do trabalho, feita logo em seguida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.8
CAPÍTULO 1 "O IR E VIR DA PESQUISA"	p.11
CAPÍTULO 2 "ENTRE OS ÍNDIOS DO NORDESTE: ERA TUDO UM POVO SÓ"	p.23
CAPÍTULO 3 "DA ARTE PARA O EXERCÍCIO: UMA INTRODUÇÃO ÀS NARRATIVAS PITAGUARY"	p.59
CAPÍTULO 4 "ENTRE O PRESENTE E O PASSADO: OLHARES SOBRE O TEMPO"	p.85
CAPÍTULO 5 "MEMÓRIA E NARRAÇÃO: ENTRE A CONTINGÊNCIA E A DURAÇÃO"	p.107
CONCLUSÃO	p.119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p.122

1 INTRODUÇÃO

Os Pitaguary residem na zona rural do município de Maracanaú, situado na região zona leste do Estado do Ceará e distante aproximadamente 13 quilômetros de Fortaleza. A pouco mais 4 quilômetros do centro comercial do município, em sua zona rural, encontra-se Santo Antônio dos Pitaguary, localidade que tem como limites, ao norte, a zona urbana de Maracanaú, a oeste e sul, Maranguape, e ao leste, Pacatuba (ver mapa em anexo). Além de Santo Antônio dos Pitaguary, diversas são as localidades em que residem famílias de membros do grupo. Santo Antônio inclui outras localidades menores, denominadas de Aldeia Nova, Retiro e Sítio Ipioca, havendo ainda, fora desta, as localidades de Pau Branco, Olho D'Água, Horto e Munguba.

É em Santo Antônio, porém, que se concentra o maior número de pessoas e, por essa razão, o maior número de domicílios. Não obstante, é também nesta localidade que se realiza a maior parte dos eventos empreendidos pelas lideranças, assim como é nela que ocorrem as reuniões quinzenais do Conselho Indígena. Mais recentemente, no início do ano de 2001, na tentativa de descentralizar os acontecimentos que dão visibilidade ao grupo e tornar possível o engajamento de outros membros, foi construído um espaço próprio para a realização de reuniões e comemorações na área denominada de Munguba.¹

Anteriormente, ainda em 1997, todas essas localidades foram visitadas pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) a fim de serem reconhecidas como parte da área de 1.735,60 hectares que foi oficialmente identificada pelo referido órgão e que agora se encontra a espera da demarcação final (fase pela qual também aguardam outros grupos situados no Estado do Ceará, como é o caso dos Tremembé de Almofala, dos Tapeba em Caucaia e dos Jenipapo-Kanindé em Aquiraz).

Há estimativas de que a população Pitaguary seja de 750 pessoas, sendo 450 residentes dentro da área considerada indígena e 300 nos arredores, mas este número não é preciso e não há notícia de que, até o momento, tenha sido feito um censo demográfico específico para a região em questão.

¹ Durante muitos anos, as principais lideranças se concentravam em Santo Antônio, desde o cacique, o pajé, o conselheiro até a agente de saúde e a professora da escola indígena. Percebendo que essa centralização acarretava num prejuízo para as demais áreas, aos poucos, foram sendo designadas funções para membros das várias localidades, fato evidenciado na escolha do novo Pajé (Barbosa), residente na área da Munguba.

Neste trabalho, procuro mostrar como o grupo, a partir de sua memória e através de suas narrativas, consegue evidenciar uma "condição indígena" ou uma condição de singularidade que é imprescindível no processo de afirmação de sua identidade e no reconhecimento da mesma pela sociedade circundante.

Opto pelo estudo a partir da memória e das narrativas Pitaguary sabendo, entretanto, que também seria possível lançar um olhar sobre o grupo através de outras manifestações de sua identidade, como a dança do Toré, ou a partir do uso que faz de seu patrimônio material - presente na confecção de utensílios, adornos, colares e vestimentas. Outras possibilidades de explorar o universo cotidiano do grupo existem porque, da cultura material à tradição oral, os elementos que se fazem visíveis na demarcação de diferenças e de características identitárias são diversos.

Ao fazer a escolha por estudar a memória e as narrativas do grupo não deixo, entretanto, de tocar na existência das demais manifestações, pois elas mesmas aparecem como assunto principal em muitas das narrativas que poderão ser lidas ao longo dos capítulos que a esta introdução seguem.

No primeiro deles, exponho o que aqui denominei de "ir e vir da pesquisa", uma espécie de contextualização e relato do trabalho de campo, deixando entrever o modo pelo qual iniciei a pesquisa e o período no qual desenvolvi cada uma das etapas mencionadas mais à frente. É também neste primeiro capítulo que apresento os narradores e as situações de narração, descrevendo alguns dos acontecimentos que julguei importantes ainda no início da pesquisa.

No segundo capítulo, exponho, ainda que de maneira breve, o quadro em que se construiu o objeto "índios do nordeste" e as várias visões que persistem acerca da existência dos mesmos - representações, em geral, negativas. Além disso, é neste que introduzo uma discussão sobre os critérios de identificação dos grupos étnicos e sua natureza. Em seguida, o capítulo se subdivide em outros itens: a região Nordeste, o Estado do Ceará e, por fim, a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary.

A idéia que norteia tal ordenação é a de que se torna necessário, para o entendimento da realidade que se dá na localidade em que vivem os Pitaguary, a compreensão daquilo que se passa num cenário mais amplo que é o Estado, o qual, por sua vez, está inserido num contexto ainda maior que é o da Região Nordeste. Para tanto, faço referência aos estudos já realizados acerca de grupos indígenas presentes no Ceará bem como em outros estados da região nordestina.

Ainda no final do segundo capítulo, trago para o texto alguns dos documentos existentes sobre o grupo Pitaguary, transcrevendo parte de alguns daqueles que fazem menção aos nomes das localidades em que habitam (ou habitavam no período correspondente), aos acidentes geográficos (como rios, serrotes etc.) e até mesmo a gerações anteriores que têm seus nomes citados por extenso em um dos documentos de registro de terra.

Após a tentativa de contextualizar histórica e geograficamente o grupo, o terceiro capítulo se destina totalmente ao tema das narrativas Pitaguary, explorando seus principais assuntos, interesses e possíveis sentidos. Assim é que aparecem as narrativas sobre o "tempo da escravidão", sobre a "mangueira sagrada", a "natureza", a "caipora", o "Toré". Entre a exposição de uma e outra narração, apresento as idéias de caráter teórico que orientam a pesquisa a respeito do que vem a ser a memória de um grupo ou do seu funcionamento.

No quarto capítulo, a discussão sobre as narrativas ganha continuidade, agora se centrando sobre a passagem do tempo – do passado ao presente. Por essa razão, o texto está subdividido em dois pontos: 1) o passado: tempo de negação da identidade e 2) o presente: tempo de afirmação.

Nesses dois tempos que se diferenciam em vários outros, estão contidas, primeiramente, as histórias que versam sobre o "cativeiro", o aprisionamento dos mais velhos para trabalhar nas construções do açude e da igreja, os conflitos com os inúmeros senhores fazendeiros e outras.

Em segundo lugar, aparecem as narrativas que dizem respeito ao tempo de afirmação do grupo. Em geral, são histórias voltadas para o relato daquilo que se costumou chamar de "luta" bem como para o evidenciamento do que consideram sinais de distinção, como o saber do pajé, a medicina "da mata" e o auto-aprendizado indígena.

No quinto e último capítulo, exponho conceitos importantes para o esclarecimento da relação existente entre a memória, as narrativas e a identidade do grupo Pitaguary, pensando, ainda, na relação que essa memória tem com a mobilização política do mesmo. Dessa forma, as referências que me orientam na compreensão do conceito de memória aparecem neste capítulo mais claramente, o qual se ensaia como uma espécie de conclusão do trabalho, feita logo em seguida.

CAPÍTULO 1

1.1 "O Ir e Vir da Pesquisa"

Neste primeiro capítulo, devo fazer um breve histórico do "ir e vir da pesquisa" a fim de rever o movimento realizado ao longo dos quase cinco anos a que, direta ou indiretamente, voltei-me para o desenvolvimento desse trabalho. Pretendo, portanto, narrar o início de um longo processo que agora culmina com a minha dissertação, deixando entrever a maneira através da qual cheguei à minha temática de estudo, ao grupo Pitaguary e, principalmente, aos narradores que tornaram possível a efetivação desta experiência.

Algumas das observações aqui presentes foram inicialmente pensadas a partir de minha monografia de bacharelado, a qual resultou de três anos (1996-1998) que passei como pesquisadora junto ao grupo de trabalho (GT) "Relações Interétnicas e História Regional", coordenado pela antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre, então professora do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC.

O GT havia se constituído por diversos profissionais na área de Ciências Sociais e História, cujo interesse comum levou à frente a proposta de revisar a questão do "desaparecimento" dos "povos" indígenas no Ceará, entendendo esse desaparecimento como resultado de uma ideologia que se sustentava no argumento da extinção e da miscigenação dos grupos étnicos aqui existentes.

Além disso, interessava também o trabalho com a história regional através das fontes documentais, presentes no Arquivo do Estado do Ceará, bem como no Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará e no Núcleo de Documentação da UFC, para citar apenas alguns dos acervos mais consultados.

Nesse contexto, a tentativa de se dar atenção às fontes escritas já estava em curso quando da minha entrada no grupo de estudo, o qual contava com a publicação do guia de fontes "Documentos para a História Indígena no Nordeste – Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe" (1994), coordenado pelas antropólogas Maria Sylvia Porto Alegre, Marlene da Silva Mariz e Beatriz Góis Dantas, trabalho que refletia o percurso já empreendido pela coordenadora do grupo e por alguns bolsistas de iniciação científica e pós-graduação de anos anteriores.

Em adição a isso, paralelamente às pesquisas voltadas para a coleta e catalogação das fontes escritas, iniciou-se uma espécie de levantamento acerca da população que se auto-identificava como indígena em diversos municípios cearenses, a começar pelos Jenipapo-Kanindé, no município de Aquiraz e pelos Pitaguary, em Maracanaú.

Foi assim que, a partir dos resultados parciais que obtive com as entrevistas (as quais objetivavam não só o levantamento quantitativo, mas, também, a caracterização do perfil socioeconômico da população), decidi partir para um estudo de natureza mais sistemática, centrado no tema da relação entre identidade e cultura, o qual se tornou objeto de minha monografia de bacharelado, defendida no início do ano de 1999, quando se deu o término da graduação e início do mestrado.

Esses três primeiros anos da pesquisa (1996-1998) foram importantes, sobretudo, para o alcance de uma proximidade, mesmo que lenta e gradual, entre mim e o grupo, tornando possível, mais adiante, a escolha das narrativas Pitaguary como objeto de minha pesquisa de mestrado. Foi assim que, ainda nesses primeiros anos, comecei a pensar sobre as questões que recentemente orientaram a realização de minha dissertação.

Quero dizer, portanto, que já no início da pesquisa me inquietava saber, afinal, o que meus interlocutores, que se identificavam como pertencentes a um grupo indígena, tinham a dizer sobre si, sobre os outros e sobre o mundo ao seu redor, a partir desse lugar e dessa condição diferenciada. Por essa razão, fui me perguntando, bem como a eles, o que havia para se saber e compreender sobre sua(s) identidade(s) e suas histórias².

² Ao mesmo tempo, foi nesses primeiros anos que comecei a me deparar, não só com os olhares "de dentro", ou seja, de meus interlocutores Pitaguary, mas com os olhares "de fora" sobre essa figura que se costuma chamar de "índio" ou de "indígena" e que, não raras vezes, é caricaturada. Foi assim que, nesse caminho, comecei a estranhar visões tão familiares, representações as quais pouco me chamava atenção antes da pesquisa, opiniões que, de alguma maneira, já haviam enraizado ou cristalizado a imagem do índio folclorizado, objeto de uma "memória" gelada, morta, mumificada. Isso eu acompanhei nas discussões em sala de aula ou mesmo nos corredores da faculdade, com professores da filosofia, da política e da sociologia, pouco "convencidos" de que a temática do meu estudo, bem como a de outros três ou quatro pesquisadores do assunto, de fato procedia. A dúvida pairava sobre se era viável pensar a existência desses grupos, se eram legítimas as suas histórias e as suas memórias, pois parecia evidente que delas não se poderia dissociar a noção de recriação, melhor dizendo: de "reinvenção", trazendo a tona o exemplo do índio que punha sobre sua cabeça um cocar de papel. A imagem desse índio de cocar de papel, de jaqueta jeans, relógio e outros adereços, entra em discordância com a do índio retratado nos livros de história didática que acompanham toda a vida do estudante primário e secundário, entra em discordância com o índio retratado nas cenas de novela ou filmes que, não raras vezes, contribuem para a perpetuação da representação do índio como objeto folclórico, romantizado, a ignorar o fato de que a questão indígena contemporânea só se torna inteligível se for possível, primeiramente, compreender que "*a cultura mudou*", que "*mudaram os costumes*", e que, nesse caminho, o hoje "*é outra etapa da história*", como resumiu, uma vez, o cacique do grupo Pitaguary, Daniel Araújo.

Primeiramente, fui até ao grupo sem sequer saber dos estudos que já existiam e, por conseguinte, dos conceitos que tentavam dar cabo dessa espécie de "desaparecimento" e posterior "reaparecimento". Em realidade, eu suspeitava que só seria possível conhecer um pouco mais da afirmação identitária do grupo se eu me detivesse no que eu via de mais manifesto em sua vida cotidiana. E o que aí havia de mais particular não era uma língua ou uma linguagem diferenciada daqueles que vivem no seu entorno, não eram, assim, práticas, costumes ou tradições visivelmente distintas, mas sim o poder de retratar e reinventar o mundo social através da lembrança e da palavra, ou seja: através da narração, das falas de meus interlocutores.

A palavra enunciada oralmente era o sinal da memória que ali se expressava. Uma memória, ou várias, a transbordar pelos trechos de suas narrativas. Essa memória parecia pulsar num sentido contrário às alegações de morte da cultura, da história, da identidade do grupo. Era(m) a(s) memória(s), então, que eu havia de procurar melhor compreender.

E por isso segui em frente na idéia de estabelecer um diálogo mais aproximado com determinados membros desse grupo, um diálogo no qual fosse possível ir além da performance das apresentações feitas para o público, para as praças e escolas, e chegar aos "lugares" onde essa memória nasce e renasce todos os dias, o "lugar" onde vivem e são recriadas as lembranças bem como muitas das ações do grupo. Em parte, essa era a minha intenção quando, pela primeira vez, fui à localidade em que vive a maioria dos membros Pitaguary, a localidade de Santo Antônio.

No ano de 1997, numa terça-feira, feriado em razão da data de 22 de abril, tomei a condução em direção à zona rural do município de Maracanaú com a única informação de que o ponto final da linha ficava exatamente nos arredores da casa do cacique. Lembro-me bem que, ao pedir informações para o trocador do ônibus, ouvi dizer que, naquele lugar, de indígena só o nome restava, pois parecia indubitável que "índio que é índio vive nu e solto no meio da mata".

Antes que me fosse dado tempo para refletir sobre a imagem do "índio livre e nu" que eu jamais encontraria naquelas "matas", alguém retrucara dizendo: "ela vai lá pra minha aldeia" e eu me senti deveras confortada ao saber que não seria tarefa tão difícil chegar ao lugar de destino. Decorridos cinco anos dessa primeira viagem, recordo a fisionomia de uma das primeiras pessoas que vi por lá. Era uma mulher, na idade de seus trinta anos, a qual eu encontrei recostada sobre a

parte inferior da pequena porta de madeira que dava acesso à sala de uma das casas. À beira do açude, essa casa de tijolos ainda descobertos era a morada do cacique. Com poucas palavras, ela me disse que o líder trabalhava no roçado e, gesticulando com o dedo indicador na direção da pista, informou-me que eu iria encontra-lo se o procurasse "pra lá da Aldeia Nova".

Como se ali iniciasse uma longa jornada, fui andando pelo caminho indicado e não tardei a avistar uma grande imagem de Santo Antônio e a igreja no alto da colina. Era uma paisagem singular, como se pode ver nas fotografias em anexo. Procurando por pistas, adentrei a pequena ante-sala que dava acesso a uma mercearia de paredes espessas e pintura amarela e, numa conversa com a dona do estabelecimento, ouvi sobre um velho índio, de 90 anos, que poderia ser um dos mais hábeis na arte de contar sobre as pessoas que ali viveram e as gerações que as sucederam.

Fui à procura deste, pouco antes de partir. E assim foi a minha descoberta do "lugar", no dia 22 de abril. Desde então, as visitas se tornaram freqüentes, muito embora ficassem restritas aos finais de semana. No domingo posterior à primeira delas, os Pitaguary e membros de outros grupos haviam decidido se manifestar a respeito da morte de Galdino Jesus dos Santos, pataxó assassinado em Brasília. Este era o segundo "evento" que eu observaria, pois mesmo sem sair da condição de espectadora, eu já havia visto o grupo em uma apresentação na chamada "Semana dos Povos Indígenas" de 1997.

Nesse segundo dia, a manifestação parecia adquirir outros ares, de protesto, mais que de reivindicação. Foi por essa razão que os índios se pintaram com o que costumam chamar de "pintura de guerra": dois traços vermelhos intercalados por um preto, sobre cada lado da face. Pintados, vestindo saias, cocares e colares, os Pitaguary dançaram, ao som de tambores, o Toré — sua dança "sagrada", tendo como platéia diversos professores, estudantes e jornalistas.

O Toré, objeto de descrição e análise que farei posteriormente ao longo dos próximos capítulos, é uma dança iniciada por uma espécie de invocação que o cacique faz ou, como observei mais recentemente, que o cacique e o pajé fazem juntos, pedindo ajuda, proteção e benção, orando espontaneamente ou rezando o católico "pai-nosso". Nesse ritual, logo após a oração, um cachimbo é aceso e fumado pelo cacique ou pelo pajé, seguindo-se, a partir daí, a dança propriamente dita, a qual só será interrompida no momento em que os membros desejarem beber da *atanhanga* – mistura líquida de frutas fermentadas – para poder retornar ao ritmo da dança e assim continuamente.

Como o Toré, algumas das atividades, naquela fase do "descobrimento", pareciam ser primordiais. Se ali havia algo que instigava a qualquer curioso, isso era justamente os rituais que fazia uma velha senhora, há muito moradora da localidade de Santo Antônio, no intuito de curar visitantes que lá chegassem com dores e mazelas de toda sorte. Também não posso esquecer dos inúmeros "trabalhos" expostos à venda: de colares aos chamados "remédios do mato". Os remédios eram fórmulas milagrosas. A cura estava mergulhada na seiva das ervas que alguém "sábio" misturava.

Como as açucaradas garrafas de "lambedouro" que o Pajé exibia, eu bem podia ver e escutar as entrevistas que o cacique concedia a todos que o instigavam. Tudo ao mesmo tempo: no terreiro de chão batido sob as árvores. Naquele movimento todo, o cacique desabafava sobre o assassinato do líder Pataxó que chegara a conhecer em andanças por Brasília, em passeatas, assembleias, reuniões, por ocasião de protesto contra autoridades governamentais.

Todos esses momentos me faziam pensar na noção do grupo, enquanto organização política e social, grupo que externava sua identidade, perante os outros, de forma caricaturada ou teatralizada, sem deixar de ser, contudo, autêntico. Ia pensando na pressão que nossa idealização acerca do índio "romântico" acabava por exercer sobre a apresentação dessas pessoas que ali eu encontrava, isso porque era visível o fato de que suas imagens e auto-imagens estavam ligadas, de alguma forma, à nossa exigência de encontrar "sinais de distinção" no grupo.

Notava também a interferência de um personagem-chave nessa história toda que era a figura do "militante". Pensava no seu papel e na relação que estabelecia. Não se poderia negar que "ativistas" e "missionários" pareciam ainda estar como mediadores entre o grupo e as instituições ou autoridades a quem, muito freqüentemente, fazia-se necessário recorrer. Era como se ainda fosse imprescindível haver intermediários entre o grupo e o Estado.

Afora todas essa configuração, parecia patente a presença de uma dúvida acerca da legitimidade do grupo (enquanto indígena), fosse da parte daqueles que pelos arredores moravam, fosse da parte de quem ouvia falar dos Pitaguary através dos meios de comunicação. Era patente a desconfiança nos olhares curiosos, nas lentes, nas perguntas plenas de "incompreensão".

As frases do trocador de ônibus, que ouvi ainda na primeira viagem, eram fruto de um julgamento que tinha como base de reconhecimento da identidade de um grupo o critério cultural

(de definição do grupo étnico – "índio vive nu e solto no meio da mata"), essas frases eram, nesse sentido, antagônicas àquelas que proferiam a jovem quando reconhecia, de fato, o lugar, denominando-o de "minha aldeia". Negação e afirmação, ausência ou presença do reconhecimento, permeavam quaisquer discussões sobre o assunto e já me adiantavam o caráter complexo da situação pela qual agora me interessava.

Ainda assim, durante as visitas nas localidades, mesclaram-se aos momentos extraordinários (quero dizer: extra-cotidianos) dias de calma convivência com os acontecimentos da vida doméstica do grupo. O tom da vida íntima bem se identificava nos relatos do cacique, quando contava sua história pessoal e, ao mesmo tempo, histórias que diziam respeito a todo o grupo.

Fui compreendendo que a memória daquele grupo estava no trançado do tucum tanto quanto no ritmo em que eram pronunciadas as palavras. Estava nas receitas de "garrafadas" do pajé, nas canções entoadas em cada uma das danças, nas histórias de criança que a Dona Maria viria um dia a me contar. Nos "causos", no modo de procurar a matriz dos formigueiros que assolam as plantações de feijão, milho e jerimum. Naquilo tudo estava a memória de um tanto maior de pessoas, de um grupo inteiro e de quem por lá ainda hoje vive.

Quanto às conversas com o cacique Daniel Araújo, à beira do açude Santo Antônio, já nas visitas de agosto de 1997, tive a oportunidade de vê-lo falar sobre sua infância, quando relembrou coisas que aprendera na época em que sua avó ainda era viva. Enquanto narrava os episódios, ia destrançando as palmas do tucum para a confecção das saias e dos cocares utilizados nos dias de dança. Ali percebi que, além de peça fundamental na organização do grupo, o cacique era também um artesão que estava a produzir sem cessar.

Nos anos de 1998 e 1999, foram inúmeras visitas às salas das casas, às plantações, aos recantos da área indígena. Conversas regadas a longos goles de café, bastante adoçados, e, por vezes, marcadas por fartos pratos de feijão, arroz e jerimum plantados em sua própria terra. Com isso enxerguei que penetrar na vida doméstica de um grupo é, portanto, saber das histórias de vida, mas não somente disso, é também saber dos movimentos cotidianos entre a casa e os outros espaços, conhecendo as mais distintas sensações: os sabores de sua cozinha, a temperatura das casas, dos hábitos que as compõem e que as cercam, das pequenas varandas em fins de noite, da

dormida nas redes, das caminhadas pelo alto da serra com banhos sob os olhos d'água e muitas fotografias.

Essas experiências foram mais presentes no ano de 2000, quando já havia finalizado os estudos de bacharelado e me encontrava no segundo ano do mestrado. Permaneci na área por dias seguidos, dormindo em casa de famílias distintas. Na primeira semana, em meados de outubro, acolheu-me a família de Conceição, professora da escola indígena Pitaguary, a qual me fez perceber uma outra dimensão da organização do grupo, um tanto distinta das práticas de lideranças como o cacique e o pajé. Na segunda semana, acolheu-me a família do Sr. Antônio Pitaguary, cuja residência está situada na área hoje denominada Aldeia Nova, parte integrante de Santo Antônio dos Pitaguary.

Foi então possível saber de algumas afinidades e dos conflitos que havia entre membros que se distinguem pela idade, pela opção religiosa ou mesmo por suas histórias de vida. A diversidade de interesses e perspectivas é o que, de certa forma, define o grupo e, com os mais jovens, devo admitir, as caminhadas foram, além de tudo, divertidas. A subida ao alto da serra, lugar de referência em muitas das narrativas, foi uma amostra do mundo de descobertas que cerca a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary.

Encontramos as mais diversas frutas: cachos de banana madura, laranjas, tangerinas, goiabas, jacas verdes e muitos jambos. Encontramos reservatórios de água que vêm de olhos naturais, tudo nos limites da área que corresponde a terra a ser demarcada. Entretanto, o mais importante é que, ali, naquela expedição juvenil, encontramos lugares considerados especiais para na trajetória do grupo. Por essa razão, os espaços iam sendo demarcados (ou re-demarcados) pelas histórias e lembranças alheias (as quais já constituem parte da lembrança daqueles). Não há como negar, e só aí eu notei, que a lembrança é mesmo "uma experiência transfiguradora e revolucionária"³.

Jovens entre treze e vinte anos achavam que não eram hábeis narradores e sempre me sugeriam a procura pelos mais velhos, como se a verdade sobre um grupo fosse posse de quem já viveu por muito tempo. Mas, aos poucos, eram essas mesmas pessoas que iam indicando a marca social do tempo e do espaço do qual faziam parte. Outro fato é que nunca agradou a esses mais

³ Referência a Rubem Alves em seu livro *Conversas com Quem Gosta de Ensinar*. São Paulo: Papyrus, 2000.

jovens a idéia caricaturada do "índio". Muito provavelmente, para eles, um jogo de vôlei mais empolgaria, como cheguei a ver, que a reunião do conselho indígena ou a dança do Toré. No entanto, isso não implicava uma ausência de afirmação da diferença.

Daí se desenrolaram muitos outros momentos, durante os anos que sucederam ao primeiro encontro, em que meus interlocutores iam de velhas louceiras a jovens lideranças comunitárias, de agricultores e artesãos a personalidades como o pajé e o cacique. Eram demoradas conversas com os mais diversos membros do grupo, falas e relatos que se estendiam pelo cair da noite, quando o cansaço e a pouca luz já me impediam de realizar anotações e deixavam-me livre para somente escutar o que tinha o outro a dizer.

Nesse percurso, a eleição dos narradores principais do trabalho foi se dando um pouco a esmo. Isso traduz, em parte, a dificuldade de se trabalhar com as narrativas. É preciso muito tempo para se conhecer os narradores e não menos para encontrar situações "adequadas" para a narração. Entre o trabalho, as reuniões quinzenais e as chamadas para manifestações em escolas e praças, o tempo tranqüilo, necessário à rememoração sobre determinados assuntos, nem sempre é possível.

A minha escolha pelos narradores que aqui aparecem não se deu diante do conhecimento das várias indicações recebidas por pessoas conhecedoras do grupo, pois muitos desses não cheguei sequer a conhecer. Essa escolha se deu pelas possibilidades que foram se abrindo a partir de uma visita ou outra, pela disposição que alguns demonstravam ter, pela proximidade que fui criando com determinadas famílias. Portanto, não posso alegar que houve um critério específico na escolha dos mesmos.

Embora tenha uma grande diversidade de depoimentos, coletados ainda nos primeiros anos de graduação, meus principais narradores, neste trabalho, são apenas cinco: o cacique Daniel Araújo, o antigo pajé José Filismino, sua prima Dona Maria Targino, sua outra prima Dona Maria Pitaguary e seu esposo Sr. Antônio Pitaguary. Muitas das histórias que eles vêm a contar foram suscitadas por perguntas que elaborei a partir dos depoimentos iniciais de que falo no princípio do parágrafo.

Esses cinco narradores aprofundaram, assim, inúmeros temas que haviam aparecido nas respostas curtas do formulário de levantamento da população, trabalho feito ainda em 1997.

Aprofundaram as narrativas das quais eu apenas tinha escutado um trecho ou uma referência, recontando, não raras vezes, as mesmas histórias, de modo distinto.

Durante o ano de 1998, ao invés de registrar essas conversas em gravadores de áudio, resolvi filmar as conversas, na intenção de criar, aos poucos, um banco de dados sobre o grupo que contivesse, além das informações escritas, imagens que poderiam ser editadas para constituir um vídeo no futuro. Já em 1999 e 2000, na impossibilidade de levar o equipamento e por estar sem outros colegas na área, passei a registrar as conversas em pequenos gravadores e, vez em quando, fotografar uma ou outra situação.

Em geral, as narrações tomavam lugar na própria casa dos narradores, a exceção do dia em que Dona Maria Targino foi contando suas histórias durante uma caminhada pelas vizinhanças e da vez em que subi a serra, como já mencionei, com os jovens do grupo, cujas conversas não registrei por pedido dos próprios (e por essa razão não estão aqui transcritas).

A casa do cacique, que é casado com outra pessoa do grupo e possui dela um enteado, fica à beira do açude Santo Antônio, sendo, por isso, um dos lugares mais centrais de toda a localidade. A casa de Dona Maria Targino, antiga louceira e dona de casa, que tem apenas uma filha e um neto consigo, já fica há mais de dois quilômetros de distância, bem antes de se adentrar no centro da localidade. Ao vir de Fortaleza, passa-se primeiro por ela para depois se chegar à localidade. Sua casa é nas redondezas daquela que fiquei em 2000, junto à família da professora Conceição, sobrinha de Dona Maria e filha de sua irmã mais nova.

Já a casa do pajé Filismino (que tem consigo somente a esposa), assim como a de seus vizinhos D. Maria Pitaguary e seu esposo Sr. Antônio, fica na chamada "Aldeia Nova", uma área de 107 hectares que corresponde à faixa de terra "doada" pela prefeitura de Maracanaú, onde estão construídas dezenas de habitações para famílias de membros do grupo.

Não é possível dizer, exatamente, quem mora em cada casa dessa pelo simples fato de que, constantemente, há parentes que descem do alto da serra ou que vem de outra região e se alojam nelas por tempo indeterminado. Na casa de dona Maria Pitaguary, por exemplo, fiquei entre vários outros hóspedes que iam desde os seus filhos casados a parentes distantes que vieram de bairros de Fortaleza.

Foram essas as condições sob as quais travei inúmeros diálogos e obtive as informações que aqui vão estar presentes. Esse é um relato, sumário, de como se deu meu trabalho de campo, cujos instrumentos maiores foram observação e escuta. Observar as situações em que as narrativas vinham à tona e escuta-las para poder, enfim, interpreta-las.

Em todo esse processo, fui me baseando na idéia de que meu trabalho se tratava de uma atividade "interpretativa", um esforço que me fazia ciente de que nossos dados de pesquisador são sempre "nossa própria construção das construções de outras pessoas". Esse esforço na pesquisa, de natureza antropológica, eu vi menos como a tarefa de um "decifrador de códigos" e mais como a de um "crítico literário", como aquele que persegue o significado dos dados que observa, mas que não pode chegar a eles senão através de uma interpretação. Os significados foram, portanto, construídos, ao invés de apreendidos ou descobertos (Geertz, 1989:17-19).

Estar situada na observação (na escuta e na interpretação) implicou aproximar-me do ritmo, do tempo e do espaço alheio. Mais que isso, enfrentei um tipo de problema que é específico ao trabalho voltado para a análise de narrativas. Este problema diz respeito à necessidade de uma relação de proximidade maior com o grupo, pois não se consegue chegar até a memória e as narrativas se não for através dos contatos que se estabelecem no próprio cotidiano do grupo, longe dos microfones, das caixas de som e câmeras fotográficas.

Nesse sentido, minhas fontes de análise estavam num "lugar" muito distinto daquele construído para os eventos com espectadores - as assembleias estaduais, as manifestações públicas e outras situações. Esse "lugar", certamente, não é de fácil acesso e, por essa razão, transparece, ao longo do texto, a dificuldade que existe na interpretação de algumas histórias.

No campo, percebi que as coisas estavam em constante movimento e, ao contrário do que muitas vezes pensava, nele a vida era, como bem o é, dinâmica, absolutamente viva. Por isso, estar situado pareceu ser tão difícil, pois todo relato, toda escrita, que daí resulta, acaba por se transformar numa espécie de aprisionamento desse movimento que jamais cessa. É como se nunca fosse possível estar plenamente atualizado, correndo o risco de, não raras vezes, ficar realmente defasado em relação a acontecimentos de suma importância para a vida do grupo.

Foi exatamente isso que percebi na VII Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará (25 a 29 de novembro de 2001), a qual contou com a presença dos Tremembé - Ce, Tapeba - Ce, Jenipapo-

Kanindé - Ce, Pitaguary - Ce, Canindé - Ce, Potiguara - Pb, Calabaça - ce e outros. O evento aconteceu na própria área dos Pitaguary, sob a sombra de sua mais conhecida árvore, chamada "mangueira sagrada".

Ao longo de quase cinco dias, foi possível compreender esse caráter dinâmico da realidade social, pois muitas mudanças foram explicitadas na tomada de poder por jovens lideranças, na ameaça que pareciam sentir os mais velhos diante desses jovens, na aprovação de diversas medidas como aquela que reconhece o funcionamento do "magistério indígena" (direito a uma educação diferenciada) e nas discussões que envolviam embates entre facções internas de cada grupo indígena lá presente. Tanto quanto, poderia dizer, nos conflitos entre esses grupos e os agentes externos de todo o processo político que envolve a mobilização para a demarcação das terras (entidades diversas, instituições como a igreja e órgãos governamentais como a FUNAI).

Num só dia de realização da assembléia estadual, um espectador podia compreender como é difícil seguir as pistas que apontam para o(s) sentido(s) das diversas relações que estão em jogo num evento como esse. Ainda assim, acredito que estar situado é acompanhar, ao menos, parte desse movimento, dialogando numa relação de reciprocidade que não implica "tornar-se nativo", mas, sim, buscar estratégias para propiciar uma compreensão dos acontecimentos sociais ou, ao menos, de seus contextos (Geertz, 1989:24-25).

Por aí se pode ver que descrever é, antes de tudo, observar, perguntar, interpretar e explicar. É ver o conjunto de comportamentos e instituições de um dado grupo como "sistemas entrelaçados de signos interpretáveis", tentando expor sua normalidade sem reduzir sua particularidade, percebendo que as práticas de sua cultura podem ser mais lógicas e singulares do que parecem ser à primeira vista⁴. Na pesquisa de campo, todo o meu trabalho se compôs de uma interpretação de "segunda e terceira mão". O que tenho aqui são "anotações", "inscrições" do fluxo de um discurso social e de uma trama que entendo apenas parcialmente, microscopicamente, finitamente orientada por meu olhar (*Idem*).

⁴ Isso me fez entender o sentido dos cocares e colares trazidos de volta para a composição dos rituais em público. Isso me fez entender uma espécie de "viagem de volta" a certos costumes, certas práticas ancestrais. Fiquei certa de que havia, portanto, uma lógica que norteava o esforço da "reelaboração cultural" empreendida pelo grupo. Havia sentido na dança que voltava a ganhar importância, nas pinturas de rosto e nos adereços de toda sorte. Havia sentido, então, em qualquer ato coerente com o desejo de afirmação étnica. Essas práticas, aos poucos, passaram a ser "lógicas e singulares", mais do que pareciam ser quando de minha primeira pesquisa de campo.

Em particular, também penso, para concluir, que a construção desse objeto poderia ser empreendida por outros tipos de estudiosos, munidos do olhar que possuem outras áreas do saber. Quero dizer, com isso, que a realidade social do grupo Pitaguary seguramente pode ser alvo da atenção de muitos outros pesquisadores, centrados seja na história, na geografia ou sociologia, seja na lingüística, na psicologia social ou comunicação.

CAPÍTULO 2

2.1 Entre Os Índios do Nordeste: "Era Tudo Um Povo Só"

*"No início, era tudo um povo só.
Tudo junto, sem separação nenhuma"*
Daniel Araújo, cacique Pitaguary

Neste capítulo, tenho por objetivo trazer à tona uma discussão sobre o conceito de identidade e os critérios de identificação dos grupos étnicos, descrevendo um pouco das características presentes na situação histórica dos vários grupos indígenas localizados no Nordeste. Analiso ainda acontecimentos importantes para a compreensão da história indígena no Ceará, chegando, por fim, ao lugar central deste trabalho que é a localidade de Santo Antônio dos Pitaguary.

Inicialmente, é importante ressaltar que o processo de mobilização e conseqüente visibilidade alcançada por parte dos grupos indígenas no Estado do Ceará reflete um movimento que se estende a toda Região Nordeste. Nela, diversos são os grupos que reivindicam o reconhecimento oficial de suas identidades e as garantias relacionadas a esse reconhecimento, tais como o direito à posse das terras habitadas por eles e o direito à uma educação e à uma saúde diferenciadas.

A maior parte desses grupos, como vou discutir logo à frente, começou a se organizar em meio à mobilização sócio-política dos anos 80, alguns até anteriormente, já nos anos 70, período em que se destaca a atuação de vários setores da sociedade, especialmente os partidos, sindicatos e as chamadas pastorais católicas. São os anos em que a prática da "Teologia da Libertação" se faz presente na organização de parte das camadas populares, especialmente através das chamadas "Comunidades Eclesiais de Base - CEB".

Como resultado dessa agitação política que vai se intensificando ao longo dos anos 80, a mobilização dos grupos indígenas também ganha impulso, no ano de 1988, com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, a qual assegura aos índios de todo o território brasileiro o direito de perpetuarem a sua alteridade cultural sobre as terras que "tradicionalmente"

ocupam, enquadradas na categoria de bens "inalienáveis" e "indisponíveis" (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).⁵

Assim, a importância que a denominada "questão indígena" adquire no cenário social e político vai acenando para a elaboração de novas reivindicações que não estão centradas exclusivamente na necessidade de se demarcarem terras, mas que já se estendem por outras áreas como a educação e a saúde.

Nesse contexto, cabe ao Ministério da Educação e do Desporto, em 1994, a atribuição e o exercício de oferecer aos índios uma "educação específica" e "de qualidade", tendo como princípios o "respeito à diversidade étnica" e o reconhecimento dos "saberes tradicionais" que se transmitiram ao longo de várias gerações em cada grupo (Lopes da Silva, 1991).⁶

As demandas dos índios situados na região Nordeste, que somam mais de 40 mil (distribuídos em cerca de 23 etnias), vão tomando forma e alcançado visibilidade ao ocupar os espaços da mídia e se fazerem presentes para a(s) sociedade(s) envolvente(s). Entretanto, apesar da importância crescente que esses grupos vão adquirindo no contexto das negociações com a FUNAI e a sociedade em geral, percebe-se que a construção do objeto "índios do Nordeste" é muito recente, como se pode ver na discussão que faz o antropólogo João Pacheco de Oliveira, em vários de seus textos.⁷

Segundo o autor, fazendo uma análise mais minuciosa a respeito do saber antropológico no Brasil, torna-se perceptível o fato de que os povos indígenas do Nordeste nunca foram objeto de interesse especial para os etnólogos e é por isso que, nas obras que compõem a vasta bibliografia

⁵ Contando com a proteção do Estado, a Constituição de 1988 destina aos índios o direito "imprescritível" de usufruto exclusivo de todas as riquezas advindas dessas terras, reservando-lhes a escolha dos meios de aproveitamento dos recursos necessários ao seu bem-estar e à sua reprodução física e cultural, em consonância com usos, costumes e tradições específicas (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).

⁶ A tentativa de oferecer um programa adequado ao contexto das minorias étnicas do País vem a ser, portanto, um dos "compromissos" assumidos pelo Estado brasileiro na elaboração do "Plano Decenal de Educação para Todos", o qual passa a ser considerado uma medida que corrobora no sentido de efetivar as garantias anunciadas na publicação dos artigos 231 e 232 da atual Constituição (Lopes da Silva, 1991).

⁷ Construção esta que João Pacheco de Oliveira tematiza em vários de seus textos. Mais precisamente, naqueles que denominou "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história" (1999b) e "Uma etnologia dos 'índios misturados'? – situação colonial, territorialização e fluxos culturais" (1998, 1999a). Esse último texto é uma espécie de introdução a uma coletânea de trabalhos que têm por objeto de estudo, justamente, aspectos da vida e da organização de grupos indígenas situados na região do Nordeste brasileiro. A junção dessa série de trabalhos originou o livro, intitulado *A Viagem da Volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (1999a), no qual se encontra o referido texto do organizador.

acerca dos mais diversos grupos no Brasil, pouco se pode encontrar sobre aqueles que ocupam faixas territoriais nos estados nordestinos (Oliveira, 1998:47-50).

Mesmo na Universidade, onde o discurso de crítica ao processo de exotização e romanticização do indígena sempre foi mais vivo, mesmo aí se vai encontrar pouca preocupação por parte dos estudiosos que, tradicionalmente, ocuparam-se de desenvolver pesquisas ligadas à temática do indigenismo.

Exclui-se dessa maioria apenas determinados núcleos de pesquisa ou pesquisadores solitários que durante as últimas duas décadas têm estudado especialmente tais grupos, sendo os verdadeiros responsáveis pela construção do objeto / sujeito em questão.

Pelo que fizeram já se pode afirmar que "um olhar sobre esse passado próximo provavelmente permite-nos concluir que o conhecimento sobre os índios no Nordeste aumentou" e é "em face desse conhecimento mais propriamente etnográfico já acumulado" que se tornou possível "prosseguir com mais fôlego teórico, recobrando áreas de interesse ainda muito lacunares, ou completamente inexploradas" (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1998:456).

Enquanto alguns se interessam essencialmente pela questão das terras e da ação indigenista no Nordeste, outros estão a discutir as idéias de "invenção", de "renascimento" e "gênese" dessas "sociedades". Nesse caminho, "etnogênese", "sociogênese", "emergência étnica" e "etnicidade" são conceitos que aparecem para tentar corroborar na descrição e explicação sobre a situação de vários desses grupos que no Nordeste se encontram.

Assim como há uma pluralidade de grupos, há uma diversidade maior ainda de temas recortados e de termos e conceitos utilizados em cada trabalho por cada autor. Eu, aqui, farei a opção de me referir sempre a "grupos indígenas", muito embora o uso de palavras como "povos", "sociedades" e "comunidades" seja deveras recorrente na referida literatura antropológica já produzida sobre o tema.

No próprio Estado do Ceará, observa-se que o interesse pelo estudo de aspectos da vida indígena local é recente, mas tem sido crescente entre os estudantes universitários. Historiadores, antropólogos e psicólogos se revezam pelas "aldeias" dos vários grupos no Ceará: Jenipapo-Canindé, Tremembé, Tapeba, Canindé, Pitaguary, Calabaça, Potiguara e outros.

Nos últimos anos, uma parte desses estudos tem se voltado para o "discurso" dos grupos, para a observação de suas manifestações e realizações, além do próprio interesse pela história, a memória e a narrativa dos mesmos. Contudo, ressaltada a importância desses estudos, penso que não há como negar que os índios do Nordeste ainda são "um objeto de interesse residual" (Oliveira, 1998:47-50).

E isso se deve, em parte, à grande difusão da idéia de "perda" dos "elementos culturais originais" a que pareciam estar confinados. É como se eles, salvo as exceções já citadas, tivessem sido relegados ao interesse, no máximo, de uma chamada "etnologia das perdas e das ausências culturais", a qual, desde há muito, deparou-se com o enorme desafio de tentar "enquadrar" esses "casos" em categorias de classificação mais generalizada como a de "grupos lingüísticos" e "áreas culturais" (Oliveira, 1998:47-50).

Num passado mais distante, tornou-se comum fazer recair sobre o estudo dos mesmos os conceitos de "mestiçagem", "aculturação", "integração", "assimilação" e outros. Sempre, de uma maneira ou de outra, considerando-os mais pelo que "foram" do que mesmo pelo que representam na atualidade. Essa visão permeia diversos textos, os quais afirmam que no Nordeste quase não há mais índios, mas sim "mestiços", "caboclos" ou "sertanejos" que em pouco se diferenciam da população circundante. Textos que, em geral, valem-se de uma conclusão típica da análise assentada sobre a "falta", guiada pela perspectiva de que a "privação" de algo destituiu dessa gente a qualidade de "indígena" (*Idem*).

Pensando assim, num cenário de suposta ausência de sinais de distinção, esses grupos acabam por ser designados como "remanescentes", "descendentes" ou, se índios, "índios misturados"⁸, retratando o vigor com que ainda persiste o critério de identificação dos grupos étnicos a partir de uma cultura específica ou de uma diferença fenotípica (Oliveira, 1998:47-50). O raciocínio é sedutor: se não há diferenças tão explícitas dos demais grupos de sertanejos, camponeses, brancos, negros e outros, a não ser que "forjadas", esses que se dizem índios são tão somente "descendentes", e distantes, pois "esqueceram" sua língua original e já se vestem e vivem como os demais. Custa, e muito, entender como eles podem ser índios e se chamar José da Silva,

⁸ Para os autores Dantas, Sampaio e Carvalho (1998:452), "o apelo à mistura como elemento diluidor se exacerba no decorrer da segunda metade do século. Isso tem evidentemente relação com as ideologias raciais

João de Souza, Maria Filismino, Maria Targino, Francisco de Assis, Daniel Araújo e por aí vai. A idéia de que tais sujeitos têm que se "parecer" com um possível estereótipo da figura indígena se sobrepõe ao fato de que os mesmos simplesmente afirmam "ser" indígenas.

Além dos nomes, uns são fervorosos devotos de Santo Antônio, outros são crentes, freqüentadores da Assembléia de Deus, outros são evangélicos e, ao mesmo tempo, acreditam na "caipora", na "mãe-d'água", sem permitir uma definição que facilite o entendimento, definição daquele tipo que, não raras vezes, é capaz de esvaziar a complexidade própria da realidade social.

Uma cena que bem exemplifica esta situação ocorreu numa assembléia indígena que participei em Itanhém, litoral paulista, em meados do ano 2000. Os índios Guarani e Tupi-Guarani da região sul de São Paulo estavam reunidos para discutir estratégias a fim de alcançar melhorias na área da educação indígena. Ambos os grupos expressavam parte de suas opiniões e discutiam entre si através das suas línguas e, muitas vezes, os que não eram de seus grupos, como eu, ficavam perdidos. Para algumas autoridades locais, o encontro provocava entusiasmo, pois os índios tinham feições diferenciadas do restante da população e, além do mais, falavam uma língua que em nada se parecia com o português.

Em meio a esse entusiasmo que partia de ambos os lados, após o almoço, já no início da tarde, um pequeno grupo de jovens resolveu cantar em tupi e tupi-guarani, acompanhados pelo violão de um dos seus. Nesse momento, a manifestação, com aquelas canções festivas, chegou a impressionar os visitantes ainda mais. No entanto, qual não foi a surpresa de alguns espectadores ao perceber que, na verdade, os índios estavam cantando animadíssimas versões de cânticos evangélicos traduzidos para a língua nativa! A demonstração de preservação de uma língua tão ancestral parecia não combinar com a devoção fervorosa daqueles jovens cristãos.

Por isso, um dos "militantes" responsáveis pelo encontro chegou a ficar enfurecido, como se aquilo fosse depor contra a identidade deles, como se aquilo fosse incoerente, paradoxal. Tentou ocultar das câmeras que filmavam, julgando que aquela cena não merecia ser registrada. Ele talvez tenha desconhecido que a realidade social compartilhada por tais grupos não é tão simples, definida e clara como às vezes se imagina.

de que se lançaria mão para explicar o Brasil, nação emergente onde brancos, negros e índios eram vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao 'cadinho racial', mecanismo de redução do múltiplo ao uno".

É possível, assim, encontrar grupos indígenas que compartilham inúmeros traços de outras culturas e que em muito se diferenciam de seus antepassados supostamente imersos num tempo de "pureza cultural" fictícia. E não é possível, portanto, dizer que não são indígenas porque incorporaram tantos elementos da cultura alheia. Essa confusão repousa na questão da utilização dos critérios de identificação desses grupos e é dela que surgem as mais variadas versões de termos que querem dizer da miscigenação, mas que acabam por criar categorias ideológicas como a de "caboclo" (Porto Alegre, 1992) ou a da "mistura" como sinônimo de miscigenação (Oliveira, 1998).

A antropóloga Sylvia Porto Alegre (1999) argumenta, assim, que o "processo de caboclicização" não diz respeito ao processo de "miscigenação", mas sim ao estabelecimento de um discurso que objetiva a negação de uma possível diferença:

Consideramos que a categoria 'caboclo', identificada etnicamente como mestiço de origem indígena, é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX, como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado (Porto Alegre, 1992, p. 17).

A figura do "caboclo" é uma das que melhor representa a idéia da fusão entre as supostas matrizes raciais e culturais que deram origem à sociedade brasileira. Lembra também a expressão "amálgama étnica" de que Gilberto Freyre falava em "Casa-Grande & Senzala" (Freyre, 1997). Não é à toa, portanto, que a figura do "caboclo" está presente no sincretismo religioso dos cultos afro-brasileiros, especialmente na Umbanda (Pordeus Jr., 2000). No caso do Ceará bem como de todo o Nordeste, a polêmica questão sobre a existência ou não do índio também parece residir neste ponto central: o critério utilizado para identificação dos grupos étnicos. Sabe-se que, ainda hoje, coexistem, com certa difusão no senso comum, os critérios racial, legal, cultural⁹ e, com menor força, o da auto-identificação étnica.

⁹ O primeiro define o índio como "uma entidade racial evidenciada por caracteres físicos distintos daqueles dos conquistadores europeus". O segundo afirma que índio é toda pessoa que satisfaz às características definidas por lei como peculiares a tal. Já o terceiro acredita que "determinado povo, não importa seus caracteres biológicos, seria classificado como indígena, branco ou mestiço, conforme a porcentagem de elementos culturais de cada conjunto" (Melatti, 1993:20-23).

Interessante é lembrar, nesse contexto, que, a princípio, "foi muito fácil aos colonizadores civilizados identificarem os índios: eram todos aqueles que tinham encontrado na América". Agora, cinco séculos depois do desembarque de Colombo, tem-se muita dificuldade em distinguir quem são esses grupos indígenas, daí essa diversidade de critérios que predominaram, diferentemente, em cada época da história brasileira (Melatti, 1993: 20-22).

Levando em consideração tanto o critério racial e o legal quanto o cultural, parece demasiadamente complicada a situação dos grupos indígenas no Nordeste. Situados numa área de grande população "mestiça", não há como negar que esses grupos adotaram, ao longo de um processo de cinco séculos, "uma série de instrumentos, de hábitos e crenças dos ditos civilizados" (*Idem*). Dessa forma, o critério cultural se mostra pouco adequado para pensar a situação de grupos que passaram por transformações contínuas e alterações significativas em muitas das suas características tidas como "originais":

As deficiências deste critério se devem ao fato de se apoiar num conceito antiquado e já ultrapassado de cultura como um mero conjunto de traços culturais, a simples soma de costumes, crenças e técnicas. Não se leva em consideração que uma cultura constitui um sistema em que os elementos componentes mantêm relações entre si de tal forma que a modificação de um deles acarreta mudança nos demais. Além disso, nesse sistema, os elementos componentes não têm todos a mesma importância, já que não contribuem no mesmo grau para que a sociedade a que pertença esta cultura continue existindo como entidade concreta e distinta das demais sociedades (Melatti, 1993:23).

Toda a discussão que João Pacheco de Oliveira faz a respeito da chamada "etnologia das perdas e das ausências culturais" é, indiretamente, uma crítica ao uso do critério cultural como instrumento de identificação de grupos indígenas (estejam eles situados na região Nordeste, na Amazônia ou demais regiões) que passam por transformações contínuas e que, por isso, jamais irão corresponder às exigências de conservação de certos elementos de sua cultura ancestral.

Nessa discussão, é importante notar, contudo, que, já no início do século XX, o sociólogo Max Weber definia os grupos étnicos como "comunidades organizadas" que se fundamentavam no "sentimento subjetivo" de uma "origem comum", ressaltando, assim, o aspecto de serem uma associação de natureza política. Weber afirmava que era o sentimento de uma origem comum que se

revelava como base para a "ação coletiva" e que se apresentava como elemento de "solidariedade" entre os membros do grupo (Weber, 1983).

A definição weberiana pode tornar mais compreensível o caso dos índios no Nordeste porque leva a pensar sobre o aspecto político da identidade tanto quanto sobre o processo da "reelaboração cultural" a que os índios chegam quando se vêem interessados em demarcar fronteiras. Além disso, faz-se notar que:

Quando a etnicidade se manifesta, as diferenças externas demarcadoras da condição étnica costumam ser acentuadas e teatralizadas. Weber considerava-as esteticamente impressionantes e mesmo artificiosas (1944:320) e, embora tenham, aparentemente, pouca importância política por estarem referidas a pequenos aspectos da conduta e da vida cotidiana, ao *habitus*, à língua, às crenças religiosas e à memória, costumam se revestir de um valor simbólico insuspeitado como estratégia na consecução dos fins almejados (Porto Alegre, 1996:136).

Enfim, o fato de Weber evidenciar esta visão possibilitou o deslocamento de um olhar, na própria antropologia, que antes se preocupava, essencialmente, com a cultura específica de que dispunha cada grupo (para dizer que era a base de sua identidade) e que passa a centrar sua atenção no significado político da emergência ou da mobilização da etnicidade. Trata-se de uma importante mudança quando se vê que, durante muito tempo, atribuiu-se ao grupo étnico a característica de compartilhar, indispensavelmente, uma cultura singular.

No caminho aberto por Weber, Friedrich Barth, antropólogo norueguês, considerou que a importância dessa característica – de compartilhamento de uma mesma cultura – estaria no fato de aparecer como implicação ou resultado da organização étnica e não como característica primária e "definicional" desta. Neste caso, os grupos étnicos deveriam ser vistos como uma forma de organização social, onde o primeiro traço diria respeito à "auto-atribuição" e a "atribuição" por outros a uma categoria étnica, ou seja: a existência de "um grupo que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo" (Barth, 1998:190).

Barth vem falar, assim, da existência da auto-identificação dos membros de um grupo e seu reconhecimento ou identificação pelos outros como elemento que permite uma definição mais precisa do que vem a ser o grupo étnico, argumentando que:

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (Barth, 1998:194).

Por esse meio, fica claro que Barth alerta para o fato de que embora as categorias étnicas levem em consideração as diferenças culturais, não se pode, a partir disso, deduzir a idéia acima contestada de que grupos étnicos necessariamente, para assim serem considerados, devem compartilhar uma cultura específica, a qual permanece a mesma ao longo de sua história. Ao contrário, as características culturais levadas em consideração, em cada caso, são aquelas que os próprios atores pensam ou são levados a pensar como significantes. Por essa razão,

... alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas (Barth, 1998:194).

Esses traços podem, num primeiro instante, ser identificados com os símbolos da cultura material indígena, como o cocar, o penacho, as saias de dança, o arco e a flecha, mas também como papéis (o caso do Nordeste é exemplar) que personificam a manutenção de uma organização social distinta, na qual lideram o pajé, o cacique, o conselheiro e outros. Esses traços de distinção podem ainda estar em outra dimensão da vida social a que farei referência mais à frente, qual seja: na atividade de rememorar e narrar. Antes de aí chegar, cabe aqui apenas ressaltar a idéia de Barth de que "a ênfase na atribuição como o traço fundamental dos grupos étnicos" aparece como solução para duas dificuldades conceituais: a primeira que seria referente "à natureza da continuidade no tempo de tais entidades" e a segunda que é relativa "à localização dos fatores determinantes de sua forma" (Barth, 1998:191). Barth, então, argumenta que:

1º quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar — apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

2º apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças "objetivas" manifestas que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhantes possam ser os membros em seus comportamentos manifestos — se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição à cultura compartilhada pelos As. Os efeitos disso, em comparação a outros fatores que influenciaram realmente os comportamentos, podem então tornar-se objeto de investigação (Barth, 1998:195).

Portanto, na perspectiva de Barth, a questão principal na identificação de um grupo étnico está relacionada à fronteira étnica que o define e não à matéria cultural que ela abrange. A manutenção de uma fronteira não implica, assim, a inexistência de variações culturais e de transformações diversas que ocorrem segundo a natureza do contato entre os grupos. A continuidade dessa fronteira entre o "nós" e os "outros" é compatível com a mudança decorrente dos contatos interétnicos (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998).

Isso torna compreensível porque, no caso do Ceará, após uma história de confronto profundo, que traz consigo uma série de transformações internas à organização das populações aqui habitantes, tais transformações (em sua maioria relativas às tradições e às culturas "pré-colombianas" ou "nativas") não acarretaram a perda de uma identidade, afirmada como indígena, no contexto dos grupos outrora citados.

O que se tem observado é que mesmo tendo adotado a maior parte dos costumes da população brasileira, os membros desses grupos continuam a se ver e a serem vistos, por parte da sociedade envolvente, como índios, ou ao menos como "diferentes", chamando nossa atenção para o critério da auto-identificação étnica e identificação pelos outros.

Essa constatação permite pensar que as transformações ocorridas se refletiram na existência de uma cultura que, em decorrência do contato interétnico, reduziu-se "a um número menor de traços" tidos como "originais", sem, contudo, dissolvê-los por completo ou apagá-los da memória. Nesse sentido, o grupo dispõe desses traços, que são "sinais diacríticos", e os reinventa¹⁰ na demarcação de fronteiras étnicas ou na constituição de uma distintividade cultural (Cunha 1986:99).

A seleção desses traços culturais, tidos como "sinais diacríticos", e o respectivo realce que a eles se dá depende daquilo a que devem se opor: outros traços peculiares aos grupos presentes ou mesmo à(s) sociedade(s) envolvente(s). Como traços de diferenciação, seja a religião, seja a língua, seja uma performance, um ritual, um conjunto de crenças ou mesmo a memória, "os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo" (Cunha, 1986:100).

Assim, conforme dito anteriormente, se os traços distintivos fundamentais são representados por elementos como a língua ou a religião, é possível argumentar que muitos grupos indígenas, notadamente na região Nordeste, encontram-se em meio à ausência de emblemas que os identifique em face de outros grupos. Conclui-se daí, portanto, que não se pode mais falar de uma identidade étnica. Todavia, cabe aqui a seguinte questão: por que, então, tais grupos continuam a delimitar uma fronteira? E como a delimitam? Não seria através de outros elementos?¹¹

A pergunta se coloca porque a identificação de traços diacríticos, assim considerados, não é suficiente para se pensar, especialmente, grupos indígenas presentes no Nordeste. Por essa razão, faz-se preciso pensar as outras formas que esses sinais de diferenciação assumem, pois se o grupo continua a delimitar uma fronteira entre si e os demais é devido ao fato de estar ciente de sua diferença. Por sua vez, se o grupo acredita nessa diferença e se encontra numa situação em que é preciso evidenciá-la, o mesmo tentará fazê-lo por meio de elementos emblemáticos, sinais que provem uma distinção. Onde estarão, então, tais sinais?

¹⁰ Referência à idéia de "invenção da tradição", como presente em Eric Hobsbawn (1997), que será discutida mais a frente.

¹¹ A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção para esta discussão dizendo que: "em suma, traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente

Primeiramente, antes de responder a essa questão, é importante enfatizar que pensar a o tema da identidade significa levar em consideração o aspecto da mudança. Nem a idéia de "identidade" pode ser traduzida por algo de substancial e imutável nem os aspectos que consideramos reveladores de uma diferença (que são os elementos mais aparentes de uma cultura: os modos de agir, pensar e sentir coletivos) podem ser pensados como permanentes.

Dessa maneira, o sentimento de que se é diferente pode persistir, muito embora as razões que motivem a manifestação dessa diferença se transformem no tempo e, por isso, transformem o próprio sentido desta diferença, bem como seus sinais e seus usos.

Em suma, os caracteres "externos" de expressão dessa identidade se transformam tanto quanto esse sentimento de ser diferente (ser "indígena"). Pode-se então compreender porque malgrado todo o esforço empreendido para silenciar o discurso de diferenciação de grupos indígenas como o Pitaguary, seus membros continuam a encontrar razões ou motivações para delimitar uma fronteira entre si e os demais, de forma a demonstrar que estão cientes de sua distinção.

Chamando-se José, Maria ou Francisco, falando o português, protestante ou católico, eles reclamam o reconhecimento de uma especificidade que alegam vir "dos ancestrais". Eles se vêem, dessa forma, como diferentes daqueles que estão ao seu redor ou, se assim não procedem, ao menos demonstram que "querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs" (Barth, 1998:195).

Ou seja, apesar de toda a influência de uma visão que encara os índios como "uma curiosidade folclórica ou sobrevivência romântica e extemporânea do passado"¹², eles se apresentam como "índios" (como Pitaguary, por exemplo), a insistir nisso como uma questão política maior, onde se chama atenção para a efetivação de uma série de garantias advindas do reconhecimento oficial (Porto Alegre, 1998).

dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste" (Cunha, 1986:116).

¹² Essa visão se reflete bem na idéia do desaparecimento dos povos indígenas que, no caso do Ceará, vem sendo estudada pela antropóloga Maria Sylvania Porto Alegre como resultante não de um processo de mera extinção ou miscigenação, mas como proveniente da perda de visibilidade da maioria dos grupos que permaneceram em seus locais de "origem".

Essa realidade parece intrigante do ponto de vista da reflexão que demanda, pois não se pode negar, ao menos, um fato: há grupos enfrentando as mais diversas situações, entrando em embates judiciais e confrontos violentos, na busca pelo seu "reconhecimento" frente a(s) sociedade(s) em geral. "Eles" dizem que são "índios", "nós" dizemos, muitas vezes, que não, chegando a suspeitar, em alguns casos, que se trata de "fraude coletiva".

E surgem daí as mais absurdas formas de investigação (como o teste sanguíneo que, supostamente, serviria para comprovar se o "índio" é "índio" mesmo). Em casos mais brandos, "eles" tentam falar de suas vidas, de sua existência coletiva, e "nós" os representamos todos os dias com a sua morte em textos, canções, novelas e peças teatrais.¹³

Um exemplo claro disso aconteceu em anos recentes. Em Fortaleza-CE, um espetáculo intitulado "Koi-Guera" atraiu uma platéia de número significativo e composição bastante diversificada (estudantes, artistas, profissionais liberais etc.). Nessa situação, ouvi o relato de que, numa das apresentações, do lado de fora do Teatro José de Alencar, uma antropóloga se aproximou de uma mulher Tapeba que vendia seus colares e perguntou-lhe: "*E você? Gostou do espetáculo?*" Ela, com franqueza, respondeu-lhe: "*É muito bonito, mas só que os índios todos morrem no final!*".

Nada mais elucidativo que essa resposta, pois era bem verdade que ela, a vendedora de colares, estava ali, representando o grupo dos Tapeba de Caucaia – CE. Estava viva, muito embora os personagens do espetáculo tivessem morrido. Era como se ela lamentasse que "nós" – espectadores - estivéssemos emocionados não com a vida, mas com a morte dos grupos indígenas ali simbolizados. Estava lá a nossa velha insistência em aguçar o espanto ou culpa diante do "extermínio", da "extinção" ou do "desaparecimento" daqueles que um dia foram os nativos daqui.

Por um lado, explorar a questão do "desaparecimento" ou da "extinção" dos indígenas parece ser importante no sentido de tornar possível uma visão crítica a respeito de nossa história (oficial) tão escassa de evidências a respeito dos conflitos, dos jogos de poder e dominação. Nesse contexto, empreendimentos artísticos que tenham essa intenção são, de toda forma, interessantes.

¹³ Os romances de José de Alencar são apenas um exemplo de clássicos da literatura que destituem do indígena a sua condição de indígena e o colocam como indivíduo, personagem romantizado que tem um modo de agir, pensar e sentir semelhante ao do colonizador branco. Também é possível fazer semelhante análise a partir da produção cinematográfica brasileira, do teatro, da televisão e da música.

Por outro lado, permanecer nessa crítica é fechar os olhos para uma realidade que se opõe a esse veredicto oficial (o da "extinção"). É negar, de todo jeito, a existência dos muitos grupos - de sua história, sobretudo - que estão aí para revelar muito do que se ignora sobre eles, vide o exemplo dos Tremembé de Almofala, dos Tapeba de Caucaia, dos Jenipapo-Canindé de Aquiraz, dos Pitaguary e demais grupos.

Considero essa realidade intrigante porque coloca para a antropologia, e outros campos do saber, uma indagação que é a de perceber, em última instância, como se manifesta a identidade aí presente e como a diferença é explicitada no caso de grupos onde os "emblemas" estão supostamente "ausentes". Ou mais: colocar o desafio de investigar quais são os elementos selecionados pelos membros do grupo que assumem a natureza dos "sinais diacríticos".

Em muitos casos, tais sinais se constroem no próprio exercício de rememorar, com toda a carga de "reinvenção" (Hobsbawn, 1997) que tal atividade requer, principalmente no ato de narrar as histórias significativas para cada membro do grupo.

Dessa maneira, pode-se dizer que as narrativas também produzem "sinais diacríticos", fazendo emergir uma "condição indígena" e rompendo com o modo através do qual os índios são percebidos como "caboclos", "mestiços", "remanescentes", "descendentes" e outras representações de caráter negativo.

Procurar responder à indagação sobre os "emblemas" significa deslocar o olhar que se centra na diferença apenas como sinônimo de uma cultura material distinta ou de caracteres externos particularizantes para, ao contrário, vislumbrar a importância daquilo que o próprio grupo constrói como marca de uma diferenciação, que não está presente na superfície dos fatos, mas, sim, subjacente a um discurso que a forma e a transforma. Uma diferenciação explicitada no gesto e na fala — recurso maior de investimento num diálogo travado, essencialmente, entre "os de dentro" (índios) e "os de fora" (os outros).

Por esse caminho, a idéia de Barth se torna mais nítida quando se vê que a bagagem cultural de cada grupo é na verdade o acervo mutante de onde se retiram os elementos que atuam na efetivação do contraste com as demais culturas. De onde se extraem os instrumentos que, reconstruídos permanentemente, são matéria-prima para a manifestação da etnicidade e,

conseqüentemente, para a salvaguarda de uma organização social e política do grupo¹⁴ (Barth, 1998). Essa bagagem, no entanto, compõem-se de arranjos em mutação contínua, dado que a cultura não é algo "posto, dilapidável", mas "algo constantemente reiventado, recomposto, investido de novos significados" (Cunha, 1986:101), sendo exatamente esse esclarecimento que torna possível compreender, em parte, porque tem sido tão difícil não lançar sobre os "índios do Nordeste" uma sentença de condenação ao "desaparecimento". Condenação baseado numa ótica de exaltação das chamadas "perdas".

Além da necessidade de se entender parte da lógica que veio a reger o período de povoamento e colonização das terras indígenas no Nordeste, parece que o grande empecilho tem sido mesmo acompanhar a perspectiva que enxerga a cultura como "algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado" (Cunha, 1986:116).

Essa compreensão é importante para que se possa avançar em propostas mais interessadas no conhecimento de cada grupo em sua realidade atual, levando em conta o que têm para oferecer como relato sobre sua história – vista aqui como acontecimento presente e passado, sobre sua memória, identidade, enfim: sobre aquilo que o grupo pode revelar como matéria para a interpretação antropológica (Geertz, 1989).

Em consonância com esse pensamento, chama-se atenção o uso que fazem certos grupos da memória como suporte maior de evidenciamento de sua identidade. No caso Pitaguary, pode-se dizer que, não raras vezes, a memória é o elemento constitutivo primordial dessa identidade. É sobretudo a força motriz da narração, da narrativa oral, instrumento através do qual, como dito anteriormente, pode se revelar o "sentimento de grupo" ou a pertença à categoria de "Índios Pitaguary".

No Nordeste, tanto a história quanto a memória aparecem como "principais dimensões no processo de constituição da identidade étnica" (Peixoto da Silva, 1997:20). Isso me dá a chance de avaliar quão importante é a narração que se expressa por meio da voz – seja uma história contada,

¹⁴ Essa idéia, mesmo já vista e revista por muitos estudiosos posteriores ao norueguês Friderik Barth, permanece como base para a discussão sobre a identidade de grupos étnicos e suas fronteiras. O texto *Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras — La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, foi recentemente traduzido para o português e faz parte de uma coletânea sobre o tema da identidade (1998).

uma lembrança verbalizada ou uma canção que é teatralizada em meio à performance das danças, orações e outras manifestações.

Entretanto, para se compreender o contexto no qual memória e narração se fazem fundamentais, no caso dos grupos indígenas aqui abordados, é preciso passar em revista uma série de acontecimentos que caracterizaram todo o processo de ocupação da região nordestina. Penso que não é à toa que se perpetua, sem muita dificuldade, a idéia de que o índio, dos três elementos que nos deram origem (branco, negro e índio), "desapareceu", restando apenas alguns grupos na região amazônica (que também é fantasiada pela maioria da população brasileira): a região em que se pode encontrar aquele índio imaginário "que vive nu e solto no meio da mata".

Indago, portanto: por que persiste a idéia, no Nordeste, principalmente, de que o indígena foi, aos poucos, "misturando-se" a ponto de não mais se distinguir social e culturalmente da população sertaneja ou supostamente "cabocla"? Por que, por exemplo, até recentemente, registros da FUNAI e levantamentos produzidos por missionários e antropólogos atestavam a inexistência completa de indígenas nos estados do Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte? Afinal, "o que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste?" (Oliveira, 1999a: 22).

Certamente, há explicações para a permanência dessa dúvida, ou melhor, dessa certeza acerca de uma idéia de extinção já tão sedimentada no imaginário da maior parte da população regional. No intuito de avançar nessa discussão, parto aqui para uma breve revista de alguns acontecimentos que caracterizaram a história do Nordeste indígena.

2.2 A Região Nordeste

O Nordeste brasileiro define-se historicamente como o espaço de ocupação mais antiga por parte do colonizador europeu. Visto como a região mais próxima, na América, de aporte das naus que vinham do velho mundo, é nesse "lugar", a partir da primeira metade do século XVI, que se vão desenvolver os dois mais sólidos centros de sustentação da colonização lusitana na América, os quais foram Pernambuco e Bahia (Freyre, 1997, Dantas, Sampaio e Carvalho, 1998, Alencastro, 2000).

Os grupos indígenas aí situados, em sua maioria, conheceram séculos de contato e, por essa razão, toda a história de seus ancestrais passa, de alguma forma, pela história do confronto com o

"outro", com o "branco", o "invasor". Trata-se de uma história das relações interétnicas, das relações com a Igreja, com o Império e, posteriormente, com o Estado-nação e toda a sorte de políticas que dele proveio.

Sabe-se que já no início da colonização, como atesta Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala* (1997), os portugueses conseguiram "sufocar muito da espontaneidade nativa":

os cantos indígenas, de um tão agreste sabor, substituíram-nos os jesuítas por outros, compostos por eles, secos e mecânicos; cantos devotos, sem falar em amor, apenas em Nossa Senhora e nos santos. À naturalidade das diferentes línguas regionais, superimpuseram uma só, a 'geral'. (...) Ainda mais: procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo o que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções européias. Separaram a arte da vida (Freyre, 1997:109).

As missões religiosas que deram cabo de fazer a junção de diversos grupos num só aldeamento missionário e, séculos depois, as atividades desempenhadas por órgãos responsáveis pela tutela desses grupos são também fundamentais no entendimento do que se passou na região que foi:

(...) uma das áreas de colonização mais importantes e antigas na formação da nação brasileira. A população indígena desta região sofreu um profundo e persistente impacto econômico e sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses (Oliveira, 1999b:110)

As "etnias" sobreviventes se valerem de duas possibilidades: 1) a busca por locais de "refúgio", convivendo com comunidades quilombolas e sertanejas ou 2) a incorporação pelo processo de ocupação, expansão, enfim, pelo processo civilizatório (Oliveira, 1999b:111). Dessa maneira, as populações indígenas que hoje habitam o Nordeste "provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista local" (Oliveira, 1999a:22).

O processo de territorialização, segundo João Pacheco de Oliveira, pode ser entendido como "um processo de reorganização social" pelo qual o grupo é levado a passar. A reorganização implica, por sua vez: "i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado" (Oliveira, 1999a:20).

Em outras palavras, o que o autor chama de "processo de territorialização" também pode ser definido como o movimento através do qual o grupo se transforma numa coletividade organizada que formula uma identidade própria e institui "mecanismos de tomada de decisão e de representação", reestruturando, com isso, as suas formas culturais (Oliveira, 1999a:22-24).

No primeiro movimento, as famílias nativas, com suas línguas e culturas diferenciadas, foram levadas para as organizações dos aldeamentos missionários, passando pelo processo de sedentarização e catequização. É desse momento que decorrem as atuais denominações indígenas do Nordeste. As missões, consideradas "unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica", caracterizaram-se por terem como objetivo uma conciliação ou acomodação entre diferentes culturas, as quais foram "homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho" (*Idem*).

Em seguida, o chamado "diretório dos índios" teve por intenção principal desenvolver estratégias "assimilacionistas" ao invés do "preservacionismo" mais presente nas missões. Como se sabe, foi precisamente durante o diretório pombalino que os casamentos interétnicos foram estimulados, além da proibição das línguas nativas e o uso obrigatório do português. Esse momento, para o autor, provoca profundo impacto na vida dos antigos moradores das vilas e aldeamentos pelo fato de "limitar seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas" (Oliveira, 1999a:22-24).

Ao final do século XIX, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como 'remanescentes' ou 'descendentes'. São os 'índios misturados' de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios (...) (*Idem*).

O segundo processo de territorialização ocorre tão somente no início do século, mais especificamente na década de 20, quando alguns governos começam a reconhecer as terras dos antigos aldeamentos, delegando ao órgão indigenista a função de "controle" dessas terras, de modo a possibilitar que nelas residam os "descendentes indígenas". Esse segundo processo apresenta um caráter "antiassimilacionista", primando pela criação de "condições supostamente 'naturais' e adequadas" para a "afirmação de uma cultura diferenciadora", instaurando, portanto, "a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente" (Oliveira, 1999a:24).

Resulta desse processo a criação de Postos Indígenas em diversas áreas do Nordeste, situadas, principalmente, nos Estados de Pernambuco, Bahia e Alagoas, sendo que em várias dessas áreas houve reconhecimento e demarcação de terras para a população indígena nela habitante. Houve ainda um outro movimento, ocorrido nos anos de 1970 e 80 que se deu com a chegada ao público de notícias sobre a mobilização e as respectivas reivindicações de grupos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista e não estavam presentes na descrição feita pela literatura etnológica até então. É a partir deste último momento que os rituais diferenciadores se fazem mais importantes e o destaque dado à estrutura política do grupo se intensifica (Oliveira, 1999a:27).

2.3 Tradição para Demarcar Fronteiras

No contexto acima descrito, os rituais diferenciadores são, sobretudo, resultado de um processo que Eric Hobsbawn (1997) chama de "invenção das tradições". Tal processo parece ter ocorrido na história recente da maior parte dos grupos do Nordeste indígena já estudados. A chamada "dança sagrada do Toré", presente nos estudos sobre os Tapebas, os Jenipapo-Canindé, os Pitaguary e os Kiriri (para citar apenas alguns exemplos), retrata o destaque que passa a ser dado a tais rituais a partir dos anos 80.

A antropóloga Sheila Brasileiro (1999), em sua pesquisa sobre os Kiriri, no norte do estado da Bahia, destaca o fato de que o cacique do grupo mencionado, em determinado período, predispôs-se a adotar o Toré por intuir que o mesmo representava um "símbolo de unidade entre os índios no Nordeste - um foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos" (Brasileiro,

1997). O Toré ou o Torém (este dançado pelos Tremembé) aí se reveste de um significado especial que está presente no contexto da "invenção" ou "reinvenção" de tradições. Por esse tipo específico de tradição, entende-se um conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, as quais "visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado" (Hobsbawn, 1997:9).

Dessa maneira, entende-se que o ato de reelaborar uma cultura com fins de diferenciação ou, em outras palavras, o ato de "inventar" uma tradição resulta do desejo ou da necessidade de se evidenciar a existência de uma continuidade histórica entre a realidade atual de grupos indígenas como o Pitaguary e seu passado ancestral. Aliás, como argumenta Hobsbawn, "sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado" (*Idem*).

Quando Weber fala que as diferenças externas demarcadoras da condição étnica podem ser acentuadas de tal forma a parecerem teatralizadas ou esteticamente impressionantes e artificiosas, ele também está se referindo à existência dessas tradições (re)inventadas que cumprem a função de estabelecer uma continuidade de natureza "artificial" com o passado histórico, pois as tradições de um grupo são (re)elaboradas quando este passa por um processo de (re)estruturação ou (re)organização social. Muitas vezes, o que se observa é uma espécie de (re)atualização de elementos presentes numa tradição anterior, agora enxertados numa nova situação, gerando, portanto, novas tradições (resultado da "invenção", "criação" ou "construção"). Entretanto, não raras vezes há uma contínua relação entre o repertório de elementos considerados "originais" e aqueles que representam o grupo no presente. Isso porque "toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal" (Hobsbawn, 1997:21).

Se fosse possível fazer uma análise mais apurada da organização social dos vários grupos indígenas presentes no Nordeste, ver-se-ia a diversidade dos elementos de "tradição inventada" ou "(re)inventada". Não caberia, aqui, citar caso por caso, pois isso incluiria algumas dezenas de grupos que pela região nordestina se espalham. Pode-se, contudo, ver que Tapeba, Tremembé,

Pankararu, Xucuru-Kariri ou Kiriri são apenas alguns destes vários grupos sobre os quais já é possível encontrar informações na literatura antropológica contemporânea¹⁵.

Voltando ao que foi dito em parágrafos anteriores, no caso do grupo Pitaguary, pode-se observar a natureza da tradição "inventada" na existência do Toré, chamado, por eles próprios, de "dança sagrada" dos índios, onde sobressai a figura do Cacique, do Pajé e, por vezes, do próprio Conselheiro indígena¹⁶. Nos últimos anos, o Toré tem sido uma prática cada vez mais incentivada entre crianças e jovens do grupo. Para tanto, as assembleias estaduais em que se reúnem representantes de todos os "povos" tornaram-se momentos estratégicos nos quais a dança é praticada para os de "dentro" e os de "fora". O Toré funciona como uma espécie de "demonstração".

Para o antropólogo Gerson Jr., cujo estudo se deteve na análise da importância do Torém para os Tremembé de Almofala, a dança é "um demarcador de fronteiras étnicas" (1998:61)¹⁷. Essa demarcação não ocorre apenas em relação à sociedade circundante, ela opera a diferenciação, inclusive, dos grupos entre si. Os Tremembé têm passos da dança que são bem distintos daqueles presentes no Toré dos Pitaguary, dos Jenipapo-Kanindé de Aquiraz ou dos Tapeba de Caucaia. Entretanto, nas reuniões, assembleias ou comemorações conjuntas, os membros de grupos diversos dançam-na como se não houvesse qualquer diferença entre o que aprenderam em seus locais de origem.

Para o estudioso Carlos Kleber de Sousa, cujo trabalho se volta para a discussão acerca da territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé, "a organização do Toré entre o Jenipapo-Kanindé possui um aspecto fundamentalmente político". "Internamente, porém, a prática dessa dança não alcança o sentido lúdico (...). O Toré dos Jenipapo-Kanindé se realiza unicamente como definidor

¹⁵ Estão presentes no livro organizado por João Pacheco de Oliveira (1999a) textos sobre esses vários grupos indígenas. Sobre os Tapeba, o texto de Henyo Trindade Barreto Filho, "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". Sobre os Kiriri, o texto de Sheila Brasileiro, "Povo Indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo". Sobre os Xucuru-Kariri, o texto de Sílvia Aguiar Carneiro Martins, "Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri". Sobre os Pankararu, o texto de José Maurício Andion Arruti, intitulado "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco" e, por fim, o texto de Carlos Guilherme Mota, sobre os Tremembé do Ceará, intitulado "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará".

¹⁶ Interessante notar que o cacique, o pajé e o conselheiro são papéis que, atualmente, fazem parte da organização política de quase todas as áreas indígenas do Nordeste (Oliveira, 1999a:25).

¹⁷ O livro do antropólogo Gerson Augusto de Oliveira Jr., intitulado "Torém – Brincadeira dos índios velhos" (1998), faz um estudo minucioso do que representa a dança para os índios Tremembé. Tendo por tema central o Torém, o autor discute a questão da "reelaboração cultural", a construção de sinais de distinção e a campanha pela demarcação das terras indígenas no Nordeste ou, mais precisamente, no Ceará.

público de sua história, de sua identidade, de suas relações com os não-índios, de seu lugar enfim" (Souza, 2001:60).

No grupo Pitaguary, o Toré pode ocorrer em diversas ocasiões. Embora tenha um caráter sagrado e seja representado como evento de grande importância para a afirmação do grupo frente a outros grupos bem como para a sociedade envolvente, o Toré é visto também como fonte lazer, sendo praticado, muitas vezes, durante festas de aniversário e durante as chamadas "noites culturais" que se seguem ao acontecimento das assembléias ou outros tipos de encontro. Nesse contexto, o Toré constitui o momento de conagração entre os diversos grupos ou entre os diversos membros de um mesmo grupo.

As crianças são convidadas a entrar na dança ou simplesmente observá-la, a fim de aprender os passos e poder dela participar. Aliás, durante o período considerado de "início da luta", o Toré foi muitas vezes dançado com o único objetivo de ser ensinado às gerações mais jovens que iriam representar o grupo em manifestações e encontros fora da localidade e até mesmo fora do estado. É por essa razão que se pode afirmar que no Toré está a manifestação performática da identidade étnica do grupo.

Com ou sem indumentária específica, os participantes iniciam a dançam dando as mãos e formando um grande círculo (uma "corrente"), passo que antecede o início dos cantos em que a primeira estrofe geralmente é:

*as matas virgens estavam escuras / quando o luar clareou
mas quando ouvi a voz do meu povo / Pitaguary aqui chegou*

O canto é acompanhado pela maracá que dá o ritmo, quase sempre tocada pelo cacique, e, algumas vezes, conta com o som da batida de tambores que ficam no centro da roda. O dia 12 de junho, em que ocorre a chamada "Romaria de Santo Antônio", permanece como momento principal para a dança do Toré, pois é uma data específica do calendário de eventos da localidade e os narradores dizem que é nesse exato dia que a mangueira - sob a qual a dança é feita - chora (e chove).

Durante as orações, os cânticos e à performance da dança, o ritual se completa com a ingestão de uma bebida preparada à base de frutas nativas da região e servida para todos os membros em recipiente único.

Ao contrário do que acontece com outros grupos que bebem o famoso "mocororó" (vinho feito à base de caju fermentado), os Pitaguary não têm o costume de experimentar a sua bebida em outros momentos que não seja o da dança, indicando, com isso, que a bebida é de uso ritual:

A nossa bebida, nós chamamos de atanhanga. Ela embriaga, mas ela não tem álcool, o álcool é da própria natureza. Ela pode ser feita de qualquer fruta: ameixa, da própria cana, caju, cajá. Nós bebemos só nos momentos principais, quando a gente encontra com os outros índios, quando a gente tá comemorando alguma coisa, e é encontro de importância, de boa importância mesmo, quando a gente tem outras comunidades indígenas com a gente, como muitas vezes os Tremembé, os Tapeba de Caucaia, Jenipapo-Kanindé. Sempre quando a gente tem esses encontros que a gente vai ter uma dança indígena, a gente bebe essa bebida pra fortalecer, não materialmente, mas espiritualmente. É por isso que ela é sagrada, porque ela fortalece o espírito da gente, a pessoa se sente mais forte, mais liberto, sente o espírito com mais força, mais liberdade, sente mais forte mesmo. Porque na realidade, o nosso corpo, a nossa matéria, não tem fortidão de nada, a única coisa que é forte na nossa matéria é o espírito, e o nosso espírito é alimentado com concentração, e a bebida é pra gente fortalecer o espírito. No momento da dança, no momento que a gente canta, fortalece mais, quando a gente bebe, fortalece mais, porque a bebida é da natureza e não vai atingir, maltratar ninguém. Ela é a natureza. Ela é feita exclusivamente só pra esses momentos. A gente não pode andar bebendo, assim, como que seja um vício. Tem as horas apropriadas, por isso é que ela se chama de bebida sagrada (Daniel Araújo, 49).

A "atanhanga", também chamada "água de maninha", funciona muito mais como elemento de distinção que marca o caráter do evento, do ritual, do que mesmo como fonte de prazer, de entretenimento, como é o caso da bebida que se ingere corriqueiramente como chás, "mocororós" e outras espécies de bebidas indígenas.

Nessa, a "natureza" se reveste pela idéia do sagrado, vide as referências recorrentes, na narrativa do cacique, às palavras "espírito" (fortalecimento do espírito) e "sagrada" (de bebida sagrada). Além do preparo da bebida para o Toré, tem se tornado cada vez mais comum, nos eventos que o próprio grupo faz internamente, a presença de alimentos considerados diferenciadores de uma cultura. Assim é que se serve o tamanduá, por exemplo, e o feijão temperado com banana

verde cozida. Assim é que também tem se tornado crescente a valorização dos inúmeros tipos de cocos e amêndoas encontrados na vegetação serrana.

Do mesmo modo, outras tradições vão se tornando significativas, ditando costumes como o de fazer referências à figura do "criador" ou de "Deus", em orações ou discursos, a partir da denominação de "Pai Tupã", fato cada vez mais recorrente na fala das lideranças de grupos indígenas no Ceará. O Toré, a linguagem diferenciada ("pai tupã"), os hábitos alimentares vistos como distintos, são elementos que funcionam na demarcação das fronteiras que são exigidas não só pela(s) sociedade(s) em geral ou pela mídia, mas pela própria política indigenista¹⁸, exigência relacionada ao fato de que:

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, está necessariamente marcado por diferentes 'fluxos' e 'tradições' culturais (Hannerz, 1997; Barth, 1998). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, freqüentemente tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas e regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembé e seus vizinhos, que possuem em comum um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural, que são, no entanto, muito distintas daquelas da população rural do interior do Ceará (Oliveira, 1999a:25).

As narrativas sobre a Caipora, no caso dos Pitaguary, são exemplos desses elementos de cultura que são compartilhados com o restante da população regional ou até mesmo nacional, mas que, ainda assim, são evidenciados como sinais de uma diferença. É interessante notar, contudo, que a Caipora está presente, como bem evidenciou Câmara Cascudo, na literatura oral do Brasil, sendo um elemento central não só nas narrativas de grupos indígenas, mas, também, nas histórias de grupos camponeses e mesmo na mídia (nos programas televisivos que mesclam personagens da cultura tradicional com as características já introduzidas da cultura estrangeira)¹⁹. A Mãe D'água,

¹⁸ Relatos de "indigenistas" acerca dos novos critérios de identificação étnica, estabelecidos pela FUNAI, apenas comprovam tal assertiva, pois, segundo os mesmos, tornou-se parte do processo de reconhecimento a percepção de rituais diferenciadores, além da história oral do grupo e outros sinais como língua e religião.

¹⁹ Um bom exemplo de quão popular se tornou a figura da Caipora está na sua presença em programas como "Castelo Rá-Tim-Bum", série infantil apresentada pela TV Cultura, e "Sítio do Pica-Pau Amarelo", série refilmada pela TV Globo, baseada no clássico infantil de Monteiro Lobato.

figura central nas narrativas dos índios Jenipapo-Canindé de Aquiraz, ocupa lugar semelhante ao da Caipora para os Pitaguary.

Assim como o Toré que pode assumir a função de um "sinal diacrítico" de "indianidade", ou seja, "trata-se de um ritual político", as narrativas do mundo maravilhoso que têm em seu desenrolar a figura da Caipora ou da Mãe-D'água também entram no rol das histórias que corroboram para a demarcação das fronteiras entre "os de dentro" e "os de fora", entre "índios" e "brancos" (Oliveira, 1999a:26).

As narrativas, como dito anteriormente, tornam possível a construção dessa singularidade que cada grupo tenta exhibir. Nesse sentido, através delas, a "miscigenação" ou a "mestiçagem" é repensada e os critérios de identificação dos membros do grupo aparecem. São esses critérios que definem quem, de fato, pode ser reconhecido "internamente" como índio ou como membro legítimo. Essa situação diz também da condição de muitos outros grupos que habitam o Nordeste brasileiro, além daqueles que no Ceará se localizam.

2.4 Ceará: Desaparecimento, Miscigenação ou Invisibilidade?

Os Pitaguary, juntamente com os Tapeba, os Tremembé os Jenipapo-Kanindé são os únicos grupos, hoje, no Estado do Ceará, reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Embora suas áreas não tenham sido demarcadas, permanecendo no estágio de "delimitação", vê-se que, ano após ano, os jornais dão maior visibilidade ao processo político no qual estas áreas estão inseridas, publicando matérias de natureza distinta e fazendo menção, não raras vezes, à existência de nove grupos²⁰ que, juntos, somariam mais de 10 mil índios em todo o Estado do Ceará²¹.

Os Pitaguary possuem mais de uma década de mobilização política em torno da reivindicação de seus direitos enquanto indígenas. Ocupando uma área prevista no plano de demarcação das terras indígenas pela FUNAI, ao final de 1997, o grupo recebeu a visita de uma equipe (formada por uma historiadora, uma socióloga, uma antropóloga e outra equipe formada por

²⁰ Saliento apenas que tanto os Tremembé quanto os Tapeba estão presentes na literatura da historiografia cearense, ao passo que sobre os Pitaguary são feitas apenas referências, basicamente num único texto: "Os Aborígenes do Ceará" (1966) de Studart Filho, citado no próximo capítulo.

²¹ A população indígena do Nordeste constitui cerca de 1/5 da população indígena brasileira. São cerca de 40 mil índios distribuídos em 23 etnias (Oliveira, 1999b: 100).

topógrafos) que deu início ao processo administrativo, cujo primeiro passo é a identificação e delimitação da área pelo Ministério da Justiça e Presidência da República.

Penso que, de alguma maneira, esse fato representa uma ruptura no processo de negação secular que a sociedade regional tem imposto a grupos indígenas de áreas diversas, principalmente no Nordeste. Se hoje há uma tentativa de "reversão" dos prejuízos legados a estes grupos, através da realização de "ações compensatórias", é que a história de seu passado foi, essencialmente, uma história de alterações profundas, conflito e violência. De acordo com o que mencionei anteriormente:

O Ceará é a primeira província a negar a existência de índios identificáveis nas aldeias e querer se apoderar das suas terras (21/10/1850). Durante cerca de quinze anos, extinguem-se vários aldeamentos no Ceará, em Pernambuco, na Paraíba. (...) Em 1854, quando o governo central exige um arrolamento dos índios e do patrimônio das aldeias (Alvará de 18/12/1854), está em pleno curso o processo de sua extinção (Cunha, 1992:145).

Desde então, não são poucos os argumentos criados para dar sustentação à afirmativa de que "no Ceará não existe índio". Ao longo dos últimos quatro séculos, a história regional conheceu diversas fases nas quais esta negação fora acentuada. O conflito em torno da mão-de-obra e da terra indígena, terra que se revelara como sustentáculo das atividades econômicas locais, levou a uma luta cujas armas variaram nas chamadas tentativas de "diluição" até a "desintegração" da cultura nativa (Pinheiro, 1998).

Travou-se, assim, uma guerra que tinha por fim o domínio físico (genocídio) e o domínio sobre o próprio modo de vida indígena (etnocídio). Entre estas formas estavam mecanismos como a negação da diversificada cultura nativa; de sua expressão religiosa, proibição das línguas e obrigatoriedade do português, imposição do casamento misto etc (citados em capítulo anterior). Apenas uma amostra do conjunto de medidas que visavam consolidar o processo de submissão indígena (*Idem*).

Grupos indígenas do Brasil, sobretudo os de contato mais antigo com a população neobrasileira, foram induzidos a falar línguas novas, primeiro a língua-geral, derivada do tupi e propagada pelos jesuítas, mais tarde o português, por imposição expressa do Diretório dos Índios pombalino (art. 6.º). Processos de discriminação contra as línguas indígenas foram usados nas escolas salesianas

contemporâneas. São conhecidas ainda as situações, impostas pelo desprezo dos regionais pelos "caboclos" ou "bugres", em que os índios se envergonhavam do uso de suas línguas.

A interferência nas culturas tradicionais atingiu também a religião, os costumes matrimoniais, a organização política, a tecnologia, os hábitos alimentares, estes já afetados pela depauperização dos territórios de caça e pesca (Cunha, 1986: 116).

Se, nos primórdios do período colonial, o que estava em confronto era, sobretudo, num sentido mais amplo, concepções de mundo distintas, nos séculos XVII, XVIII e XIX — marcos do conflito aberto que se travou entre os conquistadores luso-brasileiros e os povos indígenas aqui habitantes — o enfrentamento teve como causa a disputa pela terra, como consequência direta do período no qual se iniciou o estabelecimento da ocupação efetiva do Ceará²² (Pinheiro, 1998).

Assim, a partir de 1650, a pecuária, tendo encontrado melhores condições de expansão pela demanda de carne, couro, pele, animais de transporte e tração, faz surgir, no Ceará, as primeiras sesmarias, que atendem aos colonos interessados em garantir a efetivação desta ocupação - fato que gera grande conflito com os habitantes nativos, os quais haviam de ser expulsos, mesmo resistindo tenazmente.

A "Guerra dos Bárbaros" (Studart Filho, 1963), cujo período vai de 1680 a 1730, é reflexo desta "resistência" que, pautada sobre o sentimento de pertencimento dos índios para com seus territórios, fez com que muitos grupos permanecessem na luta até a morte de seu último membro, restando aos que sobreviveram à adaptação nos aldeamentos missionários (Porto Alegre, 1994:16).

Já nas primeiras décadas do século XVIII, a pecuária ocupava extensas faixas de terra no Ceará (Girão, 1947; Lemenhe, 1983):

A indústria da charqueada, iniciada por volta de 1720, abriu um novo período na atividade criatória, o chamado "ciclo das oficinas". As charqueadas se expandiram da foz do rio Jaguaribe, no sentido norte-sul, expandindo-se pelos sertões de Quixeramobim e pelo Vale do Cariri, ao sul de Fortaleza, chegando ao extremo norte, pelos rios Acaraú e Coreaú, ao oeste, pelos sertões de Crateús (Porto Alegre, 1994:16).

²² Sobre a história da ocupação das terras que correspondem ao Ceará e sobre a história indígena local, há uma vasta bibliografia que constitui o acervo do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Estado do Ceará. Estão nesta lista as obras de Tristão de Alencar Araripe (1858), Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1863), Pedro Theberge (1869), João Brígido dos Santos bem como os historiadores da segunda e a terceira geração de historiadores que escreveram na Revista do Instituto do Ceará, dentre os quais cabe destacar Guilherme Studart, Antônio Bezerra de Menezes e Paulino Nogueira, além de Thomaz Pompeu Sobrinho, Carlos Studart Filho e Raimundo Girão.

Em meados do século XVIII, as exportações de couro já haviam adquirido importância no comércio ultramarino, fazendo com que a economia do sertão entrasse no circuito monopolista do sistema colonial, representando "um fator adicional de expansão da economia do sertão e sua inclusão mais direta na órbita da política mercantil portuguesa". Por essa razão, o governo metropolitano agora acompanhava com atenção os destinos da capitania (Porto Alegre, 1994:17).

Povoados, originados pela expansão da pecuária, são transformados em vilas e o Estado, através das câmaras municipais, passa a exercer maior controle sobre a mão-de-obra "na sua maioria, indígena, forçando os chamados "vadios" a trabalhar, bem como viabilizando a captação de recursos, coletando impostos, controlando a produção e o comércio" (*Idem*).

O algodão nativo, nessa época, já havia sido incorporado à economia de subsistência dos colonos e, precisamente, entre 1780 e 1820, o cultivo desse produto, tendo entrado no mercado externo, começava a se dar em larga escala (Pinheiro, 1990; Porto Alegre, 1994).

A agricultura comercial veio acelerar o processo de submissão do índio e da população livre no sertão ao projeto colonizador (...). No Ceará, algodão e pecuária não se colocavam como atividades excludentes. Antes, pelo contrário, acomodavam-se uma à outra para formar as bases de um complexo sócio-econômico que iria consolidar-se no decorrer do século XIX, sobretudo após 1860, quando se deu a organização do mercado de trabalho livre (Porto Alegre, 1994:19).

No entanto, é ainda em meados do século XVIII que entra em vigor a legislação indigenista implantada com o Diretório Pombalino. As decisões aí contidas não poderiam caracterizar-se melhor do que como o reflexo da "ação deletéria" lusitana (Freyre, 1997). Suprimir o idioma, para muitos, era fazer desaparecer um dos elementos fundamentais na garantia da coesão de um grupo, principalmente, quando se pensa que "a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência" (Cunha, 1986: 100).

No confronto, como resultado da política vigente a partir de então, a língua foi o primeiro elemento que não pôde se manter para as gerações seguintes.

Ocupação de maior parte das terras produtivas por grandes proprietários, uso de mão-de-obra indígena e livre, cobrança da renda da terra, vinculação dos pequenos produtores aos latifúndios, formas variadas de trabalho individual e familiar, parceria, arrendamento, agricultura de subsistência: aí estão as bases do complexo algodoeiro-pecuário em que se insere a questão indígena no sertão nordestino (Porto Alegre, 1994:20).

Esta nova atividade produtiva, com suas bases consolidadas, faz com que o índio, já não mais representado como ameaça ao empreendimento da colonização e do posterior desenvolvimento do sertão, deixe de ser visto como "inimigo" — deixando, por sua vez, de ser tão visível como outrora, e passando a aparecer apenas como "caso de polícia" em conflitos ou desavenças da região (Porto Alegre, 1994:22). É possível pensar, assim, que a idéia da "extinção" dos povos indígenas no Ceará está diretamente relacionada à hegemonia que o Estado conquista sobre os índios, após a expulsão dos jesuítas. Hegemonia que se apóia no tripé "aldeamentos - terra - trabalho" — arena onde se vai encontrar o conflito entre os índios e outros diversos grupo. Dessa maneira, é "em torno do binômio terra-trabalho e no espaço dos aldeamentos que se busca a submissão do índio" bem como é "na negação desse tripé que se baseia a resistência indígena à desagregação" (Porto Alegre, 1994:32).

O "desaparecimento" dos índios, alegado pelos contemporâneos e pela historiografia cearense, diz respeito à essa "desagregação", cuja melhor tradução é o processo de dispersão que atingiu parte dos índios. Entretanto, parece importante perceber que, algumas vezes, este "desaparecimento" significou nada mais que um processo de perda de visibilidade. Como argumenta Sylvia Porto Alegre, "apesar das pressões integracionistas, os índios souberam agir com eficácia" (1994:22).

Por essa razão, é possível pensar que, apesar da dispersão, uma parte dos índios do Ceará conseguiu permanecer em seu local de origem, valendo-se, principalmente, da dinâmica da "cultura de contato" para sobreviver (Idem). A pouca ênfase, em se tratando de história, que se dá a tal permanência é, por excelência, um exemplo de quão grande é a força e a eficácia dessa noção de "desaparecimento", de "extinção", "integração", "aculturação" e "assimilação". Contudo,

(...) muitos grupos, em áreas de colonização antiga, após terem ocultado sua condição discriminada de indígenas durante décadas, reivindicam novamente sua identidade étnica. No século XIX, sobretudo no Nordeste, com o falso pretexto da inexistência ou de uma assimilação geral dos índios, as terras dos aldeamentos foram liquidadas e, por sinal, duramente disputadas entre os poderes locais (Cunha, 1995).

Mesmo estando o princípio dos direitos às terras indígenas legitimado desde o tempo do Brasil Colônia, a reivindicação e a defesa de interesses, na vida de grupos indígenas como os Pitaguary, passou a encontrar seu espaço melhor definido, como se disse anteriormente, somente após as garantias expressas na Constituição de 1988, embora, já no Alvará de 1º de abril de 1680, tenha-se dito o que, posteriormente, publicar-se-ia, de modo mais elaborado, nas Constituições de 1934 até 1988 (apenas para expor como essas garantias foram, sistematicamente, desrespeitadas ou desconsideradas ao longo dos anos) (Cunha, 1995).

Como decorrência de todo esse processo aí exposto, os Pitaguary passam a se mobilizar de maneira mais intensa nos anos 90, ganhando uma visibilidade gradual que se verifica não só nas notícias de jornal recorrentes e nas reportagens televisivas bem como numa espécie de reconhecimento indireto efetuado pela Prefeitura de Maracanaí, por políticos, educadores e entidades diversas.

Dois exemplos são, nesse contexto, marcantes. O primeiro diz respeito à uma linha de ônibus, que parte do centro da cidade de Fortaleza e vai até a localidade dos índios na zona rural, cuja denominação é "Santo Antônio dos Pitaguary", escrita em letras largas e vivas sobre a parte superior da condução.

O segundo exemplo também se refere ao reconhecimento da área. Recentemente, após o fechamento, por parte dos índios, do portão que dava acesso à toda área indígena, incluindo o espaço no qual se encontram o açude e a igreja, a prefeitura do município, quando da data em que ocorre a grande Festa de Santo Antônio e atrai milhares de participantes, encarregou-se de mandar pintar sobre a parede fronteira do açude a frase "Bem-vindo à Terra dos Índios Pitaguary".

2.5 A Localidade de Santo Antônio dos Pitaguary

Hoje, os Pitaguary²³ são habitantes e conhecedores da região cearense que se estende pelos sopés da Serra entre Maranguape, Pacatuba e a zona urbana de Maracanaú, situados, principalmente, na localidade de Santo Antônio dos Pitaguary²⁴. Vivendo na zona rural e obtendo o sustento a partir da agricultura de subsistência aliada a uma pequena variedade de ocupações formais e informais em localidades vizinhas²⁵.

Reconhecendo a si próprios pela denominação Pitaguary, alguns mencionam seu parentesco com os Tapeba e os Potiguara. Entretanto, o nome Pitaguary, de origem Tupi, nos documentos oficiais dos séculos XVII, XVIII e XIX, sempre designa um lugar, uma serra, um sítio ou um terreno. Possivelmente, é um termo derivado de variáveis do nome Potiguara²⁶ — etnia que teria ocupado extensas terras, já em 1603, na costa cearense (Stuart Filho, 1963).

Para o termo "Potiguara" há diversas interpretações — todas evidenciando a semelhança com a denominação Pitaguary. Lima Figuerêdo, na obra *Índios do Brasil (1939)*, enumera as variantes de "potyguaras" como "pitinguaras" e "petinguara". Já Fernão Cardim, em *Tratados de Terra e Gente do Brasil (1939)*, refere-se aos mesmos escrevendo sua variante como "pitiguaras"²⁷.

²³ Informações precisas em relação ao número da população, à situação da terra e uma brevíssima história podem ser encontradas no *site* do ISA (Instituto Sócio Ambiental), mais precisamente no verbete *Pitaguary*.

²⁴ Há outras localidades, mas a unidade geográfica de análise será esta por se tratar do local de maior concentração de famílias e de maior organização política (onde acontecem as reuniões do conselho etc.).

²⁵ A respeito da organização do grupo faço uma exposição mais detalhada no trabalho monográfico *Índios Pitaguary: Um estudo sobre História, Cultura e Identidade* defendido em 1999 na Universidade Federal do Ceará (como requisito para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais).

²⁶ Encontramos as variáveis de Potiguara: potiguare, potigoar, pitagoar, pitinguare, pitinguara, pitinguare etc.

²⁷ Fernão Cardim escreve que "Potyguaras", "Pitiguara" ou "Potiguaras" indica "Nome de índios Tupi de Pernambuco e Rio S. Francisco, que nos dá ocasião de vermos quanto é vã a tentativa de explicar o nome, quando o chronista não caracteriza alguma cousa da tribu e indica o porque da denominação. Além das três formas acima, ainda se vê esse escripto Potyuára (Martius e P. Seguro), Pitagoar (G. S. de Souza), Potygoar (S. de Vasconcellos), etc., prestando-se deste modo a bem diversas interpretações, de mais a mais divergentes na mesma forma, conforme os autores, como se vê em Potyuára dado como patronímico por Martius, e como significando "pescadores de camarão" por Porto Seguro, e nenhuma das duas exactas. Poti (e não poty) uár, alterado de potiguar, póde significar "comedor de camarão", mas não "pescador", como diz P. Seguro (...), ainda temos Pety-guar bebedor de tabaco (Montoya), fumista, fumador. Na fôrma que dá G. Soares de Sousa, temos o substantivo Pytagnar o páo para conduzir carga sobre os hombros de dois peões, e também verbo "conduzir, carregar, transportar á dois". Si este não dá para nome de tribu, há ainda Pitagua ou pitãgua, nome de varios Lanus (que podia applicar-se a tribus) e hoje em Paraguayo significando "estrangeiro". (...) podia ainda ser pytagnar ou pytahar os firmes, os quedos, os que ficam, Pytegnar, por Pytehar os chupadores, etc. (Cardim, 1939:232-233).

Essa possível relação entre o termo Potiguara, suas variantes e a denominação atual Pitaguary se deve a fatos históricos. Os confrontos contínuos nas capitanias da Paraíba e do Rio Grande do Norte, na visão de historiadores como Studart Filho, teriam levado muitos Potiguara a optarem pelas trilhas do deslocamento, para onde não mais estivessem sob a ameaça do jugo lusitano. Dessa maneira, a migração para o norte resultaria no fato de que, já nos idos de 1603, habitariam "as extremas orientais das costas cearenses cabildas numerosas de índios Potiguares ou Petiguaras" (Studart Filho, 1963:163).

No mesmo ano, no período em que se defrontariam com a bandeira de Pêro Coelho, seriam assaz numerosos os membros dessa etnia. Contudo, perseguidos e escravizados por tais expedicionários, o número de sua gente decresceria com tamanha rapidez que, quando da chegada dos jesuítas enviados em catequese por Fernão Cardim — quatro anos depois —, sua tribo não só estaria "reduzidíssima", como viveria sob "o terror constante" dos portugueses e de grupos indígenas aliados a esses (Studart Filho, 1963:164).

Os que estavam nessas terras poderiam ter desaparecido por aí. Mas, contam os historiadores que, atravessados os conflitos que envolveriam habitantes nativos, portugueses e holandeses, já em 1665, os Potiguara formariam um grande aldeamento original cujo nome se conheceria, mais tarde, como "Bom Jesus da Aldeia de Parangaba". Desta, alguns grupos menores se destacariam e, logo após 1680, constituiriam as Aldeias de "São Sebastião de Paupina". Outrossim, da última se originariam mais duas aldeias: "Caucaia" e a "Aldeia Nova de Pitaguari". Estariam, desta maneira, formadas as quatro aldeias de índios Potiguara no Ceará (Studart Filho, 1963:164).

Resta dizer que, em 1692, os Principais (como eram chamados os líderes) da Aldeia de Parangaba e a de Paupina seriam louvados pelo "valor e fidelidade" com que teriam lutado na chamada "Guerra dos Bárbaros", iniciada em 1687. Essa "louvação" se devia ao fato de que o esforço desses grupos havia chegado ao conhecimento do Rei — quem lhes concederia terras para plantar suas lavouras (*Idem*). Nesse sentido, alguns anos depois, em 1707 e 1718, os índios de Parangaba receberiam, por data de sesmaria, posses de terra na costa da Serra de Sapupara e na Serra de Maranguape. Em 1722, seria a vez dos índios de Paupina, recebendo terras na Serra de Pacatuba, de modo que todas as doações localizar-se-iam numa só região, estendendo-se pelas

serras de Sapupara, Maranguape, Pacatuba e parte de Maracanaú — hoje, municípios cearenses (Studart Filho, 1963:165).

Como resultado de minhas pesquisas bibliográficas, encontrei, no livro que contém as cartas de sesmarias da região citada, os registros de duas doações aos Índios da Aldeia Nova, datadas de 1722, para os quais ceder-se-iam as terras que cultivaram ao pé da "Serra de Pitaguari". Penso que, possivelmente, os Índios da Aldeia Nova se originaram, entre outras, de grupos da Aldeia de Paupina e Parangaba e se fixaram na região que hoje compreende parte do território Pitaguari a ser demarcado, entre Maranguape, Pacatuba e Maracanaú. A doação, ao que me parece, fez-se após o próprio estabelecimento do grupo na região (Studart Filho, 1963:165).

Algumas pistas que sustentam essa suposição se encontram em documento no qual se lê a seguinte descrição:

Diz o principal da Aldeya nova, e os mais indios da Aldeya, que elles pessuem a muitos annos humas terras donde tem suas Bananeiras e plantam suas Lavouras, e como de prezente tem noticia, há pessoas lhe querem pedir ditas terras por elles Suplicantes não terem dellas datta, que são ao pé da serra do pitavary, e as fraldas da dita Serra, athe se topar com a datta dos indios de paupina em a Serra de pacatuba, e do dito pitavary athe a Serra da Sapupára e todas as mais terras que nestes meios se acharem devolutas e desaproveitadas por tanto. (20/4/1722)²⁸

Deve-se levar em conta, aqui, que os limites considerados entre um lugar e outro são tão flexíveis quanto o é a cultura e a história de um grupo, ou seja, dimensões e nomeações mudam com o passar do tempo, não permitindo assegurar a correspondência entre os espaços ocupados anteriormente e agora (embora algumas designações permaneçam, como é o caso de "Pacatuba", "Sapupara" e outras). Ainda assim, torna-se difícil avaliar em que medida a terra concedida aos Índios de Paupina e a aos Índios da Aldeia Nova correspondem àquelas que hoje são ocupadas pelos Pitaguari. O que relata a segunda carta, de mesma data e com texto semelhante, não auxilia nessa indagação, mas pode chamar atenção para a presença do conflito entres "os de fora" e "os de dentro", precisamente no trecho "alguns moradores desta Capitania os querem espulsar fora das ditas terras", como se vê a seguir:

(...) índios, naturais da Aldeya nova, e moradores na mesma aldeya desta Capitania, que elles Suplicantes tem descoberto pellos seus antepassados húa Sorte de terras no Riacho chamado pella Lingoa da Terra piocã ao pé do Serrote que tem o mesmo nome; que confronta com a Serra Sapupara, o que tudo são testadas do defunto gonçallo Pinto em a qual costumão sempre plantar Suas Lavouras, e como de presente lhe hé vindo a noticia delles suplicantes que alguns moradores desta Capitania os querem espulsar fóra das ditas terras, e como elles Suplicantes Sejam pobres, se valem do Amparo, e piedade de vmerce como seu governador por tanto Pedem a vmerce. (20/4/1722)²⁹

Cabe aqui também acrescentar que as dimensões das terras doadas, em cada caso, variaram conforme as regiões e as diferentes resoluções acerca do assunto. No alvará de 23/11/1700, determinou-se a medida de demarcação de "uma légua em quadra" para cada aldeia, já que, tradicionalmente, esses índios, ao serem aldeados, recebiam terras da Coroa (Cunha, 1992:145). Nesse tempo, conforme as cartas de sesmarias, os índios viviam da agricultura e, certamente, da caça, da pesca e do extrativismo vegetal. Cem anos após tais doações, em 1854, época em que o interesse central da política indigenista repousava sobre a questão das terras, outros registros revelariam a propriedade de índios da mesma região e, especificamente, um desses documentos faria menção a uma posse coletiva na qual se descreve o nome de vinte e um índios. O registro, a seguir, é deveras detalhado e uma parte sua compreende ao seguinte:

Termo de Registro do Sítio denominado Pitaguarý, pertencente aos Índios. Aos quatro dias do mês de Setembro do ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo, nesta povoação de Maranguape, termo da Cidade da Fortaleza do Ceará Grande, em casas de minha residencia foi presente digo se me apresentarão Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, com elle os mais Índios, dous exemplares do Seo terreno os quais são da maneira seguinte. Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão (mais nome de 20 índios) querem registrar o seu terreno sitano lugar denominado cabeceiras do rio Pitaguarý, na Freguezia de Maranguape, Província do Ceará grande, o qual extrema, pela parte do Nascente pelo lombo do serrote com o Sitio da Munguba, pela parte do Poente pelo lombo do Serrote que divide as águas para o Sítio Santo Antonio, (...) na estrada que vai para o sítio da Munguba pela parte do Sul com o mesmo Senhor Neutel no muo da ladeira, e por não

²⁸ Data: 20/04/1722 Página: 21 – Conjunto CE1.8: Datas de Sesmarias do Ceará. Livro: V.2 *Sesmarias Cearenses Departamento de Imprensa Oficial – Fortaleza – Ceará 1971.*, 1682-1824.

²⁹ Idem.

sabermos ler, e nem escrever pedimos ao Senhor Jacundo Antunes de Alencar Rodovalho, este por nos fizesse e assignasse (4/9/1854).³⁰

Tal documento pode ser visto como reflexo da decisão de "se assentarem hordas selvagens", aldeamentos nos quais se reservariam "áreas dentre as terras devolutas", áreas "inalienáveis" — idéia presente na Lei de Terras (Lei 601 de 18/9/1850). Mais precisamente, registros como esse resultam do ato especial (Decreto 1318 que regulamenta a Lei de Terras, de 30/1/1854, art. 75), do governo imperial, que se norteia pela idéia de que se deve ceder aos índios pleno gozo de suas terras (Cunha, 1992:145). Para Manuela Carneiro da Cunha, na verdade:

a Lei de Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que "vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada". Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou dentro de suas terras. (...) É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX (Cunha, 1992: 145).

Era esse o tempo em que a questão indígena tinha deixado de se relacionar ao problema da mão-de-obra e havia se tornado uma questão de terras. Em 1863, no caso específico dos índios que habitavam a região em questão, na Freguezia de São Sebastião de Maranguape, são escritos ofícios e cartas que tratam de problemas referentes à usurpação da terra por invasores. Essa invasão ocorre sobre a posse de terrenos já registrados pelos índios, como visto há pouco no documento de registro de 1854. Entre algumas notas ou avisos encontrados, o conflito interminável, entre indígenas e não-indígenas, que se estende até nossos dias, fica evidente, como aqui se segue:

Directoria das Terras Publicas e Colonização – Notas dos Avisos expedidos nos seguintes mezes do anno de 1863 pelo Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Publicas. Aviso de 4 de julho. Determinando que com urgência se envie as informações, acerca das legitimações effectuadas nesta Provincia, assim como que se providencie sobre a repressão dos abusos commettidos pelo posseiro do terreno, denominado = Pitaguary = situado no perimetro da Sesmaria de Mecejana, que não só tem uzurpado terras pertencentes ao

³⁰ Data: 04/09/1854 – Livro: *Registro de Terras da Freguezia de São Sebastião de Maranguape*, 1854-1858.

domínio nacional, como também empregado ameaças e perseguições contra os índios. Enviou-se por cópia á Thesouraria de Fazenda, em 18 de julho. (4/7/1863) ³¹

Dar atenção a esses documentos é precisar a história do conflito e dos antagonismos que surgem a partir do momento em os grupos indígenas têm que garantir a posse de uma propriedade. Nesse sentido, as fontes escritas dessa natureza são importantes na medida em que podem contribuir na descrição do processo de expropriação das terras indígenas, tornando possível, portanto, tocar na origem da idéia de "extinção" desses grupos. Uma leitura possibilita entender o porque de uma crença tão arraigada no "desaparecimento" (de grupos como os Pitaguary, como os Tapeba, os Jenipapo-Canindé, os Tremembé e outros mais) pelo simples fato de que aí se expõe o confronto de interesses e aí se registra a existência de um jogo de poder que está na raiz de todo o "problema" indígena no Nordeste.

Após uma incursão rápida pela história construída a partir de fontes escritas, pode-se agora explorar melhor aquilo que os Pitaguary revelam em suas narrativas, a despeito de qualquer dúvida sobre a legitimidade de suas demandas e independente da compreensão que nos permite a história oficial. E o que eles revelam, já adiante, é, sobretudo, quão amplo é o espectro de conhecimento que as fontes orais - suas narrativas³² - abrangem e quão grande é a sua variedade de temas. Esse será, portanto, meu foco central nas páginas vindouras.

³¹ Data: 04/07/1863 – Conjunto CE1.9: Ministério da Agricultura. Livro: L3 *Correspondências dos Ministérios do Império ao Presidente da Província*, 1863-1864.

³² As narrativas que aqui interessam são aquelas eleitas pelo grupo como as mais significativas.

CAPÍTULO 3

3.1 Da Arte para o Exercício: Uma Introdução às Narrativas Pitaguary

*"Pela palavra, o homem estabelece
seu poder sobre as coisas"*
(Pordeus Jr.)

Uma das minhas primeiras indagações foi sobre como chegar até a(s) memória(s) dos Pitaguary senão através de suas narrativas orais. Se a memória se perpetua, é transmitida e se faz pública por meio de diversos canais de narração como os relatos escritos, as imagens (sejam pictóricas ou fotográficas, estáticas ou em movimento), as ações e o espaço, é principalmente por intermédio da narratividade oral que se pode conhecer as lembranças e histórias desse grupo.

Principalmente, essas narrativas demonstram que os usos sociais da memória³³ são vários e somente identificáveis quando pensados dentro de um contexto. Ora para legitimar o presente, ora para servir como instrumento de estranhamento deste mesmo, a memória está sempre atuando de modo coerente com práticas e fins de conservação de um "passado" relatado na atualidade, um "passado" soerguido sobre a base do "presente".

Não se pode dizer, contudo, que a memória cumpre "a" função de "legitimar uma ordem social presente"³⁴ porque, em muitos casos, como tem acontecido no processo de intensificação da afirmação étnica de índios no Nordeste, a memória, inversamente, aparece como "lugar" de contraponto *ao status quo*, como mecanismo de "desnaturalização" de uma situação dada, estabelecida, presente. Por outro lado, essa mesma memória vai coadunar com um discurso atual de "inconformação", "denúncia" e "reinvindicação". Exemplificando, pode-se chamar atenção para o fato de que é para legitimar uma afirmação sobre sua origem étnica que o grupo Pitaguary recorre, a toda hora, às lembranças do passado. A própria preocupação com o "afloorar" dessa memória já denota a natureza de seu uso.

³³ A respeito disso, Peter Burke indaga "quais as funções da memória social? É difícil chegar a arrematar uma questão tão ampla como essa" e diz que "é proveitoso pensar em termos pluralistas sobre os usos da memória por diferentes grupos sociais, que talvez também tenham diferentes visões sobre o que é importante ou 'digno de memória' (...) É importante fazer a pergunta: quem quer que quem lembre o quê?" In: *Variedades de História Cultural. Civilização Brasileira*, RJ, 2000, p.80-82).

³⁴ Foi o que sugeriu Paul Connerton em seu escrito *Como as Sociedades Recordam*. Ed. Celta. Oeiras, 1993. É do autor a seguinte citação: "Podemos afirmar, deste modo, que as nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado e que as nossas imagens do passado servem normalmente para legitimar a ordem social presente" (p.4).

São diversos os interesses, diversas as temáticas (como a mitologia da caça e da agricultura), mas quando o ponto em questão é a história do grupo, freqüentemente entra em evidência a idéia de uma origem comum e de uma unidade grupal baseada nos laços de parentesco. Origem que se refere não só aos membros do grupo Pitaguary, mas que inclui os demais grupos que se encontram no Ceará:

Os Potiguara eram um povo daqui. Um povo que foi de terra em terra, expulso daqui e d'acolá. Os Potiguara passaram e ficaram aqui, deixaram suas raízes e seu povo aqui. Quando saíram, deixaram sua raça Potiguara aqui. (...). E hoje é os Pitaguary, Potiguara, Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, tudo é um povo só, tudo é quase uma aldeia só. A diferença é uma pequena distância. Não é fora do Ceará. Então, por isso, é um povo só, não tem diferença nenhuma. (...) A gente, depois com uns tempos, a pessoa conversando, bem depois, é que vai descobrindo que aquela família era daqui e a outra era d'acolá e, assim, no final, a gente vê que tava tudo era junto mesmo. E as famílias estavam juntas. E não é nem distante, tudo é vizinho mesmo e no passado tava tudo era junto mesmo. Tapeba, Pitaguary, Potiguara... Os Potiguara saíram antes, mas deixaram seu povo aqui também, e o sangue indígena sempre tá junto com os outros. Não tem como dizer assim: eu hoje estou aqui e não conheço o lugar tal ou o fulano de tal. Ele pode não ter conhecido, mas o avô dele conheceu e o pai dele conheceu aquele lugar, esteve naquele lugar, deixou filhos naquele lugar. (...) O espírito dos índios está sempre junto com os outros. A união dos índios é isso, é de estar tudo junto numa luta, numa batalha, num debate. É porque, na realidade, estavam todos juntos no passado. Eram obrigados a se deslocarem de uma aldeia para a outra e se distanciarem por causa do expulsamento que havia e que obrigava os índios a sair e ir pra outras aldeias e procurar cada qual se dividir. Ficar uma aldeia acolá... ficar os Tremembé acolá, Jenipapo-Kanindé pra acolá, o outro lá em Aratuba (os Canindé), os Tapebas pra acolá... Por que? Porque tem que ficar uma cidade no meio! Tem que passar um rio no meio! Tem que construir uma avenida! Tem que ter não sei o quê aqui, e os índios daqui tem que sair pra acolá! Então são os índios que são desunidos? Não. As pessoas procuraram desunir os índios, só que não conseguiram. Jamais alguém conseguirá desunir os índios! (Daniel Araújo, 49).

Afora essa idéia de que os índios do Ceará "era tudo um povo só", falas como "aqui tudinho é índio, uma coisa só", "aqui todo mundo se conhece porque todo mundo se criou junto" parecem indicar que o sentimento de pertencimento a um grupo "subjetivamente sentido", bem como a crença numa descendência comum, fazem-se sentir e, por essa razão, podem constituir eficazes

fontes de "ação comunitária" (Weber, 1994). Essa descendência comum se expressa em argumentos do tipo "*porque minha avó era índia e minha mãe era índia*" ou "*meu avô era índio brabo*". Sempre num sentido que supõe continuidade, permanência, pertencimento ao grupo e ao território, enfim, sempre apontando para a expressão da etnicidade que supõe, necessariamente, "uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar)". Nesse contexto, "o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça" (Oliveira, 1999a:30).

No caso dos Pitaguary, a metáfora vegetal também aparece para falar dessa origem ou descendência cuja história se perde no tempo: "*são raízes antigas*", na época em que "*morava no alto daquela serra índio brabo mesmo!*", que se "*caçava no meio do mato*", se "*vivia no meio do mundo*", "*no meio da mata*". O mato, a mata, a serra, a terra são elementos que retratam a outra face do sentimento de pertencimento que, além de ser ao grupo, é também ao território – "fator regulador de relações entre seus membros" (Oliveira, 1998:54).

Nas narrativas do grupo, a história de uma árvore sagrada de mil anos revela bem a idéia de uma permanência ancestral que ultrapassa em dobro o tempo de estadia do branco civilizador nas áreas indígenas. É uma árvore-símbolo da noção de fixação antiga e profunda dos indígenas nas terras que acreditam "tradicionalmente" habitar. Referências a árvores, troncos, raízes, ramos e outros termos, de um modo geral, são freqüentes em narrativas de outros grupos indígenas do Nordeste.

Para os Pitaguary, a metáfora vegetal do tronco, das raízes e da própria árvore parece ser peça chave na constituição do imaginário do grupo. Nem a árvore (uma mangueira) – ao redor da qual se realizam rituais de dança e oração no dia 12 de junho de cada ano – tem mais de mil anos, nem os Pitaguary estão na localidade há mais de três séculos. A árvore é um "lugar" da memória tanto quanto o é a própria comemoração, a data, o marco (Nora, 1993:21). O silêncio diante da lembrança dos mortos, o canto, a performance de todo o ritual são gestos, palavras, imagens e ações sob os quais se (re)constrói a memória. A duração de um milênio representa o desejo de duração dessa memória: lembrança de morte, dos que escravizados findaram (seus ancestrais, os primeiros,

as "raízes antigas") e de vida, dos que atentos permaneceram para restabelecer a liberdade e o pleno gozo da natureza (os membros atuais, "ramos" dessa árvore).

A metáfora vegetal, contudo, não é um traço incomum no discurso de outros grupos indígenas no Nordeste. O que é distinta é a maneira como esta metáfora aparece nas narrativas Pitaguary que descrevem os rituais ao "pé da mangueira" de Santo Antônio. O grupo vai até a ela, elemento da natureza que lhe cerca, e aí encontra a materialização de sua história e sua memória.

A mangueira considerada sagrada está ao lado de uma dezena de outras mangueiras, mas se pode notar, facilmente, que é a maior e a mais antiga de todas elas. Com um tronco de espessura extremamente larga, sua copa produz sombra no centro de um sítio que foi, aos poucos, tornando-se um dos locais mais importantes da área de Santo Antônio dos Pitaguary, especialmente em se tratando de eventos de natureza política.

É interessante observar, também, que esta mangueira é constantemente identificada com a figura da "mãe natureza" que está acima de todas as coisas, a qual protege, dá paz e conforto – idéias presentes em falas e orações feitas sob a sombra da árvore. Ao pé dessa mangueira, em reuniões que envolvem os vários grupos, os caciques se sentam confortavelmente, como se suas raízes fossem verdadeiros tronos.

E não é à toa que a mesa principal, na qual ficam as autoridades indígenas que lideram os encontros ou, como ocorreu recentemente, a assembléia estadual, fica posta exatamente ao pé da árvore. A mangueira está no centro das atenções, ela é "sagrada" por todos os acontecimentos que lhe cercam: a "escravidão" dos índios no passado, as missas e cerimônias realizadas hoje em dia e os encontros propriamente políticos como as assembléias. A fala do último pajé sintetiza o significado da mangueira para o grupo, pois nela ele diz:

Ali, tem um pé de mangueira que está com mais de mil anos, naquele pé de mangueira, exatamente lá, morreu muito índio enforcado, matado de fome. Essa mangueira, quando nós vamos orar, todo mundo chora e ela chove. Debaixo da mangueira chove. Quando nós estamos lá debaixo, brincando o Toré, a mangueira chora. E o clamor é muito grande lá debaixo. É muito grande. O padre vem celebrar essa missa, por aqueles que morreram, para nós assistirmos a tudo, tem que assistir! Nós vivemos por aqui, rolando, devagarinho, devagarinho. Agora, chegou o tempo de nós ganharmos o nosso pedacinho de terra (José Filismino, 60).

A mangueira é símbolo de um tempo pretérito, mas também de um tempo vivido no presente. Ela é a lembrança do que se passou ao mesmo tempo em que se configura como palco de uma atividade contemporânea: a dança "sagrada" do Toré, a romaria do dia 12 de junho. O ritual constrói o passado e produz a memória. Esta, por sua vez, é a memória de uma identidade que se funda, em algum momento, sobre a violência, mas que se projeta para o futuro como sinônimo de afirmação de direitos e conquistas, sinalizando a chegada de um tempo em que as perdas são revertidas em ganhos. Ganhos que, embora lentos, já começam a se anunciar (vide o processo de reconhecimento oficial).

A árvore é, então, um "lugar" de três dimensões: é o "material" revestido pelo sentido "simbólico" e, ao mesmo tempo, "funcional": "é material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por um pequeno número uma maioria que deles não participou" (Nora, 1993:22).

Como diz Nora (1993:22), trata-se de uma "chamada concentrada da lembrança". Lembrança de personagens, ações e, principalmente, lembrança de um tempo, de uma realidade sempre relacionada à posse e à perda do território. Isso porque é justamente a posse do território ou sua respectiva perda que aparece como um ponto "divisor de águas" no estabelecimento de uma cronologia histórica do grupo.

Conta-se que, no princípio, "*era um povo só*", tempo em que todos os grupos locais, hoje engajados no movimento pela demarcação da terra, compunham "*uma só nação*", levada à divisão em face do contato. Esse era o tempo pretérito, onde havia liberdade, liberdade que cessou com o período em que se iniciaram as invasões e a tomada das terras pelos "brancos". Veio, então, o tempo da "escravidão" em que se é levado a trabalhar na construção de grandes obras, na localidade, como o açude Santo Antônio e a igreja de mesmo nome.

A escravidão ou o "*cativeiro*", que aqui aparece, tanto quer significar uma prisão, de fato, quanto, simbolicamente, um estado de sujeição coletiva desencadeado pela perda da base territorial fixa ou, simplesmente, pela perda de autonomia, da liberdade de produzir e se reproduzir. A mangueira evoca essa lembrança; o cativeiro, a morte de muitos e a submissão de outro tanto de gente. E por isso, não são raras as histórias que a isso se remetem:

Meu pai, que era meu avô, foi pegado a dente de cachorro. Ele tinha a venta furada e uns pauzinhos na orelha. Ele me dizia: ' meu filho, no tempo em que o seu avô trabalhava, ele foi pegado a dente de cachorro para trabalhar naquele açude, no cativoiro'. Ali era um cativoiro. Um cativoiro em que a pessoa carregava pedra na cabeça, em cima da cabeça, aquela pedrona. Aqueles que se maldiziam, o chicote comia, pegado de quem? Do velho Miguel Barão, que foi o primeiro que começou a tomar nossas terras (José Filismino, 60).

Penso no que poderia significar "*ser pegado a dente de cachorro*", se é o mesmo que dizer que os "*possantes*" deram fim à liberdade indígena, ora por utilizarem sua mão-de-obra, ora por usurpar suas terras, mas principalmente por isto. Nesse momento, o índio deixa de ser caçador e passa a ser caça. Como parte constituinte da natureza, ele é procurado "feito um bicho" ao qual se rastreia o caminho e se farejam as pegadas. A narrativa fala, assim, de índios livres que são presos e escravizados a partir de caçadas realizadas com "cachorros" que perseguem o "gentio" da região.

É comum encontrar nas histórias do grupo referências a esse modo de descoberta do mundo indígena pelo branco, uma descoberta seguida de aprisionamento, fundada sobre a violência e representada, nessas histórias, como um duelo em que a autoridade do branco se sobrepõe à do índio, gerando um subsequente processo de dominação.

Uma das figuras — personagem-chave de muitas histórias — que melhor concentra o papel do "dominador", conforme várias narrativas, é a do Senhor Miguel Barão, rico fazendeiro que teria usurpado uma expressiva fatia das terras antes pertencentes aos índios. O "*Velho Miguel Barão*" personifica a invasão, a expropriação:

Meu pai contou que um dia ele (o velho Miguel Barão) foi entrando aí devagarinho, devagarinho, devagarinho, aí foi entrando e se encontrou, um dia aí, andando pelas matas, com uns caboclos, um deles era o Marcolino que vinha descendo, a procura de coisa pra comer, trabalhando assim no mato mesmo, armando quixó, armando mundé. Aí ele (o velho) foi e se encontrou com ele. Ele disse assim: "Olha caboclo, se tu não disser que essa terra é minha, eu dou-te um tiro!" Aí mostrou a arma. E os caboclo ficaram com medo. Da serra foram descendo, foram descendo e descendo, procurando outros cantos para viver. Abandonaram, né? Eles é que eram mesmo os donos, que eram filho natural dali, "dos caboclos", dessa serra. E eles eram que plantavam as coisas, né? As frutas, tinha tanta fruta no terreno onde minha vó Marcolina morava! Meu pai dizia que era tanta fruta que tinha lá que abusava! A gente dizia: "vamos pros caboclos, buscar manga, buscar laranja, buscar isso e aquilo". Era assim. Subiam pra serra e iam lá buscar (Maria Targino, 61).

A narrativa conta de uma terra "sem males", "paradisiaca", "fértil", a qual teria deixado de ser privilégio de seus primeiros ocupantes quando chegaram os "possantes". A partir de então, para os índios a escassez seria plena: de terra, de fruta, de serra. Falar do passado mítico onde a liberdade era plena é falar de uma história que se deu antes da chegada deste. Falar do cativo é, assim, rememorar sua chegada na localidade, relembrando o início de um processo de "invasão" que resultou na exploração daquelas terras por inúmeras famílias oriundas de outras regiões, acarretando expulsão das comunidades nelas residentes.

A ameaça do tiro relatada nesta narrativa exemplifica a idéia de expropriação da terra pela violência que se aliou ao desconhecimento ou à própria impotência dos "nativos" no que se referia aos seus direitos sobre a terra. O fato é que houve, conforme o interlocutor, uma espécie de "abandono" daquilo que se possuía. O que ali se tinha era uma terra que se quer dizer "afortunada", na qual brotava o alimento, sem que fosse preciso sequer trabalhar sobre ela. Eis a idealização de uma terra "abençoada", terra de "fatura", terra logo perdida, levada ao abandono.

A "Serra dos Caboclos", por sua vez, diz de uma denominação própria que reflete a incorporação de uma categoria ideológica que é a do "caboclo". Pode-se perguntar o que é o caboclo senão o "mestiço", o "miscigenado", o "misturado", e por isso menos "índio" (Porto Alegre, 1992). O "caboclo" não é o "índio", ele é visto, na maior parte das vezes, como aquele que descende deste, mas que, no entanto, já passou pela "mistura" e a "mistura" deslegitima o direito e a reivindicação do índio à terra (Oliveira, 1999a e 1999b)

No caso acima, muito embora a serra fosse "*dos Caboclos*", as pessoas que lá habitavam, conforme as narrativas, eram vistas como gente "diferente". Os "*caboclos*" eram, ao mesmo tempo, índios e "remanescentes" de índios.

Eram os ascendentes desses mesmos que hoje já não moram mais no alto, mas no pé da serra. Vêm dos primeiros que fincaram suas "*raízes*", reais e simbólicas. Raízes das quais era possível sobreviver (a batata da mucunã, que fica sob a terra como uma "raiz"), raízes que se desdobraram, ou seja: os filhos daqueles que chegaram, filhos daqueles que cederam ou venderam ou perderam parte do lugar. O fato é que foi ainda no tempo das "*raízes*" que a terra começou a ser dividida:

Os possantes foram comprando e comprando e comprando. Aí, então, o jeito que teve foi a gente se afastar para outro lugar, para não morrer de fome... para não morrer de fome. Nós escapávamos com a batata da mucunã. A minha mãe ia na serra e arrancava aquela batata grande, bem encarnadinha. Ela arrancava, ralava, passava em nove águas, torcia, para fazer aquele beijú, para gente comer, para não morrer de fome. A gente foi pelejando, pelejando e, para não morrer de fome, fomos embora, nos retiramos. Morando em casa alugada, às vezes, não tinha com o que pagasse mais a casa, aí, botava a gente para fora o dono: '- não tem com que pague, vão-se embora'. Nos retirávamos e ficávamos no meio da rua, debaixo de ponte. Quando estava chovendo, a gente corria para rabeira de uma casa e pedia: '- deixe nós passar aqui essa chuva?' Aí, um dizia: '- quando passar a chuva, vá de novo lá para o pé do seu pau. Aqui não quero, retirante, não quero de jeito nenhum!'. Aí, nós sofremos, sofremos, sofremos cada vez mais. Aí, o que acontece é que foi morrendo esse pessoal mais velho, meu avô morreu, minha mãe morreu, meus tios se acabou tudo, aí ficou eu. Quer dizer: ficou a raiz (José Filismino, 60).

Está clara aí a mensagem: no "território", a raiz permaneceu. Ele é, nessa visão, muito mais que uma ligação sentimental à terra, já que se torna um meio básico para a "(re)produção social", para a perpetuação de uma organização indispensável ao grupo. Por essa razão é que tem aparecido, não raras vezes, como motivação primordial para a afirmação da identidade (Peixoto da Silva, 1997:30). Pode-se dizer, a respeito disso, que "a problemática do território é central na existência atual dos índios e se reflete não apenas nas suas mobilizações político-reivindicatórias, mas também ocupa uma posição central na definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações identitárias e culturais" (Oliveira, 1999b:108).

É bem verdade que a memória é fator constitutivo da identidade, mas não sem a presença do território — base sobre a qual ocorrem as trocas de experiências entre os membros do grupo, onde se torna possível intensificar todas as espécies de relação, especialmente aquelas que levam a uma maior coesão no movimento de afirmação da identidade.

Ao mesmo tempo, o lugar, a terra, o "território indígena", não possui o sentido de um lote que se adquire, na cidade moderna, para suprimento de algum fim de natureza essencialmente pragmática: construindo ou demolindo qualquer coisa sobre ele num piscar de olhos. "Não é um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras", ao contrário, esse sempre recebe "a marca do grupo, e vice-versa"(Halbwachs, 1990:133).

Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade (Halbwachs, 1990:133).

Muito embora seja possível uma separação analítica, espaço e tempo são categorias que estão sempre interligadas. Não se pode pensar o espaço fora do tempo tanto quanto não é possível pensar o tempo fora de um espaço definido. São as relações sociais, na verdade, que permitem pensar espaço e tempo, pois ambos possuem significado somente a partir daí.

O espaço é marcado pelos acontecimentos sociais e é isso que lhe confere sentido. As referências "*no alto da serra onde moravam os velhos índios*", "*lá perto do cemitério dos antigos*", "*onde o meu tio viu o vulto da caipora*" são exemplos de que os eventos ou episódios ocorridos em cada lugar funcionam como marcas de identificação desse espaço, assumindo o caráter de códigos de orientação dentro do próprio grupo.

De modo similar, o tempo é o "*tempo da escravidão*", "*o tempo da liberdade*", "*o tempo em que se carregava pedra na cabeça*", "*época em que se trabalhava na construção do açude*", "*quando o velho Miguel Barão começou a tomar as terras todas*". Assim como ocorre com o espaço, o tempo — múltiplo e não-linear — é visto em função das relações sociais travadas pelos indivíduos, consciente ou inconscientemente, no seu dia-a-dia.

É "a situação atual" que requer, a toda hora, referências que se vai buscar em outros tempos: o do "cativeiro" — parte de sua história mais recente e até datável — e o da "liberdade pretérita" — que se funde com a existência de um tempo mítico ou das origens. Essa recorrência aos primeiros momentos de uma existência coletiva, e mesmo à sua história não muito distante, atesta, com certa clareza, que a lembrança é, em larga medida, "uma reconstrução do passado com dados emprestados do presente" (Halbwachs, 1990). Aqui, uma noção de passado ressemantizado salta aos olhos quando se observa que os acontecimentos do presente é que evocam as chamadas "velhas recordações". Como diz Nora:

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente (...). Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confrontam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções.

A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. (...) A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto (1993:8).

Esse "elo vivido no eterno presente" (Nora, 1993:8) se evidencia em comparações tecidas sobre os múltiplos tempos vividos pelo indivíduo e seu grupo. Exemplificando, pode-se dizer que é o problema atual da usurpação da terra dos Pitaguary que leva muitos índios a remontarem ocasiões anteriores em que a vida do grupo era diametralmente oposta à que agora conhecem.

Nesse caso, operam fazendo uso de pares de oposição como presente / passado, liberdade / escravidão, índio / branco e outros, sempre deixando entrever que os fatos evocados, com maior facilidade, são aqueles que retratam os momentos de reordenação da vida do indivíduo (o casamento, a separação, a viuvez, o nascimento de um filho, a morte de um ente querido, a mudança de emprego, a posse de uma propriedade nova) e do grupo (a mudança de uma localidade para outra, a expulsão de algumas famílias de seus terrenos, a construção de grandes obras já citadas, a visita oficial da FUNAI, as assembléias indígenas anuais e outros)³⁵.

No entanto, todos esses "fatos", ao invés de retornarem sob a forma de imagens cristalizadas e intactas, são ressemantizados, continuamente, porque são filtrados pela lente do presente, pela ótica do contemporâneo. Se uma lembrança tem como fator desencadeador algum demanda ou estímulo vivido na atualidade, o ato será sempre o de rememorar, qual seja: o de reelaborar – como se vê na discussão de cunho histórico presente nas narrativas que tecem ligações entre o "como era a vida antigamente" a partir do "como se vive hoje" (Halbwachs, 1990).

A memória, então, é construída no presente, como chama atenção Paul Connerton (1993). Isso explica porque, no caso dos Pitaguary, geralmente, o eixo central de inúmeras histórias passa pela problemática do território e, por isso mesmo, muitas delas aparecem a fim de responder a questões de ordem prática que dizem respeito ao reconhecimento de uma diferença, em meio à situação complexa na qual se encontra a maioria dos grupos indígenas do Nordeste.

³⁵ A respeito disso, Ecléa Bosi retoma a concepção de memória (individual) do filósofo Henri Bergson, e de Maurice Halbwachs (memória coletiva ou de grupo), para tentar mostrar a insuficiência da abordagem de Halbwachs no que se refere à memória individual, recorrendo, assim, à tese de Bergson para dar conta da problemática em questão. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, 3ª edição, São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

Assim é que a idéia de intimidade do índio para com o "mato" (ou a natureza) está presente em quase todos os relatos em que se destaca a diferença do "Povo Pitaguary" para com a sociedade envolvente, retomando a visão romântica da relação do indígena com a natureza no intuito de demarcar alguma espécie de descontinuidade cultural em face dos regionais. Esta visão fica evidente em diversas narrativas na quais transparece o desejo de afirmação da identidade étnica:

A gente que é índio, a gente aprende as coisas por si próprio. Mesmo que os pais da gente tenham morrido e não tenham dito nada para nenhum índio, pois aquela pessoa que realmente é índio aprende as coisas por si próprio, a própria natureza ensina. A pessoa toma experiência na própria mata, com a própria liberdade que ela tem na mata, e pega tudo, conhece tudo. Aos pouquinhos, a gente vai aprendendo e vai observando. Isso é quando a pessoa é concentrada na natureza e tem muita fé e ama a natureza (Daniel Araújo, 49).

O auto-aprendizado aparece aqui como uma característica identitária tanto quanto a capacidade de aprender com a natureza. Aquele que aprende sozinho e com a natureza se diferencia e revela a que grupo pertence. O auto-aprendizado a partir da natureza é, portanto, um elemento que faz parte da identificação indígena no discurso Pitaguary, mas não somente neste. Uma pesquisa mais ampla logo mostrará que isto está presente no discurso das lideranças (bem como de outros membros) de muitos grupos indígenas, como se pode observar nos encontros gerais (na área de saúde e educação) e nas assembleias estaduais. Numa auto-identificação de tal tipo, não raras vezes é possível encontrar presente a idealização do papel do índio, a idéia de que este se distingue por viver em harmonia com a natureza, por respeitá-la e por dela se utilizar com mais sabedoria que o branco ou não-indígena.

A natureza ensina àquela pessoa que tem um próprio amor à natureza. Como se a terra fosse a mãe e as árvores fossem a nossa própria sombra. Isso para gente é a nossa vida (Daniel Araújo, 49).

A natureza é, então, fonte de ensinamento para o homem e desperta, por isso, o "amor" que, desde há muito, credita-se como típico da denominada "cultura indígena". Aqui, o cacique exalta a

"bandeira" do índio como agente de preservação da terra e a natureza como parte fundamental do universo indígena.

A natureza, para gente, é uma vida. Aquele que maltrata a natureza está maltratando a gente, e a gente (como nós somos índios) tá na terra para defender tudo que for possível, e se puder, replantar essa natureza onde falta para crescer aquilo que tiraram. Muitas vezes, somos obrigados a tirar, você só bota um roçado porque a necessidade obriga. Porque se você pudesse plantar e não bulir numa árvore daquela, você fazia, mas você se obriga a tirar aquela sombra porque o legume na sombra não dá, ele precisa do sol, aí, você precisa desmatar. Então, é por isso que a pessoa se obriga a botar um roçado, brocar aquela mata, para poder plantar, mas não é do gosto a gente fazer aquilo, porque se a gente pudesse viver e vê aquela mata fechada, para entrar e se esconder, e ficar lá dentro sozinho, sentindo só aquele amor puro das próprias árvores, da sombra, do silêncio, do ar puro, do que a natureza oferece a gente... era muito bom! Mas, tudo hoje em dia está fazendo com que a gente se obrigue a acabar a natureza! Fizeram todo o possível para que o índio acabasse a natureza, pois se fizessem o contrário, considerassem e respeitasse o índio, faziam todo o possível para os índios se alimentarem e dariam uma capacidade melhor para os índios sobreviverem, para salvarem a natureza. Porque não existia um outro povo melhor para salvar a natureza do que o próprio índio (Daniel Araújo, 49).

Sobressai, nas palavras do cacique, uma espécie de romantismo do século XIX (para o qual são atribuídos novos significados), a dizer do "bom selvagem" que vive em harmonia com a natureza e a reiterar a representação do índio como único capaz de levar a frente uma convivência "politicamente correta" com os recursos da natureza, constituindo aí um dos mais expressivos "emblemas" no discurso das lideranças indígenas.

De um modo geral, penso que é a partir dessas narrativas que se torna possível, para os membros do grupo Pitaguary, cristalizar a idéia, já presente no imaginário, de simbiose entre o mundo humano e o mundo natural. Essa simbiose é que permite colocar para e a partir do índio a função de "salvador" das florestas, dos rios e dos solos, enfim, da "Terra". Por esse raciocínio, subsidiar a sobrevivência de um grupo indígena em seu território significa possibilitar a preservação dos recursos ambientais aí existentes.

Do contrário, vai-se falar de um duplo aniquilamento: da vida indígena e da natureza.

Não dão forma nenhuma para o índio sobreviver, para salvar essa coisa tão linda que é a natureza. Isso é o que me revolta, hoje em dia, o índio se obrigar, para desfrutar da sua sobrevivência, a desmatar a mata para matar a sua fome, contra a vontade.

Eu sempre digo que 'se você vai tirar 100 metros, tire só 50 e plante 3 vezes nesse canto', 'para você não tirar mais daquela mata ali, para vê se essa mata cresce e brolha, engrossa e faz mais sombra'. 'Limpe a madeira seca, corte tudo quanto for de madeira seca, porque já tá morto', 'faça seus carvão'. Todos aqui sabem: madeira seca pode cortar, fazer os seus carvão da madeira seca, 'aproveite!' Mas, por favor, não corte o pauzinho verde não, deixe ele engrossar, crescer, fazer sombra, porque hoje é pequenininho, amanhã tá uma árvore grande, com uma boa sombra, e aí você vai ver que se tivesse cortado antes, às vezes, até morria e nem brolhava mais, e ia acabar findando uma vida E é isso. (Daniel Araújo, 49).

Identificando-se e afirmando-se como "pessoa que é índio" e que, portanto, "a natureza o ensina", o interlocutor acaba por delimitar - fazendo referência a costumes vistos como "ancestrais" - as fronteiras de seu grupo para com os demais. Essas fronteiras são entre "índios" e "não-índios", pessoas a quem a natureza ensina e outras a quem ela não ensina.

Cabe aqui destacar, também, a relevância do discurso que relaciona a vida "difícil" do índio às suas práticas de sobrevivência, como é o caso da manipulação de ervas medicinais. Na ausência de medicamentos alopáticos, de atendimento médico-hospitalar, a narrativa do pajé e do cacique quer dizer que o grupo se vale, novamente, de sua sabedoria acerca do mundo natural, realizando, portanto, uma medicina tradicional, designada de "medicina da mata":

A política está aí: querendo, prometendo, mas só 'da boca para fora'. Na realidade, nada acontece, e o índio sempre continua lá no fundo: enterrado, sempre escravizado, sobrevivendo ainda como escravo. As pessoas dizem que 'os índios eram escravos...' eram não! É! É escravo sim. Não vejo nenhum índio bom de vida, não vejo nenhum índio bem de vida, não vejo nenhum sadio! A maioria dos índios vivem doentes, escapando porque tem a sua própria medicina, se curando com a sua própria mata, porque vai buscar lá fora um remédio e não tem, vai para o hospital também não tem, não é socorrido. Então, os índios estão sobrevivendo da sua própria cultura, se salvando pela medicina da mata (Daniel Araújo, 49).

O exemplo maior de pessoa dotada de saberes e poderes concedidos pela natureza está na figura do pajé que, assim como o cacique, assume um papel diferenciado – tomado como "tradicional" e "autenticamente indígena" (Oliveira,1998:59). O pajé, exaltando o domínio que o índio tem sobre a natureza, contrapõe sua cultura com uma outra composta por pessoas que não tem conhecimento algum da mesma.

"O índio sabe, conhece", "no mato se vira". Aquele que caça, que pesca, que anda na mata, dispõe dos segredos que lhe são necessários. As narrativas querem dizer que essa habilidade é peculiar ao mundo indígena e tão somente a ele.

Importa perceber, aqui, que esse caráter "contrastivo" da identidade, não raras vezes, revela uma noção de "honra étnica" exposta nos depoimentos da exaltação da tradição grupal com a convicção da excelência de seus costumes em detrimento dos demais (Weber, 1983). Por "seus costumes" entendam-se "valores" e "crenças" também. Crenças nos chamados "seres encantados" bem personificados nos relatos míticos que têm como personagem principal a "caipora" – símbolo da afirmação de um saber indígena sobre a "mata". Histórias relacionadas a ela aparecem, freqüentemente, quando o assunto é a caça.

Para muitas pessoas do grupo, a Caipora vive, não é lenda, não é coisa do passado:

Isso aí dura até hoje. O caçador, todo caçador que vai para a mata tem que prestar atenção. A gente tem uma pauta, uma devoção. Se a gente vai para a mata caçar e não mata nada, tem que entender que na mata tem um dono. O dono da mata é a Caipora. A Caipora, se o sujeito sai de casa, se ele (o caçador) quer matar alguma coisa, pois leve um agrado, leve um pedaço de fumo de rolo, chegue lá e ofereça a ele, coloque numa cabeça de um toco e ofereça ao Caipora. Aí, pronto! Aí ele (o sujeito) vá caçar, que ali ele não vê assombração de nada! (Daniel Araújo, 49)

A figura da Caipora aparece em histórias que expõem a mata como cenário primordial das atividades do grupo. A mata serrana é que exerce papel fundamental para os Pitaguary. Assim, a Caipora corporifica essa importância em detrimento de outros ecossistemas como o mar, o açude, os rios. É interessante notar que apesar do "auto-aprendizado" que a natureza possibilita ao índio, ao caçador, ele, por si só, não dispõe de mecanismos que tornem a eficiência de seu saber absoluto. Em último caso, apesar da experiência, o caçador está à mercê de alguns desígnios da natureza, especialmente dependente desse ser (chamado pelos índios de "encantado") que é a Caipora:

O Caipora faz muita coisa dentro do mato para ver se o caçador tem medo e vai embora. O pessoal vê gemido, vê pancada, vê chiado, vê coisa, fica ouvindo coisa que não vê. Porque é encanto, Caipora é encantado. Cachorro apanha e a pessoa vê aquilo, se for uma pessoa que não tem experiência... fica espantado. O caçador tem experiência, todo índio, no mato, tem experiência de tudo, sabe de tudo, a gente sabe de tudo.

Aí, sabe que o que a gente ouvir ou chegar a ver, a gente já sabe o que é, e não liga, porque aquilo a gente já tá acostumado a ver, já tá sabendo o que é e o que não é. A gente oferece aquele fumo para o Caipora e pronto. Se ele (o caçador) tiver numa espera, ele espera a caça, ali num lago d'água, ou numa passagem, e o bicho vem. E ali ele espera, atira, mata sua caça e vai se embora. Mas, se ele não cooperar com o Caipora, só ir lá matar e ir embora... tem muitas vezes dele ir lá, vê o bicho, atirar e não acertar nenhum chumbo sequer, e o bicho ir-se embora (José Filismino,60).

Reforça a idéia da sabedoria do índio sobre a mata o dado de que alguns mais experientes descobrem estratégias de vencer dificuldades que a própria natureza lhes impõe. Nas trilhas que segue o caçador, as narrativas falam de inúmeras provas que testam sua habilidade de conhecedor dos segredos de um universo que é habitado predominantemente por seres animados, plantas, bichos e encantos. Toda a sabedoria é, nesse sentido, resultante da experiência pessoal aqui narrada:

Isso aconteceu muitas vezes comigo: de eu atirar numa caça e a caça ficar olhando para mim e depois ir-se embora. E tem o bicho mandingueiro também: você dá um tiro, dois, três tiros no bicho e o bicho fica ali, como se fosse de madeira, sem se bulir. Ai tem um segredo: a pessoa bota uma bucha diferente na espingarda para poder tirar o encanto daquele bicho, para poder o chumbo matar o bicho. (...) Então, isso é o segredo do caçador. Se a pessoa carrega e tem um bicho mandingueiro, tá atirando e dali não sai, é porque ele é mandingueiro. Você atira e ele lá no canto não cai, ele é mandingueiro. Tem que modificar o tiro, faça um tiro diferente e pode atirar que ele cai e pode olhar que ele está empipinado de chumbo. Mas não sentiu nem um tiro antes. Quer dizer que, aí, é como se fosse um bicho encantado, e só desencanta quando você modifica também. Isso é nossa experiência no mato... e tem muitas coisas que a gente não pode dizer, não pode dizer tudo da vida da gente, porque a gente é como as orações... que tem que ter as nossas coisas particular também, que não pode ser revelado. Então o que a gente pode falar e pode dizer a gente diz (Daniel Araújo, 59).

O narrador deixa aí perceber a existência da tradição das "rezas fortes" e dos "segredos" que funcionam como regras necessárias para a eficácia da atividade do caçador. Se este deseja sucesso, urge que ele consiga resistir a impulsos, não sucumbir ao desejo sexual na véspera de sua caçada e desprender-se materialmente de modo a fazer oferendas — basicamente, o fumo — para quem controla seu destino dentro da mata.

Olha, se você tiver pauta com a caipora ou com o caipora (tudo é uma coisa só). Se for com a caipora, se você é casado, você não pode ter relações com sua mulher, não antes de caçar. Você só pode ter depois que fizer a sua caça. E tem que levar o fumo. E ninguém engana a caipora não! Ninguém engana de forma nenhuma! É encantado. Então ninguém pode enganar. Ela açoita o que for. Açoita cachorro. Cachorro apanha nas unhas dele e não é só cachorro não, apanha é quem merecer. Se enganar ela, você vai comer peia em todo o buraco do seu corpo, em todo buraco ela enfia pedaço de pau. E cachorro nas unhas dela apanha que ele não sabe nem donde que ele vai. Com cachorro, a gente só ouve é os gritos do cachorro, e cadê o cipó? Não vê. Naquele dia, o cachorro tem que vir-se embora, ou vem ou morre de peia. Naquele dia, se o caçador for com ele, naquele dia ele não mata só nada! É arrumação dela (José Filismino, 60).

O início desta narrativa parece se remeter a um costume já bem conhecido em certas práticas religiosas tradicionais em que se faz necessário garantir a "pureza do corpo" no desenvolvimento de determinadas atividades vistas como "sagradas". A idéia de um corpo puro que se prepara para o ritual de oferenda aparece com frequência no cotidiano das práticas umbandistas (Pordeus Jr., 2000a e 2000b). O princípio que guia aquele fiel não difere, assim, do que norteia o caçador indígena quando deseja ser bem sucedido na sua caçada. Ao desreipetar as tais regras para com a Caipora, o pajé afirma que os objetivos do caçador são contrariados:

Uma vez aconteceu aqui. Aconteceu aqui nesse serrote. Eu toda vida possuí uma espingardinha. No tempo do finado Neném Maria, eu tinha uma socadeirazinha. Um dia eu fui passar ali (desse lado ali tem um talhado), já era 6 horas, por aí assim. Tava escurecendo. Aí tinha um mocó lá, no bico do talhado, gritando: '-qui! qui! qui!' Aí eu bem devagarinho, devagarinho, marquei, '-vou derrubar aquele mocó'. Aí, por detrás se disse: '- você não atira!' '- você não atira!'. Aí, eu olhei para trás e não vi nada. Deixa que era ela. Olhei para trás, não vi nada, plantei fogo no mocó, o mocó vupt... caiu lá embaixo. '- você não vá buscar!'. E eu: '-que é isso?', '-Eu vou buscar porque fui eu que derrubei'. Ai quando eu cheguei lá, no talhado que o mocó tava, a pedra virou. A pedra virou e te te te

te te e eu na carreira, saí na lapinha, no buraquinho da lapinha, tá entendendo? E o pedregulho atrás de mim. No outro dia eu fui lá e a pedra tava no mesmo canto. Não é arrumação dela não? É arrumação dela! O dono da mata é as caipora e o vigia é as caipora (José Filismino, 60).

É comum se ouvir falar da Caipora em muitos outros lugares do Nordeste ou mesmo em todo Brasil. Há variações, no entanto, sobre as denominações que a ela são atribuídas. A Caipora e a Curupira, para muitos, são a mesma entidade. Para alguns, difere, enquanto que, para outros, nada têm a ver entre si. Mas, de toda forma, Caipora ou Curupira, trata-se de algo que está para além da chamada "condição humana", é um ser com poderes mágicos, capaz de apresentar surpresas a qualquer caçador incrédulo ou a um simples transeunte que pelo seu "caminho" passe.

Em muitos casos, a Caipora é um ser de atributos femininos, em outros, masculinos. Algumas narrativas utilizam a referência com o artigo definido "a" (a Caipora), outras a colocam no masculino, com o artigo "o", fazendo concordância, não raras vezes, com a figura do "caboco" ou "caboquinho". Câmara Cascudo, responsável por uma imensa obra de coleta de histórias, contos e lendas populares, relata, em seu "Dicionário do Folclore Brasileiro" (em edição de 2000) que "Caipora" deriva:

De *caá*, mato, e *porá*, habitante, morador. (...) tem muita comunicação com os irmãos mansos e já aldeados, e muito mais com os bravos, a que chamam *Caaporas*, significando habitantes do mato. (...) residindo no inteiros das matas, nos troncos das velhas árvores. De defensor de árvores passou a protetor da caça. (...) Engana os caçadores que não lhe trazem fumo e cachaça, surra impiedosamente os cachorros (...) ressuscita os animais mortos sem sua permissão, apavorando os caçadores (Cascudo, 2000:98)

De modo similar, o verbete "Curupira" traz uma série de características também comuns à "Caipora". Para os Pitaguary, a Caipora pode ser, muitas vezes, um ser benevolente, que cuida das matas, que zela por elas, muito embora faça suas exigências e seja severa com quem não as cumpre, sendo capaz de "*arrumações*" cômicas como dar "surra" em cachorro ou matá-los de "côcegas". Entretanto, não há consenso sobre a índole desta figura tão recorrente nas histórias que envolvem a atividade da caça. Alguns falam dela como se sua proteção fosse "maternal", como se o seu fim fosse o "bem comum". Outros destacam seu caráter "assombroso", vigilante, punitivo.

A Caipora eu acredito porque ela dá pisa em cachorro na mata. Chega ele se mijá! Cachorro quando se mijá, é o caboquim... Tem que levar um fumim. Tem que levar. O pai contava também. O pai contava que um dia ele subiu a serra com os cachorro, aí só via era os bichim gritando, "unhum, unhum!", gritando, como quem tava apanhando, aí meu pai dizia assim, "eê, é melhor voltar!". Chamou o cachorro e vei simbora pra casa. Quando ele açoita o cachorro, aí pode voltar que nesse dia num se mata nada não. Porque ela é a protetora das caça, né? Das mata, né? Protege as mata. Quando a gente anda sem fumo ela faz medo a gente, só é soltar um pedaçim de fumo aqui no chão! (Maria Targino, 61).

Vale notar que a Caipora é representada como outros seres ambíguos que não estão necessariamente enquadrados de maneira definida nas categorias do "bem" e do "mal", mas que podem transitar por ambas, como é o caso do lugar que "Exu" ocupa nas práticas religiosas da Umbanda (Pordeus, 2000a).

Assim como os fiéis umbandistas que fazem oferendas e sacrifícios para conquistar a simpatia, o apoio e a proteção de seus orixás, os caçadores indígenas podem gozar da benevolência da caipora caso façam alianças com ela (o que garante ao caçador sucesso nas suas atividades). Muitas vezes, tal aliança pareça residir na simples exigência do fumo, pois a Caipora sempre quer fumar, daí a tão famosa expressão popular "fuma que só uma caipora!", utilizada para dizer de quem fuma demasiadamente.

No dia que meu pai saía de casa, que ele queria caça, ele sabia onde encontrar as caça, sabia o que ia trazer de dentro da mata. Ele trabalhava com ela, com a Caipora. Ele tinha que deixar o fumozim dela, aí, junto duma pedra, em cima dum toco, porque se ele fosse entrar na mata e num deixasse um fumozim dela, em cima do toco, ou em cima da pedra, num havia caça nenhuma não. Se num deixasse o fumozim dela, lá em cima da pedra ou do toco... Eu via até ela juntando a caça no mei do mundo! Era lindo ela andando mais as caça! Ela perguntava pra ele, pro meu pai, qual era a caça que ele queria. Perguntava a ele qual era a caça que ele queria trazer pra casa. Aí, a caça que ele dizia que queria, ele trazia mesmo. Ele num caçava com espingarda, só andava com um cachorrim, um cabaço em cima da árvore, tinha que botar a bolsa de tatu nas costas. Ele trabalhava com ela, com a Caipora (Maria Pitaguary, 63).

Transparece, também, em algumas narrativas, a idéia de que a Caipora é "geniosa". Com fumo ou sem fumo, há dias em que a mata fica "fechada", como se ela tivesse o poder de interditar o

movimento dos indivíduos que saem para caçar, para caminhar. Mexe com os homens e com os animais, mas não se iguala a nenhum dos dois tipos. Muito embora ela "assovie" para um transeunte qualquer, que não está a caçar, suas ações parecem estar diretamente ligadas à captura de animais. Em geral, não são feitas referências a ela quando o assunto é a pesca ou a coleta de frutos e de sementes, mesmo que estas atividades também se dêem no espaço compreendido pela "mata", seu habitat por excelência.

A Caipora pode, ao contrário do que se desvela na narrativa anterior, ser intransigente em relação à falta de agrados do caçador, pode ser perversa ou, como se costuma dizer entre os Pitaguary, pode ser "assombrosa", provocando medo:

Se ela pega a gente dá surra de cipó que a pessoa fica doente. Ela é perversa que só menina, se ela num se der com uma pessoa leva peia. Eu tava limpando o meu roçado com um pacote de fumo, eu perdi o pacote de fumo cheim, eu rodei o roçado todim, 2 dias, e nem achei esse pacote de fumo, acredita? Andei no roçado todim, andei, andei, no outro dia eu fui de novo e num achei o pacote de fumo! (...) Quando eu fui caçar, foi o canto mais limpo! Saiu do bolso, num sei como é que ele tocou em mim, saiu do meu bolso do meu calção, chei, chei o pacote de fumo... Pois mulhé, ela num tirou do meu bolso? Eu num vi, de jeito nenhum, fui doida atrás desse pacote de fumo e num achei (Maria Pitaguary, 63).

Pode-se perceber que qualquer uma das narrativas sobre seres extraordinários como a caipora põe em cena a relação de intensa proximidade entre os membros do grupo Pitaguary e o mundo natural que lhes cerca. Da mesma forma, quando o pajé revela alguns de seus segredos, suas receitas, suas técnicas, ele não o faz sem referência permanente à natureza que é quem lhe dá poder e é de onde retira a matéria para os remédios e as receitas de cura que cria.

Quando a filha do caçador relata sobre a existência da Mãe-D'água, ela não o faz sem lançar mão de uma descrição dos encantos do mundo natural. Assim também ocorre com as histórias sobre a Mangueira e a Caipora. A distinção que aqui deve ser feita diz respeito à importância que cada um desses elementos assume nas narrativas. A mangueira, por exemplo, nunca é objeto de uma narrativa cômica como o chega ser, muitas vezes, as histórias que versam sobre a Caipora. A mangueira parece residir na casa das narrativas que envolvem, por parte do narrador, uma quota de revivência do sofrimento, no ato de narrar.

Ao mesmo tempo, quando se compara o tema da Caipora com a Mãe-d'Água, vê que a segunda é muito menos recorrente que a primeira. Poucos narradores fazem referência à mesma, provavelmente porque o açude – lugar de existência deste ser – ocupa uma importância bem menor que o próprio espaço da mata. Em síntese, a Caipora pode estar por todos os arredores, pois Santo Antônio dos Pitaguary é uma localidade incrustada em meio ao pé da serra, enquanto que a Mãe-d'Água só pode estar presente no açude, já que além dele, só há pequenos trechos de rios intermitentes.

Os Jenipapo-Canindé, diferentemente dos Pitaguary, têm um sem número de extensas, detalhadas e belas narrativas que se destinam a dizer sobre a Mãe-D'Água, seus feitos e até mesmo sobre o pai da Mãe-D'Água. Lá, o "lugar" de maior importância para o grupo parece ser a lagoa: espaço do lúdico, mas, também, lugar de encanto e, mais que isso, espaço imprescindível à sobrevivência do grupo.

Para os Jenipapo-Canindé, a lagoa é, portanto, um espaço "encantado", daí a auto-denominação de "Índios da Lagoa da Encantada". É encanto da natureza. Para os Pitaguary, o açude Santo Antônio já adquire sentido bastante distinto, pois sua construção é datada e lembrada como fonte de sacrifício. O açude não é oferta da natureza, mas sim criação da mão humana e, neste exato caso, decisão externa ao grupo. Referências a ele são mais raras quando o assunto é "encantamento".

Ainda assim, relatos significativos, concernentes à Mãe-D'Água, estão presentes nos depoimentos de D. Maria Pitaguary:

A minha mãe quando era viva contava. Toda vida que esse açude enche a gente escuta gemer. Geme, é a coisa mais... uma gemedeira, um gemido, é feio demais, chamando gente, gente que já morreu, né? A minha mãe dizia pra mim que a mãe-d'água é muito bonita, a mãe d'água, muito bonita mesmo, minha fia, ela é muito bonita, porque os cabelo, ela é bem pequenininha e os cabelo dela é muito grande que ninguém vê o corpo dela, só a sainha dela aqui, os cabelo tudo coberto assim, vê só a carinha dela, só vive em cima das pedras e não é todo mundo que tem poder de ver ela (Maria Pitaguary, 63).

A Mãe-D'Água é uma figura que aparece em muitos relatos das mais diversas culturas que se entrecruzam, no presente ou no passado, pelo Brasil. Enquanto a Caipora é considerada um mito de origem indígena, a Mãe-D'Água tem sido atribuída a outras culturas – européias ou africanas. É

claro que tal distinção hoje se torna deveras imprecisa, devido ao grau de incorporação desta figura nas demais culturas orais, seja ela indígena, negra ou branca³⁶. É provável até que a Mãe-D'Água presente nas histórias dos Pitaguary decorra da difusão deste mito já tão conhecido pelo Brasil afora. Contudo, há de se ressaltar que o papel desempenhado por esta personagem, nas narrativas até então coletadas, é sempre menos importante que aquele atribuído à Iara ou à Iemanjá nas culturas afro-religiosas. Saliento, principalmente, que a Mãe-D'Água não é vista como uma divindade ou como um ser que tem por função primordial proteger a natureza. Talvez porque isso tenha sido, tradicionalmente, visto como atividade da Caipora. Por essa razão, histórias sobre a primeira ao são tão difundidas quanto aquelas que falam sobre a Caipora, havendo, inclusive, dissenso entre os narradores:

Uma vez minha mãe tava lá em cima, aí na porta, quando ele [meu irmão mais velho] disse assim, "mãe, eu vou tomar um banho ali em baixo na represa", "meu filho, vá não meu filho", "não mamãe, eu vou tomar banho, deixa eu ir tomar um banho que eu tô com tanto calor(...)". Aí ele desceu, ele desceu, quando a minha mãe botou a cabeça fora, ele tava com as mão chamando a mamãe, né? que tinha um negócio agarrado às duas pernas dele, arrastando pro mei d'água. Aí, a minha mãe era médium de espírito, aí, ela disse: "neném, neném, umbora pegar o Chico ali que a mãe d'água vai levando ele", aí, minha mãe fez uma oração lá, quando chegou ele já tarra solto, ela já tinha soltado as perna dele. (...) Aí, quando saiu fora ele disse: "mamãe, papai, era umas duas mãozona grande que pegava no meu pé aqui e eu levantei por olho d'água, eu gritei, quase vocês num me acudia!". (...) Por isso é que eu digo: Daniel, em beira de rio tem mãe d'água, tem a mãe d'água, meu fio, tem a mãe d'água que mora lá. Daniel, meu fio, você nasceu agora, meu fio, você num sabe de nada Daniel. Eu tô dizendo que nesse açude tem, tem mãe d'água porque tem mãe d'água, agora, se você num tem seu poder, se você num tem poder de ver, o pessoal antigo tudo sabe que aqui tem uma mãe d'água, esse pessoal que morre nem é afogado, nem é ataque, não é isso não, é a mãe d'água que arrasta as pessoas e mata dentro d'água. Tem! Toda água tem mãe d'água (Maria Pitaguary, 63).

³⁶ Em última edição do "Dicionário do Folclore Brasileiro", de Câmara Cascudo, tem-se como explicação do verbete "Mãe-D'Água", em parte, o que aqui se segue: "Em todo o Brasil conhece-se por mãe-d'água a sereia européia, alva, loura, meio peixe, cantando para atrair o namorado, que morre afogado querendo acompanha-la para bodas no fundo das águas" (Cascudo, 2000:348). Já em outra obra de mesma autoria, "Antologia do Folclore Brasileiro", há diferentes histórias que têm como personagem principal um ser que se assemelha à Mãe-D'Água, no estilo das narrativas Pitaguary. Uma delas está na obra do holandês Barléu, parcialmente retratada no trecho intitulado "Um peixe-mulher": "(...) lembram em alguma cousa o semblante humano, mostrando as fêmeas uma cabeleira comprida e um aspecto mais gracioso. (...) Crê-se que matam os homens apertando-os com o seu braço, não de propósito, mas por afeto" (In: Cascudo, 2001:51). Outro verbete elucidador é sobre a "Iara" na obra de Barbosa Rodrigues, também resgatada por Câmara Cascudo na referida antologia, além daquele que trata da "Festa de Mãe-D'Água", presente na obra de Manuel Raimundo Querino, o qual atribui ao mito da Mãe-D'Água uma origem africana" (Cascudo, 2001:300).

É preciso acrescentar também que as sucessivas mortes que ocorrem no açude de Santo Antônio decorrem, segundo os meus narradores, do desconhecimento dos banhistas em relação aos "perigos" do lugar. Em geral, são turistas, visitantes que permanecem apenas parte do domingo na localidade, justamente quando o açude é visto como principal pólo de lazer do município de Maracanaú. O fluxo de pessoas na estrada é intenso. Além dos próprios ônibus de linha que fazem a ligação entre Fortaleza e a localidade, ou entre Maracanaú e este, há um sem número de pessoas que chegam em bicicletas, carros próprios, ônibus fretados ou mesmo na condição de pedestres. São, portanto, sujeitos que desconhecem a história do lugar e de sua gente, causando, por isso, uma espécie de incômodo na população nativa (excetuando o caso dos membros que sobrevivem do comércio de bebidas e comida nos arredores do açude).

Quando alguém morre afogado, o que realmente é freqüente, as explicações são várias. Para a maioria, trata-se de embriaguez. Para alguns narradores, não há porque duvidar: é obra da "Mãe-D'Água".

Morreu um na semana passada, um homem tão bonito!, tava aí mais a esposa dele, aí ele mergulhou, aí tava bebendo cerveja mais ela, mas num tava bebo não, aí disse, ele disse: "minha filha eu vou, vou dar meu mergulhozim, ali". Foi dar o mergulho e num voltou mais (Maria Pitaguary, 63).

Mesmo aqueles que não acreditam nela, demonstram ter lembrança das muitas histórias deixadas por seus parentes mais distantes, deixando entrever que, de um modo ou de outro, todos têm conhecimento das crenças, dos valores e regras presentes na vida do grupo e isso ocorre, precisamente, porque há narradores hábeis que parecem se encarregar da missão de contar e recontar as várias histórias das quais tomaram nota algum dia, histórias que viveram ou das quais só ouviram dizer.

Os caçadores extraordinários, com o dom, inclusive, de prever o lugar certo para as melhores caças, deixaram uma herança que se compõe de histórias extraordinárias, ou, em outras palavras: relatos de experiência. Em geral, parece que a sabedoria dos grandes caçadores está na compreensão de que seu ofício requer certos cuidados para com os seres encantados, pois estes indicam que à vontade do caçador existe uma vontade que se sobrepõe e que não é possível ignora-

la, pois dela depende o sucesso dele. Dessa forma, as narrativas que contam sobre pessoas que se destacaram na atividade da caça ressaltam a relação de respeito ou de entendimento que sempre há entre a figura do bom caçador e a natureza.

Além disto, os relatos de pessoas com habilidades extraordinárias em algumas dessas atividades (como a caça e a pesca) também fazem referências a certos tipos de dons especiais - como é o caso da vidência -, aqui traduzida por um misto de poder sobrenatural, sabedoria e experiência:

Meu pai era um velho que nunca caçou com espingarda, ele só caçava só, mas ele sabia no dia que ia trazer as caça tudim quando vinha do mato. Ele saia de casa e dizia pra minha mãe, a caça que ele ia trazer ele dizia: "Filó, hoje eu vou trazer um casal de tatu!". Levava a bolsinha, a cabacinha nas costas com uma aguinha, quando dé fé ele chegava com um casal de tatu. Tinha uma bolsa de palha grande e ele andava com uma agulha, quando ele pegava um casal de tatu ele costurava. (...) Quando nós num comia com a farinha, cozinhava a banana verde, pisava no pilão pra comer com aquelas caça. Quando num tinha banana, nós ia ralar mandioca pra fazer farinha (...) pra comer os peixe. A gente vivia nessa vida. O meu pai era um caçador, meu pai adivinhava, meu pai falava com a caboca do mato, ele sabia o dia que ia buscar caça, ele falava com ela e dizia, "hoje eu quero teju!", só trazia teju, "oi, caboquim, hoje eu quero, eu quero, hoje eu quero um caçaco!", botava... só trazia caçaco. Todo dia ele caçava, todo dia. Quando num tava no roçado trabalhando, era nas mata! Ele falava com a caboquinha do mato e ele dava a caça (Maria Pitaguary, 63)

O "Seu Neném" é personagem principal em muitas narrativas que versam sobre o tema da caça. Filhos, sobrinhos e outros narradores destacam seu papel de exímio caçador, mencionando uma espécie de "hipersensibilidade" dele em relação aos exatos locais em que se escondia o alimento, a caça. Palavras como "adivinhação", "faro" e outras aparecem para designar a habilidade extraordinária desse personagem:

O arcozim dele de lado, quando ele queria uma caça que tava muito mais longe, ele dava o tiro, né? (...) Quando ele ia para mata, as vezes, levava dois caçador. Ele sabia onde era o buraco onde tinha cascavel, sabia o buraco que tinha o casal de tatu, sabia o buraco que tinha um casal de, se fosse raposa choca tava com 5, 4, 5 raposa, ele dizia, "nesse buraco a raposa pariu, tá com 3 raposa nova dentro!", "Neném, Neném que conversa é essa?",

"Quer duvidar? Pois umbora...". Ele botava um negócio e a raposa véia caia: "É mentira minha? Num tem 3 raposo novo aí não?", "Neném, que negócio é esse Neném?". Ele só num queria brincadeira com cobra, chegasse lá uma certa altura ele dizia: "negada, vamo passar bem longe que tá uma cascavel, aí, que tá com uma cascavel nova, tá parindo, vamo passar bem longe porque se ela vê nós passar aí ela, ela levanta logo e vem morder nós!", e iam simbora. Ele era sabido, meu pai era um índio, era sabido mesmo, sabia de tudo, até na hora que ele foi morrer ele sabia, sabia que ia morrer, sabia que ia morrer na saída da lua, tão sabido que meu pai era! Nunca deixou nós passa fome, subia pr'aquela serra quando dá fé ele chegava com aquelas bananinha verde, laranja, "olha aí, minha veia, bota as banana no fogo aí pras menina come cozida com sal!", era desse jeito (Maria Pitaguary, 63).

Além do dom da vidência, além da sabedoria que advém com a experiência, o relato da filha do caçador – D. Maria Pitaguary – acrescenta uma outra característica, a qual vem se somar àquelas que justificam a habilidade extrema do bom caçador, que é o fato d'ele ser índio, como se essa condição o diferenciasse por si só. Essa relação, aí posta, chama atenção para o discurso sobre a ligação de benefício mútuo que existe entre o índio e a natureza, discurso este recorrente entre vários membros do grupo Pitaguary.

Ou seja, não basta que o caçador tenha suas armas, não basta que ele tenha experiência, pois ele vai ter de, a todo momento, negociar seu desejo com o desejo de quem controla o espaço da "mata", um ser animado, encantado. A natureza, com seus bichos, suas plantas, seus seres encantados, não é passiva diante do desejo humano, ao contrário, ela o confronta, ela o desafia e até o amedronta. Enfim, o homem, caçador, índio, reconhece na natureza poder e força e, ao reconhecer nela isto, ele é capaz de relativizar seu poder, seu domínio, sua força.

Além disto, o conhecimento da natureza pode potencializar as suas habilidades como se evidencia nas narrativas que versam sobre a caça:

Eu tinha um tio, que eu chamava tio porque era casado com uma tia. Ele caçava sozinho, só no faro. Às vezes, eu menino, eu dizia: "- Neném!" Ele dizia: "- quê?" "- aqui tem um buraco bem limpinho, um buraco limpo mesmo." Lá de cima da serra, do serrote, daquele serrote ali, ele dizia: "- aí, não tem nada não, ai tem é cinco raposas, dois machos e duas fêmeas!". Eu digo: "- ora mais, que conversa é essa? um buraco bem limpinho desse jeito! tem raposa aqui dentro!?". Aí ele veio, veio, veio e eu digo: "- tu diz isso só porque tu já passou aqui e viu!". Ele disse: "- eu nunca passei aí!". E quando nós viemos, eu

desacreditando dele... ele disse: "- pois cave! É três fêmeas e dois machos!" Nós cavamos, assim, uma panela.... o buraquinho era, assim, estreitinho, aí nós cavamos e arrancamos a panela. Exatamente como ele disse: três machos e duas fêmeas! Coisinha nova. Já pensou?! Aí, eu digo: sabe duma coisa? que o Neném tem faro mesmo! Ele sentiu dali, lá daquele meio de mundo pra cá. Conheceu que os bicho era macho e fêmea! (José Filismino, 60).

Quando recontadas e reconstruídas dia-a-dia, no interior do grupo, não se pode negar que essas narrativas têm por função organizar a vida social na sua relação com o que designam por natureza, com os membros de outros grupos e entre si. O testemunho fornecido pelos membros do grupo é uma interpretação sobre seu passado, suas histórias vividas singular e coletivamente. Mas é também composto de afirmações e normas que se destinam à vida atual.

Penso, nesse sentido, que as narrativas querem dizer do grupo, mas não somente isso: querem, como disse anteriormente, falar-nos da diferença e nos explicar o teor dessa diferença. As narrativas, repito, podem ser vistas como um meio para se construir a singularidade, a distinção, a diferença. E de um modo ou de outro, o que está em foco é a memória do grupo - fonte provedora de variadas formas de narrar e tantas narrativas que se distribuem em várias categorias: narrativas sobre o tempo (os vários passados e o presente), sobre o espaço (os significados que emergem de cada espaço), as atividades de sobrevivência (caça, pesca e agricultura), as histórias de vida (infância, casamento, profissão), as histórias de pessoas extraordinárias (incríveis caçadores, pajés, curandeiros) e as narrativas de seres extraordinários (caipora e outras).

Do relato de tantas dessas histórias, vejo que a memória é fundamental enquanto recurso de desvelamento das experiências temporais de cada membro, de cada narrador inserido em seu grupo. Mais que isso, a memória configura elemento primordial no evidenciamento da(s) identidade(s) do grupo. Como sugere Teresinha Bernardo, em seu trabalho intitulado "Memória em Branco e Negro":

o recurso à memória pode possibilitar muito mais, à medida que permite descortinar situações conflitivas, discriminações, jogos de poder entre pessoas e grupos sociais e processos como o de construção de identidades, uma vez que memória e identidade se encontram imbricadas (1998: 30).

Assim como o Toré, que de "brincadeira" passou à "arma de guerra", de ritual místico passou à estratégia política, as narrativas, além do seu caráter lúdico e pedagógico, além de estruturarem a vida social do grupo em muitos aspectos, passaram a ser instrumentos eficazes na demarcação da(s) singularidade(s) do grupo. Uma singularidade que se quer dizer histórica, política e cultural. Assim, a atividade de lembrar e narrar tem uma importância que extrapola o âmbito da socialização interna do grupo.

Se antes se contavam histórias como quem tece lentamente os fios de uma rede, descompromissadamente, sem intenção qualquer a não ser compartilhar um mundo de experiências, envolver-se num diálogo e desenvolver o interesse alheio por si mesmo, agora a narrativa é, mais que uma arte, um exercício. E essa arte já transformada em exercício é uma "arma quente" contra o esquecimento. Combate a ideologia do desaparecimento, da miscigenação pura e simples. Da "mistura" como forma de não-reconhecimento.

Ela entrelaça os vários tempos e expõe uma continuidade na trajetória dos membros do grupo que recordam já aquilo que foi lembrado por seus pais, avós e bisavós – pelos "anteriores". Recordam os "antepassados" que habitaram aquela terra, desde há muito, e que nunca a deixaram, pois, se assim tivessem feito, esses narradores ali não estariam a identificar um tempo e um espaço com todas as suas marcas sociais, culturais e naturais, ali não estariam a revelar a poética do tempo e do espaço, a atribuir todos os significados que emergem de sua fala, de seu discurso, enfim, de sua memória.

CAPÍTULO 4

4.1 Entre o Presente e o Passado: Olhares Sobre o Tempo

*"a memória, portanto, menos como o passado contido em nós
do que como uma prova de nossa vida presente"*
(Paul Auster)

Neste quarto capítulo, apresento algumas das muitas narrativas contadas pelos Pitaguary que têm como tema central a passagem do tempo. Penso que o ato de narrar é em grande parte instigado pela passagem do tempo. De um modo geral, falar do passado e de suas diferenças para com o tempo presente é algo recorrente nos mais diversos tipos de história do grupo. Tal relação aparece como mote predileto para o aflorar de muitos relatos referentes a grupos indígenas tão fortemente marcados pelos confrontos no passado, como é o caso daqueles que no Nordeste se encontram. Entretanto, não há narrativa que se volte para o tempo sem tocar na existência do espaço, sem fazer referências várias a cada "canto", a cada "lugar" que nele se encontra.

4.2 O Passado: Tempo de Negação da Identidade

O lugar em que vivem os Pitaguary é marcado pela idéia do sagrado, do culto a um santo que deu nome não só às terras que habitam, mas também à escola, à igreja e ao açude do lugar. É uma localidade nomeada pelo milagre: o aparecimento repetido de uma imagem de Santo Antônio num buraco à beira de um córrego que fica na entrada da área próxima ao açude. Conta-se que numa daquelas fazendas que se instalou nas terras dos índios, havia uma capela a espera de uma imagem de santo. Seu proprietário tinha encomendado um Santo Antônio. Para o espanto do dono e de sua família, da noite para o dia, a imagem sumiu e somente foi encontrada num buraco à beira de um fio d'água que vem do açude. Recolhido, o santo foi prontamente posto em seu devido lugar. Voltou a capela sob o espanto de todos, mas, tão logo passou o dia, o santo tornou a desaparecer. De novo foi encontrado nas proximidades do açude, no mesmo buraco. Enfurecido e imaginando que se tratava de alguém que o retirava e ali o punha, o proprietário recoloca o santo na capela, mas não sem antes tomar a precaução de gradear seu santuário. Em vão é seu trabalho, pois o santo tornou a desaparecer e a reaparecer somente no lugar à beira do açude.

O fato foi considerado um milagre e decidiu-se o Santo Antônio deveria ficar no "buraco", sendo centro de adorações religiosas, promessas e romarias. Por essa razão, Santo Antônio do Pitaguary é conhecida como "Santo Antônio do Buraco". Outras variações sobre a mesma história aparecem em narrativas distintas. Mas uma coisa é consenso: o santo apareceu num buraco sobre o qual se ergueu uma gruta para os devotos que lá fazem e pagam suas promessas.

Afora a pequena gruta, ergueu-se na frente da igreja uma gigante estátua de Santo Antônio. Missas, novenas, romarias e festas agitadas são feitas em nome do santo. Da data presente no calendário religioso – o dia de Santo Antônio – fez-se um motivo para a realização de grandes shows que contam com a presença de uma contingente cada vez maior de pessoas.

A maioria destes visitantes, quer seja aqueles que vão, aos milhares, para as festas de Santo Antônio, quer seja aqueles que se deslocam todos os domingos para a diversão à beira do açude, nada conhece da história de quem primeiro chegou aquele lugar, dos índios que habitaram o alto da serra, daqueles que construíram a igreja e o açude e das muitas mulheres que faziam louça e trabalhavam na agricultura familiar. Um tempo em que o trabalho se compunha de pesca, caça, agricultura, fabrico de louça e outras atividades:

Nós se criamo um tempo ali. Com idade de oito a dez anos. Ali, na rua. Depois nós passamo pra cá, né? Pra essa casinha aqui. Nós viemo aqui pra cima do açude. Ficamo perto dos barreiro. Que a mãe queria tanto morar perto d'água, né? Que coava barro e tudo aí. Dava pra ela fazer a louça toda. Por isso nós viemo pra cá. Daqui eu já sai com 27 anos pra Itaitinga, fugida mais um homem (Maria Targino, 61).

Na divisão social do trabalho peculiar ao grupo, atividades como o fabrico de louça eram atribuição, quase sempre, feminina. Sob a responsabilidade da mulher ficavam os trabalhos que, em geral, realizavam-se no próprio espaço da casa. Enquanto isso, atividades como a caça, a pesca - as quais exigiam a permanência no espaço exterior ao da casa - eram mais comumente praticadas por homens. Reza a história dos mais velhos que antes havia diversos tipos de caça para se capturar. Também eram mais abundantes os peixes e, por essa razão, a pesca foi, durante muito tempo, algo indispensável para a sobrevivência do grupo.

A agricultura, como o é em todo caso, garantia produção de alimento e, por isso, garantia alguma forma de estabilidade para o grupo. Era a mandioca, o milho, o feijão e, em certa época, até o algodão. Além das hortaliças, tinha ainda as frutas que nunca faltavam e que, até hoje, pode-se verificar como são abundantes em toda a região da serra. Narrando sobre uma terra "paradisíaca", alguns dizem que as frutas pendiam em galhos de árvores nativas, árvores que mal precisavam de adubos para melhor frutificar.

As fruta, tinha tanta fruta lá no terrenozinho aonde minha avó Marcolina morava! Meu pai dizia que era tanta fruta que tinha lá que abusava! Até meu avô, ele, às vezes, quando ia pra casa dela, da minha avó, quando ia pra barraca dela, lá pras furna dela (tinha jeito de casa não, viu? as panela! diz que os beijo era assim dessa grossura! de barro que ela fazia!), até meu avô trazia um bocado de fruta! (D. Maria Targino, 61)

O alimento era um presente da terra fértil e vasta: manga, caju, jaca, laranja e um sem número de pequenas frutas. Essa era a oferta de uma terra que é representada de uma forma "edênica", um "paraíso" que está sempre no alvo da cobiça dos outros, dos posseiros. As narrativas Pitaguary falam, assim, de uma terra "abençoada" que, já no início do século XVIII, passa a ter seu valor estipulado pelo interesse alheio, pelo invasor que, aos poucos, planta morada em meio à serra. Daí é que se origina toda a série de confrontos que pelos dias de hoje se estende.

Essa terra adquire, para os outros, o sentido do papel-moeda. É na prática expropriada, mas aparece formalmente como terra doada. É, por isso, aos poucos, vendida e repartida, provocando enormes mudanças na ocupação do espaço local. Esse é o tempo em que as famílias foram se espalhando, entre a planície e o alto da serra, e foram já enfrentando o interesse da gente que por lá aportava. Os avós contavam para os seus filhos, e estes para os netos dos primeiros, que não era raro um ou outro forasteiro se dizer donos das terras, como que a sondar a consciência do grupo sobre sua condição de proprietários ou não.

Os índios afirmam que foi assim com o Velho Miguel Barão que, possivelmente, intitulou-se dono de um bocado de chão e utilizou a mais simples estratégia para fazer a todos crer que a sua condição de proprietário era legítima. Tal estratégia parece ter sido o uso da violência, como atestam as narrativas do Pajé Filismino e de Dona Maria Targino.

De presença recorrente, em muitas das narrativas, o "Velho Miguel Barão" aparece como figura intimidadora, a inspecionar ou tolher a liberdade dos membros do grupo. Por isso, há histórias de que dele vinha toda sorte de insultos às mulheres. Essas histórias acabam por enfatizar a idéia de crueldade que parece estar presente nos atos do velho Barão.

Contudo, as referências feitas a ele não se limitam às narrativas do passado, elas se estendem pelas histórias de acontecimentos do presente, pois o Barão deixou "raízes" plantadas no meio da serra, deixou descendentes: bisnetos que lutam contra a demarcação e tentam comprovar que aquele quinhão, há tanto pertencente aos seus, não pode mais ser retirado de suas mãos.

Outras narrativas revelam que, lá por cima, onde a vista não alcança, a casa do velho barão se mantém com todo o seu ar de morada aristocrática. Na sala, um quadro que retrata tal figura, além de sua cadeira intacta. É certo que, diante disso, imagino que muita coisa se poderia ouvir dos que por lá vivem, mas a complicada situação a que chegaram os embates judiciais dificulta qualquer acesso "descomprometido".

Daquele tempo, em que a terra começou a ser demarcada por grupos de posseiros e famílias, até hoje, o confronto é visível. Uma diferença está tão somente no fato de que, se hoje os meios judiciais tornam a luta menos sangrenta, racionalmente burocratizada, no passado o procedimento fora outro. O índio, com suas demandas, foi, não raras vezes, tratado como "caso de polícia" (Porto Alegre, 1994:22).

A julgar pelos documentos que constam nos livros de cartas enviadas a Portugal, no século XVIII, ao menor sinal de resistência, prontamente era manifesta a violência. Sob o trabalho escravo, muitos não sobreviviam e iam se ajuntando na vala dos mortos. Um misto de fome, epidemia e violência era a *causa mortis* da maioria.

E ainda hoje se houve falar do cemitério dos índios que tinha lá no alto da serra. A Dona Alzira, velha senhora que viveu pra mais de noventa anos, contava, para muitos, histórias sobre esse lugar. Diz-se que havia também um calabouço e uma mangueira: símbolos de um tempo, tempo de "sofrimento", tempo de "sacrifício". O cemitério em pó se transformou, o calabouço na memória ficou, mas a mangueira vive. E vive não só enquanto matéria, mas, também, como símbolo desse período, de dificuldade, de escassez e "sofrimento".

A presença do deslocamento para áreas mais afastadas, do trabalho forçado e do próprio policiamento³⁷ que ainda hoje se faz sentir tem início no período em que chegam os primeiros "fazendeiros". Esse "tempo de sacrifício" faz parte dos meandros da memória do grupo, não há um só membro que não o relembre. Alguns recordam dos avós que carregavam pedra na cabeça, cavavam valas, cultivavam e colhiam para os outros. Da condição de escravos num passado distante foram, aos poucos, transformando-se em empregados num período mais recente. Muitos dos pais dos meus narradores chegaram a ser funcionários das propriedades dos descendentes do "Doutor Miguel Barão", ou do "Doutor Araripe", do "Finado Isaías" e outros.

Meus avós já trabalhavam para os fazendeiros. Era como se fossem escravos. Já viviam numa luta como escravos. Meu avô não tinha essa liberdade de ser dono da terra. Já era nas mãos dos fazendeiros. Trabalhavam. É tanto que meu avô cegou, trabalhando para um doutor (que ele nunca falou pra mim o nome e se falou eu era muito criança). Ele morreu também quando eu era criança. Não deu tempo contar muita história, mas eu sei que ele cegou, trabalhando nesse canavial, e minha avó também vivia trabalhando na agricultura, como dona de casa, levando a comida para o meu avô lá no canavial. Viviam também da pesca e da caça.(...) Era vida de escravo, já estava nas mãos do fazendeiro, obrigado a trabalhar na roça, na cana, por pouca coisa, pra escapar somente, e muita fome mesmo, e muita miséria, já não tinha nada de bondade no passado pro nosso povo não, era sofrimento mesmo. E nesse mesmo sofrimento a gente se criou também. Tinha que viver por conta própria, nós não dependia de ninguém, vivia por conta própria, plantando, caçando e pescando pra viver. Nós não conhecia dinheiro não. Ninguém sabia de pagar ninguém porque trabalhou por um dia de serviço. Porque eu trabalhei pra fulano de tal. Não! Nosso povo trabalhava junto mais nós, meus tios, meu avô, pai, minha mãe, minha avó. A gente trabalhava tudo junto, no roçado, na planta do algodão, do feijão, do milho, na caça e na pesca. A vida nossa era essa. Nós não tinha nada de bom, de nenhuma riqueza na vida não. (...) Era distância de três léguas pra dentro da mata, só vereda, não tinha cidade, nem rua de carro, nem nada, só mesmo o nosso povo. Quando foi nessa época o governo queria a terra pra aumentar o açude e todo o pessoal das casas tinha que sair e foram embora no meio do mundo, com as famílias, como eu também tive que ir, já com dezoito anos, tive que ir conhecer a cidade de Fortaleza... pra eu começar a trabalhar na vida de ambulante, vendendo uma coisa e vendendo outra (Daniel Araújo, 49).

³⁷ A Polícia Militar do Ceará possui grande faixa de terra dentro da área de ocupação indígena.

Os caboclos velhos deram nome à serra e todas as terras. Como dizem hoje, eram soltos no meio da mata. Gostavam de andar, de fazer caçadas, mestres nas armadilhas como o "quixó" e o "mundé". Conhecedores das caças, das ervas, das plantas e de muitas outras coisas que há numa terra tradicionalmente habitada. Conheciam porque *"no fundo, no fundo, tudo era dos índios"*.

Nesse contexto, os narradores contam que, para convencê-los de que sua vida deveria mudar, só mesmo com o uso da força, da violência. E de família em família, de terreno em terreno, diz-se que os doutores espalharam seu terror, principalmente o velho Barão (vide o relato contido em narrativa já citada que finda com a seguinte referência):

O primeiro de todos, a tomar nossas terras, foi o Velho Miguel Barão. Ele chegou, estava meu avô trabalhando, meus tios trabalhando, ele chegou em cima de um cavalo, com um rifle e perguntou: '- Caboclo, me diga uma coisa: de quem é essa terra aqui?' 'Ái, meu avô respondeu: '- essa terra aqui é nossa!'. Não, é não. '- Caboclo, de hoje em diante você diz: essa terra é minha (em relação a si mesmo)... ou diz ou morre!'. Então, ele ficou com a terra. Dai para cá, veio tomando, veio tomando e tomando e tomando, vendeu uma parte para o Isaías, que é justamente aquela serra, que chamam 'Serra dos Caboclos'. Ái, foi levando, foi tomando, foi vendendo, foi vendendo, foi vendendo para os possantes (José Filismino, 60).

Nessa contraposição de um passado harmônico a outro passado de conflitos, o velho Barão foi, assim, o personagem paradigmático da expropriação das terras. Ele figura como o "vilão" de boa parte dos enredos. Personifica o "mal", é aquele que rouba a harmonia do "paraíso", aquele que profana a terra sagrada, a "terra sem males", o "Éden", lugar de ausência de conflitos no tempo "original". Nessas reminiscências aqui acordadas, ele não só figura como pioneiro na apropriação indevida das terras, na expulsão dos índios de suas moradas e conseqüente escravização dos mesmos como também é responsável pelo tormento causado às mulheres do grupo. O Velho Miguel Barão parece ser mitificado na memória do grupo:

Disse que ele era tão horroroso! As moça tinha tanto medo dele! Era! Era, as moça tinha medo dele. As mulhé solteira tinha medo dele, que ele andava num cavalo por aí, né? Nessa época tudo era num cavalo... aí num tinha estrada, só tinha assim uma vereda velha (...). Ele era assim um malfazejo, era um homem ruim. A vovó tinha medo dele que só! Uma vez

a minha avó andava com uma menina, ela ia pro rio lavar roupa, num mato, por aí, que tinha uma água que nunca secava. Minha avó vinha com uma trouxa de roupa na cabeça e a tia Francisca vinha na frente, tia Francisca era mocinha, andava com ela, aí ela disse que ele (o velho barão) só era achando graça, achando graça e arrodando, com o cavalo, arrodando a menina. Aí, ele disse assim: "- de quem é essa caboclinha, de quem é essa caboclinha?". Ela foi e respondeu: "- é minha, seu barão, deixa eu passar, seu barão!". Era muito sem-vergonha! (Eu escutava, aí eu contava pra Iracema e a Iracema era pequenininha e imitava dizendo assim: "deixa eu passar balão, deixa eu passar balão, é minha caboquinha"). Mas, foi assim que aconteceu: a vovó com uma sobrinha dela, andava com uma sobrinha dela, num sei qual era delas, mas ela disse: "- essa aqui é minha sobrinha seu barão, deixa eu passar, deixa eu passar!" Nós crescemo escutando essa história do Velho Miguel Barão (Maria Targino, 61).

Como se vê, a chegada do Barão foi um marco na história contada pelo grupo. Essa é a ruptura que distingue o passado de liberdade do tempo de sujeição, do cativo. Sem mecanismos de luta e contando com pouco apoio (pois todas as possíveis políticas públicas existentes nos séculos XVIII, XIX e XX parecem ter deposto contra os grupos indígenas), a terra virou propriedade de outros, como consta em diversos documentos. Não só famílias de leigos como a própria igreja chegaram a possuir lotes de terra, pertencentes a um ou outro vigário.

Quando o barão morreu quem se lembra é a minha mãe. Eu num sei não quando foi que ele morreu não. Mas me lembro do finado Isaías que já era mais pra cá. Ele veio depois do Barão e eu já era grande (Maria Targino, 61).

Alguns proprietários de terra são mais citados que outros e as narrativas não dão conta da diversidade de famílias que por lá se encontram, muito embora os habitantes mais velhos da região saibam dizer precisamente a quem pertence cada uma das propriedades que existem na área indígena Pitaguary. Ainda assim, vale a pena salientar que a visão aqui exposta sobre esses supostos "posseiros" não é consensual.

Muitos membros fazem distinções entre cada um desses nomes: o velho Miguel Barão, o finado Isaías, o Dr. Araripe, o Dr. Maranhão. Há décadas de distância entre um e outro e, enquanto alguns desses só foram conhecidos através do relato das gerações anteriores, outros estiveram diretamente ligados (na condição de patrões) a uma parte dos narradores que na localidade de Santo Antônio do Piatguary se encontra.

Quando se fala num período mais distante, símbolos como o "chicote", a "espingarda" e a "corda" (pra matar quem se negasse a seguir as regras) são recorrentes. Há diversos relatos sobre o trabalho forçado que era empreendido na construção do açude e da igreja, ambos de mesmo nome:

Carregavam a pedra na cabeça, minha filha. Padiola, faziam que era padiola, né? Aqueles pau. Botava uns pau assim e assim e ficava uma ponta grande pra cá e outra pra lá, pro da frente pegar e o outro detrás também. Era pra levar pra lá, viu? Eles trabalhavam assim. E eles eram escravos. Os escravo sé que faziam isso. Pobre dos escravos sofria! (Maria Targino, 61).

Os índios, meu pai, meus ti, os irmãos do meu pai, os índio, né? Tudo carregando pedra, padiola, pra fazer esse açude. E também a igreja. A igreja também foi feita pelos índios (Maria Pitaguary, 63).

"Meu bisavô não trabalhou nesse açude, mas trabalhou naquela igreja e conheceu o pessoal que trabalhava nessas paredes, que fizeram esse açude. Foram os escravos, não foi nada a máquina, fizeram tudo braçal". (Maria Tarjino, 61)

Alguns indicam que era esse o tempo em que as doenças se proliferavam com facilidade. Ao menos uma epidemia ficou registrada nas histórias da "finada Dona Alzira" que contou para outros narradores os detalhes trágicos de uma sucessão de mortes. Poucos conheceram o cemitério indígena do qual ela falou. Parece que ficou num lugar intocado do espaço e do tempo. Uns dizem que, já hoje, "virou pó", mas foi um lugar de "horror". Os mais velhos narram que as pessoas saíam "atarantadas", com febre, e findavam mortas. Talvez, fosse "doença de branco", talvez fosse um misto de vários ingredientes: fome, aflição diante da perda da terra, trabalho forçado. Assim, o grupo se viu extremamente vulnerável a tal doença³⁸ que deu fim a muitas famílias:

A Alzira me contava: "Do Carmo, quando eu morava lá em cima..". ela disse que achou tanto do osso, era osso que não se acabava. Era porque eles matavam, faziam as coisa por lá e matavam... Muito osso, muita caveira. Ela andando lá pra cima, ela olhou assim e disse: "aqui era onde morria o povo", talvez daquelas doença do tempo que tinha aquela tal de pedemia, né? Epedemilha. Meu avô contava que, aqui no Olho d'água (meu avô morava nos mato por aí), quando dava fê passava aquele pessoal chamando "irmão das alma, irmão das alma"!

³⁸ Não é possível precisar o período que acontece o episódio aí narrado. Contudo, pode-se levar em consideração que houve diversas epidemias no início do século XX.

Era de 3 rede passando pra ir deixar nas oca. Eles cavavam lavado assim e enchia, botava o pessoal assim desse jeito. Eu tinha tanto medo quando a mamãe contava isso! Na Serra da Conceição morreu muita gente. Diz o meu avô que passava gente toda hora do dia, toda hora da noite, muitos caíam assim doente de manhã, 3 ou 4, quando era de tarde já iam pro cemitério, pro buraco, porque num tinham cemitério num é? Ai eles faziam aquelas levada e botavam dentro, ai ficava lá na mata, longe de casa. Quando foi um dia meu pai tava contando(num sei se foi meu avô que contou, meu avô Miguel ou meu avô Paulino) que foram deixar umas pessoa lá, bem umas 3 pessoas que já tinham morrido, aí, rebolaram uma moça viva lá, pensando que a pobre já tinha morrido. Era porque dava um ataque né? Dava agonia, aí pegavam com medo da doença, pegavam e rebolavam logo na rede e corria e deixava lá. Ai quando foram deixar outra frota de gente, assim umas 3 pessoa, aí a moça tava sentada, "me leva daqui, me leva daqui pelo amor de Deus, oh meu Deus! (Maria Targino, 61)

Eram os avós de Dona Maria Targino que contavam esse episódio, além da sua mãe e da "finada Dona Alzira". Num daqueles mesmos recantos escondidos, de difícil acesso, lá no alto da serra, pode ter ficado guardada essa interrogação para o grupo. "Sei lá se num já virou pó, né? Já virou pó, é lá nas pedra..." Se já virou pó, ficou nitidamente edificado na lembrança de alguns.

O cativoiro, a epidemia, a mangueira na qual se diz que os índios eram enforcados são elementos de uma memória que quer dizer do "sofrimento" do grupo, de sua "luta" que começa desde há muito tempo, antes das várias constituições que instituíram o direito à terra indígena. Nesse sentido, a escravidão é um tema extremamente recorrente, sempre aparecendo em relação à usurpação das terras:

Os índios eram escravos do pessoal do doutor Araripe, do doutor Maranhão. que depois que o doutor Maranhão saiu é que chegou o doutor Araripe. Eram escravo desse pessoal que queria ser dono da terra sem ser dono da terra, que quem era dono da terra era os índio, mas os índio num tinha direito de fazer nada, de tirar uma manga, de comer uma laranja porque num deixava ninguém comer nada! Se fosse pra tirar até um caju pra come, ia levar pêia, apanhava, matava! A nossa mangueira lá (onde nós vai dançar o nosso resual), era lá que era a mangueira da escravidão. Era a mangueira da escravidão ali. Eles iam lá e matavam os índio, correntava, matava por causa de uma manga. Os índio num tinha direito nenhum no tempo desse doutor (Maria Pitaguary, 63)

Em suma, fala-se aí de um passado de perseguição. Isso me faz lembrar a história de outros tantos grupos que construíram sua memória e sua identidade tendo como elemento central a idéia da perseguição que outros povos lhes impunham. Na própria terra, com os próprios bens, o grupo diz que é impedido de atuar como antes, de exercer suas atividades de pesca e caça, de plantar sem limites muito estreitos de espaço, de mover-se dentro do próprio território. Há um consenso, nesse sentido, quanto à idéia do jogo de poder que se estabelece e que relega ao grupo o lócus de "vítima": escravizada, acorrentada, vendo seus parentes e vizinhos morrerem.

Eles torturava era na mangueira. Onde eles torturava os pobre dos escravo era na mangueirona mesmo. O pai contava que eles levavam os índios pra açoitar, arrumava e dava peia lá (Maria Targino, 61).

Esse aí era um passado que tanto se distinguia do tempo primordial quanto do presente (presente que é elucidado como um período intermediário entre o sacrifício e o paraíso). Ainda nesse passado, aqui caracterizado como a *via crucis* do grupo, diferentes tipos de relação parecem ter ocorrido entre "senhores" e "escravos" ou "patrões" e "empregados". Vez ou outra, os contatos ultrapassavam a esfera dos trabalhos forçados e punições e acabavam por se estender às relações de intimidade - fato bem comum em toda a história do Brasil (vide os exemplos narrados em Casa-Grande e da Senzala, de Gilberto Freyre).

Coadunando com as histórias da D. Maria Targino que versam sobre as tentativas dos senhores de dominarem, inclusive, as mulheres do grupo, D. Maria Pitaguary, cercada por outros narradores, conta das relações de intimidade que aconteciam entre o patrão – fazendeiro – e suas empregadas. Histórias de intimidade que podiam resultar em lembranças trágicas, como foi o caso de uma situação específica, aqui narrada, do assassinato de uma criança (recém-nascida) pela própria mãe:

Ela era empregada na casa desse Dr. Araripe. (...) Ela pegou a bichinha, teve a bichinha, a menina era bonita, filha do dr. Araripe mesmo, filha do dr. Araripe... (...) Quando nós chegamo lá os arubu avoando, né? Os arubu, né? Atrás de pegar o imbigo (...) todo tempo em cima d'água. Tinha morrido, ela matou logo, ela pegou na garganta, matou sufocado. [duas pessoas que contou essa história disse do mesmo jeito, papai sabia dessa história,

papai trabalhava lá]³⁹ Aí descobriram, aí foram lá buscar a polícia de Maracanaú, tá lá, era tanta gente, e ela dentro de casa. (...). Vimo o bichim, era lindo o bichim, cabelim bem crespim, bem fortão, um meninão gordo, forte, o bichim lá em baixo e os pássaro só em cima avoando, e era gente, menina, mas era gente. Encheu de gente de noite e a lua era clara (...) quando a polícia chegou, já tava um pouco de noite já. Aí quando foi... aí ela num voltou não, ela ficou no estado. A dona Neneta⁴⁰ não sabia que ela tava grávida do dr. Araripe, sabia que ela tava grávida, mas não de quem era, né? Aí depois que foi descoberto que era filho do dr. Araripe, que ela se alertou, né? Que o menino até pra se parecer parecia com o dr. Araripe parecia. Era um tipão de menino, se você ver, um meninão forte mesmo (Maria Pitaguary, 63)

A narrativa revela alguns pontos que parecem fundamentais. O primeiro deles é que essa lembrança não surge à toa, apenas para dizer de um fato extraordinário na história do lugar, mas sim para expor o tipo de relação existente entre uma das figuras centrais nos relatos sobre a dominação e usurpação das terras e o próprio grupo. A criança morta é apontada como filha de quem? Dessa pessoa que ficou marcada por sua relação de antagonismo com os índios - sempre os seus empregados.

A referência ao Dr. Araripe aparece claramente. Ele é, ao mesmo tempo, pai da criança morta⁴¹ e responsável por parte da escravidão ou sujeição a que estavam submetidos os índios da localidade. Essa morte simboliza, de todo jeito, a impossibilidade ou a não-continuidade de um modo de vida, pois a criança era filha de um membro do grupo indígena. Opositor a esse modo de vida é quem "escraviza" o índio e retira dele a terra, mantendo seu domínio sob o uso da violência:

O filho era do Dr. Araripe e ele era casado, né? Era casado, o bicho muito valentão... [você sabia que escravizava os índios] Ele tinha ódio de índio, ele tinha raiva de índio [botava na mangueira os pobre dos índios, sofreram naquela mangueira] Ele judiou muito ali, você acredita que essa mangueira aí quando era no verão, nós tamos dançando o nosso resual lá as lágrima dela cai todo o tempo em cima da gente, muita gente já notou que as lágrima dela cai (Maria Pitaguary, 63)

Aí aparece a relação de três tipos simbólicos: o índio escravizado, o patrão de má índole e a mangueira "sagrada". Mesmo numa narrativa em que o ponto central não está diretamente ligado à

³⁹ Interferência de outra pessoa do grupo - a professora Conceição (20 anos), responsável pela educação de crianças e adultos na escola indígena.

⁴⁰ Esposa do Dr. Araripe.

descrição dos rituais, a história a respeito da mangueira torna a aparecer, como a querer dizer que todos esses temas estão solidamente entrelaçados e que não é possível falar das relações de intimidade sem fazer referência às relações de um modo geral (de escravidão, de sujeição), pois, de uma maneira ou de outra, a narrativa está falando da violência, seja da mãe contra o filho, seja do patrão contra a empregada, seja do invasor contra todo o grupo. Ao narrar essa história, há pouco transcrita, indaguei à minha informante sobre o período em que tal episódio decorreu. À minha pergunta "isso foi há quantos anos atrás?", ela e seu cônjuge responderam:

Muitos anos, eu ainda era... eu tinha... eu tinha mais ou menos uns nove anos. Faz mais de quarenta anos (D. Maria Pitaguary, 63)

Exatamente quando foi descoberto que o índio existia. O Doutor Araripe negou isso muitos anos. Ele negou que existia índio e ele sabia que tinha índio aqui dentro. Mas ele negou, ele negou... Então, depois de quarenta anos que ele abandonou essa terra, que ele foi embora pra Aldeota, né? Foi que ele disse que isso aqui existia e que toda essa terra é dos índios (Antônio Pitaguary, 64).

O reconhecimento da origem da terra ou a legitimação do grupo pelos próprios dominadores que negaram durante décadas a existência dos mesmos, indica, assim, que o equívoco tende a ser revisto. É como se os narradores quisessem dizer que o período da negação cedeu lugar ao período da afirmação. E até mesmo aqueles que mais tinham interesse na negação chegaram a reconhecer a origem comum do grupo (sua identidade indígena), legitimando-os, assim, como verdadeiros donos da terra.

Ele descobriu que a terra, a terra do estado tudim era terra indígena. Ele negou isso por muito tempo. Negou os Pitaguary. Disse que num existia índios aqui. Ai, depois que ele foi embora foi que ele disse que isso aqui era dos índios Pitaguary. Ele passou muito tempo lutando contra os índios, matando os índios de trabalhar. Até uma tangerina que eles comia, ele castigava os índio. Às vezes, eu num sou daqui não, mas sei da história, se botava a tangerina na água pra correr pra não sentir o cheiro da tangerina porque se não eles passava 15 dias suspenso porque tinha comido aquela tangerina, num era assim Maria, num era assim? Então os índio soltava tangerina, as cascas da tangerina pra descer naquele corrente, pois não se sentia catanga porque ia suspenso pelo rio. Ou então ia

⁴¹ Primeiramente colocada como "menina", no início da narrativa, depois como "menino".

pr'aquelas mangueira apanhar, ali onde era escravizado de pêia, era muita peia. Muito o índio foi embora, escravizado. Aqui num tá nem a metade dos índios pitaguary. Mas, têm muitos, são muitos Pitaguary, são muitos índios Pitaguar (...) O índio é diferente de tudo, no seu trabalho, no seu resual, no seus gestos, no seu andar, tudo é diferente, né? (Antônio Pitaguary, 64)

Essa narrativa reitera a idéia de que se o ontem era tempo de negação, o hoje tem por marca definidora o movimento da afirmação. Todas essas histórias querem falar de uma diferenciação relacionada à passagem do tempo. Fica muito claro que, se antes o índio não era reconhecido e, por isso, não tinha direitos, hoje sua luta já tem o status de legítima e, por essa razão, tende a garantir aos membros do grupo o pleno gozo dos direitos que, durante tanto tempo, foram-lhes negados ou mesmo retirados. Essa legitimidade é de caráter tão irreversível, dizem as narrativas, que até mesmo aqueles que tinham questões de poder a tratar, na região, já os reconhecem como verdadeiros donos da terra, como autenticamente indígenas, ou "descendentes", mas, enfim, reconhecem uma possível "diferença". Isso é uma marca das narrativas sobre o presente, as quais sempre expõe uma situação de intensa mobilização política, centradas na idéia do "agir político", versando sobre as reuniões do conselho indígena, sobre as diferenças políticas entre os vários subgrupos que compõem o grupo maior, sobre as apresentações feitas para o grande público e outras idéias.

O presente é o tempo da explicitação da diferença. Daí, as exigências de ações incisivas que apontam para o desenvolvimento da escola diferenciada para adultos e crianças, sinalizando o tempo da retomada dos espaços, inclusive espaços físicos há muito ocupados pela Polícia e por um órgão estatal agora extinto (EPARCE). Não se pode obscurecer, nesse tipo de narrativa, a recorrência do caráter afirmativo que parece estar presente em boa parte dos discursos, principalmente naqueles que provêm das lideranças, mas não só delas.

Nós, todos os índios, nascemo ali, naquela terra de Santo Antônio do Pitaguary. Do outro lado do açude. Ali, do outro lado. Quando meu pai morreu e minha mãe morreu, nós fomo simbora pra Maracanaú.. Fomo morar no Maracanaú, morar naquela casa lá do Salguadim, aquela casa que é lá pra baixo. Aí, depois, nós viemo morar lá naquela casa do Manoel Pedro. Quando foi um dia, nós soubemo que a rádio Pitaguary andava anunciando que a terra dos Pitaguary, dos índios Pitaguary, ia sair, ia agora ser demarcada. Eu disse: bem que meu pai dizia que a gente ia voltar pra nossa terra! (D. Maria Pitaguary, 63)

A volta anunciada diz de uma afirmação que decorre de um lento processo de mobilização, o qual se iniciou há quase duas décadas, não só entre os Pitaguary, mas entre vários grupos da região Nordeste. A possibilidade de "reconquista" da terra foi, sem dúvida alguma, o estopim dessa mobilização, a alavanca que incitou o movimento do grupo em busca de um reconhecimento oficial.

4.3 O Presente: Tempo de Afirmação da Identidade

Aquilo que muitos chamam de "reaparecimento" ou de "emergência" do grupo ocorre, na verdade, devido a uma motivação, de natureza política, que instiga a maior parte dos membros a buscar as garantias publicamente anunciadas em diversos canais de comunicação, como foi aí o caso da rádio local, chamada de "Rádio Pitaguary". A esperança de que, enfim, a terra possa ser formalmente registrada como posse do grupo alimenta o processo de organização das estratégias de ganho de visibilidade perante a sociedade envolvente. Muitos lembram desse período como o tempo de início da "luta".

Aí, eu disse: se é pra lutar, vamo lutar! Aí, começemo a luta. Fomo pra colégio. A gente levava tanta piada! O cabra dizia assim: "você é índio mesmo?". Eu digo: "rapaz, nós somo índio!" "não puro, mas nós somo sim, somo descendente de índio" "se nós num fosse índio, nós num tava representando aqui o nosso resual" "ninguém ia também chegar aqui no colégio e ta bancando o papel de moleque!". O cabra calou. E nós calado. Ele num ia dançar o Toré, né? Quem ia dançar era nós. Eu sempre disse que quem descobriu o Brasil não foi Pedro Álvares Cabral, mas sim os índios, antes de Pedro Álvares de Cabral, muito antes. Eles são o primeiro povo da terra, foram o primeiro povo. Antes mesmo de Cristo que morreu com trinta e três anos. Por isso, nós lutemo. Nós lutemo e fomos em cima dessa luta. Preparemo o cacique que é esse que hoje luta com a gente. Assim foi que começou (Antônio Pitaguary, 64).

"Começar a lutar" significava organizar o grupo para uma série de demandas que vão da cultura à política. Um dos primeiros passos, como indica a narradora, era "preparar" o cacique, a principal liderança do grupo. Isso porque o cacique ocupa um papel fundamental no movimento de afirmação dos grupos indígenas. Como indicado, anteriormente, tornou-se quase regra, entre os índios do Nordeste, a compreensão de que alguns papéis sociais são "tradicionais" e

"autenticamente" indígenas. Afora o de cacique, um deles é o papel do conselheiro indígena, outro é do pajé. No entanto, a função do cacique é, certamente, aquela que mais expressa o desejo do estabelecimento de um vínculo com a idéia de "originalidade"⁴² do grupo, de permanência de algum elemento da estrutura social indígena do mundo pré-colombiano.

Esse mundo pré-colombiano é, justamente, o mundo que é visto como absolutamente indígena: período que antecede à chegada da cruz, de Cristo ou do Cristianismo para os autóctones da futura "*terra brasilis*". A afirmação, nesse sentido, acaba tendo que começar por alguma forma de retorno ao único universo que, para a sociedade em geral, pode ser reconhecido como indígena: o universo relatado a partir dos primeiros anos de colonização do Brasil, aquele no qual as tribos indígenas estavam visivelmente organizadas e culturalmente demarcadas sob uma forma totalmente distinta da do colonizador e distinta, inclusive, entre si.

A "luta" começa, portanto, na busca por sinais de distinção: a presença de um cacique, a realização de rituais próprios, a difusão da dança do Toré e a intensificação do discurso, o qual versa sobre essa diferença que aos poucos vai sendo construída e expressada. O presente remonta o passado a todo instante, como se estivesse nele a prova dessa diferença, para justificar a luta que se realiza no presente. De certo modo, é como se toda uma tradição tivesse saído dos bastidores e fosse agora trazida à cena principal, sob a luz dos holofotes.

A novidade é que, atualmente, evidenciar a existência de muitos desses hábitos – inventados, ressemantizados ou simplesmente enfatizados, ao invés de prejudicar a imagem de seus membros (muitas vezes caricaturados a contragosto), parece acenar no sentido de sedimentar a idéia de uma distinção. Isso está presente nos relatos que contam sobre o comportamento dos antepassados, sobre as atividades principais e até mesmo os hábitos alimentares do grupo:

Eu lembro que meu pai saía, assim, pelas 4 horas, 3 horas da tarde, ele saía num dia de domingo pra caçar. Três tiros, era um mocó — nós tava sentada lá no terreiro, só escutando. Quatro tiros, às vezes, não era um mocó, mas era um jacú, era uma nambú. Quando ele vinha, eu via os pezinhos do bichinho. Ai, quando ele chegava, eu ia brincar com o meu jacú. Eu dizia: "- mas o pai é muito malvado, matou o bichinho". Eu botava ele em pezinho, pelejava, mas é lindo, viu? Eu botava o bichinho em pé, pelejava pra ele ficar em pé e nada. "- meu Deus, pra quê o pai matou o bichinho?". Eu tinha muita pena dele

⁴² No sentido de "original", que vem do "princípio".

matar o mocó, eu até não ligava não, mas pra negócio de pássaro... toda vida eu gostei de passarinho. Gosto tanto de pássaro. Ai, meu pai matava e eu ficava com desgosto, porque o meu pai matava os bichinhos. Sempre, sempre toda semana a gente comia. Nesta época agora, tá muito diferente devido as pedreiras, tem muita pedreira aí. Aqueles tiros espanta os bichos, espanta só tudo. Filhotes que a gente não pode nem fazer assim... que ele já pula, né? A coisa mais linda que eu já vi, também, é um viado. O meu cunhado, sempre, sempre ele vinha deixar uma bandinha de viado lá em casa. Sempre, sempre ele vinha deixar. Ele matava lá na serra. Ai, então, acabou, tem muito pouca as coisas, agora é muito mais difícil, mas de primeiro era fácil. Tem, mas não é mais como era. Não é mais como naquela época, que a gente botava uma panelada de preá, punaré, cassaco, era tanta coisa... eu mesmo comi aruá, eu não vou negar, comi. Porque quando a gente é menina, a gente não sabe o que vem pela frente não, quer saber é se come. Eu não ligava pra nada. Eu não assava toucinho, eu sapecava na labareda, chega saía preto de fumaça e comia e não fazia mal não. O meu irmão brigava e dizia assim: "- essa menina é mesmo que uma índia, come todo troço cru. Olha mamãe! o que ela está fazendo!". A mãe cortava os beiços do boi quando trazia as cabeças de boi lá do Maranguape, a mãe tirava aqueles beiço grosso e deixava lá, salgava e cortava, e deixava lá, em cima do fogão, eu ia, pegava e descascava com a faca aquele beiço preto, pegava e descascava todinho, aqueles beiço preto do boi, aí eu preparava aquelas rodela, eu já pegava, botava um salzinho e empurrava dentro da brasa. Eu puxada com a colher do pau, puxava e botava em cima do fogão e levava lá pra mesa, lá na mesinha, eu pegava uma faquinha amolada do meu pai, cortava bem miudinha, chega saía o sangue daquelas juntas, colocava dentro de bucado de farinha, sentava lá detrás e comia todinho. Eu já era grande nesse tempo. Eu comia muita coisa parecida com coisa de índio mesmo, parecia que eu tinha nascido de uma índia que fosse pura, mas eu só sou bisneta da Marcolina. Ela era de raça de índio mesmo (Maria Tarjino, 61).

Uma série de símbolos vem à tona quando a discussão se volta para uma descrição mais detalhada do que alguns membros consideram como costumes "autenticamente" indígenas. A idéia da diferença aparece de forma vigorosa, numa escala gradativa que identifica o máximo da distinção com a figura do "índio puro" e o abrandamento desses hábitos com a idéia do índio não mais puro, do descendente.

A afirmação da identidade, nesse sentido, contém sempre uma quota de ambigüidade, pois, ao mesmo tempo em que a narradora nega a condição de "índio mesmo", ela é capaz de afirmar sua identificação com os costumes que são peculiares a seus antepassados (como é o caso da avó, citada na narrativa), identificando-se, na verdade, com aqueles que considera "índio puro". Esta

identificação se assenta, principalmente, sobre a idéia de que a natureza continua a ocupar uma posição de importância na vida do grupo. A natureza como fonte de sobrevivência, mas não só isso: a natureza enquanto cenário do lúdico, lugar de realização dos gostos, fonte de pequenos prazeres (o contato com os bichos, com as plantas).

Não se pode negar que, nos dias de hoje, há uma visível ressignificação de atividades, um dia consideradas necessárias, como a caça, a pesca e o artesanato. Além disso, a pajelança, o curandeirismo e a prática da medicina natural têm crescentemente adquirindo outra importância que diz respeito à demarcação da distinção do grupo em face à sociedade envolvente.

É preciso ressaltar, contudo, que as narrativas centradas sobre tais temas não se limitam a funcionar apenas como fornecedoras de "sinais diacríticos". Elas não se reduzem ao papel de afirmar a diferença, mas comportam essa função e são, de certa maneira, eficazes nisso. Ainda assim, os hábitos, os valores e as crenças, aí descortinados, estão presentes, vivamente, entre o grupo. Histórias relacionadas ao poder de cura e vidência dos pajés, histórias que se referem à Caipora e à Mãe-d'água são narrativas de um tempo atual e colocam em cena crenças consideradas verdadeiras, afastando de seu sentido, como disse anteriormente, a noção de lenda, fábula ou ficção.

Interessante perceber como há narradores que se sentem mais instigados a falar de seus antepassados, dos ofícios de seus familiares e de lembranças vividas por outros enquanto há narradores que se debruçam sobre discussões de cunho político e que estão predominantemente centrados nos acontecimentos do presente. Entretanto, além dos tipos já citados, há ainda aqueles que têm por tema predileto as histórias de sujeitos incríveis, em situações extraordinárias, histórias de seres extraordinários e toda sorte de poderes sobrenaturais voltados para a cura, para a vidência e outras coisas a mais.

Esse é o caso de D. Maria Pitaguary, filha do finado Neném, "*grande caçador*". Também é o caso de seu sobrinho, o pajé Filismino, o qual foi, durante muitos anos (incluindo o período no qual fiz a pesquisa de campo), o único pajé da "Aldeia Pitaguary". Receitas de remédios infalíveis, relatos de curas alcançadas, segredo sobre determinados saberes estão palpitando em seus depoimentos. O pajé Filismino vai, assim, dizendo das tantas vezes que amparou mulheres grávidas de filhos indesejados, de como adivinhou o gênero, a morte ou tempo de vida dos mesmos, de como

receitou doentes que se valeram de suas receitas mágicas feitas com ervas milagrosas – "remédios do mato", de como enxergou coisas que ninguém vê, enfim, de seus dons e aprendizados.

O sistema do pajé é assim: o pajé é quem faz a cura, o pajé é quem faz o remédio, o pajé é quem presta atenção e escuta. Mas, como assim? Não foi eu que aprendi, por inspeção de cima da terra, foi um dom que Deus me deu. Desde a idade de 7 anos que eu comecei a curar gente. Curar, fazer remédio, sei qual é o remédio que serve pra cada coisa. Passa um dia aqui uma mulher desmantelada, "- Pajé, qual é o remédio?". Passo um remédio e quando fica boa, aí volta e diz: "- muito obrigado, Pajé" (José Filismino, 60).

A chamada prática da medicina tradicional não é característica exclusiva da cultura indígena. Grupos camponeses, sertanejos, ou grupos que, em geral, mantêm uma relação de proximidade com a natureza, também praticam essa forma de medicina que se baseia, especificamente, nos usos e experiências feitas a partir da matéria-prima mais acessível na localidade: ervas, sementes, raízes, cascas, folhas e até mesmo frutos. Mas, também, não se pode esquecer que nos mercados de uma capital como Fortaleza, facilmente se pode encontrar as raízes necessárias à elaboração das misturas que dão origem às chamadas "garrafadas" e receitas diversas.

Comunidades litorâneas também possuem vasto conhecimento sobre o poder de cura de que dispõem muitas das suas plantas nativas, sendo comum encontrar mulheres de pescadores cozinhando misturas absolutamente curiosas. Mais que curiosas, para quem não conhece, são complexas, pois contam com um número não muito pequeno de ingredientes. O nome de tais remédios, infusões ou mel, varia de acordo com os elementos que contêm ou mesmo de acordo com a cultura local. No caso dos Pitaguary, há uma expressiva produção do chamado "lambedouro", mistura de coloração semelhante à do mel, que serve para os mais variados fins: gripe, bronquite, pneumonia, fraqueza, cansaço e outras doenças.

Essa medicina coexiste com a prática alopática, já bastante freqüente entre toda a população. Entretanto, as misturas produzidas pelo cacique, pelo pajé e por muitas outras pessoas – donas de casa, agricultores –, não são coisas que se reduzem à qualidade de simples remédios. Muitos membros já se habituaram à utilização dessas receitas para a cura de doenças distintas que

vão desde a gripe até o "encosto" ou "mal-olhado". Além disso, há rituais de cura, com uso de ramas, para mazelas e encantamentos de toda sorte⁴³.

O que distingue o Pajé, de outros papéis sociais como o do Cacique ou do Conselheiro Indígena, é justamente a sua habilidade no que tange às práticas medicinais e mágicas, práticas de cura que envolve os dons da vidência ou da adivinhação. O Pajé está ligado, portanto, mais que as lideranças supracitadas, à idéia do sagrado, permitindo classificá-lo como uma espécie de representante mágico-religioso do grupo, como responsável pelo bem-estar físico e espiritual dos indivíduos, enquanto que o Cacique (e mais recentemente o Conselheiro) funciona como representante político ou defensor dos interesses coletivos.

Em resumo, o pajé é símbolo de um saber restrito a poucos. No caso dos Pitaguary, ao longo dos vários anos de pesquisa que menciono na introdução do trabalho, mantive contato com o já citado pajé Filismino, e é por isso que todas as minhas reflexões acerca de tal figura se baseiam nas conversas com este narrador. Entretanto, muito recentemente, um novo pajé foi nomeado entre o grupo Pitaguary, o que me causou bastante surpresa⁴⁴.

O novo pajé é bem mais jovem que o anterior e mesmo sem contato mais prolongado que me tenha dado a oportunidade de entrevista-lo ou de escutar qualquer narrativa que dele proviesse, percebi, numa comemoração em razão da construção de um chamado "palhoção", em agosto de 2001, na área da Munguba – outra localidade (na qual vive o mesmo), que este possui grande identificação com os participantes de rituais religiosos afro-brasileiros. Isso ficou claro em seu canto, denso e emotivo, na dança do Toré, feita neste dia, e no seu próprio jeito de conduzir toda a performance⁴⁵.

A escolha do pajé Barbosa pareceu estratégica no sentido de prestigiar e mobilizar os membros de uma outra localidade (a Munguba), distante do centro dos acontecimentos, que fica em Santo Antônio dos Pitaguary. O "palhoção" – construção feita à base de madeira coberta com palha

⁴³ A população, de um modo geral, também utiliza esses tipo de tratamento.

⁴⁴ Perseguir o ritmo dos acontecimentos no campo é tarefa difícil, porque há sempre mudanças e acontecimentos que o pesquisador jamais espera ocorrer, principalmente quando se afasta do campo e mantém a visão dos dias em que por lá esteve. O pesquisador está, nesse sentido, sempre resvalando a desatualização. Essa era a minha situação quando alguns membros me comunicaram a nomeação do novo pajé, chamado Barbosa.

⁴⁵ Durante todo o dia em que ocorreu esta comemoração de inauguração do "palhoção", com almoço, frutas, café e dança, os tambores soavam do outro lado da localidade, em intenso ritual (de umbanda) que ocorria num terreiro próximo.

– serve agora como palco para reuniões tanto quanto para comemorações, palco, portanto, para diversos tipos de acontecimentos e narrativas vindouras.

É um abrigo que serve a vários fins, já que na vida social do grupo nada se separa. Todos os elementos estão, sempre, em íntima ligação. A representação política, a representação religiosa, as práticas mágicas e medicinais, os relatos de experiências passadas, as histórias sobre o tempo, sobre o espaço e sobre os seres encantados. É sobre isso que se narra a toda hora. Isso é, por conseguinte, a matéria da memória do grupo. É nela, portanto, que repousa a diferença. Na beira do açude, no quintal das casas, na sala, na cozinha, no roçado, na palhoça, onde quer que seja.

A VII Assembléia dos Povos Indígenas do Ceará (2001), que não aconteceu na Munguba por uma questão de limitação de espaço, exemplifica muito bem, como de resto todas as anteriores, essa ligação entre elementos de ordem política, de natureza religiosa, de interesse cultural etc. Isso porque durante os cinco dias de realização do encontro, os mais diversos membros, de todos os grupos que lá se encontram, discutem questões políticas (cisões, conflitos internos, alianças com agentes externos, estratégia de retomada da terra, aprovação de projetos), ao mesmo tempo em que rezam, cantam coletivamente de maneira religiosa, dançam e bebem à noite, apresentando números cômicos (com direito a pagar prendas), peças teatrais, encenações de piadas e músicas cantadas individualmente ao microfone.

As assembléias retratam bem o clima de mobilização peculiar aos grupos indígenas no estado e em toda a região Nordeste. Ocorrendo anualmente, as várias "aldeias" se revezam para dar lugar ao evento. Nesse sentido, toda a discussão sobre a demarcação de cada uma dessas terras já foi feita no próprio espaço de habitação dos grupos: Tremembé em Almofala, Tapeba em Caucaia, Jenipapo-Kanindé em Aquiraz, Pitaguary em Maracanaú, Canindé em Aratuba e Potiguara em Crateús.

A mobilização em prol da demarcação das terras é uma marca da trajetória de todos esses grupos ao final do século XX - tempo presente. No caso dos Pitaguary, o presente é, também, um tempo anunciado, profetizado nas lembranças deixadas por membros mais velhos que protagonizaram o passado. Muitas das narrativas, nesses sentido, retratam os dias de hoje como reflexo daquilo que os antepassados mais sábios um dia previram:

A minha mãe e o meu pai dizia pra nós... Quando nós saímos daqui, meu pai dizia: "minha filha, nós vamos simhora daqui!". Com nove anos, eu era pequenininha ainda. "Nós vamos simhora daqui, minha fia. Eu não vou alcançar, nem eu nem a sua mãe, mas vocês vão voltar pra terra de vocês!" "Isso aqui é a terra de vocês!" "Terra nossa!". Isso aqui foi terra do meu pai, da minha mãe, do meu avô, do meu bisavô. Eu perguntava: "meu pai, será que é verdade?". "É minha fia, eu não vou alcançar não, mas o meu espírito vai falar, vai dizer, vai ser a maior alegria do mundo, onde eu tiver, eu ver que vocês vão tudo voltar pra terra de vocês". Ele me dizia isso e, quando ele morreu, ele foi enterrado aí, tanto ele quanto a minha mãe. Minha família toda, tudo enterrado aí: nessa terra, nessa nossa terra⁴⁶ (Maria Pitaguary, 63).

O pai da narradora, representado em muitas das histórias como vidente e, por isso mesmo, grande caçador, anuncia que no futuro a terra voltaria a ser dos índios. O que o pai chama de futuro a filha reconhece como presente. Mesmo sem a posse legal das terras, o grupo se encaminha - quando já identificado e reconhecido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) - para essa reconquista da terra tradicionalmente habitada por seus membros.

Vê-se que a terra não é significativa para todos. Ela o é para o grupo, pois o significado é produção de uma história, de uma memória. Esses significados são construídos continuamente, de modo dinâmico e coletivo. Cada faixa de terra não é um pedaço de chão passível de ser medido e nomeado como posse de um ou de outro. Cada faixa de terra é um lugar por onde a memória se faz. Pode ser o lugar por onde um caçador passou, por onde a Caipora fez vigilância, um lugar em que alguém viveu, em que alguém morreu, onde ocorreu uma série de acontecimentos ordinários ou onde se fizeram presentes situações extraordinárias.

Cada faixa de terra pode ser aquele exato lugar onde a escravidão ou a liberdade se deu, onde o Santo Antônio apareceu, onde o milagre aconteceu. Essa terra tem sentido e tem história. Sem levar em consideração tal aspecto, torna-se incompreensível o esforço de legitimar esta e não aquela terra. "Esta" porque está repleta de significados, porque não é, simplesmente, um

⁴⁶ Parece que a terra, por isso, está cheia de tubérculos, cheia de raízes. Os mais velhos pereceram e se transformaram nela, sendo a terra o elo entre os mortos, que estão sob o solo enterrados e os vivos que estão sobre o solo e dele sobrevivem. Explicitar, continuamente, o fato de ter todos os familiares enterrados nesse lugar é demarcar, simbolicamente, o encantamento dessa terra, tradicionalmente habitada por vivos e mortos e é, também, o evidenciamento de uma ligação íntima entre o grupo e o seu espaço: o corpo morre nessa terra e nela se transforma, essa terra que é meio de vida para quem permanece vivo, essa terra de onde vêm os frutos, de onde vem o alimento cotidiano; o feijão, o arroz, o milho, a batata e o jerimum.

assentamento sobre o qual pessoas distintas, de origem e identidade distintas, passam a viver conjuntamente. Essa terra não tem um "marco" zero. Ela existe desde tempos imemoriais.

É por essa razão que não se torna possível igualar a situação na qual se encontram os grupos indígenas (que ainda não têm a posse de suas terras) e a situação dos grupos camponeses, os quais sustentam uma demanda que também é por terra, mas que tem sentido um tanto distinto do que está presente no movimento indígena.

Em suma, a chamada "questão indígena" não se reduz ao problema fundiário, não se reduz à distribuição inadequada de terra, de qualquer terra. Seria um equívoco igualar tais situações, e este equívoco se faz há todo momento, quando se desconhece que a demarcação da terra indígena é, na verdade, a demarcação de um território que historicamente lhes pertencia.

Essa terra que se quer é o denominado "canto do mundo" que faz sentido para este (Pitaguary) e não para aquele grupo. É sua "casa", seu "primeiro universo", "um cosmos". É "abrigo", é "refúgio", lugar de sobrevivência, de trabalho, mas também de "valores oníricos", de "devaneio", de promessas de continuidade (Bachelard, 1998)⁴⁷.

Santo Antônio é para os Pitaguary este lugar em que se torna possível narrar sobre a passagem do tempo, sobre a mudança do próprio espaço, sobre o sentimento de pertença e origem comum do grupo. As histórias sobre o tempo não se podem contar sem referências ao espaço, sem se situar as lembranças. Assim é que numa caminhada por veredas da serra, vai-se tornando possível a costura dos vários tempos que os narradores do grupo conhecem.

Os relatos trazidos em cada uma das casas, na varanda, no quintal ou na sala, são acompanhados por indicações sobre o espaço, dedos que apontam para um ou outro lado, gestos que situam o narratário e contextualizam os acontecimentos. O espaço, assim como o tempo, está repleto de movimento. É sobre esse movimento que a memória é produzida.

⁴⁷ Essa terra tem a função do "espaço" de que fala Bachelard: "Por vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo; que no próprio passado, quando sai em busca do tempo perdido, quer 'suspender' o vôo do tempo. Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. É essa a função do espaço" (Bachelard, 1998:28).

CAPÍTULO 5

5.1 Memória e Narração: Entre a Contingência e a Duração

*"Todos precisam de suas lembranças.
Elas evitam a miséria da insignificância"*
(David Lowenthal)

Penso ser necessário uma discussão de cunho mais teórico que tente explicar a relação entre os vários conceitos até então expostos, pois tendo a supor, a partir de minha pesquisa, que há realmente uma série de relações, como feixes que se entrelaçam, entre a memória, a narração, a identidade e a mobilização política de um grupo. Não se pode pensar a memória sem alguma forma de narração e vice-versa. Não se pode pensar a identidade sem que haja memória e, por conseguinte, narração. Por fim, qualquer tentativa de mobilização de um grupo depende de ambas as coisas. Identidade é algo que está presente nas várias ações em questão: rememorar, narrar e dar cabo de atividades que tornem possível a organização social e política de uma coletividade.

Assim, uma definição possível de identidade estaria, no mínimo, relacionada à idéia de que se trata de uma construção que se relata. Sem relato, não há identidade. Nesse contexto, toda narrativa tem como ponto de partida o desejo de contar alguma coisa. Contam-se números, situações, contam-se histórias. "Contam" socialmente aqueles que têm visibilidade. O ato de contar é, antes de tudo, um ato de comunicar, de identificar, de socializar e sociabilizar-se – é uma tentativa de não permitir que o emudecimento se sobreponha ao desejo da voz, da fala, que o silêncio não se reduza à condição de coisa invisível, desconhecida.

É nesse sentido que vejo a atividade narrativa de vários membros do grupo Pitaguary. Eles contam querendo comunicar o que identificam no mundo que conhecem. Eles desejam, na verdade, identificar a si mesmos através de uma história e de uma memória. Muitas vezes, esse ato de contar (e isso não é específico ao caso dos Pitaguary) é também uma tentativa de fazer voltar o "perdido" (de recria-lo), uma tentativa de religar-se ao que não mais existe, de fazer viver o já "morto" (agora reinventado). É como imaginar um indivíduo imerso no presente, de pé, voltando o rosto para o

caminho que percorreu, olhando as pegadas atrás de si. Entretanto, a sua visão é sempre a de um olhar que tem um ponto de partida, e esse ponto está no presente.

Muitas vezes, os narradores, na sua arte de contar o que já não mais "conta", na sua arte de reter o que já passou ou de dar conta do inexistente, acabam por realizar uma espécie de "metafísica do perdido". Eles estabelecem um "elo" entre o presente e o passado. "Elo" este que permite, a qualquer ouvinte, pensar na idéia da duração e da continuidade entre os vários tempos e espaços de um indivíduo ou de um grupo. Esse "elo", naturalmente, é uma construção, construção que se faz pelo verbo.

Esse "elo" diz respeito a uma vontade de "permanecer" que é decisiva para a sustentação e a conseqüente transformação das identidades. Essa permanência está, por exemplo, na história que o pai⁴⁸, caçador, contou à filha, parteira e dona-de-casa, e que esta, por sua vez, recriou quando contou aos outros e a mim. A permanência está nas várias narrativas que são contadas e escutadas por anos a fio e que têm uma durabilidade imensurável.

A memória, sob esse ponto de vista, é considerada um recurso através do qual os mais diversos grupos humanos têm sabido lhe dar, como sugere Adriana Benedikt, no texto "Memória e narrativa: uma experiência de auto-invenção", com "o que lhe faz sofrer e, em especial, com a diferença e a multiplicidade" (87). A narrativa pode ser vista, conforme mencionei anteriormente, como a própria criação sobre a experiência temporal de cada indivíduo em seu grupo, a possibilidade da permanência de si nos outros ou da continuidade de um tempo em outros tempos.

Benedikt afirma que "se o humano não pode escapar de seu destino inelutável – o confronto com sua condição mortal -, em contrapartida, a duração, a ele inacessível, pode ser possível para as suas criações, suas obras e atos no mundo" (87), sobretudo, para a sua memória. Nesse sentido, há quem escreva livros para se tornar, em alguma medida, imortal. Há quem faça um filme, deixe uma obra de arte para a posteridade. Há quem tenha filhos e os eduque de modo a reproduzir a si mesmo nesses, durando, portanto, na própria vida de sua prole. Há quem, simplesmente, conte histórias, durando, nesse caso, nas narrativas que vão sendo apropriadas por seus ouvintes, por seus interlocutores. Quem sabe, trata-se do mesmo desejo primordial de ultrapassar as contingências.

⁴⁸ O pai a que faço referência é o Sr. Neném e a filha é a D. Maria. Todavia, poderia estar falando de qualquer um dos outros narradores que constantemente aparecem no texto.

Todas as histórias, com as quais aqui se teve contato, no corpo deste texto, são exemplos disso. Os primeiros a dizer de tantas coisas (da liberdade original, do passado de sacrifício, do cativo, daquele que viu a caipora, da mãe-d'água, de quem um dia praticou a caça, a pesca) já não mais existem, mas seus nomes, seus feitos, suas palavras sobrevivem nas palavras dos outros. É como se, através desse ato, eles tivessem se tornado imortais, sujeitos que duram, simbolicamente, até os dias de hoje. Eu que não conheci a maior parte deles, sei do que fizeram e do que disseram, sei, ao menos, que existiram e mais: sei de algumas relações que travaram no mundo. Assim é que aqui posso falar da finada Alzira, do Sr. Neném e de outros narradores que não conheci.

Eles historiaram suas experiências, coisas de seu tempo. Eles foram capazes de "transmitir oralmente impressões" e "ensinamentos", como fazem ainda hoje os narradores que conheci (Benjamim, 1983:63). Quando vêm a falar – seja D. Maria Pitaguary, Sr. Antônio Pitaguary, D. Maria Targino, Sr. José Filismino, Cacique Daniel e demais –, os outros escutam, apreendem os conteúdos de suas histórias e, vez em quando, complementam-nas.

O narrador chama para si a atenção e, nesse exato instante, ele já se faz importante, já se faz autoridade. Assim, o ato de narrar comporta razões e funções de ordem individual e de ordem coletiva. Não é possível esgotar, jamais, tais razões. Apenas se pode dizer da importância que essa atividade possui, embora, não raras vezes, há quem desacredite de sua prática no presente ou no futuro.

Walter Benjamin, desde há muito, chamou atenção para o perigo do emudecimento dos narradores, perigo este refletido na ausência de pessoas que fossem hábeis na arte de narrar⁴⁹, "de historiar algum evento" (Benjamin, 1983:63), de transmitir oralmente impressões, experiências e ensinamentos. O perigo parece residir na finitude das lembranças, do passado que, se não for relatado, "vira" mesmo "pó", silêncio. E como falar de si mesmo, de seu grupo, sem recorrer a existência dos outros, sem dizer das vidas passadas, sem saber de uma memória ancestral? Como poderiam, hoje, os Pitaguary, se não tivessem (situação hipotética) sua memória como recurso maior, afirmar uma identidade? Se desconhecêssem sua história, como poderiam definir seus "sinais diacríticos", seus "emblemas"?

⁴⁹ Bosi diz que "a narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória"(1995:29).

Aqui, parece fundamental falar de lembrar como meio plausível de "resistir" e buscar, ora o indivíduo ora o grupo, seu próprio lugar no "mundo" - esse "todo" indistinto onde cada qual procura seu "território" e sua marca de distinção. Lembrar, assim, para tentar vencer a condição de seres eternamente mergulhados na contingência. Lembrar como meio de afirmar uma identidade e de tornar possível a formação de vínculos em qualquer que seja o grupo. Lembrar, enfim, porque é preciso para se evitar "a miséria da insignificância". Nesse percurso, David Lowenthal, no texto "Como Conhecemos o Passado"⁵⁰, considera que:

"Relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos. Nossa continuidade depende inteiramente da memória; recordar experiências passadas nos liga a nossos *selves* anteriores, por mais diferente que tenhamos nos tornado" (Lowenthal, 1998:63).

Quando um narrador Pitaguary conta do tempo em que seus ancestrais viviam no alto da serra, ele tem consciência de quão diferente se tornou deles, mas, ainda assim, por alguma razão, sente-se ligado à existência dessas pessoas, daí a idéia de ancestralidade que aparece nas narrativas na figura dos "antepassados".

Da mesma maneira que um indivíduo, ao perceber que mudara bastante ao longo da vida, não se sente absolutamente outro ou estranho a seu passado, um grupo não vê em suas transformações ao longo do tempo uma negação da continuidade em relação aos seus membros anteriores. A duração é a ligação entre duas direções opostas: uma que aponta para o passado, outra para o futuro. O narrador sai da "miséria da insignificância" toda vez que se liga àqueles que passaram, toda vez que se projeta para o futuro.

Ademais, quando historia um acontecimento, o sujeito narrador coloca em jogo sua própria subjetividade, como se tocasse um objeto e sobre ele ficassem registradas as suas impressões digitais. Assim, a narrativa do Pajé difere em forma, estilo e conteúdo das que são contadas pelo cacique. Ambas, por sua vez, diferem das que são de autoria feminina, das que vêm da sala, da cozinha, na voz de alguma das várias donas Maria.

⁵⁰ Lowenthal, David. "Como Conhecemos o Passado". In: *Trabalhos da Memória. Projeto História*. Educ, Fapesp, 1998

O narrador é sempre um autor, nunca reproduz, no máximo traduz. As narrativas são, portanto, ilustradas pelo toque de sua personalidade: nelas desfilam, de algum modo, os desejos, os fantasmas, as ilusões e os ideais peculiares a ele e ao grupo no qual se insere. Na verdade, está presente, aí, o "ato de salvação" do indivíduo que é o do verbalizar, de fazer girar a cadeia de significantes na procura de outros significados, permanentemente. Como diz Baccega: "É a partir de um ato de fala que o indivíduo estabelece concretamente a redescoberta de um conteúdo, a invenção" (1995:39).

É a idéia da fala como um "lugar"⁵¹, a narração como um "lugar" simbólico de "redescoberta", "invenção" e memória para o indivíduo (Nora, 1993:27). Mais que para o indivíduo, Paul Connerton, em "Como As Sociedades Recordam", revela que a "narrativa de uma vida faz parte de um conjunto de narrativas que se interligam, está incrustada na história dos grupos a partir dos quais os indivíduos adquirem sua identidade" (1993:26). Assim é que aqui são de grande valia narrativas que versam sobre a história de vida de um personagem.

Quando o narrador se detém a falar da própria vida, da vida de um caçador, de um agricultor, de um antigo pajé ou qualquer parente que seja, ele raramente vai poder particularizar tal história de modo a obscurecer a existência de um grupo. Ou seja, no relato de uma vida⁵² estará sempre a presença de uma memória que é coletiva, a memória de um grupo. Nesse caminho, a história de vida possibilita compreender o passado não só do indivíduo como de seu próprio grupo. Bem aí, compreendê-lo implica ser capaz de enxergá-lo como uma construção feita no presente. Isso ocorre mesmo quando esse passado é visto como ferramenta de "desestabilização" de uma dada situação atual ou de crítica ao presente.

Quando em uma ocasião qualquer o exercício de rememorar se torna "proibido" e a atividade de narrar sobre os indivíduos e seu grupo cessa, só se pode esperar que o esquecimento seja ampliado em detrimento das diversas funções sociais da memória. Supõe-se, assim, que essa falta leve gerações mais jovens a se formar sem tomar conhecimento das histórias concernentes à

⁵¹ Reporto-me aqui ao texto de Pierre Nora, intitulado "Entre Memória e História – a problemática dos lugares". *Projeto História*, São Paulo, (10), dez. 1993.

⁵² Nesse sentido, essa voz, essa fala, traduz-se no ato de narrar um acontecimento que é, por definição, social, pois sempre irá se inserir num quadro de referência maior a outros indivíduos e seus valores, a um tempo e a um espaço que são específicos à história do(s) grupo(s).

sua gente, sem investir, conseqüentemente, na criação de novas experiências, no entrecruzar de outras lembranças.

Os narradores não desconhecem essa possibilidade. Em geral, eles sabem da importância do que fazem e, não raras vezes, enfatizam a própria qualidade que têm de saber narrar. Eles sabem, na verdade, que na ausência desta arte, ou deste exercício, muitos conteúdos podem se perder. Essa perda tem significado, tem conseqüência, pois que o que eles têm a dizer pode ser fundamental para o modo como as gerações mais jovens vão se ver a si mesmas. Isso, para muitos, tem que ser "dito", não adianta ser "escrito" ou registrado sob outro meio. O "dizer" envolve um investimento de ordem subjetiva, envolve, além de si, a presença de um destinatário.

Quando me refiro à narração, não penso que se trata aqui de descrição ou de mera explicação sobre os fatos a serem expostos por meio da fala, mas sim de um "discurso verbal"⁵³ tomado enquanto fenômeno de comunicação cultural que, longe de ser "auto-suficiente", não pode ser compreendido fora do contexto social que o engendra. Um discurso que tem em sua definição o caráter de coisa constituída, sempre, em função da idéia de um outro que "perpassa, atravessa, condiciona o discurso do eu" (Fiorin, 1999:29).

As narrativas dos Pitaguary evidenciam tal hipótese. Elas não existem a despeito de um ouvinte. A existência delas é definida a partir do momento em que há narrador e narratário, sendo que este último, com a sua simples presença, pode determinar a natureza do que e de como vai ser narrado, pois pode ser uma criança, um jovem, um velho, pode ser um homem ou uma mulher e, ainda por último, pode ser "de dentro" ou "de fora".

Isso muda significativamente o discurso, em sua forma e conteúdo. Eu como pesquisadora voltada para a área de Antropologia, mulher e "de fora", fui capaz de perceber essas distinções nas conversas com narradores e narradoras, jovens e adultos. Mesmo que o evento a ser relatado seja um só, a narração transcorre diferentemente de acordo com aquele que narra e sua contrapartida que é o narratário. Isso porque o discurso da narração, em sua performance, embora deva ter um fio condutor que se prende a um fato ou a um encadeamento de fatos, é todo permeado pela presença intrínseca, afóra a do enunciador, do enunciatário.

⁵³ Conferir artigo de José Luiz Fiorin, "Polifonia Textual e Discursiva" in BARROS, Diana Luz Pessoa e FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin*, São Paulo: EDUSP, 1999.

A performance deve ser entendida como ato social definido por relação que se estabelece pelo meio da enunciação entre o locutor e o auditor. Cumprindo um ato ilocucionário, o locutor exprime um certo papel e designa ao auditor um outro papel complementar (Pordeus Jr., 2000b:12)

Disso decorre que uma carta escrita por mim, uma lembrança reavivada e verbalizada, nunca é a mesma para todos os destinatários. É o meu interlocutor quem define, em parte, a minha narrativa. Semelhante processo ocorre entre o antropólogo e o grupo indígena: o "outro" está sempre presente no discurso do "eu", porque toda "enunciação" é, antes de tudo, "um ato de discurso produzido na situação em que se encontram os interlocutores" (Pordeus Jr., 2000b:12).

Com isso quero dizer que tanto a memória quanto à narração têm um caráter eminentemente dinâmico e intersubjetivo. São construções decorrentes do diálogo ou da interlocução entre os membros do grupo Pitaguary (aqueles que contam às gerações mais novas e assim sucessivamente) ou entre o grupo e seu entorno, incluindo, aí, a relação entre os narradores e o antropólogo.

É possível pensar como Benjamin, embora soe um pouco nostálgico, que apenas grupos que vivem sob determinadas circunstâncias detêm significativa capacidade de ouvir, de escutar com atenção, as histórias que são narradas por um membro mais velho, por uma autoridade como o pajé, o cacique e outras lideranças. As circunstâncias determinadas estão relacionadas ao tempo, ao espaço, aos significados que o grupo atribui a ambos.

Enfim, isso aqui diz respeito ao ritmo de vida mais compassado que, em geral, inexistente na chamada "cidade grande". Em certos lugares, ainda na zona rural ou no litoral, onde o movimento parece ser mais lento, enquanto se prepara o solo ou se realiza o plantio, a colheita, enquanto se pesca ou se caça e se espera o bom tempo, a chuva, a maré certa, forma-se um lugar privilegiado de gênese das narrativas⁵⁴.

É assim que, ao desfilar as palhas do tucum que servem para fazer saias e cocares Pitaguary, ao depenar as aves, ao coletar as sementes secas no meio do mato, o artesão e o narrador se encontram. Enquanto vão planejando suas conquistas, organizando suas reuniões quinzenais, assistindo aos

⁵⁴ Walter Benjamin dizia que era nesse "lugar" que se poderia apreender-las para depois transmiti-las: *"Esse processo de assimilação, a verificar-se nas profundezas, necessita de um relaxamento íntimo que se torna cada vez mais raro"* (1983:68).

programas televisivos conjuntamente⁵⁵, confeccionando os adornos de palha, os cocares de penas e plumas, os colares em que se costuram as sementes uma a uma, os membros do grupo vão entrando em contato com a história de sua gente recontada face-a-face.

Os episódios são relatados por aquele que melhor "conhece" o assunto, que melhor "recorda" o encadeamento de ações a ser descrito (e que também sabe alindar com pormenores que vão ornando o núcleo central da história). Na verdade, não há espaço ou tempo definido para isso, é preciso tão somente que haja contato, que as pessoas se encontrem, que haja oportunidade. Na escola, na casa, no "roçado", na reunião do conselho (às quartas-feiras), nas manifestações feitas em escolas de Maracanaú, nas assembléias estaduais, nas comemorações anuais.

As narrativas aparecem como um recurso pedagógico indispensável à manutenção de uma certa "tradição" ao mesmo tempo em que geram sua modificação ou sua "reinvenção" (Hobsbawn, 1997). Tanto nos instantes mais característicos da vida doméstica do grupo quanto nas manifestações públicas de rituais e mesmo nas ocasiões de expressão de sua mobilização política, essas histórias são, não raras vezes, evocadas como provas que atestam a veracidade de alguma informação suscitada.

Tais narrativas servem, na verdade, às mais várias finalidades porque "visar o interesse prático é traço característico de muitos narradores natos. (...) Este sempre tem, direta ou indiretamente, um propósito definido. Pode tratar da transmissão de uma moral, de um ensinamento prático, da ilustração de algum provérbio ou de uma regra fundamental da existência" (Benjamin, 1983:65).

Em função desse desejo, que Benjamim chamava de "interesse prático", a toda hora, no ato de falar, o indivíduo está levando em consideração o que se pode ou não se pode dizer. Ela comunica conforme seus princípios, objetivos e regras do meio em que se encontra. Meus narradores, D. Maria Targino, D. Maria Pitaguary, o Pajé Filismino, o cacique Daniel e outros, são indivíduos como esses. Eles selecionam o que dizem em função de suas metas, levando sempre em consideração que eu sou uma pesquisadora de fora do grupo.

Em outras palavras, isso se deve ao fato de que o discurso que gera a narrativa "nasce de uma situação pragmática, extraverbal, e mantém a conexão mais próxima possível com essa

⁵⁵ Em parte da localidade, são raras as casa que possuem TV, por isso os vizinhos se aglomeram para assistir

situação, de tal sorte que esse discurso estará diretamente informado pela vida, não podendo ser divorciado dela sem perder a sua significação"⁵⁶ (Brait, 1999:18).

É esse encontro de subjetividades que confere às narrativas um caráter de meio para a reflexão em fluxo constante, "lugar" onde se demonstra uma maneira especial de expressar categorias, conceitos, imagens e noções articuladas em histórias cujos episódios se pode facilmente visualizar⁵⁷. Nelas, como foi possível ver ao longo dos vários capítulos que compõem este trabalho, figuram tanto heróis, ancestrais e antepassados que viveram "o início dos tempos" quanto personagens que correspondem a pessoas comuns da localidade. Nelas aparecem, também, criaturas encantadas e seres extraordinários dos quais "sempre" se ouviu falar ou mesmo se viu (Lopes da Silva, 1995).

De um jeito bastante específico, as histórias dos Pitaguary vão revelando, por meio de sua lógica e de suas metáforas, aspectos importantes da vida do grupo, pois se constroem com imagens que são familiares a ele – signos com os quais se entra em contato no dia-a-dia do mesmo, deixando entrever, por isso, sua concepção de tempo e espaço – sua cosmovisão (*Idem*).

Não se confundem com reminiscências fossilizadas porque têm como suporte a vivacidade da cultura. Estão sempre a incorporar temas que são recriados durante os momentos nos quais se desenrola a vida social. Em vez de trazerem à tona cristalizações intactas do passado, essas narrativas se remetem, continuamente, ao movimento vivo gerado na memória⁵⁸ do grupo: elas reportam fatos e se formam a partir de interpretações e reinterpretações.

Nesse sentido, importa perceber que: "o que é rememorado apenas pode ser expresso como uma narrativa e, inversamente, somente aquilo que é passível de ser traduzido como narrativa, pode ser chamado de lembrança. Parafraseando a máxima de Wittgenstein, apenas podemos lembrar aquilo que podemos narrar" (Benedikt, s.d.:94).

os programas noturnos como as novelas etc.

⁵⁶ Estou me fundamentando no que diz Beth Brait em seu recente artigo "As Vozes Bakhtinianas e o Diálogo Inconcluso" in BARROS, Diana Luz Pessoa e FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin*, São Paulo: EDUSP, 1999.

⁵⁷ Faço referência, aqui, ao texto de Aracy Lopes da Silva, "Mito, Razão, História e Sociedade" in *A Temática Indígena na Escola - novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

⁵⁸ No sentido conferido por Maurice Halbwachs em sua obra *Memória Coletiva*, São Paulo: Vértice, 1990.

Em outras palavras, as lembranças que são rememoradas não são trazidas ao narrador como se fossem um sonho ou uma imagem fixa do passado⁵⁹, mas sim como uma "revivência" modificada pelo tempo, como uma lembrança sempre a se refazer, sendo reconstruída e repensada a partir de um contexto condicionado por "todo o conjunto de noções presentes" que avalia e "altera" o conteúdo dela (Bosi,1995:17-28).

Nesse sentido, o passado relatado nessas narrativas é uma releitura a partir dos valores do presente, salvo raras vezes em que a "conservação" prepondera em detrimento de uma "elaboração". Na verdade, na maior parte das vezes, "lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado"(Idem). De outro modo, pode-se dizer que as lembranças "se alteram quando revistas. Ao contrário do estereótipo do passado lembrado como imutavelmente fixo, recordações são maleáveis e flexíveis; aquilo que parece haver acontecido passa por contínua mudança. Quando recordamos, ampliamos determinados acontecimentos e então os reinterpretemos à luz da experiência subsequente e da necessidade presente" (Lowenthal, 1998:97).

Nesse sentido, de que a situação atual na qual se encontram os índios Pitaguary é determinante para a evocação de certas lembranças em detrimento de outras. É isso que exploro, especialmente no terceiro e quarto capítulos, quando enfatizo o papel das narrativas na construção de uma singularidade do grupo, ou seja, quando falo sobre a relação entre a memória e as circunstâncias em que esta vem à tona. O presente impõe uma incessante reelaboração acerca do passado, por isso, esse nunca existe a despeito daquele. Acrescenta-se aí, contudo, a reelaboração que decorre do próprio ato de lembrar e aquela que resulta do ato de narrar:

De fato, cada ato de lembrar altera novamente as lembranças. Da mesma forma, contar as lembranças também as altera, pois 'o próprio ato de falar sobre o passado tende a cristalizá-lo numa linguagem específica mas um tanto arbitrária'. (...) Para comunicar uma narrativa coerente precisamos não apenas reformular o passado antigo como ainda criar um novo (Donald Spence *apud* Lowenthal, 1998:101).

A reelaboração se dá sobre a lembrança da experiência do indivíduo tanto quanto sobre as experiências de outrem ou do grupo, entrando em jogo tanto os acontecimentos vividos pelo próprio

⁵⁹ Como chegou a sugerir o filósofo Henri Bergson (1990) ao longo de seus escritos sobre memória.

narrador quanto aqueles cujo relato lhe foi passado através da memória alheia. É possível perceber essa reelaboração nas várias referências dos narradores que, embora não tenham passado por determinada experiência, julgam-se sabedores do assunto porque ouviram de seu parente mais próximo o relato.

Isso está presente nas diversas frases do tipo "meu pai contava", "minha mãe contava", "meu tio dizia", "meu avô falava" e ocorre porque "a experiência propicia ao narrador a matéria narrada, quer esta experiência seja própria ou relatada. Essa, por sua vez, transforma-se na experiência daqueles que ouvem a estória" (Benjamin, 1983:66).

Dessa forma, não só os acontecimentos "vividos pessoalmente" quanto aqueles "vividos por tabela" aparecem como elementos constitutivos da memória, mas também as próprias "pessoas, personagens" e, por último, os "lugares". Ambos são constitutivos de uma memória que é, por definição, um fenômeno construído, de feição coletiva, diretamente ligado à identidade, pois possibilita o "sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si" (Pollak, 1992:200-204). Por essa razão, nas páginas iniciais deste capítulo, indaguei sobre a possibilidade dos Pitaguary afirmarem uma identidade sem terem a memória como recurso maior, perguntando, assim, sobre como poderiam definir seus "sinais diacríticos", seus "emblemas", desconhecendo as experiências anteriores do grupo. Eu diria que não é possível.

Para mobilizar-se no presente, os Pitaguary recorrem ao passado. Esse passado, por sua vez, está sempre a serviço do presente. A explicação para tal fenômeno está no fato de que "lembranças não são reflexões prontas do passado, mas reconstruções ecléticas, seletivas, baseadas em ações e percepções posteriores e em códigos que são constantemente alterados, através dos quais delineamos, simbolizamos e classificamos o mundo à nossa volta" (Lowenthal, 1998:103).

Assim, pode-se dizer que é por meio das narrativas que se efetiva as funções sociais da memória e é por meio da memória que se torna possível construir a identidade. Essa "memória" e essa "identidade", como diz Pollak, "podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo" (1992:204).

Da mesma forma, embora se diga que as narrativas são portadoras de muitas das "verdades" consideradas fundamentais pelo grupo, não se pode esquecer que, mesmo "consagradas", essas verdades vão se revestindo de novas significações, produzindo e sendo produzidas pelo sistema de valores que se

modifica eternamente. Nesse caminho, nada é estático, nada é eterno a não ser o próprio movimento das palavras, do discurso e das ações - sempre passíveis de novos sentidos a partir de novas elaborações da realidade.

Importa, contudo, compreender que essas narrativas, além de tudo, cumprem a função de produzir uma condição de singularidade para o grupo Pitaguary, assim como o Toré o faz em menor escala. Dessa forma, mais que nos elementos da cultura material, mais que na performance dos rituais, a diferença dos índios Pitaguary está explicitada na fala, na narrativa, na memória. É essa memória que torna possível a mobilização do grupo ou a aparente coesão de que necessitam para levar a frente suas propostas de reivindicação de direitos diversos.

Se a memória é imprescindível para o conhecimento e o pensamento, não o é menos para a atuação humana. Na verdade, trata-se de uma habilidade múltipla, sujeita à variação e produtora de singularidade, servindo a propósitos diversos. Se, em muitos momentos, esta habilidade se faz quase automaticamente através de um ato ou pela via de um corpo — e do cérebro —, em outros, faz-se como uma forma de narrativa poética e histórica, no sentido grego de invenção e criação, capaz de produzir incessantemente novas histórias (Benedikt, s.d.:88).

"Incessantemente novas histórias". As que aqui estão representam pouco diante das que existem na lembrança dos narradores mencionados ao longo do texto (sem dizer dos que não conheci, dos que não entrevistei), são pouco mediante as muitas que ainda hão de ser contadas, recontadas, transcritas, anotadas e conhecidas, quem sabe, por muitas outras gerações – de membros Pitaguary ou de futuros pesquisadores.

CONCLUSÃO

Acompanhar o ritmo no qual se desenrolam os eventos da vida social de um grupo é, sobretudo, um desafio para o pesquisador. No ato de participar, de anotar e, posteriormente, no processo de pensar e de escrever seu texto, o antropólogo acaba construindo uma realidade enrijecida na linguagem escrita, cuja matéria, o chamado "real", não pára nunca.

É por essa razão que, imediatamente após o término do trabalho de campo, ao fazer uma visita despreziosa ao local de pesquisa, tem-se a sensação de que muitos dos dados "colhidos" através da percepção do sujeito pesquisador pedem uma atualização ou uma complementação que pode não encontrar limites. É assim que toda vez que retorno à Santo Antônio dos Pitaguary, percebo o quanto a vida social do grupo caminha num ritmo intenso de mudança.

Entretanto, se, ao iniciar meu trabalho, em 1997, eu ainda não estava apta a identificar a importância que a memória e as narrativas, além do ritual do Toré, tinham para o grupo, hoje posso afirmar que aí se têm dimensões cruciais da vida cotidiana dos Pitaguary. Todo o posterior esforço das jovens lideranças envolvidas no chamado "magistério indígena" esteve relacionado (e ainda está), de alguma forma, a um trabalho de ênfase no papel que a memória e as narrativas vem a ocupar na educação das gerações mais novas da localidade.

As crianças agora aprendem histórias sobre pessoas que marcaram a trajetória do grupo e seus modos tradicionais de viver em épocas distintas. Elas também aprendem a investir em todo um conjunto de práticas artesanais e artísticas que vão da confecção de colares, pulseiras e brincos feitos de sementes nativas até à realização de performances teatrais em que se encenam narrações míticas sobre a Caipora e outros seres encantados.

É hoje também que os líderes tradicionais como o cacique e o pajé fazem opção por garantir um espaço exclusivo para as crianças nos mais importantes rituais do Toré, como aquele que é dançado no dia 12 de junho de cada ano. Aí como na escola, vê-se o reflexo da idéia de que é preciso pensar estratégias de manutenção de certas práticas rituais bem como de que é necessário evidenciar a existência de lembranças, histórias e mitos próprios ao grupo.

Atualmente, a história política dos Pitaguary tem sido desenhada a partir de uma série de acontecimentos surpreendentes que envolvem desde negociações legais sobre assuntos diversos com o poder público e autoridades locais até o embate físico e confronto violento entre alguns membros do grupo e posseiros residentes na área a ser demarcada. Além disso, o aparecimento recente de divergências internas, entre lideranças com interesses antagônicos, tem levado o grupo a se dividir com novas representações do cacique e do conselheiro.

Isso parece ter acontecido, em parte, porque o grupo se encontra numa situação de complexidade extrema no que tange às decisões relacionadas não só à demarcação da terra, mas, especialmente, à implementação das escolas diferenciadas e da saúde indígena.

Tentando tratar de maneira mais pragmática os anseios da maioria do grupo, construiu-se um portão que veta a entrada de estranhos (banhistas, visitantes, comerciantes etc.) na localidade, mesmo durante os finais de semana. Com exceção da tradicional noite de Sto. Antônio, patrocinada pela Prefeitura de Maracanaú, em que a localidade se torna cenário de uma grande festa com palcos gigantes e muito comércio ambulante, a área tem ficado sob a proteção dos olhos Pitaguary a maior parte do tempo.

Todavia, ao colocar o portão na entrada da localidade e fazer valer o desejo de mantê-la livre da ocupação e poluição efetuada pelos turistas de fins de semana, os Pitaguary tiveram que enfrentar sérios problemas, alguns dos quais envolviam desavenças com membros que discordavam acerca do fechamento da área. A questão do fechamento do portão ainda é, nesse sentido, um assunto polêmico para o grupo.

Acrescenta-se a essa lista de elementos novos, o fato de que há negociações correntes entre os índios e a companhia Chesf, a qual pretende passar cabos de eletricidade dentro da área de Santo Antônio. Aí já não pude mais acompanhar o movimento das inúmeras audiências que têm ocorrido para discutir questões ligadas à implementações de políticas de beneficiamento dos grupos indígenas locais bem como tenho estado distante dos muitos cursos, reuniões e palestras em que indígenas e não indígenas têm definido as regras e modelos de funcionamentos do magistério e da saúde indígena diferenciada.

Isso é apenas para dar uma idéia breve de como a realidade dos Pitaguary tem se caracterizado por um momento de efervescência social, política e cultural. Uma série de outros fatos

viria apenas contribuir com essa idéia de complexidade e transformação constante da vida na localidade. Nesse contexto, seria preciso escrever uma verdadeira etnografia para detalhar as configurações atuais de um lugar que em meu trabalho se constituiu como "campo".

Contudo, mesmo expondo esse leque de fatos novos ainda não contemplados em minha pesquisa junto ao grupo, mesmo estando ciente da efemeridade dos momentos observados e refletidos, penso que as questões centrais desse trabalho permanecem atualizadas no contexto da discussão sobre o que vem sendo construído pelos Pitaguary como símbolo de sua "indianidade".

O trabalho está "atualizado" no sentido de que explora assuntos e dimensões da vida do grupo que não desaparecem ou se alteram substancialmente com os eventos ocorridos recentemente e aqui brevemente descritos. Ao contrário, a memória, com suas narrativas, alimenta-se de tudo isso.

O Toré, como ritual de diferenciação, torna-se mais reconhecido como "sinal", como "prova" agora do que antes. Os professores e os agentes de saúde também se tornam figuras primordiais nesse novo contexto, mas o Cacique e o Pajé continuam a ocupar o lugar de papéis tradicionais na trajetória do grupo.

Elementos de mudança vão se integrando às tradições já existentes, estas que um dia também vieram a fazer parte de uma ordem de fatos anterior, que um dia foram "inventadas" ou "re-semantizadas" pelos membros do grupo nesse movimento incessante, o qual tão bem caracteriza o dia-a-dia de um grupo indígena como o Pitaguary.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará, Desde os Tempos Primitivos até 1850*. Fortaleza, 1858.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado, PPGAS / MN / UFRJ, 1996.
- AUSTIN, John Laugshaw. *Quando Dizer é Fazer: Palavras e Ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e Discurso – História e Literatura*. São Paulo: Ática, 1995.
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARROS, Diana Luz Pessoa e FIORIN, José Luiz (Orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em Torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- BARTH, Fredrick. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BENEDIKT, Adriana. "Memória e narrativa: uma experiência de auto-invenção". s/ ed. e s/ data.
- BENJAMIN, Walter. "O Narrador: observações sobre a obra de Nicolai Lescov". In: *Textos Escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de Linguística Geral*. Campinas, São Paulo: Pontes, Unicamp, 1989-91.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BERNARDO, Teresinha. "Introdução". In: *Memória em Branco e Negro*. São Paulo: Educ / Fapesp / Unesp, 1998.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- BRAIT, Beth. "As Vozes Bakhtinianas e o Diálogo Inconcluso". In: BARROS, Diana Luz Pessoa e FIORIN, José Luiz (Orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRASIL, Thomaz Pompeu de. *Ensaio Estatístico da Província do Ceará*. São Luís: Tip. B. de Matos, 1863.
- BURKE, Peter. "A História como Memória Social". In: *Variiedades de História Cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 2000.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- CARVALHO, Francisco Gilmar Cavalcante de. *Madeira Matriz: Cultura e Memória*. São Paulo: Annablume, 1999.
- CARVALHO, Maria Rosário G. *Identidade dos Povos do Nordeste*. Anuário Antropológico 82. Fortaleza: Edições UFC / Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2000.

- _____. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.
- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- CONNERTON, Paul. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Ed. Celta, 1993.
- CUNHA, Manuela Carneiro. O Futuro da Questão Indígena". In: *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/ENESCO, 1995.
- _____. (Org.) . *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. *Os Direitos do Índio*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. "Etnicidade; da cultura residual mas irreduzível". In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense / EDUSP, 1986.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. "Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/ Cia. Das Letras, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Coleção debates, n.º 52. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FÁVERO, Leonor Lopes. "Paródia e Dialogismo". In: BARROS, Diana Luz Pessoa e FIORIN, José Luiz (Orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- FELDMAN, Bianco Bela (Org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Métodos*. São Paulo: Global, 1987.
- FERREIRA, Jerusa Pires (org.) *Oralidade em Tempo & Espaço. Colóquio Paul Zumthor*. São Paulo: EDUC, FAPESP, 1999.
- FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Getúlio Vargas, 1998.
- FILHO, Henyo Trindade Barretto. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: Da Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica*. Série Antropologia, n.º 165. Brasília: UnB.
- FIORIN, José Luiz. "Polifonia Textual e Discursiva". In: BARROS, Diana Luz Pessoa e FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- _____. *O Saber Local*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- GIRÃO, Raimundo. *História Econômica do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1947.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "Apresentação". In: CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- GREIMAS, Algirdas Julien e COURTÉS, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBSBAWN, Eric. "A Invenção das Tradições". In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1992.

- LEMENHE, Auxiliadora. *Expansão e Hegemonia Urbana: O Caso de Fortaleza*. Dissertação de mestrado, PPGS da UFC, 1983.
- LIMA, Reginaldo Ramos de. "O Jogo de espelhos: um estudo de uma identidade invisível na serra de Ibiapaba (Viçosa do Ceará)". In: *Textos Graduados - 2º semestre*. São Paulo: USP, 1995.
- LOPES DA SILVA, Aracy. "Mito, Razão, História e Sociedade". In: *A Temática Indígena na Escola* novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- LOWENTHAL, David. "Como Conhecemos o Passado". In: *Projeto História Nº 17 – Trabalhos da Memória*. Revista do Programa de Estudos Pós-graduandos em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ / Fapesp, 1998. p. 63 – 201.
- LUCENA, Célia Toledo. *Artes de Lembrar e de Inventar*. São Paulo: Arte e Ciência, 1998.
- MARCUS, George. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre A Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial". In: *Revista de Antropologia*, n.º 34. São Paulo: USP, 1991. p.197-221.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom - "Definindo História Oral e Memória". In: *Cadernos CERU - n.º 5 - Série 2*, 1994.
- MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. *Etnicidade e Diálogo Político: a Emergência dos Tremembé*. Dissertação de mestrado em Sociologia da UFBA. Salvador, 1995.
- NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares". In: *Projeto História*. Revista de estudo Pós-Graduação em História. Departamento de História da PUC - SP. São Paulo, 1993. p. 7-28.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: *Mana* 4 (1), 1998. pág. 47-77
- _____. (org). *A viagem da volta – Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999a.
- _____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999b.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA JR., Gerson Augusto de. *Torém Brincadeira dos Índios Velhos*. São Paulo: Anna Blume / Fortaleza: SECULT, 1998.
- ONG, Walter. "Memória Oral, Enredo e Fechamento". In: *Oralidade e Cultura Escrita*. Campinas: Papiurus, 1998.
- PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. São Paulo: Rêlume-Dumará, 1996.
- PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. *Identidade Étnica: uma Investigação sobre o Papel da Cultura na sua Constituição*. mimeo. Campinas, 1997.
- PINHEIRO, Francisco José. "Os Índios: Sobrevivência e Resistência". In: *Jornal O Povo*. 18 de abril de 1998.
- _____. *O Homem Pobre Livre e a Organização das Relações de Trabalho no Ceará*. Dissertação de Mestrado, PPGH da UFPE, 1990.
- PINTO, Estevão. *Os Indígenas do Nordeste*. São Paulo: Ed. Nacional, 1935/1938.
- POLLAK, Michel. *Memória, Esquecimento e Silêncio*. Estudos Históricos n.º 2. Rio de Janeiro, 1989. p. 3-15.

- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. "O Povoamento do Nordeste Brasileiro". In: *Revista do Instituto do Ceará*, t.51. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1937.
- _____. "Topônimos indígenas". In: *Revista do Instituto do Ceará*, t.59. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1945.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia e MARIZ, Marlene da Silva e DANTAS, Beatriz Góis. (org.). *Documentos para a História Indígena no Nordeste - Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP / Fortaleza: SECULT, 1994.
- _____. Projeto *Relações Interétnicas e História Regional: uma Revisão do "Desaparecimento" das Populações Indígenas do Nordeste*. Fortaleza, 1992.
- _____. "Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas". In: *Revista de Ciências Sociais*. V.23/24. Fortaleza: UFC, 1992/1993.
- _____. "Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da "cultura de contato". In: *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec / ANPOCS, 1993.
- _____. "Etnicidade e Mudança Cultural". In: *Pensamento Social e Literatura. Revista de Ciências Sociais*. v. 27. n. 1/2. Fortaleza: UFC, 1996.
- _____. "Apresentação". In: Gerson Augusto de Oliveira Jr. *Torém: Brincadeira de Índios Velhos*. São Paulo: Anna Blume / Fortaleza: SECULT, 1998.
- PORDEUS JR. Ismael. *Magia e Trabalho – a Representação do Trabalho na Macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000a.
- _____. *Uma Casa Luso-afro-brasileira com Certeza: Emigrações e Metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000b.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- REIS, Carlos. *Dicionário de Teoria da Narrativa*. São Paulo: Ática, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Protagonistas do Drama Indígena*. Revista de Cultura. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *Os Índios e a Civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- _____. *O Processo Civilizatório*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- ROMERO, Sílvio. *Contos Populares do Brasil*. São Paulo: Landy: 2000.
- SAMPAIO, José Augusto L. *De Caboclo a Índio. Etnicidade e Organização e Política entre os Povos Indígenas do Nordeste, o Caso Kapinawá*. Projeto de Dissertação. Campinas: Unicamp, datilo., 1986.
- SOUZA, Carlos Kleber Saraiva de. *Identidade, Cultura e Interesses: a Territorialidade dos Índios Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Dissertação de mestrado / PPGS da UFC, 2001.
- STUDART FILHO, Carlos. *Os Aborígenes do Ceará*. Revista do Instituto do Ceará, tomo LXXVII. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1963.
- THEBERGE, Pedro. *Esboço Histórico sobre a Província do Ceará*. Fortaleza, 1969.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado - história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª ed., 1998.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, Tradição e Etnicidade: Um Estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado, PPGAS / MN / UFRJ, 1993.
- WEBER, Max. "Relações comunitárias étnicas". In: *Economia e Sociedade*. V1. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- ZUMTHOR, Paul. "Memória e comunidade". In: *A Letra e a Voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

_____. *Introdução à Poesia Oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.